

# *Anales de Antropología*

*Volumen 35*

---

**2001**



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

# *Anales de Antropología*

FUNDADOR JUAN COMAS

## CONSEJO EDITORIAL

*Lyle Campbell*, Universidad de Canterbury  
*Milka Castro*, Universidad de Chile  
*Mercedes Fernández-Martorell*, Universidad de Barcelona  
*Santiago Genovés*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*David Grove*, Universidad de Illinois, Universidad de Florida  
*Jane Hill*, Universidad de Arizona  
*Kenneth Hirth*, Universidad Estatal de Pennsylvania  
*Alfredo López Austin*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Carlos Navarrete*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Claudine Sauvain-Dugerdil*, Universidad de Ginebra  
*Gian Franco De Stefano*, Universidad de Roma  
*Cosimo Zene*, Universidad de Londres

## EDITORES ASOCIADOS

*Ann Cyphers*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Yolanda Lastra*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Rafael Pérez Taylor*, Universidad Nacional Autónoma de México  
*Carlos Serrano Sánchez*, Universidad Nacional Autónoma de México

## EDITORA

*Rosa María Ramos*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM

*Anales de Antropología*, Vol. 35, 2001, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN -0185-1225. Certificado de Licitud de Título (en trámite), Certificado de Licitud de Contenido (en trámite), Reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2002, en *Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.*, Municipio Libre 175, Colonia Portales, México D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; su composición se hizo en el IIA por Pedro Israel Garnica y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección la realizaron Karla Sánchez, Adriana Incháustegui, Mercedes Mejía y Christian Herrera; la edición estuvo al cuidado de Rosa María Ramos y Ada Ligia Torres. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: textil de los Altos de Chiapas (detalle). Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, E-mail: [libreria@servidor.unam.mx](mailto:libreria@servidor.unam.mx).

## EL DILEMA DE LA TOLERANCIA: INDIGENISMO Y ETNOCENTRISMO ANTE LA AUTONOMÍA ÉTNICA

*Adriana Gómez Aíza*

Universidad de Essex

*Resumen:* La encrucijada que se presenta hoy en torno al derecho de autodeterminación de comunidades indígenas sirve de marco para discutir el entramado etnocéntrico dentro del cual se desarrolla el debate sobre tolerancia cultural y la respuesta del pensamiento indigenista a interrogantes que amenazan con desarticular el discurso de pluralidad. En este ensayo se discuten algunos principios que podrían reforzar un reconocimiento más efectivo y responsable de la diversidad étnica.

*Palabras clave:* tolerancia, pluralidad, etnicidad, autonomía, indigenismo, etnocentrismo.

*Abstract:* The indigenous right of self-determination serves here as a frame for discussing the conditions within which an ethnocentric background leaps out in both the debate of cultural tolerance and the indigenist response to historical queries about plurality. The aim is to show the worth of responsibility in the recognition of ethnic diversity.

*Keywords:* tolerance, plurality, ethnicity, autonomy, indigenist thought, ethnocentrism.

El reconocimiento constitucional de la diversidad étnica en nuestro país ha sumado viejas preocupaciones a la discusión sobre tolerancia cultural. Algunos, por ejemplo, se han opuesto al derecho de autodeterminación de las comunidades indígenas objetando el riesgo potencial contra la unidad nacional que aquél representa. Argumentos como éste encierran un sentido homogeizante de lo étnico, en tanto que afirmación “pluralista” de una pluralidad que la rebasa. Además de reduccionista, pensar la pluralidad como la interacción de complejos étnicos autocontenidos no garantiza que las expresiones de etnicidad se manifiesten en un horizonte de “tolerancia”.

Así, en tanto que lo *indio* se define en términos de una presunta uniformidad frente al igualmente uniforme orbe occidental, la multiplicidad de las

especificidades étnicas se eclipsa en la polaridad indígena *versus* no indígena. Dicha polaridad enmarca los mundos e identidades correspondientes como cotos antitéticos desde los que se articula y reconstruye la historia e identidad de distintas etnias. Sin embargo, no deja de sorprendernos que el horizonte de lo indígena se represente como uno solo, mientras que la diversidad del entorno no indígena se reconoce tácitamente. Por ponerlo de otro modo, al pensar en lo europeo se tiene presente la diferencia entre escandinavos, sajones y mediterráneos, pero rara vez hay clara idea de las diferencias entre rarámuris, mazahuas y tzotziles al hablar de lo indígena. Más allá de su parcialidad, el tratar con identidades antitéticas conlleva la dificultad de superar un modelo cognitivo dicotómico sin refrendar subrepticamente la lógica discursiva que le da forma.

Para mostrar los límites del imaginario étnico dicotómico, se cuestiona aquí el sentido mismo de *realidad indígena* como un horizonte de significado construido desde una perspectiva *no indígena*, cual si el arreglo indígena/no indígena reflejase una relación antitética. El ejercicio es necesario para desarticular el discurso que ha facultado la omisión de voces indígenas en la narración de la historia. Incluir esas voces, o invitar a los indígenas a participar en la escritura de una estructura textual que les excluye de antemano, equivaldría a tratar sus narrativas como discursos “subalternos”. Resaltar dicha omisión es, en cambio, debatir la opinión de que el reconocimiento de la diversidad étnica se obtiene al simplemente incluir discursos subalternos en la historia oficial. Se debe primero responder a la narrativa que presenta lo indígena como una realidad subalterna antes de poder franquear dicho estatus.

La narrativa indigenista y el debate sobre derechos humanos sirven de espejo y pretexto para discutir por qué el respeto a la diversidad étnica y la tolerancia cultural dependen de los atributos de otredad que se adjudica a ciertas etnias, y no del mero reconocimiento de la diferencia como tal. Basta recordar que el reconocimiento tardío del pensamiento indígena como valor histórico encubre su temprana omisión del imaginario nacionalista, y que no obstante “nuestra” pluralidad como nación, el rango inferior de la voz indígena en la historia oficial esconde su potencial para subvertir la autoridad narrativa no indígena. El tono liberador que lo *indio* puede adquirir a través de la vivencia de lo indígena hace evidente la precaria adecuación del discurso de la tolerancia frente a la manipulación de arquetipos de otredad cultural. A través de esa precariedad, lo *indio* se devela como fútil emblema de pluralidad cultural y eje trunco del nacionalismo mexicano.

## LA REALIDAD INDÍGENA COMO PALIMPSESTO

No es casual que el significado más común de la realidad indígena se apoye en una lectura hegeliana del otro: la afirmación de la diferencia al transformar al *indio* en la polaridad paradigmática de la identidad no indígena, el esclavo. Ese mismo otro que la etnografía colonial confirió como fundamento de lo que a partir del siglo de las luces se evocaría oficialmente como antropología. Sin negar ese legado teórico, se puede hoy repensar la percepción no indígena del indígena como palimpsesto: el acomodo específico de interpretaciones históricas y de expectativas culturales, parcialmente borradas y superpuestas, desde el que nuestra identidad presente se circunscribe al reescribir el pasado, el futuro, y al otro (Cooper, 1997).

La realidad indígena pasa de ser “un mecanismo que distrae la atención” de las reconfiguraciones parciales del mundo no indígena, a ser “una estructura que apunta” la discusión de categorías culturales (Cooper, 1997: 22). Es decir, viene a representar tanto la textualidad en la que se reacomodan las identidades indígena y no indígena, como la historicidad del “otro” mediante la cual se proclama la pluralidad cultural. Este cambio de enfoque nos obliga a acotar el problema de tolerancia como una variante del dilema de autonomía, pues es la exigencia de tratar al “otro” como ser autónomo lo que trae el tema de pluralidad cultural a discusión. Visto como *palimpsesto*, el indigenismo es un arreglo multitextual sobre la otredad indígena y un “nosotros” no indígena que pone a prueba la cultura de autonomía, de aquellos “que dan gran importancia a la reflexión de sí mismos” (*cf.* Mendus, 1995: 629).

Sirva de ejemplo el escaso acuerdo frente al variable lindero de lo “permisible” como síntoma de la ambigüedad que la idea de tolerancia tiene como valor liberal. Es ciertamente el pensamiento liberal el que considera la agencia individual como requisito para la tolerancia: el control sobre decisiones individuales, e incluso el distanciamiento personal ante la normatividad y el mundo simbólico circundante que permite contemplar las creencias propias como “provisionales y sujetas a revisión” y revalorar la “diversidad de pensamientos y de su significación para individuos y comunidades” (Baumeister, 1995: 620-621). Algunos han tergiversado este supuesto hasta atribuirse la potestad de decidir frente a la problemática étnica. Sólo así uno entiende el llamado a responder “quién o qué debe ser la unidad inequívoca de nuestro interés moral”, y la urgencia por definir a quién respaldar si “quienes son parte de una comunidad acuden a nosotros con demandas distintas y conflictivas” (Jones, 1995: 77). Pero responder una pregunta tal no resuelve el

dilema de la tolerancia, aún suponiendo que ello reflejase el compromiso descrito por Jones.

Primero, la respuesta alude meramente a lo que es permisible en las prácticas y decisiones del otro, con el fin de evitar un conflicto mayor, siendo siempre aquéllas un asunto “objetable” sin importar los parámetros de imparcialidad, ni la traducción intercultural de conceptos y criterios que se establezcan en lo particular. Segundo, el otro no existe como un mundo dividido entre cuyas partes simplemente debamos arbitrar. En este sentido es importante resaltar que el problema del poder y su distribución se esconde en los intersticios de un humanismo que a su vez supone necesaria nuestra protección moral hacia los indígenas. Ello equivale a negar su capacidad para resolver disputas propias y para articular distintos modos de interactuar con grupos no-indígenas. La paradoja no puede ser más evidente, justificar el arbitraje estatal hace inevitable el proteger la autonomía indígena de políticas que previenen a la comunidad ser quien medie sus conflictos internos.

Más allá de desviarnos de la discusión sobre autonomía como eje del problema de tolerancia y de lucha política, aquella pregunta también encubre su más significativa debilidad. Los que precian el valor de la autonomía tendrían la obligación de ser críticos de su propio sistema de creencias y aceptar la validez de otros criterios, por lo que resulta: “lo más irónico que el principio de incertidumbre propio del subjetivismo se convierta en axioma y sea deificado constitucionalmente, al grado de interferir (por ejemplo) con la supervivencia de grupos religiosos particulares” (Stolzenberg, 1993: 665).

Basta recordar cómo la correlación entre polaridades culturales y valores étnicos actúa en detrimento de una humanidad entredicha por sus creencias religiosas, tal como se justificaron durante la conquista de América los abusos contra los indios, o como se enrarece hoy una nueva guerra santa contra el fundamentalismo islámico.

El funcionamiento y limitantes de la lógica de tolerancia se hacen más evidentes al invocar el discurso de los derechos humanos, pues éste señala la silente intolerancia que existe en el estado hacia las “minorías étnicas”. En tal caso, no es sorprendente que muchos opten por repudiar las fallas de la tolerancia como errores de un régimen o de un momento político en lugar de impugnar los contenidos del pensamiento pluralista y crítico que presumen poseer. Mientras unos acusan a las estructuras totalitarias por la violación de derechos bajo el rubro de “limpieza étnica” (*i.e.* los crímenes del fascismo alemán antisemita, la matanza de tzotziles y tzeltales en Chiapas por briga-

das paramilitares, el reciente genocidio en Kosovo por guardias de seguridad internacional), otros exhortan a las instituciones públicas a asumir su responsabilidad por los errores del pasado, tal es el caso de la apertura de los archivos de la Santa Inquisición en enero de 1998 por el Vaticano, o como se debate públicamente en torno a la matanza del 68 y la ineludible responsabilidad de las autoridades mexicanas.

Pero aun si esta adjudicación fuese necesaria y la crítica justa, uno no puede emitir un veredicto y eludir al mismo tiempo una corresponsabilidad al hacerlo. La identificación de los derechos humanos y los derechos colectivos por Naciones Unidas es un buen ejemplo. En el proceso de descolonización de la posguerra, las definiciones de etnia y nación se confunden al igualar “los derechos de los pueblos” con los “derechos de los estados-nación”, extraviando la problemática de aquellos que no desean compartir un proyecto común, que no tienen conciencia de una identidad colectiva, o que no observan un anclaje territorial (Villoro, 1995: 13-15). Como resultado, se profundiza el conflicto de intereses cuando se invalidan formas de organización comunales al priorizar lo individual, o cuando se ataca la libertad personal al poner énfasis en la comunidad.

En respuesta, hoy se piensa en los derechos colectivos como condición necesaria para la autonomía (*cf.* Villoro, 1995a), lo mismo que se proclaman los derechos individuales como el medio para asegurar la supervivencia de la comunidad—*v.gr.* el derecho a abandonar la comunidad (*cf.* Kukathas, 1995). Sin negar el gran logro de una actitud conciliatoria, la idea de un justo medio tal como se postula en la declaración de los *Derechos de las personas que pertenecen a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* de 1992 (*cf.* Comanducci, 1995), es menos esclarecedora de lo que se presenta a simple vista. Para Kymlicka, por ejemplo, el tema de tolerancia y el principio de autonomía están en juego al implicarse la *vulnerabilidad* de una etnia frente a decisiones de conjuntos culturales mayores o ante el disenter individual de sus propios miembros (Kymlicka, 1995: 14-15). Por invitante que sea jerarquizar las distintas opciones, ello no hace sino errar las alternativas que ofrece a la discusión indigenista sobre políticas culturales.

El conflicto entre el individuo y la comunidad no es meramente un problema de superposición de intereses, es decir, un conflicto de poder, sino una antinomia generada al entrecruzar las doctrinas comunitarista y liberal dentro del discurso de derecho positivo. El debate sobre derechos humanos adquiere así relevancia en tanto que la confrontación de lo individual y lo colectivo circunscribe la restauración de derechos históricos como el auto-

gobierno, y hace inteligibles la narrativa indigenista y su capacidad operante en la codificación de identidades étnicas.

#### ENTRE IGUALES TE VEAS

Para los comunitaristas, los derechos individuales ayudan a preservar la comunidad, pero no son cruciales para la supervivencia de sus miembros, como sí son los derechos colectivos, elemento cardinal de la autonomía personal. Los liberales sostienen lo contrario al relegar los derechos culturales a un segundo plano. Por su parte, los indigenistas combinan ambos proyectos: dan prioridad a los derechos colectivos al reivindicar la pluralidad cultural y limitan la primacía de los derechos individuales en asuntos de tolerancia. No es necesario abundar en el control sobre etnias particulares que se gana al equiparar la dicotomía comunidad-individuo con la antítesis indígena y no indígena. En cambio es indispensable insistir en que dicha equivalencia hace evidente que algunos derechos históricos –los que el indígena adquiere como comunidad independientemente de su filiación nacionalista– sólo pueden ser negados poniendo en peligro al mismo tiempo la colectividad de individualidades no indígenas. Después de todo, el mestizo es un grupo étnico que reclama como suya una parte del pasado en el cual se enraízan los derechos históricos del indígena.

Tras las razones culturales de tal reclamo, se asoma la confrontación política entre las demandas de autodeterminación y la necesidad de preservar la integridad nacional. Como ilustración basta citar a los que promueven el reconocimiento de una sociedad pluriétnica, criticando a los legisladores por limitar la aplicación del sistema jurídico indígena a problemas de tenencia de tierras, pero que no aceptan decisiones propias de la normatividad indígena que excedan el marco legal de la federación (*cf.* Fernández, 1995). Claramente la problemática no se reduce a un reclamo separatista *versus* los límites de legalidad de una geopolítica nacional, sino que se extiende al entorno de etnicidad que, como Parekh nota, depende de un “trato de igualdad que se establece en los términos que define la sociedad, y no las [minorías étnicas]” (Parekh, 1995: 81).

De modo comparable, la escuadra indigenista defiende la autodeterminación como un derecho a la especificidad cultural que permite la intervención estatal en materia de lo indígena dentro de un marco normativo para la protección de la etnicidad como “derecho colectivo”. Esto abre el campo de

injerencia en políticas culturales sin dar mucha cabida al riesgo de emancipación civil. Como lo expresa McGuinness acerca del enfoque comunitarista de Walzer, al ratificarse regulaciones especiales para el trato de minorías, siempre se “termina considerando al estado como una forma de comunidad viable”, ayudando además a nacionalizar la cultura (McGuinness, 1995: 69). Igualmente, el autogobierno como derecho colectivo histórico subsume a la comunidad étnica dentro del complejo nacional, reduciéndose así el peligro de secesión.

En acuerdo con esto, algunos argumentan que el autogobierno indígena no es equiparable al separatismo, y que “en lugar de independencia política, debemos pensar en distintas formas de autonomía política, territorial y económica” (Stavenhagen, 1995: 128). Como Walzer, Stavenhagen alude aquí al concepto de autonomía como una “alternativa a la independencia”, a un eventual “relajamiento de los lazos que forman el complejo estatal”, que puede favorecer la rearticulación de nociones como soberanía bajo el manto de la descentralización (Walzer, 1995: 141). Probablemente sea éste el mejor modo de evitar fracturas a la nación como podría ser una secesión, pero el cambio de términos—independencia por autonomía—no hace más igualitaria la política nacionalista. Al contrario, el introducir la noción de autonomía en el discurso comunitario—en este caso el nacionalismo—conlleva el riesgo de enmascarar la coerción cultural con la imagen de una pacífica transición al “pluralismo democrático”.

Comunitaristas como Walzer censuran al liberalismo remarcando la significación de las *comunidades constitutivas*, pero ello no subvierte la primacía del individuo en el pensamiento occidental (*cf.* McGuinness, 1995). A pesar de que argumentos como los de Walzer y Stavenhagen son ventajosos para propósitos de gobernabilidad, y quizás el único edicto factible en un mundo globalizado y globalizante, éstos justifican visiones integristas de lo que una nación étnicamente plural debe ser. El resultado es una desafortunada política indigenista que en México, desairando diferencias y enconos entre etnias, ha obligado a poblaciones indígenas a elegir entre renunciar a sus especificidades culturales o a los valores del conjunto nacional para poder ejercer su derecho a la autodeterminación. Pues se sobreentiende que “ser autodeterminante en una sociedad mayor requiere cierto grado de poder político, y ello implica involucrarse en los procesos políticos de la nación” (Kukathas, 1995: 235).

Pero eso no es todo. El tratamiento de los derechos históricos y de la tolerancia cultural en México revela una lectura controversial de la interacción

étnica. Para Kukathas, el mundo simbólico de la comunidad es una preocupación compartida por todos sus miembros, si bien es la élite quien muestra “mayor interés por el tradicionalismo simbólico” (Kukathas, 1995: 236). No se requiere elaborar aquí sobre el papel que desempeña la tradición en la preservación del *statu quo*, aunque no deja de ser pertinente apuntar el poder colateral que las “élites” indígenas han ejercido al moldear nuestra percepción de la realidad indígena y de nosotros mismos. Nos aproximamos a la historia indígena a través, por ejemplo, de variadas representaciones de grupos nahuas dominantes. Las crónicas tempranas retratan la versión de la conquista de una élite azteca derrotada que difiere significativamente de la versión del tlaxcalteca que se unió al ejército español. El engrandecimiento de la cultura azteca durante el siglo XIX da lugar al patriotismo criollo, y hace que el naciente estado parezca la continuación política de un antiguo reino que recobra fuerza (*cf.* König, 1992: 351). Los discursos mestizo y chicano transforman al azteca en exaltación geo-cultural de la mexicanidad en el siglo XX: los mestizos al enaltecer la colosal Tenochtitlán y los chicanos al homenajear la legendaria Aztlán.

En todo caso, la gloria de la etnia náhuatl dominante es la imagen utilizada en la construcción de las identidades mexicana y México-norteamericana. Para los mestizos, ésta es también la quimera contra la cual se juzga a grupos que renuncian a los valores de una sociedad mayor como los rarámuri. La misma imagen-quimera que sirve como referente de respuesta a las demandas de protección cultural, y que a su vez descubre la función etnocéntrica del revisionismo indigenista en la medida que se pospone un recuento detallado de la relación entre nacionalismo, narrativa histórica y producción antropológica. Sin dicho recuento es vano aspirar a entender la articulación de una identidad “mixta”, o su papel en la construcción discursiva de otras identidades. Pareciera como si los indigenistas se hubiesen olvidado de que los reportes etnográficos fueron un día soporte principal de los métodos coloniales y que las instituciones antropológicas de nuestro país se fundaron durante la efervescencia del nacionalismo revolucionario.

Lo que es más, tanto se menosprecia el potencial de diferentes etnias para constituir estados nacionales independientes, que la defensoría indigenista podría bien ser acusada de auspiciar el centralismo que ella misma califica como *colonialismo interno*. En otras palabras, el discurso indigenista cae bajo sospecha de ser un neocolonialismo furtivo a la sombra de un nacionalismo mestizocéntrico (*cf.* Fernández, 1995: 1; Villoro, 1995: 17; Stavenhagen, 1995: 120). Si como Stolzenberg insinúa, el liberalismo, el comunitarismo y el

republicanismo pueden tratarse como “expresiones diversas de la *misma* filosofía política, de las tensiones y las ambigüedades generadas por el compromiso propio del pensamiento crítico-objetivo con el subjetivismo y el historicismo” (Stolzenberg, 1993: 665), se explicaría entonces el nebuloso tinte de republicanismo cívico que adquiere el indigenismo en México.

Para superar estas restricciones no puede uno limitarse a denunciar decisiones políticas que con “profunda certeza paternalista” menoscaban el entorno regional “en nombre de la nación” (Parekh, 1995: 81). El paternalismo étnico no es rasgo distintivo del liberalismo y puede bien aplicarse a sistemas corporativos y comunales. Ignorar esto entraña destruir la posibilidad de superar el modelo de pluralidad dicotómica que se proyecta en el debate sobre etnicidad y tolerancia. Pues al acoger o invalidar una narrativa en términos de una distinción entre lo privado y lo público, lo civil y el gobierno, o el individuo y la comunidad, se renueva la parcialidad de políticas culturales formuladas sobre la base de polaridades homogeneizantes. Al hacerlo, el indigenismo no sólo es incapaz de traspasar la antítesis indígena *versus* no-indígena, sino que debe mantener la congruencia de su producción intelectual a través de dicha antítesis. Ello aclara por qué el indigenismo amplía, en lugar de derrocar la narrativa histórica del nacionalismo posrevolucionario.

Pero más allá de ser un discurso etnocéntrico, el indigenismo es cuestionable por dejar a los profesionales del indigenismo evadir su responsabilidad en la fragmentaria construcción de la realidad indígena. Tal es el dilema de haberse convertido en árbitros de conflictos inter e intra étnicos: los defensores indigenistas deben ofrecer hoy una respuesta convincente ante la exigencia de comunidades por protección contra la mayor fuente de desintegración cultural, nuestra “interferencia”. Para conmensurar tan irónica responsabilidad basta mencionar el tono amenazante e inconcluso que adquiere esta fórmula en el debate sobre tolerancia cultural: el respeto axiomático a otras culturas, singularmente a aquellas que no demandan de sus miembros una actitud semejante. No se trata aquí del problema sobre la tolerancia del intolerante en general, que trae a discusión el deber de liberar a quienes están bajo obediencia obligada o de rechazar a grupos que niegan a sus miembros el derecho a disentir de las prácticas tradicionales, sino al *impasse* que enfrentamos al tener que transigir ante el repudio a nuestras propias expresiones de tolerancia, al ver que nuestra autonomía está en peligro gracias al respeto que se guarda por la autonomía del otro.

## REFERENCIAS

BAUMEISTER, A.

- 1995 Political Liberalism, Education and Pluralism. J. Lovenduski y J. Stanyer (eds.) *Contemporary Political Studies. 1995 Annual Conference*, vol. II, Political Studies Association of the United Kingdom, Exeter: 617-624.

COMANDUCCI, P.

- 1995 Derechos humanos y minorías: un acercamiento analítico neoilustrado. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho, ITAM*, octubre, 3: 21-42.

COOPER ALARCÓN, DANIEL

- 1997 *The Aztec Palimpsest. Mexico in the Modern Imagination*. University of Arizona Press, Tucson.

FERNÁNDEZ SOUZA, JORGE

- 1995 Derechos indios y territorialidad. *Suplemento Del Campo, La Jornada*, año 4, (40): 1-4.

JONES, P.

- 1995 On Being Fair to Cultures. J. Lovenduski y J. Stanyer (eds.) *Contemporary Political Studies. 1995 Annual Conference*, vol. I, Political Studies Association of the United Kingdom, Exeter: 73-79.

KÖNIG, H. J.

- 1992 La mitificación de la "conquista" y del "indio" en el inicio de la formación de estados y naciones en Hispanoamérica. K. Kohut (ed.) *De conquistadores y conquistados. Realidad, justificación, representación*, Symposium Acts (Conquista y ocupación de América en el siglo 16), noviembre 1988, Arbeitsgemeinschaft Deutsche Lateinamerika-Forschung, Katholischen Universität Eichstätt, Vervuert Verlag, Frankfurt: 343-357.

KUKATHAS, CHANDRAS

- 1995 Are there cultural rights? Kymlicka, W. (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford: 228-255.

KYMLICKA, WILLIAM (ED.)

- 1995 Introduction. *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford: 1-27.

MCGUINNESS, B.

- 1995 Communitarian Politics, Diversity, and Justice: the Case of Michael Walzer. J. Lovenduski y J. Stanyer (eds.) *Contemporary Political Studies. 1995 Annual Conference*, vol. I, Political Studies Association of the United Kingdom, Exeter: 64-72.

MENDUS, SUSAN

- 1995 The Problem of Diversity and the Purpose of Education. J. Lovenduski y J. Stanyer (eds.) *Contemporary Political Studies. 1995 Annual Conference*, vol. II, Political Studies Association of the United Kingdom, Exeter: 625-632.

PAREKH, B.

- 1995 The Limits of Cultural Equality. J. Lovenduski y J. Stanyer (eds.) *Contemporary Political Studies. 1995 Annual Conference*, vol. I, Political Studies Association of the United Kingdom, Exeter: 80-87.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1995 Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho, ITAM*, octubre, 3: 109-128.

STOLZENBERG, N.M.

- 1993 He Drew a Circle that Shut me Out: Assimilation, Indoctrination, and the Paradox of a Liberal Education. *Harvard Law Review*, vol. 106 (3): 581-667.

VILLOORO, LUIS

- 1995 Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del derecho, ITAM*, octubre, 3: 7-19.
- 1995a ¿Por qué autonomías indígenas? *La Jornada*, 26 de septiembre, p. 23.

WALZER, MICHAEL

- 1995 Pluralism: a Political Perspective. W. Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford: 139-154.

