
UN ASOMO A LA OTREDAD

Nuevos derroteros para la democratización en México

Sara Makowski Muchnik



ALBUM DE ESTAMPAS

AL RECORRER LA ESPESURA de la historia de México, cualquier viajero, experto o inexperto, se encuentra con rostros y figuras variadas¹. Los rostros de la otredad se han ido transformando a lo largo de los siglos, pero el material con el cual están hechos no ha sido muy distinto. Los acontecimientos históricos, las visiones ideológicas y las formas de descubrir y relatar han modelado de manera diferencial los complejos fragmentos de otredad depositados en aquel caleidoscopio que descubrió Colón.

El descubrimiento de América está poblado de sentidos contradictorios y confusos; creyendo haber alcanzado los confines del Oriente, Colón y su tripulación pisaron tierra de un nuevo mundo. Como ha señalado Lafaye, “el nombre que la designó durante mucho tiempo, las Indias, no hizo más que perpetuar el error de Colón (...). El espejismo de las riquezas del Oriente habría de enmascarar el descubrimiento de América o, cuando

¹ Agradezco las sugerencias de Anna Pi i Murugó sobre este artículo.

SARA MAKOWSKI

menos, impedir que el mito del Nuevo Mundo adquiriera todo su esplendor, hasta el momento en que las grandes conquistas continentales de Cortés en México y de Pizarro en Perú consagraron a su vez el Occidente fabuloso”².

Este Nuevo Mundo no puede ser pensado por Occidente desde la exterioridad: los cánones de percepción y codificación de “lo otro” se reelaboran con los mitos y las imágenes fundantes de la cultura occidental: la oposición entre el hombre primitivo y el hombre civilizado.

De allí que el descubrimiento del Nuevo Mundo implique un conjunto de operaciones de retraducción de lo desconocido en certezas: las ciudades y pueblos del México prehispánico serán comprendidos en su similitud con la antigüedad clásica; los americanos serán rastros en busca del Edén perdido y los dioses y mitos podrán ser comprendidos en su semejanza con los relatos bíblicos.

Los primeros cronistas fueron el canal a través del cual tuvieron expresión estas comparaciones con lo ya conocido. El mismo nombre de Nueva España que se propone para las tierras indias deriva de un esfuerzo por encontrar lo mismo, lo igual, fuera de la metrópoli:

“(...) por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra a España (...) me pareció que el más conveniente nombre para dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano”³.

Fray Bernardino de Sahagún, por su parte, encontró cercanas coincidencias entre los dioses mexicas y los dioses de la antigüedad:

² Lafaye, Jacques, *Los conquistadores*, Siglo XXI, México, 1991, pp. 22 y ss.

³ Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de tierra firme*, Editora Nacional SA, México, 1951, p. 87.

UN ASOMO A LA OTREDAD

“Huitzilopuchtli fue otro Hércules (...) Tezcatlipoca es otro Júpiter (...) Mujer de la culebra a Tonantzin nuestra madre. Es nuestra madre Eva (...) Chalchiuhtli, Juno diosa del agua”⁴.

El debate mismo sobre el origen del hombre americano, que en un inicio se generó en España y luego se extendió a otras naciones europeas, constituye otro ejemplo de la imposibilidad de asumir el verdadero conocimiento del otro. Primero fue necesario “reconocer” con el bagaje mítico de Occidente, para varias décadas después poder “conocer” al verdadero habitante del Nuevo Mundo. Así, entre las varias explicaciones que se tejieron en torno al origen de los americanos, destacan aquellas que enfatizan su procedencia de la India oriental, o aquellas otras que, como las de algunos religiosos, se refieren a los fuertes lazos entre los americanos y los judíos,

“Los mexicanos (...) a los recién nacidos les sacrificaban las orejas y el miembro viril, que en alguna manera remedaban la circuncisión de los judíos” (padre Acosta)⁵.

“Se puede afirmar que son naturalmente judíos y gente hebrea. Ignoran su origen, confiesan venir de tierras extrañas” (fray Diego Durán)⁶.

Estos primeros acercamientos al extraño universo precolombino que inaugura la conquista -o las múltiples conquistas, como dice Lafaye- van construyendo la

⁴ Sahagún, Bernardino de (fray), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, CNCA-Alianza, México, 1988, tomo Y, pp. 31 y ss.

⁵ Acosta, Joseph, *Vida religiosa y civil de los indios. Historia natural y moral de las Indias*, UNAM, México, 1978, p. 67.

⁶ Durán, Diego, “De donde se sospecha que son los indios de estas Indias y islas y tierra firme del Mar Océano”, en *Op. Cit.*, p. 103.

SARA MAKOWSKI

primera estampa de lo que el régimen colonial denominó como indios.

Los indios de América eran por naturaleza, según la visión de las crónicas misioneras y militares, inferiores, salvajes y diabólicos. Como ha señalado Keen, “un estereotipo negativo dominó el pensamiento y los escritos europeos acerca de los indios aztecas o cualesquiera otros durante la segunda mitad del siglo XVI. El epíteto pobre bárbaro o pobre salvaje, que expresaba una mezcla de conmiseración y desprecio, fue el más generalmente aplicado al indio por los escritores europeos”⁷.

La homología entre indio y salvaje, que llegaba incluso a cuestionar su misma condición humana, fue extensible a toda la población del México antiguo, borrando las particularidades y diferencias de las distintas etnias. Mostrar al pueblo indígena como satánico y diabólico estaba en el fondo de la justificación de la empresa evangelizadora emprendida por España; los indios debían ser redimidos y encauzados por los caminos de Dios. De allí el asombro de fray Bernardino de Sahagún respecto de la naturaleza misma de los indios:

“(...) y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza y oprobio que los padres, por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa alguna”⁸.

Posteriormente, y a medida que el proceso de colonización se afianzaba, las crónicas sobre la imagen del indio comenzaron a teñirse de una visión humanista

⁷ Keen, Benjamín, *La imagen azteca en el pensamiento occidental*, Fondo de Cultura Económico, México, 1984, p. 182.

⁸ Citado por Portal Ariosa, María Ana y Ramírez, Xóchitl, *Pensamiento antropológico en México: Un recorrido histórico*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 1995. p. 16.

UN ASOMO A LA OTREDAD

que se hizo depositaria de las ideas utópicas de Tomás Moro. Se propugnaba un acercamiento hacia la cultura y formas de vida de los pueblos indígenas y comenzaron a evidenciarse las primeras críticas a la bestialidad y violencia con que habían sido tratados los indígenas. Bartolomé de Las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de Indias*, hace manifiesto su abierto rechazo al trato abusivo que recibieron los indios por parte de los conquistadores, encomenderos y administradores coloniales. En este mismo tono, fray Gerónimo de Mendieta hace notar que,

“(...) tan encarnizados en el servicio que les hacían de buscar y sacar oro, y de cultivarles sus granjerías, y edificarles sus casas (...) y que ni siquiera tuvieron algún descanso del continuo trabajo corporal que les daban, y algún tiempo para enseñarles en las cosas de nuestra fe católica (...) por esta causa los naturales de ellas iban en mucha disminución”⁹.

Estas visiones críticas de la conquista española constituyen el prolegómeno de una corriente más general que a lo largo de los siglos XVII y XVIII irá conformando una ideología que revalora América frente a Europa. Como señalan Portal y Ramírez, “las obras de estos autores representan -en diferentes vertientes- una reflexión desde América, en donde ahora se mira el pasado de la conquista desde una perspectiva crítica, que servirá como punto de partida para comenzar a tejer un futuro propio y nuevos referentes de identidad”¹⁰.

Las tensiones entre los españoles y criollos comenzaron a cobrar mayor fuerza y los antagonismos se

⁹ Mendieta, Gerónimo de (fray), *Historia eclesiástica indiana*, Ed. Salvador Chávez Hayde, México, 1945, p. 42.

¹⁰ Portal Ariosa, María Ana y Ramírez, Xóchitl, *Op. Cit.*, p. 38.

SARA MAKOWSKI

recrudecieron: frente a la superioridad que se atribuían los funcionarios peninsulares, los grupos de criollos y mestizos reclamaban su propio lugar. La constitución de nuevas alianzas para resquebrajar el orden colonial por parte del grupo criollo y su mayor articulación con la cada vez más numerosa sociedad mestiza fueron conformando los rasgos de una identidad emergente que incorporaba elementos autóctonos como rasgos constitutivos¹¹. Lo propio de los criollos se construye por oposición a Europa, de allí la revalorización simbólica de lo indio como una forma de sentar las bases de una identidad diferenciada. La obra de Francisco Javier Clavijero, quien propugnó por la eliminación de los estereotipos de la inferioridad indígena, fue crucial en este proceso:

“Sus almas (las de los indígenas) son en lo radical como las de los demás hombres, y están dotados de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos”¹².

La reafirmación de una identidad propia, fruto de la fusión de lo mejor de las dos culturas, exaltó como valor el pasado prehispánico glorioso. Pero la ideología del mestizaje recuperó sólo la imagen ligada al pasado indio; se apeló a lo indio como origen, dejándose relegado todo aquello que concernía al indio vivo.

El indio vivo no era objeto de atención y para él siguieron vigentes las categorías de inferioridad y subordinación. Hacia 1811, el Consulado de México describe así al indio:

¹¹ Hay que destacar que en este proceso jugó un papel muy importante la Compañía de Jesús. La misión evangelizadora de los jesuitas no estuvo dirigida solamente a la conversión de los indígenas, se puso un énfasis particular en la educación y preparación del grupo criollo.

¹² Clavijero, Francisco Javier, *La historia antigua de México*, s/e., México, 1945, tomo I, p. 167.

UN ASOMO A LA OTREDAD

“Perezoso y lánguido, estúpido por constitución, sin talento inventor ni fuerza de pensamiento, borracho, carnal, insensible a las verdades religiosas, sin discernimiento sobre los deberes de la sociedad, con desamor por todos los prójimos”¹³.

Se observa, pues, que pensar una nación independiente como la que pretendían los grupos criollos no significó una estampa muy distinta de los indígenas.

La solución que se vislumbraba al problema indígena residía, entre otras cosas, en acelerar la mezcla de razas para que se vayan eliminando aquellos remanentes atrasados enquistados en la sangre indígena. Esta era la propuesta enunciada por uno de los mayores pensadores liberales de la época, José María Luis Mora, quien proponía una masiva inmigración europea para que la sangre blanca acelerara el ritmo del mestizaje¹⁴.

En el proceso de construcción de una ciudadanía independiente, el indio vivo aparece como una amenaza y es necesario diluir su presencia. Exiliar al indígena del proyecto nacional en forja implicó, paralelamente, el reforzamiento del mestizaje. Como señaló en 1909 Andrés Molina Enríquez, en su clásico ensayo *Los grandes problemas nacionales*:

“La base fundamental e indeclinable de todo trabajo encaminado en lo futuro al bien del país tiene que ser la continuación de los mestizos como elemento étnico preponderante y como clase política directora de la población”¹⁵.

¹³ Citado por Bonfil Batalla, Guillermo, en *México profundo. Una civilización negada*, CNCA-Grijalbo, México, 1989, p. 147.

¹⁴ Bonfil Batalla, Guillermo, “Sobre la ideología del mestizaje (o cómo Garcilaso Inca anunció sin saberlo muchas de nuestras desgracias)”, en *Revista Ojarasca*, N. 38-39, noviembre-diciembre, México, 1994, p. 9.

¹⁵ Citado por Bonfil Batalla, Guillermo, en *Op. Cit.*, p. 147.

SARA MAKOWSKI

A partir de entonces, el indio aparece nuevamente devaluado: ya no frente al español, como en la época de la conquista, sino de cara al mestizo declarado por los nuevos sectores dominantes como el prototipo más viable para llevar adelante el proyecto de nación. El indio, una vez más, está desencajado de los paisajes del porvenir.

El estallido de la Revolución Mexicana en 1910 muestra las fisuras de un proyecto civilizatorio que no logró cuajar la nacionalidad homogénea delineada por el Estado independiente. La Revolución fue ante todo una gran movilización económica y social, así como de mitos y valores que se fueron fusionando de manera desigual para dar nacimiento a un nuevo México que se quería más equitativo y moderno.

El triunfo revolucionario y su posterior institucionalización apelaron nuevamente a la ideología del mestizaje, a la “raza cósmica” de José Vasconcelos, para poner en funcionamiento los andamiajes de una cultura nacional que se pensaba homogénea, monolingüe y con una voluntad común¹⁶. El rostro del indígena que se perfila en esta etapa (de larga duración) se construye sobre la base de borrar sus rasgos propios: se trata de mexicanizar al indio.

Respecto al proyecto revolucionario y el problema indígena, Guillermo Bonfil ha señalado que “este proyecto no pretendía la continuidad del México profundo, sino su incorporación, por la vía de su negación, a una sociedad que se quería nueva. Por eso México debía ser mestizo y no plural ni mucho menos indio”¹⁷. Pero, a diferencia de la visión de los criollos que rescataban sólo las imágenes del indio muerto, el nacionalismo revolucionario no puede

¹⁶ La cruzada redentora de la educación, la pintura y los murales, así como la literatura, se encargaron de imprimir un mismo sello de homogeneidad a una cultura que no podía ocultar una geografía de la diversidad.

¹⁷ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Op. Cit., p. 166.

UN ASOMO A LA OTREDAD

olvidar a los indios vivos: su mayor desafío será integrarlo al proyecto nacional y, a través de éste, al Occidente moderno.

“El indio y el pobre, tradicionalmente postergados, debían ser el soporte principalísimo, y además aparente, visible, de esta nueva sociedad; por eso había que exaltar sus virtudes y sus logros: su apego al trabajo, su mesura, su recogimiento, su sensibilidad revelada en danzas, música, artesanías y teatro. Pero era también menester lanzarlos a la corriente cultural universal, dándoles a leer las grandes obras literarias de la Humanidad: las de Platón, Dante, Cervantes, Goethe” (Daniel Cosío Villegas)¹⁸.

El proyecto integrador de la Revolución Mexicana no dio cabida a la diferencia; la extensión de los derechos de igualdad no reconoció, sin embargo, la existencia de la población indígena con una cultura propia, con lenguas e identidades diferenciadas.

Una vez que el proceso revolucionario dio paso a la consolidación de un nuevo régimen político, anclado en la construcción de una cultura nacional homogénea, comienza un largo peregrinar del rostro indígena que, con el tiempo, irá sufriendo mutaciones profundas.

Los fuertes procesos migratorios, la construcción de un mercado interno y la puesta en marcha de una economía fincada en la propiedad privada y la productividad ampliaron los territorios de circulación de las estampas de la otredad. Lo indígena se traslada también a las zonas urbanas y allí comienzan a experimentarse novedosas formas de hibridación social y cultural.

Así, aparece un nuevo personaje que se viste con un ropaje diferente, pero encarna en su interior la misma

¹⁸ Citado en Bonfil Batalla, Guillermo, *Op. Cit.*, p. 168.

SARA MAKOWSKI

otredad devaluada: el pelado. Roger Bartra afirma que el pelado “es una especie de campesino urbano -valga la paradoja- semi-asfixiado por la ciudad, que ha perdido el edén rural y no ha encontrado la tierra prometida”¹⁹. El pelado encarna un nuevo arquetipo del que hacen uso los mecanismos de legitimación de la sociedad posrevolucionaria; se recurre al pelado como la nueva figura del héroe agachado “que representa la tragedia de una patria en busca de la nación perdida”²⁰.

Como esa búsqueda continúa y la historia también, los rostros de la otredad no se cansan de reciclar. Del indio al pelado, del pelado al pachuco, siguen los mojados, los chicanos y las otras mil formas de otredad que puede nombrar la globalización.

EL INDIGENISMO: UN DISPOSITIVO ESTRATÉGICO

Michel Foucault, en su intento por desentrañar las claves de construcción y reproducción de la sociedad moderna, ha señalado la importancia de una multiplicidad de dispositivos y tecnologías funcionales en la producción del sujeto socio-moral productivo y disciplinado, acorde con los ordenamientos económicos y políticos de lo que él denomina la sociedad disciplinaria.

Siguiendo esta idea, se puede afirmar que la geografía de la otredad que se ha ido conformando a lo largo de la historia mexicana estuvo anclada en un dispositivo estratégico que fundó instituciones, campos de conocimiento y un conjunto de saberes y prácticas que operaron como matriz de clasificación, control e intervención sobre “el otro”. Ese dispositivo estratégico fue el indigenismo y albergó en su seno un conjunto de

¹⁹ Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Ed. Grijalbo, México, 1992, p. 52.

²⁰ Bartra, Roger, *Ibid.*, p. 114.

UN ASOMO A LA OTREDAD

instituciones científicas, de políticas e instrumentos públicos, de saberes y disciplinas -particularmente la antropología- que trazaron las rutas del conocimiento del otro y sentaron las bases para el buen gobierno de la diversidad en un país que sólo podía pensarse a sí mismo en la medida en que excluía la alteridad.

En 1916, *Forjando Patria*, de Manuel Gamio, inicia la paternidad del indigenismo y sus postulados constituirán la columna vertebral de esta práctica que, a pesar de los cambios introducidos por las distintas corrientes antropológicas y sociológicas en boga en los diferentes momentos, se ha mantenido durante varias décadas sin modificaciones sustanciales.

El postulado central del indigenismo es la idea de integración del indio a la cultura nacional, que tal como ha señalado Gamio no significa,

“(...) europeizarlo de golpe; por el contrario, indianicémonos nosotros un tanto, para presentarle, ya diluída en la suya, nuestra civilización, que entonces no encontrará exótica, cruel, amarga e incomprensible. Naturalmente que no debe exagerarse a un extremo ridículo el acercamiento al indio”²¹.

El desarrollo del indigenismo se vio enriquecido a lo largo de las décadas por los aportes y reflexiones de un innumerable grupo de pensadores mexicanos (Moisés Sáenz, Othón de Mendizábal, Alfonso Caso, entre muchos otros), quienes marcaron direcciones específicas a este dispositivo encaminado a modular las tensiones que provocaba la alteridad indígena en la modernización de México. Gonzalo Aguirre Beltrán destacó como el teórico

²¹ Citado por Bonfil Batalla, Guillermo, en *México profundo. Una civilización negada*, Op. Cit., pp. 171-172.

SARA MAKOWSKI

más importante del indigenismo en las décadas de 1960 y 1970. En su obra *Un postulado de política indigenista* delinea tres tipos de políticas indigenistas que fueron aplicadas en tres fases distintas del desarrollo histórico de México.

En primer lugar, y durante el régimen colonial, se aplicó una política indigenista de *segregación* que, a través de mecanismos de dominación (como la segregación racial, el control político y la dependencia económica) mantuvo a la sociedad dividida en castas.

La emergencia del Estado independiente, por su parte, se caracterizó por el despliegue de un indigenismo de tipo *incorporativo* que se vio en la necesidad de “procurar la incorporación de los grupos étnicos llamados indios, que no participaban en la vida nacional, porque no tenían noción ni sentido de nacionalidad”²². La incorporación de los indígenas se realizó bajo las premisas de las reformas liberales desarrolladas en México durante los gobiernos de Juárez y de Porfirio Díaz, que se sustentaban en el despojo de las comunidades indígenas, en la concentración de tierras y en el rechazo de las culturas autóctonas.

Finalmente, y poco después de la Revolución, se instaura un nuevo tipo de política indigenista con el afán de corregir los excesos de las anteriores modalidades. Se trata de una política de *integración* que acepta como válidas la cultura, la lengua y las tradiciones indígenas. El indigenismo integracionista queda plasmado en 1940 con ocasión de la realización del Congreso Interamericano Indigenista de Pátzcuaro, durante el cual se plantea “la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su

²² Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Un postulado de política indigenista”, en *Obra polémica*, citado por Héctor Díaz-Polanco en AAVV, “La teoría indigenista y la integración”, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, Centro de Investigación para la integración social-Juan Pablos Editor, México, 1984, p. 18.

UN ASOMO A LA OTREDAD

bagaje cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna”²³.

Guillermo Bonfil señala que un análisis pormenorizado de la labor indigenista desde 1916 hasta finales de los años setenta revela la constancia del pensamiento original de Gamio centrado en la idea de integración. En efecto, una serie de instituciones que son parte del dispositivo estratégico confirman esa continuidad:

“En 1922 se crean las escuelas rurales; en 1925 se echan a andar las Misiones Culturales; en 1931 Moisés Sáenz encabeza el equipo que llevará a cabo el plan piloto de educación indígena en Carapan, Michoacán; en 1936 el presidente Cárdenas crea el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas; en 1940 se celebra el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro; en 1948 se crea el Instituto Nacional Indigenista”²⁴.

A esta lista se le podría añadir la creación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), durante el sexenio de Lázaro Cárdenas, y del mayor centro de formación de antropólogos profesionales que fue la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1942.

Hacia mediados de la década de los setenta comienzan a sonar voces disonantes que ponen en tela de juicio el paradigma indigenista. Se abrió el paso a un nuevo lenguaje -cuyos nutrientes provienen del marxismo y del populismo- que cuestionó la médula misma del indigenismo: su idea de integración y su marcado etnocentrismo. En

²³ *Ibidem*, p. 20.

²⁴ Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Op. Cit., pp. 172-173.

SARA MAKOWSKI

palabras de Bonfil, uno de los críticos más acérrimos, las metas del indigenismo “se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir (...). Si algo define, entonces, a la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio”²⁵.

La idea de integración largamente sostenida por el indigenismo fue provocando la disolución de la identidad indígena y la pérdida paulatina de los componentes centrales de la misma. Sólo en algunas zonas y con un alcance meramente local se ha logrado mantener, con resistencia, las formas tradicionales de autoridad y organización, los tribunales propios, las lenguas vernáculas y la unidad étnica.

RACISMO Y ALTERIDAD

Las visiones de la otredad plasmadas en estampas y el funcionamiento del dispositivo estratégico del indigenismo fueron tejiendo un conjunto de formas y prácticas discriminatorias que muchas veces cristalizaron en un visible racismo.

En primer lugar, cabría señalar que la tensión entre el concepto Estado-nación, heredado del siglo XIX (que se cimienta en la homogeneidad), y la realidad pluricultural y diversa de México ha dado origen a una variedad de conflictos étnicos que constituyen el puntapié inicial del racismo y la discriminación. Como señala A. Castellanos²⁶, la dinámica descompensada entre

²⁵ Citado por Andrés Medina y Carlos García Mora, en *La quiebra política de la antropología social en México*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1982, pp. 63-64.

²⁶ Castellanos, Alicia, “Presentación”, en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XII, N. 34, enero-abril, 1994, p. 3.

UN ASOMO A LA OTREDAD

relaciones interculturales y nacionales ha estado atravesada por diversas formas de racismo, xenofobia, etnocentrismo y otras formas de heterofobia. Y a pesar de que en México ha habido una notable producción de estudios sobre identidad étnica y cuestión indígena, el tema del racismo, según esta autora, sigue siendo un tema tabú.

Una crítica al indigenismo debe apuntar a destruir los fundamentos integracionistas, homogeneizantes y unificadores de la cultura nacional²⁷ Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Op. Cit., p. 102). bajo los cuales se amparó por largo tiempo una práctica discriminadora, una violencia desmedida y una tradición bastante extendida de violación a los derechos humanos de las minorías étnicas.

El dispositivo estratégico desplegado en México contribuyó a la producción y reproducción de imágenes estereotipadas y negativas de lo indígena:

"La valoración negativa de la Otredad no admite la expresión de las culturas indígenas; la fusión debe ser física y cultural. La justificación se basa en los prejuicios que inferiorizan al indio por encontrarse, según esta concepción (la integracionista), en un estadio cultural atrasado que lo hace sujeto de dominación"²⁸.

En efecto, la imposibilidad de incorporar la diferencia llevó a una jerarquización de la alteridad que

²⁷ La variación del perfil demográfico de la población indígena de México en los últimos dos siglos da cuenta de la eficacia del efecto unificador: hacia 1810 existía un 60% de población indígena; en la actualidad este grupo étnico apenas representa un 9% de la población total (cfr. Castellanos, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Op. cit., p. 102.

²⁸ *Ibidem*, p. 110.

SARA MAKOWSKI

primero se expresó en una desigualdad biológica y posteriormente fue sustituida por una desigualdad social y cultural.

El fundamento mismo del racismo y del etnocentrismo residen, precisamente, en la compleja maquinaria institucional de la que se dotaron los distintos regímenes -colonial, independiente, revolucionario, nacionalista- para anular la diferencia como único recurso para garantizar la unidad.

En este sentido, el funcionamiento del dispositivo estratégico estuvo siempre orientado a clasificar, jerarquizar y separar las diferencias para poder excluir y dominar²⁹. La construcción de un poblado álbum de estampas y de un conjunto de políticas indigenistas tenía como finalidad el ejercicio del “buen gobierno” frente a la amenaza de lo diverso, de lo plural y de lo distinto.

En los primeros años de la presente década, que recogen los movimientos críticos contra el indigenismo que se comenzaron a gestar hacia finales de la década de los setenta, se realizan cambios jurídicos y constitucionales con el fin de abordar la problemática indígena desde una visión más democrática y plural. En 1991 se reforma el artículo 4 de la Constitución mexicana y se reconoce la existencia de colectividades étnicas largamente negadas, la pluralidad cultural y lingüística, así como los usos, costumbres y formas de organización social propias de estos grupos³⁰. Sin embargo, el reconocimiento de la otredad no queda establecido, en el ámbito de las relaciones sociales, de forma automática a partir de la sanción de esta reforma:

²⁹ Este efecto de dominación del dispositivo estratégico encontró no pocas veces fuertes resistencias, rebeliones, fugas y movimientos sociales organizados que intentaron revertir su potencialidad.

³⁰ La cercanía de la conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América agitó, seguramente, las adormiladas voluntades democráticas.

UN ASOMO A LA OTREDAD

“La ley reconoce la existencia de los pueblos indios y sus derechos culturales. Sin embargo (...) (permanecen) en el imaginario las representaciones del Sí y del Otro, fincadas sobre determinadas bases materiales e ideológicas. Así, la interiorización del pluriculturalismo en la concepción de todos los componentes étnicos y nacionales de la nación mexicana es un proceso complejo, sujeto a transformaciones sociales profundas”³¹.

LOS AUSENTES EN EL BANQUETE DE LA HISTORIA

En 1988, con las elecciones más cuestionadas y deslegitimadas de la vida política mexicana, asume como presidente de la República Carlos Salinas de Gortari, emprendedor y artífice de la última gran travesía modernizadora de México. Un conjunto de políticas y programas públicos se convierten en el acto de gracia de la autoridad que cimbrará las estructuras del sistema social, económico, político y cultural. La modernización que implementa el gobierno de Salinas no tiene como propósito transformar las condiciones tercermundistas de México, eso es algo que se da como hecho, sino hacer de este país un integrante más del concierto de naciones del Primer Mundo. Para ello se llevan a cabo profundas reformas en el campo económico fincadas en la liberalización, privatización y apertura a los mercados; en el terreno social a través de un esquema compensatorio y complementario de combate a la pobreza que tenía como expectativa la desarticulación de algunos mecanismos clientelares; en la esfera política se emprende una profunda reforma del Estado, del sistema electoral y jurídico orientada a canalizar de manera más eficiente las demandas democratizadoras de la sociedad civil.

³¹ Castellanos, Alicia, *Op. Cit.*, p. 116.

SARA MAKOWSKI

El 1º de enero de 1994, cuando México todavía estaba bajo los efectos del embriagante triunfo del proyecto neoliberal del salinismo y en su primer día de vigencia del Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLC), emergen del letargo secular los rostros de la otredad olvidada.

La selva Lacandona se vuelve el escenario del México profundo que, con la urgencia de más de cinco siglos de despojos, reclama un nuevo proyecto de nación en el que tengan reconocimiento no sólo su condición de ciudadanos iguales sino el ejercicio pleno de sus diferencias.

La insurrección zapatista en Chiapas reconstruyó la agenda nacional incorporando nuevos actores sociales, nuevas formas de hacer política y ampliando los horizontes de lo nacional hacia territorios de multiculturalismo, pluralidad y derechos indígenas. Pero, sobre todo, los zapatistas y sus seguidores iniciaron una reformulación de las clasificaciones quebrando con ello la *doxa* que los etiquetaba como los olvidados, los inferiores, los atrasados. Se reclama, pues, una nueva voz y un nuevo nombre; se reclama ser parte del banquete de una nueva historia.

Esa nueva historia tendrá que ensanchar los límites legales y constitucionales de la nacionalidad: sus derechos no sólo deben ser reconocidos sino formalmente estatuidos. Así, la rebelión chiapaneca pone en cuestionamiento el tránsito inexorable de la locomotora de la modernidad occidental que con su fuerza aplanó de manera homogénea mundos y regiones que lo único que tenían en común era compartir un territorio geográfico arbitrariamente establecido como estado-nación³².

En este sentido, uno de los reclamos más significativos lo constituye el reconocimiento de la libre autodeterminación de los pueblos indígenas expresada en

³² Cabe recordar que en México se reconocen, por los organismos oficiales, alrededor de 57 etnias distintas.

UN ASOMO A LA OTREDAD

la autonomía jurídico-política del Estado mexicano. Pero esta autonomía, se dice, no implica una propuesta separatista o rupturista de la unidad nacional. Se trata más bien del impulso de “una serie de competencias de los pueblos indígenas en torno a sus propias autoridades, el reconocimiento de sus propias formas de organización social, de sus sistemas normativos internos, acotando los alcances con limitaciones constitucionales que establecen, por ejemplo, que la dignidad de los derechos humanos será respetada”³³.

El asalto de la otredad, en estos tiempos de modernidad radical, abre el debate a un conjunto de problemáticas y cuestiones que habían estado relegadas -como los derechos humanos indígenas, las regiones pluriétnicas, la asignación de justicia, etc.-, pero además traza nuevos derroteros para la democratización de la sociedad y la política mexicanas.

³³ Gilberto López y Rivas, “Fantasmas disuasivos (o como se defiende el poder ante la ley). La hora de los pueblos indios”, en *La Jornada*, México, 20 de diciembre de 1996.