

# Justicia, desigualdad y exclusión

## 3. México

*Elisabetta Di Castro*  
coordinadora



Universidad Nacional Autónoma de México  
México 2009

*Justicia, desigualdad y exclusión* / coord. Elisabetta Di Castro. – México : UNAM, Secretaría de Desarrollo Institucional : Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas, 2009.

3 v. ; 21 cm.

Contenido: v. 1. De Platón a John Stuart Mill – v. 2.

Debates contemporáneos – v. 3. México.

ISBN 978-607-02-0941-3

1. Justicia, Administración de – Filosofía – Historia.  
2. Discriminación – Historia. 3. Desigualdad. 4. Pluralismo Cultural. I. Di Castro, Elisabetta. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Secretaría de Desarrollo Institucional. III. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo para Facultades y Escuelas.

D340.12-scdd20

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: 5 de noviembre de 2009

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, 04510, México D. F.

Este libro fue publicado con el apoyo de:  
Secretaría de Desarrollo Institucional de la UNAM,  
Programa Transdisciplinario en Investigación y Desarrollo  
para Facultades y Escuelas; Unidad de apoyo a la investigación en  
Facultades y Escuelas, a través de su Macroproyecto 4: Diversidad,  
cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización:  
Las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI.  
Línea de investigación 2: Diversidad, desigualdad y exclusión.

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,  
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: 978-607-02-0941-3 (UNAM) (SDEI-PTID-04-1)

Impreso en México / *Printed in Mexico*

## Contenido

Presentación .....	9
Prefacio	
<i>Elisabetta Di Castro</i> .....	11
Introducción	
<i>Elisabetta Di Castro</i> .....	13
Crecimiento económico y condiciones de vida	
<i>Luis Miguel Galindo, Karina Caballero</i> y <i>Eduardo Alatorre</i> .....	19
El ámbito de la salud	
<i>Catalina Eibenschutz Hartman, Luis Ortiz Hernández,</i> <i>Silvia Tamez González e Iliana Camacho Cuapio</i> .....	57
El rezago educativo	
<i>Teresa Yurén, Julieta Espinosa</i> y <i>Miriam de la Cruz</i> .....	107
No discriminación, derechos sociales y acceso a la justicia	
<i>Rodrigo Gutiérrez, Aline Rivera,</i> <i>Mario Vela, Antonio Caballero</i> y <i>Rodrigo Meneses</i> .....	189
La construcción histórica de la discriminación étnica	
<i>Federico Navarrete Linares</i> .....	237
Medio ambiente, biodiversidad y desarrollo	
<i>Arturo Argueta, Enrique Leff,</i> <i>Eckart Boege, Carlos Walter Porto Gonçalves</i> y <i>Cuauhtémoc León</i> .....	283

## La construcción histórica de la discriminación étnica

*Federico Navarrete Linares\**

### *Un panorama de las discriminaciones en el México actual*

Cualquier mirada, por más superficial que sea a la realidad social del México contemporáneo, revela una situación paradójica: por un lado la catalogación y discriminación de las personas y los grupos en función de sus características fenotípicas<sup>1</sup> y de sus rasgos culturales, se hace presente en los más variados ámbitos sociales y culturales; sin embargo, el racismo y su contraparte constituida en muchas sociedades modernas, el antirracismo, están virtualmente ausentes del discurso público y de la conciencia social mexicana, salvo en el caso de la relación con los pueblos indígenas. De hecho, es frecuente escuchar que en nuestro país no existe el racismo, sobre todo en comparación con sociedades como Estados Unidos.

Para entender esta paradoja hay que comenzar por hacer una distinción entre los dos tipos de discriminación que se practican en México: la “cromática”, que clasifica a las personas según sus rasgos fenotípicos, y la “cultural”, que clasifica a los grupos y personas de acuerdo con su identidad cultural y étnica, su relativa riqueza, su acceso a la educación, y su nivel de manejo de la cultura occidental. En México, estas dos formas de discriminación se distinguen en cuanto a sus ámbitos de ejercicio y sus consecuencias, pero también se combinan y se suman.

\* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

<sup>1</sup> El fenotipo es la manifestación visible de la información genética que tiene una persona o una población. En este ensayo, al hablar de fenotipo nos referimos a los rasgos físicos que suelen usarse para clasificar a las personas en “razas”: el color y la forma del cabello, el color de la piel y de los ojos, la forma del cráneo y los rasgos faciales.

La discriminación “cromática” es más prevalente en la sociedad “mestiza” (a lo largo de este ensayo habremos de examinar las complejas definiciones ideológicas y la larga historia que se agazapa detrás de este término racial que utilizamos cotidianamente como si fuera una categoría natural). En la actualidad, su principal punto de difusión y legitimación son los medios de comunicación, en especial la televisión y la publicidad, que imponen una definición claramente racial de la belleza física, identificada con el fenotipo “blanco” o europeo, y asociada con la sofisticación, el éxito social, la prosperidad económica y la “modernidad”. Al mismo tiempo, identifican a los fenotipos “indígenas” o “mestizos”, que son más prevalentes en el país, con la fealdad, la pobreza y la marginalidad, brutalmente englobada en el término naco.

Esta forma de discriminación se reproduce en todos los sectores de la sociedad mexicana donde se aplica a diario en los ámbitos “privados” de la convivencia social, mostrando su influencia en decisiones tan personales como la elección de la pareja y de los círculos de amistades, la utilización de productos cosméticos para aclarar el cabello, la piel, la realización de cirugías plásticas, la adquisición de ropa y accesorios al estilo “moderno”.

La discriminación “cromática” se manifiesta también en un rico folclor y en un cruel sentido del humor. Entre los dichos que la ilustran se encuentra la expresión “mejorar la raza” que se refiere a la práctica entre las familias en ascenso social de buscar emparentar con personas más blancas, y también frases como “es morena pero bonita”. Entre los refranes destaca por su brutal claridad: “La blancura es la mitad de la hermosura”. Las bromas a expensas de los “nacos” y los “prietos” son parte de este folclor cotidiano. En el ámbito laboral la exigencia de “buena presentación” entre los requisitos para obtener un empleo es indicativa de la aplicación de esta forma de discriminación.

Los ejemplos muestran que esta forma de discriminación empieza en lo fenotípico pero se extiende casi imperceptiblemente a lo social. Sin embargo, dado su carácter privado resulta difícil medir su impacto. Seguramente la aplicación de criterios racistas en la contratación de empleados en ciertos sectores, empezando por los propios medios de comunicación, tiene como consecuencia la marginación de personas que no tienen el fenotipo blanco preferido. Sin embargo, no existen estadísticas que nos permitan reconocer la extensión y el impacto de estas prácticas discriminatorias, pues, de acuerdo con la paradoja ya señalada, no son reconocidas explícitamente en el discurso público.

Pese a esta carencia, el hecho social patente de que en general los sectores social y económicamente más privilegiados en nuestro país suelen tener un fenotipo más blanco que los sectores menos privilegiados es un claro indicio de que estas formas de discriminación han afectado la distribución del ingreso y del privilegio. Sin embargo, la correlación no es absoluta, sino relativa, pues entre los sectores más acomodados existe un buen número de personas con un fenotipo “no blanco”, y entre los sectores menos privilegiados los hay también con el fenotipo “blanco”. La utilización de expresiones como “el negro” para referirse a los primeros, y “güero de rancho” para referirse a los segundos, muestran que estos casos son vistos como excepciones a una norma. Desde hace varios siglos existe una compleja interacción entre la discriminación “cromática” y la estratificación social en nuestro país que habremos de analizar detalladamente.

La discriminación “cultural” no se distingue de manera absoluta de la “cromática”, pero se ejerce en ámbitos distintos y hacia sectores diferentes. Esta forma de discriminación se basa en la identificación de las formas de comportamiento económico compatibles con la “racionalidad” capitalista, de los valores culturales dominantes en la cultura occidental del momento y de las prácticas políticas que resulten compatibles, al menos formalmente, con el liberalismo clásico, con lo “moderno”, lo racional y lo correcto, mientras que las formas de comportamiento económico enfocadas hacia la economía de autosubsistencia y los sistemas de intercambio ceremonial, los valores culturales distintos, centrados en las tradiciones locales comunitarias, y las prácticas políticas vinculadas a las comunidades “corporativas” son anatemizadas como “tradicionales” o “atrasadas”, y consideradas como erróneas y necesitadas de ser corregidas. Los pueblos indígenas de todo México han sido los grupos más asociados con el polo negativo y los que más han sufrido esta discriminación cultural, pero también grupos mestizos comunitarios han sido afectados por esta forma de discriminación.

La discriminación “cultural” se plantea y se defiende explícitamente y tiene una dimensión pública, pues se ha institucionalizado en políticas gubernamentales e incluso en la legislación. Tal es el caso de la política indigenista del siglo xx que buscó de manera sistemática la “integración”, es decir, la desaparición de las culturas indígenas “tradicionales” por medio de su incorporación al polo “moderno” de la sociedad mexicana. Igualmente, la continuada agresión jurídica, política

y económica del Estado mexicano contra la agricultura comunitaria de subsistencia a lo largo de los últimos 200 años ha sido justificada ideológica y éticamente por la convicción de que encarnaba una forma de vida obsoleta y retrógrada, de acuerdo con los prejuicios descritos.

Pese a estas diferencias, existe una íntima relación entre la discriminación “cultural” y la “cromática”, pues se puede afirmar que el fenotipo “blanco” funciona como una sinécdoque de todo el universo cultural asociado con lo “moderno” y el fenotipo “indígena” como sinécdoque del polo opuesto.<sup>2</sup>

Desde 1994, la insurrección zapatista y el auge del movimiento indígena han llevado a una mayor discusión pública de estos asuntos y a un reconocimiento generalizado de las diferencias culturales entre los distintos sectores de la sociedad mexicana. Sin embargo, a mi juicio, una de las limitaciones más dramáticas de este debate ha sido que no ha llegado a cuestionar las premisas más profundas de la discriminación cultural en México, que es uno de los objetivos centrales de este ensayo. En efecto, el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural en la nación no ha llevado a un cuestionamiento profundo de las formas de discriminación que se practican en nuestra sociedad, ni de la definición racial de la identidad mexicana a partir de la ideología del mestizaje. Al contrario, los indígenas han sido relegados a la categoría de minoría y esto ha permitido que se encajonan y se restrinjan sus cuestionamientos a la realidad social mexicana, mientras el problema de la diversidad étnica y cultural y de las brutales desigualdades que existen entre los “mestizos” ni siquiera ha sido abordado.

En las últimas décadas ha ganado fuerza en nuestro país una versión inversa de esta discriminación, aquella que idealiza las formas de vida y los valores culturales “indígenas” o “tradicionales” como “superiores” a los del polo supuestamente opuesto, el “moderno”. Aunque estas actitudes buscan superar y contrarrestar de buena fe la discriminación de la que han sido objeto los pueblos indígenas, en realidad terminan por esencializar las diferencias entre los diferentes grupos culturales y étnicos de nuestro país, y así pueden terminar por intercambiar una forma de discriminación por la otra.

<sup>2</sup> La sinécdoque es una forma retórica en que una parte de un objeto se utiliza para referirse al todo.

### *Discriminación y desigualdad*

La premisa central de este ensayo es que las formas de discriminación “cromática” y “cultural” prevalentes en la sociedad mexicana han servido históricamente para construir, legitimar y acentuar las desigualdades políticas, sociales y económicas entre los diferentes grupos que la integran.

En primer lugar, la discriminación cultural ha dificultado, y en muchos casos impedido, el desarrollo de prácticas de participación ciudadana verdaderamente igualitarias e incluyentes. Desde el siglo XIX hasta la fecha, las élites políticas e intelectuales mexicanas han lamentado que la mayoría, o un sector importante de la población de nuestro país no reúnan, supuestamente, los requisitos mínimos para ejercer su ciudadanía, básicamente porque no comparten los valores, las formas de comportamiento y la cultura que ellos consideran “modernos”. Esto ha justificado políticas públicas que no reconocen e incluso buscan destruir las formas de organización y de participación política de estos sectores de la sociedad mexicana, y les han impedido ejercer aspectos claves de sus derechos ciudadanos, además de justificar y perpetuar mecanismos autoritarios de control sobre ellos.

En el terreno económico, la discriminación cultural y étnica ha justificado la instauración, reproducción y profundización de relaciones de explotación y políticas de despojo de las tierras y otras propiedades de amplios sectores de la población mexicana que serían muy difíciles de justificar si éstos fueran concebidos como “iguales” a los sectores “modernos” y privilegiados.

En este sentido, México no es muy diferente de otros países de origen colonial, en América Latina y más allá. El mismo Banco Mundial ha señalado en un estudio reciente que la herencia colonial de discriminación “racial”, en términos étnicos y culturales, es una de las principales causas de las profundas desigualdades socioeconómicas que aquejan a los países latinoamericanos.<sup>3</sup>

En esta lógica, este ensayo intentará demostrar que en nuestro país la articulación entre las discriminaciones étnicas y culturales y las desigualdades tienen una historia de larga duración y es el resultado de la yuxtaposición de los cuatro regímenes de relaciones interétnicas que

<sup>3</sup> D. de Ferranti, *et al.*, *Inequality in Latin America and the Caribbean: Breaking with History?*, Washington, The World Bank, 2004.



han imperado en los últimos seis siglos: el prehispánico, el colonial, el liberal y el nacionalista revolucionario, cada uno de los cuales generó formas de desigualdad novedosas, pero conservó y refuncionalizó las ya existentes.

Por ello, para entender la manera en que se articulan las discriminaciones y las desigualdades en el presente, es necesario hacer una recapitulación de cómo funcionaron estos diferentes sistemas para identificar las lógicas y prácticas que se han perpetuado hasta la actualidad.

### Categorías teóricas de análisis

#### *Cultura, identidad cultural e identidad étnica*

Antes de proceder es necesario precisar los conceptos con los que voy a construir mi análisis, pues términos como nación, pueblo, grupo étnico, raza, identidad, discriminación y racismo tienen una larga y compleja historia, y han estado cargados siempre de ambigüedad.

Para entender la interrelación entre las identidades étnicas y las formas de dominación es necesario definir claramente qué entendemos por el primer término y distinguirlo, con igual claridad, de la cultura y la identidad cultural.

Primero es necesario distinguir claramente entre la cultura, la identidad cultural y la identidad étnica. Tradicionalmente, se suelen identificar estos tres elementos como manifestaciones directas de la existencia de una unidad superior: la de un pueblo o grupo étnico que es reconocible y se reconoce a sí mismo como relativamente homogéneo y distinguible de los otros pueblos. Esta concepción deriva del concepto romántico alemán de *Volk* que planteaba la existencia de una unidad esencial entre cada grupo humano, concebido como un linaje racial, y su lengua, su cultura, su espíritu moral y su identidad.<sup>4</sup> Sin embargo, mi planteamiento es que esta concepción unitaria y esencialista debe cuestionarse por varias razones.

En primer lugar, los grupos humanos no constituyen unidades homogéneas en lo biológico y lo cultural que tengan fronteras que los

<sup>4</sup> Este concepto plural y particularista de la cultura se opuso, desde su origen, al concepto universalista de civilización, "civilisation", preconizado por los pensadores ilustrados, véase M. Sahlins, *How "Natives" Think. About Captain Cook, For Example*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995. Esta oposición entre particularismo y universalismo ha sido clave en las relaciones interétnicas en México, como veremos en el análisis de la situación actual.

distingan sin ambigüedad de los otros grupos humanos. Al contrario, las fronteras entre ellos se constituyen históricamente, de manera dinámica, en el marco de sistemas de relaciones interétnicas y de dominación; por ello surgen y se modifican continuamente. Además, los grupos humanos tampoco son enteramente coherentes ni unitarios, pues están divididos en subconjuntos, clases, grupos y géneros diferentes y muchas veces enfrentados entre sí.

Por otro lado, la cultura debe ser concebida como el conjunto de herramientas conceptuales, representaciones simbólicas y prácticas que un grupo humano tiene para reproducirse a sí mismo por medio de la interacción con su ambiente y con los demás grupos humanos. Este conjunto nunca es cerrado ni homogéneo y tampoco es necesariamente coherente. De hecho, suele estar constituido por elementos con orígenes geográficos y temporales distintos, y con dinámicas y velocidades de transformación también diferentes.<sup>5</sup>

En diferentes contextos históricos, los grupos humanos eligen algunos elementos de su cultura para definir fronteras identitarias entre ellos y las otras comunidades con las que interactúan, y también para definir fronteras en su interior, de acuerdo con la clase, género u otros criterios: así es como se definen las identidades culturales.<sup>6</sup>

Por esta razón, no existe una relación necesaria entre los elementos culturales específicos y las identidades culturales que se pueden, o no, construir alrededor de ellos. Esto significa, por ejemplo, que si bien en muchos casos el idioma se usa y ha usado para definir una identidad cultural, no siempre es así, pues no existe una relación necesaria entre idioma e identidad. Lo mismo se puede afirmar de todos los elementos culturales que han servido históricamente para definir identidades: la religión, la devoción a una figura divina particular, las prácticas rituales, la dieta, las costumbres culinarias, las formas de decoración y mutilación corporal, las formas de vestir, etcétera. Esto se debe a que

<sup>5</sup> Esta visión retoma críticas contemporáneas a la idea de cultura como una totalidad, como la de D. Sperber, "Anthropology and Psychology: towards an Epidemiology of Representations", en *Man*, vol. 20, 1985, pp. 73-89. Igualmente, Bruno Latour ha planteado que la idea de que la cultura forma un conjunto que se modifica de manera sincrónica es una ilusión producto de la idea moderna de progreso, B. Latour, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Debate, 1993, pp. 104-107.

<sup>6</sup> La concepción de las identidades como relacionales y la importancia de las fronteras en su definición fue planteada originalmente por F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*, México, FCE, 1976.

las identidades culturales son necesariamente relacionales, es decir, se definen a partir de la interacción con otras identidades y es en esos contextos específicos que los elementos culturales adquieren su significado identitario. Finalmente, hay que señalar que las identidades culturales son plurales, pues pueden constituir círculos concéntricos y excéntricos desde el ámbito individual y doméstico hasta ámbitos mucho más amplios que llegan a ser inclusive más que las identidades étnicas.

Éstas últimas, a su vez, se pueden definir como una elaboración política de las identidades culturales. Como tales, comparten todas las características de éstas: no son resultado necesario de los elementos culturales que se emplean para definirlos, son relacionales y pueden ser plurales. Lo que distingue a las identidades étnicas es su relación funcional con el poder, pues sirven para definir y unificar comunidades políticas. Por ello, para que se defina una identidad étnica tiene que existir un grupo de poder, generalmente una élite, que desea definir y unificar una colectividad más amplia sobre la cual quiere ejercer su poder y que para ello necesita delimitarla de otras colectividades, o de otros poderes.<sup>7</sup>

Las identidades étnicas pueden definir comunidades de muy diverso tamaño y poder, desde una modesta comunidad campesina con un margen de autonomía política muy limitado, hasta un Estado-nación reconocido como soberano y capaz de ejercer un grado muy alto de independencia en la práctica. Más allá de sus inmensas diferencias, estas comunidades políticas tienen en común el hecho de que se constituyen alrededor de una identidad étnica particular que define quiénes pertenecen o no a ellas y cuáles son sus fronteras, así como el hecho de que todas interactúan con otras comunidades. En suma, la etnicidad; es decir, la conformación y defensa de una identidad étnica, es un fenómeno común a todas las comunidades políticas.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Esta concepción estratégica o instrumental de la etnicidad ha sido planteada, entre otros autores, por G. A. de Vos, *Ethnic Identity: Creation, Conflict and Accommodation*, Walnut Creek, AltaMira, 1995.

<sup>8</sup> En este sentido, me parece que no es necesariamente válida la distinción que hace Benedict Anderson en *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, entre comunidades naturales (que serían las identidades étnicas locales) y comunidades “inventadas” (que serían las nacionales), pues todas las etnicidades tienen un elemento de construcción histórica o “invención”, como lo plantea E. Balibar, “The Nation Form: History and Ideology”, en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, Londres, Verso, 1999, pp. 204-216. Un análisis detallado de los procesos que

La vinculación entre las identidades étnicas y el poder significa que tienden a ser más estables, más exclusivas y más rígidas que las identidades culturales, sin que eso signifique que lo sean completamente, pues las relaciones políticas dentro de cada grupo y con sus vecinos están en constante transformación.

### *Las categorías étnicas*

Para completar la definición de los conceptos con que construiremos nuestra reflexión es necesario distinguir entre las identidades étnicas y las categorías étnicas. Las primeras, al igual que las identidades culturales, son construidas desde adentro, es decir, por los mismos grupos que se están identificando por medio de ellas, aunque siempre en una interacción con otros grupos diferentes. Las categorías étnicas, en cambio, son impuestas desde afuera, generalmente por un poder superior y funcionan como herramientas de dominación. En México, como veremos, la categoría étnica de “indio” ha sido utilizada desde el siglo xvi por los poderes coloniales y nacionales para distinguir, agrupar y segregar a un grupo altamente heterogéneo de colectividades que tenían y tienen muy diversas identidades étnicas, a partir del hecho de que eran originarios de América y de que eran paganos. Por ello, en una situación colonial como la mexicana, resulta particularmente importante distinguir entre identidades y categorías étnicas.<sup>9</sup>

Desde esta perspectiva de análisis, la “raza” puede ser definida como un tipo particular de categoría étnica que ha sido usada para distinguir a los grupos humanos a partir de su fenotipo y para atribuirles ciertas cualidades culturales y morales. Por ello, en este ensayo no se utilizará esta categoría más que como objeto de análisis y de crítica.

Para ejemplificar los conceptos que he definido, una mujer mexicana de hoy puede tener una cultura heterogénea que integra elementos

---

permiten la transformación de ciertos grupos étnicos locales o subalternos en comunidades nacionales ha sido realizado por P. R. Brass, *Ethnicity and Nationalism. Theory and Comparison*, Newbury Park, Sage, 1991.

<sup>9</sup> Wallerstein propone que los grupos étnicos son clasificaciones producto de la necesidad que tienen las economías-mundos para establecer diferentes grados de explotación para diferentes sectores de las poblaciones en una sociedad nacional. I. Wallerstein, “The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity”, en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, Londres, Verso, 1999, pp. 71-85. Desde mi perspectiva esta propuesta puede aplicarse a las categorías étnicas pero no es válida para otras configuraciones étnicas generadas por los propios grupos que las utilizan.

de origen indígena prehispánico, europeo, africano y asiático, y que incluye prácticas y símbolos que tienen miles de años de antigüedad con otros que son completamente contemporáneos. A la vez puede tener múltiples identidades culturales, definidas a partir de su género, la religión que practica, el barrio o región en que vive, su clase social, sus preferencias sexuales, sus gustos y sus creencias políticas. Igualmente puede asumir la identidad étnica de su barrio o comunidad, y a la vez identificarse como mexicana, o puede optar únicamente por esta última identidad étnica; finalmente, puede ser clasificada dentro de la categoría étnica de indígena o de mestiza, o ser considerada de “raza” negra o blanca. Si todo este conjunto de identidades parece confuso o discordante, el hecho es que no todos manejamos estos niveles múltiples de manera cotidiana.

### *Las identidades étnicas en la historia*

Para terminar estas definiciones es necesario enfatizar dos aspectos fundamentales respecto a la naturaleza histórica de las identidades culturales y étnicas. El primero es su carácter relacional. Además de definirse en la interacción del grupo con otros grupos diferentes, las identidades étnicas y culturales forman siempre parte de sistemas más amplios de relaciones interétnicas, lo que quiere decir que se modifican cuando estos contextos se transforman. Por eso, para hacer la historia de las identidades es necesario hacer la historia de las relaciones interétnicas.

El segundo es su carácter creativo. Como las identidades culturales y étnicas deben responder a los cambios constantes en sus contextos históricos, los grupos que las definen deben ejercer una constante creatividad para adaptar sus identidades a las nuevas realidades y sus nuevas demandas. Es por ello que muchos especialistas han propuesto el concepto de “etnogénesis”, es decir, de la creación o invención de la etnicidad, para explicar, por ejemplo, las adaptaciones étnicas de los pueblos indígenas a las cambiantes condiciones de la colonización española y nacional.<sup>10</sup> Esto nos recuerda que las identidades culturales y étnicas son creaciones históricas y que en el momento en que dejan de transformarse están condenadas a desaparecer.

<sup>10</sup> J. D. Hill (ed.), *History, Power and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Des Moines, University of Iowa Press, 1996.

## Los sistemas de relaciones interétnicas en la historia de México

Los sistemas de relaciones interétnicas que han existido en México en los últimos 600 años han sido sistemas de poder y dominación. Todos ellos marcaron diferencias entre los distintos grupos humanos y aplicaron categorías étnicas para establecer regímenes políticos, jurídicos y económicos para cada una de ellas. La etnicidad funcionó como instrumento del poder, pero también, en muchas instancias, como instrumento de la resistencia a ese poder.

Además, es necesario aclarar que todas estas sociedades eran estratificadas y que en el seno de cada grupo étnico existían considerables desigualdades de poder, económicas y sociales que no correspondían a diferencias identitarias. Sin embargo, en este ensayo analizaré esta estratificación sólo en su vinculación con las diferencias étnicas. En este sentido me interesan más las desigualdades entre grupos étnicos y entidades políticas que las que han existido en el seno de cada grupo, aunque como veremos, estas dimensiones se han empalmado crecientemente desde el siglo XIX.

A continuación presentaré un esbozo de la historia de estos sistemas de relaciones interétnicas, una revisión histórica que resulta indispensable para comprender las realidades culturales y étnicas del México actual, y la relación entre discriminación y desigualdad.<sup>11</sup>

### *Pluralidad y desigualdad en el México prehispánico*

El rasgo más distintivo de la realidad mesoamericana era su inagotable pluralidad cultural y étnica. En el siglo XVI deben haber existido en esta área cultural varios centenares de entidades políticas diferentes cada una, con su propio gobierno legítimo, y un fuerte sentido de identidad étnica propia que la diferenciaba de sus vecinos, aliados y rivales.

Entre estas entidades étnicas y políticas existía un tipo de diferencias que podemos definir como horizontales, porque todas tenían los mismos atributos y defendían su identidad particular. Estas diferencias horizontales se articulaban también con desigualdades que podemos

<sup>11</sup> Este recuento histórico sigue las líneas que planteé con más detalle en F. Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004.

llamar verticales, pues eran resultado de las diferencias en el poder militar, económico y político entre las diferentes entidades políticas.

En efecto, los distintos grupos rivalizaban entre sí, se conquistaban militarmente o establecían alianzas, y de esta manera los más poderosos dominaban a los más débiles. La relación de conquista en que una entidad política más poderosa subordinaba a otra más débil y le cobraba tributos en especie, además de obligarla a proporcionar servicios de trabajo y militares, era la forma esencial de la desigualdad vertical entre grupos étnicos en el México prehispánico. Esta desigualdad se retroalimentaba constantemente: los grupos militarmente poderosos tenían cada vez más acceso a riquezas, tributo y trabajo, y por ello prosperaban, mientras que los más débiles tenían que transferir cada vez más recursos a los más poderosos, y por ello se hacían cada vez más pobres.

Esta desigualdad explica, en buena medida, el descontento de los grupos subordinados a los mexicas o aztecas, y la facilidad con la que decidieron aliarse a los españoles durante la conquista.

Estas diferencias y enfrentamientos entre los grupos étnicos no impedían, sin embargo, un vigoroso intercambio económico, social y cultural. Otro de los rasgos definitorios del sistema de relaciones interétnicas mesoamericano era precisamente su capacidad de construir unidades culturales más amplias y más coherentes que las entidades étnicas y políticas. Estas unidades culturales, como la religión, los sistemas de intercambio comercial y las tradiciones político-culturales habían sido construidas colectivamente por las diferentes entidades étnicas y políticas por medio de procesos seculares de intercambios.<sup>12</sup> Por ello, eran resultado de una cocreación entre los diferentes grupos y no de la imposición unilateral desde un centro de poder. Por esta misma razón, la participación de cada grupo en estas identidades culturales compartidas no implicaba su subordinación a ninguna entidad política particular, pues ninguna era propiamente “dueña” de estas tradiciones. Esta lógica de intercambio cultural habría de contrastar radicalmente con la que impusieron los españoles a partir del siglo XVI.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> He analizado estos intercambios y propuesto un modelo teórico para interpretarlos en F. Navarrete Linares, *Los orígenes de los altépetl del Valle de México*, en prensa.

<sup>13</sup> Un ejemplo del funcionamiento de estas tradiciones compartidas es la ideología tolteca o “zuyuana” que se distribuyó por Mesoamérica en el periodo Posclásico. Para entender su dinámica resulta muy esclarecedora la reflexión de A. López Austin y L. López Luján, *Mito y realidad*

Sin embargo, el acceso a estas tradiciones sí generaba una desigualdad vertical entre los grupos, pues aquellos que no lo tenían eran despreciados y discriminados por los que sí participaban en ellas.

Me parece que varios elementos de este sistema de relaciones interétnicas, y de las formas de desigualdad que se construían en su seno, han sobrevivido hasta el presente y son claves en la actualidad mexicana. El más importante es la pluralidad étnica, que sigue siendo definitoria de la realidad social de nuestro país. Las unidades étnicas locales, transformadas en pueblos, comunidades y municipios siguen siendo las unidades básicas de organización política de amplios sectores indígenas, de campesinos mestizos y de barrios urbanos. Como en tiempos prehispánicos, esta pluralidad étnica permite la construcción de diferencias horizontales y verticales que se retroalimentan.

Igualmente clave es la capacidad de construir identidades culturales compartidas más allá de las fronteras étnicas. La aceptación del cristianismo entre los indígenas durante el periodo colonial debe entenderse como una continuación de esta tradición de intercambio entre grupos diferentes. Por otro lado, las adaptaciones de las comunidades indígenas y campesinas a las ideas liberales de los regímenes mexicanos independientes también pueden comprenderse bajo esta luz. En esta lógica, el particularismo étnico no ha impedido nunca el intercambio cultural, lo que puede ser un valor esencial para la conformación de nuevas formas de relaciones interétnicas a futuro, como propondré en la parte final de este ensayo.

*El sistema interétnico colonial y el principio de jerarquía absoluta*

El régimen colonial introdujo al espacio social mexicano una innovación radical: un sistema de jerarquía absoluta entre los grupos culturales y étnicos, basado en la posesión y distribución de un elemento cultural particular: la religión católica.

En primer lugar, la difusión del cristianismo fue la justificación absoluta e incuestionable para la imposición del dominio español sobre las poblaciones nativas de estas tierras. Una vez lograda esta dominación y la evangelización de sus pobladores, la cercanía relativa de cada

---

de Zuyúá: *Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, FCE, 1999.



grupo étnico con la religión católica se convirtió en la base del sistema colonial de relaciones interétnicas. La categoría étnica de “indio”, que impusieron los españoles a todos los habitantes originales de este territorio y que se ha seguido aplicando hasta el día de hoy los definía, en primer lugar, más allá de su origen geográfico común, por su carácter original de paganos que desconocían la verdadera fe.

Aun después de haber aceptado el catolicismo —lo que hicieron dentro del marco de la lógica de intercambio cultural mesoamericano que describimos arriba—, los indios siguieron siendo considerados inferiores, pues se asimilaban a la categoría de “cristianos nuevos”, en contraposición a los españoles que eran “cristianos viejos”. Esta distinción se basaba en el principio de “pureza de sangre” que clasificaba a las personas y grupos según las generaciones de antepasados católicos que tuvieran. Una idea que, como señala Caro Baroja, estaba basada en una combinación de lo religioso y lo biológico.<sup>14</sup> La distinción entre estos grupos fue fundamental para la consolidación del poder unificado de la Corona española y de la nobleza castellana sobre las heterogéneas poblaciones, judías, musulmanas y no castellanas de la península ibérica.<sup>15</sup> En el Nuevo Mundo también se hizo fundamental para la consolidación del dominio colonial español, pues fundamentó la creación de regímenes jurídicos, políticos y económicos diferenciados para europeos, indígenas, africanos y mestizos. Sin embargo, la doble base, cultural y “biológica” de este sistema de jerarquización étnica permitía que los individuos y los grupos pudieran moverse dentro de él usando cada uno de estos ejes.<sup>16</sup> En primer lugar, para establecer las diferencias entre españoles e indios, o entre criollos y mestizos, o incluso entre mulatos y criollos se tomaban en cuenta prioritariamente su linaje, lo que implicaba que un hijo “mestizo” reconocido por un

<sup>14</sup> J. Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, pp. 489-493.

<sup>15</sup> Balibar plantea que al combinar una idea de raza con un principio nacionalista, esta distinción sentó las bases del moderno nacionalismo europeo. E. Balibar, “Class Racism”, *op. cit.*, p. 206.

<sup>16</sup> Utilizo la palabra biológico entre comillas porque este sistema, como cualquier sistema de relaciones interétnicas, no se refiere a las realidades naturales, propiamente biológicas de las personas, sino a la elaboración cultural que se hace de las mismas; al mismo tiempo, sin embargo, resulta clave para su funcionamiento la insistencia de que estas elaboraciones culturales no son tales, sino que responden a realidades naturales inalterables. En suma, la raza, el linaje y otras categorías étnicas son híbridos naturaleza-cultura, como los define B. Latour, *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993.

padre español podía ser asimilado al grupo de su progenitor. En casos en que el padre español no reconociera al hijo, se podía recurrir al ocultamiento del progenitor indígena u otros mecanismos extraoficiales para mejorar la posición “racial” del individuo.<sup>17</sup>

Por otro lado, el sistema asumía que las mezclas entre grupos eran algo constante y buscaba la manera de encauzarlas por caminos favorables, no de evitarlas. Una lectura de los “cuadros de castas” que proliferaron en los siglos XVII y XVIII es, precisamente, que mostraban la manera ideal en que la mezcla racial podría llevar a la “blanquización” y purificación de los mezclados.<sup>18</sup>

En la práctica, para la clasificación de los individuos en las categorías étnicas se utilizaba una combinación de factores, desde el fenotipo, hasta el lenguaje y la vestimenta, que podían ser modificados a voluntad por éstos para obtener un lugar más favorable en el sistema.

Esta movilidad, si bien no eliminó la distinción jerárquica fundamental entre las categorías étnicas, sí abrió espacios de movilidad que fueron claves para la estabilidad del régimen colonial. Sin embargo, como ha señalado Katia Mattoso para el caso de la sociedad de Bahía en Brasil,<sup>19</sup> la relativa apertura y flexibilidad que tenía el sistema de relaciones interétnicas en lo “biológico” necesitaba de una mayor rigidez en la dimensión cultural. En efecto, un sistema de dominación que se basa en la diferenciación étnica entre los individuos y grupos puede permitir un cierto grado de permeabilidad “racial” para incorporar individuos de los grupos inferiores al grupo superior, sólo si mantiene una hegemonía cultural absoluta, es decir, si define la cultura del grupo dominante como la única válida y si condiciona la permeabilidad ascendente a la plena adopción de esa cultura. De lo contrario, perdería la capacidad de distinguir de manera efectiva entre los grupos jerárquicamente diferentes y dejaría de funcionar como una herramienta de dominación.

Esta regla colonial de tolerancia “racial” e intolerancia “cultural” ha sido la base del mestizaje social de México en los siglos XIX y XX

<sup>17</sup> N. Castillo Palma, *Sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, México, UAM-Plaza y Valdés, 2001.

<sup>18</sup> I. Katzew, *La pintura de castas. Presentaciones raciales en el México del siglo XVIII*, México, Turner/CNCA, 2004.

<sup>19</sup> K. Mattoso, *Ser esclavo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 224-225.

que ha “integrado” a los individuos provenientes de grupos diferentes, indígenas, africanos, inmigrantes, siempre y cuando éstos adopten la cultura dominante.

Más allá de estas ambigüedades, y de su relativa permeabilidad, la categoría étnica de “indio” creó una casta, es decir, un grupo social claramente diferenciado y sometido a un régimen de explotación específico, el pago de tributo personal y el trabajo forzoso en favor de los españoles. De esta manera, como ha insistido Guillermo Bonfil, se convirtió en la base del sistema de relaciones interétnicas coloniales y en una herramienta clave de explotación y dominación.<sup>20</sup>

Un papel equivalente cumplió la categoría étnica de “negro”, que en principio confinaba a los africanos y sus descendientes a la condición de esclavos, o los relegaba a la categoría más ambigua de “castas”, que eran marginales pero a la vez claves dentro del sistema colonial.<sup>21</sup>

El sistema jerárquico colonial basado en el exclusivismo cristiano se superpuso al sistema pluriétnico mesoamericano y a la vez lo refuncionalizó. Las diferencias étnicas horizontales continuaron siendo fundamentales para la vida de los pueblos originarios, pues éstos, pese a que fueron clasificados como indios por los españoles, no construyeron identidades étnicas más amplias que los articularan a otros grupos nativos. Igualmente, los mecanismos políticos, rituales y económicos de intercambio cultural entre estos pueblos, que habían permitido la constitución de identidades culturales más amplias, fueron virtualmente eliminados y sustituidos por nuevos mecanismos bajo el control español, principalmente la religión católica y las instituciones económicas, jurídicas y culturales coloniales.<sup>22</sup> Esto significó un reforzamiento de su particularismo étnico, un fenómeno que James Lockhart ha llamado el “micropatriotismo local”.<sup>23</sup> Así fue como las entidades políticas locales prehispánicas se transformaron, en un proceso complejo, en los “pueblos de indios” coloniales bajo el régimen

<sup>20</sup> G. Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil*, vol. 1, México, INI/INAH, 1995, pp. 337-357.

<sup>21</sup> B. Vinson III y B. Vaughn, *Afroméxico. El pulso de la población negra en México: Una historia recordada, olvidada y vuelta a recordar*, México, FCE, 2004.

<sup>22</sup> La única excepción a este patrón serían los pueblos mayas de Yucatán. N. M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

<sup>23</sup> J. Lockhart, *The Nahuas after the Conquest*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

jurídico de la República de indios,<sup>24</sup> cuyos principales elementos cohesionadores e identitarios pasaron a ser la religión católica y la figura del santo patrono.<sup>25</sup>

Por otro lado, a lo largo de los tres siglos de la dominación colonial, el grupo de los criollos, es decir, los europeos nacidos en la Nueva España, que eran discriminados en función de su origen por la Corona y su gobierno, pero que gozaban de una posición privilegiada en la jerarquía de castas, construyeron una identidad propia para distinguirse tanto de los españoles, “peninsulares”, como del resto de los nativos de la tierra. Esta identidad se basó en la apropiación del pasado indígena prehispánico como antecedente glorioso, en la exaltación de la riqueza y bondad del territorio novohispano, y en el culto a figuras religiosas católicas, particularmente la Virgen de Guadalupe.<sup>26</sup> Esta identidad cultural y étnica inventada por los criollos en un proceso de etnogénesis se convertiría en la base de la identidad nacional mexicana a partir de la Independencia. De sus orígenes coloniales conserva, hasta el día de hoy, la paradójica exaltación de los indios muertos, es decir, del pasado remoto, y la discriminación y desprecio hacia los indios vivos.

### *La República liberal y las paradojas de la igualdad*

Los regímenes del México independiente intentaron romper tanto con la herencia de la pluralidad étnica mesoamericana como con la diferencia jerárquica del régimen colonial español para imponer un nuevo principio de relación, universal y exclusivo: la igualdad ante la ley de acuerdo con los preceptos liberales. Este nuevo principio no fue adoptado de manera automática, ni tuvo siempre el consenso de todos los actores políticos, pero terminó por imponerse a nivel nacional para la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo aun los defensores más acérrimos de la igualdad reconocieron las dificultades, e incluso la imposibilidad de instaurarla en medio de un sistema secularmen-

<sup>24</sup> H. Tejera Gaona, “La comunidad indígena y campesina en México”, en Lourdes Arizpe (coord.), *Antropología breve de México*, México, UNAM/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1993, pp. 189-214.

<sup>25</sup> He analizado esta compleja transformación religiosa en, Federico Navarrete Linares, *Los santos y los indios: cambio religioso y redefiniciones étnicas en el México colonial*, en prensa.

<sup>26</sup> Entre la abundante bibliografía dedicada a este tema, destaca D. Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1980. Así como Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, FCE, 1977.

te plural y jerarquizado. Desde su perspectiva, la pluralidad cultural, que consideraban inseparable de la desigualdad, constituía un pesado lastre heredado a la joven nación por el despotismo indígena prehispánico y por la secular opresión colonial. La labor de los republicanos debía ser superar esta carga y renovar la nación, redimiendo a los grupos indígenas y elevándolos al nivel de los grupos criollos. Sólo así se podría construir una nación unificada y homogénea que sería capaz de progresar.<sup>27</sup>

Aunque la historiografía mexicana ha reproducido en lo esencial esta visión que concibe la imposición de la igualdad como un triunfo de la libertad y la justicia, y como un requisito indispensable para la construcción nacional, desde la perspectiva de análisis de este ensayo se puede afirmar que el régimen republicano a través del principio mismo de igualdad reprodujo activamente, e incluso profundizó, los rasgos jerárquicos del sistema colonial.

En términos jurídicos, el sistema de relaciones interétnicas pasó de un régimen que expresaba legalmente las diferencias entre los grupos étnicos, privilegiando de manera explícita a los de origen español,<sup>28</sup> a un sistema en que se impuso una igualdad legal general, pero basada en el modelo predominante de la cultura occidental de las élites criollas, que fue definida como la “norma” de lo que debería ser la ciudadanía. Como señala Luigi Ferrajoli, este tipo de régimen jurídico, al pretender ignorar las diferencias, termina por penalizarlas, generando nuevas formas de desigualdad.<sup>29</sup>

En la práctica, el principio de exclusivismo religioso que había ordenado la jerarquía étnica colonial fue sustituido por un nuevo principio de exclusivismo cultural, centrado en los valores individualistas liberales, que reprodujo y refuncionalizó estas relaciones jerárquicas en el seno de la república nominalmente igualitaria, pues sirvió como justificador de los privilegios y poder de las élites, y también como legitimador del poder estatal nacional.

La forma excluyente de ciudadanía impuesta desde el Estado puede ser llamada “étnica”, pues privilegió la cultura de un grupo étnico

<sup>27</sup> A. Castellanos Guerrero, “Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico”, en José Jorge Gómez Izquierdo (coord.), *Los caminos del racismo en México*, México, Plaza y Valdés, 2005, pp. 89-115.

<sup>28</sup> L. Ferrajoli, *Derechos y garantías: la ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 74-75.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 75.

particular como norma exclusiva para todos los demás que existían en el país.

Hay que señalar, sin embargo, que esta ciudadanía “étnica” se enfrentó a otras formas de ciudadanía construidas por los grupos indígenas y campesinos, alrededor de sus comunidades y de las formas de participación política y militar que fueron desarrollando a lo largo de los conflictos del siglo XIX.<sup>30</sup> Se puede proponer que estas ciudadanías alternativas fueron construidas con una lógica de construcción de identidades culturales incluyentes muy parecida a la que habían utilizado las comunidades indígenas para adaptarse al régimen colonial en los siglos anteriores: los sectores subalternos del México decimonónico adoptaron ideas, además de prácticas políticas claves de la República y de su nueva legalidad, y las usaron para participar activamente en la vida nacional, así como para defender sus identidades culturales y étnicas particulares.

En suma, lo que se enfrentaba en el siglo XIX no eran la modernidad contra el tradicionalismo, ni el liberalismo contra la herencia colonial, sino dos lógicas de relaciones interétnicas, una jerárquica y excluyente centrada en la ciudadanía “étnica”, y la otra plural, centrada en las ciudadanías alternativas. Buena parte de los conflictos civiles del siglo XIX y el ciclo de rebeliones campesinas e indígenas que se inició a partir de 1840 y convulsionó al país durante más de 70 años, pueden entenderse como la lucha entre estas formas diferentes de convivencia interétnica y de ciudadanía, centradas en temas claves como las formas de propiedad de la tierra, los derechos individuales y colectivos, y los mecanismos de participación política.<sup>31</sup>

El régimen liberal igualitario continuó la lógica del régimen colonial en otro aspecto clave: la combinación de la tolerancia “racial” con un férreo exclusivismo “cultural”. Este principio se convirtió en la base del acelerado proceso de cambio cultural y étnico que acompañó la integración nacional y el inicio del desarrollo capitalista en la segunda mitad del siglo XIX y que podemos llamar “mestizaje social”.

<sup>30</sup> Estas formas de ciudadanía popular han sido analizadas por F. Mallon, *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, 2003 y también por G. P. C. Thomson, *Patriotism, Politics and Popular Liberalism in Nineteenth Century Mexico: Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Wilmington, Scholarly Resources, 1998.

<sup>31</sup> Sobre estos conflictos, véase L. Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI Editores, 1986.

Los miembros de los grupos subordinados, indígenas, mestizos campesinos, negros y mulatos, podían incorporarse a la sociedad dominante siempre y cuando adoptaran su cultura occidental, y su lengua española, renunciaran a sus lenguas vernáculas y a sus identidades culturales diferentes, convirtiéndose en “ciudadanos mestizos” bajo el modelo de la ciudadanía étnica impuesta desde el Estado. En el caso de muchas comunidades campesinas, este cambio cultural no implicó la desaparición de la identidad étnica particular, sino su refuncionalización en un nuevo contexto.<sup>32</sup>

A fines del siglo XIX y principios del XX, los intelectuales cercanos al Estado mexicano construyeron la ideología del mestizaje, que interpretaba este proceso de cambio cultural como resultado de la mezcla biológica de dos razas diferentes: una superior, la blanca, y una inferior, la indígena, que había creado una tercera raza, la mestiza, que combinaría las mejores características de ambas.<sup>33</sup> La nueva raza mestiza se identificó de manera unívoca con la identidad nacional mexicana de modo que la unificación racial se convirtió en un imperativo para el Estado. Esta ideología nacionalista, construida a partir de las premisas racialistas (¿raciales?) de la ciencia de la época, se convirtió en la ideología oficial del Estado mexicano hasta fines del siglo XX y, como tal, rigió sus políticas hacia los grupos indios del país, particularmente el indigenismo.<sup>34</sup>

Como todas las definiciones raciales, la de los mestizos combinaba elementos supuestamente biológicos y elementos culturales. Los autores de la época utilizaban el fenotipo como elemento de distinción entre indígenas, mestizos y europeos, pero el hecho es que en la población

<sup>32</sup> Tal es el caso de Anenecuilco, Morelos, que pasó de tener una población mayoritariamente “india” y hablante de náhuatl, a tener una población con mayoría “mestiza” y una fuerte presencia de afrodescendientes, sin por ello abandonar su identidad étnica local centrada en la defensa de sus tierras comunales, A. Hernández Chávez, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*, México, El Colegio de México, 1991. Guillermo Bonfil definió este proceso de cambio cultural como “desindianización”, un término que no es inexacto, pero que tiene una connotación negativa al enfatizar la “pérdida” de la identidad, lo que no necesariamente es el caso. Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990, pp. 13 y 61.

<sup>33</sup> Véase, entre otros autores de la época, a M. Gamio, *Forjando Patria*, México, Porrúa, 1916, [1960].

<sup>34</sup> Un excelente análisis de la historia de esta ideología y sus consecuencias políticas se encuentra en A. Knight, “Racism, Revolution and Indigenismo: México, 1910-1940”, en R. Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.

mexicana era imposible trazar fronteras claras a partir de las características visibles. Por ello tuvieron que tomar en cuenta rasgos culturales como el idioma, las formas de vestir, la dieta y la organización social. Así, la raza nacional mestiza se asoció de manera absoluta con la lengua española, y esta dupla se convirtió en un elemento esencial de la identidad nacional, mientras que la raza indígena se identificó con las lenguas vernáculas.<sup>35</sup>

Como todas las ideologías raciales de su época, la del mestizaje combinó la ciencia médica con las técnicas de control de la población que estaban surgiendo, y definió un estándar de “normalidad”, basado en la cultura, los valores y las prácticas corporales occidentales, que buscó imponer en una población considerada “anormal” e incluso “degenerada”.<sup>36</sup> Desde entonces, el mestizaje de los mexicanos; es decir, la imposición de la ciudadanía étnica y de la cultura occidental, ha sido concebido como la normalización de una situación social y cultural que es definida como anómala.

### *El siglo xx: restauraciones e integraciones*

En el terreno de las relaciones interétnicas existe una clara continuidad entre el régimen porfirista y el régimen que surgió de la Revolución mexicana, pues ambos fomentaron el mestizaje social y adoptaron la ideología del mestizaje como elemento central de la definición de la identidad nacional mexicana. De hecho, los grandes formuladores modernos de la ideología del mestizaje, desde Manuel Gamio y José Vasconcelos hasta Octavio Paz eran figuras muy cercanas política e intelectualmente al régimen revolucionario.<sup>37</sup>

La gran rebelión campesina (e indígena) de 1910 a 1917 forzó al Estado a buscar un acomodo con las comunidades y con sus formas al-

<sup>35</sup> Como señala Balibar, las definiciones de identidad nacional combinan elementos raciales y lingüísticos de modo que “la producción de la etnicidad es también la racialización del lenguaje y la verbalización de la raza.” E. Balibar, “The Nation Form: History and Ideology”, en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, Londres, Verso, 1999, p. 104.

<sup>36</sup> M. Foucault, *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992.

<sup>37</sup> Esta continuidad es planteada explícitamente por J. J. Gómez Izquierdo, “Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas: Historia Patria y Antropología Indigenista” en *Los caminos del racismo en México*, José Jorge Gómez Izquierdo, coord., México, Plaza y Valdés, 2005, pp. 117-181. Por otra parte, véase la crítica que realizó Bartra a las concepciones ideológicas del mexicano producidas por Paz y su generación en R. Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.



ternativas de ciudadanía para así lograr reestablecer la paz social que se había roto desde mediados del siglo XIX. Para lograrlo tuvo que revivir elementos claves del régimen jurídico colonial en lo tocante a la tenencia de la tierra, reconociendo y garantizando legalmente la existencia de las propiedades comunitarias indígenas y campesinas. Los procesos de reforma agraria permitieron que muchas comunidades recuperaran las tierras que habían perdido el siglo anterior y se reconstituyeran étnicamente.<sup>38</sup>

En segundo lugar, el sistema político reconoció e incorporó a las comunidades entidades políticas por medio del llamado corporativismo, un fenómeno político que es mucho más complejo de lo que ha sido normalmente admitido, pues a la vez que fortaleció el autoritarismo del régimen también permitió la supervivencia étnica de las comunidades e inclusive les dio un cierto grado de autonomía, por ejemplo, al utilizar los sistemas de usos y costumbres para la elección de sus autoridades, que luego eran incorporadas a las listas oficiales del PRI.<sup>39</sup>

En tercer lugar, el régimen formuló la política indigenista enfocada directamente a los indios, con el objetivo explícito de lograr su incorporación voluntaria a la sociedad mestiza así como el abandono de sus lenguas y sus identidades étnicas particulares, aunque preservando los aspectos más “valiosos” de sus culturas.<sup>40</sup> Para conseguirlo, el indigenismo utilizó de manera sistemática a la antropología de la época, que permitió detectar los puntos claves para la intervención gubernamental y también definir las estrategias de aculturación de los indígenas. Sin embargo, al reconocer de manera explícita la existencia de diferencias entre los grupos étnicos del país y la correspondiente necesidad de tratarlos de manera distinta, esta política terminó por perpetuar las diferencias que ella misma buscaba trascender.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Tal es el caso de los tojolabales, estudiado por M. H. Ruz, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, México, UNAM/IIIFilológicas, 1983.

<sup>39</sup> El ejemplo de los tzotziles de San Juan Chamula en Chiapas es paradigmático a este respecto. J. Rus, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en *Chiapas, los rumbos de otra historia*, Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), México, UNAM, 1995, pp. 251-278.

<sup>40</sup> La formulación clásica de la política indigenista se encuentra en A. Caso, *Indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1958.

<sup>41</sup> No es este el espacio para hacer un análisis y crítica detallados de esta política, pero remito a E. Zolla, *De la aculturación a la resistencia*, México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005. Sobre el caso específico de los tarahumaras véase J. L. Sariero Rodríguez, *El indigenismo en la*

El régimen revolucionario sólo admitió la diferencia de los indígenas y todos los demás grupos culturales y étnicos, desde los inmigrantes recientes de Europa y del Medio Oriente, hasta los afromexicanos, pasando por la inmensa variedad de culturas regionales y locales fueron agrupados forzosamente en la categoría supuestamente homogénea de mestizos, negándoseles así el derecho a la diferencia, al menos en el ámbito público y político.

Dentro de esta lógica, los derechos de las comunidades indígenas y campesinas se reconocieron como derechos sociales y colectivos de clase (equivalentes en este sentido a los derechos laborales) sin que se abandonara ni cuestionara siquiera la concepción liberal decimonónica de la ciudadanía étnica, universal y homogénea. De hecho, el reconocimiento de estos derechos sociales se justificó como el camino necesario para lograr la ansiada homogeneización étnica y cultural de la población nacional. Esto significó que en los hechos, el régimen revolucionario continuó las políticas homogeneizadoras de los gobiernos liberales y que el exclusivismo cultural colonial, ahora completamente secularizado y cientificado, siguió siendo el fundamento del poder de las élites gobernantes del siglo xx.

Esto explica por qué la desigualdad económica y social, de acuerdo con líneas étnicas, continuó e incluso se profundizó a lo largo del siglo xx.

La manifestación más reciente de este principio de exclusivismo cultural de origen colonial es el reforzamiento del racismo “cromático” en las últimas décadas a cargo de los medios de comunicación.

En contraste con la acentuada virulencia de esta forma de discriminación, los últimos 50 años han visto un notable renacer de la vitalidad cultural de los diversos grupos étnicos y culturales mexicanos, incluyendo los indígenas, los afroamericanos, los mestizos marginales, los inmigrantes, las minorías religiosas y las minorías sexuales. La urbanización, las migraciones nacionales e internacionales, el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y la efervescencia de las minorías en el mundo han dado voz, agenda y audiencia a estos grupos.

Desde hace 500 años, esta diversidad horizontal convive de forma compleja con las formas de desigualdad vertical, la dominación interé-

---

*Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*, México, Instituto Nacional Indigenista-INAH, 2002.

nica y la discriminación. El resultado es el complejo mosaico étnico y cultural de México, que analizaremos a continuación.

### La situación actual

#### *El oscuro secreto de la sociedad mexicana*

Las discriminaciones culturales y étnicas en nuestro país son un fenómeno paradójico: por un lado se practican cotidianamente y forman parte integral de nuestro paisaje social, político y mediático, pero al mismo tiempo no son objeto de discusión y análisis público e incluso cualquier mención a su existencia es rechazada como la pretensión de “dividir” a una población supuestamente homogénea y unida.

Esta ausencia-presencia es parte esencial de la ideología del mestizaje. Aunque a lo largo del siglo xx, los elementos más biologicistas y racistas de esta ideología se han atemperado, y se han enfatizado las definiciones “culturales” de la misma, el hecho es que la “raza mestiza”, esa extraña amalgama de elementos fenotípicos, rasgos culturales e identidades colectivas, sigue siendo el centro de la identidad nacional. Esta definición “racializa”, aunque sea inconscientemente, a la sociedad mexicana, convirtiendo las diferencias culturales y étnicas entre sus diferentes componentes en contraposiciones esenciales e irreconciliables.<sup>42</sup> Al mismo tiempo, sin embargo, la ideología del mestizaje plantea la necesaria eliminación de las diferencias entre los grupos étnicos y “raciales” del país y ve la supervivencia de los “indios” como una anomalía y el signo de su fracaso.

Esta actitud contradictoria explica la prevalencia de las definiciones raciales y su invisibilidad en el discurso público mexicano: en nuestro país no se habla de razas porque éstas ya han desaparecido, o al menos, deberían desaparecer, razón por la cual se les busca y encuentra por todos lados.

Para entender esta contradicción es útil revisar las propuestas de Slavoj Žižek sobre el funcionamiento de la ideología, según las cuales todo sistema ideológico debe enfrentarse a un remanente de la reali-

<sup>42</sup> La “racialización” ha sido definida como la manera en que un poder estatal, nacional o colonial, reifica y esencializa las características culturales de un grupo étnico para así convertirlo en objeto de explotación o discriminación, véase al respecto E. Obregón Pagán, *Murder at the Sleepy Lagoon. Zoot Suits, Race & Riot in Wartime L.A.*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2003.

dad que no puede ser simbolizado; es decir, que no puede ser reducido al orden de un discurso.<sup>43</sup> En palabras del autor, en las sociedades capitalistas este remanente es la lucha de clases, pues es:

un “obstáculo”, un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo [...], pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad como una totalidad cerrada [...]”<sup>44</sup>

Podríamos plantear, analógicamente, que la ideología del mestizaje convierte a la división étnica y cultural de la sociedad mexicana en ese remanente, una cesura fundacional que debe ser domesticada y eliminada para que pueda construirse, en el discurso y en la práctica, la unidad y el progreso de la nación. Sin embargo, esta cesura no deja de emerger continuamente, pues es la condición de posibilidad misma de las prácticas y discursos que buscan negar su existencia. En suma, la ideología del mestizaje crea permanentemente aquella división racial que busca eliminar.

Otra idea de Žižek puede resultar útil para comprender el funcionamiento de la discriminación “cromática” que describimos al inicio de este texto. Este autor propone que los mecanismos ideológicos consisten en formulaciones doctrinarias explícitas —los abundantes libros y tratados que definieron la ideología del mestizaje—, redes e instituciones sociales —los organismos estatales y los medios de comunicación que la han difundido y llevado a práctica sus ideas—, pero también de una: “elusiva red de actitudes y presupuestos implícitos, cuasi ‘espontáneos’, que constituyen un momento irreductible de la reproducción de las prácticas [supuestamente] ‘no ideológicas’ (económicas, legales, políticas, sexuales...) La noción marxiana de ‘fetichismo de la mercancía’ es un buen ejemplo de esto [...]”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Este remanente correspondería al concepto lacaniano de “lo real”. S. Žižek, “Introducción. El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Žižek (comp.), Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 30-32.

<sup>44</sup> S. Žižek, *op. cit.*, p. 32.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 23.

Estas actitudes y presupuestos rara vez se enuncian, e incluso no deben enunciarse, sino que funcionan performativamente para sostener la ideología imperante en una sociedad.<sup>46</sup> Podemos proponer que la discriminación “cromática” opera de esta manera en la sociedad mexicana: las incontables, constantes y casi imperceptibles discriminaciones que se realizan cotidianamente en los medios de comunicación y en la vida social “privada” en función de las características fenotípicas de las personas, están ancladas en los prejuicios racistas codificados por la ideología del mestizaje, pero a la vez la actualizan, la confirman y la hacen realidad más allá de toda duda o cuestionamiento.

Por ello, más allá de su aparente frivolidad, la discriminación “cromática” funciona de manera muy eficaz como una sinécdoque de todo el sistema de jerarquías étnicas que se han construido en México a lo largo de los últimos 500 años y, particularmente, de su formulación moderna. Su eficacia se ha fortalecido en las últimas décadas porque se ha asociado con el fetichismo de las mercancías de la sociedad de consumo moderna, que en México ha tomado la forma de una admiración y codicia desmedidas por las mercancías importadas y por su carga simbólica de modernidad. Por ello, el mensaje central que transmite reiteradamente la publicidad es la asociación, casi mágica, entre el consumo de estos productos prestigiosos y los rasgos fenotípicos europeos, como si uno fuera la puerta a los otros y viceversa.

### *Las etnicidades mexicanas desde un punto de vista relacional*

Si queremos ir más allá de las categorías étnicas definidas por la ideología del mestizaje, es necesario concebir las formas de etnicidad que existen en nuestro país, no en términos de esencias, de las características esenciales e irreductibles que supuestamente pertenecen a cada grupo, sino en términos de relaciones, es decir, de las diferentes formas de interacción interétnica que existen en México y de la manera que generan y reproducen las diferencias.

<sup>46</sup> La performatividad es la manera en que ciertos actos lingüísticos o rituales expresan un contenido simbólico o una idea por el simple hecho de ser realizados, más que por su contenido explícito. Este concepto ha sido desarrollado alrededor de las definiciones de género por Judith Butler, y sus conclusiones se podrían aplicar también a la construcción de las categorías étnicas en México, J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, UNAM/Paidós, 2000.

LAS RELACIONES VERTICALES: MESTIZOS CONTRA  
INDIOS Y MESTIZOS CONTRA MESTIZOS

De acuerdo con la ideología del mestizaje, la única diferencia étnica significativa que existe en nuestro país es la que separa a la “mayoría mestiza” de la “minoría india”. Los primeros, se supone, forman un grupo homogéneo, unido por su lengua española, su identificación con la nación mexicana y su identidad común, que integra armoniosamente el pasado prehispánico con la herencia occidental y que a la vez está plenamente abierta a la modernidad. Los segundos se definen a partir de sus diferencias con los mestizos y su cultura “nacional”: por ello, el hecho de que no hablan español es más importante que la realidad de que hablan más de 50 lenguas diferentes; igualmente, su identificación cultural y étnica con sus comunidades particulares es considerada contraria a la lealtad que deberían sentir hacia la comunidad nacional mexicana integrada y defendida por los mestizos; de la misma manera, sus identidades culturales son concebidas como opuestas a la modernidad, ya sea que se definan como continuadoras del pasado prehispánico (en las versiones idealizadoras) o como producto de la degradación inducida por la dominación colonial (en las versiones denigrantes).<sup>47</sup>

Esta contraposición radical entre mestizos e indígenas es construida a partir de una relación de desigualdad vertical entre ellos, y a la vez la legítima y reproduce. Esta relación, sin embargo, también existe entre los propios mestizos, entre los cuales ha sido mucho menos reconocida y criticada.

Para entender cómo opera es necesario recapitular las premisas de la ideología del mestizaje. De acuerdo con su definición racial de la identidad mestiza, la mezcla biológica entre las razas blanca e indígena debería producir una nueva raza que combinaría las virtudes de ambas: la inteligencia, hermosura, modernidad y moralidad de la primera y la fuerza, resistencia y sentido estético de la segunda.<sup>48</sup> Esta nueva raza debería ser homogénea, como se suponía que eran todas las razas, y tener características estables.

En la práctica esta definición racial y unitaria de la identidad mestiza se superpuso a la heterogeneidad histórica de los grupos

<sup>47</sup> Un ejemplo de la primera postura sería G. Bonfil, *México profundo*, *op. cit.* La segunda ha sido planteada, entre otros autores, por R. Bartra, “Violencias indígenas”, en *La Jornada Semanal*, 8/31/97, pp. 8-9.

<sup>48</sup> La lista de las virtudes indígenas es siempre mucho menor que la de las virtudes blancas.

que fueron integrados a esta categoría étnica: los mestizos coloniales, los mulatos y las personas de descendencia africana, pero también los propios criollos, los descendientes de otros inmigrantes europeos,<sup>49</sup> así como los inmigrantes de otras regiones del mundo.<sup>50</sup> A estos grupos se incorporaron, además, los millones de indígenas que adoptaron la lengua española y la identidad cultural nacional a lo largo de los siglos XIX y XX a través del mestizaje social.

La contradicción entre la homogeneidad prescrita y proclamada, y heterogeneidad real y negada de los mestizos, nos da la clave para entender las relaciones de discriminación entre ellos. Para empezar, no hay que olvidar que, de acuerdo con la ideología del mestizaje, la raza blanca era superior y, por lo tanto, debía ser la dominante en la mezcla racial con la indígena, de modo que elevaría a esta raza de su condición de inferioridad.<sup>51</sup>

En concordancia con el carácter normativo de la ciencia racial de la época,<sup>52</sup> las características raciales indígenas fueron definidas como productos anormales de la degeneración y la decadencia, mientras la norma deseable se identificó con las características raciales blancas. En suma, la ideología del mestizaje consagró las viejas ideas de superioridad de la “raza” blanca y la hizo una parte esencial de la nueva identidad mestiza.

Esto ha significado que entre los grupos culturales y étnicos identificados como mestizos se han reproducido y mantenido las relaciones de discriminación y estratificación que existían previamente en la sociedad mexicana en su conjunto. Por ello, se puede observar que los grupos con una cultura más occidental, un fenotipo más “blanco” ocupan las posiciones superiores y los que tienen una cultura menos occidental

<sup>49</sup> En un acto de etnocidio estadístico, el censo de 1930 dejó de contar por separado a los grupos “blancos” y los integró implícitamente a la población definida como mestiza, conservando únicamente la distinción de los indígenas. L. M. Valdés, *Los indios en los censos de población*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1995.

<sup>50</sup> Sin embargo, hay que destacar que esta categoría étnica no fue lo suficientemente incluyente para incorporar a los inmigrantes chinos y sus descendientes que fueron víctimas de brutales agresiones racistas durante las tres primeras décadas del siglo XX. A. Knight, en *The Idea of Race in Latin America*, Richard Graham (ed.), Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 95-97.

<sup>51</sup> Aun autores como Manuel Gamio que proclamaban la igualdad de las razas en condiciones ideales, afirmaban que los milenios de opresión teocrática prehispánica y los siglos de opresión colonial habían dejado postrada a la raza indígena y la habían hecho incapaz de asimilar por sí misma los adelantos de la raza blanca. M. Gamio, *Forjando patria*, op. cit., p. 24.

<sup>52</sup> M. Foucault, *Genealogía del racismo*, op. cit., pp. 47-49.

y un fenotipo más “indígena” ocupan las inferiores. Esta estratificación coincide, en términos generales, con la estratificación de clase y de acceso a la educación que se ha incrementado con el desarrollo capitalista desigual del país en el siglo xx, y ambas se han reforzado mutuamente, pues las discriminaciones “cromáticas” y culturales han legitimado y naturalizado estas desigualdades socioeconómicas.

Se puede afirmar, en este sentido, que las élites mestizas contemporáneas que legitiman su riqueza, su poder y sus privilegios en función de su mayor modernidad, de su acceso más inmediato a la cultura occidental dominante, de su educación y cultura superior, así como de su fenotipo, no hacen más que reproducir y profundizar las formas de discriminación y las desigualdades verticales establecidas en el periodo colonial. Sin embargo, la ideología del mestizaje, les ha proporcionado una coartada ideal para ocultar las premisas fundadoras de sus prácticas discriminatorias y para enmascarar las jerarquías verticales que aprovechan bajo las categorías supuestamente igualitarias de la ciudadanía étnica.<sup>53</sup>

La lógica colonial también es evidente en la relación de subordinación que asumen las élites mestizas frente a la cultura metropolitana que importan al país, de la que se presentan como imitadores fieles, a la vez que exigen una subordinación equivalente del resto de la sociedad mexicana a su posición privilegiada como detentadores de esa cultura importada. En efecto, este doble esquema de subordinación a una metrópoli y de imposición de una subordinación equivalente a la sociedad local es característico de las sociedades coloniales.<sup>54</sup>

A partir de estas premisas de desigualdad vertical, “mestizar” a las masas “indígenas” y populares para así normalizar a México ha sido el objetivo de las políticas sociales y culturales fomentadas desde el Estado durante más de cien años.<sup>55</sup> Así las instituciones estatales han llevado a la práctica y transmitido a toda la población los prejuicios discriminatorios implícitos en la ideología del mestizaje.

<sup>53</sup> Este análisis coincide en varios aspectos con la crítica que hizo Guillermo Bonfil a lo que llamó el “México imaginario”, en la que desmenuzó muy acertadamente las premisas discriminatorias que pretenden legitimar los privilegios de estos grupos. G. Bonfil Batalla, *México profundo*, op. cit., pp. 107-108 y *passim*.

<sup>54</sup> R. Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 246-247.

<sup>55</sup> Elisa Ramírez analiza este proceso en el campo de la educación, *La educación indígena en México*, México, Programa México Nación Multicultural-UNAM, 2006.



Por otro lado, la identificación del privilegio económico y social con la “raza” blanca, y de la marginación y la pobreza con la “raza” indígena, ha significado que el ascenso social se ha identificado con la “mejoría” racial, es decir, la “blanquización” real o simbólica. En este sentido, los grupos pujantes han aprendido a “mestizarse” para poder tener acceso a los estratos más altos de la sociedad, perpetuando las relaciones interétnicas verticales.

#### ¿Y LOS DEMÁS?

Dentro del sistema de relaciones interétnicas imperante en México, los grupos culturales y étnicos que no se conforman a la norma definida por la ideología del mestizaje son relegados a la marginación, y se convierten en objetos de políticas de redención y asistencia. Son el polo anormal, no moderno del país, que debe ser eliminado por el polo moderno y normalizado.

Para intentar comprender la situación de estos grupos es necesario señalar la dificultad misma de definirlos sin reproducir los esquemas discriminatorios que estamos intentando desmontar.

En primer lugar, si los llamamos “indios” o “indígenas” estaremos racializando su diferencia y confirmando las clasificaciones que ha consagrado el mestizaje. Hacerlo sería, además, una inexactitud, pues estos grupos incluyen a numerosas comunidades campesinas y urbanas que han sido categorizadas como “mestizas” debido a que hablan español. Aunque, como ha señalado atinadamente Bonfil, muchas de estas comunidades son de origen indígena y fueron “desindianizadas”; las hay también que no tienen esta raíz pero que igualmente mantienen una identidad que no se conforma a la norma.

Igualmente, llamarlos “tradicionales” consagraría la identificación discriminatoria entre la modernidad y las élites mestizas impuesta por la ideología del mestizaje, y sería patentemente inexacto, pues muchos de estos grupos participan activamente en los circuitos de consumo y los mercados de trabajo nacionales e internacionales, además de ser consumidores activos de los medios de comunicación nacionales y globales, razones por las cuales, desde un punto de vista objetivo, son tan modernos como las élites que pretenden monopolizar la modernidad en nuestro país.

Por otra parte, identificarlos con el “México profundo” y contraponerlos al “México imaginario” integrado por las élites mestizas es otra forma de consagrar, aunque sea invirtiéndolas, las definiciones esen-

cialistas y discriminatorias que estamos desmontando. Además, esta definición hace depender la identidad de estos grupos de su herencia mesoamericana prehispánica y, por lo tanto, los define en función de su pasado y no en función de sus realidades presentes, lo que no hace justicia a la diversidad y la capacidad de cambio de las identidades de estos grupos.

En conclusión, se puede plantear que lo que caracteriza a estos grupos no es su raza, ni su cultura, ni su origen, sino su reivindicación de una identidad particular que se diferencia, y muchas veces se contrapone, a la identidad nacional homogénea definida por la ideología del mestizaje. Estas identidades particulares suelen usarse para construir relaciones de diferencia horizontal, en contraposición con las desigualdades verticales definidas por esta ideología y por el sistema de relaciones interétnicas imperante. Además, suelen asociarse a formas de organización comunitaria.

En efecto, la mayoría de estos grupos definen sus identidades culturales, y en muchos casos, sus identidades étnicas, en función de la pertenencia a una comunidad geográfica, con una organización corporativa, religiosa y ritual propia. Estas comunidades, que pueden ser campesinas o urbanas, no constituyen ya, y quizá nunca constituyeron, los universos cerrados y homogéneos que pretendía la antropología clásica<sup>56</sup> y han estado siempre atravesadas por diferencias y contradicciones sociales, políticas y de género, por conflictos políticos y por rivalidades internas.<sup>57</sup> Sin embargo, la organización comunitaria tiene gran importancia identitaria para sus miembros y suele ser referente fundamental para su vida personal, social y para sus prácticas políticas. En los últimos años, algunos intelectuales indígenas han desarrollado la ideología del comunismo para explicar, fundamentar y defender las prácticas políticas y culturales centradas en la vida comunitaria.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> El concepto de “closed corporate community” que fue tan influyente en la visión antropológica de las comunidades indígenas y campesinas fue acuñado originalmente por la antropología cultural norteamericana y se definió como contrario a la modernidad y a la cultura nacional, véase R. Redfield y A. Villa Rojas, *Chan Kom: A Maya Village*, Washington, Carnegie Institution, Publication 585, 1934.

<sup>57</sup> Como señala Héctor Tejera, la idealización de las comunidades puede servir para enmascarar prácticas autoritarias y discriminatorias en su interior, “La comunidad indígena y campesina en México”, en *Antropología breve de México*, Lourdes Arizpe (coord.), México, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1993, pp. 189-214.

<sup>58</sup> F. Díaz Gómez, “Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, en *La Jornada Semanal*.

Otro elemento de gran importancia para muchas de estas colectividades es, sin duda, la economía ceremonial centrada en la figura religiosa del Santo Patrono y en instituciones como el sistema de cargos y las mayordomías. Este circuito de intercambio de bienes y de prestigio suele seguir una lógica explícitamente diferente a la de la economía capitalista nacional, y ha permitido que estos grupos refuercen su identidad cultural y étnica comunitaria aun durante los intensos procesos de modernización, urbanización y migración que han vivido en los últimos cien años.<sup>59</sup>

Más allá de estos puntos en común, hay que señalar que las organizaciones comunitarias son muy heterogéneas, pues van desde los asentamientos dispersos y descentralizados de grupos indígenas como los tarahumaras y los huicholes, hasta las comunidades indígenas y mestizas reconocidas como municipios en Oaxaca, Chiapas y los barrios urbanos en las grandes ciudades. Igualmente, hay que señalar que las identidades comunitarias tienen relaciones muy variadas con la cultura y la identidad nacional, que van desde una contraposición más o menos abierta, en el caso de grupos con una larga tradición de rebeldía como los yaquis y los mayas crucoob, la complementareidad institucionalizada, otra vez en el caso de los pueblos que son reconocidos municipios, hasta una subordinación franca en la que la identidad comunitaria tiene importancia casi únicamente en el terreno religioso y ceremonial, como sucede en los barrios urbanos. Sin embargo, aun en estos casos existen los elementos potenciales para que la identidad comunitaria vuelva a adquirir significación política en procesos de etnogénesis, como está pasando con los barrios del sur de la ciudad de México que se han definido como poblaciones originarias y han demandado autonomía del gobierno local.

Por otro lado, no hay que olvidar ni menospreciar los profundos procesos de cambio que han experimentado estas comunidades en el curso de los últimos dos siglos, como los despojos de tierra y las re-

<sup>59</sup> Un estudio de caso que argumenta que ésta es la función de los sistemas ceremoniales se encuentra en J. H. Hill, "In Neca Gobierno de Puebla: Mexicano penetrations of the Mexican State", en *Nation States and Indians in Latin America*, Greg Urban y Joel Sherzer (eds.), Austin, University of Texas Press, 1991, pp. 72-94. Otros autores son más escépticos respecto a esta función de la economía ceremonial y la ven más bien como una rémora económica y como una herramienta de dominación de las élites comunitarias, A. Warman, *Los indios mexicanos*, México, FCE, pp. 156-157.

particiones agrarias bajo el régimen ejidal, la urbanización, el cambio lingüístico de lenguas amerindias al español, la intensificación de las migraciones y la incorporación a los mercados laborales mexicano y mundial, y el surgimiento de nuevos actores políticos en su seno, como los profesionistas, los jóvenes y las mujeres. Estas transformaciones muchas veces han puesto en crisis sus elementos identitarios centrales. De hecho, el éxito del protestantismo entre los miembros de estos grupos ha sido interpretado como un reflejo de estas crisis de las identidades comunitarias.<sup>60</sup> Sin embargo, estas profundas transformaciones no han provocado necesariamente la desintegración de las comunidades y la disolución de sus identidades culturales y étnicas particulares, pese a que las narrativas de progreso producidas por la ideología del mestizaje daban por sentado que eso era lo que debería ocurrir. De hecho, las últimas décadas del siglo xx han visto la revitalización de muchas de estas identidades comunitarias, así como la conformación de nuevas comunidades fundadas por inmigrantes a la Selva Lacandona, que son muchas veces practicantes de religiones protestantes o de un catolicismo no tradicional y que tienen una vitalidad cultural y étnica innegable.<sup>61</sup> Igualmente, los emigrantes que se han establecido en las ciudades de México y de los Estados Unidos han reconstituido elementos claves de su identidad comunitaria en estos nuevos entornos, modificándola también profundamente.<sup>62</sup>

La vitalidad, adaptabilidad y capacidad de resistencia de estos grupos comunitarios muestra la continuada vigencia de la pluralidad étnica horizontal en nuestro país y de los mecanismos de intercambio cultural que la complementan. Dentro de esta lógica, la adopción de los valores dominantes, desde la economía capitalista hasta la cultura nacional, no implica hoy, como no ha implicado desde hace cinco siglos, la subordinación a un grupo que se autodefine como dueño exclusivo de esos rasgos culturales y, por lo tanto, como jerárquicamente superior.

Esta lógica horizontal y plural que se practica cotidianamente en las relaciones interétnicas en nuestro país constituye una alternativa real

<sup>60</sup> Warman, *Los indios mexicanos*, op. cit., p. 190.

<sup>61</sup> Véase la rica descripción que hace Jan de Vos de las comunidades mayas en la Selva Lacandona, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950- 2000*, México, FCE, 2002.

<sup>62</sup> M. L. Pérez-Ruiz y Maya Lorena, "Del comunalismo a las megaciudades: el nuevo rostro de los indígenas urbanos", en *La antropología sociocultural en el México del milenio*, Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), México, FCE, 2002, pp. 295-340.

y vigente al sistema jerárquico y discriminatorio ya analizado. El resto de este ensayo se dedicará a estudiar cuáles son los principales obstáculos para su reconocimiento y desarrollo en el presente, y cuáles serían los caminos para que se fortaleciera en el futuro.

### *La ceguera de la democracia*

La transición a la democracia que ha vivido México en las últimas dos décadas, en vez de abrir caminos para la expresión de la diversidad étnica y cultural, ha revivido los aspectos más discriminatorios y excluyentes de la “ciudadanía étnica”. Los teóricos y defensores de este régimen han definido la nueva ciudadanía democrática en términos culturales occidentales, centrada en la figura del ciudadano individual autónomo, y han insistido en la necesaria separación entre las afiliaciones políticas, idealmente personales, voluntarias y conscientes y que deben ser las únicas que se desplieguen en el ámbito público, y las identidades culturales colectivas que deben permanecer en el ámbito privado.<sup>63</sup>

Para sus defensores, esta definición de ciudadanía es de carácter universal, y constituye la norma a la que México debe conformarse si quiere convertirse en un país “normal”. Sin embargo, esta posición doctrinaria ignora las posiciones que, aun dentro del liberalismo, cuestionan la neutralidad de estos valores culturales.<sup>64</sup>

El carácter excluyente de esta concepción de la democracia se hace evidente en su crítica con los sistemas de gobierno de los grupos comunitarios. Los llamados “sistemas de usos y costumbres” para la elección de autoridades comunitarias y municipales que han sido reconocidos legalmente en Oaxaca y otros estados son condenados como absolutamente incompatibles con la democracia liberal y se afirma que, por lo tanto, no deben tener cabida en México.<sup>65</sup> Este rechazo se hace por principio y de una manera tajante, más allá de las críticas razonadas que se pueden hacer a los métodos de elección en asamblea

<sup>63</sup> Una formulación doctrinal clara, y que ha sido muy influyente en México, de la importancia de esta separación para el funcionamiento de los sistemas liberales es presentada en G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

<sup>64</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 146-147.

<sup>65</sup> Véase, por ejemplo, el artículo de F. Reyes Heróles “Luces y tinieblas”, en *Reforma*, 14 de noviembre de 1995.

y a las prácticas comunitarias de la búsqueda del consenso.<sup>66</sup> No se intenta en ningún momento discutir los pros y contras relativos de dos sistemas políticos que puedan convivir, sino descalificar completamente el sistema ajeno, a raíz de la premisa de que no corresponde a la norma universal.<sup>67</sup>

La misma actitud de descalificación *a priori* se extiende al llamado “corporativismo”, es decir, a las prácticas de participación e incorporación política de los grupos comunitarios. Debido al sesgo clientelar y autoritario que el régimen priista dio, y sigue dando a estas prácticas, sus críticos, desde los marxistas hasta los liberales, las han considerado antitéticas a los mecanismos de participación y reclutamiento político que deben imperar en una verdadera democracia. Sin embargo, esta crítica se extiende a toda forma de política comunitaria, sin distinguir las de las prácticas autoritarias del “corporativismo” priista. Se anula así, por principio, la posibilidad de concebir formas democráticas y no autoritarias de política comunitaria que reconozcan la existencia de las identidades culturales y étnicas particulares, y les den cabida dentro del sistema político, tema del que hablaremos en la parte final de este ensayo.

A mi juicio, la incapacidad de la nueva democracia mexicana para reconocer las realidades de la diversidad cultural del país y su insistencia en imponer una “ciudadanía étnica” excluyente, pueden explicar, al menos en parte, la crisis de legitimidad que este sistema está experimentando aun antes de haberse consolidado plenamente. La indiferencia generalizada entre la población, la continuidad de prácticas autoritarias en los sectores “corporativos” y sindicales, la falta de representatividad de los partidos políticos, el énfasis excesivo en la mecánica de los procesos electorales por encima de otras formas de participación y negociación política, pueden ser interpretadas como consecuencias de esta ceguera de nuestra democracia a las realidades, necesidades y formas de hacer política de sectores muy amplios de la sociedad mexicana.

<sup>66</sup> Este tipo de críticas puntuales son presentadas de manera bastante convincente por A. Warman, *Los indios mexicanos, op. cit.*, pp. 166-167.

<sup>67</sup> Para una crítica a los argumentos de Reyes Heróles y sus prejuicios discriminatorios, véase F. Navarrete Linares, “Un liberal en tierra de indios”, en *La Jornada Semanal*, 1996, num. 130, pp. 8-9.

### *Un capitalismo discriminatorio*

El otro gran obstáculo para el florecimiento de las diversidades horizontales en México es la brutal desigualdad económica, que afecta particularmente a los grupos con identidades comunitarias.

En primer lugar, como hemos señalado, la desigualdad tiene una relación de continua retroalimentación con las discriminaciones culturales y étnicas. Como señala Stavenhagen, la estructura de clases capitalista se ha montado sobre la estructura de dominación colonial, basada en las diferencias de castas, sin terminar de sustituirla.<sup>68</sup> Esta articulación significa en muchas ocasiones una intensificación de las relaciones de explotación, pues al categorizar a los trabajadores como “indios”, se justifica ideológicamente que se les pague menos y que se utilicen formas de trabajo que no serían aceptables con personas consideradas como “iguales”, como son la explotación del trabajo familiar y el infantil.<sup>69</sup>

Esta articulación entre las formas de explotación y las discriminaciones culturales y étnicas varía de región en región, creando una compleja geografía de la desigualdad en México, donde las zonas más marginadas suelen corresponder a las zonas de población indígena o campesina comunitaria.<sup>70</sup> Sin embargo, esta desigualdad geográfica es más compleja que la mera distinción regional entre zonas ricas y zonas pobres, pues las zonas de mayor marginación, como serían Guerrero, Chiapas y Oaxaca, se articulan funcionalmente con nuevas zonas de recepción de trabajadores inmigrantes en las grandes ciudades, en las regiones de producción agrocomercial en el noroeste y en Estados Unidos. En este sentido, se puede plantear que estas diferencias regionales y los flujos migratorios que generan son esenciales para el funcionamiento de la economía mexicana en su conjunto y también, en buena medida, para el funcionamiento de la economía estadounidense.

Por otro lado, la discriminación cultural crea un ambiente social en que resultan más tolerables las desigualdades económicas, entre

<sup>68</sup> R. Stavenhagen, *Las clases sociales*, México, Siglo XXI Editores, 1975, pp. 262-263.

<sup>69</sup> Esta es precisamente la función que Wallerstein atribuye a las diferencias “raciales” en el sistema capitalista, *The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity*, en *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Immanuel Wallerstein y Étienne Balibar, Londres, Verso, 1999, p. 83.

<sup>70</sup> El concepto de geografía de la desigualdad fue desarrollado por D. Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, Nueva York, Routledge, 2001.

clases y entre regiones. Al atribuir la pobreza a la diferencia cultural y al culpabilizar a los grupos marginados por su propio “atraso”, producto de su negativa a adoptar una cultura de progreso,<sup>71</sup> se legitiman las diferencias socioeconómicas existentes y los privilegios de la élite que sí es portadora de la cultura correcta. Es en este punto que la discriminación “cromática” opera para naturalizar y legitimar las diferencias sociales.

Las actitudes sociales que identifican la modernidad y el desarrollo con la cultura de las élites mestizas han servido como fundamento de decisiones claves de política económica en las últimas décadas. La decisión estatal de destruir la agricultura de autosubsistencia en México, tomada por el gobierno de Carlos Salinas, se defendió acudiendo a las narraciones sobre el progreso nacional y a la necesidad de ajustarse a la norma definida por los países desarrollados, una estrategia retórica cuyos fundamentos ya hemos analizado, y se justificó por medio de la descalificación de la forma de vida “tradicional” de las comunidades campesinas, concebida como disfuncional y como un obstáculo al progreso y la modernización del país. El carácter ideológico de estas concepciones se ha hecho evidente en los años subsecuentes por el hecho de que la destrucción de esta forma de producción supuestamente obsoleta no se ha podido consumir, ya que los campesinos han logrado mantenerla por medio de estrategias económicas muy complejas, que incluyen su participación en los mercados capitalistas, y también por el hecho de que el progreso del campo que supuestamente desencadenaría tampoco se ha materializado.

La misma desvalorización de las culturas comunitarias se encuentra detrás de la adopción de las reglas de propiedad intelectual que desconocen explícitamente el conocimiento “tradicional” de las comunidades en el marco del Tratado de Libre Comercio de Norteamérica y que por lo tanto han facilitado el despojo de los recursos biológico-culturales de muchas de ellas, una práctica conocida como “bioprospección” o “biopiratería”.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Véanse por ejemplo los argumentos de Reyes Heróles sobre lo que llama la “cultura de la pobreza”; F. Reyes Heróles, “La cultura de la pobreza frente a la integración económica”, en *La Jornada Semanal*, 11/3/91.

<sup>72</sup> C. Hayden, *When Nature goes Public: the Making of and Unmasking of Bioprospecting in Mexico*, Princeton, Princeton University Press, 2003.



## Viendo hacia el futuro

El artículo 2 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, reformado en 2001 define a México como un país pluricultural en los siguientes términos:

- 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.

Este reconocimiento explícito de la existencia y los derechos particulares de los pueblos indígenas, el primero que se incluye en una constitución mexicana, rompe con la idea de la homogeneidad nacional implícita en las cartas magnas anteriores y adopta el paradigma pluricultural que está de moda en todo el mundo.

El texto de este artículo fue producto de más de cinco años de tensas y discontinuas negociaciones entre los poderes Ejecutivo y Legislativo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y otras organizaciones indígenas. Éstas se prolongaron tanto, pese a que desde 1996 existía un acuerdo de principio en favor de la autonomía indígena, debido al rechazo en muchos sectores de la élite gobernante y de la opinión pública a esta idea. El resultado final fue que la reforma constitucional

definió una autonomía tan acotada que no satisfizo las demandas de las organizaciones indígenas.

Pese a que la autonomía continúa siendo una de las principales banderas de los movimientos indígenas, conviene cuestionarnos si éste es el mejor camino que debemos seguir para combatir las desigualdades y discriminaciones culturales y étnicas en México.

Desde esta perspectiva, el texto constitucional adolece de otro grave defecto: reduce la pluralidad cultural mexicana a la existencia de los pueblos indígenas, negando implícitamente las diferencias culturales y étnicas en el seno de la “mayoría mestiza”. En este sentido, define implícitamente a los indígenas como una minoría, aunque les confiera el estatus simbólico de fundadores de la nacionalidad, y así restringe sus derechos al marco de derechos minoritarios, acordados a un grupo heterogéneo al cuerpo nacional.

De esta manera, la Constitución acerca a México al establecimiento de un régimen multicultural dentro del marco del liberalismo.<sup>73</sup> Este modelo político tiene la ventaja de que ofrece la posibilidad de satisfacer algunas de las demandas de los pueblos indígenas, particularmente la de autonomía, sin poner en riesgo el marco global de las instituciones liberales, lo que se ha logrado en países como Canadá, Nueva Zelanda y Australia. Sin embargo, sus desventajas y riesgos también son notorios. En primer lugar, al definir grupos sociales claramente diferenciados con derechos particulares conduce a clasificar y separar de manera rígida a las personas y comunidades, lo que sería particularmente difícil en México, donde ha existido siempre una gran movilidad entre las categorías étnicas.<sup>74</sup> Por otro lado, privilegiar el criterio “etnolingüístico” para definir quiénes son o no indígenas ignora muchos otros puntos de diferencia e identidad entre los diferentes grupos que viven en nuestro país, como podrían ser las condiciones socioeconómicas, las actividades productivas y la relación con el medio ambiente, las identidades regionales, los credos religiosos, las filiaciones políticas.<sup>75</sup> Para retomar los

<sup>73</sup> El principal teórico de esta forma de organización de las relaciones interétnicas es el canadiense W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit.

<sup>74</sup> Warman ha señalado, con justa razón, las dificultades prácticas y los problemas éticos y políticos que implicaría definir quiénes son o no indígenas y por lo tanto pueden ejercer el derecho a su autonomía. A. Warman, *Los indios mexicanos*, op. cit., pp. 278-279.

<sup>75</sup> Juan Pedro Viqueira ha planteado esta crítica en varios textos suyos, entre ellos “Una historia en construcción. Teoría y práctica de los desfases”, en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores/El Colegio de México, 2002, pp. 377-413.

términos de la reciente propuesta de Amartya Sen, reduce la diversidad plural de la sociedad mexicana, en que existen una gran cantidad de “diferencias diversas” que se entrecruzan y suman, creando vínculos de identidad aun entre los grupos más disímbolos, a un sistema de afiliaciones singulares y excluyentes en que la única diferencia que cuenta es la que supuestamente separa a los indígenas de los no indígenas.<sup>76</sup>

En suma, el multiculturalismo tiende a hacer más infranqueables las barreras que separan a los grupos al legislar e institucionalizar diferencias culturales y étnicas que en la práctica suelen ser menos tajantes y rígidas. De esta manera, perpetúa el carácter minoritario de los grupos definidos como “étnicos”, a la vez que refuerza la identidad mayoritaria nacional a la que los contraponen.<sup>77</sup> Por ello, se puede decir que crea nuevos tipos de segregación, aunque puedan tomar la forma de discriminaciones positivas.

En este terreno se encuentra otra objeción de naturaleza práctica contra la aplicación del multiculturalismo en México: este sistema ha funcionado relativamente bien en Canadá, Australia, Nueva Zelanda, y menos formalmente en el Reino Unido y Estados Unidos, porque se trata de países desarrollados donde el Estado tiene la capacidad económica para financiar grandes programas de redistribución económica en favor de las “minorías”, y la capacidad política para imponer leyes y reglas de no discriminación e incluso de “acción afirmativa”. El Estado mexicano, en contraste, no tiene estas capacidades económicas ni legales, por lo que un régimen multicultural correría el riesgo de profundizar la segregación de los indígenas, sin ofrecerles las ventajas de una discriminación positiva realmente eficaz.

Finalmente, tal como ha sido definido, el multiculturalismo mexicano no contempla siquiera a otros grupos culturales y étnicos diferentes, como los grupos comunitarios no indígenas, los grupos afroamericanos, los inmigrantes, las minorías sexuales, las culturas regionales, por lo que no tendría el menor impacto sobre las discriminaciones y marginaciones que estos grupos padecen.

<sup>76</sup> A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2006.

<sup>77</sup> Los críticos del multiculturalismo liberal han señalado y criticado este efecto, B. Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.

### *Las ciudadanías culturales*

Una alternativa al multiculturalismo sería buscar la manera de redefinir el ideal de igualdad del liberalismo mexicano, que como hemos visto ha constituido un elemento central, aunque controvertido, del consenso político en nuestro país desde hace más de un siglo, para encontrar formas más complejas de concebirlo y aplicarlo que superen las connotaciones étnicas excluyentes que ha tenido hasta ahora.

Esto implicaría, en primer lugar, abandonar las pretensiones de neutralidad y de universalidad del modelo hegemónico de “ciudadanía étnica” que se ha impuesto hasta ahora (centrado en la cultura occidental y los valores económicos del capitalismo) y reconocer que existen diferentes maneras de ser ciudadano y de ejercer los derechos políticos correspondientes, así como reconocer la existencia y la legitimidad de las estructuras políticas comunitarias, de otras asociaciones que los ciudadanos pudieran o quisieran conformar. Estas diferentes formas de ciudadanía no deberían ejercerse de manera paralela y sin comunicación, como pretende el modelo multicultural, sino que deberían participar conjuntamente en la vida política nacional y negociar una serie de derechos comunes irrenunciables, así como una serie de reglas de convivencia y diálogo.<sup>78</sup>

La regla básica, y mínima, de este nuevo tipo de convivencia política debería ser que ningún grupo tenga derecho a plantear o promover la desaparición, o la transformación forzosa, de ningún otro. Despojar finalmente a las élites mestizas de la prerrogativa que han ejercido hasta ahora de decidir sobre el destino de los grupos diferentes en nombre de su supuesta verdad universal, y en ejercicio de sus prejuicios discriminatorios, significaría una modificación más profunda de las relaciones interétnicas y políticas en México que la adopción de la autonomía indígena en un marco multicultural clásico, que dejaría intacto este privilegio.

El resultado sería una democracia realmente plural que sería mucho más profunda y mucho más representativa que la democracia formal y electoral que impera en este momento. En ella, los conflictos y disensos culturales y étnicos podrían negociarse abierta y públicamente, y llevar a la adopción consensual de re-

<sup>78</sup> Ideas parecidas han sido planteadas por L. Olivé, *Interculturalismo y justicia social. Autonomía e identidad cultural en la era de la globalización*, México, UNAM, 2004.

glas claras y legales de convivencia, en vez de resolverse, como ha acontecido hasta ahora, por medios extralegales que van desde la violencia hasta el establecimiento de regímenes *ad hoc* y de cotos clientelares autoritarios.

Este régimen democrático intercultural no implicaría una modificación radical de muchas de las prácticas políticas y culturales que existen en el México actual, como sí pretenden hacerlo a nombre de la modernidad los defensores de la democracia liberal y del “neoliberalismo”, sino su reconocimiento, su reorientación y su inserción en un sistema realmente representativo y consensual.

Retomando la reflexión de Michael Walzer, este sistema permitiría alcanzar una “igualdad compleja”, en vez de la “igualdad simple” que ha imperado hasta ahora en nuestro país.<sup>79</sup> Este autor plantea la idea de la igualdad compleja a partir del planteamiento de que en la sociedad existen diferentes “esferas de intercambio”, es decir, diferentes ámbitos donde se distribuyen e intercambian bienes, valores y servicios cualitativamente diferentes y de acuerdo con convenciones sociales igualmente distintas.<sup>80</sup> Desde nuestra perspectiva de análisis, podemos argumentar que los diferentes grupos culturales y étnicos que existen en nuestro país han creado esferas de intercambio propias que han intentado distinguir de las que existen en otros grupos sociales, o de las que se imponen desde los centros de poder económico y social: tal es el caso de las economías ceremoniales que buscan mantener su autonomía frente a los sistemas de intercambio capitalistas o de los sistemas de prestigio y poder comunitarios, que se distinguen de los sistemas políticos partidistas.

Según la propuesta de Walzer, un sistema de igualdad compleja debe reconocer la existencia de estas diferentes esferas y procurar mantener su autonomía relativa, impidiendo que alguna de ellas ejerza un predominio indebido sobre las otras.<sup>81</sup> Este predominio existe cuando quienes gozan de privilegios y poder en una esfera de intercambio los extienden a otras esferas diferentes, subordi-

<sup>79</sup> M. Walzer, *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 2001.

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 22-24.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

nándolas de hecho a su esfera original. Históricamente, en México las élites mestizas han utilizado su privilegio en la esfera de la educación y la cultura occidentales, valoradas como las únicas legítimas, para construir predomios indebidos en las diferentes esferas políticas y económicas de la sociedad en general, marginando y subordinando las esferas de intercambio de los grupos que no gozaban de estas ventajas.

En un sistema de igualdad compleja, los diferentes grupos sociales tendrían herramientas políticas, económicas y culturales para defender la autonomía de sus respectivas esferas de intercambio, y así impedirían el predominio indebido de cualquier grupo sobre ellas.

En suma, un sistema de igualdad compleja partiría del reconocimiento de la pluralidad realmente existente en México y desarrollaría las herramientas para que esta pluralidad pudiera ser defendida con mayor eficacia por sus propios actores contra las ingerencias y agresiones de los grupos más poderosos, que se han fundamentado, hasta ahora, en una concepción singular y unitaria de la política, la economía, la sociedad y la cultura.

### *Hacia una sociedad intercultural con igualdad compleja*

Para que la democracia plural y la igualdad compleja puedan realmente implantarse en nuestro país, es claro que se requiere atacar de manera directa los mecanismos de discriminación cultural y étnica que han permitido el predominio indebido de unas esferas de intercambio sobre las demás.

Aunque el combate a la discriminación y la desigualdad debe librarse desde muchos frentes, en este momento me concentraré en dos aspectos que me parecen claves para atacar sus vertientes culturales y étnicas.

En primer lugar, me parece que sería imperativo que desde los sectores sociales afectados, y también desde el gobierno, se emprendiera una campaña activa contra la discriminación “cromática” que se practica tan ostensiblemente en los medios de comunicación. Como hemos visto, esta práctica, aunque pueda parecer inocua o frívola, legitima y naturaliza por medio de su ejercicio cotidiano las formas más profundas de discriminación étnica en nuestro país. Por ello, atacar este instrumento clave de la reproducción del racismo mexicano resulta esencial para poder desmontar sus manifestaciones institucionales y sociales más amplias.

El ataque contra la discriminación “cromática” se enfrentaría a dos serios obstáculos o, en términos positivos, deberá ir acompañado de la modificación concomitante de dos aspectos claves de la realidad social mexicana.

El primero es la fetichización del fenotipo europeo en la sociedad de consumo mexicana, y su asociación directa con la modernidad, que es un reflejo, como hemos visto, del hecho de que los sectores más blancos son tendencialmente los más ricos en nuestro país. La manera más eficaz de desmontar esta asociación sería mejorar la distribución del ingreso en la sociedad mexicana para que todos los sectores tuvieran un mayor poder adquisitivo que podrían ejercer de manera crítica, rechazando las representaciones discriminatorias.<sup>82</sup> En este sentido, la disminución de la desigualdad económica y de la discriminación cromática deberían ir de la mano.

Por otro lado, es probable que una campaña social y oficial contra el racismo en los medios de comunicación fuera presentada, por parte de sus propietarios, como un ataque a la libertad de expresión en ellos. Sin embargo, para tener realmente éxito, esta campaña debería rebasar estos argumentos y convertirse en un ataque a la estructura de propiedad monopólica y excluyente que permite precisamente que una élite tan reducida y cerrada los utilice como plataforma para la expresión de sus prejuicios y la defensa de sus privilegios, sin posibilidad de control o mediación alguna por parte del resto de la sociedad.

En suma, la democratización de la propiedad y el acceso a los medios de comunicación sería un requisito indispensable para poder atacar sus contenidos discriminatorios. En este sentido, leyes que abrieran espacios de acceso público a los medios y que permitieran que diferentes asociaciones y comunidades fueran propietarias de estaciones de radio y televisión, ampliarían radicalmente el espectro cultural de los mismos y permitirían que se oyeran las voces diversas que hasta ahora han sido avasalladas e ignoradas. De esta manera, se terminaría con el predominio indebido de una esfera de distribución comunicativa, la que dominan los grandes medios de comunicación con su estructura de propiedad monopólica, y se permitiría el desa-

<sup>82</sup> En Estados Unidos, los grupos tradicionalmente discriminados han emergido como sectores de mercado atractivos y esto ha llevado a un reconocimiento explícito de la pluralidad étnica de ese país en los medios de comunicación.

rollo de diversas esferas autónomas que reflejaran la pluralidad real de la sociedad.

Otro frente en el combate a la discriminación y la desigualdad cultural en nuestro país sería la defensa de la pluralidad cultural de las formas de propiedad. En efecto, las formas imperantes de propiedad territorial e intelectual tienden a devaluar e incluso a invalidar las formas de propiedad de muchos grupos comunitarios, lo que permite su despojo y marginalización económicos y sociales. Una vez más, una esfera de intercambio, la del capitalismo de mercado, en su variante monopólica y oligárquica mexicana, ha ejercido un predominio indebido sobre otras esferas existentes en la sociedad.

Para combatir este predominio sería necesario no sólo reconocer las formas de propiedad de la tierra de las comunidades sino también sus derechos sobre sus “territorios”, definidos de la manera más amplia posible, para abarcar el subsuelo, las tierras “baldías” y la biósfera en general, así como su propiedad intelectual, mal llamada “tradicional”.<sup>83</sup> Esto implica abandonar la distinción entre naturaleza y cultura que concibe a la primera como independiente de la acción y la construcción de la segunda, y reconocer que los medios ambientes de muchas comunidades mexicanas son en realidad construcciones culturales producto de siglos, e incluso milenios, de interacción entre el hombre y la naturaleza.<sup>84</sup>

Por esta razón, su utilización comercial y también la categorización como reservas ecológicas o naturales de los territorios comunitarios deberían requerir el consentimiento explícito y una participación beneficiosa de las comunidades que las han creado. Esto permitiría convertir la riqueza tradicional de estas comunidades<sup>85</sup> en una riqueza efectiva en el marco del capitalismo moderno, y atenuaría significativamente su situación actual de marginación.

<sup>83</sup> César Carrillo critica lúcidamente la utilización de estos términos para referirse a las formas de conocimiento diferentes a la ciencia occidental institucionalizada, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, México, Programa México Nación Multicultural-UNAM, 2006.

<sup>84</sup> En este terreno, sigo la reflexión ya clásica de Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. También resultan pertinentes sus reflexiones más recientes sobre una refundación de la democracia que incluya a los sujetos “no humanos”, Bruno Latour, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy*.

<sup>85</sup> Sigo aquí las ideas planteadas por Arturo Argueta y Enrique Leff en el texto que han presentado para este libro colectivo.



Estas son sólo algunas ideas respecto a la forma que podría tomar la sociedad mexicana con una democracia realmente plural y con una igualdad compleja, una sociedad en que la diferencia dejaría de ser fuente de discriminación y desigualdad, y podría convertirse en la base de un diálogo y una convivencia enriquecedora para todos los grupos.