

MÉXICO IDENTIDAD Y NACIÓN

JOSÉ DEL VAL



COLECCIÓN
LA PLURALIDAD CULTURAL EN MÉXICO

Núm. 6

Coordinador

José del Val

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Programa Universitario México Nación Multicultural

COORDINACIÓN DE DIFUSIÓN CULTURAL
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

México. Identidad y nación

MÉ
IDENTID
YN

XICO AD ACIÓN

José del Val



Universidad Nacional Autónoma de México

México 2004

Primera edición: 2004

© D.R. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

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

ISBN: 970-32-1679-X (obra completa)

ISBN: 970-32-2022-3 (tomo 6)

Impreso y hecho en México

Prólogo

Este libro de José del Val aborda varios temas, pero, esencialmente, el de la identidad. O mejor dicho: por tratar de la identidad concebida como “una resultante compleja de situaciones históricas y valoraciones subjetivas”,¹ el texto despliega un abanico de asuntos, observados desde una óptica que resulta afín a la premisa de Claude Lévi-Strauss, para quien “el tema de la identidad no se sitúa sólo en una encrucijada, sino en varias. Prácticamente afecta a todas las disciplinas, y también a todas las sociedades que estudian los etnólogos”.² Y es que, despojada progresivamente de la unidad sustancial que el cristianismo atribuía a la persona humana, la identidad personal –proyectada más tarde como identidad de los conjuntos sociales– de la que partían innumerables reflexiones humanistas, se convierte en una paradoja: o bien es una tautología (todo ser es idéntico a sí mismo) o bien es una contradicción, en el sentido hegeliano (lo concreto es la unidad de lo distinto). Seguramente la vía fecunda para la exploración de la identidad es esta última, ya que admite a lo relacional y a lo diverso como asuntos del máximo interés para las ciencias sociales al permitirles

¹ Véase el artículo “Identidad, etnia y nación”, recogido en este volumen.

² Claude Lévi-Strauss, “Prólogo” a *La identidad* (Seminario), Barcelona, Petrel, 1981, p. 7. No está de más señalar que este texto es citado por Del Val en varios pasajes de su libro.

indagar no sólo sobre los “sistemas de creencias”, las “solidaridades grupales”, las “tradiciones” o los “roles”, sino sobre una de las creaciones máximas de las “sociedades evolucionadas”: el Estado. Estado que, como en el caso de México y en la reflexión de del Val, aparece como el forjador principal de las políticas de la identidad nacional: intérprete privilegiado de las “aspiraciones sociales” e impulsor de los proyectos que dan respuesta y sentido a éstas.

Pero sería erróneo ubicar sólo en el objeto (se llame éste persona, familia, banda, comunidad, pueblo o Estado) la reflexión sobre la identidad y los procesos identitarios; es necesario indagar también sobre el *punto de vista* del observador y el *espacio* desde el cual se percibe y en el cual se sitúa el *objeto*: los *balcones* que aparecen en el primer texto de del Val,³ en directa apelación al físico Werner Heisenberg. En efecto, dice del Val,

desde Heisenberg sabemos que la posición del observador con respecto a un fenómeno dado modifica necesariamente la observación del fenómeno elegido. En mayor medida esto es así si nuestro “lugar” de observación se ubica en el precario balcón de las llamadas humanidades. Y esta distorsión será todavía más aguda y evidente si el investigador es parte del grupo social cuyo fenómeno o proceso ha escogido investigar.⁴ Esta circunstancia, más que una limitación insalvable, debe ser un requisito epistemológico y ético al que debemos dar respuesta de manera suficiente.

Estas consideraciones han sido para mí una fuente constante de inquietud y reflexión, no sólo por mi peculiar condición identitaria y su previsible influjo en mis análisis, sino, y en mayor medida, por la ausencia absoluta de esta preocupación o reconocimiento en las reflexiones y textos sobre la identidad elaborados por mexicanos. (“El balcón vacío”).

³ Véase “El balcón vacío. Notas sobre la identidad nacional a fin de siglo” con que se abre esta antología.

⁴ Digamos, de paso, que en esto del Val se aleja de autores a los que aprecia (Aguirre Beltrán, el propio Lévi-Strauss), para quienes la etnología es una disciplina que estudia a “los otros”, se llamen “sociedades frías”, “pueblos exóticos”, “sociedades de lo Mismo” (Benoist) o “pueblos indoamericanos”.

Observación fuerte, como muchas de las que el lector encontrará en las páginas que siguen. La razón que la sustenta no es otra que la decisión del autor –decisión epistemológica, ética y política a un tiempo– de aparecer concernido en los textos y en los momentos en que los textos fueron escritos. En este sentido del Val es fiel a una tradición estatuida por numerosos antropólogos mexicanos para quienes la docencia, la investigación, la producción literaria, la acción política y el desempeño institucional tienen vasos comunicantes; pero, al mismo tiempo, es un fuerte crítico de esa tradición, sobre todo de aquella que encarnó en uno de los proyectos fundamentales del siglo xx: el indigenismo. La decisión epistemológica y política de situar la interrogación sobre la identidad en el contexto de los procesos históricos y, al mismo tiempo, sobre los desempeños institucionales y las elecciones personales aparece desde las primeras páginas del libro: del Val no sólo no oculta al observador (viejo recurso de una pretendida y siempre temerosa estrategia de las ciencias sociales frente al problema de la objetividad), sino que enuncia y subraya la presencia de ese observador concernido como un rasgo mismo de la teoría y del discurso. Esta decisión produce, además, un “efecto de estilo”: la voz del autor persiste en muchos textos con las inflexiones de la expresión oral del ponente, del teórico, del docente, del polemista.

José del Val ha sido profesor en la Escuela Nacional de Antropología, director del Museo Nacional de las Culturas, Director de Investigación y Promoción Cultural del Instituto Nacional Indigenista, director general de la Dirección General de Culturas Populares, director del Instituto Indigenista Interamericano, asesor de la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y ahora coordinador del Programa Universitario México Nación Multicultural, de la UNAM, entre muchas otras actividades que le ha tocado desempeñar. No menciono estos datos sólo como respaldo curricular al texto; subrayo su importancia porque precisamente la mayoría de estas institucio-

nes ha jugado un papel fundamental en la empresa, proyecto o movimiento que llamamos, de manera genérica pero siempre llena de connotaciones, el indigenismo. Y en su devenir, habría que agregar: la referencia temporal no es baladí. Los textos aquí publicados son, también, “escritos de circunstancia”. No son coyunturales, porque la reflexión teórica constante los pone más allá del discurso oportuno, pero sí están anclados en esa peculiar dialéctica que en México se expresa desde hace más de un siglo a propósito de la situación o condición de los pueblos indígenas y de los sectores subalternos frente al Estado; de ambos frente a la observación antropológica y a la acción indigenista; del Estado frente a los movimientos etnopolíticos; de la comunidad frente a la nación; de la homogeneidad frente a la diversidad cultural o lingüística; en fin, de y entre los proyectos de los indios, de las instituciones, de la “sociedad civil”, y de sus imaginarios sociales, políticos o estéticos.

A la luz de esos antecedentes, es posible comprobar que el texto de del Val se despliega, al menos, en tres niveles: el de la constancia de ciertas *ideas* básicas (sobre el Estado, la nación mexicana, la identidad, el nacionalismo posrevolucionario, los pueblos indígenas, los derechos –en particular, los llamados “derechos de tercera generación”–, las instituciones, el indigenismo, la antropología, las tendencias y propuestas autonómicas o la cultura); el de la reacción frente a los *acontecimientos* (las reformas constitucionales, las luchas de los pueblos indígenas y, en particular, el levantamiento zapatista, los movimientos de ciertos grupos sociales –indígenas y no indígenas urbanos, indígenas rurales, afrodescendientes anclados principalmente en el Caribe–, la creación y destino de instituciones nacionales e internacionales –el Fondo Indígena, el propio Instituto Indigenista Interamericano, el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, el Instituto Nacional Indigenista– o la aprobación del Convenio 169 de la OIT y de otros instrumentos internacionales

y nacionales relativos a los pueblos indígenas); y, finalmente, el de las *propuestas* para reformar instituciones, para crear y aplicar programas y proyectos institucionales, para innovar o para dinamizar la acción de gobierno hacia y con los grupos sociales: el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales a Comunidades Indígenas, el Primer Encuentro Continental de la Pluralidad, el Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas o el propio Programa Universitario México Nación Multicultural –entre muchos otros caracterizados por su originalidad y por estar sustentados en las ideas cardinales– encontraron en del Val a su mentor o a su colaborador solidario y crítico. De allí mi sugerencia al lector para que no desdeñe en la lectura la fecha de creación de los escritos que forman esta antología.

Concluyo la redacción de estas líneas con una referencia que creo imprescindible y, en cierto modo, personal: me refiero a la impresión que desata su expresión lingüística, ya sea oral o escrita. Del Val es un conversador infatigable y un muy perspicaz observador que rinde culto a aquella premisa de Ferdinand de Saussure (básica para las ciencias sociales), según la cual “no es el objeto el que crea el punto de vista, sino es el punto de vista el que crea el objeto”. Para expresar su propio parecer, o para referir el punto de vista del otro, suele recurrir a neologismos, a retruécanos, herencia, quizá, de ancestros gongorinos o quevedianos. Afortunadamente esos rasgos no desaparecen en la escritura: violenta el lenguaje para expresar ese matiz que se habría perdido bajo la “coraza léxica” anquilosada o convencional (la *coroNación* de Iturbide es, en las originalísimas páginas de “El balcón vacío”, un ejemplo sobresaliente de alianza entre solidez teórica e ingenio⁵ verbal). Fue a él a quien escuché, hace ya muchos años de esto, argumentar en contra de los eufemismos em-

⁵ Ingenio, entendido aquí en el sentido otorgado al término por Chomsky cuando analiza lo que él llamó la lingüística cartesiana, y no como mera “ocurrencia” del locutor.

pleados en México para disfrazar el racismo persistente y militante hacia los pueblos indígenas: en aquella ocasión del Val pulverizó el uso (social, institucional, académico) del término “discriminación”. En las páginas que siguen el lector encontrará no pocos ejemplos análogos. Mi favorito es el relativo a la “tolerancia”: madre histórica del paternalismo, cómoda y eficaz coartada del discurso del poder hacia un *otro* (generalmente ese otro es el indio) con el que nunca se establecerán relaciones de reciprocidad.

Estoy convencido que los textos aquí incluidos serán una guía temática básica de la discusión sobre la multiculturalidad y la interculturalidad, discusión necesaria y urgente en nuestros días.

CARLOS ZOLLA

El balcón vacío

Notas sobre la identidad nacional de fin de siglo¹

Abre el balcón...

En el documento base elaborado para el coloquio La identidad nacional mexicana como problema político-cultural se me cita, con gentileza, como representante de las tesis “yuxtaposicionistas”.² Nunca me ha hecho feliz ser clasificado, pero, dicho esto, debo reconocer que el esfuerzo tipológico, si bien parcialmente, va en el sentido correcto.

En un trabajo anterior³ intenté mostrar que cuando reflexionamos en torno a la identidad, tendemos a construir un edificio analítico en el cual desaparece la complejidad identitaria y sus niveles (individual, familiar, de banda, de colonia, de ciudad, de región, de país, de clase, de ocupación, de adscripción religiosa, política, nacional, etcétera) a expensas de escoger sólo uno de esos niveles o aspectos posibles, asunto por supuesto legítimo pero que no lo es tanto si no

¹ Documento presentado en el coloquio La identidad nacional mexicana como problema político-cultural, México, 11-13 de septiembre de 1997.

² Raúl Béjar y Héctor Rosales, “La identidad nacional como problema político y cultural”, manuscrito, primavera de 1997.

³ José del Val, “Identidad, etnia y nación”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, IPGH, julio de 1987, pp. 26-36.

rescatamos la articulación y subordinación estructural del nivel escogido al conjunto global de las interacciones identitarias.

El objetivo central de ese trabajo era el de señalar la ausencia de metodologías explícitas que permitieran una discusión razonada de alternativas analíticas para abordar de manera práctica la investigación sobre las identidades que se realizan, con intención diversa, en las descripciones etnográficas y en los modelos cuantitativos.

Señalaba en dicho trabajo que si bien es pertinente escoger cualquier nivel o combinación identitaria como motivo de análisis, deberíamos tener en cuenta que el nivel o la combinación elegida es parte de un sistema de relaciones entre campos y niveles identitarios y, en consecuencia, que no podemos prescindir de reconocer la red de las identidades como marco general de referencia.

Como bien sabemos, cualquier nivel, aspecto o campo de la identidad debe comprenderse y concebirse como una relación social y no como un hecho dado. Debemos reconocer, asimismo, que dicha relación social se encuentra en transformación permanente y por lo tanto las identidades no son atributos inconfundibles y siempre visibles, salvo en momentos y circunstancias específicas, o en los casos que implican marcas deliberadas.⁴

Afirmaba en aquel texto que la identidad emerge y se manifiesta como respuesta a una interpelación concreta en momentos específicos; por esta razón es que la caractericé como *virtual* y, en consecuencia, indicaba que a la complejidad identitaria que deseamos analizar hay que incorporarle necesariamente el análisis del contexto en el cual dicha identidad es exigida a manifestarse, así como las características del agente o agentes que provocan la manifestación.

⁴ Ya sea que se trate de grupos culturales con fenomenología explícita, como rabinos judíos, menonitas, etcétera, o, parcialmente, mediante la exhibición de tatuajes o el uso de ciertos saludos codificados.

A la fecha no he tenido acceso a materiales que pudieran refutar o profundizar esos planteamientos. La mayoría de los textos que he podido consultar son trabajos cuantitativos o ensayos en los cuales la identidad no es el objeto del análisis sino un término referente para otros temas: indígenas, mujeres, política, sexualidad, etcétera, o lo que es más común, ensayos históricos de largo aliento de construcción y crítica de la identidad nacional.

En fin, veo la identidad como un proceso que denominaría de sincretismo dinámico referencial, más que como resultado de yuxtaposiciones de niveles y campos.

Los balcones de la identidad

Desde Heisenberg sabemos que la posición del observador respecto de un fenómeno dado modifica necesariamente la observación del fenómeno elegido. En mayor medida esto es así si nuestro “lugar” de observación se ubica en el precario balcón de las llamadas humanidades. Y esta distorsión será todavía más aguda y evidente si el investigador es parte del grupo social cuyo fenómeno o proceso ha escogido investigar.

Esta circunstancia, más que una limitación insalvable debe ser un requisito epistemológico y ético al que debemos dar respuesta de manera suficiente.

Estas consideraciones han sido para mí una fuente constante de inquietud y reflexión, no solamente por mi peculiar condición identitaria y su previsible influjo en mis análisis, sino, y en mayor medida, por la ausencia absoluta de esta preocupación o reconocimiento en las reflexiones y textos acerca de la identidad elaborados por mexicanos.

En vista de que la mayoría de ellos son académicos, literatos o ensayistas de reconocido prestigio e inteligencia, me he preguntado siempre el porqué de esta obvia elusión: ¿será por pudor, será por soberbia? No lo sé.

Reflexionar sobre la identidad propia es sin duda la más filosófica de las preguntas que nos podemos hacer. Ese quién soy y para qué soy que inaugura toda inquisición sobre el hombre en general o sobre cualquier tipo histórico particular de hombres, no es asunto menor y debe encararse con el más alto grado de honestidad intelectual posible, en mayor medida si el objetivo de nuestras disquisiciones tiene pretensiones moralizantes o, como se dice actualmente, críticas.

El punto es que, cuando un mexicano intenta realizar una reflexión y análisis en el campo de la identidad nacional mexicana, debería informarnos desde dónde se habla, qué tipo de mexicano se considera él, así podríamos conocer el grado de distorsión previsible en sus planteamientos y las alternativas mediante las cuales realiza sus correcciones epistemológicas heisenbergianas.

A estas alturas de la reflexión crítica sobre el quehacer científico resultaría pueril apelar o defender una supuesta objetividad o neutralidad del sujeto investigador. En el caso nuestro, en el cual prácticamente estamos desarrollando una reflexión introspectiva, el asunto es más grave, ya que la ausencia de cualquier consideración al respecto indicaría tal vez el ejercicio de una especie de simulación o cinismo epistémico.

Ventilar la nación

Me temo que esta ausencia o sesgo en la reflexión sobre México y el mexicano no es exclusiva de la ensayística psicológica, filosófica, etnológica o literaria, sino que con formas diversas afecta la totalidad de las construcciones ideológicas que sustentan el edificio histórico de nuestra nacionalidad.

Es notorio y reconocido el papel central que la historia y la etnología han desempeñado en la construcción de la nación mexicana. Éstas han sido algunas de las herramientas (debería decir armas)

más eficaces con las que ha contado el Estado nacional en su difícil, atropellada y contradictoria constitución.

En muchos momentos de nuestra historia, aquellos en los cuales peligraba la existencia de la nación misma,⁵ el conjunto de discursos que fundamentaban y justificaban la existencia de México constituían las armas más poderosas de las que se podía echar mano, tal vez las únicas. ¿Quién podría entonces haber exigido objetividad y crítica a esos fundamentos?

Hoy la mayor amenaza para la nación somos nosotros mismos, en particular aquellos para los cuales tal concepción y práctica de la identidad se ha convertido en bastión inexpugnable para perpetuar su poder económico, político o cultural actualmente amenazado. Tal vez ha llegado el momento en que el conjunto de nuestras disciplinas humanas inicien el recorrido crítico y autocrítico de nuestra peculiar construcción como nación.

La sociedad mexicana avanza y se democratiza; el discurso histórico-político sobre la nación y el etnológico-filosófico sobre el mexicano no deben ser ya un apéndice de las necesidades coyunturales del gobierno en turno. Su histórica dependencia justificada por la “necesaria unidad nacional frente a los acechos del exterior”, metáfora que disfraza la imposición de un solo proyecto y perspectiva, es hoy, a todas luces, inaceptable.

Este fin de siglo la sociedad mexicana, los mexicanos, exigimos un nivel de seriedad, honestidad y compromiso mayor en la investigación y en la reflexión; que sea capaz de dar respuestas a este pueblo diverso y dramáticamente desigual, que nos permita vislumbrar y aspirar a un nuevo horizonte de vida, a un nuevo proyecto nacional que tendrá necesariamente que ser el producto de una verdadera refundación nacional, en la cual una nueva historia y etnología de

⁵ Recordemos la República itinerante del presidente Juárez.

México, e indudablemente una nueva reflexión filosófica, son la condición *sine qua non*.

Trato de distinguir en las líneas que siguen algunos aspectos; señalo, sin propósitos jerárquicos, únicamente algunos que considero relevantes y que están poco discutidos en esta tarea obligatoriamente colectiva de repensar los caminos para la reformulación de la identidad nacional. Son fragmentos en estado de elaboración de un trabajo de largo plazo que quisiera poder compartir con ustedes en este coloquio.

Tratando de ser congruente con lo afirmado anteriormente y esperanzado en la reciprocidad de mis interlocutores, elegí de manera exploratoria para esta reunión una forma de discurso en la cual mi ubicación identitaria como proceso, más que ocupar un apartado especial al principio, será el hilo conductor de la reflexión general, una especie de voz en off que me permita desenvolver algunos elementos que a mi juicio deben caracterizar una reflexión completa o “densa”, si así se le quiere denominar.

Apelo a su tolerancia e indico que las partes que tienen que ver con mi biografía van en cursivas.

La identidad en el closet

La búsqueda obsesiva de una explicación⁶ del “ser del mexicano” que pueda expresar sintéticamente y de manera comprensiva el “alma” de nuestra identidad como pueblo nacional, así como sus caracteres básicos y conflictos constituyentes, ha concluido siempre en estereotipos de mexicano, más cercanos a la caricatura de un sector o grupo que a un nunca suficientemente demostrado arquetipo transhistórico.

En este siglo, el formidable impulso regenerador de la Revolución puso en la mesa de discusión el tipo de país que queríamos ser y el tipo de habitante que debería ser el mexicano. Desde las llamativas y

⁶ Los intentos de construcción, habría que decir.

racistas propuestas de José Vasconcelos en su *Raza cósmica*, de 1925, pasamos a una reflexión más ponderada y académica con Samuel Ramos en su obra pionera *El perfil del hombre y la cultura en México*, de 1934, y de ahí al luminoso ensayo de Octavio Paz *El laberinto de la soledad*, de 1949.

La refrescante obra pedagógica y filosófica de José Gaos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional animó a un brillante grupo de estudiantes a la constitución del grupo *Hiperión* que adoptó el tema del mexicano como núcleo central de su reflexión, produciendo en unos cuantos años una abultada colección de textos, sobre México y el mexicano,⁷ desde diversos ángulos y perspectivas.

Como cohete de fiesta, la discusión sobre el mexicano subió veozosamente a las alturas, estalló en una cincuentena de libros diversos y multicolores, y con la misma rapidez se desvaneció en silencio. En sólo seis años, de 1949 a 1954, parecía haber quedado saldado el asunto de la identidad del mexicano.

Sin embargo, con cierta regularidad no exenta de significación, aparecen revisiones críticas, como la inteligente, informada y exhaustiva de Roger Bartra en su *La jaula de la melancolía*, de 1987, y su posterior *Oficio mexicano*, de 1989; o nuevas interpretaciones desde perspectivas originales como el premonitorio y no bien comprendido todavía *México profundo* de Guillermo Bonfil, de 1987. No obstante, la discusión no ha vuelto a alcanzar la generalidad e intensidad que logró a finales de los años cuarenta.

La biografía de esta discusión es en sí misma ilustrativa del significado del tema. Los momentos, los participantes y las perspectivas adoptadas dan cuenta de la relación puntual que esta reflexión tiene con la evolución política de nuestro país y el reiterado ciclo de esperanza-desesperanza que envuelve a la cultura mexicana.

⁷ Véase los diferentes títulos de la colección "México y el mexicano".

Cualquier revisión de la ensayística sobre el tema pone en evidencia una tensión permanente. Una tensión que nos ilustra acerca de la existencia de un evidente desgarramiento: el de un mexicano, si es el caso, que analiza y reflexiona sobre “los mexicanos”, con los cuales parece no identificarse, en los que no se reconoce y con quienes no parece compartir ninguna de las trágicas o cómicas situaciones y características que describe y analiza, y a través de las cuales ese supuesto mexicano genérico queda dibujado.

Esta “fisura psicológica”, irremediablemente presente en los textos de los teóricos de la mexicanidad, le es imputada por dichos teóricos de manera ligera y poco clara a la “cultura mexicana”; es a ella a la que se le identifica como su condición estructural, se le encuentran o inventan sugestivas raíces, y algunos se dan el lujo de recomendar supuestos remedios.⁸

El más mexicano y cosmopolita de nuestros intelectuales de este siglo cinceló, en prosa magistral, el perfil de un estereotipo de mexicano, el mexicano migrante en los Estados Unidos: el “pachuco”. Lo convirtió en el tipo ideal “extremo” del mexicano, lo encerró en un laberinto de bellas y contradictorias metáforas y mediante sutiles descripciones lo condenó a la infinita soledad. Ningún mexicano que lee el texto se reconoce verdaderamente en el personaje creado; no obstante todos o nos reconocemos parcialmente en algunos de sus comportamientos o los hemos visto en alguien muy cercano.

Pero, ¿y él, el autor del libro? También mexicano, tan típicamente mexicano o más que el fronterizo pachuco, ¿no existe en su supuesta comprensión y descripción del ser mexicano?

Esta permanente tensión entre el mexicano que somos y nos negamos poner en evidencia, y el que suponemos, nos separa abismalmente del

⁸ Esto queda ejemplificado de manera paradigmática en la propuesta reiterada hecha por el escritor Carlos Fuentes a propósito del “V Centenario”, pidiendo se construyera una estatua a Hernán Cortés.

mexicano que describimos, subyace pesadamente en nuestras reflexiones limitando la comprensión y sesgando los análisis que derivan en imaginativas hipótesis causales, definitivamente inconsistentes, tan pueriles como aceptadas, y tan frágiles como reiteradas. Un ejemplo paradigmático de ellas radica en la tópica explicación que ubica el malestar de nuestra cultura en nuestra incapacidad de articular armoniosa y definitivamente las dos tradiciones a las que se apela comúnmente como raíces de nuestra nacionalidad: la indígena y la española.⁹

Este tema, y su reiteración, es cíclicamente fuente de ríspidos debates que desgarran y enemistan a nuestros intelectuales. Por un lado, los que no comprenden cómo un suceso de hace más de 500 años puede ser significativo actualmente, y por el otro, los que aceptan pero no explican cómo es que puede tener vigencia. Dicha seudopolémica ha cumplido una función ejemplar al servicio de intereses no del todo claros. De entrada, ha contribuido a eludir una discusión seria y rigurosa sobre la estructura profunda de nuestra diversidad y desigualdad cultural, su historia y sus implicaciones, y en consecuencia ha colaborado en retrasar casi un siglo nuestro arribo a una forma de cultura nacional plenamente democrática.¹⁰ Abundaré en este asunto más adelante.

Por los balcones del Anáhuac

Me asomo al balcón: soy hijo de exiliados españoles; refugiados, les gusta denominarse. Un padre castellano de Valladolid y una madre catalana de Barcelona. Él, mi padre, arribó a

⁹ La prensa diaria de la capital mexicana dio cuenta durante 1991 y 1992 de tal polémica.

¹⁰ Hoy la moda de la “diversidad cultural” no permite ver con claridad cómo la legión de tolerantes culturales de hoy son los mismos inquisidores de la diversidad de hace sólo unos años. No obstante, la tolerancia vocinglera y sus propuestas de aceptarla en nuestras leyes no esconden su implícita incompreensión y negación profunda. Su aceptación a regañadientes de leyes especiales para los indios no es más que la aceptación de que algunos mexicanos no son como deberían ser y, ni modo, de la misma manera que finalmente se acepta que un hijo nuestro es idiota, pero —¿qué vamos a hacer?— es hijo nuestro.

México en el “Sináya”, primer navío cargado de emigrados españoles que llegó a Veracruz a finales de 1939. Marea roja que todavía recuerdan los ancianos en los portales.

Mi madre tuvo que esperar a que se disiparan los humos de las explosiones atómicas, y llegó a finales de 1945.

Yo nací en el Distrito Federal (prefiero decir Anáhuac por cuestión estética), lo cual fue indudablemente una ventaja, ya que el D. F. es una región de arribazones. Es decir, un lugar en el cual histórica y persistentemente la mayoría de sus oriundos tienen padres o a lo más abuelos, que llegaron, y siguen llegando, de otros lugares, unos de más lejos que otros, de dentro y de fuera del territorio nacional.

Es decir, soy lo que de múltiples maneras y con diversa intención se denomina un “chilango”.

El que esta cuenca de lo que fue un sistema de lagos sea un lugar de arribazón y asentamiento definitivo, desde mucho antes de la llegada de los mexicas, la constituye en un espacio privilegiado para el ejercicio de las identidades y, por supuesto, para el análisis y la reflexión.

Entiendo en este caso como “*ejercicio de la identidad*” al conjunto múltiple, pero no infinito, de estrategias simbólicas y prácticas que han puesto, ponen y pondrán en práctica durante milenios los pueblos, los grupos, las familias o los individuos, para arraigarse emocional, económica y políticamente en un espacio geográfico nuevo y desconocido, en un proceso permanente de construcción y reconstrucción.

El ejercicio constante de la identidad en el Anáhuac, producto de la continua arribazón de gentes, ha sido minimizado en los análisis; por supuesto, se han señalado las migraciones, pero nunca se les ha otorgado en él el peso específico adecuado. Es “*sintomático*” que todavía se piense en el fenómeno de la migración como en un hecho aislado, fuera de lo común, como un accidente, cuando en la práctica, ha sido y es un proceso social, económico, cultural y político constitutivo de la historia y la condición humana. Son contados

los mitos fundadores que no apelen a una partida, una llegada o al desplazamiento mismo, como origen de una cultura.

En nuestro caso, por ejemplo, ¿qué caracterización puede ser más precisa y adecuada para el lábil concepto de Mesoamérica¹¹ que concebirlo, entenderlo y explicarlo como un *campo migratorio*, es decir, un espacio delimitado geográficamente por razones de orden diverso y con variaciones significativas en el tiempo, pero que al interior del cual se construyeron y reconstruyeron los pueblos indios del México en movimiento perpetuo?

En nuestro entrañable Anáhuac ha sido tan constante, sistemático y diverso este proceso que probablemente sea un caso, con méritos suficientes, como para intentar el esfuerzo de construcción conceptual de un “tipo ideal” weberiano.

Probablemente esta conjunción compleja y no bien caracterizada de circunstancias es la que ha inducido a muchos colegas que han reflexionado sobre México y el mexicano a confundir esta “condición estructural identitaria de arribazón”, específica de los habitantes de la cuenca del valle de México, como la condición general de todos los habitantes en nuestro actual territorio, generalizándola implícita y alegremente al conjunto múltiple y extremadamente diverso de formas posibles de ser mexicano.

Esta sistemática elusión analítica de la diversidad constitutiva de nuestro país, si bien simplifica enormemente las descripciones, también falsifica sus conclusiones. Por lo general el mexicano “tipo” resultante en los estudios es un recipiente de características contradictorias de diversos tipos de mexicanos: a la manera de Mary Shelley, construimos un verdadero Frankenstein nativo. Este estereotipo es entonces enjuiciado y victimado por su autor, y es entonces que el “mexicano” se nos aparece como un ser inconcluso, un ser inacabado, un ser en transición.

¹¹ Paul Kirchoff, *Mesoamérica*, México, ENAH, 1961.

¿Y hacia dónde es esa transición?, se pregunta uno. La respuesta es una sola: hacia un tipo de mexicano deseado, explícita o implícitamente, que en la mayoría de los casos tiene un sospechoso parecido con el autor del ensayo. Es entonces cuando se nos aparece ese destino inefable que algunos convirtieron en destino trágico y en magna tarea del Estado nacional: la construcción del solitario mestizo.

Uno de los más grandes antropólogos de este siglo, Gonzalo Aguirre Beltrán, se ufana afirmando que los antropólogos mexicanos habíamos cumplido la tarea de “convertir al mestizo en el símbolo étnico de la identidad nacional”.

Continúo conmigo. Mi apariencia física se constituyó en una marca permanente que establecía una diferencia excluyente. No obstante, el ser excluido por “blanco” en México resulta una exclusión que denomino “positiva”. A la desventaja de fenotipia se le resta la ventaja racista implícita en la cultura estatal de promoción del mestizaje.

Podría haber salido “a mano” en esta contabilidad identitaria, pero existe otro elemento, otra carta en juego, en las sumas y restas. Este nuevo elemento lo constituye el hecho brutalmente evidente de que en México no existen blancos pobres; la perversa ecuación que define el tono de la piel como condición económica (real o imaginaria) me otorgaba algunos puntos más en la contabilidad, y finalmente parecía salir ganando.

Creo que es esta contabilidad identitaria la que explica el por qué los mexicanos por nacimiento, marcados por una exclusión positiva, no protesten y sea esta circunstancia la que nuestra sociedad elude discutir y enfrentar, como se dice hoy, de manera transparente. Cuando esto pasa y el tema salta porque alguien lo señala, un ejército de bien pensantes protesta airadamente, sepultando bajo el discurso de “aquí no hay racismo ni chauvinismo” estas situaciones y circunstancias. Así endosamos a nuestro ejercicio cotidiano de la identidad un nivel muy nuestro, el de la *simulación igualitaria*.

Adjetivo la simulación con el interés práctico de diferenciarla de la simulación en abstracto, que sí ha sido señalada reiteradamente como característica nuestra. Cualquier ejercicio que singularizara la identidad de los cuadros de mando medios y superiores del Estado mexicano, de la iniciativa privada o del mundo académico y cultural mostraría de manera brutal que la “*exclusión positiva*” es uno de los mecanismos de estratificación social, y es expresión y práctica del racismo en México.

Hoy nuestra cultura de promoción del mestizaje se expresa en discursos cada vez más tenuous. A partir de la irrupción indígena de Chiapas nadie se ha atrevido a mencionarlo. Pero la pragmática centenaria que implica está implícita en el conjunto de reglas matrimoniales y relaciones sociales derivadas. Y lo seguirá estando si no somos capaces ni siquiera de verbalizar su existencia y discutir a fondo sus raíces y su significado.

Al sector social moreno, de cualquier tono, se le *prescribe* el mestizaje con blancos o menos morenos. Denominaré a esta práctica *exogamia cromática preferencial*. Al sector blanco se le *proscribe* el mestizaje con morenos. En consecuencia, la definiremos como *endogamia cromática preferencial*.

Eso explica con relativa obviedad cómo miembros de familias mexicanas con cientos de años de antigüedad en el país parezcan españoles, árabes o gringos, y, por ejemplo, que en cualquier destino turístico se les hable naturalmente en inglés, resultado de la exclusión positiva. Cosa que por lo demás les ofende mucho y lo interpretan como una muestra de la colonización estadounidense de sus connacionales y no como lo que es: la consecuencia de nuestro cotidiano ejercicio de la identidad y las normas que la sustentan, conformado y reproducido desde antes de la existencia misma de los *gringos*.

Esta forma peculiar y muy mexicana de racismo hace que la tensión racial en México se encuentre oscurecida y obliterada en la reiterada cantinela de que “entre nosotros no hay racismo”, cuyo argumento

más sólido es bastante curioso y paradójico: en México no se discrimina a los blancos.

No obstante, nuestros “mexicanos universales” no podían ocultar su incomodidad al respecto. Es ejemplar ese párrafo de Alfonso Reyes en el que en síntesis magistral explicaba en primera persona y a la manera de la *Divina comedia* la tragedia de ser mexicano. Decía:

[...] en primer lugar, la primera gran fatalidad que consistía desde luego en el ser humano [...] dentro de éste venía el segundo círculo que consistía en haber llegado tarde a un mundo viejo [...] Encima de esas desgracias del ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era foco actual de civilización, sino una sucursal del mundo. Y ya que se era americano, otro handicap en la carrera de la vida era el ser latino, o en suma, de formación cultural latina [...] ya que se pertenecía al orbe latino, nueva fatalidad dentro de él, pertenecer al orbe hispánico [...] dentro de lo hispanoamericano, los que me quedaban cerca todavía se lamentaban de *haber nacido en zona cargada de indio*.¹²

Regreso a su servidor, a la exclusión positiva que hacía mi cotidianidad relativamente amable, pero absolutamente inaceptable, por lo menos para mí.

La posición económica de mi familia no era del todo mala, no era lo que se conoce como una posición desahogada; teníamos que estar nadando todo el tiempo. Éste no era un problema identitario sino un problema económico con los asegujes derivados de la exclusión positiva. No obstante y en última instancia: existía exclusión.

La condición económica relativamente precaria de la familia nos impedía y en consecuencia nos liberaba, de la práctica perversa de la urbanización en nuestro valle de tener que habitar en alguno de los ghettos de élite –lo que hubiera derivado en la práctica de algo que bien puede denominarse “identidad amurallada”– y por tanto mi vida cotidiana se desarrollaba en las calles francas de la ciudad de México, en colonias que se consideraban de medio pelo para abajo; a la intemperie; entre los nacos.

¹² Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, Sur, Buenos Aires, septiembre de 1936.

Los nacos: *sublime concepto a partir del cual pudieron desenvolverse mis arraigos identitarios más profundos y entrañables. Por fin había encontrado la puerta de entrada a una identidad dura. Una identidad que desoía, subordinando, los “llamados de la sangre, de la tierra, de la herencia, de la clase”; una nueva e inédita solidaridad fuerte y flexible me envolvía; me había convertido en un naco; era, y soy, un naco; por fin el Anáhuac me reconocía como uno de los suyos.*

El naco al balcón

Una de las constantes “sintomáticas” de los estudios sobre la identidad del mexicano es la reiterada elusión y rechazo a estudiar el término *naco* que han mostrado nuestros sabuesos-investigadores de la identidad; tampoco los ensayistas se han decidido a abordarlo.

Tan común y cotidiana es la palabra y su uso, son tantas sus acepciones y significados, sintetiza tanto lo que somos, que podemos razonablemente sospechar, a partir de su utilización universal y sistemática, y de la ausencia de reflexión sobre ella, que debe ser parte medular de una patología plagada de elusiones y simulaciones que probablemente dé cuenta con mayor amplitud y profundidad de lo que somos y cómo somos, que muchas de las proposiciones conocidas hasta la fecha.

El término naco es indudablemente el *concepto hoyo negro* de nuestra identidad, su significado efímero, subordinado fatalmente al contexto de su uso; lo volatiliza, lo convierte en humo, lo hace aparecer como inaprehensible. Las descripciones fáciles lo asimilan a indio: lo naco es lo indio. Es el indio en el asfalto, el indio revestido, encorbatado. Por analogía, es el mal gusto, lo charro, lo *kitsch*, etcétera, y se le busca y asigna dudosas etimologías.

En el arco cromático del mestizaje que va de lo café oscuro a lo blanco pálido debería existir un límite a partir del cual los nacos empezamos a serlo o dejamos de serlo. No obstante, como decía más

arriba, este límite es un punto absolutamente variable derivado de la posición del que observa y de la ubicación del observado.

A las distorsiones heisenbergianas habrá que sumarles una más: la obvia incomodidad que el uso del término *naco* produce en nosotros; ya sea por la duda existencial de serlo por parte del que lo aborda, o tal vez más comúnmente por la vergüenza de aparecer como racista o clasista al utilizar el término. Simplemente se le elude y se le ubica en el terreno de las malas palabras, de los insultos, como si fuera *la peor de las chingaderas*.

Los balcones coloniales

En la Colonia, como todos sabemos, el asunto de la identidad no era algo que se dejaba en manos del sentido común; era una cuestión jurídica, del derecho, con implicaciones precisas y detalladas. El sistema de castas de la Colonia en la Nueva España era una compleja institución, un articulado sistema de normas y reglas a partir del cual se respondía a la violación sistemática de las prescripciones y proscipciones matrimoniales coloniales y se daba orden al desmadre sociorracial.

Eran tan comunes los ayuntamientos carnales fuera de la norma que la sociedad colonial era una babel étnica. Mezclas sin ton ni son de blancos y medio blancos, indios y medio indios, negros y medio negros, y de todos con todos, con graves implicaciones en la herencia y la propiedad. De tal suerte que se constituyeron sistemas descriptivos de los productos de tan sorprendente fogosidad interracial. Un sistema de castas, en algunos casos con más de cien casilleros, permitía ubicar a cada chilpayate recién arribado en un casillero preciso, con sus consecuentes obligaciones y derechos.

Asimismo, tal sistema de relaciones matrimoniales permitía orientar valorativamente la irrefrenable sexualidad interracial hacia el polo

blanco del arco cromático de la sociedad novohispana, con el objetivo estratégico de establecer límites sociales difícilmente superables y una dudosa esperanza de movilidad social.

“Saltapatrás”, “cambujo”, “tente en el aire”, “lobo”, “mulato” y decenas de términos igualmente sorprendentes constituían la precisa taxonomía derivada del cachondeo novohispano.

La independencia terminó, entre otras ignominias y por decreto, con el sustento jurídico que soportaba el sistema de castas. No obstante, como tantos decretos en la historia de México, expresó una voluntad justiciera e igualitaria que no iba respaldada con los elementos necesarios para convertirse en realidad; a lo más, señalaba una tendencia.

El sistema jurídico de castas y su complicada práctica institucional quedó suprimido mediante decreto de la noche a la mañana; sin embargo, la cultura de separación racial centenaria cristalizada en torno a este sistema sencillamente se sumergió en la conciencia colectiva, se convirtió en *cultura implícita*. Tal vez si en ese preciso momento alguien reflexionó sobre ella, concluyó que el paso del tiempo la deslavaría hasta hacerla desaparecer. Sin embargo, no podemos olvidar que el sistema de castas no era solamente un mecanismo para la contención de las mezclas raciales sino, y esencialmente, un mecanismo para controlar los movimientos de la propiedad, en ese entonces básicamente propiedad agraria, inmobiliaria y metálica.

La transformación paulatina de un sistema de castas en un sistema propiamente clasista implicó pocos cambios en la estructura propietaria: los que se produjeron derivados de las leyes de Reforma, las llamadas *Leyes Lerdo*, en la práctica significaron mayor desposesión de la inmensa mayoría de la población, hasta ese momento parcialmente protegida por las *Leyes de Indias*.

Resulta razonable postular que las consecuencias culturales de los sistemas de clasificación coloniales que respondían a la estructura social de la propiedad, al no verse alterados sustancialmente, con-

tinuaron vigentes, aunque implícitos, en la conformación de lo que a partir de la revolución de Independencia se puede propiamente denominar *cultura nacional mexicana*.

Mi hipótesis provisional es que el uso polisémico y referencial del término *naco* es consecuencia necesaria de la continuidad transfigurada del modelo cultural implicado en los sistemas de castas. Dicho término permite resumir en un solo concepto la variación infinita de ubicaciones económico-raciales de los mexicanos.

La sorprendente permanencia de modelos culturales implícitos es causa y simultáneamente efecto de su reproducción, aunque, y esto es lo esencial, siempre dependientes de la todavía más sorprendente continuidad de los patrones de desigualdad económico-sociales en la sociedad mexicana.¹³

Balcones a la carta

Si hacemos un recuento exhaustivo de las lindezas mediante las cuales se ha caracterizado a los mexicanos y su cultura encontraremos un común denominador, una perspectiva que las hace comunes: el mexicano es un ser inacabado, inconcluso, posmoderno (por fragmentario antes de la posmodernidad), surrealista sin conciencia de serlo. Somos un pueblo viejo que sigue siendo niño, pueril; somos un pueblo crédulo, esperanzado y agachón, somos también pueblo bronco y brutal, pueblo taimado y traicionero; en fin, hasta como híbridos nos han caracterizado.

Si reflexionamos más nos percataremos de que muchos de los comportamientos que se nos asignan, si bien son visibles y podemos constatarlos, son también profundamente contradictorios.

¹³ Mediante esta hipótesis podríamos entender con mayor profundidad el sentido y significado de las permanentes disputas entre hispanistas e indianistas; nos permitiría analizar que la disputa tiene mayores connotaciones que las simplemente ideológicas y que lo que se discute es en esencia el modelo de nación, no qué fuimos, sino qué queremos ser.

Hay un “México bronco” que todo el mundo tiene miedo que despierte, porque hacemos revoluciones, pero somos también un “México dormido” que todo el mundo quiere despertar, para hacer revoluciones. Hay un México pueril y esperanzado aun después de tanto engaño, al cual todo mundo quiere poner en la realidad; también somos un pueblo desencantado al que todo mundo quiere volver a inyectar esperanza. Somos un pueblo ejemplarmente mestizo, y somos también un pueblo diverso que no ha podido integrarse en una cultura nacional.

Podríamos seguir así, con parejas contradictorias hasta ver que los mexicanos podemos ser cualquier cosa, y que podemos proporcionar hechos y datos estadísticos para casi cualquier comportamiento: a la manera de Stevenson, podemos ser el Dr. Jekyll o Mister Hyde.

Sin el menor ánimo de menospreciar la tan abundante bibliografía que acompaña nuestro devenir como pueblos, bien podemos decir que poco hemos avanzado en el camino de comprendernos mejor.

Volviendo a mí. Debido a la bamboleante situación económica que caracterizó a la familia en mis quince primeros años de vida (1949-1964) nos cambiamos muchas veces de domicilio, lo que ponía en tensión con relativa frecuencia mis acomodos identitarios de barrio, que como todo mundo sabe son básicos en la conformación de las personalidades grupales urbanas. Esta tensión significó un reto más en la construcción de mi identidad. Y esto no sólo como problema teórico, pues cada acomodo implicaba al menos una “partida de madre”, es decir, un ajuste técnico y espacial al liderazgo esquinero y de cuadra; de banda, se diría hoy.

La Cuauhtémoc, la Anáhuac, la Campestre Churubusco, la Álamos, la San Rafael fueron algunas de las colonias que si no me vieron crecer, por lo menos me vieron pasar. La exclusión positiva producto de mi fenotipia fue motivo de reacciones diversas, según el nivel económico de la colonia. Ello me garantizaba relativa amabilidad de recepción o relativa enemistad de recepción con sus consecuentes derivaciones.

Lo esencial de este proceso de reconstrucción permanente es que siempre concluía con una aceptación tácita que me daba igualdad de derechos y obligaciones. Lo que deriva, como he afirmado, de la “cultura de arribazón” que caracteriza al Anáhuac. Aceptado un nuevo miembro en la colonia, esquina o banda, gozaba, como afirmé, de igualdad de derechos y obligaciones, y de reconocimiento por parte del grupo: de identidad, pues.

Ya que las bandas de urbe se definen a partir de liderazgos esencialmente físicos, donde el valor y la lealtad son prendas máximas, el líder podía pertenecer a cualquier punto del espacio cromático. No obstante, aunque matizadas y cariñosas, las exclusiones positivas y negativas persistían, no como límite de derechos, sino como una de las fuentes más sistemáticas en la elaboración de bromas que, como todos sabemos, son el núcleo del accionar conceptual de las bandas.

En mi vivencia particular pude ver y participar del conjunto complejo y contradictorio de actitudes a partir de las cuales, según luego leí, se caracterizaba a los mexicanos. Era evidente que cada quien manifestaba una personalidad individual particular. Sin embargo, el accionar de la banda buscaba una igualación actitudinal de todos, guiada principalmente por las “virtudes del líder”.

Lo sorprendente de mi experiencia es que lo que caracterizaba el conjunto de valores aceptados y buscados por todos era extremadamente matizado, más allá de estereotipos muy en boga en los cuales los malos son malos y los buenos son buenos. El comportamiento prescrito implicaba el contexto de las acciones como el elemento crucial de juicio. Esta práctica de juicio referencial indica con suficiente claridad la importancia definitiva que el contexto tiene en el juicio que merece una actitud adoptada.

Esta sistemática importancia del contexto como el elemento nodal de clasificación de un hecho o proceso deriva, a mi entender, del modelo cultural subyacente en la denominada cultura nacional

mexicana. Este accionar cultural sustentado en los contextos implica tener o un esquema valorativo sutil y complejo a partir del cual se juzga cualquier comportamiento o una metodología cultural de referencias, hasta ahora desconocida. Lo que, como es evidente, hace mucho más dudosas las caracterizaciones abstractas del “mexicano” e indica caminos de análisis que deben explorarse. La inexistencia de un conjunto sólido y cristalizado de valores de larga tradición en la ciudad obliga a sus habitantes a una permanente construcción y reconstrucción de las escalas valorativas, por lo menos a la misma velocidad que cambia la sociedad.

¿Indios en el balcón?

Si bien el Anáhuac es lugar privilegiado de las arribazones, no debemos dejar de señalar la presencia milenaria de pueblos indígenas asentados en la cuenca con historias y tradiciones propias, islas culturales ubicadas en las antiguas riveras del lago: Milpa Alta, Xochimilco, Tláhuac, Culhuacán, son algunos de esos barrios en los cuales las tradiciones indígenas permanecen con culturas relativamente diversas de la denominada cultura de arribazón. Independientemente de que permanecer es el ejercicio de resistir y mantener una cultura, con las influencias y transformaciones necesarias las culturas históricas de los pueblos indígenas en el Anáhuac se constituyen como sólidos ejes identitarios de barrio con los cuales la generalidad de los chilangos mantenemos nexos orgánicos.¹⁴ Estos ejes de identidad son constitutivos del modelo de identidad de los chilangos y deberíamos estudiar con mucha mayor intensidad sus relaciones recíprocas.

¹⁴ Un ejemplo de ello es el complejo sistema de fiestas barriales dedicadas a las festividades religiosas principales y patronos de barrio, con sus mercados y ferias de diversiones. La intensidad de éstas puede consultarse en Imelda León, *Calendario de fiestas populares*, México, SEP, 1988.

La otra presencia indígena culturalmente significativa en el Anáhuac es la derivada de la permanente arribazón de familias indígenas extensas, compactas y articuladas, prácticamente de todos los pueblos que habitan en el territorio nacional: autocentradas culturalmente y con una habilidad sorprendente para reproducir sus modelos culturales adaptándolos a la urbe. La ciudad impone perfiles y define procesos derivados de sus modelos culturales que, junto con los *indígenas históricos* en el Anáhuac, matizan con gran fuerza las formas de identidad generalizadas en la cuenca.

La presencia indígena constante, aunque poco visible, tiene un impacto en la sociabilidad y en los mecanismos de solidaridad de la urbe mucho más poderosos y significativos que lo que habitualmente suponemos.

La vigencia de la “familia extensa” como modelo de solidaridad y sociabilidad urbana de las clases populares en la urbe es un ejemplo significativo y es también uno de los capitales netamente indígenas que funciona como organizador básico y como garante de la relativa paz que en esta ciudad se vivía hasta hace sólo unos años. Relativa paz que a todos nos ha hecho preguntarnos alguna vez: ¿cómo es posible que funcione y cómo es posible que la violencia no sea mucho más generalizada y explosiva?¹⁵

Arquitectura de balcones

Nuestro valle repleto y rebosante por sus bordes aglomera a casi 20 millones de seres que resisten y eluden con éxito relativo las formas de civilidad individualistas aconsejadas para vivir en una urbe.

¹⁵ Comparar la intensidad y las características de la violencia urbana en ciudades con alto componente indígena y ciudades sin este componente básico nos indica ciertas correspondencias que mostraré en un trabajo en elaboración. En síntesis, puede indicarse que a mayor grado de presencia indígena menor nivel de violencia y destrucción en los conflictos urbanos. Asimismo las características específicas de las protestas son diferentes, muy diferentes.

Sus razones tienen. Si siguieran los consejos urbanos de promover las formas individualistas de socialidad recreándose en su “miserable mismidad”, y atenidos exclusivamente a la frágil solidaridad que puede proporcionar una familia nuclear moderna, el colapso total de nuestra ciudad, tantas veces anunciado, habría ocurrido ya.

Con gran sabiduría se mantienen las formas de solidaridad “premodernas” en que predominan la familia extensa y las múltiples formas corporadas de solidaridad basadas en el parentesco y en el empleo.

Estas “tribus modernas”, como diría Michel Mafessoli,¹⁶ constituyen una articulada y funcional telaraña de relaciones sociales que otorga sentido e identidad a los habitantes del Anáhuac, a los chilangos. Estas formas duras de solidaridad resisten e intentan refuncionalizar cualquier intento consciente o inconsciente por disolverlas. En urbanismo, por ejemplo, el socorrido e infame género del multifamiliar, hoy denominado unidad habitacional, fue el modelo escogido por el Estado mexicano para ordenar arquitectónica y funcionalmente el crecimiento de la ciudad. Éste, como todos sabemos, se fundamenta en la “panalización” de la vida familiar, contempla los espacios comunes como espacios vacíos (véanse si no las maquetas), jardines, andadores, estacionamientos. Ni por equivocación contemplan la solución comunitaria de las necesidades cotidianas. Tampoco se percibe en su diseño una reflexión sobre el impacto social de tan radical compartimentación de la vida familiar, descuidando irresponsablemente las formas de socialización, de autocontrol colectivo y de la construcción psicológica individual y familiar. La mayoría de dichos centros habitacionales promueven implícitamente la disolución de formas de solidaridad suprafamiliares fomentando un individualismo que, si no es resistido exitosamente, genera un complejo actitudinal radicalmente insolidario, lo que se expresa hoy en la cri-

¹⁶ Michel Mafessoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.

sis y deterioro de la vida condominal. Su deficiente funcionamiento es consecuencia de la irracional e irresponsable propuesta de vida que implica y que sólo responde a los valores de uso de suelo. Dichas unidades habitacionales estimulan indirectamente la formación de núcleos juveniles duros que tienden a adueñarse de los “espacios vacíos” en los cuales imponen modelos de sociabilidad competitivos y brutales. Las casi siempre temibles “bandas” que atentan sistemáticamente contra la dignidad e integridad de las personas, a partir de generar complejos valorativos propios, desconectados de la familia y del conjunto de valores que la sustentan.

Se trata de formas de socialización que Margaret Mead preveía desde hace décadas denominándolas *cofigurativas*¹⁷ Aquellas en las cuales las tradiciones no son ya el elemento estructurador de la reproducción social, a partir de la subordinación y el desprecio total por los “mayores”, desplazando el liderazgo a los jóvenes y sus “pares”, que sin arraigo en las tradiciones y sin historia propia inventan mecanismos de solidaridad, que como hemos dicho se articulan en torno a liderazgos crueles y oportunistas. Como se comprenderá, este fenómeno se potencia en nuestro valle como resultado de la cultura de arribazón.

La resistencia activa a la individuación y nucleamiento excesivos de la vida familiar es visible en muchos hechos y procesos; por ejemplo, todos pudimos constatar cómo las reconstrucciones parciales que se hicieron de edificios y viviendas destruidas por el terremoto de 1985 en el centro de la ciudad, al tener que responder a las demandas de los habitantes y no a los planes centrales del gobierno, impusieron formas arquitectónicas basadas en la “vecindad” como modelo y que, como su propio nombre indica, se fundamentan en una proxemia “premoderna”. La lucha en este caso era y es una lucha

¹⁷ Margaret Mead, *Cultura y compromiso*, Barcelona, Labor, 1972.

por defender formas de sociabilidad útiles al ejercicio y construcción identitarios, así como evitar la expulsión a los márgenes de la ciudad en conjuntos habitacionales poco aptos para el desarrollo de formas de vida comunitaria.

Balcones exclusivos

La decisión de a qué escuela iríamos la tomaron mis padres de manera práctica aunque matizada. Eligieron la escuela más cercana a la casa, pero particular, es decir, de paga. Los criterios para elegir una escuela particular, si bien se basaban en el argumento de la calidad educativa, en el fondo era evidente que buscaban una ubicación de clase, de estrato social. En ese momento, aunque menos que en la actualidad, las escuelas particulares prometían un campo fértil a las relaciones sociales ventajosas.

Me tocó el Franco Inglés que estaba enfrente de la casa, aunque siempre con el rechazo de mi padre, que comunista y ateo se indignaba de la parafernalia religiosa que envolvía la educación de los maristas.

Pocos años estuvimos en el Franco Inglés. Nos cambiaron al Colegio Madrid, que como ustedes saben era una de las tres escuelas creadas por los refugiados españoles. Laico y relativamente liberal, el Colegio Madrid se acomodaba más a la ideología familiar, aunque no necesariamente a mi ejercicio identitario.

Siete años pasé en esa escuela hasta que me expulsaron. Años desgastantes en los cuales las contradicciones y conflictos eran asuntos cotidianos. Aun a pesar de su liberalismo político se respiraba un ambiente de exclusivismo soterrado. La fenotipia ambiente era más que evidente, la inmensa mayoría de mis condiscípulos eran güeros.

Lo que más me sorprendía del sordo trasiego identitario era el ver cómo niños nacidos en México, mexicanos de nacimiento, hablaban con acento español con la c y la z. Eso me irritaba y me predisponía al conflicto y a la bronca. En la batalla sutil y sin cuartel que se libraba y se libra cotidianamente en ciertas escuelas de México, en la disputa por la identidad, mis aliados naturales resultaron los hijos de padres mexicanos que por supuesto eran los más morenos.

La educación en México ha sido uno de los terrenos en los cuales la disputa por la nación, y en consecuencia la disputa por la identidad, ha mantenido y mantiene una batalla sin cuartel. Sus momentos estelares son los que devienen del envión revolucionario que se centra en la fértil y contradictoria gestión de José Vasconcelos que en el lapso de tres años, de 1921 a 1924, sentó las bases del sistema educativo nacional y del proyecto cultural del México de este siglo.

Visionario y racista, Vasconcelos soñó con un México moderno, racialmente unificado y culturalmente sajón. Su reivindicación del México prehispánico se plasmó en murales justicieros y en el culto por los indios de piedra, en desmérito de los indios vivos que en su proteico proyecto estaban condenados a desaparecer. El segundo momento es el malogrado proyecto de educación laica y socialista del cardenismo. Éste también duró sólo algunos años. No obstante su brevedad, son los dos momentos a partir de los cuales se define la lucha identitaria en el terreno educativo.

Ochenta años después podemos ver que no ha habido nuevas propuestas y los cambios han sido pequeñas variaciones sobre un mismo tema.

Si bien el Estado se reservó la educación como asunto público y prioritario, y logró relativamente sus propósitos, desde el primer momento vivió bajo el sabotaje incisivo y penetrante de las instituciones eclesiásticas, que en México nunca han aceptado perder el espacio de construcción de conciencias como propio. Esta lucha sin cuartel acompaña al México de este siglo y es causa y consecuencia de muchas de sus contradicciones. Un análisis somero de la estructura de clases en nuestro país mostraría la correspondencia puntual entre los miembros de las altas capas de la sociedad y la educación religiosa y/o privada, en contraste con el resto de los mexicanos, inmensa mayoría que participa solamente de la educación oficial.

Este hecho no es privativo de nuestra nación; lo que le impone un carácter singular es que tal diferenciación de origen clasista se corres-

ponde puntualmente con el color de la piel. Esta ecuación perversa que ata indestructiblemente el estrato social y la coloración de la piel de las personas, el racismo a la mexicana, se construye y consolida en el proceso educativo. A un color de piel corresponde un tipo de educación, un tipo de religiosidad, un entorno social, unos espacios de deporte, en fin, un México diferente y en consecuencia una identidad nacional diferenciada.

La actual lucha que se da en el nivel de educación superior por garantizar el acceso generalizado a ella o por restringirlo a partir de cuotas pone en evidencia la continuidad de esta batalla por el modelo de nación e identidad que la arrope. Sin lugar a dudas, una de las consecuencias previsibles, si gana la batalla el sector elitizante, es que la educación superior en México será cada vez más para los blancos, en este país que insiste en negar ser racista.

La historia en el balcón

Si algo posee el mexicano, aun el más desposeído, es una historia singular, una bandera bien bonita y un himno que a todos nos hace llorar. Tenemos, asimismo, un inmenso ejército de historiadores activos desde antes que la nación misma se reconociera como tal.

Si bien los historiadores profesionales han producido una obra vasta y crítica, la historia nacional mexicana es un género intensamente popular con el cual se pueden hacer, se han hecho y se hacen muy buenos negocios, canciones, *comics*, películas, telenovelas, videos, libros de divulgación, *gadgets* y un sinnúmero de productos comercializables; para bien o para mal, nuestra historia está en el mercado.¹⁸

¹⁸ Recordemos las telenovelas como *Senda de gloria*, o los experimentos de la SEP con la historia de México en *comics*, o la exitosa marcha de editorial Clío con sus fascículos y videos de historia de México.

El único límite a su uso comercial es seguir el guión que los libros de texto oficiales reproducen año con año con mínimas variaciones. Todos sabemos lo que puede pasar si alguien con afanes revisionistas quiere modificar o replantear alguno de sus pasajes y personajes, ya sea el Pípila o los Niños Héroeos.¹⁹

Es una “historia vigilada”. Se permiten las discrepancias en las interpretaciones de algún periodo. Por ejemplo, hoy está de moda reivindicar el periodo colonial conocido como de la Nueva España, durante años condenado a la oscuridad; o, por ejemplo, se aceptan diversas interpretaciones del papel jugado por algún grupo o sector, sea éste la Iglesia o los indios, etcétera. No obstante que el guión es flexible, no puede violentarse. Esta inmutabilidad de la historia de México debe esconder algunas de las claves para entender la conformación identitaria de México y los mexicanos.

Me sorprende la falta de estudios críticos al respecto. La famosa “nueva historia” que desde hace una década se practica en nuestro país, si bien ha modificado perspectivas de análisis, ha cambiado el peso específico de los actores en los procesos o ha puesto su atención en temas poco tratados, no ha hecho una revisión crítica del núcleo del discurso nacional. Todo lo contrario, ese “nuevo pasado mexicano” ha tendido y tiende a consolidar la versión vertebral del mismo.²⁰

De esto no se le puede echar toda la culpa al Estado mexicano, ya que conocemos la libertad de investigación e interpretación de que han gozado nuestros historiadores. David Brading²¹ y otros nos han mostrado que la elección de los aztecas como fundadores de la

¹⁹ Cuando el presidente de México, Ernesto Zedillo, era secretario de Educación Pública, la publicación de los nuevos libros de texto para educación primaria desató una intensa polémica que culminó en la reelaboración de los mismos.

²⁰ La obra de Enrique Florescano es, al respecto, ejemplar; su *Nuevo pasado mexicano* lo ejemplifica con claridad.

²¹ David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1978.

nacionalidad es un asunto que está vinculado a la lógica de los hacedores de la Independencia y no a hechos históricos inconfundibles.

Por ejemplo, el hoy llamado “mundo maya”, que abarca todo el sur del país, podría estar en discrepancia al verse incluidos como satélite en la saga de los mexicas. Qué decir de los purépechas que los combatieron incesantemente, y así podríamos detallar la aparente arbitrariedad de la elección de los aztecas como los precursores de nuestra nacionalidad. Digo arbitrariedad, ya que desde entonces y antes con más fuerza, la característica de los habitantes del actual México era la diversidad. ¿Por qué no fundamos una nación diversa desde el principio? Todavía hoy mismo nos resistimos y titubeamos en hacerlo.²²

Dije aparente, porque hay razones que si bien han sido analizadas no se han extraído las consecuencias pertinentes. Se escogió a los aztecas, ya que lo que se buscó para fundar una patria nueva era un modelo de organización social y no el continuar una tradición cultural. ¿Cuál fue el modelo que se escogió? Simple y sencillamente el de un imperio. Los criollos mayoritarios en la construcción conceptual de la Independencia se querían independizar de un imperio para formar uno propio. Lo más parecido a un imperio en nuestras tierras eran los mexicas, aun a pesar de su brutalidad y su mundialmente reconocido afecto por la sangre.

Aunque tendemos a olvidarlo, darle significación mínima y restarle toda importancia analítica, nuestra constitución como nación mexicana independiente se concreta con la Junta Soberana que firmó el Acta de Independencia del Imperio Mexicano, el 28 de septiembre de 1821.

Las discusiones de la época hubieran hecho las delicias de las revistas dedicadas a la nobleza y sus enredos, y qué decir si hubieran existido los *paparazzis*. Por ejemplo, un tema que tuvo importancia fue la

²² Ejemplar ha sido la tardanza en legislar los “Acuerdos de San Andrés” que, supuestamente, daría fin a la guerra de Chiapas.

duda del emperador Iturbide para escoger el ajuar con el cual asistir a su coronación, pues no decidía si asistir ataviado con la capa napoleónica o en su defecto violentar la moda y asistir con una capa guadalupana, esta última llena de estrellitas.

Nuestra bandera, a la que llamamos gustosamente lábaro –nombre que designa el estandarte de los emperadores romanos–; lleva en su centro un águila que se come, muerde, domina o juega con una serpiente (motivo que, sabemos, es de tradición prehispánica pero que, simultáneamente, nos ubica en el selecto grupo de naciones que tienen un águila en su escudo, junto con Alemania, los Estados Unidos y algunos pocos países más con decidida vocación imperial).

Pocos años después de la Independencia nos arrepentimos de ser imperio y nos convertimos sin mucho convencimiento en República, asunto que todavía no hemos concretado, ya que estamos lejos de tener una vida republicana plena. No obstante, deberíamos indagar con mayor rigor y profundidad si estos hechos, de los que podríamos dar muchos más ejemplos, no son significativos en la construcción del discurso de la identidad nacional.

A mi juicio sí, y con un valor explicativo importante para comprender las formas y el ejercicio contradictorio de nuestra identidad.

Un último paseo biográfico: en 1968 tenía yo 18 años, estudiaba economía en la UNAM y militaba en el Partido Comunista. Como a muchos de mi generación, la matanza de Tlatelolco nos hizo no volver a la escuela. Viajé durante varios años por México trabajando en cualquier sitio y haciendo de todo. En esa época empecé a estudiar historia de México en serio. Mi interés social se encendió y precisó en las continuas pláticas y discusiones con indígenas por todo el país.

Empecé a tomar conciencia de un hecho para mí crucial. La exclusión positiva, componente esencial de mi carga identitaria, me acercaba de manera sorprendente a los indios. Si bien la exclusión para los pueblos indios era negativa, ambos padecíamos la exclusión. Ahí debe haberse definido mi futuro como etnólogo.

Quería entender más esa solidaridad dura que yo sentía con los pueblos indios. Con el tiempo fui acumulando citas y atando cabos, y entendí la natural ubicación política compartida de indios y criollos frente a los mestizos. Comprendí su natural alianza para hacer la Independencia y entendí que ambos, los criollos nacidos en México y los indios, éramos concebidos como grupos condenados a desaparecer. Nuestro destino fatal e imposible era convertirnos en mestizos y, entre tanto, ser mexicanos a medias.

Que a mí se me considerara medio mexicano me resultaba relativamente normal, pero que fuera también la condición de los indios fue una iluminación y definió mis intereses en adelante.

Curiosamente en ambos casos, en los criollos y en los indios, se da la práctica del autoencubrimiento: ambos grupos buscan no ser reconocidos como diferentes. Es natural, a nadie puede gustarle ser un ser a medias chiles.

Nuestra “simulación republicana” estuvo el siglo pasado a punto de desplomarse. El *affaire* francés, como podemos juzgar al fugaz imperio de Maximiliano, no resultó ser una simple imposición extralógica. Fue un proyecto que caló profundamente en sectores importantes de nuestro país y que, si bien no prosperó, ya que las “armas nacionales se cubrieron de gloria”, estuvo a punto de lograrse en razón de que no era totalmente contradictorio con los modelos de la construcción nacional.

Con agudeza sin par Maximiliano interpretó los signos de la historia mexicana y por poco logra consolidarse con un proyecto semejante y explícito: hacer de México un imperio, el Imperio mexicano.

Debemos reconocer que nuestros historiadores tienen con ese periodo (1864-1867) una deuda que tendrán que saldar algún día. Más allá de la “guerra de los pasteles”, de los conflictos entre los intereses europeos y estadounidenses, y de las pugnas entre conservadores y liberales (guión en los libros de texto) es un periodo de nuestra historia cultural prácticamente virgen. Más allá de señalar como “traidor a la patria” a cualquiera que trate de dar una visión crítica

y matizada del periodo de Maximiliano, deberíamos ser capaces de explicar por qué casi logra su intento.

Los datos son interesantes: Maximiliano ha sido el único gobernante del México independiente, hasta hoy, que aprendió el náhuatl y lo hablaba fluidamente. Fundó el primer museo nacional de México. Hizo la primera solicitud de devolución de tesoros mexicanos robados por las potencias europeas. Detuvo la expropiación de las tierras de las comunidades indígenas. Impulsó la construcción de ferrocarriles, se enfrentó a los conservadores que lo invitaron a venir y se confrontó con la jerarquía eclesiástica. Muchos, pero muchos hechos y procesos similares, indican que las cosas no son tan claras y maniqueas como las pintan.²³

De inmediato afirmo que no estoy a favor de Maximiliano de Habsburgo y su proyecto de imperio. No es lugar para extenderme en esto, pero quiero dejar bien sentada mi posición para los que escuchan sin escuchar.

El punto que quiero subrayar es que en la construcción de nuestra nacionalidad están explícitas, o implícitas y sumergidas, fuertes tendencias imperiales no reconocidas y que probablemente son claves importantes para entender muchos de los comportamientos nacionales que han sido motivo de libérrimas y parciales interpretaciones.

¿Qué decir de nuestro presidencialismo, siempre insuficientemente comprendido y que en general se considera explicado mediante la dudosa teoría de las supervivencias, como resultado de la mezcla del patrimonialismo español con las tradiciones de dominio aztecas?

Lo que no se dice es que nuestra bandera y la concepción de nuestra historia y destino se corresponden sospechosamente con proyectos oscuramente imperiales y con la necesidad de contar con personajes únicos y garantes de la nacionalidad; no como supervivencias trans-

²³ Luis González y González, *El indio en la era liberal*, en *Obras completas*, t. v, México, Clío, 1996.

históricas dudosas sino como la condición estructural y reproducida implícita pero puntualmente en los discursos de historia nacional. Si no, ¿de dónde nuestra atracción fatal a figuras carismáticas y mesiánicas como Cuauhtémoc, Hidalgo, Juárez, Díaz, Zapata, Villa, Cárdenas, Echeverría y Salinas en política, otros en el campo de la cultura, otros en el deporte?

De ahí los miedos y la incredulidad generalizada que producen en nosotros las promesas de un México gobernado por un parlamentarismo democrático y discutidor, sin figura principal. De ahí también que no se ponga en duda el régimen presidencial y sólo se hable de acotarlo.

Somos un pueblo al cual sus mitos fundacionales y su historia parecen condenarlo a ser un imperio, y somos al mismo tiempo un pueblo reiteradamente doblegado. Es ahí, a mi juicio, donde deben buscarse las claves profundas de la fragilidad existencial que los analistas han señalado nos caracterizan, y no, como han querido suponer esos mismos analistas, en la insoluble y transhistórica capacidad que hemos mostrado para articular los dos troncos culturales de nuestra nacionalidad.

Siempre que observo el afán con que los políticos nacionales hablan del desarrollo por venir, de nuestro pronto arribo al selecto grupo de naciones del Primer Mundo, es decir dominantes, me digo: Bien, pero para lograrlo, ¿a quién vamos a subdesarrollar? No podemos dejar de reconocer que “nuestros triunfos”, en este aspecto, serán las derrotas de otros.

Hoy Centroamérica empieza a vivir en carne propia el desarrollo de México. Esto significa que las transnacionales mexicanas se apropien de sus mercados y de la plusvalía de sus gentes; el imperio de la tortilla y la cerveza, de las cementeras y de las vidrieras, de las acereras y de las televisoras.

En la identidad profunda de los mexicanos está depositado y cuidadosamente conservado, como si fuera el bulto de Huitzilopochtli,

un “destino escondido”, un futuro maravilloso como promesa milenaria, que se reitera incesantemente, tan incesante como las derrotas y los desaciertos que nos acompañan.

Ante estas realidades buscamos culpables, les transferimos la culpa y seguimos adelante, como si nada hubiera pasado. Nuestro “destino escondido” trasciende cualquier derrota, y nos incita a seguir caminando hasta que ese trágico destino nos alcance.

Balcones deportivos

La contradicción entre ese sordo y oscurecido futuro imperial implícito, el texto de nuestra nacionalidad que se hace acompañar por un discurso, republicano, gritón y altanero, nos permitirá explicar con mayor certeza la ambivalencia del ser del mexicano, con mayor profundidad por lo menos que esas historietas que tratan de encontrar sus causas en la imposibilidad de lograr la síntesis armoniosa de las dos razas madre.

La investigación a fondo y sin miedos de esas contradicciones nos permitirá adentrarnos en muchos de los comportamientos cotidianos inexplicables con los modelos en uso.

El deporte, y de manera particular el fútbol, es un campo de expresión identitaria, cruda. ¿Por qué creen ustedes que cada vez que hay una competición mundial pensamos, sin confesarlo, que podemos ganar la copa del mundo, y por qué después de cada triunfo parcial, nos autocelebramos paroxísticamente? No porque seamos ingenuos o tontos, o simples mediocres esperanzados, sino porque en lo profundo de nuestra práctica de la identidad existe ese destino como posible. Por esta misma razón el reiterado fracaso nos deprime, pero no nos cura la esperanza.

Idénticas razones pueden explicar también por qué un triunfo deportivo en este valle se celebra en el monumento a la Independencia.

dencia y no en el zócalo o en la plaza de la Revolución. El chilango acude enardecido a tocar, a frotar el *axis mundi* de nuestra cultura, a celebrar que en ese momento nos acercamos a nuestro futuro, nos conectamos con nuestro destino imperial. Durante algunas horas se instaure un tiempo sagrado en el cual las energías colectivas fluyen en torno al monumento de nuestra nacionalidad en libérrimas celebraciones no exentas de brutalidad.

Con desánimo vemos a nuestros sociólogos de cabecera hacer la crónica desesperanzada de un pueblo incomprensible, al cual le aplican tristes adjetivos y, como siempre, establecen una distancia prudente entre esa forma de ser mexicano y el mexicano que ellos son y que también, como siempre, nunca nos aclaran quién es.

Tal vez hoy que políticamente el país se asume diverso podamos dar un paso más y empezar a penetrar en las claves míticas de nuestra nacionalidad. Esto será posible si impedimos que un grupo, sea el que sea, se adueñe del presente y quiera reconocerse como el verdadero depositario de la historia, se ubique en la saga de los héroes y nos impida una vez más abrir las ventanas de la nacionalidad y airear el hermoso racimo de nuestras identidades.

Identidad: etnia y nación¹

Hoy, como pocas veces en la historia moderna de México, el discurso de la identidad nacional está en la primera plana de los periódicos, y es el fundamento de múltiples acciones del gobierno nacional.

La gama de sentidos que tiene el concepto de identidad nacional se ha expandido de manera notable y, como consecuencia, su significado se ha disuelto, convirtiéndose simultáneamente en un concepto estratégico en el devenir de la nación y como tal sujeto de la lucha por la asignación de contenidos específicos.

No obstante que la identidad nacional es un concepto eminentemente político,² su definición cae directamente bajo la responsabilidad de los profesionales de la antropología.³

La historia de las discusiones antropológicas de este siglo xx y las líneas de desarrollo teórico y práctico de la disciplina se han concentrado, en mayor medida, en el análisis de los pequeños grupos, particularmente los grupos indios de México y su relación con la sociedad nacional.

¹ Publicado originalmente en el *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, México, 1988.

² Al respecto puede consultarse Héctor Díaz -Polanco, "Etnia, clase y cuestión nacional", en *La cuestión étnico-nacional*, México, Línea, 1985, p. 25.

³ Dice Lévi-Strauss en el prólogo al libro *La identidad*: "[...] [la identidad] afecta de modo muy particular a la antropología, pues hay quienes ponen a esta última en discusión bajo la imputación de una obsesión por lo idéntico". *La identidad* (Seminario), Barcelona, Petrel, 1981, p. 7.

El arco histórico y discursivo que arranca con los formidables trabajos de Gamio, que toma bríos operativos con el maestro Aguirre Beltrán y el indigenismo, y que tiende a disolverse bajo el empuje de la crítica que desde diversas perspectivas se hace a esta tradición de estudio y acción sobre los indios, ha tocado de manera tangencial la identidad nacional. Ésta se ha dado por supuesta. La discusión e investigación ha versado principalmente en torno al papel de los indios en la nación, a las maneras de homogeneizar a ésta y a las consecuencias de tal homogeneización.

Así las cosas, la temática de la identidad nacional ha sido escasamente abordada de manera directa por los antropólogos.⁴

Hemos discutido intensamente la identidad étnica, aunque parece ser que no hemos podido llegar a un consenso mínimo sobre el contenido de esta noción; es más, creo que la misma noción de identidad no ha sido abordada de manera suficiente.⁵

En esta ponencia intentaré de manera *propositiva* acercarme a algunos aspectos de esta cuestión. No voy a plantear el resultado de una investigación, sino a presentar a la discusión propuestas que considero pueden servir para “pensar” el fenómeno de la identidad:

1. La identidad, las identidades, son atributos de todo ser social. No existe individuo o grupo humano que no participe de la identidad.
2. La identidad es pertenencia y, por lo tanto, exclusión; la pertenencia y la exclusión son condiciones de toda existencia social.
3. Cualquier individuo, en cualquier cultura, participa en un número variable de agrupaciones que le otorgan identidades específicas.

⁴ No obstante, los historiadores, curiosamente más los extranjeros, han producido obras excelentes al respecto, como son, por ejemplo, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* de David Brading, México, Era, 1973 o *Quetzalcóatl y Guadalupe* de J. De Faye, México, FCE, 1977.

⁵ Tal vez no sólo en México; se puede consultar al respecto el texto, ya citado, de Lévi-Strauss, *La identidad* (Seminario).

4. Las identidades implican necesariamente conciencia de las mismas y, en tal sentido, se expresan de manera singular.
5. En tanto no exista conciencia de la identidad, no existe exclusión ni pertenencia; por tanto, no se expresa como identidad y no podemos propiamente hablar de identidad.
6. No debe confundirse, entonces, la identidad con las supuestas identidades que surgen de un marco teórico o de la observación clasificatoria.

Estas seis consideraciones me ayudan a acotar mínimamente el fenómeno identitario y, asimismo, me permiten diseñar un plano de las identidades.

Este “plano de las identidades” no es una metodología de investigación ni necesariamente una guía de análisis; es simplemente un primer intento de aproximación al complejo fenómeno de las identidades que, por supuesto, despierta muchas más interrogantes que las que se pueden resolver en este espacio.

En la primera columna del siguiente cuadro he ubicado lo que denomino los *niveles de la identidad*; he puesto los más obvios, pero puede haber muchos más. Son criterios de agrupación necesarios y opciones: participamos en ellos sin quererlo o saberlo, o por voluntad propia.

PLANO DE LAS IDENTIDADES

Niveles	Dimensiones	Temas
Individuo Familia	(Relaciones de alteridad)	
Comunidad Barrio Banda Otras	(Relaciones sociales personales)	Temas específicos en que se expresa cada nivel y dimensión.
Etnia Región Clase Actividad productiva Estrato Otras	(Relaciones sociales abstractas)	
Nación	(Relaciones sociales imputadas)	Aztecismo, cristianismo, guadalupanismo, priismo.*
Planeta (universo)		

*Mencionados en el texto, más adelante.

En la segunda columna aparece lo que he denominado *dimensiones de la identidad*; lo que intento en esta columna es acercarme de manera tentativa a las determinaciones básicas que definen la forma de adscripción a cada nivel de identidad.

La tercera columna contiene los *temas de la identidad* en que ésta se expresa y condensa sus contenidos. Esta columna es la más compleja y difícil de precisar de manera abstracta, y sólo la realidad nos puede indicar qué temas en cada nivel son los pertinentes, si existen temas exclusivos de cada nivel o si éstos pueden compartirse en varios niveles.

A través de este plano, podemos desglosar el campo problemático de posibilidades de participación identitaria de un individuo.

Es evidente que en el nivel primario (individuo, familia) es imposible no participar, ya que nos es dado como segunda naturaleza. Sin

embargo, a partir de los niveles siguientes la asunción voluntaria de la identidad, la conciencia positiva de participación es necesaria, ya que implica formas de adscripción abstractas.

El nivel nacional de identidad expresa una identidad institucional; por lo tanto, su adscripción es obligatoria, aun a pesar de que, como ocurre o puede ocurrir con algunos individuos, éstos no asumen el ser mexicanos como criterio relevante de identidad.

Este plano de las identidades implica un corte sincrónico del fenómeno, que alude al universo o sistema de las identidades. Cualquiera individuo participa de manera simultánea en todos los niveles propuestos de la identidad (y en otros). En la práctica, muchos individuos no asumirían algunos niveles de la identidad. No obstante, el plano muestra el universo de identidades que están en relación permanente en cualquier hecho social identitario, sin importar el nivel de expresión que éste tenga. Las manifestaciones identitarias específicas serán síntesis parciales del sistema.

Si consideramos el plano de manera diacrónica surge entonces la posibilidad de pensar que cada nivel identitario se transforme en el tiempo de manera específica. Evidentemente estas transformaciones no son independientes ya que, como afirmé, los niveles identitarios son expresión específica del sistema; no obstante, podemos suponer que los cambios en un nivel no acarrear necesariamente transformaciones equivalentes en otro; en muchos casos no implican ni siquiera adecuaciones.

Creo que un acercamiento más directo a un nivel puede ejemplificar mejor algunas determinaciones.

Identidad y etnia

La noción de etnia ha ocupado a las mentes más lúcidas de nuestra antropología, y muchos aspectos de esta “categoría” han sido escl-

recidos de manera brillante. No obstante, con base en las consideraciones que venimos haciendo, voy a expresar algunos comentarios.

De acuerdo con el plano de identidades, la etnia se encuentra fuera de la dimensión de las relaciones personales concretas. Es por lo tanto una categoría de adscripción abstracta que requiere de una voluntad de participación para poder expresarse como forma de agrupación. Asimismo, el que los individuos se asuman como participantes de la etnia debe ser verificable en la investigación, debe significar una serie de atributos (temas de identidad) compartidos explícita y específicamente.

Surge necesariamente una pregunta: ¿cuál es la validez verificable de una etnia, como sería la nahua, o acaso existe, en los hablantes de náhuatl de todos los espacios donde ellos se asientan y en todos los niveles económicos en los que participan, la conciencia de pertenecer a una etnia nahua? ¿Acaso sus formas de acción y movimientos, sus expresiones étnicas, son específicas de la supuesta etnia nahua?

La experiencia y las investigaciones concretas han mostrado que (salvo en el caso de pequeños grupos vinculados a los Consejos Supremos), la etnia no tiene espacio específico en la conciencia de los supuestos individuos étnicos; que sus formas de agrupación y manifestación se refieren de manera significativa y concreta a considerarse comunidades campesinas indias. La misma fenomenología folclórica es tan diversa que ni siquiera este factor les daría homogeneidad o singularidad participativa como etnias.

Cuando se afirma que en México existen más de 52 etnias indígenas se soslaya que éstas no existen como etnias, sino que existen como millares de comunidades dispersas por el territorio nacional, sin continuidad espacial, sin conciencia de identidad compartida y, en muchos casos, en relaciones de franca hostilidad identitaria.

Las formas de identidad resultantes de la voluntad del Estado por generar agrupaciones específicas, en este caso etnias, a través de

los Consejos Supremos, se prestarán a la investigación como formas de identidad cuando se hayan concretado, es decir, cuando hayan generado pertenencia o identidad. Hoy es principalmente el deseo de algunos líderes, la voluntad del Estado y las discusiones de los antropólogos lo que les da existencia.

Por lo demás, en nuestro caso la organización de los indios de manera autónoma estuvo prohibida desde el fin de la Revolución hasta 1934, en que el presidente Cárdenas permitió e impulsó la creación de los Congresos de Raza, cuyo objetivo, según ciertos analistas,⁶ correspondía a un intento estatal por fragmentar a los indígenas de las organizaciones campesinas.

Parece ser que este es el periodo en el que la noción de etnia inicia su camino exitoso en la discusión nacional y, sin lugar a dudas, como brazo derecho del indigenismo paternalista.

Dije exitoso, pero más precisamente debería haber dicho "tormentoso", ya que estas circunstancias han acarreado a la antropología consecuencias no muy fructíferas. Los críticos del indigenismo se han dividido de manera tajante y le han dedicado a la noción de etnia innumerables cuartillas y reuniones, cuyo resultado más visible es la perpetuación de la discusión sin terreno común y cierto escolasticismo natural en estos casos; gran parte de esta polémica se refiere a la relación de la supuesta "identidad étnica" con la "identidad de clase".

De acuerdo al plano propuesto, la identidad de clase es un nivel específico de la identidad, diferente del nivel étnico; tiene determinaciones particulares, surgidas de la ubicación concreta que tienen las clases en la estructura productiva de la sociedad, precisamente en las relaciones de producción. La identidad de clase se expresa con temas identitarios específicos; en el caso de los indios, la ubi-

⁶ Sergio Sarmiento y María Consuelo Mejía, "El movimiento indígena en México. 1970-1982" (mimeo.), México, IIS-UNAM, 1983.

cación de clase corresponde mayoritariamente al campesinado. En el caso de la identidad de la clase campesina los problemas son aún más complejos, ya que teóricamente el campesinado no constituye histórica y estructuralmente una clase; en nuestro caso no genera *identidad de clase* (aunque se considerara a los campesinos clase en sí, no transitan a clase para sí).

Los campesinos, indios o no, participan de la forma productiva “mercantil simple” y del “modo campesino”, y esto condiciona la variedad de sus expresiones de lucha o de fiesta. En términos generales, sus movimientos y objetivos se enmarcan en la dimensión identitaria de comunidad; es ésta la que les permite una expresión social concreta. Es decir, si hablamos de los campesinos indios y nos referimos a su acción en el terreno político, la identidad comunitaria expresará más concretamente sus temas y trayectorias que la supuesta identidad étnica o la posible identidad clasista.

Los contenidos históricos diferenciados de las expresiones identitarias de los campesinos indios no pueden simplemente referirse a “características culturales, sistemas de organización social, costumbres, normas comunes, patrones de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera”, ya que todo nivel identitario implica también esos mismos factores; el problema siempre permanece si no precisamos esos contenidos.

Los niveles identitarios, en su expresión política, pueden aparecer conjuntamente como demandas étnicas y demandas campesinas, enfatizando alguna de las dos según las circunstancias. Esta situación no produce la mezcla sincrética de las identidades ni la solución a un tipo de demandas soluciona las otras, ni desaparecen los niveles identitarios en el plano analítico.⁷

⁷ Por ejemplo, la misma Declaración de Temoaya (8 de julio de 1974), que como sabemos agrupó a líderes de varias comunidades de indios mazahuas, otomíes, tlahuicas y matlatzincas del Estado de México,

En gran medida el hecho de que esta polémica siga vigente se debe a que la discusión de la identidad se realiza con base en meras hipótesis en las cuales se postulan condiciones lógicas, de las que se derivan conclusiones lógicas; pero en la mayoría de los casos no existe investigación concreta de las temáticas específicas en que se expresa la identidad, la historia y las transformaciones de ésta. Simple y sencillamente se le imputan vagos contenidos sociológicos (organización social, tradiciones, memoria histórica, etcétera).

Esto nos deriva a otra de las grandes polémicas no resueltas entre los antropólogos denominados “etnopolulistas” y los denominados “etnomarxistas”.

Los “etnopolulistas” (EP) postulan la permanencia de la identidad étnica específica de cada grupo a través del tiempo y a través de diversas formas productivas y societarias. Sin definir los contenidos de esa identidad étnica que permanece, se ha planteado que la lengua puede ser el “índice sintético de la etnicidad”, la “matriz de la identidad étnica”,⁸ cosa que ya Gamio había formulado en la práctica hace 40 años.⁹

Los “etnomarxistas” (EM), por su parte, plantean que la identidad cambia al cambiar la sociedad y que lo único que permanece es la identidad contrastante o la alteridad étnica.¹⁰

En el primer caso, el de los EP, aunque no se afirma el tránsito de la identidad de manera inalterable, se reconoce una continuidad, que no aparece iluminada por núcleos temáticos concretos. En el segun-

señalaba: “Afirmar nuestra conciencia étnica no implica desconocer la conciencia de clase. Creemos que las dos son necesarias. La primera nos hará progresar en cuanto pueblo históricamente diferenciado, y la segunda nos permitirá identificar y combatir a nuestros enemigos internos, como los caciques y otros explotadores, a la vez que nos da un punto de unión con el resto de los explotados del país y del mundo”. Sarmiento y Mejía, *op. cit.*

⁸ Stefano Varese, *Indígenas y educación en México*, CEE, México, 1983, p. 25.

⁹ Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, IIA, Serie Antropología Social, núm. 2, México, 1966, p. 178.

¹⁰ Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.*, p. 24.

do caso se desdeña la continuidad de contenidos étnicos y se postula que lo que trasciende es la simple diferencia. En ambos casos no se caracteriza lo que continúa, o se caracteriza vagamente, y tampoco lo que no continúa; tal vez al no expresarse una continuidad concreta se puede suponer que se reconoce a la identidad étnica como una entidad metafísica que trasciende en el tiempo y en el espacio; esto en el caso de los EP. No obstante, los EM caen en el error que critican, ya que si lo único que continúa es la identidad, sin contenidos, ésta es la que se convierte en una entidad metafísica.

Desde otra perspectiva, ya la antropología estructural funcionalista inglesa, por conducto de Radcliffe-Brown, se había planteado el problema del cambio y la continuidad (recordemos los conceptos de estructura social y forma estructural). Según Radcliffe-Brown, la estructura social es la que cambia lenta o rápidamente, parcial o totalmente; en cambio, la forma estructural permanece como reservorio o receptáculo de cualquier contenido social,¹¹ cambiando muy lentamente.

A mi juicio, si no se aborda la temática de la identidad con investigaciones concretas, intensas y comparativas, nunca saldremos del atolladero escolástico.

Pasaré ahora a enfocar la identidad nacional y a hacer algunos comentarios al respecto de su temática con el objeto de mostrar brevemente una vía de análisis.

La identidad nacional

En congruencia con el esquema propuesto, la identidad nacional es también uno de los niveles de la identidad, y éste queda ubicado fuera de la dimensión donde se encuentra el nivel de etnia, región

¹¹ Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972, p. 219 y ss.

o clase. Sale de esta dimensión en la medida de que es, por principio, una identidad institucional. Es un nivel de identidad que queda codificado en la nacionalidad; se puede renunciar a esta identidad a condición de asumir otra identidad nacional o, en su defecto, atenerse al estatuto de apátrida que otorgan las Naciones Unidas.

En principio estamos de acuerdo con identificar el fenómeno de la identidad nacional a partir de que ésta, en palabras de Díaz-Polanco, “involucra una estructura compleja de clases sociales en relaciones recíprocas asimétricas, que encuentran no obstante un terreno común de solidaridad en función de la cual desarrollan una forma particular de identidad...”¹²

Desde otra perspectiva, se ha definido la identidad nacional como “la totalidad social que a través de una comunidad de destino articula e integra a los hombres en una comunidad de carácter”.¹³ Acotan los autores de esta cita que “el carácter [resultante] no constituye ni una sustancia ni un dato permanente sino una categoría, cuyo contenido está sujeto a constantes cambios históricos; no es inmutable ni algo etéreo sino resultado de la historia”.¹⁴

En ambos casos la resultante del proceso histórico-estructural se concretará en la nacionalidad, y ésta aparecerá como temática de la identidad o como psicología colectiva. Al respecto no podemos dejar de mencionar al grupo *Hiperión* y su esfuerzo editorial en torno al mexicano y lo mexicano como un antecedente, en términos de abordar la problemática de manera directa desde una perspectiva filosófica.¹⁵

¹² Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, ed. Línea, 1985, p. 28.

¹³ Eliseo Mendoza Berreto, *et al.*, “Identidad nacional y educación”, *Pensamiento Universitario*, núm. 40, México, s.f., UNAM, p. 4.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Coordinada por Leopoldo Zea, la colección “México y lo mexicano” enfocó en pocos años el tema en más de 30 títulos, editados por Porrúa y Obregón y posteriormente por Antigua Librería Robredo. Textos que, por lo demás, deberían reeditarse de manera masiva en alguna de las colecciones de la SEP.

En principio, me planteo el momento actual para ubicar los contenidos específicos de la identidad nacional mexicana. Por supuesto, este acercamiento es tentativo; sólo trato de ejemplificar con algunos temas que considero relevantes.

Hoy la conversión de la sociedad mexicana en una sociedad moderna contextúa el discurso de la identidad nacional. Esta preocupación no es actual: ha sido uno de los ejes del discurso del Estado mexicano en los últimos 40 años.

La crisis actual ha tenido como uno de sus efectos acompañar el discurso de la modernidad como meta, con la defensa de la identidad nacional como principio.

Frente al cambio ineludible se postula la continuidad como necesaria. ¿Qué es lo que atenta hoy contra la identidad nacional? La respuesta aparece obvia: la propia modernización.

La identidad nacional, tal cual se acepta hoy, tiene su enemigo principal en lo interno: fundamentalmente en el cambio. Más allá de los ataques insípidos contra las hamburguesas, donde la identidad se juega en la nación misma, a menos que una invasión extranjera pusiese en peligro la autodeterminación institucional, como fue el imperio fugaz de Maximiliano (y aun en este intento el peligro mayor estaba en la propia disgregación nacional).

¿Cuáles serían los temas de la identidad nacional que están en peligro? De manera arbitraria escojo tres temas para ejemplificar, aun parcialmente (dados el espacio y el tiempo de que dispongo), esta situación.

El primero es el tema antropológico centrado en el *aztequismo*; el segundo es el religioso centrado en el *cristianismo católico-guadalupano*, y el tercero es el político centrado en el *priismo*.¹⁶

¹⁶ No utilizo el tema racial, ya que ha sido abordado de manera más prolija que los citados, aunque puede parecer uno de los temas clave de la identidad nacional. En mayor medida es interesante para nosotros, ya

Estos tres temas fundamentales bien pueden expresar hoy el sentido de la identidad nacional y, asimismo, indicar algunas de las contradicciones que la modernización nos propone.

El primero de ellos, el antropológico, es de una evidencia con textura de piedra. Como sabemos, la diversidad de grupos autóctonos en nuestro territorio antes de la Conquista fue subsumida bajo la denominación de indios; posteriormente el proceso de independencia utilizó a los aztecas como el paradigma de lo indio. Lo mexicano se expresó en lo azteca (si ya la tribu mexica había dado su nombre al país, ¿por qué no los aztecas serían la representación más acabada de su origen?).

La selección de fútbol es la azteca, el estadio central lo es también; si se piensa en un plan económico global para el país, es el Plan Azteca, que cambiará pesos por aztecas; la máxima condecoración nacional es el Águila Azteca.

En principio resulta obvio que se haya elegido a los aztecas como representantes de los indios; era el grupo dominante del sector central antes de la Conquista. No obstante, otros grupos tenían dominio sobre territorios importantes antes de la Conquista, se defendían de los aztecas y se defendieron de los conquistadores (en algunos casos mucho tiempo después de que los mexicas habían claudicado).

Tal vez hubiera sido más congruente para reivindicar la grandeza indígena escoger un grupo más aguerrido y menos sanguinario que los propios aztecas.

Un intento de explicación posible, que pongo a consideración, es el siguiente: la Independencia implicó la constitución de un Estado nacional autodeterminado; en tal sentido, lo más parecido en el

que los antropólogos indigenistas se han vanagloriado explícitamente de ser los constructores del mestizo como símbolo del mexicano. Aguirre Beltrán ha afirmado: "Fue, sin embargo, el movimiento antropológico indigenista el que suministró las bases científicas para la elevación del indio y el firme establecimiento del mestizo como símbolo de la identidad nacional". *Los símbolos étnicos de la identidad nacional*, México, 1970.

pasado prehispánico a un Estado fue la confederación azteca:¹⁷ los criollos, en gran medida artífices ideológicos de la Independencia, no buscaron su antecedente cultural ya que no lo tenían, buscaron su antecedente institucional y lo encontraron con los aztecas.

El mantener hoy esta situación –el aztequismo institucional– puede parecer imposible de cambiar en la conciencia de los “chilangos”, los habitantes de la ciudad de México; en otros sectores del país, tal vez no tanto, y en algunos otros definitivamente no, en mayor medida si existen planes (aunque sean a futuro) para independizar la ciudad de México de los poderes federales.

La modernización implica necesariamente un reparto de las ventajas federales de manera equitativa en la nación; el aztequismo es una de sus trabas ideológicas, y en tal sentido si éste es uno de los temas privilegiados de la identidad nacional, todo intento de modernización lo pone en peligro.

El segundo tema es el religioso, constituido por el catolicismo basado en su guadalupanismo. Como todos sabemos, el guadalupanismo se entronizó como el fenómeno de identidad religiosa durante la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de la Independencia el fenómeno de identidad católica amplió su eficacia al terreno político nacional. La Reforma restó de manera sustancial su preponderancia a la Iglesia, pero el catolicismo guadalupano no vio mermado su poder como factor de identidad. Sólo después de la Revolución, y de manera abierta con el presidente Cárdenas, otras religiones tuvieron posibilidad de acceso para convertir a la población nacional; las últimas décadas han visto el incremento notable de conversos al protestantismo, en cualquiera de sus versiones. Ante esta situación, la Iglesia se ha manifestado abiertamente en contra del protestantismo

¹⁷ Enrique Semo Calev, *México: un pueblo en la historia*, en Enrique Nalda [y] Masae Sugawara (coords.), Universidad Autónoma de Puebla, México, 1981.

y diversos grupos han apoyado esto vigorosamente desde posiciones también diversas. Ideológicamente se ha identificado el protestantismo con los estadounidenses (la mayoría son de esa nacionalidad) e inmediatamente se les ha marcado directamente, y en muchos de los casos sin pruebas, como miembros o colaboradores de la Agencia Central de Inteligencia Americana (CIA).

Aun a pesar de que nuestra Constitución permite la libertad de credos, en la práctica las sectas no católicas ven mermadas sus posibilidades de penetrar las conciencias religiosas de los mexicanos debido a múltiples obstáculos. Se ha aducido que los evangelistas protestantes generan conflictos en cuanta región actúan, pero no se ha investigado de manera exhaustiva los contenidos y circunstancias en que estos conflictos se dan. En muchos casos los conflictos provienen de los sectores católicos que, al ver disminuida su grey, responden con incitaciones a la violencia y, curiosamente, a la “defensa” de la identidad nacional.

Cualquier modernización del país implica también la apertura de los procesos de conversión religiosa y la libertad para asumir cualquier religión, para los individuos y para los grupos. (Es tentador suponer que los ideólogos indigenistas del cardenismo, siguiendo a Weber, pensaron veladamente en los protestantes como forma de modernización en su momento.) Hoy por hoy, el cuestionamiento a la Iglesia católica como detentadora monopólica de la conciencia religiosa de los mexicanos es considerado un atentado contra la identidad nacional. Como es de suponer, las altas jerarquías eclesiásticas, al ver en peligro sus privilegios, jugarán las cartas (que pueden ser muchas, como sabemos) que consideren más adecuadas para no perder el poder.

El tercer tema, el del priismo, es tal vez el más complejo de los tres y, asimismo, el más diversificado en su acción identitaria. El priismo, como es sabido, no es simplemente la ideología del partido ma-

yoritario; es más que eso. En ese exceso de significación es en donde radica su función de identidad y no en su carácter de partido mayoritario. Una cadena de igualdades complejas hace depender varios términos de manera indisoluble, por lo menos ideológicamente.

Si bien es cierto que nuestra constitución como nación implicó la formación de un Estado, que cristalizó en un tipo de gobierno y que ha creado un sinnúmero de instituciones poderosas (como pueden ser el Sistema Educativo Nacional, Pemex, Conasupo, ISSSTE, IMSS, etcétera), también es cierto, como dice Manuel Camacho, que “en México el partido de la revolución fue creado una vez constituido el Estado, con el apoyo de la fuerza del Estado desde su origen quedaría en mayor o menor medida supeditado al Estado...”¹⁸

Esta compleja situación histórica ha hecho que la igualdad Nación-Estado-institución incorpore al PRI como uno de los elementos básicos de la igualdad mencionada. Le denominé igualdad, ya que el cuestionamiento a una de sus partes cuestiona el todo y, por lo tanto, el cuestionamiento del PRI es inmediatamente visto como un cuestionamiento al Estado. Es también, en consecuencia, un cuestionamiento a las instituciones, y es finalmente un cuestionamiento a la nación.

Hoy por hoy, y de manera preponderante, hemos visto que un proceso de elecciones en donde se cuestiona al PRI ha sido interpretado por amplios sectores de diversas ideologías como un peligro para la identidad nacional.

Cualquier proceso de modernización implica necesariamente la distribución del poder entre los grupos que proporcionalmente lo obtengan en elecciones libres; no es posible continuar, si el objetivo es modernizarnos (y parece que no existe otra alternativa), con situaciones confusas en torno a quién ganó unas elecciones.

¹⁸ Manuel Camacho, “La cuarta reforma del PRI”, en *Vuelta*, núm. 21, México, agosto de 1978, p. 20.

En tal sentido la ubicación del PRI, en la dimensión política que las votaciones lo coloquen, no significará un atentado a las instituciones, un atentado al Estado y un atentado a la nación. Pero si no somos capaces de desmitificar la igualdad, el priismo es y será una de las trabas ideológicas de la modernización. Por tanto, si el priismo es uno de los temas privilegiados de la identidad nacional, todo intento de modernización del país pone en peligro este núcleo temático.

Los procesos de cambio en los que el país está inmerso, y lo estará por los siguientes años, nos permitirá ver con más claridad si, como resultado del proceso histórico-estructural, la identidad nacional modifica sus núcleos temáticos. Y si es así, ¿qué es lo que queda? ¿Nos quedará un país simplemente con identidad contrastante, o continuarán ciertos temas de la identidad?

Otra alternativa, que ni siquiera considero, es que el país se disgregue en su estructura institucional, lo cual me parece un catastrofismo interesado. Sólo aquellos que obtienen ventajas definitivas a partir del mantenimiento de los núcleos temáticos de la identidad nacional actual pueden mirar al futuro como el fin del país.

Lo más probable es que se produzca una reformulación radical de los contenidos temáticos de la identidad nacional, extrayendo esos nuevos núcleos temáticos de nuestro propio proceso histórico, a partir de que expresan de manera más cabal la nueva situación del país.

Como he intentado mostrar de manera muy sintética con los tres ejemplos de la identidad nacional y con las discusiones en torno a los grupos indios de nuestro país, me parece más factible que, para abordar las temáticas de la identidad, se deba ir directamente a los contenidos o temas específicos en que ésta se expresa en cada nivel y en cada caso concreto, y de esta manera superar la desunión basada en determinaciones generales, cuyo resultado es perpetuar las discusiones, limitando el aporte que la antropología nacional está obligada a hacer a nuestro país.

La identidad nacional mexicana hacia el tercer milenio¹

La pasión por lo idéntico, que en palabras de Lévi-Strauss había concentrado la atención y reflexión de los antropólogos, se ha desbordado hoy de sus cauces gremiales y académicos inundando a la sociedad toda. La reivindicación y reflexión de las identidades se ubica hoy en el centro de la reformulación de los estados nacionales y se ha convertido desgraciadamente en la justificación explícita de guerras entre regiones o países, y justificación también de violencia civil entre grupos al interior de numerosos estados nacionales. En muchas naciones el discurso de la identidad ha sido tradicionalmente utilizado por los estados centrales como justificación última y esencial de los modelos sociales establecidos. La defensa de la “identidad nacional” ha funcionado como razón de Estado para la toma de decisiones en muchos campos: económicos, políticos, culturales, deportivos, etcétera. Con gran maestría, David Brading nos esclareció los mecanismos y sentidos mediante los cuales México como nación se pensó y autoimpuso una identidad como condición y consecuencia del deseo de independencia.

¹ Publicado originalmente en *Memoria mexicana*, núm. 3, México, UAM-X, 1994.

El colapso de las estructuras nacionales de la Europa del Este y de la ex Unión Soviética ha puesto en el centro de los acontecimientos mundiales el asunto de las identidades; hasta hace unos años los voceros de la Unión Soviética afirmaban que la solución encontrada en la URSS había superado de una vez para siempre este problema; pocos investigadores alertaban sobre la falacia identitaria que vivía la Unión Soviética (y no sólo la Unión Soviética); muchos países que consideraban tener “resuelto el problema nacional” ven con extrema preocupación los sucesos actuales.

Algunos países que tradicionalmente han tenido serios conflictos regionales de carácter autonómico o independentista, como España con la región Vasca o Inglaterra con Irlanda del Norte y que no han podido rebasar como alternativas las policiaco-militares, están igualmente preocupados por las consecuencias de la emergencia generalizada de las identidades y la obligada definición de espacios para su desarrollo.

Vivimos indudablemente la época de la convulsión de las identidades.

No obstante sus empeños, la antropología no puede ofrecer hoy a la sociedad una respuesta clara y unívoca de los fenómenos identitarios: sus significados, historias y posibles tendencias. Con el agravante que, de ser una reflexión pausada y académica, el tema de la identidad se ha convertido en unos cuantos años en una reflexión urgente y necesaria.

Si intentamos penetrar en el complejo panorama de las identidades convulsionadas debemos iniciar por establecer algunas proposiciones básicas para la utilización del concepto –tal vez simplemente siguiendo el consejo de Durkheim de tratar a los hechos sociales como cosas–, sin afanes concluyentes pero sí con voluntad de entendimiento.

La identidad

La identidad es un atributo de todo individuo y de todo grupo humano, es condición misma de su humanidad; no existe individuo o grupo sin identidad. La frecuentemente denominada “pérdida de identidad” da cuenta de procesos de transformación de ella y no de una supuesta pérdida neta de la misma. Un ejemplo palpable de esto lo daban los sabios mexicas que “dialogaban” con los frailes españoles en los momentos primeros de la invasión. Exigían a éstos comprensión de su situación “nepantla” lo que se traduce como estar en medio, entre dos aguas, en este caso entre dos identidades.

La identidad es una resultante compleja de situaciones históricas y valoraciones subjetivas, no es un dato inequívoco y comprobable. En primera instancia queda definida por el criterio de autoadscripción y por la aceptación social de la misma, es decir, su reconocimiento por “otros”. De ninguna manera pueden aducirse sustentos biológicos como origen “natural” de las identidades ni tampoco una relación específica con alguna divinidad. Si bien esto último se ha practicado y se practica actualmente en algunas regiones del mundo, no es una prueba de lo contrario, sino una muestra del uso ideológico de cierta clase de diferencias, como pueden ser el color de la piel, el nivel educativo, la pobreza relativa, la forma de vestir, los gustos culinarios, las preferencias religiosas o cualquier otro criterio que se esgrima como fáctico y objetivo.

Asimismo, las identidades no son inmutables, como no lo son las relaciones sociales que los hombres establecen entre ellos; sus cambios son causa o resultante del proceso de transformación histórica. Las identidades se transforman, se recrean, se subordinan, se imponen, se inventan.

La identidad no apela a un criterio único y definitivo de referencia, la identidad es un haz de relaciones sociales diversas y cada

una de éstas produce una identidad específica y parcial; es decir, que podemos reconocer analíticamente un vasto conjunto de identidades, como son las: individuales, de barrio, de etnia, de clase, de partido, de género, de gremio, de nacionalidad, de cultura, etcétera. No existe por lo tanto una “identidad base” o esencial que permita caracterizar a ningún grupo o individuo. La imagen de haz de identidades me parece la más ajustada.

La identidad “total” sería resultado del complejo sistema de relaciones de una persona o grupo con otras personas o grupos en todos los niveles en que esta identidad pudiera descomponerse para su análisis; es una virtualidad. La explicitación de cualquiera de los niveles de identidad se da en situación y no excluye los otros niveles, simplemente los organiza en respuesta a una interpelación precisa.

Por lo tanto, hablar de la identidad maorí o la identidad alemana, de la identidad huichola o la identidad mexicana, de la identidad vasca o la identidad española, alude a un conjunto de fenómenos diversos. Diversos en su constitución, sentido e historia.

En general las disquisiciones teóricas sobre la identidad apelan a una sola de las identidades posibles (ya sea la nacional, la étnica, la de género) o se refieren a la identidad en abstracto. Recuérdese la intensa y amplia reflexión y producción que el grupo *Hiperión* desarrolló entre nosotros en torno a la identidad del mexicano a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, y que rápidamente quedó olvidada, salvo en el caso de algunos títulos que alcanzaron fortuna por su estilo o por la importancia que sus autores adquirieron posteriormente. Recuérdese, asimismo, la enconada disputa académica que enfrentaba a la “identidad de clase” con la “identidad étnica”, en la que se buscaba una supremacía o preeminencia de carácter absoluto de una u otra identidad como condición de emancipación de los pueblos indígenas.

La identidad o, más precisamente, las identidades, son una relación virtual que se manifiesta en situaciones concretas; es entonces nece-

sario para su análisis encontrar los momentos sociales adecuados para abordarla o encontrar los temas en que ella se expresa, o ambos.

En otro trabajo de 1985 he explorado esta manera de abordar el problema de la identidad nacional mexicana: en él planteaba tres temas identitarios en que la identidad nacional se expresaba de manera recurrente: *aztequismo*, *priismo* y *guadalupanismo*; no son los únicos, por supuesto, pero son reiterados de manera sistemática y alcanzan (o alcanzaban) un gran nivel de significación en la franja de la identidad nacional.

Son importantes porque los tres han funcionado como muros de contención social, diques estatales que nos han impedido avanzar hacia una democracia real: democracia de interpretación histórica, democracia política y democracia religiosa. Hasta hace algunos años la puesta en duda de uno de estos temas de la identidad nacional era suficiente para acusaciones de traición a la patria.

La búsqueda de espacios, la lucha para el desenvolvimiento de formas más democráticas de relación en nuestro país ha puesto en jaque estos temas de la identidad nacional. Los segundos –el *priismo* y el *guadalupanismo*– han sido socavados en las últimas tres décadas; aunque de manera diferencial ambos muestran ya sus huesos descarnados. El tercero, el *aztequismo*, es todavía fuente apenas cuestionada de la ideología nacional.

La oposición política en el país, aunque con exasperante lentitud, va ocupando espacios de poder real, espacios ejecutivos, ya que los espacios legislativos abiertos ya hace más de una década no significan ninguna capacidad real en la toma de decisiones, ni siquiera en las propias cámaras.

Si bien a nivel formal el PRI sigue obteniendo –con métodos dudosos– los guarismos mayoritarios en las elecciones, es razonable afirmar que México está dejando de reconocerse como un país “*priista*”. El *guadalupanismo*, que permitía afirmar hace unos cuantos años al

delegado del papa en el país, Girolamo Prigrione, que si México dejaba de ser guadalupano dejaría de ser México, ha resentido en la última década un retroceso formidable. Hoy en el país hay en marcha una profunda transformación y diversificación religiosa sin precedentes, no sólo en las zonas fronterizas sino en el mismo centro del país. El sinfín de sectas protestantes y evangélicas captan día a día a cada vez más grupos para sus prácticas religiosas. Estados como el de Chiapas obtienen en los últimos estudios un índice de más de 35 por ciento de los habitantes como practicantes de alguna versión evangélica.

El tercer tema identitario, el aztequismo, transcurre y se utiliza en el país sin mucha oposición, no obstante que los signos de advertencia y cuestionamiento son ya visibles. La reciente modificación al artículo cuarto de la Constitución que reconoce a México como país pluricultural y multilingüe es un signo inequívoco de su futuro cuestionamiento. La posibilidad de que el Libro de Texto Gratuito –libro en el que se educan en la historia de México los niños del país– se elabore de manera regional, es otro signo de igual sentido. De concretarse, cabe la pregunta: ¿qué significarán los aztecas en los libros del sureste del país, en el “país” de los mayas?

El aztequismo como símbolo étnico fundamental de la nación mexicana empieza a mostrar su debilidad. Sin embargo, ha sido el sector pensante, los intelectuales, los que han continuado la tradición, sin que se haya dado mucha reflexión en torno al país real y menos aún autocrítica al colaborar en perpetuar a los “aztecas” como los representantes de la nación mexicana. Se han construido museos reconocidos internacionalmente, donde los aztecas son glorificados con grandilocuencia arquitectónica y frivolidad científica.

Estos tres temas identitarios, junto a otros como el de “la vigencia de la Revolución mexicana”, “el ejido como la forma de vida de los campesinos”, o “la educación laica y gratuita” están siendo puestos en duda, están siendo drásticamente retirados como soportes de la nación.

La operación es profunda, sus consecuencias imprevisibles; aunque la discusión de algunos de estos temas capta la atención nacional, su enfoque es pobre y no ha rebasado la disputa de grupos por el poder y sus estrategias económicas.

Los soportes ideológicos del México del siglo xx están en franca disolución, las discusiones encorsetadas en lo político no alcanzan a dimensionar que más allá de los temas concretos lo que está verdaderamente en ascuas es la nación misma, el soporte natural de una de las identidades.

Los grupos tradicionales de oposición, los partidos, indican que el problema es el grupo en el poder y ven su sustitución como la solución; el horizonte de recomponer la nación desde el poder es su oferta más acabada. ¿Recomponer la nación con base en los mismos temas que dieron como resultado la nación centralista e injusta que tenemos? No resulta atrayente, y lo que es peor, no se reconoce que los partidos como forma de articulación de los deseos y demandas de los grupos tampoco sean ya una solución.

Nuevos sujetos sociales, una sociedad civil múltiple y diversa emerge buscando nuevos espacios y nuevos canales para expresarse, actuar y poner en práctica sus soluciones. Una de sus características es que no ve a la nación ya como el espacio único para la satisfacción de sus aspiraciones.

Reconocer esto, pensarlo y volverlo a pensar, permitirá que el tránsito de las sociedades nacionales a las sociedades posnacionales sea menos traumático: las lecciones de otros países son suficientemente sangrientas como para no actuar con responsabilidad.

El plantear interrogantes acerca de la identidad mexicana hacia el tercer milenio implica en sí mismo la nostalgia de las fronteras. La apelación inconsciente a la continuidad de lo que está desapareciendo, insatisfactorio pero conocido.

Nuevos y revitalizados procesos antes oscurecidos bajo la férrea coraza de la unidad nacional se despliegan; la consolidación de identidades regionales, étnicas, de género, etcétera, buscan expresarse tal cual, en sus propios términos, con propuestas totales, y no se conforman ya con ser “protegidas” por el manto de “lo nacional”. Su intensidad en México es todavía débil, no se ven canales para su consolidación y desarrollo, y esto es preocupante.

Este movimiento creciente se acompaña por otro más visible, aunque todavía débil también y en apariencia contradictorio: la conformación de entidades supranacionales que tienden a asumir las funciones tradicionales de la nación: fronteras, parlamento, pasaporte, moneda, etcétera. Procesos impulsados por la globalización de la economía, el desarrollo de la informática y la información de la información. (Su debilidad en la Europa Común es responsable en primera instancia del fratricidio en la desaparecida Yugoslavia.)

¿Identidad del Tratado de Libre Comercio? ¿Identidad latinoamericana? ¿Identidad iberoamericana? ¿Identidad indo-afro-iberoamericana? Todas posibles. Afiliarnos a una u otra depende de la geometría del poder; cualquiera de ellas implica una voluntad activa o una subordinación actuantes: todas, sin embargo, tendrán como necesidad apropiarse de funciones tradicionales de la nación. Esa “augusta cesión de poderes” de la que hablaba Bolívar en el Congreso de Panamá, sueño reiteradamente pensado nunca asumido en sus consecuencias.

La región se consolida, la supranación se estructura; la nación se disuelve; le son a esta última arrancados poderes por abajo y cede poderes hacia arriba. ¿Dónde quedará la identidad nacional mexicana en el próximo siglo? ¿Dónde quedará entonces la ideología que dio sustento a la nación, tendrá vigencia en la cultura, en la conciencia y en los corazones de los habitantes de esta porción de América dentro de 50 años?

¿Qué hacer hoy: lamentarnos de las tendencias y de los procesos, intentar frenarlos, detenerlos, “ponerles diques estatales”?

Reconocer las tendencias, estudiarlas, definir espacios, buscar alternativas, replantear la democracia en el ámbito de los nuevos grupos, de las regiones, de las identidades no aceptadas, de las sociedades, tal vez como postula Habermas: desarrollar nuevas “identidades constitucionales” que no apelen a un pasado esencial, a un destino manifiesto, a un color de la piel o a una “historia forzosamente compartida” permitirá un tránsito con poca dosis de violencia. No hacerlo implicará destrucción y más violencia: desgarramientos de lenta cicatrización. Tal vez hoy tendríamos que responder a la pregunta en torno al futuro de la identidad como lo hicieron los sabios mesoamericanos hace cientos de años: estamos “nepantla”, en medio del tiempo y del espacio, ubicados en una porción del planeta, en los tránsitos de la identidad.

Entender y comprender al otro¹

El objetivo de mis comentarios se ubica en la reflexión sobre el sentido y significado de los términos involucrados en el título de este libro, a partir de reconocer la evidente crisis de conceptualización que muestra el mundo contemporáneo y que debemos asumir explícitamente si no queremos simplemente ahondar la confusión de términos en nuestras reflexiones.

El concepto de diversidad cultural es de orden tan general y de uso tan común actualmente, que tiende a perderse la necesaria precisión de su significado.

La diversidad cultural alude como concepto a una relación social, a las formas de articulación específicas que se dan entre grupos cuya conciencia de identidad se finca en aspectos de orden cultural, sean éstos los que sean.

Las diferencias que los grupos culturales perciben entre sí pueden estar referidas a algún aspecto específico, como podría ser una lengua diferente o una variable dialectal de la misma lengua, o pueden ser de orden más denso y abarcar un conjunto amplio de elementos culturales diferenciados.

¹ Publicado originalmente en *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Gobierno de la Ciudad de México, Delegación Coyoacán, agosto de 2000.

Sin embargo, esas diferencias de orden sustantivo no explican o justifican los diversos procesos de colaboración, competencia o conflicto que se dan entre grupos culturalmente diferenciados.

La diferencia cultural no constituye en sí misma un orden de procesos de carácter general o exclusivo y deberemos buscar siempre en situaciones concretas, específicas en tiempo, espacio y modalidad, las determinantes de cada relación. Por ejemplo, si bien sabemos de la existencia de los esquimales por los medios de comunicación, los mexicanos no establecemos ningún tipo de relación de colaboración, competencia o conflicto con ellos; sin embargo, si por alguna razón emigrara a México un grupo numeroso de esquimales y entráramos en situación de convivencia cotidiana, desarrollaríamos situaciones y procesos de colaboración, competencia y conflicto referidos siempre a situaciones concretas.

Con esto quiero dejar sentado que no podemos hablar de la diversidad cultural y de las modalidades de relación entre los grupos humanos a partir de consideraciones generales, sino que siempre, reitero, deberemos analizarlas en situaciones concretas.

La situación de conflicto entre grupos diversos, que por lo demás parece ser la única que es capaz de llamar nuestra atención, se puede desenvolver a partir de hechos muy diversos y los conflictos pueden justificarse con distintas razones; entre otras, de orden racial, religioso, de género, lingüístico, alimentario, etcétera. En muchos casos el conflicto puede abarcar varios niveles de confrontación; sin embargo, el análisis concreto de cada conflicto es el único que puede permitirnos la comprensión cabal de cada situación concreta.

Reitero esta cuestión, porque los conflictos aparentemente culturales pueden ser la forma en que se manifiestan conflictos de otros órdenes de la realidad.

Por ejemplo, en el conflicto existente en nuestro país entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno mexicano,

al margen de las grandes y activas simpatías sociales con las que cuenta el EZLN, aparece como un conflicto entre indios y no indios, que irrumpe el 1º de enero de 1994, primero con el EZLN, inmediatamente con las bases zapatistas, después con los indios de Chiapas y finalmente con todos los indios de México.

Nos aparece entonces como una situación de confrontación cultural entre indios y no indios, y en consecuencia sus posibles soluciones derivarán de ajustes en la articulación cultural de los indios de México con el resto de los mexicanos. En esa vía han ido las negociaciones, debates y propuestas.

Sin embargo, pudiera ser que el origen del conflicto no radicara en las diferencias culturales entre indios y no indios, sino en las condiciones de desigualdad de acceso a recursos de todo orden: políticos, económicos, sociales y culturales, que los indios de México sufren, al igual que otros amplios sectores campesinos de mexicanos no indios.

No sólo “pudiera ser el origen del conflicto”, sino que ha sido reconocido explícitamente por todos, empezando por el mismo gobierno (“las justas causas de su alzamiento”), aunque se hayan criticado las modalidades del mismo.

No obstante, si analizamos con detenimiento los debates, las negociaciones y sus resultados, podremos constatar que “las justas causas”, es decir, la brutal y persistente desigualdad en el acceso a recursos han quedado ocluidas en esta primera fase de negociación, que por lo demás no sabemos si habrá otras. Entonces, las soluciones que hasta la fecha hemos visto a las demandas de los indios se centran en establecer ciertos principios para el reconocimiento de la diversidad cultural, en la lógica de que a un problema cultural le otorgamos soluciones culturales. Las razones de la explosión india han quedado disminuidas y acotadas en engañosos reconocimientos de orden cultural.

Afirmo, engañosos por varias razones que no es lugar éste, ni hay el tiempo necesario para razonarlas adecuadamente. No obstante, debo señalar que afirmo engañosas, ya que las propuestas conocidas no parten de un diagnóstico preciso de la diversidad de situaciones específicas de los pueblos indios de México, sino de consideraciones abstractas en el orden de las ideas. Y engañosas, asimismo, ya que irrumpen tal vez con buena voluntad en un asunto particularmente delicado y peligroso: legislar sobre la cultura y, peor aún, legislar sobre una cultura que no es la nuestra.

Si partimos del principio fundamental de que los destinos de una cultura son un asunto exclusivo de los portadores de la misma, ninguna legislación puede ir más allá del reconocimiento del derecho de cualquier grupo humano a la práctica de su cultura, en tanto esta práctica no afecte los derechos humanos y las garantías individuales establecidas.

Ahora bien: qué hacen los portadores con su cultura, es un asunto que sólo a ellos concierne: la pueden desarrollar, cambiar, olvidar, o pueden incorporar elementos de otras culturas, sin que ninguna legislación lo impida. Es por esta razón que establecer jurisprudencia en torno a la cultura nunca debe ir más allá que a fijar el derecho inalienable a su ejercicio. Ése es el único contenido que puede tener el reconocimiento al ejercicio de la autonomía cultural. Establecida ésta como derecho, corresponderá a cada grupo autónomo dotarla de contenidos, sin intromisiones legislativas.

Lo curioso es que los pueblos indios de México han garantizado el ejercicio de su cultura al margen del Estado, y muchas veces en contra de él, resistiendo sus embates homogeneizadores. Lo que los indios demandan son los instrumentos de todo orden para poder desarrollar su modo de vida y cultura. Los “instrumentos jurídicos” son y serán absolutamente irrelevantes sin los recursos que permitan desarrollar la cultura, y la legislación es casi innecesaria si los gru-

pos culturalmente diferenciados cuentan con los recursos suficientes para desarrollar su vida y su cultura. Podemos entonces poner bajo sospecha los riesgos de culturizar la explosión de los indios de México y no responder a “las justas causas...”

Confieso que el término “tolerancia” me disgusta, no sólo por su insuficiencia sino por los peligros que encierra para el sano ejercicio de la diversidad cultural. El diccionario nos dice que la tolerancia es: condescendencia, benevolencia, llevar con paciencia, disimular lo que no es lícito, aceptar lo que me repugna.² Es decir, que se tolera lo que no está bien, tolera al que no es como yo soy y en consecuencia se tolera la diferencia. La acción de tolerar misma implica un principio de subordinación de lo que yo tolero: me pongo por encima de lo repugnante y lo tolero, me pongo por encima de lo que está bien y lo que no está bien, y lo tolero.

Entonces, sin reconocer e intentar comprender al otro soy tan magnánimo que lo tolero; en última instancia porque estoy encima de él. No requiere demasiada discusión ubicar la tolerancia como uno de los fundamentos del paternalismo.

Podemos también aquí poner bajo sospecha los grandes riesgos que implicaría una legislación fundada en la tolerancia como principio de relación cultural.

Ahora bien, el concepto de tolerancia es una de las grandes líneas de la cultura occidental, se le considera una de nuestras reservas morales fundamentales y, según Norberto Bobbio, “es el único principio moral que se puede considerar verdaderamente laico”.³

Ha sido un principio activo que probablemente es responsable de muchos de los graves conflictos de la relación entre pueblos diferentes en el mundo, un principio que nos quita el esfuerzo de respetar

² María Moliner, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1997.

³ Norberto Bobbio, *Discurso sobre la tolerancia*, Madrid, Anagrama, 1998.

lo diferente, de aceptar lo que no comprendemos, de conformarnos con tolerarlo.

La tolerancia puede ser una forma de no reconocimiento del otro, una subliminal negación de la diferencia, un mecanismo sutil de subordinar al otro, útil en la medida que permite la relación con el otro desde una posición subordinante sin el menor compromiso de comprensión y respeto cultural.

Un tercer y último aspecto al cual quisiera referirme, y que sin duda se ubica en la base de los dos anteriores, es la aseveración irrefutable de que todos los seres humanos son iguales: sin duda, en este principio se funda todo el edificio filosófico, antropológico y político de la cultura occidental.

De que todos los seres humanos nacidos en el planeta pertenecemos a la especie *homo sapiens sapiens* no puede dudarse; lo que a mi juicio merece una reflexión más cuidadosa es del significado y consecuencias de esta verdad.

Indudablemente somos todos, mujeres y hombres, iguales en nuestra condición de especie biológica; como todos los tigres son tigres y todos los ficus son ficus. No obstante, el hecho único y singular que nos caracteriza como especie entre todas las especies vivientes es el carácter social de nuestra conformación.

Adquirimos nuestra posibilidad de supervivencia en el seno de una cultura específica, somos seres individuales, con un nombre, una familia, un sistema de relaciones y creencias. Lo característico entre nosotros es que nos construimos desde la diferencia y alcanzamos nuestra condición humana en el proceso de individuación, y en este hecho único y singular se fundamentan los modelos de relación y sociabilidad general de nuestras culturas.

Entonces, a la igualdad genérica abstracta de nuestra naturaleza se le superpone la diferenciación concreta y radical de la cultura, y eso significa, ni más ni menos que entre nosotros la igualdad trascendente

no está determinada por la biología, sino que es simplemente una posibilidad de la cultura. Es decir, que la igualdad de los hombres y las mujeres no deviene de nuestra naturaleza, sino que debe cristalizarse si se quiere y se puede como una construcción social voluntaria.

La historia del planeta en las últimas centurias muestra con toda crueldad cómo aun a pesar de que todas las culturas y las religiones asientan como principio fundamental la igualdad del género humano, no hacemos más que construir la desigualdad como nuestra condición cotidiana; parecería ser que una de las tragedias que acompañan a la especie humana es la construcción de la desigualdad como la condición necesaria de nuestra existencia y el desarrollo.

Aceptar con sencillez que todos los seres son diferentes y que la igualdad sólo es posible, como voluntad compartida, sería tal vez un mejor camino para empezar a entender los fenómenos de la diversidad cultural. No sólo entender las determinaciones de la diversidad cultural, sino iniciar caminos nuevos en las relaciones sociales que, dejando a un lado el paternalismo de la tolerancia como sistema de relación con el otro, acepte y respete la diferencia como valor social en sí misma. De lo contrario, seguiremos en el próximo siglo escribiendo tratados sobre la tolerancia, mientras nos ejercitamos en la construcción de viejas y nuevas desigualdades.

Al igual que otros, tengo muchas más preguntas que repuestas a estos asuntos cruciales de las relaciones humanas. No obstante, creo que un principio fundamental, un elemento clave, es poner en duda si realmente hemos comprendido al otro.

Esta manía de suponer que comprendemos al otro es uno de los vicios antropológicos más comunes. Los estudiantes que acuden a la escuela de antropología asumen que en el transcurso de sus carreras van a adquirir los instrumentos conceptuales, metodológicos y teóricos para entender, comprender y explicar al otro.

Yo dudo de este proyecto; el otro es incognoscible. La otredad es un hecho radical y no cede a los esfuerzos que podamos hacer para comprenderla cabalmente. Es precisamente esta radical incognoscibilidad del otro lo que nos motiva, o nos debe motivar a ir hacia él.

Aceptar este hecho nos permite evadir el peligro de la “bizarrazación” de la diferencia, entendiendo por esto el mecanismo por el cual decimos que estudiamos y entendemos al otro.

El investigador acude a un lugar determinado y frente a los diferentes instala un espejo de sí mismo, empieza a anotar en su libreta todos aquellos reflejos que no son él mismo; el otro se empieza a configurar como todo lo que el observador no es, y todas las diferencias sumadas constituyen, supuestamente, al otro. El intentar conocer al otro debe implicar una disposición filosófica y científica, digamos más modesta, en la cual partimos del principio de que el conocimiento parcial del otro es posible como el resultado de una relación social en la que ambas partes participan y comprenden simultáneamente.

Un ejemplo reciente son los “Acuerdos de San Andrés Larráinzar”, a los que yo llamo los “Desacuerdos de Larráinzar”, porque en San Andrés no hubo acuerdos de ninguna naturaleza. Lo que salió de San Andrés es el resultado del ejercicio de la tolerancia por parte del gobierno de México a lo que no comprende, una aceptación tolerante de lo que no se quiere comprender.

La delegación gubernamental se conformó con que las exigencias del otro no le afectaran en lo más mínimo; se buscaron formulaciones que no cambiaran un ápice el orden jurídico vigente. Se le otorgarían a los pueblos indios algunos espacios en el orden cultural para ejercer su diferencia sin respetarla, simple y sencillamente como ejercicio magnánimo de la tolerancia que, por lo demás, fue desmentida poco después por el Ejecutivo federal.

Volviendo al principio, se percibe en este ejemplo cómo el asunto de la diferencia se centra en la relación entre los diferentes y no en

los contenidos de las diferencias: es en la voluntad de construir un diálogo, es en el ejercicio del amor y la pasión por comprender al otro, en donde se define el espacio para construir la igualdad; y si hay respuesta equivalente de amor y pasión por comprendernos, la igualdad es posible, no como la erradicación o la tolerancia con la diferencia, sino como el ejercicio del respeto por lo que del otro no comprendo y no juzgo.

El pensamiento neoliberal quisiera imponer al mundo entero el olvido o la negación de la historia. Cree que una sociedad puede ser o dejar de ser lo que su proceso histórico le ha permitido, por la sola voluntad de algunos iluminados. Para ellos las determinaciones históricas no son más que el resultado de concepciones ideológicas fácilmente extirpables e intentan practicar día a día, de manera beligerante y soberbia, un legrado histórico a nuestras naciones. Desaparecer la historia va dirigido directamente a desaparecer las historias nacionales para fundir a la humanidad entera en un solo proceso y proyecto: lo que quieren decir, cuando hablan del fin de la historia, es el fin de las historias nacionales.

No podemos juzgar la globalización contemporánea en abstracto y debemos analizar con cuidado y rigor el sinnúmero de determinaciones y situaciones que ésta crea; sin embargo, no debemos olvidar que el mundo actual, el mundo de las naciones, se construyó mediante violencias semejantes como necesidad de anteriores globalizaciones.

Muchas de las actuales naciones son el resultado de la imposición a sangre y fuego de un grupo de mercaderes guerreros que agruparon pueblos, culturas y procesos diversos en unidades nacionales bajo la égida de Estados nacionales, y que intentaron homogeneizar a los pueblos que quedaron dentro de sus fronteras compulsiva y sistemáticamente.

¿Qué significado puede tener para los pueblos mayas de México vivir en “la patria de los aztecas”? Bajo la bandera con el símbolo

fundador de los aztecas, nuestras escuadras deportivas son conocidas como aztecas, la máxima condecoración que da nuestro país es el Águila Azteca, etcétera, etcétera. El resultado es un país borracho de aztequismos, que ha logrado imponérselo como identidad nacional unitaria y que hoy vivimos como entrañable y necesaria.

La conformación de los mercados en los siglos pasados obligó a la construcción de las naciones; ese mismo proceso obliga hoy a la destrucción de las mismas: este tránsito complejo y azaroso sobre el cual no hemos reflexionado suficientemente y que hasta la fecha asumimos conceptual y prácticamente de manera defensiva sin tener tampoco claridad de las alternativas que se abren frente a nosotros.

De cualquier manera, y simultáneamente a la defensa de lo nacional, vamos asumiendo lentamente los valores de lo que hoy denominamos ciudadanía, que es percibida como ciudadanía universal y que se funda en un conjunto de valores que se generalizan hoy en el mundo, entre los cuales podemos destacar los derechos humanos, la democracia, la diversidad cultural y la defensa del medio ambiente.

Debemos subrayar que la justicia social no aparece como valor señalado en el mundo contemporáneo, tal vez por la vana creencia de que la justicia es el resultado de la liberalización de los mercados y no es un valor en sí mismo, deseable y por el cual hay que trabajar intensamente. Al desaparecer lo nacional como el ámbito privilegiado de las relaciones humanas desaparece la igualdad como proyecto histórico particular de un pueblo.

Probablemente lo adecuado hoy es la lucha por incorporar la justicia como principio rector de la ciudadanía universal más que defender, sin demasiadas esperanzas de triunfo, la idea de nación que nos guió los últimos 100 años.

Tal vez la falta de eficacia y perplejidad que se le imputan a las ciencias sociales en general deriva del extraño fenómeno que implicó vincular las construcciones científicas al destino de un régimen

en particular: me refiero a encadenar el pensamiento marxista y sus aportes irrefutables al destino trágico de la Unión Soviética. Al desmoronarse la Unión Soviética y derribarse el Muro de Berlín parece que el pensamiento social contemporáneo quedó bajo los escombros. Los neoliberales impulsaron enérgicamente esta perversión de la reflexión histórico-social, exigiendo públicas y patéticas abjuraciones y se han paseado alegremente por el mundo burlándose de unas ciencias sociales en estado de perplejidad estructural.

Frente a eso, es tiempo ya de limpiar los poderosos instrumentos de comprensión y transformación del mundo que las ciencias sociales y el marxismo nos legaron, para empezar a comprender y dar respuestas y alternativas a las grandes preguntas y retos del mundo contemporáneo.

cionan la lengua, los usos y costumbres, las formas de relación con la naturaleza, las bases de sustentación material, y se recomienda se tome en cuenta el derecho consuetudinario en la aplicación de la justicia.⁴⁹

Esta nueva iniciativa del Estado con respecto a redefinir su relación con los pueblos indios es recibida por los antropólogos con sorpresa y desconfianza. No obstante, se ve en ella un pequeño espacio que puede ser profundizado por los propios pueblos “indios” para viabilizar legalmente su proyecto propio.⁵⁰

Está en juego, por primera vez, la alternativa constitucional para el reconocimiento de los pueblos indios. Desde 1917 la Constitución quedó definida en sus términos sustanciales (coincidentemente con la creación del Departamento de Antropología de Gamio) y en la cual los pueblos indios y la existencia de indios en México no se reconoce. Se abre así un campo cuya ocupación política por los pueblos y organizaciones indígenas marcará la reflexión de la antropología mexicana: en el campo indigenista y de los derechos indígenas.

La discusión antropológica está centrada hoy en los alcances de la reforma constitucional; las experiencias recientes en América Latina muestran situaciones y conquistas contradictorias; el consenso teórico va inclinándose hacia el planteamiento de proyectos autónomos para los pueblos indios de México. No obstante, el Estado mexicano, no muestra en la actualidad –específicamente el poder Legislativo, que es a quien compete discutir y aprobar las modificaciones constitucionales– una disposición democratizadora como la que implica un proyecto de reformulación autonómica.⁵¹

Minorías nacionales y Estado en México¹

Independencia y autonomía

El primer aspecto que quisiera abordar es una precisión relativa al título de esta intervención: “Minorías nacionales y Estado en México” elude inducir a un error. En México, hasta la fecha, no se puede afirmar que existan minorías nacionales; es decir, no existen grupos diferenciados culturalmente que hayan propuesto su separación del Estado nacional mediante iniciativas de carácter independentista.

Los grupos étnicos en México –y podríamos generalizar a la inmensa mayoría de las 400 etnias del continente– no ubican su proyecto de largo plazo en la constitución de naciones independientes; desarrollan, eso sí, estrategias político-jurídicas que apuntan, a partir de las dos últimas décadas, a la conquista de formas diversas de autonomía.

Las propuestas radicales planteadas por ciertos sectores de reconquistar el territorio originalmente perdido en la conquista mediante la expulsión de los “blancos” del continente, si bien tiene un efecto propagandístico importante y expresa indudablemente una demanda de liberación étnica de la cual participan diversos grupos, no cons-

¹ Documento presentado en el Coloquio Internacional sobre Regiones e Identidades, Jalisco, México, junio 3 de 1992.

tituye un proyecto político que se sustente en un movimiento social concreto dispuesto a embarcarse en una aventura milenarista.

Las razones históricas que dan cuenta de esta situación y las características de este proceso están determinadas de manera principal por las modalidades de sujeción a las que fueron sometidas las diversas agrupaciones humanas que poblaban el continente americano en el siglo XVI. Se pueden mencionar como principales: despoblamiento intensivo en el lapso de 60 años (entre 1520 y 1580, según las cifras aceptadas, 80 por ciento de la población muere por causas directa e indirectamente vinculadas al “encuentro”); desplazamiento de la población; relocalización y reagrupamiento de pueblos lingüísticamente diferenciados; cambio religioso mediante métodos violentos bajo la responsabilidad de órdenes religiosas embarcadas en un proyecto milenarista, etcétera. Éstos y otros hechos obligaron a los sobrevivientes del “encuentro” al desarrollo de estrategias duras de resistencia cultural ancladas en la subordinación estructural a la que fueron sometidos y que permiten comprender su singular proceso histórico y explican, asimismo, sus modalidades de adaptación y cambio cultural y, en gran medida, su situación contemporánea.

El Estado y la antropología

En el mismo año en que se sanciona en Querétaro la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, Manuel Gamio organiza el primer departamento de antropología en la Secretaría de Fomento. A partir de ese momento, y a través de una historia contradictoria y compleja, el Estado mexicano decide desarrollar una nueva política sectorial y supuestamente científica hacia los pueblos indios. Esta historia corre paralela a la historia de la antropología, al punto de que en muchos momentos es difícil distinguirlas, circunstancia que otorga una especificidad singular a nuestra disciplina:

es una antropología aplicada o aplicable, cuya estructura académica nació y ha vivido ajustada a las necesidades y proyectos del Estado, o a su crítica.

Esta política ejercida por el Estado partía de un principio fundamental: los indios vivían separados del resto de la sociedad, aislados en sus “regiones de refugio”, viviendo al margen del proceso nacional. Es entonces que la Revolución hecha gobierno proponía su plena incorporación al devenir y al progreso nacional. Este principio general, si bien daba cuenta de la ubicación territorial de los pueblos indígenas, erraba en el entendimiento de su situación estructural y de sus causas. Los indios estaban y están todavía en los límites económicos, políticos, sociales y territoriales que el resto de la sociedad les permitía y les permite; su ubicación deriva del particular proceso de desarrollo económico del país y, en realidad, la supuesta lejanía con el proyecto nacional criollo y mestizo está determinada por el acoso al que han estado y están sometidos por las fuerzas económicas caciquiles locales, regionales y centrales. Cualquier proceso de incorporación (o de integración, como se denominó a partir de Gonzalo Aguirre Beltrán) al proceso deseado, tenía que tomar en cuenta esta situación y no lo hizo, o lo hizo parcialmente. Es entonces que la instancia creada por el Estado mexicano para desarrollar la estrategia y acciones para la población indígena, el Instituto Nacional Indigenista (INI) se transformó, pasando de ser una instancia de mediación a una instancia de mediatización de la problemática indígena.

A partir de esa falsa concepción se ubicó el denominado “problema indígena” en los propios pueblos indios y se le oscureció hasta hacer desaparecer la responsabilidad de la sociedad entera con su situación. El contexto académico, profundamente influido por la antropología estadounidense en plena primavera culturalista –tanto Gamio como Aguirre Beltrán fueron formados en esa corriente de pensamiento, el primero por Boas y por Herskovits– dio carta de concepción y cons-

tituyó la desigualdad lacerante de los pueblos indios en un problema derivado de su “cultura”.

De esta concepción culturalista se derivó una acción prioritaria en el terreno educativo, se apostó a la escuela como el mecanismo para producir los cambios necesarios y viabilizar el “proceso de aculturación” hacia el objetivo final: la integración de la población indígena a la denominada cultura nacional y, como instrumento fundamental para atenuar la desigualdad, el pase de casta a clase, como lo denominó Aguirre Beltrán.

Mientras los procesos de desarrollo económico y modernización (a los que dio paso el fin de la Revolución y, de manera más notoria, la conclusión de la segunda Guerra Mundial) funcionaron como esperanza social para los desposeídos, la comprensión correcta de la tenaz ecuación que unía diferencia y desigualdad económico-sociales, quedó relegada. El desarrollo económico, en conjunción armónica con el proceso educativo, produciría la desaparición de la diferencia y de la desigualdad en un movimiento natural.

No obstante, como todos sabemos, estos procesos de modernización y desarrollo en América Latina actuaron y actúan por capas, y no afectan al todo social: sólo ciertos sectores y franjas de población ven modificadas sus condiciones de vida y acceso a recursos sin que el resto de la sociedad participe de ninguno de los supuestos beneficios del desarrollo y la modernización, produciendo en consecuencia el efecto contrario al enunciado: ahondando la desigualdad social a partir del enriquecimiento de unos cuantos y el acceso a formas superiores de consumo de unos pocos. El resultado está a la vista: las brechas de desigualdad se han convertido en barrancas insaciables.

Los años setenta anunciaron el fin, entre muchas otras cosas, del espejismo del desarrollo económico permanente. El crecimiento explosivo de la población planteó retos sin respuesta. El abasto alimentario de autosubsistencia llegó a sus límites y a partir de mediados de la década

la migración se convirtió en la única esperanza de trabajo y bienestar para muchos campesinos: millones de mexicanos iniciaron movilizaciones hacia las ciudades mexicanas y hacia los campos y ciudades de los Estados Unidos. Esta combinación puso en evidencia de manera brutal la falacia culturalista, y a pesar de que algunos individuos indígenas fueron sometidos al “proceso de aculturación” su situación no cambió. En algunos casos abandonaron su cultura y aceptaron los modelos epistemológicos y de comportamiento occidentales sin lograr mejorías significativas; más aún, no sólo su acceso a los recursos no ha cambiado sino que sus características fenotípicas constituyen en el contexto de la sociedad mexicana un estigma que los sigue ubicando como mexicanos de segunda, aun a pesar de que existieran oportunidades. La realidad socioeconómica hizo saltar por los aires el modelo integrativo y la antropología mexicana, fuente y herencia del pensamiento indigenista, inició su lento ocaso de la mano del Estado que la prohió.

Pensar la diferencia

La heterogeneidad social y cultural del país y el papel que asumió junto al Estado posrevolucionario definieron un perfil a la disciplina y le asignaron una especificidad que la constituyó en una escuela, viviendo inmersa durante varias décadas en el espejismo paradigmático de “La antropología mexicana”. La discusión de la relación etnia-nación adquiere su perfil contemporáneo en las dos últimas décadas, y es a partir de 1970 que la reflexión y el análisis saltan de los cauces de una “Antropología mexicana” y se desenvuelve en los valles sin límites de una ciencia social que apela a teorías y metodologías más allá del contexto nacional, y no ya como política de Estado. La antropología se encerró en el campus universitario y alimentó con sus resultados los discursos de las oposiciones.

Pasados los descuidos del marxismo ortodoxo que condenaban a la cultura a ser un condimento extraño e incómodo del análisis clasista y bajo la presión emergente de los movimientos indígenas en el país y en el continente, sumado al auge de la revolución sandinista en Nicaragua, los modelos de análisis de la relación etnia-Estado en América Latina se transformaron rápidamente.

Después de una polémica que duró una década, entre los autodenominados etnomarxistas, que ubicaban las demandas étnicas para después de la toma del poder revolucionario –como efectivamente y con sus matices ocurrió en Nicaragua– y los denominados etnopolulistas que preferían otorgar una mayor especificidad y autonomía analítica a la cuestión étnica, se abrió un espacio de reflexión nuevo que los acontecimientos internacionales señalaban como posibilidad y en el que se daba énfasis a la cultura y a los proyectos étnicos, poco a poco, iban ganando terreno. Ello, hasta hace unos cuantos años, en que el asunto de la etnicidad encontró una vía teórica y operativa a través de las estrategias jurídico-constitucionales y de los derechos humanos. El libro de Rodolfo Stavenhagen, *Entre la ley y la costumbre. Derecho consuetudinario indígena*, marca el inicio formal de este periodo, tal vez el último del indigenismo.

Al igual que en el resto de los procesos investigativos de las ciencias humanas latinoamericanas, la reflexión en torno a la etnicidad ha sido presionada a transformarse rápidamente desde, por lo menos, tres frentes fundamentales: el primero lo constituye la emergencia de las organizaciones indígenas por todo el continente americano y la rápida cualificación política de sus demandas que se centran en la reconquista de una territorialidad perdida como condición para transitar de pueblos en sí a pueblos para sí, usando la terminología hegeliana. El fin del desarrollismo y su oferta incumplida obligó a los pueblos indios a buscar una vía nueva o a retomar una vía abandonada para el desarrollo de su proyecto étnico. Es importante comprender que

no existe una apelación específica a la obtención de la territorialidad prehispánica –ya que ésta, mediante los procesos de conquista, fue disuelta en lo estrictamente arqueológico–. La que se obtuvo fue construida a partir de la legislación colonial, por las necesidades de arraigo de la fuerza de trabajo, conflictos entre los grupos dominantes, métodos de dominación basados en el control indirecto y extensiones territoriales inmensas para su época, que permitieron espacios que derivaron en la lenta pero constante reconstitución de una nueva demografía y una nueva territorialidad étnica, trastocada nuevamente y disuelta de manera casi definitiva, bajo el impulso liberal de los barones de la Reforma a mediados del siglo pasado.

El segundo frente se refiere al aceleramiento de los procesos de reconstitución identitaria a partir de la rápida pérdida de eficacia del discurso de la “identidad nacional” que pretendió, infructuosamente, disolver los niveles intranacionales de identidad a partir de una acción enfática del Estado en todo el tejido social, principalmente a través de los procesos endoculturativos. El mismo desencanto de las opciones derivadas de la renuncia cultural reafirmó a los pueblos indios. Si existían alternativas, éstas derivarían de su propia identidad y no como resultado de la renuncia de ellas, renuncia que, como veremos después, tiene límites.

Y el tercero: los rápidos procesos de globalización de la economía afectaron en su núcleo básico al proyecto nacional, los estados nacionales grandes mediáticos del proceso económico, se convirtieron en estorbos del proceso que habían viabilizado eficientemente los últimos 200 años.

Este proceso ha generado la pérdida de eficacia del discurso estatal, anclado en la identidad y soberanía nacionales, como formas de articulación de grupos y culturas en los límites de un territorio –también denominado nacional– y siempre a partir de la construcción y desarrollo de un “mercado nacional”. La pérdida de eficacia de este dis-

curso ha introducido en los últimos años un nivel de incertidumbre y confusión que se expresa en algunas regiones del mundo, mediante la reivindicación violenta de niveles de identidad, a partir de fragmentaciones nacionales que se consideraban hasta ayer como parte del folclor y como atractivo turístico de las naciones. Este hecho, sin poder afirmar que haya tomado por sorpresa a los investigadores, se ha producido a tal velocidad que los modelos de análisis tradicionales no responden adecuadamente a la comprensión cabal de los fenómenos. Esta misma circunstancia ha puesto en alerta a las burocracias nacionales obligando a desarrollar una “nueva sensibilidad” hacia los fenómenos identitarios y hacia las demandas de los grupos diferenciados culturalmente.

Si bien la explosión de la identidad se da por todo el planeta y aparentemente expresa situaciones semejantes en las diferentes latitudes, rescatar la especificidad de los procesos es condición de su comprensión y algo, a mi juicio, tal vez más significativo: la posibilidad de prever tendencias, asunto que las ciencias sociales y sus practicantes olvidan de manera reiterada.

La terca identidad

Uno de los fenómenos más significativos y poco estudiados es el de los indios en las ciudades, los indios urbanos. Los procesos de migración campo-ciudad, y los elegidos de la aculturación, empezaron a poblar las ciudades, de manera principal la ciudad de México. Desde finales de los cincuenta, y a partir de los setenta, esta migración fue masiva. De acuerdo con las tesis de la integración sociocultural, los indios en las urbes dejarían de ser indios y se convertirían en mestizos, la identidad específica se trasvasaría a una identidad genérica y de esta manera la homogeneización nacional ratificaría su marcha.

Un censo imperfecto ubica en la ciudad de México en 1990 a dos millones de indios de, por lo menos, 36 etnias diferentes. El hecho de poder discriminar su existencia anota ya una de las anomalías. La identidad de los indios no desaparece en las ciudades; desaparecen, eso sí, algunos de los símbolos exteriores que la acompañan en las zonas rurales, como puede ser la indumentaria, el uso intensivo de la lengua materna y ciertas formas de conceptualización propias del medio rural.

Los antropólogos habíamos ubicado en esas manifestaciones exteriores de la identidad y en una subjetividad intuida y nunca bien comprendida, a la identidad misma. Al margen del juicio que merezca esta forma de analizar la identidad, el hecho es que se consideraba y se considera de manera bastante generalizada a ésta como la suma de sus símbolos exteriores: ritualidad, música, danza, cuentos, actitudes, etcétera. Basta ver las protestas que muchos colegas hacen cuando observan que deja de usarse el vestido tradicional, o que se empieza a usar el plástico en vez del barro o el tenis en vez del guarache.

Si bien han desaparecido los símbolos visibles de la identidad, las formas específicas de reciprocidad indígena se reproducen: los conjuntos que practican la música de los pueblos se constituyen en grupos culturales con la tarea expresa de conservar la identidad, se crean escuelas de lenguas para los niños, ya nacidos en la ciudad, que no hablan la lengua de los padres, se empiezan a configurar bolsones de “orgullo étnico” que implican necesariamente una escala de valores relativamente diferente a la de los demás habitantes de la ciudad. En fin, se reproduce la identidad.

Este proceso, que es visible actualmente, no lo fue durante los últimos 20 años o no teníamos los instrumentos metodológicos para poder observarlo. A mi juicio, estos años se pueden caracterizar por la práctica de una “identidad sumergida” que esperaba tiempos mejores para reflatarse. Es por demás evidente que la identidad que

resurge en la urbe tiene diferencias con la identidad original; no obstante, conserva elementos de una concepción del mundo, de un comportamiento y otros elementos culturales de la identidad original que tienden a reconstituir procesos aun mediante invenciones de la identidad supuestamente perdida.

Aunque las razones posibles de este fenómeno son múltiples, anotaría como significativas las siguientes: la migración a la ciudad se insertaba en una lógica de la mejoría permanente de las condiciones de vida; al no darse ésta, y retrotraerse en la década anterior, se generó la necesidad de buscar formas de reciprocidad que permitieran la subsistencia en contextos en deterioro de opciones; las tradiciones indígenas no sólo ofrecían esta posibilidad sino algo tal vez igual de importante: daban renovadas oportunidades de sentido a la explicitación de la identidad como mecanismo de defensa colectivo. En este caso los refuerzos de la identidad parecerían ser consecuencia natural de la crisis.

No obstante lo anterior, también se puede apuntar que se tenía una falsa concepción de la identidad que se caracterizaba por concebirla como estática, no sujeta a cambios, a permanentes ajustes a las condiciones en que se desarrolla, al tiempo que se vinculaba la identidad indígena de manera unívoca y necesaria con una serie de elementos culturales directamente observables y, tal vez inconscientemente, se la consideraba como necesariamente vinculada a las formas de vida rural.

Se podría objetar el que un desarrollo permanente de las condiciones de acceso a recursos y bienes urbanos hubiera ocluido el reflotamiento de esta identidad que terminaría por desaparecer. Sin embargo, los casos no mexicanos nos demuestran que esto no es así, y son precisamente los grupos que más alto ingreso y preparación tienen los que encabezan los procesos de reflotamiento étnico.

Hay otro elemento de carácter un poco más general que está presente. Este reflotamiento de la identidad se da en el contexto del fracaso de los modelos de vida y desarrollo occidentales, no sólo el fracaso del

modelo nacional. El Occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie; más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado, por más que las políticas neoliberales postulen lo contrario. La estrecha franja de hombres y mujeres del planeta que tienen acceso a un modo de vida más o menos aceptable, gravita sobre una inmensa masa de desposeídos de todo en el mundo. Así, el modelo occidental no ofrece alternativas ni caminos para la superación de la desigualdad; por el contrario, vive de ella.

En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta. Un dato ejemplar en este sentido lo ofrecen los grupos no indígenas que en las ciudades están en contacto con ellos, participan en sus fiestas, asumen esquemas de reciprocidad, empiezan a compartir valores, en fin, se involucran en un proceso que podríamos llamar de “indianización”.

Practicar la identidad

Nicaragua, Brasil, Colombia, Ecuador, Chile o México son países que en los últimos años han hecho modificaciones jurídicas a sus cartas constitucionales para reconocer la presencia de los pueblos indígenas y otorgarles derechos específicos. Finalmente se reconoce que su existencia no es transitoria y el Estado abandona la estrategia de integrarlos. Sólo Nicaragua, con el Estatuto de la Costa Atlántica se ha planteado formalmente la noción de región autónoma; en los otros casos la cesión parcial de territorios a los pueblos indígenas no involucra niveles de autonomía real.

El caso mexicano presenta las siguientes peculiaridades: la primera de ellas es que existe una historia de relación intensa, explícita y generalizada del Estado con los pueblos indígenas, lo que determina una lógica de negociación diferente a la que se practica en otros países. La segunda es la existencia del concepto de territorio y una situación jurídica de acceso a la tierra (ejido, comunidad y propiedad privada) *que imposibilita la constitución de los mismos*. La tercera es que, salvo excepciones que involucran a grupos muy pequeños (a los que Darcy Ribeiro denomina “pueblos testimonio”, como el caso ejemplar de los lacandones), la mayoría de los indígenas de México se encuentran estructurados en una compleja situación interétnica, donde aparte de su cultura existen otras con la participación en todos los casos de núcleos de población mestizos dominantes. Y una cuarta: los partidos políticos nunca han tenido una oferta y programa concretos de apoyo a la diversidad. Las razones de cada uno son diferentes, no obstante el resultado es el mismo: la sociedad mexicana no se concibe todavía como necesariamente diversa.

MUNICIPIOS DEL PAÍS CON PORCENTAJES DE POBLACIÓN INDÍGENA

% de indígenas	Núm. de municipios	% del total
0 a 10	1 589	66.1
10 a 30	282	8.4
30 a 70	236	9.8
70 o más	376	15.6

Fuente: INEGI, *Censo General de Población y Vivienda, 1990*.

El cuadro permite comprobar que prácticamente en todos los municipios del país hay población indígena, pero que sólo en 15.6 por ciento la población indígena es francamente mayoritaria. Habría que añadir que esta población indígena está compuesta por varios

grupos culturalmente diferenciados, y que esta fragmentación hace difícil pensar en las alternativas étnico-regionales que algunos líderes e intelectuales postulan.

Esta situación provoca que la demanda de autonomía tenga que dar respuesta suficiente a un complejo interétnico de culturas y lenguas. Permite hacer dudar que, en caso de llevarse a la práctica las proposiciones de autonomía, ésta pueda traducirse en una ventaja palpable para los pueblos indios o que simplemente les ofrezca condiciones para desarrollar estrategias culturales propias.

La distribución de la población en el territorio y las tasas de crecimiento de la misma son todavía variables en continuo movimiento. Las más optimistas cifras ubican a México con 120 millones de habitantes en 2030, y con una población recargada sobre las costas. De estos 120 millones, entre 20 y 30 millones serán población indígena. Es de suponer que las condiciones de ruralidad decrecerán de 35 por ciento contemporáneo a 15 o 20 por ciento, lo que puede implicar que en el campo mexicano quedarán exclusivamente los indios, y que, si proyectamos la proporción contemporánea, cinco o seis millones de indígenas vivirán en las urbes. La demanda de autonomía está indudablemente vinculada a un territorio en el cual ejercerla; si éste no existe, la autonomía resulta una alternativa dudosa.

Aparece ante nosotros un complicado y poco alentador panorama para el mantenimiento de la identidad y el desarrollo de las culturas de los pueblos indios. Si bien esto permite al país considerarse relativamente a salvo de los problemas de fragmentación territorial con base en demandas de carácter étnico-nacionales, no garantiza un espacio adecuado para la reproducción de la identidad, no obstante que, como anoté más arriba, ésta se reproduce y transforma de manera permanente aun en las ciudades.

No encontramos actualmente en México investigadores e investigaciones que den cuenta y aborden estos procesos. Este vacío se

puede ocultar o disfrazar con retórica supuestamente académica, modelos metodológicos cuya complejidad los vincula irremediablemente a sus autores mediante una sobrepolitización del fenómeno, pero no podemos ofrecer hoy explicaciones suficientes que permitan definir tendencias y proyectar expectativas.

El Estado, después de haber modificado la Constitución en 1991 y haber definido unos derechos específicos a los pueblos indios, tiende a transferir las funciones que desempeñó y los recursos de que dispuso durante décadas para las propias organizaciones y pueblos indígenas. Se percibe el cambio paulatino de una estrategia sectorial específica a una estrategia nacional-constitucional: lo que Habermas postula como el arribo a las identidades posnacionales. En tal sentido podemos afirmar que estamos entrando en una fase que podríamos denominar del “posindigenismo”.

Las transformaciones que sufrirán las culturas indias en las próximas décadas dependerán de manera casi exclusiva de la solidez de las mismas y de la ubicación en la escala social de sus miembros. De cualquier manera, es necesario reconocer que ninguna acción de un Estado impedirá la desaparición de una cultura, como tampoco ninguna acción de un Estado podrá dar fin a una cultura. Sólo sus miembros en el contexto de la realidad a la que se enfrentan cotidianamente encontrarán o no caminos para su reproducción.

Los caminos de la reformulación de la identidad nacional¹

Intentaré tocar dos temas que me parecen de la mayor relevancia. Por un lado, los términos en que se está definiendo la identidad nacional, y por el otro, la noción de modernidad referida especialmente a los grupos indígenas de México.

La reformulación de la identidad nacional ha provocado, a lo largo de todo nuestro territorio, una discusión que incluye, entre otros sectores, a la esfera del poder. El presidente de la República está por enviar una iniciativa de reforma constitucional cuyo contenido esencial es el reconocimiento pleno de los derechos culturales de los grupos indígenas de México. Creo que esta reforma tendrá, con el tiempo, un impacto definitivo en torno a la inserción cultural, económica y política de los grupos indígenas. Habría que aclarar que la discusión acerca de la identidad nacional no surge de la esfera del poder hacia la sociedad, sino que permea, desde los propios grupos indígenas a través de sus movilizaciones, al resto de la sociedad.

Lo anterior emplaza a todos los mexicanos a una amplia y profunda reflexión sobre este complejo tejido de entidades, que culminan en la

¹ Ponencia presentada en el Encuentro de Etnias de Oriente y Occidente, Nayarit, México, 1991. Publicado originalmente en *Conciencia étnica y modernidad*, México, CNCA, Gobierno de Nayarit-INI, México, 1991.

denominada identidad nacional. Por principio, todos participamos de una identidad individual; además, asumimos la identidad de nuestro núcleo familiar, de nuestro barrio, de nuestro grupo étnico, y participamos de una identidad regional que culmina, como señalé, en una identidad nacional. Sin embargo, hay varios obstáculos que habrá que salvar en el proceso de la reformulación de la identidad nacional.

El primer obstáculo es el que presentan quienes evaden la discusión, al postular que la identidad nacional está dada de una vez para siempre y que la ubicación de los grupos, en este conjunto de entidades, está ya definida.

El segundo obstáculo es el que resulta de referir el problema de la identidad exclusivamente a los grupos indígenas. Se argumenta que ellos son los que tienen una identidad diferenciada; el resto de la sociedad es mexicana y, por tanto, es un problema que afecta específicamente a los indios y no a la nación en su totalidad.

El tercer obstáculo deriva de *culturizar* la discusión de la identidad. Señalar que la inserción de los grupos étnicos en el todo social es un asunto de cultura que no atañe a las formas de estructuración económica y política.

El cuarto sería la apelación permanente —que se expresa en mayor medida a través de los medios de comunicación— a la supuesta disminución o pérdida de la identidad. El proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida es bastante relativa. La explicación hay que buscarla en las escasas posibilidades que tienen los grupos diferenciados culturalmente de hacer que su identidad se ponga en el mismo terreno que el resto de los otros sectores que no asumen una identidad diferenciada. Me refiero con esto esencialmente a las posibilidades de acceso a los recursos económicos, políticos y educativos indispensables para desarrollar cualquier identidad. Por tanto, la identidad no se pierde o disminuye por razones culturales;

se pierde o se minimiza en términos de la capacidad de acceso a los recursos económicos, políticos y culturales.

Además de estos obstáculos que hay que salvar, quisiera destacar algunos puntos referidos a la noción de identidad. El primero se refiere a las condiciones económicas y políticas que enfrentan los grupos culturalmente diferenciados del país. La lección de síntesis y claridad con que los propios participantes, gobernadores y representantes de grupos indígenas han planteado la problemática por la que atraviesan, pone piso firme a la discusión. No se trata de discusiones culturalistas o teóricas, sino de problemas muy concretos en la esfera económica, política y social que hay que resolver.

El segundo alude a las tradiciones. El conjunto de tradiciones de cualquier grupo diferenciado se modifica con el tiempo. El hecho de que los indígenas se apropien de elementos culturales de Occidente no quiere decir que estén en proceso de occidentalización; la cultura huichola, cora o purépecha se apropia elementos de otra cultura, como ha sucedido a través del tiempo con cualquier otro grupo.

El último punto que deseo señalar, es la necesidad de dismantelar críticamente la tradición que nos ubica en un modelo de identidad cuyas raíces estarían en el pasado indígena. Todos los mexicanos se sienten profundamente orgullosos, tanto dentro como fuera del país, de las raíces culturales precortesianas. Cuando apelamos a esas raíces en la contemporaneidad parecería que hemos fincado la identidad nacional en un campo exclusivamente arqueológico, pétreo. Hay un grupo de indios, los muertos, que fueron grandiosos y espléndidos. Sin embargo, los descendientes directos de esos indígenas míticos viven una situación de miseria e injusticia atroces. Por tanto, los mexicanos que no tenemos una adscripción indígena específica estamos devengando una identidad que no nos corresponde. No hay, pues, reciprocidad en la utilización de esta identidad.

El otro tema al que quiero aludir es el de la modernidad vinculada a los grupos indígenas. La noción de modernidad se ha cargado de múltiples significados. Seguramente para grupos de otras partes del mundo modernidad signifique el acceso a la tecnología occidental. En el caso de México, un sector de la población se ha modernizado en estos términos. Para los indígenas modernidad no significa acceso a los alimentos enlatados o a los teléfonos inalámbricos. Modernidad, para los indios, significa justicia y democracia. Justicia respecto de su inserción dentro de la ley, justicia respecto del acceso a los recursos, justicia respecto de sus problemas específicos. En el México contemporáneo, un rasgo esencial de la modernidad será definir una identidad nacional, donde los grupos indígenas, proveedores de identidad, vivan con justicia y democracia.

Por otro lado, en todo el mundo se están creando formas supranacionales que están generando identidad; como ejemplo podemos citar a la Comunidad Económica Europea. Asistimos también a la reformulación de la identidad en otros lugares del planeta: las repúblicas soviéticas, los pueblos del medio Oriente, los países de Europa del Este, etcétera. En este sentido están surgiendo formas de identidad novedosas. Asimismo estamos dando pasos en la integración latinoamericana, la que nos permitirá arribar a una forma de nacionalidad más amplia. En cuanto al interior del país, estamos viendo la consolidación de la identidad regional. Por tanto, asistimos a un doble proceso: la consolidación de las identidades regionales al interior de las naciones y la consolidación de identidades más grandes que las naciones, permitiendo que la misma identidad nacional deje de tener la importancia que tuvo siempre como valor simbólico.

México y el Caribe

El ocaso de las identidades nacionales¹

Como afirma Gérard Pierre Charles, es realmente tan grande e importante la contribución del Caribe a la alegría del mundo que sería innecesario buscar cualquier otro motivo para dedicar recursos a la investigación y reflexión sobre las culturas de esa región.

Hasta hoy el Caribe ha sido excluido de la reflexión mexicana en el campo de las ciencias sociales. En una reunión realizada en octubre de 1987 y denominada “Conciencia mexicana sobre Centroamérica”, la noción del área brilló por su ausencia. Ni en los carteles de invitación aparecía la región insular caribeña; simple y llanamente, México y los países de Centroamérica flotaban en el mar océano, con el agravante de que se había borrado la frontera con Belice. Este hecho, que puede parecer azaroso e insignificante, no lo es.

Ése es el primer punto que me interesa destacar: la urgencia de reflexionar y definir los criterios metodológicos en el terreno regional, es decir, plantearnos que la investigación conjunta debe elaborar un criterio de regionalización que evidencie, de manera objetiva y rigurosa, la articulación de todos los países de la cuenca del Caribe (incluyendo

¹ Ponencia presentada en el Festival Internacional de la Cultura Caribeña celebrado en Cancún, México, durante el mes de junio de 1988. Publicada originalmente en *Del Caribe*, año VII, núm. 18/90, Casa del Caribe en Santiago de Cuba, Cuba, 1988.

por supuesto a México, Colombia y Venezuela), asunto planteado por Michael Manley en la década de los años setenta. Sin estos criterios aceptados de manera generalizada la región caribeña seguirá siendo una noción vaga que se presta a criterios de regionalización múltiples y contradictorios, que no permiten una suficiente óptica de conjunto.

En este sentido, se ha señalado a la diversidad cultural, y de manera principal la diversidad lingüística, como la gran barrera. Tal vez lo ha sido hasta ahora; mas puede ser que hoy la reflexión en torno a la diversidad cultural, con la debida elaboración metodológica de esta matriz conceptual, sea la vía para avanzar en la definición de criterios sólidos de regionalización del espacio caribeño.

De manera análoga, el problema de la heterogeneidad cultural en el interior de las naciones de América Latina –vista desde el siglo XIX como el valladar básico para la integración nacional– ha dejado de tenerse como un obstáculo para convertirse en el pivote de los proyectos de integración democrática más sugerentes entre nuestros países. El caso nicaragüense, con su estatuto de autonomía de la Costa Atlántica, es un evidente ejemplo.

Por otro lado, existen factores estructurales históricos que permiten caracterizar a la región a partir de ciertos niveles de homogeneidad en su constitución social, como es el hecho de que fue –y en algunos casos sigue siendo– el escenario principal de la economía de plantación y de la esclavitud lo que necesariamente implicó condiciones de desarrollo sociocultural específicas, que repercuten de manera directa en la conformación de las sociedades y estados nacionales contemporáneos.

Los escenarios posibles

Los escenarios posibles de articulación económica de México en la próxima década están a la vista. Ante ellos estamos obligados a hacer

una elección que será a mi juicio definitiva: una mayor imbricación con la economía estadounidense, la incorporación a la denominada cuenca del Pacífico o a la –no explorada seriamente todavía– cuenca del Caribe. Me temo que hasta el momento la algarabía irresponsable por la integración a la cuenca del Pacífico es hegemónica en las conciencias nacionales.

Las consecuencias de esta integración con uno de los países imperiales más pujantes, potentes y –hay que decirlo– de marcada ascendencia racista, nos dejará al final de la década con algunos *gadgets* más en las casas de las clases medias, menos recursos naturales, una deuda aumentada y más pobreza. Es posible que alguien pueda afirmar con responsabilidad e información que la articulación de un país pobre y dependiente con una potencia imperial es redituable. Considero que la historia lo ha demostrado como imposible en cualquier escenario.

Pero también hay que destacar que esta integración a la cuenca del Pacífico implica necesariamente postergar nuestra articulación con la cuenca del Caribe. Las formas de articulación regional con el Caribe implican modelos de desarrollo económico compartido que poco tienen que ver con la modernización a toda costa y el industrialismo depredador: son excluyentes. Nuestra parcial filantropía petrolera y algunos intentos, como la Naviera del Caribe, no hacen verano.

Aunque la acción de las potencias coloniales y neocoloniales ha tendido precisamente a mantener y desarrollar la insularización de la región, no han podido detener la transmisión de diversos fenómenos culturales que permiten afirmar la existencia de una región cultural en la cuenca del Caribe. Así ocurre con fenómenos como la música, que carga dentro de sí un potencial simbólico de liberación que no ha sido desenvuelto de su cáscara comercial. Cuántos de quienes han bailado con las canciones del jamaicano Bob Marley saben escuchar en él la punta de un iceberg cultural que sintetiza y condensa una larga historia de luchas desarrolladas a lo largo del

bedwarismo, el garveyismo, el movimiento rastafari y sus derivaciones hacia Norteamérica con el Black Power, etcétera.

Debemos reconocer también que el Caribe se ha iluminado en el mapa cotidiano por la presencia invasora del imperialismo. En la década de los sesenta el Caribe era Cuba; después, Jamaica; más tarde, Nicaragua y El Salvador; la invasión a Granada; Haití y, recientemente, Panamá. Con la contundencia de los fusiles poco a poco hemos tomado conciencia de la existencia del Caribe por la presencia imperial, que ha obligado a México a desarrollar iniciativas en la región dentro del marco de la geopolítica de la resistencia. El último decenio nos ha dejado una lección fundamental que debemos explorar acuciosamente. He aquí una de las causas fundamentales del interés actual de México por el Caribe.

El imperio contraataca

La identidad nacional en la región, su lenta construcción en nuestros países, ha sido el motor que abre el espacio de enfrentamiento con el imperialismo. Más allá de la revuelta que se resuelve en el campo local y con fuerzas y recursos locales, es el imperio el que actúa. De estos enfrentamientos insularizados y sistemáticos podemos sacar una mínima conclusión: es imposible desarrollar la identidad nacional y constituirnos como naciones aisladas de los espacios de articulación regional donde esas identidades se desenvuelven. Cualquier país que lo ha intentado ha visto frenado, bloqueado o intervenido su proceso. Los mismos ejemplos de los párrafos anteriores lo atestiguan.

Esto nos está obligando al desarrollo de otros tipos de estrategias previas o simultáneas. El final de siglo parece estar marcado –y no sólo en nuestra región– por el surgimiento y desarrollo de las identidades regionales, que pueden ser las formas de articulación cultural, económica y política más adecuadas para el desarrollo de nuestros

pueblos en el contexto del mundo contemporáneo. Así como en el siglo XIX en Europa la constitución de las identidades nacionales fue el espacio de la transformación social, hoy el espacio regional parece ser el más adecuado. Los hechos culturales a los que aludíamos más arriba evidencian que no se trata de identidades ficticias, sino de construcciones identitarias que responden a fenómenos reales.

A todos los estudiosos e interesados en los detalles de la identidad cultural se nos plantea un reto significativo, pues estudiar sus mecanismos, desarrollo y consecuencias es una tarea de máxima importancia que a mi juicio debemos abordar sin dilación. Asimismo, esta investigación nos acerca a los nuevos y necesarios criterios de regionalización.

Avanzar en este campo nos permite desarrollar estrategias que muestren a toda la sociedad la paradójica importancia que asumen nuestras articulaciones regionales como espacio estratégico para el desarrollo de la identidad nacional en sociedades plurales. La situación contemporánea da al traste con el culturalismo antropológico y el chauvinismo de Estado, planteando nuevos retos y nuevas preguntas a viejos problemas no resueltos.

Asimismo nos puede permitir el análisis de la vigencia o la importancia estratégica de las identidades nacionales en nuestra región. Esta identidad, como todos sabemos, no ha sido permanente ni tiene que serlo; nos ha sido útil, pero, ¿lo seguirá siendo en las sociedades plurales del mundo contemporáneo? La sola mención cuestionadora de la validez o, más precisamente, de la eficacia y la necesidad de la identidad nacional puede inquietar, pero los retos de hoy exigen respuestas y preguntas. Ningún concepto tabú puede detener los procesos.

Lecciones no del todo aprendidas

Ahora bien, la historia de la regionalización de América Latina y el Caribe es una historia –digámoslo sin recelo– de frustraciones; nuestros

procesos de independencia han estado signados por los intentos de articulación regional. Es más, ésta se ha dado siempre en el contexto regional. La inteligencia de las Américas ha sido clara en este aspecto, y aunque la realidad ha demostrado su “inviabilidad” no hemos sabido sacar las suficientes consecuencias al respecto. La Gran Colombia de Bolívar o la Federación Centroamericana del presidente Morazán, la misma Federación de las Indias Occidentales del Caribe anglófono tienden a diluirse inmediatamente después de constituidas. Este es un asunto que debemos investigar con fruición e intensidad: ¿qué pasa?, ¿por qué, pasado el conflicto central con las metrópolis, desaparece nuestra vocación regionalizadora?, ¿es el efecto de la aplicación de los esquemas liberales en las sociedades heterogéneas y desiguales? Son muchas las preguntas que debemos responder para asumir de manera suficiente nuestra historia.

Hoy esta fatalidad histórica no resuelta tiene un alto valor estratégico: es tal la violencia imperial sobre nuestra región que, “naturalmente”, nuestros países tienden a articularse de manera regional, a generar identidades regionales en todos los campos; pero, ¿cuánto durará esto? ¿Los reacomodos en la dominación de nuestra región terminan con nuestra vocación regional? He aquí, a mi juicio, uno de los retos fundamentales del presente y el futuro en nuestra región.

Por el lado oscuro de la luna —el lado de las estrategias imperiales— parece ser que no hay duda: ellos sí tienen una estrategia regional, siempre la han tenido y la reactualizan de manera sistemática. La médula de sus estrategias es una política global para nosotros, que implica de manera sistemática nuestra insularización. En el dominio geopolítico somos jugadores de una sola ficha y evidentemente no tenemos la menor posibilidad de intervenir en la partida, pues los juegos armados sólo piden de nosotros que ocupemos el lugar asignado en el momento decidido por ellos.

Es tiempo ya de construir estrategias regionales para los enfrentamientos regionales y aquí la cultura tendrá un papel fundamental: puede y debe ser la punta de lanza de iniciativas de articulación en otros campos. Una identidad cultural regional de resistencia es lo que estamos viendo surgir casi de manera espontánea.

Las lecciones del pluralismo

Todos conocemos el lento trayecto seguido por el gobierno mexicano para que aceptara –aun en su fase declarativa– que el nuestro es un país plural y diverso (pluricultural y pluriétnico), en el que coexisten diversas culturas que merecen igualdad de oportunidades para la acción y el futuro. Todos sabemos también que no hemos pasado de la fase declarativa, y algo más: que pasar a otro nivel de relaciones culturales en nuestras sociedades implica un grado de transformaciones que es difícil que pueda producirse en el marco de nuestros actuales proyectos nacionales.

En este campo mucho tenemos que aprender del Caribe: no sólo debe aleccionarnos la evidencia de que los dos procesos en América que han enfrentado los problemas de la desigualdad cultural de manera más directa son las revoluciones de Cuba y Nicaragua, sino además que todos los procesos de transformación descolonizadora del Caribe anglófono han tendido de manera directa hacia las formas socialistas de organizar sus naciones como única alternativa para la superación de los problemas culturales, económicos y políticos. Problemas de gran envergadura, herencias del colonialismo depredador: países como Trinidad o Guyana, cuya población mayoritaria es casi 40 por ciento de negroafricanos y 40 por ciento de indios, y que dividen religiosamente a la población: en el caso de Guyana para 1970 en católicos romanos 38 por ciento; hindúes 23 por ciento; musulmanes 6 por ciento; anglicanos 12 por ciento, así como el resto de otras denominaciones pro-

testantes. Las implicaciones etnopolíticas en el desarrollo de espacios nacionales pueden intuirse con estas cifras mínimas.

La complejidad etnoracial en el Caribe anglófono es tal que ha planteado prácticamente todos los problemas de articulación de la etnicidad y la clase, con lo que aporta no sólo una gran experiencia y soluciones novedosas, sino un gigantesco acervo teórico metodológico que, puedo afirmar, desconocemos casi por completo y que en muchos casos rebasa en profundidad y penetración nuestros más lúcidos análisis.

La balcanización teórica e investigativa es uno de los males mayores de nuestras academias. El caso del Caribe es dramático. Si los centros de investigación social desconocen las problemáticas y la historia mínima de la región, ¿cómo podrá lograrse que la necesaria articulación de identidades regionales se produzca en el terreno de la cultura y la academia, como paso previo al descubrimiento de otros espacios de identificación, más útiles que las loables protestas y más profundos que los grupos de cooperación internacional, como es el relevante ejemplo de Contadora y su grupo de apoyo?

Las tareas pendientes

Estas breves notas intentan justificar mínimamente una demanda de impulsar el trabajo de grupos nacionales y regionales de investigación. Demos los pasos necesarios para desarrollar una vigorosa política global en el campo de la cultura de carácter regional, que articule centros y proyectos de investigación y educación, e intercambios culturales en el área. Para México debe ser el Circuncaribe el área natural de inserción, colaboración y articulación. Esto se debe reflejar profundamente en todos los campos y, de manera significativa, en la estructura diplomática, en hombres y en recursos, piezas clave de la articulación internacional.

En este punto es pertinente mencionar que debemos ser capaces de generar una estructura de colaboración académica que traspase los tiempos políticos presentes y permita un trabajo continuado. No se trata de hermanar centros de investigación, se trata de componer investigaciones en tareas conjuntas comparativas y con sentido estratégico de la investigación.

Los indios y los antropólogos a la Constitución¹

La vieja y reiterada demanda del reconocimiento de la presencia indígena y sus singularidades culturales en nuestro país es hoy un presente posible. Deja de ser la repetida mención de fin de artículo de toda reflexión al respecto para convertirse en el tema central con el que arrancará indudablemente la antropología mexicana de los años noventa.

La reflexión crítica que caracterizó el desarrollo teórico de nuestra disciplina, desde la crisis del 68 por lo menos, encuentra hoy un espacio político en el escenario nacional. Estos 20 años de reflexión sobre la política y la acción de los grupos indios; la *lucha indígena* y la política y la acción del Estado, el *indigenismo*, permitieron el surgimiento, crecimiento y maduración de una generación de antropólogos que ha desarrollado con su abanico de posiciones uno de los aportes más significativos a la antropología mexicana, a la antropología latinoamericana y a la antropología a secas del siglo xx: la cuestión étnica.

¹ Ponencia presentada en el Foro de Consulta sobre la Propuesta de reforma Constitucional para el reconocimiento de los Derechos Culturales de los Pueblos Indígenas de México, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. Colegio Mexicano de Antropólogos, A.C./ENAH/INI, México, octubre 26 y 27 de 1989.

La cristalización jurídica de este proceso de acciones y reflexiones se encuentra a la vista. La proyectada reforma constitucional anuncia el fin de una teoría y una práctica que se caracterizó por los esfuerzos compulsivos de integración de los pueblos indios, a lo que se denominaría desde finales del siglo XIX “la corriente central de la mexicanidad”.

Los liberales de hace más de un siglo se enfrentaron a una situación relativamente semejante; bien intencionados y eufóricos de nación decidieron borrar las diferencias culturales y negar la existencia y hasta el sustantivo de los pueblos indios. Hoy, casi 150 años después de practicar la nación, la evidencia indica que se equivocaron; la vigorosa resistencia de los grupos indios de México así lo muestra; no obstante, su “equivocación” ha tenido costos y consecuencias dramáticos: una sociedad veladamente racista y mestizocéntrica ha subordinado a los indios de México y los ha ubicado de manera brutal en la extrema pobreza.

La reforma constitucional que se empieza a ventilar en múltiples foros debe ser un instrumento suficiente para iniciar una tendencia en sentido inverso. Los alcances de ella, asunto de este foro, no dependen, como todos sabemos, solamente de una mayor o menor claridad en cuanto a la concepción de la cuestión étnica; *depende principal y definitivamente de las fuerzas sociales que las impulsan* y de las negociaciones necesarias para implantar o desestimar una reforma constitucional de esta envergadura.

Dicha modificación a la Constitución puede significar un parteaguas de consecuencias extraordinarias en la definición jurídica del país, del país que somos y del país que queremos ser.

Aunque bien sabemos todos que las garantías que consagra la Constitución están lejos de ser letra viva en la cotidianidad nacional, esto no debe conducir a ver de manera frívola e irresponsable los espacios que se abren en estos momentos y circunstancias, la responsabilidad es histórica y el momento es concreto.

Nuestras discusiones aportarán elementos, plantearán posibilidades, pero en última instancia será una mayoría de legisladores en las cámaras –representantes de los partidos políticos realmente existentes– la que le dé texto y alcance definitivos a dichas reformas. Esto también hay que tenerlo presente de manera permanente, no para limitar nuestras aspiraciones, sino para que de manera seria y política encaremos la cuestión.

Estrictamente los legisladores actúan como correas de transmisión de fuerzas y concepciones sociales; es ésta, en última instancia, la función legislativa. De este hecho se derivan entonces preguntas básicas: ¿cuáles son los actores y las concepciones que dan fuerza y alcance a esta reforma posible?

Bien sabemos que los actores sociales principales de estas reformas son los grupos indios, sus luchas y sus aliados. Este reconocimiento debe ser el anclaje de fondo que ilumine nuestras concepciones y nuestras proposiciones, de lo contrario podemos desplazarnos con facilidad a un campo donde “el lirismo antropológico radical o conservador” se desentiende de los fenómenos reales, con sus consecuencias naturales de separarse del proceso mismo.

Subestimar la fuerza de la lucha indígena en este momento es tan peligroso como sobrestimar su capacidad para impulsar dichas reformas. Recordemos la Revolución de 1910, sus actores y sus consecuencias jurídicas en la Constitución; una considerable fuerza político-militar en acción y en manos de los campesinos dio pie a artículos como el 27, que han marcado los derroteros del problema agrario en el país.

Las circunstancias y el país son otros, pero la lección es vigente. Las luchas indígenas por todo el país y la brutal violencia con que son enfrentadas por parte de las fuerzas del inmovilismo, la corrupción y la muerte, de dentro y fuera del Estado, nos testimonian cotidianamente un proceso de emergencia vigoroso y creciente de

un conjunto de luchas que tienden a convertirse en movimiento indígena en el país.

Este conjunto abigarrado de luchas sociales reivindica *derechos garantizados*: el reparto agrario, la democracia electoral, buenos precios para sus productos, una distribución equitativa del gasto público que se debe traducir en alimentación, salud, educación, vivienda, etc., pero también reivindica *derechos para garantizar*: un respeto, un espacio que permita el desarrollo de sus singularidades culturales, sus lenguas, formas de organización, tradiciones, etcétera.

Es evidente que este conjunto de circunstancias y demandas es el motor fundamental de la reforma. En el caso de los indios, la combinación de demandas generalizadas y comunes a otros sectores de la sociedad, que implica el cumplimiento cabal de derechos, se combina de manera indisoluble con demandas específicas.

La reforma alude a las demandas específicas no garantizadas y como derechos, aún incumplidas en la Constitución a cualquier mexicano. El incumplimiento reiterado de los derechos ya consagrados no debe disimular la necesidad de garantizar los derechos por consagrar.

Aún más en el caso de los indios, la constitucionalización de sus derechos culturales es indudablemente una palanca que fortalecerá su capacidad de imponer sus derechos generales y los que se consagren como producto de estas demandas.

Aunque el reconocimiento de los derechos culturales en sentido amplio de los grupos indios del país es lo que se busca, no debemos olvidar o no darnos cuenta ingenuamente que este reconocimiento a rango constitucional afecta de manera sustantiva al conjunto de la nación, y no solamente a los grupos indios. Estamos por lo tanto en el terreno de disputa por la nación, y esto le impone con carácter de necesidad una radicalidad a la reforma propuesta que rebasa con mucho su enunciado explícito y que hace bastante difícil evaluar sus consecuencias en el mediano plazo.

Si bien los antropólogos tenemos más o menos claridad en cuanto a la situación, desarrollo y transformación de las luchas y demandas indias, poca o nula información tenemos en cuanto a los aspectos jurídicos y a las implicaciones probables de una reforma constitucional. La singularidad de la situación de los grupos indios en México hace que los ejemplos de otros países en este campo de la relación jurídica de la nación, con sus minorías diferenciadas, sea relativamente útil. La especificidad de la situación mexicana obliga a un esfuerzo extraordinario y a la búsqueda de soluciones específicas.

Una evaluación, por superficial que ésta sea, de la situación y la capacidad de los grupos sociales interesados para impulsar reformas nos permite entender que en este momento una solución estratégica y útil es la de abrir con la reforma un proceso, crear un espacio, definir un campo que permita un margen amplio de movimiento a los grupos indios del país para que se inicie un proceso, que evidentemente no será fácil ni en los plazos inmediatos, que deberá ser llevado a las consecuencias que la propia fuerza de los grupos indios y sus aliados permitan.

No se trataría entonces de recorrer puntualmente la carta constitucional incrustado pequeños párrafos por todos sus espacios para incorporar un conjunto de derechos que hoy es posible precisar, sino que los grupos indios cuenten con un instrumento jurídico general que les permita ir definiendo derechos en la medida que se conquisten otros, sin que la reforma constitucional consagre congelados unos enunciados limitativos.

En tal sentido la reforma propuesta por la comisión es a mi juicio suficientemente sintética y suficientemente amplia como para que el movimiento de lo real vaya definiendo derechos hoy obvios, mañana tal vez otros no tan obvios, pero que estén sustentados en un instrumento jurídico suficiente para desplazarse con la transformación o las transformaciones que los propios grupos indios vayan imponiendo a su lucha y a sus conquistas.

El reconocimiento de México como un país con una composición étnica plural y la conversión en garantías sociales de los derechos culturales en sentido amplio, permitirá a mi juicio que en todos los campos en que las aspiraciones de los grupos indios son bloqueadas jurídicamente cuenten éstos con una llave, se hayan apropiado de una palanca que permita por procedimientos jurídicos normales acceder a modificaciones en las legislaciones federales, estatales y municipales en todos los aspectos que se consideren lesivos a la protección, desarrollo y preservación de las culturas indias del país.

Es por demás indudable que con este proceso que se inicia termina una de las etapas más fructíferas de la antropología mexicana, cuyas consecuencias son hoy poco visibles; la disciplina ha acompañado en su ruta la emergencia indígena y ha entendido con claridad que sólo los indios, sólo ellos y sus aliados son los que podrán cambiar la situación en que se desenvuelven como minorías al interior de la nación.

El carácter de interlocutor que los antropólogos han jugado entre los grupos indios y la sociedad nacional tiende a agotar con la reforma sus servicios. A partir de ahora serán los propios indios (lo son ya) quienes jurídicamente mejor armados sean los interlocutores directos de su propio proceso con la sociedad nacional. Este cambio anuncia indudablemente, aun a pesar de los escozores que produce el principio del fin del indigenismo como institución y teoría estatal, el principio del fin de instituciones específicas para los indios; la reforma, paradójicamente al reconocer lo específico de los grupos indios, permite a éstos el acceso generalizado a la sociedad; en última instancia a la disputa por la nación.

Derechos indígenas¹

El último decenio ha sido indudablemente rico en la discusión indigenista en América Latina. Es evidente que tal riqueza no se debe a modas o decisiones en el contexto académico o indigenista latinoamericano; se debe principalmente a la emergencia vigorosa de las demandas de los grupos indios del continente y a la particular significación que adquieren en la América Latina de hoy, como puntos nodales en la reformulación de las estructuras nacionales.

Por supuesto, la expresión indígena se constituye de manera diversa y expresa situaciones específicas e historias concretas que no pueden simplemente subsumirse a una sola perspectiva. No obstante, aun a pesar de su multiplicidad, pueden extraerse ciertas constantes que permiten una visión panorámica de sus demandas.

Una exhaustiva recopilación de estas demandas nos muestra, indudablemente, una temática múltiple pero cobijada bajo una exigencia central que se expresa en el reconocimiento explícito y específico de que la relación de los grupos indios y sus sociedades nacionales debe avanzar necesariamente hasta concretarse en derechos colectivos constitucionales de las minorías indias.

¹ Publicado originalmente en la revista *Pliegos*, núm. 3, abril de 1991.

Es evidente que este denominador común de la problemática de los grupos indios en América Latina no resulta nuevo en su formulación. Una larga historia perfectamente documentada desde las famosas leyes de Burgos de 1512 daba a los grupos étnicos de Latinoamérica un estatuto singular en el campo jurídico de la América invadida.

Estas condiciones jurídicas singulares y estos fueros han sido concebidos de múltiples maneras: desde aquellos que han querido ver dichas leyes como la expresión humanitaria de la conquista hasta aquellos que las han visto como la importación jurídica de conflictos extraamericanos.

Esta polémica no es hoy interesante ni relevante, baste señalar que la característica esencial de estas formulaciones jurídicas consistía en la exclusión, la separación del segmento indio del resto de la sociedad, su ubicación como un sector siempre tutelado que al margen de sus intenciones significó el inicio de una larga historia de subordinación estructural hasta ahora no superada.

Es muy importante ver con claridad que la conciencia efectiva de esta situación, caracterizada por estatutos jurídicos singulares que cobijan y justifican una inserción productiva singular y desigual en las sociedades nacionales, pertenece a los grupos indios y por lo tanto sus planteamientos no se expresan en el sentido de exigir nuevos estatus jurídicos excluyentes que justifiquen una nueva inserción en la sociedad donde ellos tendrían funciones productivas precisas.

No postulan la creación de un Estado dentro de otro Estado o la importación indiscriminada de modelos jurídicos contemporáneos. Su exigencia actual es de justicia, justicia en sentido lato, ya que las condiciones de los diversos grupos en los distintos países requieren tratamientos muy específicos que no pueden simplificarse bajo una sola fórmula.

Puede aducirse que esta demanda de justicia es un asunto de responsabilidad y competencia exclusiva de los estados nacionales en América Latina. Lo es en primer término y como una consecuencia

ineludible de la soberanía, pero no podemos obviar que la dramática situación de los países de América Latina está íntimamente vinculada a la situación del mundo actual y la historia documenta fehacientemente que esto ha sido así por lo menos desde el “encuentro”.

Tampoco podemos obviar que muchas de las decisiones que más afectan a nuestros países y que esta última década son ejemplo singular, siguen siendo tomadas al margen de nuestras fronteras e inciden de manera definitiva en la situación de nuestros pueblos necesaria y violentamente en nuestros grupos indios.

He aquí un punto de reflexión sustantivo para nuestras comisiones nacionales. He aquí un sentido y significado universal necesariamente medular en la conmemoración, al margen de todo maniqueísmo, que requiere el esfuerzo y la reflexión combinada de las naciones del mundo en el contexto que nos convoca hoy aquí.

En este siglo nuestra América no ha estado de brazos cruzados ante el problema: en el segundo cuarto del siglo, en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro en 1940, un pensamiento indigenista inició su trayectoria como acción estatal específica para la superación de los problemas fundamentales de los pueblos indios de nuestros países.

Creímos entender que la situación de los grupos indios era el resultado de la “separación”, producto de 300 años de historia colonial y un poco más de 100 años de precaria historia independiente, la tarea asumida estatalmente fue la política de integración de los grupos indios a nuestros contextos nacionales.

Tres obstáculos definitivos se interpusieron entre los deseos estatales y las realidades indias; el primero, que la separación era más aparente que real: el no contacto cotidiano era la forma particular de articulación de los pueblos indios a la sociedad nacional y así separados cumplían y cumplen funciones importantísimas para nuestros desarrollos nacionales.

No debemos olvidar, como nos recuerda R. Stavenhagen, que

el origen de la discriminación contra el indio y de la violación de sus derechos humanos se encuentra precisamente en el desarrollo de la estructura productiva a partir de la época colonial y en las instituciones sociales, políticas y jurídicas que los estados latinoamericanos se fueron dando a partir de su independencia.

El segundo obstáculo consiste en que el desarrollo de una política específica para el sector indio de la población, resultaba a todas luces insuficiente y necesariamente implica transformaciones en toda la sociedad y no solamente en las regiones indias para que en éstas se produjeran cambios.

El tercer obstáculo ha sido: que el proceso educativo, la endoculturación programada no producía el cambio de cultura en los individuos sino que significaba la deculturación, la violencia sobre una cultura a la que implícitamente se consideraba inferior sumada a la incapacidad de integración a una cultura nueva por los factores antes descritos.

Aunado a estos tres obstáculos, la esperanza, muy propia de mediados de este siglo, en donde el desarrollo modernizador de nuestros países era un proceso natural y gradual que incorporaría necesariamente a todos los sectores de la sociedad a la cultura moderna con el apoyo y concurso de las naciones desarrolladas, mostró ya sus límites; en el mejor de los casos, solamente pequeñas capas de las urbes latinoamericanas accedieron a la modernización que hoy se ve fuertemente cuestionada por fenómenos regresivos, que se muestran dramáticamente por el descenso continuo del nivel de vida de nuestras poblaciones mediante el arma financiera de la deuda.

Tampoco debemos olvidar que la modernización propuesta partía del principio incuestionable de que las sociedades indias eran una muestra del catálogo de residuos socioculturales del pasado que nada tenían que hacer en la era de la modernidad.

Los últimos 40 años han mostrado otra realidad. De la complejidad de factores que la ilustran es conveniente destacar tres: el primero y

fundamental es que hoy resulta más claro que las estrategias indias de vida no son ni inferiores ni superiores a las estrategias dominantes; es más, el dramático deterioro del medio ambiente en nuestros países ha provocado reacciones muy importantes en torno a la conservación del mismo a partir del análisis de la experiencia indígena continental.

El segundo factor se refiere a que adentrarse en la modernidad no significa un único camino hacia culturas uniformes y homogéneas en todas sus dimensiones, sino precisamente la modernidad implica la capacidad de reencontrarnos con la diferencia cultural, lingüística, productiva, organizativa, de valores, etc., en un terreno de igualdad legítima.

El tercero significa que esta revalorización de las culturas indias descentra el proceso educativo de los cánones occidentales formales expandiéndolo a múltiples formas que implican como principio fundamental el respeto específico de otras culturas a partir del reconocimiento de sus lenguas, su organización social, política, y sus formas específicas de articularse con la naturaleza como vehículos sociales portadores de futuro.

Estas nuevas realidades y concepciones han provocado un proceso generador en América Latina de legislaciones específicas que tienden a este reconocimiento de la diferencia en los contextos nacionales aun de maneras todavía insuficientes. Es aquí donde radica el futuro de una política indigenista: no a partir de estatutos o fueros aislacionistas sino de articulaciones jurídicas con las sociedades nacionales.

Es conocido de todos que esto no es sencillo, nuestras mismas estructuras jurídicas calcadas de modelos europeos o estadounidenses se fundan en los derechos individuales, y lo que los indios reivindican son precisamente derechos colectivos, esos derechos de los pequeños grupos a ser diferentes en los contextos nacionales, los derechos humanos fundamentales de la modernidad, el derecho a ser igual a sí mismo en contextos diferenciados. Los países de América Latina que han visto lúcidamente esta situación se aprestan a la dura

y compleja tarea de adecuar sus estructuras constitucionales a la modernidad; los que no lo hagan así enfrentarán el siglo XXI con los lastres del XIX y con sus sociedades resquebrajadas y sin posibilidad de futuros nacionales claramente viables.

Éste es el contexto en que los países de América Latina se preparan a participar de la Conmemoración del Encuentro de dos Mundos; este contexto y circunstancia marcan intereses y prioridades.

Son los indios americanos el sector de la población para el cual esta conmemoración puede significar algo más que fiestas, exposiciones y restauraciones; debe significar algo más que una polémica cuyo encono atraviesa los siglos y puede convertir al 92 en todo lo contrario a lo esperado. La conmemoración debe significar la concreción del reconocimiento a los derechos humanos fundamentales a la diferencia, debe significar una reflexión y acción definitiva y fundamental en el campo de la justicia.

La UNESCO visionariamente ha enmarcado su participación en los eventos en esta sensibilidad y tenor; ahora nos corresponde a nosotros, las comisiones iberoamericanas, avanzar en este sentido. Somos nosotros, en la honrosa representación que nuestras naciones nos han otorgado, a los que corresponde trabajar intensamente por estos reconocimientos fundamentales que pueden convertir el 92 en un año definitivo para los pueblos indios y las naciones americanas.

El carácter multinacional de esta reunión nos permite reflexionar en el esfuerzo conjunto posible, en la fuerza moral que está contenida en esta reunión como un potente motor conciliador y reivindicador, que lleve a nuestras naciones el impulso definitivo de reconocimiento de la diferencia como constitutiva de las naciones americanas.

Este reconocimiento esencial otorga un objetivo común, un significado universal que bien puede ser el núcleo de nuestras conmemoraciones, no solamente una conmemoración de lo que sucedió hace 500 años sino de lo que está sucediendo hoy y sucederá mañana.

El indigenismo¹

El indigenismo decimonónico

La revolución de Independencia permitió la salida de la sociedad mexicana del letargo colonial. “Los mexicanos” pudieron enfrentarse por vez primera con su rostro verdadero. Lo que encontraron fue terrible: una nación escindida en castas (indios, criollos y mestizos). Pueblos, haciendas y ciudades. Opulencia y extrema pobreza: una sociedad sin ligamentos.

La destrucción y el saqueo colonial habían sido de tal profundidad que los diversos grupos sociales en las regiones que componían el México independiente escasamente constituían una sociedad y, en menor medida, una nación. Lo que se ofrecía a la vista era un conglomerado heterogéneo de pueblos y grupos sociales que serían la materia prima de un país: México.

Si bien las tareas de la sociedad y el Estado independiente mexicano eran, como se comprenderá, múltiples y urgentes, el reto más significativo fue sin duda constituir una sociedad y un país en los cuales sus habitantes se consideraran miembros de una sola sociedad

¹ Publicado originalmente en VS. AS. *Antropología breve de México*, México, Academia de la Investigación Científica/CRIM, 1993.

y compartieran un conjunto de valores, hábitos y proyectos. En síntesis, que compartieran una cultura que diera sentido y continuidad a la época de la liberación del yugo colonial. Esta tarea fundamental le fue asignada a la antropología en México y constituye, asimismo, el fundamento último del “indigenismo mexicano”.

Nuestro siglo XIX fue un siglo trágico. La expulsión de España en 1821 no significó el inicio de un periodo de paz y tranquilidad propicio a la construcción nacional. Permanentes guerras internas y nuevos invasores ávidos de recolonizar a México fueron el telón de fondo de este siglo terrible. Las tareas de construcción nacional estuvieron siempre subordinadas a las necesidades de defensa y apaciguamiento. La mutilación definitiva de 50 por ciento del territorio de México y su apropiación por los Estados Unidos en la llamada guerra del 47. La lucha permanente por la secularización de la sociedad y el Estado nacional que a mediados del siglo se expresó en las Leyes de Reforma. El fugaz imperio de Maximiliano de 1864 a 1867. Este conjunto de acontecimientos condicionaron significativamente los caminos de consolidación de la sociedad mexicana.

En este agitado siglo resalta por su importancia la lucha de resistencia permanente de los pueblos indios por tener acceso a nuevas y mejores condiciones de vida. Sus demandas no son las mismas que las del resto de la sociedad. Ellos buscan la restitución y ampliación de sus territorios para desarrollar sus particulares formas de vida, profundamente trastocadas por el periodo colonial.

Esta demanda no pudo ser satisfecha por el Estado nacional que emergía del periodo colonial y, peor aún, las Leyes de Reforma, al desamortizar los bienes de la Iglesia y las corporaciones, arrancaron de golpe los magros territorios que los indios de México habían podido conservar o conseguir durante el periodo colonial.

Pasada la mitad del siglo una guerra racial se gestaba en el interior del país. Los indios, la población mayoritaria en esas fechas,

los descendientes directos de los antiguos mexicanos, vivían el proceso de independencia como una nueva calamidad, y no como el inicio de una nueva época. Fueron combatidos con rigor y dureza extremas por la minoría ilustrada de criollos y mestizos que constituían el Estado nacional y quienes consideraron las demandas indígenas como antinómicas de la conformación de una sociedad y una cultura nacionales.

El presidente Benito Juárez, indígena zapoteca, nunca vio con buenos ojos las demandas de los indígenas; su formación y sus lealtades lo ubicaron en el bando contrario, que participando de la lógica colonial veía en la cultura indígena la razón del atraso y la desigualdad.

Hoy es necesario aceptar que una nación se constituye de grupos culturales y lenguas diversas. A mediados del siglo XIX esto era impensable; las diferencias culturales se consideraban el cáncer de las naciones.

La inmensa pobreza de la mayoría de la población fue considerada como consecuencia de la diferencia cultural perpetuada por la Colonia. Las energías institucionales se concentraron en analizar y tratar de erradicar esta diferencia bajo el supuesto erróneo de que el logro de la homogeneidad cultural sería el camino único para salir de la pobreza.

El lento camino seguido por la sociedad y la antropología mexicana para entender este error fundacional viene a ser la historia del indigenismo mexicano.

Desde finales del siglo XIX se desarrolla en México una reflexión sistemática que da cuenta de un país dividido en dos partes antagónicas y, hasta el momento, irreconciliables: los indios y los otros. Queda claro que esta situación impedirá la consolidación de la nación mexicana. Los científicos de la época Manuel Orozco y Berra, Francisco Bulnes, Francisco Pimentel, Andrés Molina Enríquez, etcétera, están convencidos de que sin una solución al problema indio del país las aspiraciones de construcción nacional no tendrán sentido.

Desde este momento es claro que la reflexión científica antropológica de México no solamente estará vinculada a las aulas y a la generación de conocimiento, sino que resultará fundamental para la acción del Estado nacional.

Las conceptualizaciones de la época, basadas en el positivismo y en el evolucionismo clásico, negaban a los indios solución de continuidad en el marco de su cultura. Solamente a partir de la negación de ella se daría paso a la constitución de ciudadanos mexicanos.

Esta negación implicó un rechazo sistemático a las aspiraciones profundas de los indios de México. Éstos tendrán cabida en la sociedad bajo la condición de abandonar su indianidad. Sus conocimientos, sus tradiciones, sus formas de relación social, se identificaron erróneamente como las fuentes de la miseria y del atraso de la sociedad, y su erradicación se consideró necesaria y saludable para el país.

Aun cuando se reconoció que la situación social y económica de los indios fue el resultado de los métodos de explotación del periodo colonial que la Independencia sólo transformó mínimamente, las reflexiones y propuestas de solución al problema indígena se ubicaron en el campo del cambio cultural.

Largas disquisiciones en torno a las características diferenciales de los indios, los criollos y los mestizos derivarán en una lenta pero constante idealización y definición del mestizo como el grupo social y cultural llamado a ser el representante exclusivo de la nacionalidad mexicana. Los otros grupos, el criollo y el indio, tendrán como destino necesario su desaparición mediante el mestizaje y el abandono de sus singularidades culturales para convertirse en mexicanos genéricos: los mestizos, único grupo social y cultural con la capacidad de constituir la verdadera nacionalidad mexicana y lograr de esta manera la creación de una sola nación, de una sola patria.

La Revolución de 1910 tiene entre sus causas poco estudiadas la condición de los indios de México. Éstos participaron de manera deci-

dida en esta larga guerra, no sólo para acabar con la dictadura de Porfirio Díaz y liberar a la nación de las formas arcaicas de explotación y organización; participaron también con la esperanza de reconstituir sus espacios territoriales y desarrollar su propia cultura.

El surgimiento de la antropología científica

En México, en las postrimerías del siglo XIX, la investigación histórica, lingüística y etnológica se concentraba en el Museo Nacional y en el grupo de investigadores porfiristas anclados en el positivismo descriptivo, denominados “los científicos”.

Los vientos de la Revolución llevaban entre sus partículas los gérmenes de una renovación científica de carácter liberal que amplió los temas de estudio, los métodos de investigación, las teorías utilizadas y algo definitivo para la ciencia antropológica que se empezó a hacer en México: un compromiso indeclinable con los problemas de la sociedad mexicana.

Más allá de la rigurosa etnografía de los indígenas del país, los antropólogos vieron en la causa de redención del indio el objetivo principal de una ciencia de lo social que surgía junto con la Revolución de 1910.

En el Segundo Congreso Científico Panamericano que se celebró en Washington a finales de 1915, el presidente de la delegación mexicana, Manuel Gamio, propuso la creación de un instituto de acción práctica inmediata que se encargara de estudiar, en el presente y en el pasado, en cada país indolatino del continente, a las poblaciones aborígenes en todas sus manifestaciones sociales, con el exclusivo objeto de impulsar su desarrollo e incorporarlas a la civilización contemporánea.

Una característica de esta ciencia social nueva era su estrategia multidisciplinaria; junto a la historia, la sociología o la psicología

debía enfrentar adecuadamente arduos retos de la fracturada sociedad mexicana urgida de soluciones. La incorporación del indio sería su objetivo último como estrategia para la ansiada conquista de la unidad nacional. Manuel Gamio creó en 1917 la Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento, para trabajar en ese sentido. En el fecundo periodo posrevolucionario se ensayaron múltiples estrategias: la Casa del Estudiante Indígena, los internados indígenas, las misiones culturales, las escuelas rurales. De todas estas nuevas experiencias se extraen reflexiones de los logros y de los fracasos, tal vez más significativos estos últimos.

A finales de 1932 Moisés Sáenz desarrolla el proyecto denominado Estación Experimental de Incorporación del Indígena en el estado de Michoacán, en la región denominada Cañada de los Once Pueblos. Es a partir de este proyecto que se define el surgimiento de una disciplina antropológica: la antropología social que se consolida en un cuerpo conceptual, teórico y de objetivos prácticos a partir de los cuales se definirá el indigenismo mexicano. Esta novísima disciplina, de creación netamente mexicana, permitirá que nuestro país sea reconocido en el mundo a la vanguardia de las ciencias antropológicas y que se desarrolle una escuela mexicana de antropología.

A partir de 1930 se realiza un conjunto de investigaciones en antropología social en las que intervienen investigadores e instituciones, tanto nacionales como extranjeras. Estos estudios tendrán como objetivo explícito conocer la organización social de las comunidades indígenas que deberán ser la base para posteriores trabajos de “aculturación inducida”, estrategia elegida en esas épocas para conseguir el proceso de integración nacional.

Si bien existe un consenso explícito respecto de la incorporación de las poblaciones indígenas al devenir nacional y a los adelantos del mundo contemporáneo, la reflexión antropológica sostenía que muchos de los aspectos de la cultura indígena no debían perderse.

Los diversos sectores culturales del país lucharon por imponer su hegemonía cultural. Se reconoció que la cultura europea llevaba varios siglos pugnando por arraigarse íntimamente en México, pero sólo lo había conseguido en reducidos grupos sociales que vivían en las ciudades y participaban de este patrimonio cultural, en muchos casos a través de una imitación acrítica de lo ajeno. Se afirmaba también que esta cultura de importación no respondía cabalmente a la situación de nuestro país. Existía otro sector mayoritario que no era ni indígena ni europeo, pero que sin embargo participaba de ambas culturas, aunque sea marginalmente, y los indígenas, a los cuales se reconocía como depositarios de la especificidad de México frente a lo ajeno.

Se observa entonces una dicotomía entre la necesidad de ir hacia la modernidad y de transformar la cultura de amplios sectores de la población nacional, de manera particular la de los indios, hacia los logros de la civilización occidental. Simultáneamente se expresa la necesidad de conservar aspectos de la cultura indígena que dan sentido a la especificidad del país. Esta contradicción, nunca resuelta del todo, marcará de manera permanente los cauces de la investigación-acción antropológica, es decir, del indigenismo.

El indigenismo integracionista

Atendiendo a las recomendaciones de la VIII Conferencia Interamericana de 1938, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, y convocado por nuestro país, se creó el Instituto Indigenista Interamericano como organismo de la OEA. Éste se encargaría de impulsar que en los diversos países de América se crearan institutos indigenistas nacionales y se desarrollara una política común de integración indígena en el continente.

En 1939 se creó en el Instituto Politécnico Nacional el germen de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, que después sería

el Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el cual, y de manera innovadora, se unen las diversas disciplinas antropológicas en una sola institución con el objetivo de formar antropólogos con carácter integral y fuerte sentido de responsabilidad social.

La antropología social mexicana se convierte, a partir de ese momento, en el paradigma de la acción indigenista en el continente. El Instituto Indigenista Interamericano es dirigido por Manuel Gamio desde su fundación hasta 1965.

Aun cuando México es el más grande laboratorio de integración desde los años treinta, el Instituto Nacional Indigenista de México se funda oficialmente en 1948.

Se desarrollan en nuestro país múltiples proyectos de gran envergadura en los cuales la acción estatal trabajó rigurosamente sobre la base de los postulados antropológicos, como es el Proyecto de la Cuenca del Papaloapan, que implica un importante reacomodo de la población desplazada por la construcción de una presa, o la Comisión de Tepalcatepec, de objetivos semejantes.

La aculturación, es decir el proceso de cambio cultural dirigido, es el marco de participación de organismos indigenistas en los procesos sociales que el desarrollo económico va desatando y planteando como problemas a resolver. La aculturación, en tanto categoría de reflexión y acción, postula la solución a los problemas de integración social sobre la base de un marco educativo. Si bien se reconoce como un problema básico de carácter económico, se enfatiza el problema cultural, el obstáculo principal a vencer. La comunidad se elige como el espacio social clave para la acción indigenista, y se desarrolla una intensa acción pedagógica en todos los campos: lingüístico, de conocimiento, agropecuario, de salud, etcétera.

Para su acción, el Instituto Nacional Indigenista (INI) crea los centros coordinadores indigenistas y los ubica en las ciudades mestizas que articulan las regiones indígenas. Su labor educativa se expande

poco a poco hasta llegar a las zonas más apartadas de cada región, las denominadas “regiones de refugio”.

La aplicación de programas en el marco de la comunidad hizo ver, en la práctica, que no era posible inducir el cambio cultural asumiendo a la comunidad indígena como entidad aislada, porque ésta, no obstante su autosuficiencia y su etnocentrismo, en modo alguno actuaba con independencia, sino que, por el contrario, sólo era un satélite –uno de tantos satélites– de una constelación que tenía un centro fuerte de articulación, en todos los casos una comunidad urbana mestiza. Este reconocimiento provocó una reformulación de la teoría y de la acción indigenistas, y de la definición del sujeto específico de las acciones. Se definió entonces la “región intercultural” como el espacio en que las acciones indigenistas se desenvolverían, perdiendo importancia los estudios de niveles de aculturación, de definición de lo indio y de los análisis del *continuum* folk-urbano.

Prosperan entonces los estudios sobre los niveles y características de la integración de estos “sistemas solares” en los cuales gravitaban subordinadas las comunidades indígenas. Durante este periodo se desarrollaban, asimismo, proyectos de introducción de elementos básicos de la cultura industrial, de técnicas agropecuarias y de los sistemas de salud occidental.

De manera declarativa se reconoce que algunos aspectos de la cultura indígena deberán ser respetados, ya que ellos asignan especificidad a las culturas regionales y son fuente de orgullo y factor definitorio de la identidad nacional. En general, estos aspectos a respetar se limitan a las expresiones folclóricas de la diferencia (vestuario, música, danza, ritualidad), pero desconocen los aspectos profundos de la diferencia, como pueden ser los sistemas terapéuticos y los riquísimos conocimientos de las cualidades curativas de las plantas; las técnicas de producción agrícola perfectamente adaptadas a cada nicho ecológico; los sistemas de relaciones sociales basa-

dos en los cargos de carácter civil-religioso y en el parentesco; una epistemología que guía éticamente a cada sociedad y le permite trazarse objetivos y caminos para la convivencia cotidiana. En síntesis, la matriz civilizatoria que caracteriza a las sociedades indígenas.

La crisis del indigenismo: la sociedad nacional escondida

Un conjunto múltiple de factores culturales, políticos y económicos explota en una crisis social sin precedentes en la sociedad nacional en el año de 1968. Para la antropología mexicana ese año significó también una fecha crucial: una brillante generación de antropólogos mexicanos había alcanzado la madurez científica e iniciaba una crítica radical a los modelos teóricos que habían iluminado la disciplina durante el siglo. No se trataba de la evolución lógica de modelos analíticos y conceptos teóricos, sino de una puesta en cuestión de los fundamentos de la disciplina y de la ubicación y papel de ésta en la sociedad mexicana y, específicamente, de su relación con el Estado.

Las críticas apuntaban al corazón del desarrollo científico de la antropología. Su dependencia subordinada de la política indigenista había dado como resultado el abandono del método comparativo y el análisis global de la sociedad en que participan los indios. La antropología mexicana se reconocía aportadora de una obra casuística en la que cada fenómeno se explicaba por sí mismo y, por lo tanto, el indigenismo, ámbito natural de la antropología mexicana, se había convertido en su principal limitación. Esta crítica profunda y generalizada de los limitados modelos analíticos del culturalismo y el funcionalismo antropológicos coincidió, en tiempo y oportunidad, con el arribo de las corrientes de análisis marxista que se abrían espacios en las disciplinas sociales y en las estructuras universitarias de México y de América Latina.

Ampliar el marco analítico en que se insertaban los estudios de los indios de México permitió enfocar con mayor claridad las condiciones estructurales de subordinación en que las comunidades indígenas desarrollaban su cotidianidad, y permitió también poner en evidencia las limitaciones que acarrearán las políticas de integración desarrolladas por el indigenismo institucional.

El carácter asimétrico de la relación de los pueblos indios con el resto de la sociedad dejó de verse como un problema de cultura, y se abandonaron las concepciones que veían en la cultura indígena las muestras de supervivencia de tiempos históricos pasados. El carácter radicalmente contemporáneo de los indios y su ubicación subordinada en la sociedad mexicana trazaron las nuevas perspectivas de análisis: el reconocimiento de México como un país multinacional; la necesidad de enraizar el reconocimiento al pluralismo como el principio de articulación de la sociedad nacional y la necesidad ineludible de desarrollar la participación indígena en todos los ámbitos de su vida y en la del resto de la sociedad determinaron el resurgimiento teórico y metodológico de la antropología nacional.

Sin embargo, la crisis del 68 significó también la fractura de las instituciones antropológicas del país. Los impulsores principales de la reforma teórica de la antropología mexicana fueron sometidos a represión en las instancias académicas y tuvieron que abandonar la Escuela Nacional de Antropología e Historia que, a partir de ese momento, perdió la continuidad ineludible en la formación de profesionales, provocándose un vacío que fue llenado malamente con especialistas de otras disciplinas, vacío del cual no emerge aún del todo.

El INI eludió esta crítica y la necesidad irrenunciable de su transformación e inició una expansión institucional sin precedentes bajo los modelos de acción ya demostrados como insuficientes.

La antropología del momento, la desarrollada por los denominados antropólogos críticos, quedó al margen del indigenismo e inició

por vez primera en su historia un camino limitado a los espacios académicos y sin vinculación orgánica con la formación de nuevas generaciones de antropólogos.

Este brutal desgajamiento de la antropología mexicana tuvo y sigue teniendo consecuencias nocivas y resultados sorprendentes. La pérdida de continuidad en el desarrollo científico es tal vez la más grave; la formación de antropólogos ha continuado en términos numéricos, pero cualitativamente es inexistente, salvo casos singulares.

La separación de los antropólogos de sus espacios naturales de desarrollo profesional mantuvo al INI en la reiteración de viejos modelos ya caducos a través de técnicos sin calificación y lo orilló a perder su función original, convirtiéndose rápidamente en una instancia de mediación política de los indios. No obstante, la antropología se aclimató con relativa facilidad a los espacios estrictamente académicos, si bien afectada de una evidente sobrepolitización, derivado esto, entre otras razones, de su larga historia de compromiso social, y empezó a desarrollar una nueva antropología mexicana que ha vuelto a ser modelo y ejemplo para América Latina y que ha desempeñado un papel en el replanteamiento de la nación y de lo nacional.

El desarrollo del indigenismo crítico

La nueva situación académica de la antropología permitió la definición de una más amplia gama de objetos de estudio y una sana diversificación de intereses de investigación: la cultura popular, los estudios de antropología urbana, antropología y ecología, etcétera. Sin embargo, la reflexión indigenista siguió ocupando un papel central en las discusiones y encuentros de antropólogos, y convocando relevantes polémicas. El desligamiento orgánico de la acción del Estado implicó que muchos de los antropólogos, hasta hace poco artífices del discurso de legitimación del Estado mismo, se convir-

tieran en sus críticos más sistemáticos, estableciéndose una tensa relación entre un amplio y significativo sector de la antropología y el indigenismo. Las instituciones indigenistas dejaron de abreviar en los avances de la reflexión científica interna, ahondando la crisis de legitimidad de las mismas.

Los nuevos enfoques teóricos coincidieron en su crítica al indigenismo tradicional; sin embargo, las polémicas más ricas y significativas se dieron entre las mismas corrientes críticas, sin que ninguna de ellas pudiera convertirse en dominante. La unidad teórica característica de periodos anteriores se perdió en el proceso y nunca más volvió a recuperarse.

Un elemento extrateórico se convirtió en el factor central de las discusiones, renovando la discusión y abriendo nuevas perspectivas: ¿cómo interpretar las movilizaciones indígenas y cuál es su futuro?

Desde finales de los sesenta las organizaciones indígenas muestran una efervescencia creciente. Por todo el país hacen escuchar su voz organizaciones de tamaño variable y expresiones múltiples; en todas ellas, de manera explícita o implícita, se encuentra la exigencia del reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural. Desde finales de los años cuarenta la antropología social mexicana, representada inmejorablemente por Gonzalo Aguirre Beltrán, había sido la vanguardia en la construcción conceptual y la acción práctica del indigenismo. A partir de los setenta aquélla se desplazó hacia los antropólogos fuera del INI y algo más significativo se empezó a construir como una apropiación creciente por parte de los propios indígenas.

Las reivindicaciones lingüísticas y la respuesta estatal a ellas ocuparon la vanguardia de las conquistas indígenas a finales de la década de 1970. Organizaciones propias, como la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C. (ANPIBAC), lograron impulsar el desarrollo de lo que se denominó la educación bilingüe y bicultural para las zonas indígenas. En el año de 1978 se creó la Dirección

General de Educación Indígena con el propósito de impulsar esta estrategia. Al año siguiente el Instituto Nacional Indigenista inició su programa de instalación de radios culturales indigenistas. Este conjunto de acciones marcó el principio de reversión de la tendencia a la desaparición de las lenguas indígenas.

La segunda reunión de líderes indígenas e intelectuales indigenistas de América Latina, celebrada en 1977 en la isla de Barbados, fue el momento en que el pensamiento indígena se constituyó como propuesta política global. En ella resalta particularmente el postulado de la existencia de continuidad histórica de los pueblos indígenas desde el periodo prehispánico y, por tanto, la necesidad de reconocer este proceso como diferente y diverso del desarrollo occidental.

La definición básica del pensamiento político indio en América Latina se formuló como oposición global a la civilización occidental. Los matices de esta posición son múltiples –como lo son las organizaciones indígenas– y se establecen en una amplia gama que va desde la posición radical excluyente de los no indígenas hasta posiciones moderadas y negociadoras, de complementación. Tal vez el hecho más trascendente fue que, por vez primera, el indigenismo dejaba de ser asunto exclusivo de los no indígenas.

Un grupo de antropólogos mexicanos acompañó esta toma de conciencia en los términos que los propios indios establecieron, y dedicó sus esfuerzos, conjuntamente con los intelectuales indios, a la construcción de un discurso de carácter científico y político que diera sustento a las aspiraciones indígenas.

De estos esfuerzos surge la teoría del etnodesarrollo como una estrategia alternativa en la que los pueblos indios encuentran satisfacción a las aspiraciones de desarrollo propio y diferenciado, sin rechazar las alternativas que Occidente puede ofrecer en un marco de colaboración y respeto. Sin embargo, el etnodesarrollo, como estrategia de desarrollo integral, encuentra límites significativos en la

estructura clasista y desigual de las sociedades latinoamericanas, específicamente de la sociedad mexicana.

Esta situación es percibida por otro grupo de antropólogos mexicanos como definitiva; desde perspectivas estrictamente marxistas, enfatizan la lucha social como el espacio exclusivo para la liberación de los pueblos indígenas, subsumiendo las demandas indígenas en el contexto de las demandas generales de los grupos explotados de la sociedad y, en consecuencia, postergando la satisfacción de las aspiraciones específicas de los indígenas a la conquista del poder político por parte de los grupos explotados.

Ambas posiciones, la de los antropólogos críticos y la de los antropólogos marxistas, enriquecieron y diversificaron de manera notable los estudios y las concepciones que sobre la historia, la situación y las perspectivas de los pueblos indígenas tenía el indigenismo integracionista. Los intelectuales indígenas, los antropólogos críticos y los antropólogos marxistas compartían conclusiones aun a pesar de sus diferencias, siendo la principal el respeto a la diversidad, es decir, la posibilidad de arribar a una sociedad en la que el pluralismo cultural floreciera. Esto implicaba de manera ineludible la reformulación de las estructuras nacionales.

De esta manera había concluido el largo periodo en que la nación sólo era concebible a partir de la construcción de una sociedad homogénea. Sin embargo, las estructuras indigenistas se mantuvieron sin transformaciones sustanciales, aceptando pequeñas modificaciones o cambios discursivos, como fue el denominado indigenismo de participación, que abrió pequeños espacios a la organización y a la voz indígenas.

Mientras la sociedad mexicana asumía paulatinamente el discurso de la pluralidad como condición de la nación mexicana, y los políticos la utilizaban cada vez con mayor frecuencia en sus discursos sin que ello implicara cambios en las estructuras institucionales o en el

destino de los recursos, los antropólogos antes indigenistas iniciaron una nueva exploración teórica y conceptual. Mientras tanto, decrecen en número las investigaciones en el campo de acción en el medio indígena, se inician desarrollos teóricos en áreas particulares de la cultura indígena y de la resistencia cultural, crecen las investigaciones en el dominio de la denominada antropología urbana y se desarrollan intensas exploraciones teóricas de la cultura popular.

El fortalecimiento de la pluralidad cultural de la nación

La noción del pluralismo cultural permitió reconocer la diversidad en un amplio espectro de posibilidades sociales, que si bien encontraba en los pueblos indios un paradigma de diferencia cultural, daban paso asimismo al reconocimiento de otros grupos sociales que no eran o no se reconocían como indígenas y que participaban de manera genérica en la cultura nacional, pero que reivindicaban niveles de identidad: regionales, locales, barriales, etcétera.

El concepto de cultura popular permitió un impulso en los estudios de la cultura. Se desarrollaron nuevas categorías y enfoques, creándose entonces nuevas instituciones como la Dirección General de Culturas Populares y el Museo de Culturas Populares, para el apoyo y la difusión de las culturas populares del país.

Una reformulación del concepto de cultura se abrió paso en los medios académicos e institucionales, en los cuales el patrimonio cultural de un grupo encontraba expresión significativa, no sólo en las creaciones artísticas, sino en un conjunto amplio de aspectos en el que destacaba novedosamente el patrimonio intangible. La concepción del mundo, las creencias, los hábitos, las aspiraciones, conocimientos, técnicas y prácticas diferenciadas de todos los grupos sociales del país, aparecían en su abigarrada diversidad como el cuerpo de la cultura nacional. El estudio detallado de ellas, sus relaciones, sus

intercambios y sus contradicciones fueron materia de investigación y análisis.

Emergió entonces un nuevo panorama de la cultura nacional en el cual se constataba la desigualdad de acceso a los bienes culturales como una de las constantes de la realidad del país. Junto a esta desigualdad de posibilidades de acceso a los bienes culturales que se concentraban en una pequeña franja de población del país, principalmente en las urbes, y que dejaba sin acceso a ellos a la inmensa mayoría de la población, se manifiesta un desprecio social por la creatividad cultural de los grupos social y económicamente desfavorecidos.

Por un lado se constataba que sólo reducidos grupos de población, y exclusivamente en las ciudades, tenían acceso al conjunto de bienes reconocidos como patrimonio cultural de todo el país. Por otro lado, la creatividad cultural de la mayoría de la población no encontraba reconocimiento social, ni espacios, ni recursos para su desarrollo y valorización. Los grupos indígenas se concebían como parte de las culturas populares y en situación semejante en cuanto al acceso a los recursos y acciones culturales del Estado.

La reflexión antropológica se centró en el campo de las culturas populares y en las instituciones específicas. Y desde ahí se continuó la reflexión sobre la cuestión indígena.

Las instituciones indigenistas, vaciadas de las nuevas reflexiones antropológicas y de antropólogos, continuaron sus viejas prácticas en un proceso de marginación y desprestigio crecientes.

De la cultura ajena a la cultura propia

La persistencia de los indígenas, aun a pesar de los embates de la sociedad nacional, y el mantenimiento y desarrollo de formas culturales propias de otros grupos sociales no indígenas, hizo necesario el desarrollo de nuevas conceptualizaciones para entender los mecanismos

mediante los cuales los grupos culturalmente diferenciados mantienen su cultura y se apropian de elementos culturales de otros grupos sociales, integrándolos de manera armónica a su patrimonio.

Al calor de estas temáticas emergió una nueva visión sobre los procesos culturales que permitió consolidar una nueva conciencia de la diversidad cultural y de su significado para el país, y puso en evidencia la necesidad cada vez más urgente de plantear la revisión del sentido de nacionalidad y de nación.

El entorno internacional mostraba, asimismo, signos suficientemente explícitos de la importancia de la diversidad cultural y de su reconocimiento como elemento sustantivo en la definición del futuro de las naciones y del mantenimiento de la paz social. El Estado mexicano reconocía de forma explícita la importancia de una redefinición del concepto de cultura en el que tuvieran cabida los aportes de los diversos grupos culturalmente diferenciados del país. La sociedad nacional se había habituado al discurso de la pluralidad cultural; no obstante, lograr que estas concepciones enraizaran en la sociedad mexicana y derivaran en propuestas concretas que permitieran su expresión jurídica en la organización político-constitucional del país abría un nuevo periodo en la reflexión antropológica: el periodo del neoindigenismo o, tal vez más precisamente, del posindigenismo.

De antropólogos a abogados

El proceso de reflexión y la consolidación de sus conclusiones en la conciencia nacional se ven acompañados y presionados por el movimiento indígena: éste se extiende y eleva cualitativamente el marco conceptual de sus acciones, y se ubica en la escena política nacional con papeles protagónicos.

Los complejos problemas que plantea el reconocimiento explícito de la pluralidad cultural se convierten en el tema de estudio privile-

giado de los antropólogos mexicanos. Siguiendo la tradición histórica de la disciplina, las reflexiones de los antiguos antropólogos no se reducen exclusivamente al conocimiento académico y están siempre acompañadas de propuestas concretas de acción que derivan de sus construcciones teóricas.

La articulación de grupos sociales diferenciados, minorías dentro de las sociedades nacionales, obliga a la reflexión sobre el concepto de autonomía y sus modalidades de aplicación. En la escena latinoamericana esta indagación encuentra un campo de experimentación privilegiado en el contexto de la Revolución sandinista en Nicaragua. Son antropólogos, algunos de ellos mexicanos, los que participan de manera significativa en la definición del Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica, primera reformulación de espacios para el desarrollo de una cultura minoritaria en una sociedad nacional, que implican de manera principal autogobierno, autoadministración, definición de estrategias de desarrollo propias y modalidades de propiedad sobre los recursos naturales.

La comparación y las posibilidades de articulación respetuosa, jurídicamente codificada, entre el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y el derecho positivo de las sociedades nacionales, abren un campo de investigación que debe resolver los complejos problemas que plantea el hecho de que culturas diferentes ya no se encuentren frente a una situación de sustitución y enfrentamiento permanente, sino en pie de igualdad.

A nivel internacional existía un antecedente importante: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que reconocía derechos culturales específicos a los pueblos indios en el campo de las relaciones laborales. Este convenio se convirtió en el modelo a partir del cual se inició una tendencia de incorporación a las constituciones nacionales de los derechos específicos de los indígenas.

El campo de la antropología jurídica será uno de los que más desarrollo tendrán en las postrimerías del siglo; la reformulación de los contextos nacionales prácticamente en todo el planeta obliga a la construcción de un cuerpo conceptual suficiente que coadyuve a que los cambios sociales que están en marcha puedan desarrollarse de manera pacífica.

Los indios y la Constitución

La movilización indígena, el esfuerzo continuado de los antropólogos y la voluntad política del Ejecutivo federal confluyen en 1990 en México en una propuesta de reforma de la Constitución para incorporar los derechos culturales de los pueblos indígenas como derechos constitucionales.

En 1989, cuando se suponía que el Instituto Nacional Indigenista se encontraba en inminente trance de desaparición, arriba a su comando un conjunto destacado de antropólogos que, con recursos inusitados asignados por el Estado, reformulan sus estrategias de trabajo.

La metodología de trabajo que asume la institución indigenista implica la transferencia de los recursos y las funciones que desarrollaba tradicionalmente el aparato institucional a las organizaciones y comunidades indígenas, en un proceso que deberá derivar en el fin de la estrategia especial sectorial con que se daba respuesta a las demandas de los pueblos indígenas.

Simultáneamente se constituye la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas, integrada por un grupo notable de antropólogos y abogados mexicanos, con el objetivo expreso de formular una propuesta de reforma a la Constitución nacional que recoja y defina los derechos culturales de los pueblos indígenas. Los resultados del trabajo de esta comisión derivan en una reforma al artículo cuarto de la Carta Magna que dice textualmente:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

Ambas cuestiones, la puesta en práctica por el INI de nuevos lineamientos políticos, y la reforma constitucional, permiten suponer que en un futuro no muy lejano la existencia de una estrategia sectorial para los pueblos indígenas de México concluirá con el logro de un nuevo estatus en el que las minorías culturales de México –los pueblos indios– estén en pie de igualdad cultural con los otros sectores de la sociedad, en una situación jurídica pautada y socialmente reconocida.

No obstante, la reforma no significa la solución a la compleja problemática de los pueblos indios de México, sino simplemente una herramienta para luchar por los derechos indígenas en un contexto jurídico favorable. Sin embargo, las discusiones que se dieron en torno a esta propuesta pusieron en evidencia que, si bien ciertos sectores de la sociedad mexicana se encuentran conscientemente preocupados e interesados en la reformulación de las normas de convivencia entre los grupos culturalmente diferenciados del país, la inmensa mayoría ve con indiferencia estos problemas, que sin duda son cruciales para el establecimiento de los modelos de convivencia de nuestra sociedad, y que son los que permitirán continuar de manera pacífica y organizada nuestra vida nacional.

La misma propuesta de reforma, si bien logró un relativo consenso de los antropólogos del país, para muchos fue insuficiente. La reforma no era el resultado puntual de las investigaciones sino una propuesta que debía ser aceptable y negociada con un conjunto he-

terogéneo de grupos sociales y políticos del país, y que tendría que ser sancionada por el Legislativo mexicano.

La transformación de la cuestión indígena, de un asunto de carácter sectorial en uno estrictamente nacional, implicaba no sólo las ventajas de su ubicación en el plano político general del país, sino, asimismo, desventajas o nuevos retos.

Anteriormente la solución a las demandas indígenas se llevaba a cabo en el contexto de relación directa y exclusiva entre el Ejecutivo federal, a través del INI, y las comunidades indígenas; ahora esa relación quedaba inmersa en el conjunto de las demandas de todos los grupos sociales del país: los campesinos, los obreros, las clases medias, etcétera, y en un contexto jurídico en el cual el poder Legislativo habría de intervenir de manera creciente.

El desarrollo de nuevas condiciones de negociación política de los indios de México es asunto ya de sus organizaciones y sus representantes; indudablemente también de su presencia y fuerza en el poder Legislativo, tanto federal como estatal, para avanzar en su proyecto y en la dignificación de sus culturas.

El entorno internacional también ha cambiado. El año 1992 significó una toma de conciencia amplísima de la presencia indígena. Los medios de comunicación dieron cuenta reiteradamente de cómo los indígenas de todo el continente protestaban y rechazaban las celebraciones del quinto centenario de la llegada de los europeos a América. El otorgamiento ese mismo año del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú es muestra ilustrativa de esta nueva presencia.

La declaración de la ONU de 1993 del Año Internacional de los Pueblos Indígenas permitirá que esa presencia se mantenga en el primer plano internacional, e indudablemente la próxima aprobación de los Derechos Universales de los Pueblos Indígenas, por la Asamblea General de la ONU, será la consolidación definitiva del reconocimiento universal al desarrollo de las culturas indígenas.

El cambio de posición de los indígenas de México en la nación y el desenvolvimiento de sus proyectos permitió reflexiones nuevas y nuevas perspectivas. En ellas se postula que el componente indígena de la sociedad nacional no se circunscribe exclusivamente a los hablantes de lenguas indígenas, sino que abarca amplios sectores de la sociedad nacional. Son la mayoría de los mexicanos los que participan de formas culturales de matriz indígena, entre las que destacan la alimentación, las fiestas, las relaciones sociales, las perspectivas estéticas, el uso habitual de la medicina tradicional, etcétera.

Esta mayoría de mexicanos que participan en mayor o menor medida de tradiciones culturales mesoamericanas, el México profundo, como acertadamente lo denominó Guillermo Bonfil, está en posibilidad de participar de manera preponderante en la redefinición del proyecto nacional mexicano, en un proceso que significará la descolonización definitiva del país.

El siglo xx mexicano vio surgir la antropología social a partir del desarrollo del indigenismo. El fin de siglo define el ocaso de éste y define la necesidad de trazar nuevos derroteros a esta antropología social. Si bien no han concluido los problemas que enfrentan las minorías diferenciadas culturalmente en el país, la relación entre los antropólogos y ellas es hoy otra. Puede afirmarse que este cambio significa definitivamente la etapa final del indigenismo.

Balance y perspectiva de la antropología mexicana, 1970-1990

De la integración a la autonomía. Atrapados sin salida¹

Introducción

Al realizar un somero balance –por su extensión y objetivo– de las disciplinas antropológicas en nuestros países, bien podemos señalar, en un sentido propositivo, lo siguiente: campos débilmente desarrollados, lagunas de conocimientos e información, así como de desarrollos teóricos y metodológicos posibles. Salta a la vista que aparezca, por parte de las disciplinas científicas de larga historia y respetabilidad, el indigenismo, caracterizado actualmente como los derechos indígenas en igualdad de condiciones, con un considerable número de exponentes.

En Nuestra América, territorio ancestralmente indígena, ellos constituyen uno de los sectores fundamentales en la conformación de nuestras naciones y en el conjunto de las disciplinas antropológicas: son el “otro” que está aquí.²

Si bien podemos considerar la existencia de un “paradigma indigenista”³ con sus objetos, conceptos metodológicos y desarrollos

¹ Publicado originalmente en la revista *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*, México, Ed. 11, CRIM/UNAM, 1993.

² Lévi-Strauss, *La identidad* (Seminario), Barcelona, Petrel, 1981, 2ª. ed.

³ Luis Vázquez León, “La historiografía antropológica contemporánea en México”, en *Antropología en México*, México, INAH, 1987, tomo 1, p. 148.

teóricos, es claro que el indigenismo constituye principalmente una política estatal de la que emergen y se derivan un conjunto de desarrollos teóricos.

En el caso mexicano el indigenismo es “el sistema de concepciones y acciones que el Estado mexicano ha desarrollado de manera permanente, para establecer una relación específica con los grupos diferenciados racial y culturalmente de la sociedad nacional, como resultado del proceso histórico, que muestran asimismo una desigualdad económica”.

Esto reitera nuevamente la importancia de reconocer (al margen de los recientes y nuevos campos de reflexión en que se desenvuelve la antropología mexicana) la relación directa y casi fatal que el desarrollo de la antropología en México ha tenido con el Estado nacional.

Esta circunstancia específica que amalgama el desarrollo de la antropología y la política estatal no es del todo ajena a otros países de América Latina y a otras regiones del mundo. Esto se expresa claramente en la leyenda negra que ha acompañado siempre a nuestra profesión.⁴

No obstante, es necesario considerar que, en el caso mexicano, esta amalgama se produce como consecuencia y a raíz de un proceso revolucionario; se constituye como un espacio paradigmático de relativa homogeneidad y consenso, se expresa en el surgimiento y consolidación de un grupo de especialistas, los cuales hacen acopio de diversas teorías y fragmentos teóricos para desarrollar una estrategia de investigación y acción que se mantuvo, independientemente de los sucesivos énfasis en aspectos específicos,⁵ como “ciencia normal” en un largo periodo de 60 años; no es sino hasta mediados de los setenta cuando esta estrategia culmina con la gestión de Gonzalo Aguirre Beltrán al frente del INI.

⁴ Sol Tax, “Anthropology and Administration”, en *América Indígena*, México, 1945. núm. III. v, p. 20.

⁵ Esteban Krotz, “Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: una problemática teórica”, en *La antropología en México*, México, INAH, 1987, tomo 1, p. 130.

Análisis de la antropología mexicana

Independientemente de su singularidad histórica, este hecho tiene –como ha mostrado Esteban Krotz– múltiples implicaciones interdependientes, las cuales es necesario investigar, analizar y evaluar para comprender el desarrollo y las perspectivas de la antropología mexicana.

Deben estar presentes, por lo menos, la perspectiva internalista, con base en el análisis de la lógica de producción de conocimientos y la externalista, en sus tres vertientes fundamentales para el caso de México.

La primera está vinculada al desarrollo y transformación de las perspectivas y modelos de investigación que surgen, dada la urgencia y exigencias de la acción práctica, obligada por las políticas estatales.

La segunda se relaciona con la repercusión en los modelos de análisis y reflexión sobre acontecimientos nacionales de relevante importancia en la construcción teórica, es decir, en la emergencia de movimientos indígenas en el país⁶ y la apropiación particular que los propios grupos y organizaciones indígenas hacen de los conocimientos científicos generados por los antropólogos.

La tercera se basa en los procesos de carácter internacional y en el impacto de sus formulaciones teóricas, como han sido la revolución cubana,⁷ los movimientos de la descolonización de los países de África y, de manera más reciente, las transformaciones jurídicas en Nicaragua,⁸ así como en las diversas modificaciones constitucionales que se están dando en los distintos países de América.⁹

⁶ Al respecto puede consultarse el trabajo de Sergio Sarmiento y Consuelo Mejía, *La lucha indígena, un reto en la ortodoxia*, México, Siglo XXI.

⁷ Andrés Medina, “Diez años decisivos”, en *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM, 1983, p. 30.

⁸ Véase al respecto Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-cultural*, México, Fontamara, 1988, pp. 137 y ss.

⁹ Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, Colmex/ILDH, 1988.

Como puede verse, la tarea es importante y compleja. Es urgente que los recursos humanos de alta calificación aborden este quehacer.

En México el desarrollo de una reflexión historiográfica es joven todavía. Está presente en nuestra antropología de manera sistemática desde mediados de los sesenta. Así lo demuestran las obras de Juan Comas del 64,¹⁰ Guillermo Bonfil, Arturo Warman y otros del 70,¹¹ de Ricardo Pozas del 71,¹² de Ángel Palerm del 75,¹³ de Aguirre Beltrán del mismo año,¹⁴ del INI en 78,¹⁵ Luis Vázquez en 79,¹⁶ Julio César Olivé en 81,¹⁷ de Andrés Medina y Carlos García Mora en 83,¹⁸ de Cynthia Hewitt del 84,¹⁹ de Luis Vázquez en el 87²⁰ y Gonzalo Aguirre Beltrán en este mismo año.²¹ No obstante, son los trabajos de Cynthia Hewitt y Luis Vázquez los que ubican esta historiografía en un nivel cualitativo diferente, como una reflexión científica ya madura que ha mostrado su capacidad explicativa.

Divorcio a la mexicana

Simultáneamente a este desarrollo de reflexión historiográfica, y tal vez como causa eficiente de ésta, en estas últimas dos décadas la

¹⁰ Juan Comas, *La Antropología social aplicada en México*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1964.

¹¹ Guillermo Bonfil, Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Ediciones Aguirre Beltrán/CEP AENAH, s/f.

¹² Ricardo Pozas, *Los indios en las clases sociales en México*.

¹³ Ángel Palerm, "La disputa de los antropólogos mexicanos: una continuación científica", en *América Indígena*, 1985, México, núm. xxxv-1, pp. 161-177.

¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, "De eso que llaman antropología mexicana", en *Obra polémica*, México, CIS-INAH, 1975.

¹⁵ Instituto Nacional Indigenista, INI, *30 años después: revisión crítica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978.

¹⁶ Ruth Arboleida y Luis Vázquez, *En torno de la crisis de la antropología nacional y su superación*, México, Cuadernos INAH, 1979.

¹⁷ Julio César Olivé, *La antropología mexicana*, México, Colegio Mexicano de Antropólogos, 1981.

¹⁸ Andrés Medina y Carlos García Mora, *La quiebra política de la antropología mexicana*, México, UNAM, 1983.

¹⁹ Cynthia Hewitt, *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*, México, El Colegio de México, 1984.

²⁰ Luis Vázquez León, *op. cit.*

²¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Derrumbe de paradigmas", en *México Indígena*, núm. 9, México, 1990.

antropología mexicana eclosiona en un conjunto de desarrollos teóricos divergentes del paradigma indigenista, pero que, no obstante, aluden de manera central a él. En general, los trabajos de recensión histórica de nuestra antropología coinciden en su periodización con la postulada por José Lameiras.²²

Este conjunto de nuevas perspectivas tiene la característica esencial de ser un ejercicio crítico que, si bien no propone alternativas en el contexto de la reflexión y acción indigenista, contiene la singularidad de poner en cuestión al paradigma indigenista de manera global, como consideración científica y como hecho práctico.²³

Su notoria ineficiencia respecto del cumplimiento de los objetivos que trazó durante su periodo de “ciencia normal” es cuestionada no sólo por la academia, sino además por las esferas mismas del poder público. Esto se evidencia con claridad en el análisis de los recursos con que han contado las instituciones indigenistas, las antropológicas y la formación de antropólogos en la época inmediatamente precedente. Al mismo tiempo nos permite superar la visión superficial que justificaba, de manera simplista, el desarrollo de las disciplinas antropológicas con base en el papel ideológico que el Estado asigna a las instituciones antropológicas.

Las consideraciones anteriores son importantes para comprender y evaluar adecuadamente los últimos 20 años del indigenismo en México y, por consecuencia, de la antropología mexicana.

Existe un hecho de trascendencia social que merece ubicarse en un lugar central de la reflexión: el inicio del derrumbe del proyecto nacional mexicano, emanado del proceso revolucionario que, en su fase de posguerra, apostó al país en el contexto de lo que se denominó el “proceso de desarrollo estabilizador” y que definió los cauces instituciona-

²² José Lameiras, “La antropología en México, panorama de su desarrollo en lo que va del siglo”, en *Ciencias Sociales en México. Desarrollo y perspectivas*, México, El Colegio de México, 1979.

²³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*

les de la antropología mexicana y de muchos otros aspectos en el país hasta finales de los ochenta. Dicho proyecto pudo avanzar sin muchos contratiempos con base en la férrea estructura corporativa que dejó Lázaro Cárdenas y que permitió que cualquier grupo que accediera al gobierno tuviera al movimiento popular efectivamente subordinado.

Es evidente que es una perspectiva analítica muy interesante, la cual no hemos explorado adecuadamente; se ubica en el desentrañamiento de la función estructural que cumplió el régimen cardenista en la consolidación del desarrollo corporativo y capitalista del país. Más allá de las simpatías y las ideologías, debemos escrutar sin miedo este momento crucial en la cristalización institucional, que inhibe de manera rotunda la consolidación de la sociedad civil mexicana y produce una subordinación estructural de las clases populares mexicanas y, dentro de ellas, a los grupos indios del país. Esta veta de investigación nos permitirá, entre otras cosas, superar la “satanización” de voluntades políticas como crítica histórica.

La crisis de finales de los sesenta, si bien abre un nuevo espacio de reflexión académica, también propicia la ruptura del gremio antropológico con el del proyecto nacional mexicano, al desgajar de éste al conjunto mayoritario de los antropólogos: lo que algunos han denominado “la quiebra política de la antropología social en México”.²⁴

Este proceso tiene una doble consecuencia: una primera que hereda, a partir de la ineficacia de su paradigma para integrar a los pueblos indios al contexto nacional, su objetivo declarado. Una segunda que se expresa en la ruptura con el Estado; es decir, el distanciamiento como gremio de los antropólogos hacia objetivos institucionales.

Si bien la antropología se ve disminuida respecto de los presupuestos que tradicionalmente se le asignaba, obtuvo una sana distancia y una relativa autonomía para el ejercicio de la profesión en las instituciones aca-

²⁴ Andrés Medina, *op. cit.*

démicas. Permitió, entonces, el surgimiento y desarrollo de una reflexión múltiple que no estaba sometida a las urgencias de la acción práctica.

En este orden de ideas, es interesante reiterar esta característica singular de la antropología mexicana: una disciplina científica sometida a los rigores de verificación de sus conclusiones con base en una práctica concreta, a una puesta en acción de sus postulados; nuestra ciencia “blanda” sometida a los mismos apuros y exigencias (y tal vez más) que las ciencias “duras”.

Esta crisis del proyecto nacional implica necesariamente la desvinculación del quehacer científico del proyecto mismo (que, por lo demás, pierde su perfil rápidamente abriendo una crisis política, económica y social del modelo mexicano del cual no hemos salido todavía) y, por lo tanto, explica congruentemente la eclosión de los modelos explicativos sobre diversas perspectivas teóricas, las cuales ya no hacen alusión a un proyecto nacional, sino que define sus estrategias analíticas con base en un conjunto diverso de proposiciones posibles, surgido de las particulares concepciones filosófico-políticas de los investigadores.

En busca de la teoría perdida

La antropología mexicana entra así en una fase especulativa, evidentemente mucho más polémica que la anterior, en la que definición entre antropólogos comprometidos y revolucionarios es la principal característica; cada quien, de acuerdo con su posición, hace aparecer el campo antropológico como un campo de batalla cargado de acusaciones y señalamientos; el desconocimiento de los contrincantes es el pan nuestro de cada artículo, con mucha pasión, pero ya sin las urgencias de la acción práctica, ya sin los controles de su comprobación.

En este periodo, desde finales de los sesenta hasta finales de los ochenta, se vuelve a vislumbrar un cierto consenso en torno a las estrategias de investigación; a partir del surgimiento de un conjunto

de luchas indígenas se va configurando un proyecto propio sectorial en el contexto nacional.

El fin del integracionismo

En 1967 Aguirre Beltrán publica *Regiones de refugio*,²⁵ texto en que la perspectiva regional define las estrategias de reflexión y acción indigenista que, de alguna manera, retorna a las concepciones de Gamio en Teotihuacán, más allá de los estudios de comunidad. Su esquema bipolar de ciudad *señorial-hinterland*, el pase de casta a clase y la supuesta ruptura que la acción indigenista provocaría de esta relación de explotación –en la cual el fenómeno cultural y la identidad de los indios garantizaban las formas de explotación extrema en que se encontraban los grupos indígenas del país– dejaron definidos de una vez para siempre el voluntarioso paradigma de la integración.

El mismo Aguirre Beltrán se sentía insatisfecho y ufano de que eran los antropólogos los responsables de haber elevado al mestizo como símbolo étnico de la nacionalidad.²⁶

Como afirma Luis Vázquez, dicho esquema de cambio bipolar “[...] resulta en extremo superficial [...] más acorde con intereses normativos, más ajustado a la acción indigenista que a la explicación de la realidad”.²⁷

Las colonias internas

Simultáneamente, en la sociología latinoamericana se iniciaba una reformulación de las estructuras de conceptualización que permitie-

²⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

²⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Los símbolos étnicos de la identidad nacional”, en *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM, 1963, p. 334.

²⁷ Luis Vázquez León, *op. cit.*, p. 169.

ran un nuevo enfoque para entender los fenómenos de “subdesarrollo” permanente, el cual caracterizaba el funcionamiento de nuestras economías. Las teorías de la dependencia, del colonialismo interno y la relación metrópoli-satélites, abrieron nuevos espacios de conceptualización y cuestionaron, pese a sus aparentes similitudes con las tesis de Aguirre Beltrán,²⁸ el Modelo Nacional.

Pablo González Casanova²⁹ y Rodolfo Stavenhagen³⁰ son los encargados, en México, de romper lanzas contra los enfoques culturalistas, que como el de Aguirre Beltrán, aun a pesar de aceptar a las clases sociales como espacios de la reproducción social, no ponían en cuestión la estructura misma de clases ni la del desarrollo subordinado, como característica estructural de la ubicación de los indios en la estructura económica, simplemente se conformaban con integrar a los indios a una de ellas, por cierto no a la burguesa.

Desde el primer ámbito de reformulación de la ubicación de los indios en el contexto nacional, es a partir del paradigma de la dependencia con el consecuente desplazo de las tesis funcionalistas y el arribo de las perspectivas marxistas que se inicia asimismo uno de los ejes problemáticos de la discusión antropológica en México, definitorios de las dos última décadas: la relación etnia-clase.³¹

Ahí viene la autonomía

A partir de una severa crítica interna, irrumpe en 1970 el famoso opúsculo *De eso que llaman antropología mexicana*; causa un impacto definitivo en los medios antropológicos y es considerado, asimismo,

²⁸ Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación: contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988, p. 48.

²⁹ Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1965.

³⁰ Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969.

³¹ José Manuel del Val, “Fronteras, etnias y soberanías”, en *Repensar la Nación*, Cuadernos de la Casa Maya núm. 174, CIESAS, México, 1990 (reedición de la entrada 7).

como la señal de ruptura de la antropología mexicana con la perspectiva diferente del dependientismo inserto en el linaje teórico de la ecología cultural y el neoevolucionismo multilíneal.³²

En este pequeño, irónico y jugoso texto se perfila una de las vías de reflexión que constituirán uno de los desarrollos más prometedores de los enfoques del problema indígena y de los proyectos étnicos que, a partir de esas fechas, empiezan a denominarse así.³³

El fortalecimiento de las etnias, la autogestión, la autodeterminación, la autonomía, la perspectiva de una sociedad pluriétnica y pluricultural empiezan a convertirse en el horizonte conceptual y político, al cual acude un sector de la antropología mexicana para desarrollar sus conceptualizaciones teóricas.³⁴

Crisis de la formación de antropólogos

El movimiento de 1968 tuvo, entre sus efectos, que un conjunto destacado de antropólogos mexicanos abandonara la Escuela de Antropología.³⁵ Ese momento es un punto estratégico y casi único en la formación de profesionales en México. Las consecuencias de este hecho han sido gigantescas y esperan todavía un análisis suficiente. Salvo honrosas excepciones, como Héctor Díaz-Polanco, Javier Guerrero y algunos otros, la escuela se quedó sin tradición antropológica viva. Un conjunto de jóvenes pasantes y profesionales de otras disciplinas se incorporaron como maestros de escuela, transformando radicalmente los planes de estudio hacia la sociología marxista,

³² Arturo Warman, *Ensayo sobre el campesinado en México*, México, Nueva Imagen, 1980.

³³ Stefano Varese, *Proyectos étnicos y proyectos nacionales*, México, FCE, 1983.

³⁴ En este campo se encuentran Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Enrique Valencia, Salomón Nahmad, etcétera.

³⁵ Los llamados "siete magníficos": Arturo Warman, Guillermo Bonfil, Enrique Valencia, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco, Ángel Palerm y Daniel Cazés.

desapareció la antropología en la formación de los antropólogos. Al mismo tiempo, la escuela pasaba de cientos a miles de alumnos.

Simultáneamente, el marxismo irrumpe en la educación profesional en México y por supuesto en la Escuela de Antropología se convierte en un bastión de esas perspectivas, con una característica singular y definitiva: la ignorancia de la mayoría de los maestros recién incorporados a la antropología hizo que ésta fuera definida como “pensamiento burgués”. Así, *in toto*, simplemente dejaron de leerse y discutirse los textos fundamentales de la tradición antropológica.

Otros nuevos centros de formación e investigación antropológica concentraron el grueso de la discusión, mientras la escuela se hundía en un marasmo conceptual del que no ha podido reponerse todavía.³⁶

Campesinado contra descampesinistas

Durante casi una década la incorporación de las perspectivas marxistas en la antropología oscureció el fenómeno étnico. La clase campesina, su función en los procesos de acumulación, su relación con otras clases en la sociedad, fueron el núcleo de interés de la antropología mexicana. Roger Bartra, Luisa Paré, Armando Bartra, Arturo Warman, entre otros, protagonizaron estos intensos debates.³⁷

Estas polémicas, muchas veces ásperas, fueron en extremo productivas para la comprensión de los procesos y manifestaciones en los que se desenvolvían los sectores rurales mexicanos y, en consecuencia, los indios del país. No obstante, la discusión de los fenómenos culturales quedó subordinada en un economicismo absorbente; el excelente trabajo de Cynthia Hewitt toca con amplitud y detalle el tema.

³⁶ Iberoamericana, CISINAH, UAM, etc.

³⁷ Cynthia Hewitt de Alcántara, *Imágenes del campo: interpretación antropológica del México rural* / trad. de Félix Blanco, México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 1988.

No obstante, había sucedido algo que, a mi juicio, es medular en la comprensión teórica de la evolución de la discusión antropológica en México: por primera vez se ponía en duda la estructura de la nación como el espacio para pensar en la ubicación de los indígenas en nuestros países. No solamente la producción y la explotación capitalista explicaba su situación, sino que surgía en el horizonte teórico una reformulación de la nación como alternativa posible. Aún más, en las reuniones de Barbados 1 y 2, conceptos como el etnocidio y la puesta en cuestión de la estructuración nacional de América Latina en su conjunto eran rápidamente apropiados por las emergentes organizaciones indígenas del continente, como arma de lucha en el sentido práctico y teórico.³⁸

Esta apropiación inmediata de perspectivas supranacionales fue drásticamente condenada por antropólogos marxistas latinoamericanos. Consideraban que dichos enfoques partían de analizar incorrectamente la ubicación de los pueblos indios en el contexto nacional; específicamente en referencia a la historización de las etnias y debilitando la necesaria articulación clasista de los grupos indios en sus luchas reivindicativas.³⁹

Sin embargo esta “utopía indianista”, que fue calificada de etnopolulismo,⁴⁰ jugó un papel concientizador que, en la práctica, abrió el espacio de lo que posteriormente se transforma en la exigencia de la autogestión y la autonomía.

Ahí vienen los indios o de cómo los objetos se hacen sujetos

Otro proceso que, conjugado en el anterior, da cuenta de la situación actual de la discusión y que por su carácter es definitivo se refiere a la ex-

³⁸ Véase Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución*, México, Nueva Imagen, 1981.

³⁹ Véase Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, México, Fontamara 1988, pp. 35 y ss.

⁴⁰ Concepto acuñado por Javier Guerrero, “Anticapitalismo reaccionario”, en *Nueva Antropología*, núm. 20, México, 1983.

plosiva y creciente emergencia de un movimiento indígena por toda América Latina. En México estos movimientos que tradicionalmente estaban subordinados por reformulaciones corporativas se desplazaron hacia una perspectiva propia para la construcción de un proyecto propio.

Todavía en la década de los setenta el Estado mexicano con Luis Echeverría como presidente le da un último respiro al indigenismo integrativo, que coincide con la llegada de Gonzalo Aguirre Beltrán a la dirección del INI; la expansión de este instituto por toda la República se da a niveles insospechados. En este periodo se intenta reformular la relación del Estado con los campesinos y, en consecuencia, con los indigenistas. Tiene lugar un Primer Congreso de Pueblos Indígenas en 1975 (simbólicamente realizado otra vez en Pátzcuaro). Se ensayan nuevas fórmulas de integración corporativa al crearse los Consejos Supremos de Pueblos Indios. Se expande de manera impresionante el número de profesores incorporados a la erróneamente denominada “Educación Bilingüe y Bicultural”, que se había iniciado como proyecto en 1951 por el INI en Chiapas y, en 1963, ya era a nivel nacional.⁴¹ No obstante, el indigenismo integrativo y el proyecto nacional estaban ya tocados de muerte.

En el sexenio siguiente el INI se subsume en una estrategia mayor, el denominado Coplamar, que ubica a los indios y otros sectores de la población bajo el eufemismo de “marginados”. El auge petrolero de la segunda mitad de los setenta genera una esperanza de transformación, que desaparece rápidamente en una crisis que no ha dejado de causar estragos al país y particularmente a los indios de México. Al frente del INI queda un funcionario sin vínculos con la antropología y se inicia su desantropologización, como estrategia institucional.

Simultáneamente, las luchas indígenas van considerando su estrategia local o regional y van definiendo con mayor precisión un

⁴¹ Véase al respecto Ramón Hernández, “La educación indígena”, en *INI 40 años*, México, INI, 1988.

conjunto de demandas concretas, que si bien los articulan con el resto de los explotados del país, al mismo tiempo van acompañados de demandas referidas a su especificidad étnica. Éstas se transforman en el motor de cohesión de proyectos más generales.

Hacia finales de la década de los setenta la institución indigenista depauperada en recursos, con apenas lo suficiente para pagar los salarios de una burocracia gigantesca, se ve sometida a los embates de la crítica de los antropólogos desde la perspectiva marxista: Gilberto López y Rivas pide la desaparición de la misma. No obstante, todavía surgían estrategias para insuflar nuevos bríos al indigenismo institucional. Félix Báez y Salomón Nahmad definen el “indigenismo de participación”. Sin embargo, como afirmamos más arriba, el indigenismo estaba tocado de muerte. Es decir, otros espacios de reflexión y discusión concentraban la atención de los estudiosos, la revolución nicaragüense y su conflicto interétnico,⁴² la irrupción de organizaciones indígenas como el EGP guatemalteco en las luchas de liberación de América Latina.⁴³ Para el caso mexicano, la lucha por ocupar espacios políticos en el ayuntamiento del Istmo de Tehuantepec, donde la variable étnica jugaba un papel fundamental en la aglutinación de sectores de oposición,⁴⁴ se convirtió en espacios de reflexión cada vez más significativos, los cuales fueron determinando la consolidación de un nuevo paradigma en la cuestión indígena de México y de América Latina.

Aunadas al conjunto de situaciones emergen las exigencias de reflexión antropológica urgentes (y parece ser que acompañan a nuestra disciplina como destino, la caracterizan y le otorgan una personali-

⁴² Un punto de convergencia indudable del conjunto de los antropólogos mexicanos se expresa en la “Declaración de CLALI”; puede consultarse la lista de antropólogos firmantes en *La cuestión étnico-nacional* de Héctor Díaz-Polanco, México, Frontera 53, 1988, p. 85.

⁴³ Eckart Boege, *op. cit.*, p. 58.

⁴⁴ Díaz-Polanco, Héctor, *op. cit.*, pp. 143 y ss.

dad singular);⁴⁵ la preocupación por los derechos humanos, abre un nuevo espacio de reflexión convergente en la discusión de la liberación e introspección sobre la autodeterminación y autonomía de los pueblos indios.

Desde la Academia Mexicana de Derechos Humanos, Rodolfo Stavenhagen encabeza esta nueva veta; ahí se estudian los complejos problemas de articulación del derecho positivo y el derecho consuetudinario y se anuncia, de manera indirecta, el tipo de problemas que enfrentarán los países de Latinoamérica al alcanzar –los grupos indígenas– una nueva ubicación en los contextos nacionales. Asimismo, una nueva arma poderosa de lucha es adquirida por las organizaciones y pueblos indios: el arma de los Derechos Humanos.⁴⁶

A partir de 1989, con la llegada de Arturo Warman a la dirección del INI, se perfila un cambio en la estrategia del Estado mexicano respecto de los pueblos indios de México. En sus documentos fundamentales aparece la transferencia de las funciones y recursos de la institución a las comunidades y organizaciones indígenas como núcleo de la política institucional,⁴⁷ al anunciar de manera indirecta la transformación radical de la institución indigenista como estrategia del Estado mexicano.

Simultáneamente se constituye la Comisión de Justicia de los Pueblos Indígenas de México,⁴⁸ cuyo primer resultado es la proposición de una modificación constitucional para reconocer los derechos específicos de los pueblos indios, entre los cuales se men-

⁴⁵ Eckart Boege afirma: “El reto de la antropología social está en acompañar teórica y metodológicamente los procesos y perspectivas futuras de los grupos étnicos. *Op. cit.*, p. 60.

⁴⁶ Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México, 1988, y más recientemente con Diego Iturralde, *Entre la Ley y la costumbre*, México, IU, ILDH, 1990.

⁴⁷ Arturo Warman, “Políticas y tareas indigenistas”, en *Boletín Indigenista*, núm. 1, México, INI, 1989.

⁴⁸ Comisión Nacional de Justicia de los Pueblos Indígenas de México instalada por el presidente de la República el día 7 de abril de 1989 con el específico objetivo de proponer medidas que apunten a elevar el acceso a la justicia a los pueblos indios de México en la Comisión, integrada por antropólogos, juristas y líderes de opinión, es notoria la ausencia de indígenas.

cionan la lengua, los usos y costumbres, las formas de relación con la naturaleza, las bases de sustentación material, y se recomienda se tome en cuenta el derecho consuetudinario en la aplicación de la justicia.⁴⁹

Esta nueva iniciativa del Estado con respecto a redefinir su relación con los pueblos indios es recibida por los antropólogos con sorpresa y desconfianza. No obstante, se ve en ella un pequeño espacio que puede ser profundizado por los propios pueblos “indios” para viabilizar legalmente su proyecto propio.⁵⁰

Está en juego, por primera vez, la alternativa constitucional para el reconocimiento de los pueblos indios. Desde 1917 la Constitución quedó definida en sus términos sustanciales (coincidentalmente con la creación del Departamento de Antropología de Gamio) y en la cual los pueblos indios y la existencia de indios en México no se reconoce. Se abre así un campo cuya ocupación política por los pueblos y organizaciones indígenas marcará la reflexión de la antropología mexicana: en el campo indigenista y de los derechos indígenas.

La discusión antropológica está centrada hoy en los alcances de la reforma constitucional; las experiencias recientes en América Latina muestran situaciones y conquistas contradictorias; el consenso teórico va inclinándose hacia el planteamiento de proyectos autónomos para los pueblos indios de México. No obstante, el Estado mexicano, no muestra en la actualidad —específicamente el poder Legislativo, que es a quien compete discutir y aprobar las modificaciones constitucionales— una disposición democratizadora como la que implica un proyecto de reformulación autonómica.⁵¹

⁴⁹ *Propuesta de Reforma Constitucional para reconocer los derechos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 1989.

⁵⁰ VS. AS., *Primer Foro de discusión de la propuesta de reforma constitucional para los pueblos indios de México*, México, CEAS, A.C. Colegio Mexicano de Antropólogos, A.C., México, ENAH, 1989.

⁵¹ Véase Díaz-Polanco, Héctor, “El espíritu de la colmena. Autonomía y autodeterminación”, en *México indígena*, núm. 12, México, 1990.

Será solamente la fuerza política de las organizaciones indígenas la que pueda alcanzar tales resultados. La experiencia nicaragüense significó el resultado de un prolongado enfrentamiento armado entre los grupos diferenciados culturalmente de la costa atlántica y el gobierno sandinista, lo que obligó a este último, plantear el estatuto de autonomía.

Ante la perspectiva de una transformación en el campo jurídico nacional que reconozca los derechos de los pueblos indios emerge, de manera inmediata, un conjunto de lagunas que no han sido estudiadas y que requieren de una intensa investigación por parte de la antropología mexicana. La más evidente resulta de la consideración y características del derecho consuetudinario de los pueblos indios de México. Asimismo, su arribo a la estructura nacional como un sector diferenciado, legalmente reconocido, plantea el análisis de los impactos que tiene la paulatina democratización del país en las tradicionales formas de organización indígena.

En otro orden de ideas, se calcula que las urbes de México concentran aproximadamente tres millones de indígenas que empiezan a recrear formas de identidad étnica, patrones de reciprocidad, religiosidad, sistemas de fiestas en los contextos urbanos; este hecho significa estrictamente la “debacle” del concepto de aculturación: ¿qué implicaciones tiene?, ¿cómo se produce?

Hay autores que, como Guillermo Bonfil en su reciente *México profundo*,⁵² plantean la sugerente perspectiva de que la reformulación de la nación mexicana cambiará sus estrategias en la medida en que los pueblos indios aporten al proyecto nacional su perspectiva “india”, la cual reformulará el contenido y proyecto de la nación.

Al margen de ser ésta una perspectiva definitivamente optimista, caracterizada como utopía por Aguirre Beltrán⁵³ y muchos otros,

⁵² Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP 90, 1989.

⁵³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*

¿qué impacto recibirá la cultura mexicana con la presencia indígena desde una nueva atalaya social?

Como se ve, hoy son más las preguntas que las que había hace 20 años; otra vez, como siempre, la urgencia social obliga a los antropólogos de México a una acuciante y seria reflexión teórica, condicionada a su vez por las intensas transformaciones mundiales, cuyo impacto en nuestra concepción de la nación todavía es un enigma, el cual merece al mismo tiempo nuestra redoblada atención.

Los pueblos indios hoy¹

Alrededor de 10 por ciento de la población del país, aproximadamente 8.5 millones de personas, se reconocen como indígenas.² Si bien los pueblos indígenas son mayormente reconocidos por sus peculiaridades fenomenológicas: sus fiestas, sus textiles, su artesanía, su indumentaria, etc., el legado indígena es mucho más que eso, y algo tal vez más sorprendente es que pueden prescindir de aquéllas sin perder identidad y proyecto.

El conjunto de símbolos y relaciones que constituyen las culturas indígenas se basa en una matriz civilizatoria diferenciada con gran capacidad de asimilación y transformación. La aparente persistencia sin cambios de los pueblos indios es consecuencia directa de la subordinación, la injusticia y la pobreza.

El deseo de superación, desarrollo y acceso a la modernidad ha sido explícito y reiterado por las organizaciones y los pueblos indígenas; sólo hace falta escucharlos para constatarlo. La imposibilidad

¹ Documento presentado en la Comisión Nacional Integral y de Justicia Social para los Pueblos Indígenas de México, México, febrero de 1994. Publicado originalmente en *Los purépechas. El caminar de un pueblo*, M. N. A. Madrid, Fundación Cultural Banesto, 1994.

² Datos proporcionados por el INI, después de un ajuste a nivel de localidades del censo de 1990.

de lograrlo ha derivado su proyecto en un injusto y férreo encarcelamiento en los estrechos límites del folclore.

Los indígenas están presentes en todo el territorio nacional, incluyendo las grandes ciudades, aunque se concentran en el medio rural en el sur y sureste del país. En muchos casos su ubicación contemporánea, el resultado del despojo de sus tierras hacia zonas de difícil acceso, regiones de refugio donde perpetuar su vida y su cultura.

Muchos son trabajadores migratorios dentro y más allá de las fronteras nacionales. La pobreza entre los pueblos indígenas se presenta de muchas formas y con causas diferentes. La diversidad y pluralidad constituyen la mejor caracterización de los pueblos indígenas de México. Frente a ellas no hay acciones ni recetas uniformes. Por ello, el diálogo permanente y la reflexión continua deben ser condición inexcusable en el ejercicio de pensar y repensar la nación.

De las más de 50 lenguas que hablan los diversos pueblos indígenas de México, 37 de ellas tienen menos de 50 000 hablantes; muchas otras son habladas por menos de 5 000 personas y algunas más, como el kiliwa, el kumiai o el chocholteco son habladas sólo por algunas decenas de personas.

La riqueza cultural contenida en una lengua de larga profundidad histórica es indudablemente una zona inmensa del patrimonio nacional que estamos obligados a conservar y promover.

Las lenguas indígenas no son patrimonio de uso exclusivo de los pueblos indígenas; nuestro castellano está cargado de palabras provenientes de estas lenguas y parte importante de la toponimia nacional está en lenguas indígenas, incluido el nombre de nuestro país.

Este inmenso patrimonio es generalmente desconocido para el resto de los mexicanos. Nacemos, vivimos y morimos en un territorio del que desconocemos el significado de sus nombres. Este no saber de nosotros mismos evidencia insuficiencias y por lo tanto tareas en la permanente construcción en la identidad nacional.

La capacidad de subsistencia de los pueblos indios en las condiciones de pobreza extrema e injusticia generalizada se explica a partir de sus particulares formas de organización social; de manera principal sus sólidos y flexibles lazos de parentesco y la práctica sistemática de la cooperación con base en la reciprocidad; el tequio, la faena, la mano vuelta, la goxona, etc., implican todas ellas estrategias de resistencia frente a las amenazas a la continuidad de la vida personal y comunitaria por el acoso exterior.

Tanto la familia extensa como los sistemas de reciprocidad constituyen poderosos mecanismos organizativos que en condiciones favorables garantizan posibilidades de desarrollo formidables. Las lógicas de migración dentro y fuera del país se sustentan en estos sofisticados mecanismos sociales que garantizan la reproducción de la vida y la cultura.

En las grandes ciudades la persistencia de estas estructuras de organización cultural se reproducen y constituyen un acervo del cual gozan los indígenas y no indígenas que viven en ellas. Aun en las situaciones críticas de conflicto social en las urbes la existencia de esta matriz cultural en su seno permite explicar muchas de las peculiaridades que asumen los conflictos: protestas airadas, marchas, plantones, huelgas de hambre; nunca asaltos a centros comerciales para apoderarse de comida u objetos, lo que es tan frecuente en ciudades latinas de los Estados Unidos y en ciudades latinoamericanas.

Este capital social de todos los mexicanos es derrochado sistemáticamente. Este derroche se expresa en la falta de atención y la falta de interlocución a sus demandas básicas y reiteradas: la justicia, y la democracia y el desarrollo. No hemos dado la suficiente atención a estos aspectos del funcionamiento profundo de nuestra sociedad y paradójicamente no se reconoce el inmenso aporte de las culturas indígenas a la estabilidad social.

Su aislamiento y marginación real para el acceso a la infraestructura básica del desarrollo nacional es un fenómeno complejo y diverso. No

obstante esa distancia social que a veces se interpreta equivocadamente como distancia histórica, se mantiene mediante una rígida trama de relaciones de producción y de poder con características premodernas. El aislamiento de los pueblos indios en muchas zonas del país opera como un mecanismo mediante el cual ciertos sectores caciquiles, de autoridades no representativas e intereses diversos, obtienen beneficios extraordinarios al margen y en contra de los marcos legales de la nación.

En su gran mayoría son estos sectores los interesados en perpetuar el aislamiento relativo de los pueblos indígenas, logrando su cometido a partir de establecer zonas de excepción mediante la violencia abierta y el entorpecimiento sistemático de la acción de las instituciones nacionales.

Si bien desde la Revolución mexicana ha existido un conjunto de estrategias para enfrentar la denominada problemática indígena, debemos reconocer que la acción del Estado ha sido inconstante, errática y, en muchas ocasiones, contradictoria.

La complejidad técnica y política de la acción institucional en las zonas indígenas derivó en un silencioso desplazamiento de la responsabilidad institucional –y no de los recursos– de manera casi exclusiva al Instituto Nacional Indigenista, institución si bien leal, eficaz y realmente comprometida con los pueblos indios, insuficiente para responder operativamente a los desafíos de carácter nacional de 8.5 millones de habitantes.

Este vacío de legalidad y de justicia y el debilitamiento de la acción estatal ha permitido asimismo que otras agencias no institucionales, organismos no gubernamentales, nacionales o extranjeros y grupos eclesiásticos, entre otros, saliendo de sus marcos tradicionales y pautados legalmente, establezcan *de facto* una suplencia artificial de las instituciones y la legalidad, generando situaciones confusas de mayor complejidad y al margen en muchos casos de la perspectiva nacional y republicana.

La responsabilidad en estas situaciones no es ajena al Estado y sus instituciones, ya sea por omisión deliberada o franca complicidad.

Todos estos factores, y otros, derivan en una realidad dolorosa: la invisibilidad de los pueblos y organizaciones indígenas y el ocultamiento sistemático de sus aportes al desarrollo nacional.

Invisibilidad para la sociedad en su conjunto. Invisibilidad y desatención de la acción estatal que configuran un cuadro social de discriminación y, en ciertos sectores, de formas de racismo.

Esta invisibilidad de los pueblos indígenas y sus aportes se reproducen en la sociedad como un todo; un conjunto importante de aspectos y factores de matriz indígena de los que participamos todos los mexicanos en nuestra vida cotidiana queda oscurecido; franjas importantes de nuestras personalidades tanto individuales como colectivas se viven como negación, una especie de autodenigración silenciosa y en ocasiones abierta a la que han hecho alusión reiteradamente los analistas del ser mexicano.

La disposición contemporánea de la sociedad mexicana a la plena modernidad tiene entre sus requisitos fundamentales el reconocimiento objetivo del país que somos y de las circunstancias específicas en que desenvuelven su vida los diversos sectores de la sociedad mexicana, un necesario ejercicio de asumir plenamente nuestras identidades, como lealtades razonadas no excluyentes.

La reciente reforma al artículo cuarto de la Constitución y los cursos sustantivamente mayores que el INI tiene a través del Programa Nacional de Solidaridad son importantes hechos para el impulso a una necesaria y gran corriente nacional hacia el reconocimiento pleno, en el ejercicio presupuestal y operativo del Estado mexicano, de nuestro país como nación pluricultural y plurilingüe.

La matriz civilizatoria indígena, fuente profunda de una filosofía y una ética social, parte de una concepción específica de la relación de los hombres con la naturaleza y de ellos entre sí. Una relación simbóli-

ca de base igualitaria y unos mecanismos democráticos para construir las jerarquías que derivan en formas particulares para desarrollar el trabajo, formas particulares de obtener el prestigio comunitario con base en el trabajo mismo y, en consecuencia, estructuras particulares de definir y actuar de la autoridad. Es frecuente que la conjunción de estos factores derive en proyectos específicos y diferenciados de concebir los objetivos y metas del desarrollo.

La ubicación indígena en el país coincide puntualmente con muchas de las reservas ecológicas fundamentales; los pueblos indios han sido garantes de la protección de la naturaleza durante cientos de años; en esos lugares existe un saber médico acumulado y una experiencia con tecnologías alternativas que espera reconocimiento franco y recursos para su cabal desenvolvimiento.

El desarrollo nacional de las últimas décadas ha tenido entre sus consecuencias una intensa movilización de gentes en busca de tierras y espacios para reproducir la vida; muchas zonas indígenas se han visto invadidas por grupos de otras etnias o mestizos, creando situaciones sociales en extremo complicadas por falta de planeación adecuada que repercuten en las comunidades originales como una presión más por sus escasos recursos, conllevando niveles más agudos de injusticia.

Las discusiones teóricas entre asimilación, integración, aculturación, etc., son cosa ya del pasado. Los términos para el análisis de la situación, ubicación y perspectivas de los pueblos indios de México se encuentran en el terreno de la democracia, la justicia y el desarrollo, y se localizan fuera de las discusiones académicas y la planeación de gabinete. Los más recientes avances en el conocimiento de la relación entre culturas diversas al interior de una nación ubican a las relaciones dialógicas como el espacio único y privilegiado para construir la modernidad, y condición necesaria para el mantenimiento de la unidad moral y territorial de las naciones. Son hoy los

propios pueblos indígenas los únicos interlocutores válidos de sus alternativas y proyectos sociales.

En sus demandas existe como una constante la voluntad y la necesidad de apropiarse de los frutos de la modernidad. Este hecho derrumba el conjunto de falsas interpretaciones, análisis y teorías que ubican en los pueblos indígenas una vocación autárquica o un deseo de regresar a periodos ya pasados. Plenos de futuro demandan una radical modernidad; la condición es simple: participar efectivamente de la definición de qué elementos, de qué manera y en qué momento apropiarse. Un simple pero complejo ejercicio de planeación democrática de las alternativas del desarrollo.

La rica gama de sus aportes culturales permea la estructura cultural del país en muchos otros campos y aspectos; la gran pintura mexicana que constituye una educación de la que gozamos todos los mexicanos sería diferente sin la aportación cromática y simbólica de los pueblos indígenas; caso semejante el de nuestra literatura y nuestro teatro, nuestra cocina y un largo listado de aspectos básicos y cruciales de nuestra cotidianidad y que son constitutivos de todos los mexicanos.

La ubicación de México en el mundo adquiere singularidad y significación por su presencia, no sólo por los vestigios arquitectónicos de las civilizaciones madre patrimonio de la nación, sino por esa contemporaneidad de su alternativa civilizatoria que no se avergüenza y reniega de la utopía, esa defensa vigorosa de sus culturas y esa riqueza de producción estética y de significados permanentes.

En muchos casos son los extranjeros los que llaman nuestra atención de la importancia de la presencia y aportes de los indios de México; parte medular del atractivo turístico de nuestro país radica en ellos, en lo que hicieron antes y en lo que hacen ahora.

Si pudiera sumarse el capital social, cultural y económico que los pueblos indios aportan a la sociedad mexicana nos daríamos cuenta de la tremenda injusticia de su visibilidad y su casi inexistencia

como interlocutores de la sociedad toda, esa deuda histórica que necesariamente hay que empezar a pagar.

En esa invisibilidad que toscamente reproducen los medios de comunicación mediante burdos modelos de ocultamiento y en esa falta de interlocución real radica el rezago histórico que limita el florecimiento de las diversas culturas indígenas del país, y en consecuencia el florecimiento mismo de México.

Esta generación de mexicanos por voluntad y circunstancia está enfrentada al reto contemporáneo de terminar con el concepto de rezago histórico. Una gran movilización de la sociedad mexicana: de sus instituciones estatales, de las agrupaciones políticas y de la sociedad toda deberá enfrentar la tarea.

El proyecto nacional de modernización es para todos los mexicanos, en mayor medida los particularmente favorecidos, que deben ser los que más han aportado y menos han recibido de la República.

De la misma manera al florecer ya una cultura de los derechos humanos, una cultura de la salvaguarda de la naturaleza y una cultura de la democracia como alternativa, la gran tarea es, hoy también, la de crear y fincar en nuestro país una cultura profunda y a flor de piel de la pluralidad y del respeto a la diversidad, una cultura del reconocimiento pleno de nosotros mismos.

Los pueblos indios y el Convenio 169 de la OIT¹

La guerra de Chiapas tomó por sorpresa a la sociedad mexicana y evidenció la secular elusión discriminatoria que la intelectualidad mexicana practicaba hacia los pueblos indígenas de México.

Las pocas voces calificadas en el tema han sido cotidianamente sepultadas por el alud interminable de las opiniones desinformadas: decenas de miles de páginas que constituyen el penoso catálogo de las ignorancias airadas, una de cuyas constantes ha sido la sistemática ausencia del sujeto de la discusión. No sólo la evidente ausencia de textos elaborados por indios, asunto suficiente para descalificar la inmensa mayoría de lo publicado, sino la ausencia del mínimo conocimiento y comprensión del sentido y significado que pudieran contener los términos utilizados, resulta paradigmático el caso de la categoría de “pueblos indígenas”.

Creer, como muchos creen, que la categoría pueblos indígenas es un dato extraído empíricamente de la realidad, es simplemente falso: 85 por ciento de los indios de América, unos 40 millones de seres humanos, no viven ni se conciben inmersos en algún sistema de relaciones sociales, políticas, económicas o culturales que pudieran identificarse como naciones, tribus o pueblos indígenas.

¹ Publicado originalmente en *Revista del Senado de la República*, vol. 4, núm 11, México, abril-junio de 1998.

Otros parecen suponer que la categoría de pueblos indígenas es un concepto elaborado por los antropólogos; tal suposición es falsa también.

La categoría que los antropólogos “construyeron” y fue utilizada ampliamente durante las décadas de 1970 y 1980 del siglo xx fue la de “grupo o minoría étnica”.

Esta construcción conceptual se establece con base en los aspectos culturales distintivos de los que es portador un grupo humano determinado.

Dentro del conjunto de elementos culturales posibles la lengua es el criterio generalmente aceptado como decisivo para postular la existencia de una cultura diferente.

En tal sentido se afirma que en México existen 56 grupos étnicos, a partir del registro de 56 o más lenguas diferentes. Es éste el criterio censal. No obstante su uso sistémico a lo largo de un siglo, esta clasificación lingüística no permite afirmar que existan en México 56 o más pueblos diferenciados.

La existencia de un pueblo indígena supone, además de la lengua común, otras condiciones: mínimamente, una conciencia de identidad de historia y destino compartidos, así como esquemas de organización y representación política comunes. Bajo estos criterios pocos serían en América los grupos indígenas que podrían reclamar para sí la definición de pueblos.

¿De dónde emana entonces el concepto de pueblo indígena? Dos son sus fuentes principales. La primera surge como demanda explícita de las organizaciones y de los movimientos indígenas del continente por *lograr las condiciones para reconstituirse como pueblos*, es decir, pueden consolidarse como estructuras cultural, social y políticamente diferenciadas y autocentradas, con pleno derecho al ejercicio de la autonomía y el autogobierno en un territorio determinado.

En su lucha por este reconocimiento los pueblos indígenas en América Latina nunca, salvo expresiones extremas no compartidas,

se han propuesto como objetivo la separación o la fragmentación de los Estados nacionales.

La cultura contemporánea de los pueblos indígenas de América Latina es resultado de la articulación de hechos, contenidos y procesos culturales, comunes a otros sectores en nuestros países. Su situación histórico-social es específica y particular y de ella derivan sus exigencias. Es en este marco en el que deben comprenderse y encontrarse soluciones aceptables.

Cualquier comparación con otras circunstancias de otras latitudes es teóricamente irrelevante y metodológicamente espúria. Aun los estudios referidos a nuestro continente requieren de consideraciones cuidadosas e informadas que permitan una comprensión profunda de las radicales diferencias que otorgan especificidad a cada una de las regiones americanas.

Las diferencias geohistóricas concretas de los pueblos indios de las regiones polares del continente con los pueblos indios de la cuenca del Amazonas o con los pueblos indios de Mesoamérica y los Andes son de tal envergadura que requieren de análisis y propuestas estructuralmente diferentes.

Sólo por la ignorancia abismal de sus autores es explicable la alegre e irresponsable postulación de *recetas de ingeniería social* (leyes de indios) que desfilan por los medios de comunicación y las revistas “especializadas”.

Escuchar y estudiar atentamente las demandas de los pueblos indígenas debe ser el principio de cualquier reflexión y diálogo, dejando a un lado las suposiciones, los temores y sospechas.

Lo que los movimientos indígenas del continente exigen es *la creación de condiciones jurídico-políticas y económicas adecuadas para su reconstitución como pueblos*. Es éste el núcleo de sus demandas, y se trata de una demanda absolutamente moderna.

Nada que tenga que ver con retornos imposibles a ficticias situaciones de armonía y felicidad. A finales del siglo los pueblos indios

han diseñado una estrategia novedosa y legítima de arribar al mundo *posnacional*.

Es esto lo que no se ha comprendido, lo que no se ha reflejado en los diálogos, en las negociaciones, ni en las propuestas jurídicas.

La no comprensión generosa y cabal de las propuestas indígenas es una de las razones de la gigantesca confusión en la que está sumergido nuestro país, y no sólo el nuestro.

Esta misma falta de entendimiento es lo que no nos ha permitido comprender que la demanda de reconstitución de los pueblos indígenas obliga e implica *una reformulación integral del Estado nacional y no a la aprobación de algún paquete de leyes para los indios*.

La segunda fuente de legitimidad del concepto de pueblos indígenas se sustenta en la formulación jurídica contenida en el Convenio 169 de la OIT que entró en vigor en 1992.

Está de más decir que los entonces senadores de nuestro país, segundo en aprobar el Convenio después de Noruega, votaron la ratificación del Convenio 169 de la OIT sin evaluar cuidadosamente el contenido e implicaciones de dicha convención.

Es este convenio el único instrumento jurídico internacional vigente en el cual aparece la categoría de pueblos indígenas.

Justa es entonces, por partida doble, la demanda por el reconocimiento en nuestro país de los pueblos indígenas; ya sea como legítima demanda de los movimientos y organizaciones indígenas, ya sea como la exigencia del cumplimiento de derechos adquiridos y sancionados constitucionalmente.

Con base en estas consideraciones político-jurídicas se pregunta uno: ¿cuál es entonces el problema y por qué tantas discusiones y opiniones contradictorias? ¿De dónde surge la confusión en la que estamos sumergidos con sus terribles y trágicas consecuencias?

Las respuestas insuficientes y maniqueas que no ven en estas circunstancias más allá que un enfrentamiento entre malos y buenos

son cómodas como ejercicio exculpatorio, pero irresponsables frente a la complejidad y retos que impone la *rebelión de los pueblos indígenas*.

Mientras tanto, el género “opinión justicia” ha encubierto la ignorancia casi universal de los aspectos económicos, sociales, políticos y culturales implícitos en la situación de los pueblos indígenas, así como de los documentos doctrinarios y jurídicos que requieren de un conocimiento profundo y ponderado y que, no obstante, son esgrimidos frívolamente como argumentos irrefutables. Ya sean éstos conceptos, acuerdos, convenios o leyes.

Uno de los más citados y de los más desconocidos es el Convenio 169 de la OIT.

A mi juicio, analizar con detalle dicho convenio puede proporcionarnos algunos elementos para avanzar en la comprensión, aun parcialmente, de las fuentes de la confusión, y nos puede permitir redimensionar adecuadamente nuestros análisis.

El espacio disponible no me permite un análisis en profundidad del texto y sus circunstancias, ni tampoco el despliegue de los matices pertinentes; lo que intento aquí es inducir a los lectores responsables a que se adentren en el estudio del Convenio 169 y a que elaboren sus propias conclusiones.

El origen mismo del convenio sugiere interrogantes. La primera de ellas, la más evidente, resulta de preguntarse por qué el reconocimiento de los pueblos indígenas cristaliza en el marco de la OIT y no, por ejemplo, en la ONU o en la UNESCO, instancias competentes en la relación entre los pueblos o en el reconocimiento de la diversidad cultural de la humanidad.

Como todos sabemos, la OIT es una instancia internacional del sistema de Naciones Unidas integrada por representantes de los gobiernos, de los empleadores y de los sindicatos, especializada en los aspectos referidos a las relaciones laborales.

Debemos de asumir, entonces, que el reconocimiento del sujeto político pueblo indígena se da en el marco de las relaciones laborales; dicho más crudamente, la OIT reconoce a los pueblos indígenas como *una fuerza de trabajo con características especiales*, que requiere de una legislación específica.

En este convenio se reconocen también derechos de los pueblos indígenas sobre los territorios que han ocupado tradicionalmente.

En su parte 2 el convenio detalla, en siete artículos divididos en 19 puntos, todos los aspectos referidos a la posesión, devolución o compensación por los territorios ocupados ancestralmente por ellos, estableciendo en la práctica *los criterios de acceso a los recursos naturales en dichos territorios*.

Asimismo el convenio define un conjunto amplio de otros derechos, pero es conveniente resaltar estos dos elementos como claves de dicho instrumento, con base en que por su estructura y objetivos, para la OIT, serán estos dos aspectos los pertinentes a su mandato: los pueblos indios como sujetos políticos y el derecho al disfrute de sus territorios.

Quien quiera explicar las razones por las cuales la OIT fue la primera organización internacional en proponer una legislación para los pueblos indios con base en otros argumentos debe de hacerlo. No obstante, nunca será suficiente ni aceptable fundamentarlo como resultado de la buena conciencia de algunos funcionarios de la OIT.

Una constante en el cuerpo del convenio es el método utilizado para establecer sus definiciones si éstas fueran unívocas y sin margen de interpretación no habría justificación de ser fuente de conflictos; todo lo contrario, sería el marco ideal para promover acuerdos; el problema es que las definiciones en el convenio se prestan a interpretaciones diversas y hasta contradictorias.

A mi juicio, esto no es el resultado de una redacción deficiente, sino de que el convenio fue estructurado sin llegar verdaderamente a

acuerdos; sin embargo, en dicho convenio se establecen garantías a las partes: Estados y pueblos indígenas de que en un posible conflicto sus intereses y razones están esencialmente reconocidos. ¿No les recuerda esta circunstancia lo que nos sucede con los acuerdos de Larráinzar?

Nos preguntamos: ¿son los derechos colectivos, los de tercera generación, derechos esencialmente ambiguos? ¿Es posible incorporar los derechos colectivos, los derechos de los pueblos, como un agregado más en el hábeas del derecho internacional? o, lo que a mi juicio es más certero, incorporar los derechos colectivos obliga necesariamente a un replanteamiento profundo y global del derecho internacional y de las categorías que lo constituyen; de lo contrario estamos condenados a la ambigüedad. Un solo ejemplo ilustrativo: el convenio, al definir a los pueblos indígenas en el artículo 1º de la parte 1, dice así:

1. *El presente convenio se aplica:*

a) *a los pueblos tribales...*

b) *a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.*

El punto a) afirma: *La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del siguiente convenio.*

El punto b) aclara: *La utilización del término “pueblos” en este convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que puedan conferirse a dicho término en el derecho internacional.*

No se requiere demasiada perspicacia para notar que estas definiciones encierran una contradicción potencialmente conflictiva. ¿Son o no son pueblos, o son pueblos de segunda? La utilización de un solo término, el de *pueblos*, para referirse a dos entidades sociopolíticas diferentes, no puede ser más que una fuente de confusión y conflicto.

Con el fin de establecer las diferencias y los matices de cada acepción de los términos empleados en el convenio se sigue la curiosa técnica de “eres pero no eres”, “te doy pero no te doy”, como se muestra palmariamente en el ejemplo anterior.

Una declaración que debería poder formularse en un par de páginas requiere de casi 30 folios a causa de esta curiosa técnica jurídica, que como justificadamente puede sospecharse, se convierte en el paraíso de los leguleyos, y se presta a todo tipo de simulaciones y componendas, excluyendo de su comprensión y en consecuencia de su uso a la inmensa mayoría de los mortales, convirtiendo dicha declaración en un asunto exclusivo de abogados.

De acuerdo con estas formulaciones jurídicas los pueblos indígenas pueden reclamar sus derechos como pueblos. De acuerdo con estas mismas formulaciones los estados pueden negar cualquier implicación de su reconocimiento como pueblos.

Con este sospechoso vaivén jurídico y durante casi 30 páginas se va desenvolviendo un largo catálogo de derechos que son acotados inmediatamente hasta desnaturalizarlos.

Piénsese en nuestros acuerdos: sus precisiones jurídicas, la referencia a errores de técnica jurídica, las invocaciones de las diversas propuestas al “espíritu de los acuerdos”.

Otro aspecto significativo e incomprensible del convenio es el que resulta de constatar que la OIT estableció los derechos de los pueblos indígenas pero no garantizó el derecho de estos “pueblos”, supuestamente reconocidos por el Convenio 169, a presentar quejas ante la misma OIT por el incumplimiento del convenio. Sólo los patronos, los

sindicatos y los gobiernos tienen tal prerrogativa. Cuando un pueblo indígena ha necesitado apelar al Convenio para exigir sus derechos, ha tenido que solicitar los amables oficios de algún sindicato, para que introduzca su queja.

Ahora bien, ¿en qué contexto se da la discusión y aprobación de este convenio? Desde principios de siglo, en diversas reuniones internacionales dedicadas a los asuntos laborales y de acceso a los recursos naturales en diversas partes del mundo, se establecieron y se definieron algunas previsiones dedicadas a los pueblos indígenas. Los procesos de descolonización abrían inmensos territorios nuevos a su aprovechamiento productivo, territorios indefinidos jurídicamente y curiosamente habitados por “pueblos originales”. En 1957 la OIT redactó y logró la aceptación del Convenio 107 en el cual se establecen derechos para las *poblaciones y comunidades* indígenas en el marco de las entonces vigentes concepciones indigenistas integracionistas. Los nuevos escenarios y concepciones derivados del reciente y explosivo proceso mundial de globalización de los mercados presionan y obligan a una “redefinición” del concepto soberanía nacional, uno de cuyos objetivos explícitos es el de garantizar la libertad de movimiento a los flujos de capital financiero, acompañada esta medida de otras como es la desregulación del acceso de las corporaciones multinacionales a los recursos naturales en cualquier parte del mundo que, como todos sabemos, estaban anteriormente reservados y protegidos jurídicamente por cada nación a las decisiones y a la capacidad financiera y técnica de empresas nacionales, públicas o privadas. Las nuevas reglas del mercado, que rápidamente se generalizan, presionan a los estados nacionales a derogar las trabas de acceso y explotación de esos territorios, de esos recursos naturales y, en consecuencia, de esa fuerza de trabajo.

Estas circunstancias deben ser cuidadosamente evaluadas y deben ser objeto de investigaciones y ponderadas reflexiones. Debemos estar conscientes de que las nuevas circunstancias y legislaciones,

bajo la premisa del “libre comercio”, ubican a las naciones en una situación jurídica que prácticamente las incapacita para impedir que el conjunto de sus recursos naturales sea sujeto de apropiación y explotación en el lapso de una o dos generaciones. La defensa de la soberanía y el proyecto nacional queda hoy entonces peligrosamente dependiente de la habilidad en el mundo de las finanzas y de los mercados de transitorios funcionarios, que en cada vez más casos, después de desastrosas gestiones en el servicio público, reaparecen como prósperos accionistas de empresas trasnacionales.

Los recursos y el ahorro nacional, es decir, la viabilidad de México como nación en el siglo XXI, queda hoy sujeta a aciertos y “errores” como los de aquel diciembre, o a cálculos deficientes en los precios del petróleo, o a expectativas equivocadas en el comportamiento de los agentes económicos.

Dadas las condiciones actuales de intercambio desigual entre regiones y países, al monto reciente de la deuda externa y al predominio total del capital financiero, se ponen en evidencia los riesgos y las posibles consecuencias que la situación contemporánea implica en la definición, continuidad y viabilidad de un proyecto nacional

Los pueblos indígenas han señalado, con ejemplar patriotismo, que una de las razones para rescatar y defender sus derechos territoriales es la de impedir se cometa el acto de “soberbia generacional” implícito en poner a la disposición general e inmediata el conjunto de recursos naturales de un pueblo, sin asumir las responsabilidades que todo pueblo y nación tienen con las futuras generaciones.

Sospechar, como hacen algunos, que los pueblos indígenas reclaman sus derechos territoriales para negociar los recursos que en ellos existen directamente con las empresas multinacionales y en beneficio exclusivo es simplemente una infamia que imputa a los pueblos indios los apetitos y los deseos implícitos en la cultura de los neoliberales. *El león o ladrón cree que todos son de su condición.*

Esta línea de reflexión permite iluminar la radical modernidad que subyace en la confrontación de los pueblos indígenas, no con los estados nacionales, sino con las transformaciones que hoy, los gobiernos llamados neoliberales, hacen a las concepciones y atribuciones del Estado nacional.

También podemos darnos cuenta y desechar por irrelevante el conjunto de argumentaciones que quieren ver en tal confrontación la lucha en tradición y modernidad. Los pueblos indígenas se levantan para defender la nación y su viabilidad futura: ¿pecan por esto de tradicionalismo?

Si comparamos los mapas de recursos naturales del continente factibles de explotación con los mapas de ubicación de los pueblos indígenas en América, se pondrían en evidencia dos aspectos; el primero de ellos, la correspondencia puntual entre recursos naturales explotables y territorios ocupados por pueblos indígenas, de Alaska a la Patagonia.

El segundo es que dicha “coincidencia” puede ayudarnos a comprender el sorprendente interés y buena voluntad que manifiestan los “empleadores”, o sea de las empresas trasnacionales, por apresurar la definición jurídica de los territorios indígenas; también nos ayuda, a mi juicio, a encontrar razones que den cuenta de la curiosa formulación jurídica del Convenio 169.

En esencia, dicho convenio establece los derechos y los procedimientos de acceso a los recursos naturales en territorios indígenas, pero no sólo como derechos de los pueblos indígenas, sino como deberes de los estados nacionales para con los pueblos indígenas en referencia a los recursos naturales existentes en dichos territorios.

Las formulaciones del convenio están redactadas en el tono de “el gobierno deberá”, por ejemplo: “consultar *a los pueblos interesados, a fin de determinar si los pueblos serían perjudicados y en qué medida antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras*”.

Parece loable y de justicia el método de consulta; no obstante, si trascendemos la mera formulación y analizamos los casos en que se han producido conflictos entre un Estado nacional y un pueblo indígena como el que se dio en nuestro país a propósito del proyecto hidroeléctrico Balsas-Mezcala con los pueblos nahuas, veremos que el convenio no dio lugar a solución ninguna.

Los pueblos nahuas no fueron consultados, sino que detuvieron con sus luchas los trabajos prospectivos, negándose totalmente al proyecto. Cuando fueron consultados se manifestaron absolutamente en contra. En esta situación, ¿qué hace el Estado entonces? ¿Qué hacen los pueblos indígenas en consecuencia?

La utilización del convenio hubiera permitido que ambas partes del conflicto argumentaran a su favor; es previsible que la solución se habría dado, a partir de algún resquicio legal que la ambigüedad del convenio convirtiera en definitorio, como podría ser el reiterado candado que subordina todo derecho de los pueblos a “la utilidad pública”.

El desenlace sería previsible, el convenio se utilizaría para desarmar legalmente las razones éticas y morales y económicas que los pueblos indios podrían argumentar.

El caso del proyecto del Balsas se detuvo temporalmente, más por razones de financiamiento que por algún fallo legal.

Es ésta, a mi juicio, la compleja y potencialmente explosiva situación a la que nos debemos enfrentar con claridad y sin ropajes culturalistas, y que debemos resolver con profundo sentido reivindicatorio y nacionalista: por un lado, la impostergable necesidad de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos políticos plenos y las consecuencias que de ello deriven; y por el otro, la impostergable necesidad de establecer jurídicamente límites precisos a los intereses exclusivamente económicos de las empresas, ya sean éstas del Estado, nacionales o trasnacionales.

La demanda de los pueblos indígenas por su reconocimiento y por sus derechos conlleva implícitamente la defensa de la soberanía y la seguridad nacional.

¿Cómo explicar a las generaciones futuras de mexicanos nuestra actitud de enfrentarlos con “toda la fuerza del Estado”?

¿Cómo justificaremos ante los mexicanos, del porvenir el haber puesto frente a un puñado de dignísimos mexicanos que luchan por sus derechos la más grande, moderna y apabullante movilización militar del siglo?

Éstas son sólo algunas notas indicativas; reitero la invitación a estudiar los documentos involucrados y conmino a pensar, hablar y actuar con seriedad y con la verdad.

Utilizar a los pueblos indios como coartada de las empresas transnacionales es una infamia. Utilizar los “intereses” de las transnacionales como coartada para negar los derechos legítimos de los pueblos indios es inútil e inaceptable.

Debemos ver con absoluta claridad que negar o escamotear con artilugios jurídicos los derechos de los pueblos indígenas significa, en última instancia, negarle a nuestro país instrumentos legales que garanticen la capacidad de establecer soberanamente las condiciones de nuestro acceso a la modernidad.

La población indígena y el desarrollo

Sobre la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural¹

El reto de transformar a México en una nación moderna, pluriétnica y multicultural, como establece la Constitución en su artículo cuarto es todavía hoy, en los albores del siglo XXI, una asignatura pendiente de la sociedad y el Estado mexicanos. Un obstáculo nada menor en esta empresa que reclama transformaciones de naturaleza estructural, deriva de la insuficiencia conceptual que impide avanzar en la comprensión de la situación de los pueblos indígenas y en la definición de las estrategias para su desarrollo autónomo. Esa insuficiencia condiciona, naturalmente, el proyecto para formular y concretar una “nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas”, pues lo que aparece como problemático es la definición misma del sujeto: ¿los pueblos indígenas?, ¿la población indígena?

La historia política de los últimos años y una vasta literatura relativa al tema nos enseñan que estas categorías no son intercambiables: “pueblos indígenas” es una expresión consagrada por el Convenio 169 de la OIT y por la propia Constitución política mexicana (y, habría que agregar, aceptada o recusada por numerosos gobiernos);² “población

¹ Publicado originalmente en DEMOS, núm. 12, México, diciembre de 1999.

² “El presente Convenio se aplica [...] a los pueblos considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la

indígena”, en su acepción más técnica, pertenece claramente al dominio de la demografía; la primera es, actualmente un tema crucial del debate jurídico y una bandera de lucha del movimiento indígena; la segunda deriva de una operación de generalización que se hace a partir de los datos censales de naturaleza lingüística. Ambas soportan la inflación que el tema indígena ha exhibido en los últimos años, especialmente a través de los medios de comunicación. Los vasos comunicantes que en la práctica resultan del uso de ambas categorías no hacen sino confirmar el desorden conceptual que reina en este campo, y que es claramente un correlato de la crisis del indigenismo y de numerosas herramientas teórico-prácticas sobre las que se asienta, en última instancia, el discurso hegemónico sobre el desarrollo de los indios.

El análisis, así sea sintético, de la noción de “población indígena” resulta indicativo de la vaguedad y las dificultades que resultan cuando se la usa para definir el sujeto de la “acción indigenista”, tal como se presenta en el discurso oficial y, en buena medida, en los organismos no gubernamentales y en los sectores académicos. Cuando se emplea en su sentido más estricto, “población indígena” equivale a hablantes de lenguas indígenas de 5 años y más (HLI), a los que se agregan, a partir del XI Censo General de Población y Vivienda de 1990, la “población de 0 a 4 años que habita en hogares cuyo jefe habla lengua indígena”. Naturalmente, la categoría resulta insuficiente cuando se pretende que ella dé cuenta de los conjuntos sociales que reivindican o participan de formas culturales diferenciadas derivadas de culturas originarias y, menos aún, que su contenido denotativo sea indicativo de las muy diversas situaciones,

Conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, y cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”, Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Parte 1. Política General. Artículo 1.

“La Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indios...” Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo cuarto.

procesos y dinámicas (demográficas, sociales, políticas, económicas y culturales) que le son propias.

La práctica muestra, además, que esta estrategia censal no puede salvar el obstáculo de la subnumeración; pesan significados sociales negativos que llevan al ocultamiento de “lo indio”, revelado de manera privilegiada en nuestro país por el ejercicio de la lengua.

Recientemente, en diversos países se ha apelado a la “autoadscripción” como una categoría complementaria de la de HLI. En México el único ejercicio de este tipo llevado a cabo por el organismo oficial responsable de los censos es la Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas 1997 (ENEZI).³

Los resultados (cuadro 1) son, cuando menos, aleccionadores en varios aspectos: muestran que en las *regiones indígenas* coexiste población hablante y no hablante de alguna lengua indígena. Esto parecería una franca perogrullada de no ser porque entre los 511 324 que declararon *no hablar alguna lengua indígena*, 231 448 (45.26 por ciento) se autoadscribieron como indígenas; en cambio, de los 2 689 318 que declararon *hablar alguna lengua indígena*, sólo 134 964 (5.01 por ciento) no se consideraron indígenas.

Una conclusión, preliminar pero fundada, es la de que el carácter de *hablante de la lengua* y el carácter de *indígena* remiten a categorías diferentes, que pueden ser usadas como *complementarias*, y no incluir una en la otra, como parece ser la tendencia dominante entre los que derivan (deducen, infieren) “lo indio” del ejercicio de la lengua. Muestran también que dentro de una región con predominio de población indígena (en la muestra se seleccionaron “localidades cuya proporción de hablantes de lengua indígena fuera por lo menos de 30 por ciento”),⁴ las condiciones del empleo ratifican el cuadro

³ INEGI, INI, PNUD, STPS, SEDESOL, OIT, *Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas 1997*, México, INEGI, 1998.

⁴ *Ibid.*, p. 3

CUADRO 1
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, SEGÚN CONDICIÓN DE HABLA INDÍGENA
Y AUTOADSCRIPCIÓN INDÍGENA

	Población de 5 años y más	Habla lengua indígena			No habla lengua indígena		
		Total	Se considera indígena	No se considera indígena	Total	Se considera indígena	No se considera indígena
Total							
Nacional	3 200 642*	2 689 318	2 554 354	134 964	511 324	231 448	279 876

Fuentes: INI, PNUD, INEGI, STPS, Sedesol, OIT, Encuesta Nacional de Empleo en Zonas Indígenas, 1997, México, 1998.

* Población total encuestada.

general de la pobreza, marginación y exclusión revelado en numerosos estudios y en los propios indicadores que se obtienen a partir de la base censal.

La categoría de la autoadscripción ha sido propuesta al INEGI para la Ronda Censal de 2000, aunque hasta el momento hay indicios claros de que será efectivamente aplicada. La discusión en torno a ella agudizará el debate sobre el número de indígenas que habitan el territorio nacional: ¿son los 6 715 591 que resultan de sumar los HLI y los niños de 0 a cuatro?, ¿son los 10 040 401 que resultan de las estimaciones del Instituto Nacional Indigenista?, o, y este dato es significativo proviniendo del propio INEGI: ¿son los 8 984 152 que habitaban al momento del censo como población de viviendas particulares en donde el jefe o cónyuge habla lengua indígena? (Datos de 1995, cuadro 2). En cualquier caso, la autoadscripción, las estimaciones y el cálculo de la población por hogares señalan que la categoría lingüística no nos permite inferencias seguras y que, para la definición del sujeto de una nueva política del Estado hacia los pue-

blos indios, la diversidad y la multiculturalidad instalan la discusión en varios frentes, además del muy importante de la demografía: la reorganización y reforma de los estados nacionales contemporáneos con población indígena tienen, como uno de sus retos, establecer los criterios jurídico-políticos pertinentes, incluyendo la vigencia de una tercera generación de derechos: los derechos culturales, hasta hoy insuficientemente desarrollados.

CUADRO 2
LA “POBLACIÓN INDÍGENA” DE MÉXICO

INEGI	1990	1995
Población hablante de lengua indígena	5 283 347	5 483 555
Población de 0 a 4 años en hogares donde el jefe (o cónyuge) habla lengua indígena	1 129 625	
Población de 0 a 4 años en viviendas donde la primera o segunda persona de la lista de ocupantes habla lengua indígena	—	1 232 036
Total de Población Indígena*	6 411 972*	6 715 591**
Población ocupante de viviendas particulares donde el jefe o cónyuge habla lengua indígena	—	8 984 152
INI		
Población Indígena Estimada (PIE)	8 701 688	10 040 401

Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 1990;

Conteo general de Población, 1995;

Informe sobre el estado de Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, 1996-1997.

INI, Dirección de Investigación y Promoción Cultural, Bancos de Información Estadística, 1990-1997.

*Incluye la suma total de hablantes de 5 años y más y la población de 0 a 4 años en hogares donde el jefe o cónyuge habla lengua indígena.

**Incluye la suma del total de hablantes de 5 años y más y la población de 0 a 4 años en viviendas donde la primera persona o la segunda persona, del total de ocupantes registrados, habla lengua indígena.

El escaso desarrollo de criterios jurídicos políticos pertinentes, más allá de ejemplificar carencias de orden técnico, es el resultado de la férrea oposición por parte de muchos gobiernos a reconocer plenamente a los “pueblos indígenas” como sujetos políticos plenos, como ejemplifica tristemente la negativa del gobierno mexicano a aceptar las propuestas de reforma constitucional que dicho gobierno acordó formalmente en las negociaciones con el EZLN.

Independientemente de las vías por las que transiten las negociaciones y debates, lo cierto es que hoy ese conjunto, al que denominamos “población indígena”, aparece como el más rezagado, marginado y vulnerable de la sociedad mexicana. Súmese a lo anterior la imagen estereotipada de la “población indígena” –disuelta y sin relieves propios en la masa general de los pobres– que predomina en la clasificación oficial. Las nuevas estrategias del desarrollo indígena no pueden constreñirse a la (menguada) asistencia social. Sin descuidar la atención al rezago y a la desventaja, las propuestas deberán ser proactivas, potenciando capacidades y recursos efectivamente existentes en las áreas indígenas. El reto, en consecuencia, es doble: *a*) por una parte, la intensa fragmentación que muestran hoy los pueblos indios de México, resultado de las diversas formas de ingeniería social que les fueron compulsivamente aplicadas desde la Conquista, configura un complejísimo cuadro de distribución poblacional que difícilmente pueda verse favorecido de no mediar una reforma estructural (cuadro 3); las consecuencias de esta brutal fragmentación afectan todos los órdenes de la vida de los pueblos indígenas y son explicativas, en buena medida, de la situación de pobreza en la que se desenvuelven; la dificultad de acceso a los servicios que por ley debe proporcionar el Estado (cuadro 4) se asocia directamente a los obstáculos para su desarrollo; *b*) por otra, es necesario que tanto las estrategias del desarrollo como los instrumentos conceptuales resulten acordes al propósito mayor de construir una sociedad pluriétnica y multicultural.

Entre las tareas pendientes debe incluirse una revisión no sólo de la categoría de “población indígena” sino, pese a lo polémico que esto resulte, también de la de “pueblos indígenas”. El reconocimiento de pueblos con nombre propio e historia y circunstancias particulares, la dimensión de lo cultural como elemento de definición, el riesgo de reducir lo indio sólo a su dimensión socioeconómica, son algunos de los factores a tener en cuenta en este debate necesario e impostergable.

CUADRO 3
MUNICIPIOS CON 70% Y MÁS DE HLI POR TAMAÑO

	Núm. de localidades	Tamaño de localidad	%
	6 127	1 a 99 habitantes	42
	5 710	100 a 499 habitantes	40
	1 549	500 a 999 habitantes	11
	1 013	1000 y más habitantes	7
Total		14 399	100

Fuente: INI, PNUD, Informe sobre el Estado del Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México, 1996-1997, México, 1999.

CUADRO 4
INDICADORES DE MARGINACIÓN

	Hablantes de lenguas indígenas 5 años y más	Municipios de 30% y más de PIE	% de población analfabeta	% de población monolingüe	% de viviendas sin electricidad	% de viviendas sin agua entubada	% de viviendas sin drenaje
Población							
Indígena	3 854 512	788	28.51	17.30	21.73	40.17	66.43
Nacional		2 428	10.26	13.63	6.48	15.71	24.94

Fuentes: INEGI, Censo de Población y Vivienda, 1995; INI, Subdirección de Investigación; IBAI, Base de localidades y comunidades indígenas.

* El total no consideró información de 15 municipios del estado de Chiapas.

Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios¹

El propio título de esta mesa pone en relación dos conceptos que si bien son comprensibles en su sentido lato, su desarrollo reflexivo requiere de una acotación o definición provisional.

Entiendo *cosmovisión* como la estructura de relaciones simbólicas que se expresan mediante una particular forma de conciencia y prácticas del papel que en el mundo ocupa el hombre en relación con los otros hombres, con la naturaleza inmediata y con el conjunto inacabable de incógnitas que el estar aquí produce a cualquier hombre en cualquier tiempo y lugar.

Entiendo por *prácticas jurídicas* el conjunto de reglas que delimitan y sancionan el conjunto de relaciones antes mencionadas y que constituyen un sistema con relativa coherencia interna.

La referencia a los pueblos indios nos ubica en un tiempo y lugar determinados en una situación histórica compleja y particular. Asimismo estas discusiones se realizan en un tiempo y en una circunstancia extraordinarios. El alzamiento de Chiapas y la posible pronta reglamentación del artículo cuarto Constitucional en su párrafo pri-

¹ Publicado originalmente en *IV Jornadas Lascasianas*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, noviembre de 1990.

mero, así como del párrafo segundo del párrafo séptimo del artículo 27 ubican esta discusión en el campo de lo necesario y urgente.

Otra vez nuestra antropología, la antropología mexicana, se encuentra con el sino histórico que le ha dado su especificidad. Al margen de la tranquila y meditada investigación y reflexión científica que decanta en el tiempo sus datos, sus inferencias, sus deducciones y sus proposiciones y se atreve a proponer algunas tesis es obligada por la fuerza del movimiento social a proponer soluciones a problemas que en la mayoría de los casos hay que reconocer que no cuentan con suficientes investigaciones.

No sirve de consuelo pero sí de acicate el recordar que Manuel Gamio fundaba el Departamento de Antropología en la Secretaría de Fomento en el año de 1917, simultáneamente a la redacción de nuestra actual Constitución; la diferencia, ventaja y grave responsabilidad es que no tenemos la talla de Gamio, y tal vez somos un poco más escuchados; por lo tanto, lo que se afirme puede resultar no necesariamente adecuado para mejorar las condiciones de los pueblos indios de México. Esto es una grave responsabilidad.

Es indudable que el denominado derecho consuetudinario expresa la articulación estrecha o laxa entre la cosmovisión indígena y las normas de convivencia entre los pueblos indios. Esto puede demostrarse mediante una acumulación paciente de hechos etnográficos en el terreno de las prescripciones y las proscripciones sociales específicas y la estructura mítico-ritual de los mismos. Con una adecuada metodología que podría partir de la reflexión estructuralista se encontraría el sistema de transformaciones que articularía cosmovisión y prácticas jurídicas. No obstante nos encontraríamos frente a un campo cerrado. Me explico: esta correlación por más estrecha que fuera expresaría la concreción contemporánea de unas historias particulares en las cuales las prácticas jurídicas de los pueblos indios actuales se encuentran subordinadas a los espacios limitados de lo que Aguirre Beltrán llamó regiones de refugio.

Por lo tanto son en los casos más conocidos, reglas específicas para sancionar las desviaciones del comportamiento normal en una comunidad de pocos habitantes y que expresan el cómo actuar de un colectivo frente a los problemas cotidianos de la vida comunitaria.

De manera principal la reglamentación del trabajo colectivo como sustancia comunitaria su obligación y las sanciones de no cumplimiento, las normas religiosas sus prácticas y sus sanciones, algunas tradiciones en cuanto a normas matrimoniales, como es la dote matrimonial, monto, equivalentes y prescripciones y proscripciones en cuanto a la elección de pareja, asimismo condiciones para la disolución del matrimonio y destino de hijos y bienes. En los espacios en que la propiedad comunal o el ejido en ocasiones es la forma de propiedad, ciertas modalidades de herencia.

La propiedad: su obtención y su pérdida, la violencia en casi todas sus formas y hasta el daño físico o psíquico que deviene del uso de poderes como la brujería o la hechicería son ámbitos de sanción extracomunitaria y los principales de la comunidad se desplazan largas jornadas para presentar a los culpables y sus cargos a las autoridades nacionales.

Es evidente que en nuestro país no enfrentamos una juridicidad específica indígena relativa a grandes conglomerados o a un conjunto importante de comunidades. Aun a pesar de hacer referencia a una región étnicamente homogénea encontraremos juridicidad específica en el marco comunitario, más allá de él; el municipio y el derecho positivo mexicano serán la normalidad jurídica.

Aun los casos de Fuenteovejuna, como los recientes linchamientos en la montaña de Guerrero en Zapotitlán Tablas, no están normados por prácticas jurídicas específicas indígenas; todo lo contrario, son comportamientos ante la inexistencia de la aplicación de la justicia. Es un pueblo hartado y enardecido que lincha a uno o varios sujetos considerados mal público.

Es importante establecer y reiterar que la cosmovisión de los pueblos indios contemporáneos es el resultado y la adaptación sistemática a la opresión asfixiante de otro sistema de pensamiento, de otra cosmovisión, y que las prácticas jurídicas indígenas son el espacio marginal que otro derecho con especialistas y cuerpos especializados en la represión ha tolerado en espacios precisos y limitados.

Es actuante como normatividad propia ahí donde el desarrollo y apropiación del espacio por parte de la estructura económica contemporánea no encuentra suficientes ventajas marginales para actuar y por lo tanto no operan ni existen realmente el conjunto de instituciones con que el Estado nacional acompaña al desarrollo. Es decir, no son espacios liberados o rescatados al interior de un espacio mayor sino pequeños espacios en los márgenes o al margen del espacio social nacional.

Intentar traducir a derecho positivo el conjunto de normas cambiantes de convivencia de los pueblos indios en el nivel comunitario y creer que eso implica el respeto a la diferencia mediante su sanción constitucional significa ni más ni menos que la cristalización de la subordinación jurídica de los pueblos indígenas.

Enfatizo que hago referencia a la generalidad de los pueblos indios de nuestro país; podremos encontrar espacios y aspectos específicos que requieran de otras consideraciones en contados grupos mexicanos. No obstante, desconozco grupos que implicarán una juridicidad diferenciada mayor que por ejemplo los huicholes, los rarámuris o los seris.

Cuando encontramos en pueblos amazónicos la práctica del infanticidio femenino como una forma social de control demográfico articulada con una cosmovisión específica entraríamos en otro orden de consideraciones que no es el caso desarrollar.

No es nuestro caso, pero el relativismo que expresan los grupos mexicanos es de un grado mucho menor que el de otros grupos en

otras latitudes; desconocer esto e intentar una reflexión generalizante con base en casos extremos en otras circunstancias y condiciones me parece que no es necesariamente muy riguroso y sobre todo que oculta una realidad concreta

El elemento central que quisiera singularizar es el proceso sistemático de subordinación de los pueblos indios como condición histórica. El ajuste básico de cosmovisiones diversas se produjo en los primeros años de la conquista de México, de ahí derivan las formas más características que expresan una juridicidad subordinada de los pueblos indios.

Recuérdense los famosos “coloquios” de 1524 en los cuales los 12 franciscanos intentaron adecuar la cosmovisión indígena a la existencia de un solo dios verdadero y sus consecuencias jurídico-morales, discusiones en las cuales el criterio fundamental de autoridad fue la derrota militar de los indios como comprobación de la verdad o de la falsedad de su sistema religioso.

Tal operación ideológica tiene expresión todavía en nuestros días en, por ejemplo, el sistema de danzas de conquista y que resulta ser la justificación ritual más visible de la subordinación política, religiosa y cosmológica de ese periodo y que hasta nuestros días sigue funcionando como operador simbólico en muchas comunidades indígenas, negras y mestizas.

El laborioso recuento de fray Bartolomé de las Casas en su *Apológica Historia Sumaria* muestra las prácticas jurídicas indígenas como formas de convivencia en que los naturales demostraban su racionalidad y buenas costumbres, y esto quería decir una normatividad cotidiana semejante en la letra a las formas occidentales de la época, solamente enturbiadas por la presencia del demonio en la idolatría y sus prácticas sanguinarias. Elemento central de la cosmovisión específica de los indios americanos que fue relativamente extirpada en el proceso colonial.

La posible herencia de una cosmovisión y normatividad del periodo prehispánico harían referencia a una compleja construcción simbólica que dependía indudablemente de especialistas en el marco de una organización social articuladora de comunidades en un entorno territorial grande y complejo, es decir, una organización de tipo o tendencia estatal.

En nuestro caso la relación entre prácticas jurídicas y cosmovisión se desenvuelve en pequeñas comunidades no articuladas socialmente a nivel de grupo étnico, en las cuales no existen por lo general especialistas de construcción simbólica, y en las cuales lo que opera generalmente son los fragmentos de una cosmovisión expresados como memoria tradicional, “el costumbre”, reiteradamente alterados por imposiciones y transformaciones en gran medida derivados de modelos exteriores.

En las ocasiones recientes en que más allá de los investigadores, los propios grupos y sus autoridades tradicionales; los ancianos se han propuesto analizar su estructura de normas jurídicas para proceder a establecerlas por escrito como un derecho singular, poco ha podido producirse.

La razón ha sido en muchas ocasiones que los propios miembros del grupo reconocen esa normatividad tradicional en un terreno abstracto y simbólico; en el momento que se propone su establecimiento definitivo y actuante los propios miembros del grupo se manifiestan contrarios; pongo el ejemplo de una reunión realizada por los tojolabales en 1992 en Las Margaritas, Chiapas, con el propósito de intentar definir el derecho consuetudinario y ponerlo por escrito.

En esa ocasión surgió, entre otros, el asunto del mecanismo social del “rapto de la novia” como forma tradicional del matrimonio.

Las mujeres tojolabales se pronunciaron de manera enfática y ruidosa frente a la pretensión masculina de cristalizar una subordinación tal y algo tan común en el terreno de la ideología del ma-

trimonio en varios grupos indígenas y que evidentemente tiene una relación sistémica con su cosmovisión, simple y sencillamente no fue aceptado, fue considerado un anacronismo.

Reitero: la subordinación aplastante no ha permitido el desarrollo y florecimiento de las culturas indígenas. Sus expresiones contemporáneas no pueden desprenderse cabalmente de esa subordinación histórica férrea y brutal, y no podemos caer metodológicamente en las simplezas ya superadas de estudiar a las comunidades aisladas de su entorno e intentar entender sus modelos de funcionamiento simbólico y normativo al margen de esa subordinación. Estos modelos son, desgraciadamente en muchos casos, expresión articulada de la subordinación y no su negación por diferencia.

Los pueblos indios requieren de espacios y recursos para su desarrollo; esa es a mi juicio la expresión más cabal de su cosmovisión contemporánea, la necesidad de territorio, de relación directa y apropiada con la madre tierra; la consecución de esos espacios y recursos permitirá una reflexión propia y por lo tanto una resimbolización en torno a las normas para la administración de esos espacios y recursos, y en consecuencia administración práctica y simbólica de la diferencia; eso producirá indudablemente una juridicidad indígena, que será como ellos mismos absolutamente contemporánea e inédita como situación histórica.

De lo contrario, si en las circunstancias de subordinación extrema, con condiciones históricas absolutamente adversas, en situación de precariedad total para la subsistencia, semidestruídos y adulterados sus modelos cosmogónicos, destrozadas sus formas de transmisión de conocimiento, de manera principal el uso de la lengua y su desarrollo, acosados territorial, económica y políticamente, quisiéramos extraer una lógica de relaciones cosmológicas y prácticas jurídicas estaríamos sometiendo a una nueva agresión exterior a las culturas indígenas, y si además quisiéramos de ahí derivar un derecho específico o encontrar

una juridicidad propia la cual estaríamos dispuestos a reconocer parcialmente, les estaríamos construyendo una injusticia monumental de consecuencias históricas incalculables.

Desgraciada o afortunadamente el problema es más complejo; los pueblos indios expresan hoy y son baluartes indudables de la diferencia, no de una diferencia abstracta sino concreta, no la diferencia que es expresión cultural de un etnocentrismo ligero en que cada cultura se concibe como diferente y por obvias razón relativamente mejor que otras, sino una diferencia más compleja y contemporánea, que no ape-la exclusivamente a los pueblos indios, sino a grupos mucho mayores de la sociedad que se oponen a la destrucción del planeta, a la explotación del hombre por el hombre, a la pérdida de la reciprocidad como el espacio de las relaciones sociales, a la ausencia de sacralidad en la relación con lo desconocido.

Estos otros grupos no indígenas educados en los modelos occidentales, urbanos, etc., etc., luchan también por una juridicidad propia que permita el desarrollo armónico de los hombres y de éstos con la naturaleza, y ubican el problema que reconocemos actualmente como específico de los pueblos indios como un problema que atañe al conjunto de los habitantes del planeta, poniendo en evidencia la existencia de una alternativa civilizatoria no exclusivamente de matriz indígena en un momento de crisis mundial.

Centrar exclusivamente en los pueblos indios este conjunto de normas deseadas que expresan indudablemente una cosmovisión específica y particular y que desarrollan permanentemente estructuras simbólicas basadas en modelos anteriores y tradicionales, pero que simultáneamente expresan un deseo de futuro, como toda tradición, puede provocar una falsa visión de los propios indios y su ubicación en los contextos nacionales y mundiales contemporáneos.

La emergencia de los pueblos indios y sus demandas se da en este contexto mundial acompaña la globalización, acompaña las pro-

fundas transformaciones del fin de siglo, acompaña el ocaso de las naciones, acompaña el resurgimiento de las identidades entrañables, acompaña el surgimiento de modelos de organización supranacionales, acompaña y evidencia la crisis civilizatoria contemporánea, acompaña el deseo de gran parte de la humanidad de otra forma de desarrollar y vivir la vida cotidiana.

La relación entre cosmovisión indígena y normatividad jurídica como expresión de una necesidad contemporánea, como una necesidad de conocimiento para delimitar espacios jurídicos propios de los indios de México es una forma particular de la crisis civilizatoria contemporánea, del fracaso de los modelos de organización socialista como trayecto hacia la igualdad y la humanización, y respuesta desgarrada al triunfo del capitalismo salvaje. Flaco favor haríamos a los indios de México resolviendo este amplísimo y complejo conjunto de contradicciones en los estrechos márgenes del artículo cuarto de la constitución y en un párrafo del artículo 27.

Una lectura adecuada de la problemática india en el contexto mundial contemporáneo es a mi juicio la única alternativa conceptual que permitirá comprender la situación específica de una pequeña comunidad enclavada en cualquier región del México contemporáneo; curiosamente esa relación actuante y simbólica entre la dimensión macro y la dimensión micro es característica asimismo de la cosmovisión indígena.

A mi juicio, es esa relación singular entre lo macro y lo micro en el campo de los derechos individuales y colectivos el espacio conceptual en el que se desarrollará una lógica de articulación entre los espacios normativos propios de los pequeños grupos y la normatividad general social cuyo eje articulador contemporáneo y límite mínimo son los derechos humanos reconocidos mundialmente.

Estos últimos, aunque construidos con base en una racionalidad dialogada extensamente y como resultado de experiencias históricas

múltiples apelan asimismo a una cosmovisión que en nuestro caso enfocaríamos como una filosofía con una concreción ética específica.

Más que modificar algunos aspectos parciales y evidentemente marginales del marco constitucional en una situación en extremo equívoca y desigual en la cual los que tomarán las decisiones y establecerán las discusiones y definirán los resultados no son los indios, pues su presencia es prácticamente nula en los espacios legislativos. Lo que debe buscarse y conseguirse hoy mismo es la incorporación de los pueblos indios a través de sus representantes en los espacios legislativos nacionales en proporción justa.

Será este el primer paso histórico para desvincular a los pueblos indios de la tutela exclusiva por parte del Ejecutivo.

Empezar a escuchar sus propuestas en el contexto del desarrollo nacional, es de donde derivaría una concepción clara de la existencia o no y de su densidad conceptual de una cosmovisión de los pueblos indios, es decir, una filosofía explícita y su correlación posible con una normatividad jurídica; esto es, una ética.

Otro error garrafal sería el suponer que la problemática, estrategias e instituciones de los pueblos indios deben pasar a manos de los pueblos indios como problema sectorial y desentendernos el resto de los mexicanos de la cuestión. Salida falsa cuya única consecuencia sería marginalizar el problema indígena de manera sistemática. Hay que reiterarlo permanentemente: la cuestión indígena es un asunto nacional y la nación toda debe participar en las discusiones y las soluciones. Lo que debe cambiar de inmediato es la inexistencia de los pueblos indios como interlocutores válidos en la discusión nacional.

Probablemente no he cumplido con las expectativas de la discusión propuesta en esta mesa, no obstante intento entender y reflexionar seriamente con ustedes en torno a los elementos que constituyen la cosmovisión indígena y su relación con las prácticas jurídicas, en el contexto contemporáneo.

A últimas fechas hemos visto prosperar la demanda de “autonomía” que algunos intelectuales y algunas organizaciones indígenas postulan como el espacio específico para el desarrollo de los pueblos indígenas.

No obstante, sin poder emitir juicios a profundidad, pues los argumentos en torno al significado y características de tal autonomía regional no han sido desarrollados y las experiencias autonómicas de por ejemplo España, o más cerca de nosotros, Nicaragua o Colombia, tienen tal especificidad histórica que sólo forzando los conceptos y desentendiéndonos de los complejos procesos históricos que derivaron en la organización constitucional mexicana pueden utilizarse como ejemplos útiles.

Pensar en que el país podría acceder a declarar zonas autónomas a algunas regiones del país, no todas, y pensar que ese estatuto afectará exclusivamente a las zonas preponderantemente indígenas, sin conocer además reitero atribuciones y especificidad es me parece un recurso retórico desesperado.

Tal vez cuando se argumente con suficiencia la cuestión autonómica y se estudie su viabilidad jurídica se encuentre el espacio político para su implementación, no lo sé, es por demás evidente que la Nación requiere una reformulación radical y que ninguna expectativa debe quedar fuera si nuestro objetivo es alcanzar de manera plena una sociedad democrática.

Tal vez me equivoco y estas zonas autónomas serán las islas seguras en el proceloso mar de la crisis mundial, arcas de Noé de culturas igualitarias que podrán navegar en el tormentoso y violento mar de la desigualdad y la antidemocracia. Me temo todo lo contrario: tales regiones autónomas aislarán definitivamente a los pueblos indios de la lucha por la democracia nacional (asunto que ya tiene experiencias históricas en la Nicaragua ex sandinista) que es en última instancia la razón profunda por la que resulta tan apetitoso

paradójicamente el supuesto banquete de la autonomía: la búsqueda de un espacio propio al margen de las insuficiencias de la nación.

No sólo es una expectativa sin desarrollo teórico y práctico suficiente, sino que puede ser algo más grave, puede resultar la teoría de la reservación (sólo en zonas indígenas) puesta al día y revitalizada como solución finisecular. El problema no es que las autonomías atenten contra la integridad de la nación; no, no es ese el problema, el problema es que probablemente atentan contra la integridad de los pueblos indios y constitucionaliza su ubicación marginal en la disputa por la nación. Allá se hagan bolas en sus territorios autónomos.

El debate de los pueblos indios no puede marginalizarse y limitarse a una consulta a ellos exclusivamente, es un debate nacional en el que todos tenemos que reflexionar y todos debemos participar en un cambio definitivo en el acceso a la juridicidad en el Estado mexicano, es en esencia el debate por la democracia para todos.

Problemas iguales y situaciones similares padecen muchos pueblos no indios del país; es el problema de los habitantes de la ciudad de México también, sin derechos ni espacios políticos propios, sin capacidad para definir los proyectos que afectan la cotidianeidad, sin control de las instituciones: es decir, en síntesis, sin lo que yo entiendo puede significar la autonomía. Me atrevería a afirmar entonces que la autonomía es el problema de toda la nación, y volvemos a el asunto medular: el problema de la democracia.

Proponerles la autonomía exclusivamente a las zonas donde habitan pueblos indios como solución puede tener un efecto transitorio y esencialmente simbólico, pero los ríos envenenados no distinguen de territorios, los aires sucios atraviesan todos los cielos, el cambio brutal del clima invalida las predicciones, muchos de los productos indígenas (café, tabaco, cacao, vainilla, miel, etc.) se venden y compran en los mercados exteriores, sus precios se definen también exteriormente, la extinción de la fauna y de la flora deja sin conocimiento a los sabios, etcétera.

Los pueblos indios a mi juicio han obligado a la puesta al día de todos los relojes de la historia, aquellos que vienen de civilizaciones milenarias y aquellos novísimos de apenas algunas centurias.

Tal vez el mito de los soles, el resurgimiento de los pueblos indios, baluarte de su cultura de resistencia y tránsito, anhelado y reiterado en muchas tradiciones indígenas, se convierte poco a poco en el espacio simbólico adecuado para la comprensión de las profundas transformaciones culturales que se avecinan en nuestro planeta y que derivarán o están derivando en la construcción de una nueva filosofía y una nueva ética de la relación entre los hombres y de entre ellos con la naturaleza, y cuya única vía aceptable hoy parece ser la irrupción democrática, la otra: la balcánica o mejor caracterizada, la etnobarbarie.

cionan la lengua, los usos y costumbres, las formas de relación con la naturaleza, las bases de sustentación material, y se recomienda se tome en cuenta el derecho consuetudinario en la aplicación de la justicia.⁴⁹

Esta nueva iniciativa del Estado con respecto a redefinir su relación con los pueblos indios es recibida por los antropólogos con sorpresa y desconfianza. No obstante, se ve en ella un pequeño espacio que puede ser profundizado por los propios pueblos “indios” para viabilizar legalmente su proyecto propio.⁵⁰

Está en juego, por primera vez, la alternativa constitucional para el reconocimiento de los pueblos indios. Desde 1917 la Constitución quedó definida en sus términos sustanciales (coincidentemente con la creación del Departamento de Antropología de Gamio) y en la cual los pueblos indios y la existencia de indios en México no se reconoce. Se abre así un campo cuya ocupación política por los pueblos y organizaciones indígenas marcará la reflexión de la antropología mexicana: en el campo indigenista y de los derechos indígenas.

La discusión antropológica está centrada hoy en los alcances de la reforma constitucional; las experiencias recientes en América Latina muestran situaciones y conquistas contradictorias; el consenso teórico va inclinándose hacia el planteamiento de proyectos autónomos para los pueblos indios de México. No obstante, el Estado mexicano, no muestra en la actualidad –específicamente el poder Legislativo, que es a quien compete discutir y aprobar las modificaciones constitucionales– una disposición democratizadora como la que implica un proyecto de reformulación autonómica.⁵¹

Desarrollo autogestionario, democracia y participación¹

La diversidad de situaciones históricas, políticas y sociales en las que han desenvuelto su vida los pueblos indios del continente americano no han diluido, sin embargo, la matriz civilizatoria común que ha dado significado, sentido y fuerza de resistencia a sus culturas milenarias.

Sobre la desarticulación política de las civilizaciones americanas, la destrucción física de las poblaciones indias y la imposición religiosa a los pueblos del continente se montó la más fabulosa explotación colonial de la historia.

Trescientos años de saqueo colonial y de explotación extrema dieron a luz al denominado Primer Mundo principalmente a costa de los hombres, mujeres, tierras y recursos del continente americano.

Esto no debe olvidarse, la terrible separación actual entre el primero y los otros mundos tiene un origen histórico preciso y está fechado. Esto no debe olvidarse, no para lamentarse por todos los tiempos, sino para entender las circunstancias y los retos contemporáneos.

¹ Documento presentado en la reunión "Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad", Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, mayo de 1995.

Las independencias nacionales del continente coinciden y responden al periodo de la construcción nacional europea, una nueva etapa del desarrollo capitalista impulsa la consolidación de los estados-nación.

Los pueblos indios fueron indudablemente la fuerza definitiva de nuestras independencias, sobre sus espaldas viajaron los cañones y sus cuerpos recibieron la mayor cantidad de metralla.

Las élites criollas y mestizas del continente, moldeadas en los espejismos de dominación europea y principales usufructuarias de las recientes independencias, no atendieron nuestras realidades concretas e intentaron construir naciones independientes con el mismo modelo de los países dominantes.

La dramática situación de desigualdad de la mayoría de la población y la inmensa diversidad de pueblos y culturas realmente existentes fue borrada de un plumazo en las proclamas.

Cual “pecado original”, las naciones de América han arrastrado consigo la euforia de sus próceres. La hemos arrastrado y está presente con nosotros; su más notoria evidencia: la insuficiencia de nuestras construcciones nacionales; nuestra indiosincrática desigualdad, la incapacidad de impedir el saqueo colonial y neocolonial de nuestros países; las incipientes y frágiles democracias. A ello se suma la dependencia deudora de nuestro trabajo y la demostrada insuficiencia en cumplir con los mínimos satisfactores a la mayoría de nuestras poblaciones. No hemos terminado de construir nuestros estados nacionales cuanto ya estamos en la época posnacional.

Tal vez este final de siglo y como consecuencia principal del vigoroso empuje de los pueblos indios, estamos dando pasos en el sentido correcto.

En la última década hemos sido capaces de reconocer como constitutiva la diversidad cultural de nuestras naciones, y recogimos en la Constitución lo obvio: que somos pueblos multiculturales

y pluriétnicos. Prácticamente todos los países del continente con componentes significativos de poblaciones indígenas han iniciado el camino de darle juridicidad a la diferencia.

La idea decimonónica de que ser y hacer nación implicaba necesariamente la homogeneidad cultural se ha derrumbado. La también decimonónica idea de que el camino para alcanzar la igualdad requería de la eliminación de la diferencia ha demostrado dos cosas. La primera, que es una idea equivocada y que en su persecución se ha ampliado la desigualdad; la segunda nos ha permitido testimoniar fehacientemente la fuerza cultural de la diferencia, en nuestro caso la inmensa capacidad de resistencia de los pueblos indios de América.

Frente a las más adversas condiciones, los indios del continente han sabido conservar la dignidad humana y conservar férrea y amorosamente los valores fundamentales del hombre: la solidaridad, el respeto por el trabajo humano, una relación con la naturaleza más seria y profunda que lo que engloba el concepto de ecología, conocimientos milenarios sobre su entorno que hoy se disputan las transnacionales, una simbología llena de metáforas sabias y educativas, una concepción estética del papel del hombre en el cosmos, una sabiduría de origen y destino, una conciencia clara de los límites, una velocidad de vida perfectamente adaptada, y una gran capacidad y responsabilidad con el cambio.

En un mundo preñado de desconciertos, sin significados certeros ni sentidos aceptados, con una gran incertidumbre del futuro, con una desconfianza creciente en sí mismo y en sus instituciones nacionales e internacionales, y con una incapacidad de dar respuesta a las mínimas preguntas del hombre, los pueblos indios emergen con una estatura moral impresionante.

Son ellos los que llaman a cuentas a sus naciones ante la debacle de sus sistemas político-institucionales, son ellos los que trazan las rutas del porvenir.

No aspiran a la centralidad ni a la conquista del poder para imponer un proyecto propio, no aspiran a la acumulación de beneficios particulares, exigen simple y sencillamente la libertad. Piden autonomía para desarrollar proyectos de convivencia humana, para crear espacios en los que habite el hombre, para desarrollar sociedades en las que el amor, la alegría, la felicidad, los niños, la risa, son los valores fundamentales.

Son éstos algunos de los contenidos del desarrollo indígena, es frente a estos valores que se juzgan los proyectos y los programas, y se mide la eficiencia y la eficacia.

El reconocimiento constitucional de la mayoría de los países del continente como naciones pluriétnicas y/o multiculturales significa indudablemente el fin del integracionismo como política de Estado y abre las puertas al reconocimiento de la diversidad cultural, como condición del Estado moderno. Se construye así una nueva alianza entre los estados y los pueblos indios de América.

La homogeneización cultural inducida y forzosa de las sociedades se enfrentó al muro de las diferencias y, no obstante de que los estados nacionales pusieron en juego durante largos periodos una inmensa cantidad de recursos (educativos, culturales, sociales, económicos y políticos), su fracaso es finalmente reconocido.

Los costos de este fracaso los han pagado principalmente las comunidades y pueblos indios del continente. En primerísimo lugar han sido despojados de sus territorios, simultáneamente han sido sometidos a un sistemático esfuerzo de negación y aplastamiento cultural mediante los sistemas educativos, los medios de comunicación y la perversa persistencia de una estructura valorativa llena de prejuicios que, debemos reconocer, permea todavía a nuestras sociedades.

Se ha negado su participación en los sistemas políticos nacionales, relegando su interlocución a reducidos espacios institucionales, generalmente bajo la tutela de dependencias secundarias adscritas a los ejecutivos.

De esta manera se ha impedido su participación en los espacios legislativos nacionales y se ha negado la posibilidad de su representación directa; los partidos políticos, por lo general, tampoco han tomado en cuenta sus proposiciones y demandas.

Esta ausencia del ejercicio de derechos políticos ha derivado en un ocultamiento de la presencia indígena, de sus demandas, sus propuestas y sus alternativas, y ha impedido en consecuencia el ejercicio de sus demás derechos y garantías.

El derecho consuetudinario ha sido sistemáticamente despreciado por el derecho positivo, y cuando es tomado en cuenta sólo lo es de manera marginal en los marcos de un tutelaje paternalista y discriminatorio. Los lastres coloniales y neocoloniales están presentes todavía.

El reiterado fracaso de los planes de desarrollo y en el combate a la pobreza en las zonas indígenas ha significado, asimismo, costos sociales altísimos. Éstos se han sumado a las cifras de deuda nacional y han implicado inseguridad creciente en las identidades nacionales.

Es este oscuro y difícil contexto en el que la lucha de las organizaciones y los pueblos indígenas se abre un camino al futuro y abre un futuro posible a sus sociedades.

El reconocimiento de la diversidad y la responsabilidad de los estados nacionales de apoyar su desenvolvimiento tienen múltiples y complejas tareas por delante.

Destaca por su singularidad y novedad la construcción práctica, conceptual y metodológica del sujeto jurídico político de la diferencia. Esta tarea necesariamente implica un intenso trabajo de reformulación legal en la Constitución misma y en las leyes secundarias. Supone indudablemente una concepción nueva del Estado-nación.

Es importante destacar que en esta tarea promovida y exigida de manera principal por los pueblos indios se encuentra una de las vetas más promisorias y esperanzadoras de la reforma a los estados

y es indudablemente el camino más corto a una plena democratización de nuestras sociedades.

Tres son, a mi juicio, los elementos medulares que articulan definitivamente el “reconocimiento de la diferencia” y dan pie a la participación democrática y al desenvolvimiento autogestionario de los pueblos indios.

Las autonomías

En primer lugar las autonomías —esos sujetos jurídico-políticos— crecen y se empiezan a desarrollar entre nosotros. En menos de una década las propuestas autonómicas impulsadas por pueblos y organizaciones indígenas han encontrado en nuestro continente una interlocución generalizada y concreciones específicas.

En contados casos son ya realidades nacionales, en muchos otros se trabaja en ese sentido. Hemos empezado a explorar la complejidad de su aplicación y sus amplias posibilidades de desarrollo.

Los arreglos autonómicos suponen un reajuste de competencias entre las diversas instancias que componen los estados nacionales (comunidades, municipios, distritos, comarcas, estados federados, la federación misma). Deben, por lo tanto, impactar la estructura reglamentaria en todos sus campos. De no comprenderse así, los riesgos de la segregación o los modelos de reservación encapsularán la diferencia, derivarán en fragmentación social y marginación impidiendo una adecuada articulación de las diferencias.

Las alternativas autonómicas son múltiples y de diversas escalas. Su contribución implica un proceso en el cual la realidad de cada país, sus procesos históricos, su estructura social y las condiciones específicas de los pueblos indígenas determinarán las formas y las escalas adecuadas.

No debe estar ya en discusión si las autonomías son una vía factible o no. Debemos discutir y precisar las formas específicas en cada

caso. Debemos aprovechar las experiencias previas y avanzar en las perspectivas más desarrolladas.

No obstante, no podemos obviar que el reconocimiento de la diversidad cultural es en nuestros países un hecho histórico de reciente data. Los no indios que participamos y hemos participado en éste u otros espacios de discusión y acuerdos estamos convencidos de la necesidad y justeza de las propuestas; sin embargo, en nuestros países partes de la población y sectores de los estados nacionales no lo están todavía.

Hemos empezado a recorrer los caminos, pero calar hondo en la conciencia de nuestras sociedades es un asunto complejo que llevará tiempo; hay enemigos fuertes y los medios de comunicación trabajan todavía en sentido contrario.

La reforma del Estado contemporáneo está en el tiempo histórico de las autonomías. Todos nuestros países reconocen la necesidad de reforma del Estado, de transferir recursos y atribuciones a la sociedad: a las comarcas, distritos, municipios y comunidades.

La desburocratización de la sociedad y la liberación de sus células básicas permitirán, asimismo, que los recursos y la asistencia nacional e internacional encuentren un sujeto real, un sujeto con capacidad de transformación y propicio al desarrollo.

Mediante este ejercicio legal se promueve el desarrollo autogestionario, la participación social, y se concreta la voluntad democrática de nuestras sociedades.

Mucho más allá del voto, es decir de la democracia electoral, se ubica el horizonte democrático en las sociedades pluriétnicas y multiculturales, horizonte al cual no debemos temer y en el cual los pueblos indios tienen no sólo el derecho a un desarrollo propio sino que deben contar con los recursos proporcionales para lograrlo.

El territorio

En segundo lugar, este nuevo sujeto requiere un espacio físico en el cual concretar y desenvolver sus atribuciones: el territorio. Es éste un asunto evidentemente complejo. En los países con poca población indígena, amplios territorios disponibles y poca presión por la tierra, se pueden encontrar fórmulas relativamente sencillas. En los países con mayoría o gran población indígena con escaso territorio disponible y alta presión por la tierra las soluciones no son sencillas, se requiere de fórmulas complejas, de escalas diversas de autonomía, y son indudablemente de difícil aplicación.

No debemos olvidar que en muchos de nuestros países los pueblos indios no habitan territorios exclusivos y en muchos casos son compartidos por grupos mestizos, lo cual requiere de esfuerzos mayores para concebir y concretar modelos viables de autonomía pluriétnica.

Es éste un tema central que debe explorarse a fondo y en el cual deben encontrarse alternativas concretas. El territorio es el espacio del desarrollo. Es en él donde se desenvuelven las alternativas productivas propias y apropiadas. Es en él donde los modelos de autogestión pueden ponerse en práctica. Es en él donde los finos ajustes entre desarrollo y conservación son controlables.

Este asunto deberá ser objeto de grandes y pequeñas soluciones; no puede obviarse o minimizarse a riesgo de caer en la simulación. Recordemos que los espacios físicos en que los pueblos indios han desenvuelto su vida son los que han podido mantener aun a pesar de la usurpación permanente y del despojo sistemático. Son en muchos casos insuficientes para trazar un *horizonte de bienestar*.

De nada sirve aferrarse a la construcción de modelos de “virtuosa autosubsistencia” en escasas y magras tierras. No es ahí donde puede radicar el cambio de las condiciones de pobreza y subordinación. Se requiere mucho más.

En este campo, a mi juicio, la asistencia financiera y técnica internacional conjugada con los esfuerzos nacionales puede y debe jugar un papel muy importante. Reiterémoslo: son los espacios físicos, el territorio, la condición necesaria del desarrollo.

El desarrollo mismo está en manos de las organizaciones y pueblos indígenas; sus tradiciones y los modelos apropiados lo hacen posible, la formación y capacitación lo garantizan, las atribuciones autogestoriales permiten su desenvolvimiento, pero hacen falta las tierras: ya sea su delimitación, su devolución, su demarcación, su posesión real o su titulación.

Entre otros casos es necesaria la compra o la expropiación; habrá que profundizar las reformas agrarias, realizarlas o volverlas a realizar, cuando mediante mecanismos injustos o ilegales se hayan reconstituido grandes propiedades por encima de los derechos legítimos de los pueblos. Una inmensa tarea de finas negociaciones se lleva a cabo ya en algunos países, en otros habrá que apresurarla.

El *territorio* es el espacio en el cual se organiza la producción y es, por supuesto, el espacio de reproducción cultural por excelencia. Es ese espacio físico el asiento natural de una cosmovisión, una lengua, un conocimiento, una tecnología, una relación salud-enfermedad y un larguísimo etcétera, que expresa los múltiples aspectos en que una realidad cultural expresa su especificidad.

Es en la realidad física donde una *ecuación naturaleza-cultura* encuentra sus vías propias adecuadas y permite los modelos autosostenibles.

La autodefinición de un *horizonte de bienestar* por los pueblos indios es la condición y el objetivo que permitirán en el mediano y largo plazo no sólo desarrollar estrategias autogestoriales y autosostenibles, sino garantizar que el crecimiento demográfico sea tomado en cuenta como variable fundamental y forme parte de los planes y proyectos de desarrollo.

Si no se contemplan así los proyectos, si no se garantiza su financiamiento en el tiempo, si no se asume responsablemente la complejidad de la vida de los pueblos en todas sus dimensiones, estaremos más cerca de la simulación que del desarrollo. Un proyecto del que sólo se financia una parte constituye un muy probable fracaso. Un proyecto que se evalúa en sí mismo, sin tomar en consideración otras variables de la vida de los pueblos que están necesariamente relacionadas con su puesta en práctica, difícilmente producirá resultados positivos.

Los archivos de las dependencias de gobierno y los organismos internacionales están llenos de expedientes que fundamentan estas afirmaciones. Al margen de ser recursos mal aplicados y sin recuperación, construyeron frustración, inseguridad y desconfianza.

Una evaluación de los fracasos, por superficial que sea, nos da información importante: la mayoría de los proyectos fueron definidos por agentes externos a los pueblos y organizaciones indígenas, la mayoría de ellos fueron concebidos como experimentos productivos de aplicación de tecnologías no adaptadas.

En casi todos los casos los recursos no llegaron directamente a las organizaciones y pueblos indígenas, sino que atravesaron inmensas marañas burocráticas que los sangraron notoriamente y desfasaron su aplicación en el tiempo. Desgraciadamente, en muchos otros la corrupción esfumó el dinero.

Hoy ya no puede ni debe ser sí. Las reformas constitucionales ubicarán y ubican a los pueblos y organizaciones indígenas como los sujetos protagónicos de su desarrollo, se habrán conquistado las atribuciones y la personalidad jurídica para serlo.

Las inmensas barreras burocráticas e institucionales que impedían la *participación indígena* se están demoliendo rápidamente, la *autogestión* y la relación directa de los pueblos y organizaciones indígenas con las fuentes de financiamiento se empieza a concretar –veremos en los próximos días el arranque de una pionera y promisoriosa expe-

riencia en este sentido—, y algo más: los sujetos jurídicos y políticos de las autonomías exigen y empiezan a lograr una participación real y legal en la renta nacional.

Es esta la tercera esquina del triángulo del reconocimiento a la diferencia: el primero, la consolidación jurídica de personalidad y atribuciones; el segundo, el espacio territorial para su desenvolvimiento, y el tercero, el porcentaje del producto nacional que por ley les debe corresponder para desarrollar sus proyectos.

En este caso también las agencias internacionales y los países que tradicionalmente dan ayuda para el desarrollo pueden y deben jugar un papel importante. No solamente financiando prioritariamente los proyectos que tienen que ver con las necesidades de los pueblos indios, sino generando los mecanismos que garanticen la participación autogestionaria en los mecanismos de ejecución y evaluación, y en el manejo directo de los recursos.

La renta nacional

Al igual que los dos aspectos anteriormente señalados, este campo constituye un elemento de la ecuación sin el cual las posibilidades que abre su concreción no podrán ponerse en práctica. Es imprescindible que los recursos con que cuentan y contarán los pueblos indios no dependan de las cambiantes y azarosas “voluntades políticas” de los funcionarios de los gobiernos en turno.

El “desarrollo con justicia” y el “combate a la desigualdad” han recorrido múltiples estrategias definidas desde los centros de planeación en nuestras naciones. Es éste, también, un campo en el cual un bosque de fracasos impide ver algún árbol de éxitos.

Los mecanismos de distribución del ingreso en nuestras naciones son comprobadamente injustos y notoriamente ineficientes; generalmente se reproducen ampliando la pobreza y concentrando la riqueza.

Como atávico destino, en nuestros países cada vez hay más pobres, y los pobres lo son más. Simultáneamente cada vez hay menos ricos y los ricos lo son cada vez más.

Haciendo referencia específicamente a los recursos de los que disponen los gobiernos para la ejecución de planes y proyectos, es necesario que el destino de esos recursos, siempre escasos, se defina por mecanismos democráticos y legales.

Es necesario que los poderes legislativos de nuestros países participen de una manera más equilibrada con el poder ejecutivo en la tarea de asignar de manera más racional y más democrática los porcentajes del producto interno bruto que se destinan a cada área y sector social. La renovación y reforma de los estados nacionales implica para nosotros una batalla definitiva contra el centralismo, fuente de divisiones y origen de muchas de nuestras deformaciones sociales. La propuesta autonómica avanza directa y eficientemente en ese sentido y avanza en el sentido de concretar una verdadera unidad nacional.

Un adecuado reparto de los recursos en los niveles de gobierno y en las áreas prioritarias debe ser el resultado de una discusión democrática y a profundidad que se fundamente en la promoción del “desarrollo con justicia” y del “combate a la desigualdad”. Estas decisiones deben ser de largo plazo, deben estar sujetas a la contraloría de la sociedad y asimismo tener carácter de ley. Es la transferencia de los recursos y las funciones a la estructura de la sociedad, la que garantizará el consenso necesario para la gran reforma de los estados nacionales. Sin que esta transferencia se hay dado, sin que el centralismo haya sido derrotado en la constitución, las posibilidades de convulsiones, la lucha ilegal y antidemocrática por los recursos de la sociedad, pone y pondrá en entredicho la viabilidad de las naciones para el cambio y la reforma necesaria.

Es un asunto de sobrevivencia nacional. Los pueblos indios y su proposición autonómica avanzan hacia el futuro; debemos reconocer

que son vanguardia en muchos de nuestros países, en la propuesta de cambio y en las propuestas concretas de solución.

La triple ecuación: autonomía, territorialidad y porcentaje de la renta nacional constituye un camino democrático a la participación y autogestión de los pueblos indios y, por qué no decirlo, son ejemplo de los caminos que deberán recorrer nuestras sociedades.

El conjunto histórico de agravios en todos los órdenes a la vida social y de los pueblos indios es inmenso, no obstante no hay en sus propuestas afanes de venganza ni de cobro de deudas históricas. Esto lo podemos constatar aún en los más recientes levantamientos indígenas. Es ejemplar el discurso de los indios de Chiapas: irrumpieron en la sociedad mexicana con unos cuantos fusiles y con un arsenal ético que ha cimbrado el continente entero.

Paradójicamente son las propuestas de los pueblos indios las que detienen a nuestras sociedades frente al despeñadero. Una reflexión profunda y una acción valiente y enérgica nos abrirá las puertas del futuro: autonomía, autogestión, democracia, justicia y dignidad son los componentes.

Indudablemente son tareas prioritarias en nuestras naciones y deben ser los objetivos que guíen las reformas y el trabajo de las instituciones nacionales e internacionales: una profunda reforma al Estado que saque del baúl de los ejecutivos las demandas indígenas de democracia, autogestión, participación; una irrupción jurídicamente suficiente de la presencia indígena en los parlamentos de las naciones americanas que reconozca los derechos políticos siempre conculcados, siempre escondidos en las estrategias homogeneizantes y en las estrategias integracionistas.

En mayor medida y con mayor responsabilidad éstas son las tareas que tienen por objetivo fundacional colaborar en la solución de la desigualdad de los pueblos indios del continente.

Un futuro para las etnias en América Latina¹

La catástrofe futura

Existe un mito cosmogónico de los mayas yucatecos contemporáneos, recogido recientemente, que dice:

Cuando llegaron los españoles había un gran rey llamado Juan Tutul Xiu [que es un personaje que existió en realidad], que se fue al Oriente por un camino subterráneo, cuyo comienzo está en Tulum, y que continúa debajo del mar. Este rey está al tanto de la conducta de los mayas; si se entregan a los invasores, hará que dios ponga una cortina negra delante del sol, causando la destrucción del mundo. Pero si algunos logran mantenerse separados de ellos o por lo menos en alianza con extranjeros que sepan leer los jeroglíficos antiguos, entonces Juan Tutul Xiu retornará del Oriente para reinar entre los suyos [Monjarás Ruiz, 1987: 73].

Aunque hasta la fecha ha sido imposible descifrar los jeroglíficos antiguos, los mayas se han mantenido separados del invasor; han resistido. Si esa resistencia es producto de una terquedad cultural que alcanza el medio milenio o es resultado del insuficiente desarrollo

¹ Publicado originalmente en *Pueblos y políticas en el Caribe amerindio*, Ediciones I.I.I, Fundación García Arévalo, México, 1990.

del sistema capitalista en el sureste mexicano, no es hoy el asunto fundamental. El hecho es que ni han desaparecido ni el sol ha sido escondido detrás de una cortina.

Tal vez lo más importante es su inquebrantable conciencia de la diferencia. Hoy, todos lo sabemos bien, los mayas viven, en su inmensa mayoría, en la más lamentable de las miserias con una sabiduría profunda de su entorno cotidiano y con un desconocimiento gigantesco de su inserción en el México y el mundo contemporáneos.

Ni ellos ni nadie han podido descifrar esos jeroglíficos antiguos: no obstante, son el testimonio pétreo de su diferencia y de sus raíces. Más que su valor literal, su fuerza cohesiva radica en su valor de sentido: *significan*.

Su indescifrabilidad permite a los mayas que su valor de sentido vaya asumiendo los retos que cada momento histórico les ha ido exigiendo. Los retos de hoy, como los de siempre desde por lo menos hace 500 años, son las incertidumbres del futuro.

Al igual que los mayas, la inmensa mayoría de las comunidades étnicas en nuestra América se enfrentan a los vaticinios de extinción reiterados hasta la saciedad por los estudiosos..., pero persisten las otredades.

Si reflexionamos con apasionamiento y seriedad, nos daremos cuenta de que los ríos de tinta gastados en intentos por explicar su permanencia no son suficientes: algo de magia, de la que todos ellos participan, debe tener que ver en la explicación cabal de su resistencia y, por lo tanto, de su futuro.

La emergencia de los sujetos étnicos

Yo no conozco ni me creo capaz de participar de su magia, mucho menos intentaría descifrar sus jeroglíficos. Por lo tanto, me apego a la información que en los dos últimos decenios se ha venido produ-

ciendo por todos los rincones de nuestra América –en algunos países más que en otros– de manera generalizada. Esto es, la emergencia definitiva de los sujetos étnicos. Surge entonces la pregunta: ¿no han estado aquí siempre?²

Trataré de dar una pequeña explicación para el caso mexicano. Desde los albores del México independiente, cuando la utopía de construir la nación involucraba a las mentes más lúcidas de nuestro territorio, el “problema indio” fue uno de los fuertes dolores de cabeza de estos próceres criollos. En una reciente recopilación de la presencia del indio en la prensa nacional de México, desde 1805 hasta 1899, se da cuenta de esta jaqueca criolla.

Las formas de enfrentar el problema indio eran las comunes: consenso y represión, es decir, la Iglesia o el ejército. Los varones de nuestra Reforma, presididos por el indio Juárez, decidieron borrar la categoría de indio, se prohibió en las cámaras su sola mención y durante unos años dejó de existir la categoría indio con sus problemas específicos.

El acoso extranjero fue tan fuerte y sistemático durante ese periodo que la historiografía nacional eludió la presencia de los indios y su acción; o lo más, se hizo notar que algunos grupos de la población rural participaban de algo que podríamos denominar el “síndrome de Tlaxcala”, es decir, esa incomprensible alianza entre los indios y grupos invasores contra los detentadores del poder en la nación que fue recurrente desde los inicios de la Conquista.³

La larga dictadura de otro indio, Porfirio Díaz (éste mixteco y no zapoteco), disminuyó la acción de los indios por la vía militar; la paz porfiriana sólo pudo ser violada por la Revolución. “La indiada”

² Este hecho ya ha sido reseñado e iniciada la discusión recientemente: pueden verse al respecto los resultados de una mesa redonda realizada por México a propósito de los 40 años del indigenismo, principalmente las intervenciones de Héctor Díaz-Polanco y Arturo Warman (INI, 1988).

³ Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1988, p. 185.

—como se le llamaba— fue la carne del cañón de esa brutal década en la que un millón de muertos, 10 por ciento de la población de ese momento, sembró las semillas del México contemporáneo.

Los indios exigían y exigieron su parte de la nación; aun siendo mayoría en ese momento, no aspiraban a una nación india. Creyeron que los mestizos y criollos de las ciudades entregarían las tierras a las comunidades y se acabaría la explotación brutal de la que eran víctimas y que había sido una de las causas fundamentales de la Revolución mexicana: no fue así, pues si bien algo de tierra se les repartió, también se les repartió bala.

No obstante, el “problema indígena” (como se empezó a llamar) fue identificado por los lúcidos pioneros de la antropología mexicana como el freno fundamental a la occidentalización de México. Con esto no me refiero a uno de los términos de esa dicotomía falaz, mundo indio-mundo occidental que permea muchas de las discusiones antropológicas de la última década: me refiero precisamente a esa terca visión evolucionista que los europeos han cimentado en las conciencias de muchas generaciones de no europeos de que si los imitamos, si aceptamos su visión del mundo y su cultura como la cultura universal, al final (todo es simple cuestión de desarrollo) todos seremos como ellos, gente bien, alta, blanca, de ojos de color y rodeada de artefactos que facilitan un consumo ilimitado de bienes.

Esa terca visión europeizante que elude que la igualdad de ellos, que la prosperidad de ellos se basa en nuestra desigualdad y nuestra miseria, elude, al mismo tiempo, que esas pequeñas islas de seudoprosperidad, que son los pequeños sectores urbanos y privilegiados de América Latina, no significan mucho en el inmenso mar de la miseria de nuestra América.

Para inducir esa occidentalización, nuestros pioneros con el gran Manuel Gamio a la cabeza, acompañado por Moisés Sáenz y Miguel Othón de Mendizábal, seguidos por Alfonso Caso y Julio de la Fuen-

te y continuados por el maestro Gonzalo Aguirre Beltrán iniciaron ese inmenso movimiento continental llamado *indigenismo*: un cúmulo de acciones e instituciones que permitirían la incorporación del indio a las tareas nacionales, a la forja de la patria, a la construcción de naciones homogéneas de una sola cultura, se enfrentaron a una insoluble contradicción.

Si bien declarativamente el respeto por las culturas indígenas era y ha sido el sustento de la acción indigenista, la práctica demostraba y sigue demostrando que uno de los efectos fundamentales de tales estrategias sobre los grupos indios era la deculturación, con el atroz agravante de que ni siquiera los métodos garantizaban mejores condiciones para los indios: simple y sencillamente dejaban de ser indios y seguían en la misma miseria. Contradicciones insolubles entre la inducción a la nacionalidad y el respeto por la diferencia.

A la luz de los últimos decenios podemos afirmar con cierto grado de precisión que existía en el paradigma indigenista un error, una ausencia: que transformaba en abstracto el sujeto de la acción indigenista, fue éste el precio de los sesgos culturalistas.

De acuerdo con esta teoría, que se sustenta en la noción de área cultural,⁴ se regionalizó el país, se agruparon en el papel las múltiples comunidades de indios como grupos étnicos y se empezó a instalar los centros coordinadores de la acción indigenista.

Al margen de las férreas estructuras del desarrollo económico del país, que explican muchas imposibilidades de este indigenismo, existe otra razón fundamental donde los beneficiarios de la acción indigenista no respondían a esta acción “adecuadamente”: si se les llevaba médicos ni caso les hacían, o pasada la novedad de su llegada y sus métodos, los indios regresaban a su terapéutica tradicional: si

⁴ Una excelente recensión crítica de la relación del culturalismo y el indigenismo mexicanos puede encontrarse en los trabajos de Héctor Díaz-Polanco (1988).

se les llevaban agrónomos, era tal el cúmulo de tecnología que requerían para sembrar maíz que poco después volvían a sus métodos tradicionales; los tractores que vinieron después fueron abandonados en el campo, la educación la sustituían por el trabajo, y así podemos enumerar una lista interminable de respuestas no esperadas que, en muchos casos, ha agotado la acción indigenista y en otros muchos también a los indígenas. Sería falso aceptar que esta falla se debe sólo a la falta de continuidad de la acción indigenista. En muchos casos la ha habido por 40 años y los resultados son los mismos.

Uno de los problemas que los indigenistas diagnosticaron fue la ausencia de una organización *ad hoc*, para recibir los beneficios de la acción de los centros coordinadores. Se hicieron esfuerzos por organizar a los indios y el problema fue pautado por el mismo paradigma culturalista: los intentos de organización de los indígenas no producían los efectos esperados.

Si los indígenas se organizaban por sí mismos, la lógica de esa organización y las acciones correspondientes no encajaban con la acción indigenista: se iban por otros caminos, principalmente hacia rutas francamente anticulturalistas; querían y luchaban por la tierra, por la justicia, por la libertad, por el respeto a sus organizaciones y a su forma de hacer las cosas. En estos casos la acción de los institutos indigenistas se vaciaba de contenidos o se declaraba impotente: en el mejor de los casos participaba del coro de las denuncias y en los primeros auxilios después de la represión.

En paralelo a esas organizaciones de base se crearon organizaciones oficiales de indios: consejos supremos por grupo étnico que representaban y representan entidades lingüísticas sin comunicación entre sí y que atenuando sus demandas con la mediación vergonzante de algunos indigenistas enfocaron sus necesidades hacia problemas de índole cultural: educación, música, y en los casos más radicales, a la enseñanza bilingüe.

Si bien estas organizaciones existen y han desempeñado algún papel, no satisfacen los deseos de liberación de los pueblos indios, no podrían pasar de ser, en el mejor de los casos, ministerios de educación indígena.

Este tipo de organizaciones, por su ineficacia y, en términos generales, por su falta de representatividad, han obligado a sectores de indigenistas a desenvolver una nueva versión indigenista denominada de “participación” que ha tentado a algunos a encontrar en ella la solución al problema indígena.

Lo grave de este espejismo es que incitaría a concluir rápidamente sus postulados, entregando los cascarones burocráticos del indigenismo a los representantes indios creados artificialmente por ellos mismos, sumiendo al movimiento indígena en el letargo burocrático y siendo la justificación de toda represión a cualquier intento de organización indígena independiente.

Empero, en los últimos dos decenios, al fragor de la profunda crisis en que están sumidos nuestros países, han surgido –como flores en primavera– organizaciones indígenas independientes, de carácter francamente político; sus demandas son múltiples: tierra, respeto a la organización tradicional, justicia, respeto por el uso sistemático de su lengua y su implantación como sistema de comunicación regional: recursos para el desarrollo de su cultura; en fin, han surgido para quedarse los sujetos étnicos, que están obligando a los estados nacionales a respetar su representatividad y ser los interlocutores de la acción indigenista. No están interesados en obtener oficinas y puestos... quieren más, mucho más.

No considero que estas nuevas circunstancias cancelen la acción indigenista: las desigualdades son gigantesca; sin embargo, si se requiere una acción indigenista de nuevo cuño, una acción indigenista que no planee regiones y construya organizaciones, una acción indigenista que no es más que la correa de transmisión a toda la sociedad de

las demandas globales de los grupos diferenciados, una acción indigenista que, de manera sistemática, cuidadosa y paulatina, tienda a entregar, porque así se le exige, en las verdaderas organizaciones de indios, la responsabilidad de la acción y las transformaciones. Una acción indigenista que tienda a disolverse no a perpetuarse, que vislumbre su desaparición como institución, si de verdad intenta la mejoría de las condiciones de los sujetos étnicos, de los pueblos indios, de las minorías diferenciadas. Una acción indigenista que se atreva a ver con claridad que su desaparición es su triunfo.

Ahora bien, existen los sujetos étnicos que obligan a este nuevo indigenismo, y existe en las conciencias de los indigenistas esta situación. La pregunta es: ¿está preparada la nación como un todo para asumir estas circunstancias?

En el caso de México, la respuesta es: hasta el momento, no, no lo está. Esta gente, estas organizaciones, los indios, están pidiendo al resto de sus compatriotas la parte de la nación que por legítimo derecho les corresponde; no la quieren toda, sus reivindicaciones de grupos diferenciados implican el reconocimiento de otras posibilidades de diferencia. No quieren –como nunca han querido– una nación india, quieren una nación democrática en la que los grupos diferenciados encuentren acomodo en la actual situación nacional, no aspiran a falsas democracias para individuos iguales, se saben diferentes, se asumen diferentes, aspiran a una nueva democracia, a una democracia americana. La nación india la reconocen como una falacia conservadora, que si bien puede ser expresada por algunos grupos con base en dudosos títulos ideológicos de propiedad, no es el sentir y la acción de las organizaciones en lucha.

Esto, que en justicia es elemental, plantea problemas de compleja solución. Nuestras naciones, la mayoría de ellas, están constituidas a imagen y semejanza de las naciones europeas y decimonónicas, son todas indivisibles y jerarquizadas, constitucionalmente pautadas para

no reconocer más que ciudadanos iguales, en las mismas condiciones, con la misma lengua, la misma cultura y las mismas aspiraciones. Comparándolas con nuestras realidades americanas debemos asumir que las nuestras son falsas naciones, que no cumplen los requisitos de esa abstracta y terca noción de nación.

Y aquí está el otro problema, aspecto crucial: el problema indio (1821-1920), el indigenismo (1920-1960), la cuestión étnica (1960-1980), los sujetos étnicos (1990) cuestionan la estructura nacional y retan a sus compatriotas a la reformulación de la nación.

No puede negarse el gran esfuerzo de imaginación que se está llevando a cabo en América con base en la lucha de los pueblos indios, que empieza indudablemente en la Nicaragua sandinista con el Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica conocido por todos nosotros; que vemos continuar hoy en la nueva Constitución brasileña que en su aspecto medular reconoce la territorialidad de los grupos étnicos amazónicos y pone en manos del Congreso brasileño todo asunto relacionado con ellos –arrancándolo del control del Ejecutivo–; que de manera más tenue tiene repercusiones en el Reglamento General de Educación en Ecuador, creando una Dirección de Educación Indígena que debe ser ocupada por indígenas exclusivamente; que repercute en Bolivia, Perú, Honduras, Colombia y México, donde han reverdecido o se inician nuevos proyectos de reconocimiento de las minorías étnicas en los textos constitucionales.

Gato por liebre

Debemos congratularnos de estos procesos, aunque debemos estar también muy alertas. Obligados por el aniversario que nos convoca, nuestros estados nacionales apresuran modificaciones para adecentar su rostro indígena y aquí se corre el peligro del maquillaje, evitar que se trate sólo de pagar una pequeña cuota para estar a la altura de

la fiesta, fiesta que bien puede convertirse en una mascarada que, al terminar en 1993, no deje a los indios de América más que la “cruda” de lo que pudo ser y se quedó en meras declaraciones o simples adecuaciones sin contenido sustantivo.

Es hoy esencial, y bien puede surgir de esta reunión, la creación de un grupo de trabajo crítico no gubernamental, que vigile y supervise que esta marea justiciera no termine en una farsa y, si así sucede, que la denuncie en los foros pertinentes.

En este presente y futuro de los pueblos étnicos en América Latina; dos procesos simultáneos y convergentes: la emergencia definitiva de los sujetos étnicos y la reformulación de la nación en el contexto de nuestras particularidades.

Es evidente que el problema indio es hoy, como siempre ha sido, un problema nacional. No es –como se pensó durante mucho tiempo– el problema de los indios para alcanzar a la nación; todo lo contrario, hoy claramente parece ser que el problema es el de la nación para alcanzar a los indios.

Tal vez es éste el significado contemporáneo de esos jeroglíficos antiguos que no hemos podido descifrar. Tal vez aquí reside la explicación de la capacidad de resistencia de los indios de América Latina en los últimos 500 años: no hacían más que esperar a que las naciones maduraran para entender el verdadero significado de la vida en común, de la democracia de los grupos, de la justicia social.

El fin del indigenismo¹

Hay dos niveles a partir de los cuales me gustaría iniciar la reflexión. Hace muchos años, para plantear qué es el indigenismo, Luis Villoro decía cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana, cómo los no indios integran a su propia conciencia a los indígenas; este sentido filosófico, diría yo, de la relación de los mexicanos con los pueblos indígenas. Respecto de este indigenismo, estaría de acuerdo en que esta conciencia de cómo se relacionan los mexicanos con las poblaciones indígenas es actual y continuará cambiando definitivamente.

El otro punto es teoría y acción del Estado, cuyo objeto son los pueblos indígenas, que va básicamente de Gamio a la fundación del indigenismo, pasando por Aguirre Beltrán hasta la actualidad; estos son los dos niveles. Respecto del primer nivel, cómo conciben los mexicanos su relación con los pueblos indígenas, surgió con Chiapas una radical novedad: el discurso de Marcos creó una nueva conciencia indigenista en los mexicanos, creó una nueva conciencia generalizada, no digo en los indigenistas que trabajan en el INI, en la gente que ha estado pre-

¹ Tomado de la versión estenográfica, "En Memoria del Seminario Permanente de Asuntos Indígenas", INI, México, junio de 1996.

ocupada históricamente por estos problemas; pero en la conciencia general de la sociedad mexicana, y no sólo mexicana, abrió un nuevo espacio de cuál es el significado de los pueblos indígenas; hay una ruptura, una crisis en este momento. El segundo nivel, que es otra novedad histórica, es la autoconciencia del propio indigenismo, de las estructuras indigenistas, de que su periodo ya pasó. Mi opinión es que desde hace algunos años la cuestión no es ver si el indigenismo murió o no murió, sino el problema es cómo se le entierra, ése es el problema. Es un cadáver que permanece, se perpetúa con una política que no alcanza a redefinirse ya como indigenista; es necesario encontrar las formas de enterrar al indigenismo con la dignidad que merece. Comparto lo que se decía en el momento de fundación del instituto: los motivos que lo definieron iban en el más profundo sentido nacionalista revolucionario de integrar a los indígenas a la sociedad mexicana; han cambiado los conceptos. Estas dos novedades históricas han roto, en el caso de la conciencia y en el caso de la práctica, la posibilidad de que el indigenismo siga.

Hay otra novedad histórica, que es la emergencia del movimiento indígena. Desde hace unos 20 años de manera visible y hoy de manera irrefutable, el movimiento indígena se ha tenido que enfrentar al indigenismo por ocupar espacios; éste ha sido un problema concreto que ha enfrentado al indigenismo y a los indigenistas en su trabajo cotidiano. Hay un movimiento indígena emergente que busca y exige los espacios que no le han sido otorgados. Ésa es la situación de crisis que se podría vivir. La respuesta del Estado, y ya no sólo del Estado mexicano, sino de los estados latinoamericanos, no se ha dejado esperar: con una pasión propia de los legisladores españoles de los siglos XVI y XVII se ha construido un corpus jurídico en todas las constituciones nacionales y en organismos internacionales para los pueblos indígenas. Estamos a punto de tener un corpus, un fuero, una nueva ley de indios; antes tuvimos las leyes de Indias, hoy vamos a tener una

nueva ley de indios a nivel internacional, a nivel continental y a nivel nacional; aquí hay un problema serio sobre el marco de atención.

Las anteriores leyes de Indias, cuando se revisan con cierto cuidado, parecería que siempre son argumentadas como de carácter protector de la Iglesia, de los curas respecto de los pueblos indígenas; pero cuando se analizan con detalle sus contenidos como ley, se ve con bastante precisión que se parece más a un catálogo de relaciones laborales: son mecanismos de control, de fuerzas de trabajo y de control de un territorio; los territorios indígenas para beneficio de la Corona frente a un incipiente capitalismo en expansión ávido de la construcción de mercados. Así fueron construidas las leyes de Indias y algunas referencias tienden a lo que estamos construyendo hoy, estas nuevas leyes de indios. Llama la atención, por ejemplo, que los primeros preceptos internacionales a los que apelamos de manera reiterada y sistemática para la defensa de los pueblos indígenas sean los convenios 107 o 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), cuyo objetivo preciso es reglamentar y dar juridicidad a las relaciones laborales. ¿Por qué es en esta institución? No es exclusivamente azaroso que sea en la OIT donde se está estableciendo la primera legislación internacional que hace referencia a los pueblos indígenas. Estamos con la Declaración de la ONU, con la Declaración americana, y estamos con las constituciones nacionales en los últimos 15 años. Si juntamos todos los materiales que conforman esto, tenemos ya nuevas leyes de indios de los años ochenta y noventa.

Si analizamos caso por caso a los países que han modificado sus constituciones para proteger a los pueblos indígenas, nos damos cuenta de que alguna referencia tienen respecto de considerar como fuerza laboral a los pueblos indígenas y sus territorios como reservas territoriales para la expansión. Si analizamos la Constitución brasileña nos daremos cuenta cuál es la concepción que se tiene respecto de los territorios indígenas y sus poblaciones y cómo el Estado bra-

sileño genera unas estructuras legales y conceptuales para proteger un territorio y a los pueblos indígenas que están en ese territorio, pero como subsidiarios del territorio; es una ley que se fundamenta básicamente en el territorio y no en las personas.

Si analizamos la legislación más moderna y sofisticada, que podría ser la colombiana, nos encontraremos con casos semejantes: autonomía, territorialidad, legislación propia, jurisdicción propia, representación política, y la construcción por parte del Estado de una estructura jurídica que me atrevo a denominar como neoindigenismo, que se nos va a expresar como la tutela autonómica; la construcción de espacios autonómicos con una jurisdicción específica bajo la tutela de los estados nacionales contemporáneos y de organismos internacionales ya sean de carácter continental o universal; esto lo pongo a reflexión en el sentido de lo que significa. En Nicaragua vemos lo mismo.

Respecto de los acuerdos y negociaciones con los pueblos indígenas, los acuerdos de San Andrés Larráinzar y lo que acaba de suceder en Guatemala, es necesario ver qué contienen: primero, una conciencia especulativa de los indígenas. No hay una reflexión profunda de cómo viven los indios actualmente, cómo son los pueblos indígenas en México que están repartidos en miles y miles de comunidades atomizadas, desintegrados, ubicados espacialmente. Si no hay una serie de consideraciones generales, muchas de ellas de carácter moral positivo, propositivo, de lo que debería ser la relación con unos pueblos indígenas que nunca se acaba de caracterizar cómo son, cuáles son esos pueblos indígenas a los que apelan esos acuerdos, no queda claro, no hay una reflexión profunda. El otro es una elusión dramática y total de los costos de la puesta en práctica de los acuerdos, tanto en el caso de San Andrés Larráinzar como en el de Guatemala. Tuve la oportunidad de preguntarle al ministro de Cultura de Guatemala si el gobierno guatemalteco había calculado los costos de lo que implicaría implementar los acuerdos. Dijo “No, por favor, ese dinero no existe”.

Así, directamente. ¿Qué estamos firmando? Si le preguntáramos al gobierno mexicano si ya hizo el cálculo de lo que cuesta remunicipalizar las zonas indígenas, por ejemplo, para citar un caso, de dónde va a salir ese presupuesto, de dónde va a salir el presupuesto para garantizar una educación acorde, un desarrollo económico imprescindible, en dónde están los presupuestos que sustentarán cualquier acuerdo político, cualquier acuerdo de ese tipo, encontramos que no existe. Entonces, ¿qué es lo que estamos generando?

La otra es una extrapolación ligera de categorías conceptuales a realidades infinitamente diferentes; estamos peleando todo el tiempo autonomía o no, territorio o no: autonomía y territorio, como si fuera una cuestión de definición simplemente política. Definir autonomía territorial para 350 000, 340 000 indígenas en 2 o 3 millones de kilómetros cuadrados en Brasil es relativamente sencillo; los pueblos selváticos han estado siempre ahí, tienen poca relación con el resto de la sociedad. Antes le llamábamos protectorado, resguardo, zona estratégica; ahora le llamamos territorio autónomo. Definir autonomía en una zona de conflictos interétnicos muy complejos donde hay diversas realidades étnicas trabajando, donde no hay un metro cuadrado que no esté en disputa; plantearse la conceptualización autonómica central como el meollo de la discusión y de la defensa de los pueblos indígenas me parece irrelevante y peligroso. Entonces, estas categorías de territorio, autonomía, a qué están respondiendo y correspondiendo: corresponden a Nicaragua, a la Costa Atlántica, a Colombia, perfectamente, a Brasil, a los países de la cuenca amazónica que tienen población amazónica que implica menos de 1 por ciento de su población total, separada del resto de la sociedad, que son reservas territoriales. No tengo la menor duda de que pueda funcionar el concepto autonómico; pero meter el concepto autonómico en Guatemala, en Ecuador, en Perú o en México mismo me resulta realmente forzado porque no he visto ningún ejercicio en mapas que nos esté explicando dónde o cómo se van

a implementar esos supuestos acuerdos positivos y propositivos. Por otro lado, los acuerdos pierden de vista algo elemental, que nuestras sociedades tienen una estructura económica específica y subordinante: vivimos en pleno capitalismo, vivimos el capitalismo neoliberal; ¿este capitalismo neoliberal va a dar las condiciones para el desarrollo de los pueblos indígenas, o estamos haciendo un ejercicio de buenos deseos y de simulaciones? Los pueblos indígenas tienen una estructura económica, social y cultural subordinada, y la salida de esa estructura no sé cómo la van a hacer los pueblos indios solos. Ése es otro de los problemas que me preocupan mucho: no hay una comprensión clara del tejido social de nuestras sociedades, y se está estableciendo con bastante ligereza todo un paquete de modificaciones constitucionales. Constituimos la comunidad indígena como entidad pública de derecho, le damos atribuciones, capacidad representada, de ejercicio de gasto público, de participar de la ley presupuestal, etc., pero resulta que junto a esa comunidad hay una comunidad de campesinos no son indígenas y que están igual de pobres. ¿Ellos qué? Ellos tendrán que buscar a su Marcos para que les haga su ley de comunidades, ¿o no?

El problema de la comunidad es un problema de los indios y del mundo rural mexicano. La construcción de la reforma del Estado implica el problema de los indios, de los campesinos y de todos los mexicanos; es una trampa que hagamos una legislación apresurada. Escuché que antes de diciembre se abre un periodo especial de sesiones en la Cámara de Diputados para sancionar los acuerdos de Chiapas; estarán los acuerdos de Chiapas en la Constitución, se habrán ya resuelto los problemas, sin recursos, sin claridad, sin movimiento indígena como voz cantante del fenómeno. Entonces lo que quería hacer hoy al hablar del indigenismo era nada más poner el acento en algunos temas que me parecen muy preocupantes, peligrosos, y que pueden darle al indigenismo una salida legislativa con nuevas leyes Indias, que será un neoindigenismo en el peor sentido de lo que todos quisiéramos.

Las políticas indigenistas y los derechos de los pueblos indígenas: una reflexión crítica¹

Es en la Convención de Pátzcuaro de 1940 en donde los pueblos indígenas de América Latina encuentran los antecedentes de lo que hoy vemos cristalizarse como su reconocimiento jurídico pleno como pueblos en los marcos del derecho internacional. Esas primeras formulaciones y sus consecuencias prácticas fueron a todas luces insuficientes, pero significaron, sin lugar a dudas, el punto de inflexión definitivo en la concepción que de los pueblos indios del continente tenían nuestros estados y nuestras sociedades.

De ese acercamiento pionero surgen los primeros análisis y las propuestas iniciales que reconocen la necesidad insoslayable de la definición, en el siglo xx, de políticas específicas para con los pueblos indígenas. Se denominaron genéricamente “políticas indigenistas”, recogiendo en el término *indigenista* la voluntad solidaria y el compromiso de personas y sectores de nuestras sociedades para con los pueblos indígenas.

Son diversas las razones y factores que conducen a este cambio, no obstante la oleada justiciera que da inicio con la Revolución mexicana de 1910 es una de las principales.

¹ Documento presentado en la reunión “Derechos de los Pueblos Indígenas en El Salvador”, San Salvador, 18 de septiembre de 1997.

En estos casi 60 años se han vertido innumerables interpretaciones sobre el significado del concepto de política indigenista que han terminado por oscurecer completamente su formulación original.

En Pátzcuaro se definió explícitamente la política indigenista como: “[...] el conjunto de desiderata, de normas y de medidas que deban de aplicarse para mejorar de manera integral la vida de los grupos indígenas de América [...]”

El término desiderata expresa con bastante elocuencia el momento histórico al que hacemos referencia; desiderata según el diccionario, significa “Parte de una ciencia que no se ha tratado aún”.

Se reconocía en la reunión de Pátzcuaro por los delgados de nuestros países y con aguda precisión en el término utilizado, el desconocimiento profundo que de los pueblos indígenas, su situación y circunstancia se tenía en ese momento.

Las actas de esas discusiones –que en breve publicará el instituto– muestran con total nitidez la voluntad y el compromiso que en ese momento expresaron nuestras naciones, en voz de sus representantes acreditados, para modificar definitivamente la situación de subordinación económica, social, jurídica y política de los pueblos indios de nuestra América.

Estas dos consideraciones principales: el desconocimiento real de los pueblos indios, sus culturas y sus expectativas, y la voluntad de transformar su visible situación de desventaja determinaron las estrategias a seguir.

Se acordó construir una institución interamericana dedicada al acopio, producción y distribución de información sobre la postura de los pueblos indios y sobre las estrategias desarrolladas por los países para enfrentar los problemas diagnosticados denominada Instituto Indigenista Interamericano, integrado por los países que comprometieron sus voluntades con su firma y posterior ratificación de la Convención de Pátzcuaro, asumiendo simultáneamente constituir filiales nacionales a la brevedad posible.

Las revistas *América Indígena*, los boletines indigenistas, el *Anuario Indigenista* y la vasta obra editorial del Instituto, así como el acervo de la Biblioteca Manuel Gamio, son hechos que dan cuenta del cumplimiento cabal de uno de los objetivos fundamentales.

De manera visionaria y democrática se definió como máxima instancia deliberativa y de decisión, así como foro académico-político de discusión y definición de estrategias compartidas, al Congreso Indigenista Interamericano, único espacio por décadas en el cual se ventiló abierta y libremente el conjunto de aspectos involucrados en la relación de los estados con los pueblos indígenas del continente.

No obstante, y con rigor autocrítico, hoy podemos y debemos afirmar sin la menor reticencia que los buenos propósitos expresados hace casi 60 años se cumplieron parcialmente y se quedaron en gran medida en eso; en buenos propósitos y de manera dolorosamente evidente las políticas indigenistas no alcanzaron, ni remotamente, los objetivos propuestos.

Son múltiples las explicaciones que se pueden dar y se han dado de este “fracaso”. La literatura académica ha sido prolija en análisis. Decenas de reuniones internacionales, regionales y nacionales han sido dedicadas al tema.

Si bien la crítica al “indigenismo” ha sido abundante, detallada y en muchas ocasiones injusta y virulenta, podemos afirmar, con conocimiento de causa, que no se ha producido ésta, con claridad y profundidad suficiente como para esclarecer suficientemente las causas y condiciones que nos permitan comprender seria y cabalmente este “fracaso”.

Hoy más que nunca estamos obligados a una reflexión ponderada y rigurosa para no repetir los errores del pasado, y algo igual o más importante, no generar, una vez más, falsas expectativas.

Es en este sentido en el que asumimos la dirección de del Instituto. A ese mandato explícito responderemos.

Afirmo que hoy más que nunca estamos obligados a una reflexión seria y ponderada, partiendo de reconocer que estamos entrando a un nuevo ciclo de la relación pueblos indios-estados nacionales que se define de manera evidente por su *juridización*.

Claramente estamos viendo surgir y participamos directamente en la construcción de un nuevo *corpus* de derecho internacional y nacional que constituye una nueva generación de derechos: *los derechos colectivos, esto es*, los derechos de los pueblos.

Estos nuevos derechos se sumarán a los de primera generación, los derechos individuales, y a los de la segunda generación, los derechos sociales.

Afirmaba que es necesaria hoy más que nunca la reflexión rigurosa y ponderada, ya que el supuesto “fracaso” de las políticas indigenistas no se explica suficientemente, como parece hacerse simplemente, como el resultado de su deficiente o errónea concepción, o a que fueran equivocados sus supuestos o, como ligeramente se afirma con demasiada frecuencia; a que dichas políticas fueran deliberadamente malignas o antiindígenas.

Las explicaciones más serias y responsables del “fracaso” de las políticas indigenistas apuntan a buscar sus causas reales y eficientes, a través del conocimiento y la comprensión de los férreos límites impuestos nacional e internacionalmente por las políticas económicas adoptadas por nuestras naciones; por la rigidez de las estructuras políticas en nuestros países y por la miopía social implícita en los modelos educativos y culturales impulsados y difundidos sistemáticamente. El más superficial de los análisis pone en evidencia los contextos nacionales e internacionales totalmente contradictorios con las estrategias y acciones implicadas en las políticas indigenistas.

El indigenismo falló principalmente debido a que nuestros estados, nuestros partidos políticos y nuestras sociedades nunca involucraron los recursos económicos, la voluntad política y la energía

social pactada en los compromisos asumidos en Pátzcuaro y ratificados en la convención internacional que dio origen al Instituto Indigenista Interamericano.

Las instancias indigenistas, marginadas política y funcionalmente en las estructuras de nuestros gobiernos y sin recursos para desarrollar los proyectos adecuados y necesarios para alcanzar los objetivos de luchar contra la marginación y la desigualdad poco pudieron hacer para alcanzar sus objetivos.

Nunca se ha comprobado cabalmente si las políticas indigenistas diseñadas estuvieron realmente equivocadas o no, o si eran intrínsecamente perversas, ya que nunca hubo los recursos de toda índole necesarios para llevarlas a la práctica.

Si revisamos con detalle las conclusiones y recomendaciones de los 11 congresos indigenistas realizados hasta la fecha podemos comprobar: claridad en los análisis y diagnósticos y pertinencia de las propuestas realizadas.

Gran parte de la crítica al indigenismo ha eludido esta circunstancia y, aun a pesar de su intensidad y radicalidad, no ha podido penetrar en las causas profundas de su “fracaso”.

Lo ejemplar de esto es que si persistimos con la misma superficialidad analítica e irresponsabilidad discursiva corremos el riesgo de introducirnos en esta nueva época de la relación Estado-Pueblos indígenas; la etapa de los derechos indígenas, sin garantías explícitas y suficientes de que sus postulados no encuentren límites muy semejantes a los que hicieron fracasar las políticas indigenistas en las décadas pasadas.

Hoy son otras las condiciones indudablemente; existe un múltiple y vigoroso movimiento de los pueblos indígenas en todo el continente, movimiento que en los últimos 20 años se ha convertido en el protagonista fundamental de las transformaciones que estamos viendo y que constituye una poderosa fuerza social en sí misma, que

con el apoyo solidario de otros sectores sociales tiene perspectivas reales de producir cambios importantes.

Debemos reconocer también que los procesos económicos contemporáneos centrados en la construcción de mercados sin límite y control y la consolidación de sus agentes, las grandes empresas multinacionales, constituyen una fuerza formidable, con mayor poder que los estados y cuyos objetivos son evidentemente contradictorios, hasta en el nivel civilizatorio, con las propuestas de los pueblos indígenas y de otros sectores de nuestras sociedades.

Es en esta nueva correlación de fuerzas totalmente novedosa, compleja y contradictoria en la cual debemos construir estrategias y alternativas con capacidad de convertirse en hechos y procesos concretos y liberadores.

En esta situación son múltiples las preguntas que nos debemos hacer y debemos responder adecuadamente, con gran imaginación e inteligencia, no obstante unas son más urgentes que otras. Una sería, a nuestro juicio: ¿están dadas las condiciones nacionales e internacionales para que la nueva legislación en proceso de elaboración pueda ponerse en práctica? O, planteado de otra manera, ¿las propuestas jurídicas que están hoy en la mesa de discusión toman en cuenta y ofrecen alternativas concretas para garantizar su cumplimiento?

El responder ampliamente a esta pregunta nos permitirá analizar la legislación existente y las propuestas en discusión con una luz mucho más potente que la mera discusión de postulados en abstracto; las ofertas de papel, o la discusión infinita de los términos involucrados sin que el conjunto de medidas a ponerse en práctica involucre un compromiso por parte de nuestros gobiernos; suficiente, viable y exigible.

De igual manera que hemos criticado en su momento la preeminencia culturalista implicada en la *mirada antropológica* que limitaba la comprensión de las alternativas indígenas, debemos hoy analizar

muy cuidadosamente los límites y trampas que implícitamente conlleva una mirada exclusivamente jurídica.

Mal harían los pueblos indígenas en subordinar hoy excesivamente sus estrategias a las propuestas de los abogados, como las subordinaron a la de los antropólogos en décadas pasadas.

Todos sabemos y vivimos cotidianamente la debilidad de nuestros sistemas jurídicos. La violación de las garantías individuales en nuestras naciones tiende a ser más la norma que la excepción. En aquellos de nuestros países en los que se han constitucionalizado los derechos sociales, la referencia a ellos más que orientar el ejercicio del gasto de nuestros gobiernos nos da la medida del rezago histórico siempre creciente, define crudamente la distancia entre las promesas y los hechos e ilumina el abismo brutal de nuestras desigualdades.

Por otro lado, la común aplicación discrecional de la justicia dependiente en nuestros países al poder económico de las partes en litigio ubica a los pueblos indígenas, como es obvio por su condición económica, en una desventaja estructural en el ejercicio de sus derechos y su capacidad real de defenderse con la ley.

Estas consideraciones que pudieran entenderse como pesimistas, no lo son; parten del principio fundamental de que hay que reconocer con todo realismo el terreno que pisamos para no caer en engaños, en falsas ilusiones o en callejones sin salida; en fin, debemos acabar de una vez por todas con el paternalismo analítico y propositivo que tantos obstáculos ha puesto en camino de los pueblos indios de nuestra América.

Desde hace algunos años el discurso jurídico referido a los pueblos indígenas ha crecido en importancia y relevancia. Una ola legislativa ha alcanzado las costas americanas, en la mayoría de nuestros países se han hecho adecuaciones constitucionales para reconocerse como multiétnicos y pluriculturales, en algunos casos este reconocimiento ha ido asociado a detalladas reglamentaciones o fueros y a la cons-

trucción de espacios políticos propios para los pueblos indígenas como son las denominadas regiones autónomas. Cuestiones como la educación bilingüe e intercultural se han establecido como derecho y necesidad. Hace sólo una década se discutía aún si era este modelo educativo pertinente o no.

Bien sabemos que la mayoría de estas conquistas son solamente todavía de papel. Nos preocupa en particular el que muchas de estas adecuaciones jurídicas, de nuevos espacios y derechos tienen en algunos casos ya bastantes años de estar en ejercicio y no se han concretado en hechos y procesos significativos; no han conquistado las vías, los recursos y los mecanismos para producir resultados.

Esta situación es la que, a juicio del Instituto, debe concentrar parte importante de nuestra atención.

Llevamos 15 años ya discutiendo en la ONU una posible Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, y todavía hoy no se vislumbra su aceptación en el corto plazo. La expectativa de creación de un Foro Permanente de Pueblos Indios en la ONU tampoco tiene visos de convertirse en realidad en el corto plazo. La lentitud en la ratificación del Convenio 169 de OIT y la negación reiterada de su vigencia en países que lo han ratificado, como México no es muy halagadora.

El *Decenio Mundial de las Poblaciones Indígenas del Mundo*, que tanto esfuerzo implicó su aceptación en la ONU, lleva ya casi cuatro años recorridos; no ha tenido ningún impacto significativo y no ha incidido en el cambio de condiciones de los pueblos indígenas. En muchos de nuestros países ni siquiera se han constituido las comisiones adecuadas.

Probablemente nuestro continente aparece como un espacio más propicio para avances relativos en la esfera multilateral. En esto debemos reconocer el papel que el Instituto Indigenista Interamericano cumplió a lo largo de su historia y nos permitirá ponderar el juicio en trono a su eficacia. Más propicio, mas no necesariamente más pleno en realizaciones.

La propuesta de reforma a la Convención de Pátzcuaro, decidida en el Congreso Indigenista de Managua en 1993, cuenta ya con una formulación básica. Por obvias razones debemos esperar a que la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas sea aprobada en la Asamblea General de la OEA el año próximo, para iniciar el proceso formal de presentación y consulta a los estados hasta lograr una propuesta que garantice su aprobación y ratificación.

En este periodo hemos centrado la actividad del Instituto en buscar los consensos a la propuesta de Reforma de la Convención de Pátzcuaro con las organizaciones indígenas (Tlaxcala, México; Quito, Ecuador; Guatemala, Guatemala) y con las áreas de atención indígena de los países (Paipa, Colombia, 1996; Paranoa, Brasil, 1997).

Asimismo hemos comprometido nuestras capacidades en decidido apoyo a la organización y la ampliación de la discusión y la crítica de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y hemos colaborado también con el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe para lograr su instalación y funcionamiento.

Aun a pesar que todas estas estrategias podrían dar la impresión de que estamos entrando a una etapa promisoriosa en realizaciones, la realidad es que todavía no es así.

La Declaración Americana, al margen de las discrepancias que tenemos respecto de sus contenidos, tiene la grave limitación de ser sólo una declaración, es decir, su eventual firma no compromete a su cumplimiento, no es vinculante.

Pensemos que hasta la fecha el único instrumento interamericano es la Convención de Pátzcuaro, que sí es vinculante y, en consecuencia, se puede exigir jurídicamente su cumplimiento en las instancias internacionales; la declaración, en cambio, no obliga jurídicamente a su cumplimiento.

Las organizaciones indígenas, en las consultas que el Instituto ha coorganizado, han reiterado la importancia crucial de que la Declaración cambie su estatus jurídico al de Convención; de lo contrario, como resulta evidente, podemos estar retrocediendo sin percatarnos, en lo relativo a los instrumentos jurídicos americanos.

El Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, que tantas expectativas despertó en su momento, no ha logrado consolidar una estructura financiera mínima que le permita ofrecer alternativas. En la reciente asamblea en La Paz, Bolivia, que debería ser definitiva para garantizar su futuro, los resultados fueron, hay que decirlo, bastante pobres; ni los países ni los organismos de financiamiento internacional aportaron las cantidades mínimas esperadas; se requerían 100 millones de dólares para arrancar un fideicomiso que permitiera disponer de unos 8 millones de dólares anuales para proyectos; se consiguió sólo la promesa de financiamiento efectivo de 20 millones, que permitiría –en caso de hacerse efectiva aquélla– disponer de un par de millones al año.

Piensen ustedes que esos recursos son para más de 20 países miembros, lo cual significa que se contará con unos cien mil dólares al año por país. Es decir, prácticamente nada en proporción a las necesidades y las expectativas que despertó su instalación. Cinco años lleva el Fondo funcionando y eso se consiguió ayer...

Son estas razones las que nos obligan en el Instituto a evaluar muy cuidadosamente estas estrategias y sus resultados concretos, ya que la reforma de la Convención de Pátzcuaro necesariamente las implicará a todas y sería irresponsable de nuestra parte no estudiar y asumir los límites con los que se están enfrentando las diversas opciones desde el inicio de esta nueva etapa.

Es ésta también la razón por la cual el Instituto evalúa con mucho rigor y detalle –y debemos reconocer con crudeza– el momento económico, jurídico, político y social que estamos viviendo.

Nuestro compromiso, objetivo y responsabilidad es por construir los acuerdos y consensos que permitan cristalizar nuevos mecanismos institucionales adecuados; con los compromisos jurídicos reales y verificables y, por supuesto, con los recursos financieros suficientes para implementarlos.

No sería aceptable ni serio que la reforma de la Convención de Pátzcuaro se realizara de forma tal que no pudiera ofrecer resultados concretos en el corto plazo. Nos parece irresponsable involucrar las energías de cambio en crear mecanismos que en el papel parecen suficientes, pero que en la práctica son imposibles de llevar a cabo, o que pasan los años y nunca se alcanzan ni remotamente los objetivos propuestos.

Asumimos plenamente el reto de no traicionar el esfuerzo colectivo de los pueblos indígenas y los sectores solidarios promoviendo o aceptando instancias, instituciones y estrategias que deriven rápidamente aun a pesar de las buenas voluntades involucradas, en nuevos mecanismos de mediatización y simulación.

La reflexión y evaluación sistemática del indigenismo de nuestro siglo nos obliga a ver con claridad que los momentos más productivos y las estrategias más eficientes son siempre el resultado y consecuencia del movimiento indígena. Ha sido el movimiento indígena el que ha ido abriendo los cauces de solución a sus necesidades y sus demandas.

La misma evaluación nos permite ponderar con cuidado las tareas y modalidades que el Instituto ha ido asumiendo en la búsqueda de espacios y alternativas desde su fundación.

Durante décadas los funcionarios que nos precedieron, con gran visión, impulsaron, entre otras tareas, la realización de decenas de reuniones de toda índole. El Instituto convocó a representantes indígenas de todas las regiones del continente a reunirse y discutir todos los aspectos involucrados en la cuestión indígena en América y coadyuvó consistente y sistemáticamente al establecimiento de relaciones entre personas y organizaciones indígenas de nuestra América.

No obstante, ha sido el movimiento indígena el que ha generado los cambios y ha obligado a las principales transformaciones. Por supuesto que el movimiento indígena tiene aliados, aliados importantes y comprometidos, aliados necesarios.

Lo que no debemos soslayar es el hecho irrefutable de que en cada etapa de lucha se han alcanzado los límites que el movimiento indígena, que los pueblos indígenas, han aceptado como suficientes.

En este sentido, es la etapa que se inicia en 1990 en la reunión de Ecuador en la que de manera clara y contundente el movimiento indígena continental asume a plenitud su representación y define el conjunto de acciones, proposiciones, acuerdos y estrategias que caracterizan el momento actual.

Podemos, sin lugar a dudas, señalar la reunión de Ecuador en 1990 y la campaña denominada “500 años de resistencia indígena, negra y popular” como el segundo punto de inflexión en este siglo en la relación Estado-pueblos indígenas. Su novedad radical es la emergencia de los pueblos indígenas como sujetos plenos de su transformación. Este cambio implica, asimismo, la supremacía, desde ya, de las políticas indígenas sobre las políticas indigenistas. Implica también un reajuste en la relación solidaria y de lucha entre los pueblos indígenas y el conjunto de sus aliados. Una nueva relación de trabajo en la que desaparezca toda forma de intermediación política o administrativa, función que tradicionalmente han ocupado los indigenistas.

A partir de ese momento podemos afirmar sin lugar a dudas que el movimiento indígena continental inicia un ciclo de transformaciones que apenas comienza y que requiere de la mayor atención y de la conjunción de múltiples y variados apoyos para lograr que las conquistas alcanzadas no queden sólo en papel y cristalicen como un nuevo escalón en la liberación de los pueblos indígenas de América.

Los pueblos indígenas deberán tener mucho cuidado en la relación con sus aliados, ya que en muchas ocasiones es por recomendación de

los aliados, por una supuesta “evaluación objetiva de posibilidades” que hacen éstos, que las conquistas son minimizadas o debilitadas en sus posibilidades de transformación.

Esto se ha hecho y se hace evidente en el momento en el cual los procesos de negociación dejan de ser políticos y se convierten en técnicos. La discusión y evaluación de propuestas se complica y en muchos casos los representantes indígenas ceden a sus aliados las definiciones finales en las declaraciones, acuerdos o estrategias.

Llamo la atención sobre este fenómeno, ya que es una de las razones de peso, a juicio del Instituto, para entender por qué las expectativas y los resultados obtenidos después de largas luchas y procesos de negociación tendrán un peso infinitamente menor de lo que se consideraba necesario.

Estas consideraciones han llevado al Instituto a proponer como el núcleo de su reforma la creación del Foro Permanente de Pueblos Indios de las Américas. Necesitamos garantizar un espacio político propio de los pueblos indígenas en el seno de la OEA que obligue a su presencia permanente y que reconozca su peso político propio en cualquier negociación, al margen de la buena voluntad de los aliados y compañeros de ruta.

Asimismo la reforma de la Convención de Pátzcuaro ubica como tarea fundamental la formación de cuadros profesionales indígenas al más alto nivel que puedan garantizar su plena participación en cualquier negociación y puedan, además, tener la responsabilidad técnica de las acciones involucradas y de las instituciones responsables. El Programa Interamericano de Formación de Liderazgo Indígena intenta responder a esta necesidad apremiante y urgente.

El otro pie de la estrategia de reforma es la constitución de la Red de Información Indígena que permitirá la comunicación horizontal rápida y eficiente y permitirá asimismo la apropiación de la información global y la generación de información propia.

A la pregunta que hacíamos de si están dadas las condiciones para avanzar en las propuestas descritas respondemos sí; e inmediatamente afirmamos rotundamente que la posibilidad de ponerlas en práctica depende de manera principal del movimiento de los pueblos indígenas. Son los pueblos indígenas los que determinarán si se alcanzan estos objetivos y son ellos los únicos que deben juzgar si lo que se negocie es suficiente. En ellos está así mismo la responsabilidad de no conformarse y no aceptar soluciones que no solucionan y salidas que no salen.

La historia de este siglo es el lienzo claro de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer; los pueblos indígenas cuentan con el apoyo de muchos aliados solidarios y compañeros de ruta, lo saben ustedes, pero saben también que el código que se escribe de la liberación de los pueblos indios se escribe en sus lenguas, a su ritmo y con sus colores.

¿Autonomía de la pobreza?¹

- *Con la adición de enero de 1992 al artículo cuarto constitucional se reconoció por primera vez el carácter pluricultural de la nación mexicana. Desde un punto de vista conceptual, ¿qué significa hablar de una nación pluricultural y cuáles son las diferencias esenciales entre ésta y un Estado multinacional?*
- El reconocimiento del carácter pluricultural de México para algunos es tardío. Como somos un país con historia es necesario ponderar muy cuidadosamente las respuestas a este problema. La Independencia, Juárez y los barones de la Reforma, y la Revolución, enfrentaron el problema indígena y dieron una respuesta específica. Hoy los estamos enfrentando otra vez y estamos dando otra respuesta. Las respuestas no han sido básicamente contradictorias, sino que se han dado con base en los modelos y consideraciones del tipo de nación que queríamos ser; de no verlo así, tendríamos que empezar a atacar a Hidalgo, a Juárez y al Constituyente de Querétaro por su miopía histórica frente al problema. El hecho de reconocer a México como una nación pluricultural significa que en su

¹ Entrevista realizada por Patricia Ballados y Alberto Begné y publicada originalmente en la revista *Voz y Voto*, México, mayo de 1998.

seno existen diversas culturas; indica que en el interior de la nación existen diversas formas organizativas culturales y que el Estado reconoce su presencia y, lo más importante, que se compromete en alguna medida a colaborar en su desarrollo. Ahora, cuando hablas de un Estado multinacional, hablas de que en un Estado unitario o federal existen diversas naciones –aquí la diferencia esencial es la concepción del Estado que se tiene, si una nación implica un Estado o no–. Cuando hablas de un país multinacional te refieres a un conjunto de naciones que construye una federación nacional efectivamente, pero cuando hablas de un país pluricultural estás hablando específicamente de un Estado nacional que en su seno tiene diversas formas culturales. Las razones por las que existen naciones y culturas son diversas. Por ejemplo, tanto vascos como catalanes tienen una vocación nacional que se constituye a partir de un proceso histórico en el que han sido o han aspirado a formar un Estado nacional independiente. Ellos construyen un modelo de independencia nacional, un mercado nacional y, algo que es esencial y nunca se señala, tienen una estructura de clases en su interior. La vocación nacional es la vocación de la burguesía nacional, o sea, la nación es una construcción burguesa –sin plantearlo en forma peyorativa, sino conceptualmente e implica una burguesía que tiene un proyecto nacional. En México no hay una burguesía chontal, ni chinanteca, ni purépecha, ni seri, ni huichol, sino que las etnias están estructuradas en una sola clase social, en la clase subordinada. Esa es la situación histórica en América Latina, por la ubicación y el tipo de colonia y conquista que tuvimos. Esa sería la diferencia para empezar.

- *¿Qué demanda o exige en concreto un Estado o una nación pluricultural? ¿Hay algunos casos de otros estados en los cuales haya una respuesta constitucional, formal y política, a esta exigencia?*

- Prácticamente todas las constituciones de América Latina han sido transformadas en la última década para reconocerse como países pluriculturales, multiculturales o pluriétnicos. Esto ha sido a la luz del V Centenario y del proceso de transformación mundial, donde el fenómeno cultural se está convirtiendo en polo reestructurador de los Estados. En muchos casos por voluntad del Estado, en otros por su temor o porque no queda más remedio, se ha construido este primer paso constitucional. En América Latina es una novedad histórica; eso también es muy importante.
- *El caso del artículo cuarto constitucional...*
- El artículo cuarto constitucional en México tiene, por lo menos, un antecedente básico: Nicaragua. Cuando en 1981-1982 este país crea el estatuto de autonomía de la Costa Atlántica, se produce una marea reformadora constitucional de la cual no tenemos una conciencia clara, ni cómo quedará estructurada ni qué significará en el corto, mediano y largo plazos. La modificación al cuarto constitucional es un enunciado, pero exige una catarata de reformas en la estructura de leyes reglamentarias y en otros artículos de la Constitución. Después de los foros, de Chiapas, etcétera, vendrá una propuesta de modificación constitucional, sumamente importante” que incidirá en los artículos 4º, 30, 115 y otros más de la Constitución como primer paso. Después en las leyes reglamentarias en el plano federal y luego en el estatal. No tenemos antecedente histórico porque la concepción de Estado contemporáneo está cambiando y es la que abre el espacio. Jurídicamente, cuando se discutió el cuarto constitucional quedaba claro que la existencia de derechos sociales planteaba cierta incongruencia constitucional –en relación con las garantías individuales–, pero al agregarle derechos colectivos la constitución se fisuró y eso lo reconocieron incluso los constitucionalistas. En un artículo que publiqué afirmo que la Constitución mexicana quedó fisurada

definitivamente y que tal fisura se está abriendo debido a que estamos fundamentados en los derechos individuales, los cuales no congenian fácilmente con los colectivos. Me parece ver que en este proceso constitucional algunos países de América Latina fueron tan allá que ya están de regreso. En Brasil hay procesos para retrotraer modificaciones constitucionales cuyo fin era entregar territorios a los grupos indígenas mediante decretos presidenciales que suspenden la entrega de las tierras o imponen limitaciones del tipo del amparo agrario en México, lo que permitirá que los particulares puedan inconformarse. Diría que en este momento la tendencia general, salvo el caso de México por obvias razones –Chiapas–, es recortar los derechos que fueron adquiridos entre 1985 y 1995.

- *El derecho internacional ha reconocido como principio fundamental la autodeterminación de los pueblos. Este principio podría tener dos vertientes: la autodeterminación externa, entendida como soberanía de los Estados, y la autodeterminación interna de los pueblos dentro del Estado...*
- No puede fragmentarse autodeterminación externa-interna. La autodeterminación interna también implica un nivel de autodeterminación hacia el exterior. Este es un problema grave en el sentido de que, por ejemplo, el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) –único instrumento jurídico internacional aprobado y ratificado– plantea en su artículo 1º: “pueblos son todos aquellos grupos culturales precedentes al Estado nacional, etcétera, que han guardado todas o algunas costumbres culturales”. Luego, en el artículo 3: “usamos el término pueblo y el término territorio no en el sentido de derecho internacional”. O sea, te digo pueblo y en el artículo siguiente te digo que no lo eres. La noción de pueblo y autodeterminación se fundamentan después de la Guerra Mundial con la llamada doctrina Wilson: pueblo es un grupo cultural que por vocación propia decide ser independiente, y entonces se apoya su independencia. Por tanto, si

reconocemos como pueblo a los tojolabales, por citar un ejemplo, ellos tienen derecho a ser independientes y punto. Por ejemplo, los catalanes están esperando cada traspasé del Estado español para ganar lo que ellos llaman cotas de soberanía; basta llegar a un punto tal en que se vuelvan y le digan a Europa: “Ya no negocio con éstos sino contigo”. Lo mismo sucede con los vascos, y esto lo van a tener que reconocer el rey, España y Europa. Lo he discutido con los españoles, quienes dicen que sólo es un problema de articulación constitucional. En mi opinión es un problema más profundo y el referente para los vascos es Europa, ya no España. El uso de los términos pueblo y territorio implica soberanía y autodeterminación. En México no existen verdaderas condiciones para una situación semejante, pero cuando reconoces a alguien como pueblo con un territorio significa que reconocerás su soberanía en el corto, mediano o largo plazo, porque a los 15 días de reconocimiento te pueden plantear demandas en la Corte Internacional de La Haya.

- *¿Te parece que en México hay condiciones para que se genere una vocación nacionalista, el reclamo de autonomía real y formal a nivel general?, ¿te parece que sí puede haber una disyuntiva real, factible, de separación o fragmentación?*
- Si México no acelera el paso ni continúa o culmina el proceso de transformación democrática, puede haber problemas con los estados con potencial económico propio, básicamente de recursos del subsuelo que el gobierno federal extrae en una situación muy desigual. Dichos estados podrían plantear un cambio en el pacto federal. Esto lo entendemos como una forma de fragmentación, porque a pesar de que constitucionalmente los estados son libres y soberanos, éstos tienen una estructura que cobijó esa constitución –digamos liberal– con una estructura política que impidió el desarrollo de ese fenómeno. Pero ahora sí estamos en riesgo. El hecho es que ya ofrecimos, como nación, que nos vamos a transformar, a democratizar, a federali-

zar, que vamos a transferir funciones y recursos, pero no se está haciendo a la velocidad con que los procesos se están dando en el país. Podría surgir ese fenómeno, pero no de los pueblos indígenas, ya que no existen condiciones para que éstos lo plantearan.

- *¿Qué significa, en concreto, hablar de pueblos indígenas?*
- En efecto, tenemos un problema cuando hablamos de pueblos indígenas. Según los censos corregidos por el INI –después de un trabajo de depuración muy importante– hay unas 18 000 comunidades que se pueden caracterizar como indígenas, ya que hablan una lengua indígena y más de 70 por ciento de su población es indígena. De esas comunidades, 62 por ciento tienen menos de 100 habitantes, y más de la mitad del resto tiene menos de 500. Estamos hablando, entonces, de una brutal fragmentación. Las comunidades, aunque hablen la misma lengua y tengan el mismo parámetro cultural, establecen relaciones complejas. Si hablas a fondo con un mixe y le preguntas cuál es su principal problema, te dice: “Es que los cabrones del otro lado nos mueven el mojón: nuestro problema es la venganza con los mixes de allá, con los que estoy viendo”. No tenemos, por tanto, una estructura entre las comunidades que permita articularlas en torno a un fenómeno cultural lingüístico tradicional.
- *Se habló de un nuevo federalismo y al mismo tiempo estamos discutiendo los derechos colectivos de las comunidades indígenas. ¿Cómo conciliar, en este régimen federal de distribución de competencias, el derecho positivo emanado de la Constitución General y de las constituciones particulares con los derechos colectivos y, concretamente, con los usos y costumbres de las comunidades?*
- Primero hay que definir a los sujetos de derecho. Ése es uno de los problemas esenciales en el caso de los derechos colectivos ¿son los individuos o es el territorio? Aquí es donde radica la decisión central. A mi juicio, la única alternativa es que los derechos colectivos se ejerzan en un territorio determinado. Esto plantea un problema de reconstrucción

territorial, por eso se habla mucho de remunicipalización, entendiendo esto como el ajuste de la estructura municipal a la estructura cultural de los pueblos y de la relación histórica y tradicional, con el fin de que el territorio sea la base para derechos específicos. En lo personal, con lo de los usos y las costumbres soy muy escéptico. El problema que enfrentamos es que ya reconocidos los derechos individuales, sociales y colectivos, los derechos más violados de los pueblos indígenas son los de representar y ser representados. El ámbito municipal no es todavía, salvo en muy pocos casos, el problema político esencial de los pueblos indígenas. Desgraciadamente, el nivel municipal ha sido muy golpeado en los últimos 30 años, ya que le han ido retirando competencias ante la incapacidad del ayuntamiento para ejercer sus funciones, lo que lo ha convertido casi en un cascarón político. Mi planteamiento esencial es que se constituya la comunidad como entidad de derecho público, como un cuarto piso de la República. Y a partir de la comunidad, la reconstrucción del municipio; pero no sólo la reconstrucción del municipio a partir del territorio, sino que el municipio debe tener un cabildo construido por los representantes de la comunidad. Quienes deben ser electos por usos y costumbres son los representantes de la comunidad. Entonces sí me parece bien, como dices, hacer un acta de cuáles son los usos y costumbres, porque cuando analizas etnográficamente los usos y costumbres de los pueblos indios, 90 por ciento son el catálogo de subordinación a la mujer. Frente a este hecho tenemos toda una responsabilidad histórica que asumir y las primeras que lo hacen son las mujeres indígenas. Yo no veo un problema con la democracia formal. Querer hacer un proceso democrático con urnas para que 30 personas voten, cuando la urna va a ser la mayor posesión de la comunidad, es, digamos, traslaparla democracia. No veo contradicción si reconocemos que en donde los usos y costumbres operan es precisamente ahí, bajo el supuesto de que no haya un cacique que

los tenga a todos amenazados. En el municipio ya no operan porque en la dimensión de las comunidades los usos y costumbres son múltiples. Los representantes comunitarios tendrían una silla en cada cabildo municipal y sería ese cabildo el que convocaría a elecciones municipales. Se elige un ejecutivo municipal que depende del cabildo municipal, y éste es quien discute si lo hace bien o lo hace mal. El problema de la sociedad mexicana es que el poder está sólo arriba. Los municipios no tienen nada de poder y, en un sentido, los gobernadores tampoco. Hay que bajar el poder hacia la base de la sociedad para que se reconstruya una verdadera hegemonía más bien en el sentido de la combinación de los grupos de interés que constituya una posibilidad de gobernar. Pero hay que bajar el poder a las comunidades y reconstruir el municipio.

- *Ahora, si la reconstrucción del régimen federal y del municipalismo en México pasa por esta distribución efectiva de competencias a los gobiernos no estatales y municipales, si se constituye esta cuarta entidad pública a la que te refieres, habría entonces también que concebir y distribuir competencias para las comunidades, pues constituirían finalmente una jurisdicción. ¿Cuáles serían o deberían de ser los contenidos de esas competencias?*
- En términos generales, están claros en relación con los líderes, como el comisario ejidal, el de bienes comunales o respecto de asuntos relacionados básicamente con propiedad, herencia y derecho civil. También respecto de conflictos menores, porque cómo resuelves un adulterio, que en efecto es un problema en las comunidades, y en esta sociedad no, pero en las comunidades sí. No van a agarrar al adúltero y a caminar tres días para llevarlo frente a un ministerio público que ni los pela, en fin. Digo que quieren derecho propio no porque sea contradictorio con el derecho general, sino porque viven fuera del derecho. Entonces, lo que están diciendo las comunidades indígenas en México no es que tienen un derecho –que es una falacia

decir que existe el derecho indígena— sino que en el medio en que ellos viven el derecho no llega, ni la policía ni el ministerio público, ni se investiga nada de lo que sucede, no sucede nada. Lo que hacen entonces, y lo he vivido, es que llevan a fulano, lo sueltan, vuelve a cometer una fechoría, lo llevan... y a la séptima lo linchan, y aquí la gente se escandaliza. Es Fuenteovejuna. Y es elemental, si el derecho no llega a sus comunidades...

- *¿Entonces la administración de justicia común tendría que transferirse a ese cuarto nivel?*
- En el terreno civil, efectivamente, hasta cierto nivel; asuntos penales menores, pero cuando haya crimen, no. ¿Qué significa esto? Negar las penas corporales, no permitir azotes ni que te dejen sin comer, y preferir penas como el trabajo colectivo o comunitario a los encarcelamientos. Hablo de la comunidad indígena o no indígena porque el problema es que si generamos un marco de derecho para las comunidades indígenas, los pobres campesinos que no son indios los habremos jodido para siempre, porque vas a crear una comunidad indígena como entidad pública de derecho y a la comunidad que está al lado no. Entonces la comunidad como entidad pública de derecho es un problema esencial de la nación mexicana. La elección del delegado y el problema de los jefes de manzana es exactamente lo mismo. Cuando le pregunto a los indígenas qué quieren, contestan: “Elegir autoridades propias”. Lo mismo quieren los habitantes de la ciudad de México. Quieren definir qué proyectos se llevan a su territorio. Estamos igual que los indígenas, sometidos a una autoridad que hace lo que se le da la gana con nosotros. No podemos elegirla, no podemos oponernos, si quieren construir lo van a hacer, y yo no puedo hacer nada. Por eso no puedes democratizar las comunidades indígenas, entre comillas, si no democratizas a la ciudad de México. Es un problema nacional y de ahí deriva la implicación de Chiapas. Las soluciones que des al caso de Chiapas afecta

a toda la estructura nacional porque lo que está planteando Chiapas no es, en esencia, problema de los chiapanecos indígenas, sino el problema de México, de su conjunto. Podían haber sido campesinos y no indígenas; operó así porque fue en Chiapas, pero Marcos podía estar comandando un ejército campesino, no indígena.

- *Además del problema relativo a su jurisdicción, a sus derechos, las comunidades indígenas afrontan el problema de la pobreza, que desde luego es un problema nacional, pero que se concentra particularmente en las comunidades indígenas y, en buena medida, se asocia también a su extrema fragmentación. El reconocimiento de derechos colectivos y la constitución de esa cuarta entidad de derecho público desde luego puede suponer un gran avance. Pero está el otro problema, ¿cuál es la viabilidad de la vida productiva de las comunidades para satisfacer sus necesidades?*
- Yo creo que primero es esto y luego lo otro. He dicho que no tiene ningún sentido modificar la Constitución y darles un conjunto de derechos si esto no implica una modificación en la distribución de los recursos. El problema es el nivel de articulación de las comunidades para ejercer esos derechos básicos si no tienes el piso social básico, ni siquiera tienes acceso a los derechos individuales, ya no digamos a los derechos sociales y colectivos. Creo que es una simulación, y se lo he dicho a los asesores zapatistas. Hemos discutido abiertamente y he dicho que caer en la lógica de conseguir un conjunto de derechos culturales, territorio y autonomía no tiene ninguna implicación si no hay una verdadera distribución de los recursos económicos.
- *¿Reconocer el cuarto nivel de gobierno tendería a fortalecer a la comunidad y, por tanto, a debilitar al municipio?*
- El problema es la cascada de las competencias. Para poder crear la comunidad como entidad pública de derecho tienes que fortalecer el municipio, pero en serio, para que las atribuciones que se den a la comunidad no debiliten al municipio sino que lo fortalezcan. En ese proceso de cascada es donde pierde la Federación. El exceso

de competencia de ésta está golpeando al municipio más que a los estados, porque éstos sueñan su federalismo como un país en chiquito, es decir, el gobernador quiere ser presidente de su estado. Hay que entender la diferencia entre descentralizar y descentrar: nosotros necesitamos descentralizar y descentrar. Si el presidente pierde las funciones que tiene la Federación y las conquistan los gobernadores, entonces tenemos una balcanización efectiva. Al municipio no le puedes quitar más, y entonces hay que reestructurar; ese es el problema de fondo que tenemos. Es decir, sí hay que modificar la Constitución, pero debido a esos problemas.

- *¿En términos generales dirías que todos esos procesos de reforma constitucional y de expedición o reforma de leyes reglamentarias en relación con el pluriculturalismo y las comunidades indígenas para tener eficacia requeriría antes una reformulación del régimen federal?*
- Creo que si no se hace una reforma económica, en el sentido de distribuir mejor los recursos, no tiene sentido. En Chiapas es la gran trampa de las negociaciones; por eso hice esas declaraciones en la revista *Proceso* y se lo he planteado a las organizaciones indígenas. Hay algunas organizaciones que no quieren la autonomía de la pobreza. Preguntan: ¿Para qué la quiero? Esta es una forma mediante la cual el Estado se desentiende: “Quieres que todo esto sea tuyo, pues órale, quieres autonomía, órale... Oye, pero ya eres autónomo, no estés chingando, eres autónomo, resuelve tu problema, sé autosustentable ecológicamente...” Es realmente peligroso. El problema es que como hay muchos sectores con los zapatistas, todo mundo jala su carro. Cada vez que oigo lo de autosustentable les digo que no saben lo que están diciendo. No han ido a una comunidad indígena para darse cuenta de que en esa tierra lo autosustentable es que se vayan, para que la tierra en unos 200 años vuelva a dar pastito, ¿me entiendes? No hay autosustentabilidad ahí.

Entre la virtud y el deber: los derechos de los pueblos indios¹

Hacia la reconstrucción ética

Con mayor frecuencia cada día, las reflexiones y análisis sobre la situación de nuestro planeta, sus culturas y sociedades señalan la imperiosa necesidad de ubicar como valor fundamental la dignidad humana. Esta reubicación de la ética en el centro del debate social es uno de los pocos indicadores que podría constatar que aún, a pesar de la alarmante recurrencia de hechos y procesos ominosos que envuelven este fin de siglo, la humanidad avanza hacia su progreso moral.

Esta alentadora tendencia a entronizar la ética como núcleo duro del pensamiento y acción contemporáneos cuestiona el lugar preponderante y groseramente excluyente, que la política y lo político han tenido entre nosotros, por lo menos durante este siglo.

Cada día es más generalizada la conciencia de que la subordinación casi total de la ética a la política da cuenta en gran medida de la situación de riesgo, mensurable y comprobable, en que se encuentran las culturas, las sociedades y la naturaleza. Esta nueva álgebra filosófica en pleno desarrollo supone cambios radicales en la concepción y la pragmática del Estado y sus razones. Norberto Bobbio

¹ Publicado originalmente en *Justicia Ambiental*, Enrique Lerf (coord.), PNUMA, México, 2001.

nos ha sugerido, en este sentido, evitar la composición radical de la ética de las virtudes con la ética de los deberes, identificada ésta con la política; en su excelente “Elogio de la templanza” se inclina notablemente y explícitamente hacia la primera.

He escogido empezar mi intervención con estos señalamientos con el objetivo de apuntar el sentido de mis reflexiones. Coincido con Bobbio en la necesidad de la preeminencia de la ética de las virtudes por sobre la ética de los deberes y los derechos.

Es a partir de esta vasta transformación cultural, en pleno desenvolvimiento, que se crean las condiciones que nos permiten escuchar otras voces que, desde los rincones más inhóspitos y apartados, vienen defendiendo terca, insistente y centenariamente una concepción de la naturaleza y del hombre cuyo núcleo fundamental es la dignidad humana.

La ética india y la ética occidental

Aun a pesar de ser parcial y fragmentario el conocimiento que poseemos actualmente sobre las concepciones de la humanidad y del mundo en los pueblos indios, podemos observar con nítida transparencia el lugar central que ocupan las virtudes en su ontología. Podríamos indicar, sin exagerar, que todos estos pueblos poseen un complejo y rico desarrollo de una ética² de las virtudes.

Son culturas fundamentadas en la ejemplaridad de las actitudes y comportamientos de los dioses, de los héroes y de los antepasados de los que se desprenden las lecciones que justifican y dan razón a los variados modos de organización social y a las estrategias para garantizar los equilibrios sociales puestos en juego en cada lugar y circunstancia.

² Ética entendida como el conjunto de principios y reglas morales que regulan el comportamiento y las relaciones humanas.

Son culturas en las cuales las diversas esferas de las relaciones entre los hombres y entre éstos y la naturaleza participan en una comprensión y concepción unificada de carácter holístico.

En tal sentido se explica el papel nodal de los mitos, como la carta maestra de navegación de cada una de sus culturas y da cuenta, asimismo, de su concepción del tiempo, compacta y circular, diferente en mucho a la nuestra fragmentada y lineal.

La misma desviación en los comportamientos esperados por parte de los individuos en las comunidades indígenas está sujeta, en cada cultura, a profundas y matizadas discusiones que toman en cuenta una gran diversidad de factores y cuyas sanciones se fundamentan también en la ejemplaridad. Esta concepción global del fenómeno humano se fundamenta sobre lo que he denominado ética de las virtudes.

Nuestras sociedades –llamémosles convencionalmente occidentales– se constituyen a partir de la fragmentación del fenómeno humano en campos separados y desconectados. Se regulan y piensan a partir de un conjunto de éticas de los deberes y los derechos igualmente desconectados. El Estado y el derecho establecen para cada esfera del fenómeno humano aspectos jurídicos muchas veces contradictorios que se fundamentan en concepciones también contradictorias sobre la humanidad.

El mismo desarrollo jurídico explosivo de este siglo –cada vez más abigarrado, confuso y complejo– es una muestra terrible de la concepción bizarra sobre la humanidad, que emerge al observar las edificaciones jurídicas contemporáneas.

Son estas diferencias entre las culturas fundamentadas en una ética global de las virtudes y las sociedades que se fundan en éticas fragmentadas de los deberes y los derechos, las que nos permiten comprender las grandes dificultades que existen para armonizar su convivencia.

Las propuestas que actualmente se desarrollan con el fin de que coexistan dichas culturas a partir de la mirada occidental aíslan y

simplifican en exceso algunos aspectos de la realidad de las sociedades indias, construyendo, a manera de espejo, un campo que imperfectamente se denomina “usos y costumbres” o, más forzosamente, derecho indígena.

Éticas mestizas

Si reflexionamos sobre nuestras sociedades vemos que entre nosotros existen antecedentes de fórmulas de amancebamiento entre algo semejante a una ética de las virtudes y una ética de los deberes y los derechos.

Hasta hace muy pocos años, y todavía hoy, una de las características distintivas de las naciones latinoamericanas, señalada por muchos estudiosos, es la insuficiencia en el ejercicio pleno del estado de derecho. Los grandes espacios no cubiertos por la ética de los deberes y derechos eran ocupados por diversas éticas de las virtudes. Una mezcla entre ética de las virtudes y ética de los deberes y derechos nos ha garantizado un margen de gobernabilidad hoy casi destruido.

Con base en el uso corriente de una particular ética de las virtudes de carácter nacionalista, nuestra situación de subordinación económica y desigualdad estructural era reiteradamente señalada como transitoria. La reiterada apelación ceremonial y festiva a los héroes, sus actos y sus actitudes nos garantizaba, en su ejemplaridad, la esperanza de trastocar el orden, si así convenía a los intereses patrios.

La irrupción neoliberal asumió estratégicamente el desmantelamiento de esas particulares éticas de las virtudes como una de sus operaciones ideológicas básicas. Basta recordar cómo en México, desde hace algunos años, se intenta disminuir el papel que tradicionalmente jugaron los héroes y sus acciones en el proyecto de construcción de la identidad nacional a través de los procesos educativos; asimismo en las ceremonias oficiales han dejado de invocarse sus nombres y se han

sustituido por conceptos ambiguos y abstractos como el de unidad nacional o soberanía nacional.

Simultáneamente al proceso de deslramiento de esa particular ética de la virtud de uso nacional hemos visto cómo, inversamente y a mi juicio, esperando estudios y explicaciones, se manifiesta una voluntad política de los estados hacia el reconocimiento de una ética de la virtud para uso exclusivo de los pueblos indios.

Los últimos años han sido prolijos al respecto, hemos leído y escuchado múltiples argumentaciones en torno a la posibilidad de desarrollar la articulación entre lo que se presenta como los “dos derechos”. Se insiste en la viabilidad del funcionamiento de una pluralidad jurídica al interior de un Estado nacional; sin embargo, la pragmática jurídica que hemos visto en años recientes aterriza generalmente en la construcción de corpus legales que se injertan como bloques compactos aislados, finalmente fueros, en las estructuras constitucionales contemporáneas.

En América, sin duda alguna, Colombia y Nicaragua poseen actualmente los desarrollos jurídicos más modernos y completos; un estudio somero de ambas soluciones, ya sea el fuero colombiano o el estatuto de autonomía de la Costa Atlántica nicaragüense, lo ejemplifican suficientemente.

Nuestro derecho, fundado en la ética política y expresada en los corpus de deberes y derechos, no ha encontrado un interlocutor cómodo en los modelos de organización social indios, fundados casi exclusivamente en una ética de la virtud o, si se prefiere, en los “usos y costumbres”. Hasta ahora hemos ido construyendo soluciones de compromiso parciales que, en el mejor de los casos, tenemos que reconocer como etapas de un proceso al que mucho le falta para ser aceptable y suficiente.

Sin desestimar un ápice lo logrado con tanto esfuerzo y luchas, debemos reflexionar con seriedad y autocrítica acerca de si las so-

luciones encontradas son en sí mismas formas sutiles de negación e imposición, que buscan analogías imposibles y que tienden a desestimar el papel que en los pueblos indios ocupa su cosmovisión holística, sus estructuras culturales y sociales, y la acción y poderes de sus agentes, subordinándolos a un orden extraño y ajeno.

Un dato que apuntaría en ese sentido radica en que para que los pueblos indios ejerzan sus “nuevos derechos”, consagrados en las constituciones americanas, requieren siempre, de manera explícita y formal, de agentes sociales externos e incontrolables por los propios pueblos indígenas. La necesaria “acción de tutela” que establecen los fueros colombianos ejemplifica lo afirmado.

En el nivel del derecho internacional tal situación se pone en evidencia con la imposibilidad legal y jurídica de cualquier pueblo indio para presentar a la Organización Internacional del Trabajo una reclamación por violación al Convenio 169 signado por su país, de manera directa. Ambos casos muestran la insuficiencia en las soluciones encontradas hasta este momento.

Ética y responsabilidad

En la última década los profesionales del derecho han adquirido voluntariamente el compromiso de apoyar con sus conocimientos, instrumentos y propuestas el desarrollo de los derechos de los pueblos indígenas, lo cual quiero destacar con la más respetuosa y fraternal de las actitudes. A mi juicio, dicha responsabilidad supone, entre otros aspectos, que se debe encontrar y construir las formas legales que eviten las formulaciones que requieran necesariamente de agentes o instancias de intermediación ajenas a los pueblos indios para la defensa de sus derechos.

La irrupción contemporánea de los pueblos indios en el escenario mundial como sujetos políticos de pleno derecho no debe ser otra vez sometida a nuevas y sutiles formas de intermediación, en este caso

por los profesionales del derecho, que sustituyan al indigenismo desarrollado por los antropólogos en la segunda mitad del siglo xx y que, aun a pesar de la bondad y limpieza de sus intenciones, tuvo como resultado el entorpecimiento y freno del desarrollo de los proyectos de liberación autónoma de los pueblos indios.

Debemos ser conscientes que en los actuales, complejos, difíciles y en ocasiones rípidos espacios de negociación que se da entre esas dos éticas, las soluciones y acuerdos que se encuentren estarán definiendo la posibilidad de sobrevivencia y desarrollo de los pueblos indios en las próximas décadas.

Todos queremos soluciones rápidas y satisfactorias a los conflictos; no obstante, todos sabemos que deben estar dadas las condiciones político-sociales que posibiliten encontrar alternativas adecuadas. De lo contrario, una negociación y propuesta apresuradas e insuficientes que hipotequen los cambios, o hipotéticas negociaciones ulteriores, puede significar la subordinación jurídica definitiva de la ética de las virtudes de los pueblos indios a la ética occidental de los derechos y los deberes.

Una revisión bajo la perspectiva de los mexicanos “desacuerdos de Larráinzar” puede mostrar lo que está en juego en esa negociación y puede señalar, asimismo, la imperiosa necesidad de paciencia, cautela y templanza en los tiempos y condiciones necesarios para llegar a algún acuerdo satisfactorio.

Ética y globalización

El escenario económico, social y cultural contemporáneo presenta características singulares e inéditas. En una década el mundo es otro, o por lo menos parece otro. Múltiples y diversos procesos en las esferas económica, política, social y cultural se desenvuelven por todo el globo a velocidades sorprendentes; rotos o arrumbados los paradig-

mas totalizadores proliferan nuevas estrategias de investigación y reflexión que sin apelar a marcos generales tratan de dar cuenta de los procesos en marcha.

Paradójicamente hoy, cuando el planeta Tierra tiende a convertirse en un espacio económico, político y social relativamente unificado, desconfiamos de las teorías que intentan dar cuenta de los procesos globales; no sólo estamos ayunos de grandes teorías, sino que el arsenal conceptual y categorial creado bajo sus marcos epistemológicos ha sido declarado por algunos, con demasiada ligereza, obsoleto.

Debo confesar mi perplejidad frente a este fenómeno que ha puesto a las ciencias sociales en estado de indefensión total. Sin haberse producido una crítica y su consecuente superación metodológica y categorial se ha practicado una especie de legrado conceptual sin precedentes.

El rotundo triunfo del capitalismo imperialista y salvaje fechado con precisión por la caída del Muro de Berlín ha organizado para iluminar las fiestas del triunfo del mercado una gigantesca pira en la que se consume gran parte de la producción intelectual de las ciencias sociales de los últimos cien años.

Al desaparecer del horizonte humano la utopía de la equidad como proyecto civilizador, ¿cuál sería el nicho de reflexión científica en el que pueda desarrollarse una ética de las virtudes entre nosotros?, ¿quién la proveerá de espacios y recursos si hemos decidido frívola e irresponsablemente prescindir de los estados orientados hacia el bienestar?

Aceptada la desigualdad como segunda naturaleza humana, la tarea de los gobiernos se ha centrado en darle juridicidad y legalizar la desigualdad mediante lo que se ha denominado modernización y reforma del Estado, y otorgándole legitimidad a los restos del Estado mediante la instauración de las notoriamente insuficientes democracias electorales.

Toda esta descomunal operación de ingeniería social se ha visto acompañada por un aumento considerable de la legalidad jurídica;

la denominada globalización económica ha supuesto, entre otros aspectos, la creciente preeminencia del derecho internacional por sobre los derechos nacionales.

Este hecho, como señalaba antes, aparece hoy, paradójicamente, como el único asidero de optimismo y confirmación del progreso moral de la humanidad, nadie puede hoy cuestionarlo. No obstante, no se puede dejar de señalar las contradicciones que día a día se manifiestan y agudizan como resultado de los procesos contemporáneos.

La instauración del mercado universal y la preeminencia del capital financiero han tenido como efecto una concentración inusitada de los recursos mundiales, ha producido el incremento cuantitativo y cualitativo de la desigualdad en la mayoría de los países de nuestro continente. Ante la falta de alternativas y esperanzas se ha instaurado la inseguridad y se ha generalizado el crimen, en todas nuestras sociedades.

Para garantizar la ética de los deberes y los derechos nuestros estados se ven obligados a convertirse en estados policiacos, judicializando la vida cotidiana a límites insospechados. En nuestros países pobres y desiguales esta circunstancia colabora en gran medida al irrefrenable descrédito del sistema de partidos políticos. No es para menos, con la legalidad derivada de los pactos y tratados internacionales recientes el margen de autonomía nacional para enfrentar las profundas desigualdades se ha reducido drásticamente: ¿qué pueden ofrecer legalmente los partidos políticos como alternativa a las masas empobrecidas?

El desmantelamiento de los estados y el descrédito de los sistemas políticos de partidos ha instaurado un clima social de “sálvese quien pueda”. Es en este contexto que empieza a adquirir fama y fortuna la denominada sociedad civil, en general compuesta de millares de pequeñas organizaciones de ciudadanos relativamente protegidos del naufragio de los estados de bienestar que no confían en la política y los políticos y que con generosos financiamientos nacionales e

internacionales y, haciendo gala de voluntad filantrópica, coadyuvan en el desmantelamiento de las soberanías nacionales y en la generalización del actual estado de derecho.

Establecida democrática y legalmente la desigualdad como destino histórico de las mayorías, nuestras sociedades abandonan definitivamente la ética de las virtudes y entronizan la ética, de los deberes y los derechos.

Es evidente que la falta de alternativas y de respuestas a las mayorías pobres de nuestros países y, tal vez algo peor, la negativa de los Estados nacionales para asumir los problemas de estas mayorías crecientes está construyendo una burbuja de insatisfacción, frustración y desesperanza, que en pocos años iniciará un ciclo de estallidos violentos e incontrolables de pronóstico reservado.

Ética y legislación

Es en este contexto necesariamente global, conflictivo y contradictorio en el que estamos obligados, en primera instancia, a dar explicación y respuestas al ciclo de lucha de los pueblos indios del continente e intentar comprender el significado y alcances de los celebrados nuevos derechos culturales y colectivos.

Ningún análisis en torno a los derechos de los pueblos indígenas, a las propuestas que se están consolidando y al actual ciclo de lucha y reivindicaciones puede ser realizado en el vacío; para saber que avanzamos debemos conocer no sólo de dónde venimos sino, tal vez con mayor necesidad, debemos precisar a dónde vamos y cómo llegaremos.

En primera instancia, el actual ciclo de lucha de los pueblos indios de América es consecuencia de la situación de desposesión absoluta a la que históricamente han estado condicionados, agudizada por los procesos de globalización y retraimiento de los estados de sus funciones fundamentales. Su demanda primordial y reiterada se centra

en exigir sus legítimos derechos a participar equitativamente de los recursos nacionales y, de manera mucho más específica, los irrenunciables derechos que les asisten sobre los recursos ubicados en sus territorios ancestrales.

El conocimiento pleno de la ubicación estructural de los pueblos indios en sus sociedades es el lente con el que debemos escrutar y evaluar las respuestas jurídicas que estamos proporcionando; no bastan las referencias o supuestos avances en abstracto y grandilocuentes declaraciones en torno a los nuevos derechos.

Sinceramente, creo que debemos reconocer que lo logrado hasta ahora: el conjunto de reflexiones, propuestas jurídicas y acomodo de los pueblos indios en las estructuras constitucionales nacionales, lo que denominamos como los nuevos derechos colectivos y culturales, son absolutamente insatisfactorios e insuficientes. Esto lo aseguro porque con frecuencia escucho que se afirma que lo conseguido hasta ahora es suficiente para proporcionar soluciones a las demandas específicas y explícitas de los pueblos indios para garantizar las condiciones jurídicas que les permitan iniciar proyectos que rompan definitivamente con el cerco de pobreza, miseria y desposesión que se los impide.

Me temo que hemos encerrado y convertido ciertos conceptos en el eje de nuestras discusiones y propuestas, en muchos casos al margen de toda consideración y análisis estructural, más como un problema de semántica que como una situación social concreta. Con demasiada frecuencia y en todos los foros se discute de manera bizantina y diletante –y más que discutirse se argumenta y se defiende, sin oposición visible más que de algún oscuro personaje nunca presente– la legitimidad incuestionable del carácter de pueblo que los pueblos indios tienen.

Participo de esa certeza, pero con matices. Para la mayoría de los pueblos indios en nuestro continente ser un pueblo es una legítima aspiración que requiere de múltiples y variados esfuerzos y tareas que

suponen decisiones y transformaciones graves y sustantivas en sus modos de organización y en sus estrategias de apropiación cultural, que necesitan del desarrollo de circunstancias propicias, de climas políticos y culturales adecuados y de, si no lo más importante por lo menos la condición imprescindible, una ingente cantidad de recursos económicos y técnicos.

La reconstrucción de los pueblos, como lo he denominado en otros trabajos, será el resultado de un largo y complejo proceso que les permita superar centurias de destrucción cultural: fragmentación política, económica y territorial, así como las consecuencias del aislamiento y la insuficiente y centenaria satisfacción de necesidades.

No obstante, las formulaciones jurídicas realmente existentes, tanto internacional como nacionalmente, se concretan en rimbombantes declaraciones, ambiguas y dudosas definiciones poco operativas, que no dan respuesta ni consideran lo señalado y, sin embargo, a muchos parecen satisfacer. Parecería que se considerara que es posible alcanzar la condición de pueblo por sola enunciación.

Ejemplar y paradigmática en este sentido es la redacción del Convenio 169 que reconoce el carácter de pueblos a los pueblos indígenas. Sin embargo, en artículo seguido, en lo que parece no querer asumir las consecuencias de tal afirmación, se precisa que el uso del término pueblo en dicha convención no tiene ningún valor en el derecho internacional.

Afirmo que es paradigmática tal formulación por la ambigüedad que exhibe e instaura y porque se ha convertido, en la práctica, en el techo jurídico de las otras formulaciones en discusión actualmente, como son el Proyecto de Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, así como del Proyecto de Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la OEA, y es techo, asimismo, en muchos casos inalcanzable, de la redacción en las constituciones nacionales.

No sólo la denominación de pueblos es sometida a una oscilación jurídica llena de matices y de candados, también lo es el concepto de “derecho indígena”, el de la “educación indígena” y, más aún, el de los “territorios indígenas”.

La tendencia legislativa vigente parece correr hacia el reconocimiento de la ética de la virtud, disfrazada como una ética de los deberes y derechos para uso exclusivo de los pueblos indios, en espacios físicos y sociales férreamente acotados, sin proporcionarles instrumentos reales de cambio o transformación y siempre supeditados a la buena voluntad que permita la diferente ética de los deberes y los derechos de la sociedad que los envuelve y que, como hemos visto ha perdido, si la tuvo alguna vez, voluntad de impulsar el desarrollo de los pueblos indios.

Con sinceridad y responsabilidad yo me pregunto: ¿estamos en el camino correcto de un reconocimiento gradual de los derechos de los pueblos indígenas y es ésta una primera etapa?

No podemos olvidar, pues hemos sido testigos en este siglo, de cómo logros jurídicos de mayor envergadura y exigencia en el campo de los derechos sociales, producto de la Revolución mexicana de 1917, han sido desestimados antes de convertirse en realidades tangibles, y hemos visto también cómo nobles propósitos de justicia social han sido invalidados mediante artilugios jurídicos que impidieron su puesta en práctica. Estas experiencias deben ser lección entre nosotros.

Ésta es la razón de mi pregunta, pues mi experiencia en los últimos años en la situación de los pueblos indios en varios países americanos me indica que no existe ninguna garantía de que a esta etapa jurídica le siga otra posterior de mayores logros, y no sólo eso, sino que lo conquistado no supone cambios significativos en sus condiciones de vida y desarrollo.

Experiencias recientes como la de Brasil, donde al avanzado proceso de reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas, establecido en la Constitución de 1988, se le puso un fre-

no mediante el decreto presidencial 1775-1795 que abrió la puerta a empresas y particulares para impedir la entrega de las tierras, e iniciando un ciclo de juicios, en los cuales los pueblos indios se encuentran en absoluta desventaja.

Ni siquiera podríamos garantizar que las formas mediante las que estamos incorporando los derechos indígenas en las constituciones sean la vía adecuada hacia un reconocimiento evolutivo de los derechos de los pueblos indígenas, y peor aún, no sabemos si pueden convertirse en callejones sin salida que por efecto de la ambigüedad que subyace en las formulaciones termine por convertirse en un mecanismo más de destrucción y expropiación de sus culturas y recursos.

Ética y ambigüedad

La ambigüedad señalada en las formulaciones adoptadas internacional y nacionalmente configuran un escenario político económico singular que no debemos postergar ni eludir y que debe ser objeto de nuestra reflexión y de estudios detallados.

Reitero la necesidad de analizar los cambios jurídicos referidos a los pueblos indígenas en el marco de los grandes procesos del mundo contemporáneo. Es del todo sabido ya que el proceso de globalización de los mercados y la correlativa disminución de los márgenes de maniobra y autodeterminación sobre los recursos y producción nacionales de los estados, resultado de los acuerdos y tratados firmados y en proceso ha eliminado las trabas jurídicas que impedían el acceso ilimitado de las empresas mundiales al conjunto de los recursos naturales del planeta entero. Es también conocido que debido a las modalidades y características del territorio, la población y el desarrollo económico de los países de América Latina en nuestro continente se ubica una parte importante de las reservas de recursos naturales y de biodiversidad del planeta entero. También se sabe que las regiones más ricas en recursos

naturales de América coinciden puntualmente con los territorios donde habitan los 45 000 millones de indios americanos.

Desde hace dos décadas las potencias extractivas hacen planes y proyectos para acceder a esos recursos. Hasta hace menos de dos décadas en la mayoría de las regiones indígenas, atractivas para la extracción de recursos naturales a gran escala, los pueblos indios desarrollaban su vida al margen de estructuras jurídicas específicas que definieran sus derechos de posesión y/o propiedad sobre sus territorios y los recursos contenidos.

Tal indefinición jurídica de los derechos de los pueblos indios se encontraba parcialmente amparada en la elemental norma jurídica que supone “anteriores en tiempos anteriores en derecho” y cualquier intento de penetración, derivaba en conflictos sociales, que si bien no resultaban generalmente a favor de los pueblos indios, les permitían conservar la legitimidad de sus derechos conculcados.

Sin embargo, el apetito por los recursos contenidos en sus territorios se convirtió en un acicate para las empresas y los estados nacionales para establecer con mayor precisión los mecanismos de acceso a esos territorios y recursos.

El resultado de la emergencia de los pueblos indios combinado con el interés por los recursos de sus territorios ha dado como resultado la legislación vigente que constituye el corpus contemporáneo de derechos indígenas. Estudiado con detalle este corpus de nuevos derechos –a la luz de los procesos de globalización económica, en el marco del desarrollo capitalista–, los resultados pueden no ser demasiado alentadores.

Una revisión somera de la parte dedicada a las tierras y territorios del Convenio 169 de la OIT nos mostraría los riesgos efectivos que las disposiciones jurídicas contenidas suponen para la conservación y utilización propia de los pueblos indios de sus territorios y recursos para la conservación de su medio ambiente. De forma muy semejante

a como oscila el reconocimiento de su carácter de pueblos, son ambiguos sus derechos sobre sus territorios.

El artículo 14 de dicha Convención especifica que “deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan”, y a continuación se asienta su derecho a las tierras sin estar exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que tradicionalmente han accedido.

El artículo 15, si bien vuelve a afirmar los derechos que los pueblos tienen a los recursos naturales existentes en sus tierras, estipula como el núcleo de este derecho el “participar en la utilización, administración y conservación de estos recursos”.

Salta a la vista inmediatamente que de la supuesta propiedad y posesión sobre los recursos, los derechos se deslizan imperceptiblemente hacia el concepto de “participación”. Lo que evidentemente supone amplias limitaciones a su supuesta propiedad o posesión, y más, señala la existencia de otros actores sociales no mencionados hasta ahora que no obstante ya se sugieren en el texto y presumiblemente tienen derecho a participar también sobre esos recursos.

Inmediatamente se avanza al afirmar que en caso de que los recursos del subsuelo pertenezcan al Estado, los gobiernos están obligados a “consultar a los pueblos interesados” a fin de determinar si los intereses de los pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de autorizar o emprender cualquier programa de prospección y explotación de recursos.

A continuación vemos profundizarse esta peculiar estrategia legal cuando en el mismo párrafo el texto afirma: “los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades”.

Si vemos la sintaxis jurídica encadenada en la formulación sobre los derechos de propiedad de los pueblos indios sobre sus territorios

y los recursos que contienen nos aparece el siguiente esquema: inician siendo los legítimos propietarios y poseedores de sus territorios y sus recursos, inmediatamente se les reduce a participar de los beneficios sobre ellos. Sin pausa, sus derechos se reducen aún más: el derecho a ser consultados si se les perjudica, y se culmina la reducción con el derecho a ser indemnizados.

El artículo de Arturo Argueta se dedica a definir qué hacer en caso de ser reubicados por razones de Estado, que se sintetiza, para no ampliarme demasiado, en ser indemnizados. Propiedad, participación, consulta e indemnización, más que constituir un catálogo de nuevos derechos para los pueblos indígenas parece ser el guión minimalista de una estrategia de despojo fríamente calculada, legalmente realizada y democráticamente pactada.

Lo grave de esta circunstancia es que mientras no se hubiera legislado sobre los derechos de los pueblos indígenas, éstos mantenían sus derechos históricos a salvo, y aun a pesar de los robos de los que han sido históricamente objeto, sus derechos permanecían inalterados. Con estas nuevas legislaciones esos derechos históricos desaparecen y se consolida jurídicamente el despojo del que han sido tradicionalmente víctimas y, más aún, se legisla para continuar. Lo sorprendente del caso es que el Convenio 169 de la OIT es, como afirmaba más arriba, el techo jurídico debajo del cual se debaten las restantes legislaciones internacionales y se adecuan las constituciones nacionales.

Frente a la ética de las virtudes de los pueblos indios emerge hoy poderosa, imparable, universalmente festejada y sancionada una ética de los deberes y los derechos, que vista con detalle habría que denominar la ética del mercado.

Es entonces que la generalización del derecho internacional, a través de la universalización de los derechos como señal inequívoca del progreso moral de la humanidad, debe ser revisada y estudiada cautelosamente antes de que podamos establecer veredictos definitivos.

Pueblos indígenas, Estados y participación política

Quiero agradecer muy sinceramente la invitación a participar en esta Segunda Jornada Indígena Centroamericana sobre Tierra, Medio Ambiente y Cultura, y de manera muy particular a mi amiga Gloria Mejía de Gutiérrez. Me da mucho gusto estar aquí, con ustedes, saludar a viejos amigos y conocer a nuevas personas en esta lucha genérica y particular que se está dando en el mundo contemporáneo, en este final de siglo para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Voy a tratar de ser muy sintético y tocar dos o tres puntos, nada más, haciendo algunos señalamientos de manera muy puntual sobre el momento político en el que nos encontramos, en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Logro en el marco de las Naciones Unidas

Lo logrado en estos últimos 20 años ha sido muy importante en una transformación radical de la concepción que sobre los pueblos indígenas se tenía en el mundo; hago referencia a la concepción, ya que independientemente de la cantidad de discursos, reuniones, señalamientos, legislaciones, las condiciones socioeconómicas de los pue-

blos indígenas han cambiado muy poco en este tiempo y éste es un elemento que no podemos dejar de señalar de manera permanente.

Sin duda alguna el más importante logro es el Convenio 169 de la OIT, la reforma que se hizo al Convenio 107 de 1957, y alcanzar este Convenio 169 que marca si no un techo por lo menos un piso en el reconocimiento de un conjunto de derechos que los estados hacen de las necesidades de los pueblos indígenas. También está la Agenda número 21 del Convenio sobre Biodiversidad que sería el otro elemento constitutivo que hace referencia de manera clara a los derechos de los pueblos indígenas.

Son múltiples los aspectos que tocan tanto el Convenio 169 como la Agenda 21, pero creo que el núcleo central de este reconocimiento es lo que se ha avanzado respecto las tierras y del territorio, es el núcleo central de la reconstrucción de los pueblos indígenas.

Tensemos en el seno de las Naciones Unidas la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas, que si bien lleva años discutiéndose, parece ser que hay cierta voluntad por parte de las instancias internacionales, no necesariamente los gobiernos, de concluir esta Declaración y establecerla, asumirla y aceptarla antes de 2004, cuando termina la década mundial de los pueblos indígenas. La Declaración, que como su nombre lo dice, es una declaración por lo tanto no es vinculante para los Estados y en consecuencia no significa que los Estados se obliguen a ninguna transformación aceptando esta Declaración, a diferencia por ejemplo del Convenio 169.

El otro punto medular es la creación del Foro Permanente de Pueblos Indígenas en la ONU que, desde mi particular punto de vista, es todavía más importante que la misma Declaración.

Si se logra el Foro Permanente, eso quiere decir que existiría una instancia reconocida internacionalmente en la que se puede procesar y discutir la problemática de los pueblos indígenas de manera estructurada, formal y permanente, esto creo yo que sería un logro

fundamental. La instalación del Foro plantea muchísimos problemas; traje algunos anuarios del Instituto Indigenista Interamericano de 1997, donde está la última resolución de los pueblos indígenas en torno a los problemas que plantearía la instalación del Foro.

Los pueblos indígenas en el sistema interamericano

En el nivel de América, de nuestro continente, como ustedes saben, tenemos la Declaración Americana de los Pueblos Indígenas en proceso, que tuvo recientemente una última discusión, no la última sino la reciente que se hizo en Washington, donde se aprobó ya prácticamente el preámbulo de la Declaración, que si bien no es más que el preámbulo, de cualquier manera significa aceptar por parte de los estados la concepción general del significado de los pueblos indígenas. La discusión de los capítulos de la Declaración se empezará a partir de este mes de noviembre, en Washington, en la sede de la OEA, a partir de un nuevo logro de los pueblos indígenas que fue lograr que la OEA, a partir de un nuevo logro de pueblos indígenas; y esto es muy importante porque en el seno de la OEA no existía ningún tipo de representación que no sea de los estados ni de ONG, no hay ninguna instancia que tenga carácter consultivo con la presencia de representantes indígenas, y esto creo que es un asunto medular. Al igual que en la ONU, la idea de este grupo de trabajo, que ha sido planteada ya al secretario general Gaviria, por parte del Instituto, es que el grupo de trabajo tienda a convertirse en la semilla de un foro permanente de pueblos indígenas en el seno de la OEA, para lo cual existe la voluntad política del secretario general de la OEA, y el resultado derivará un poco de la fuerza política que podamos alcanzar en la discusión en la OEA, para la instalación de este foro permanente de pueblos indígenas.

Hasta allí, diría yo, lo que se ha logrado en los ámbitos internacionales. Se ha alcanzado un primer piso en términos de reconoci-

miento mundial a los pueblos indígenas. Ahora bien, ¿qué significa este primer reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas? Si miramos con un poco de rigor y detalle nos daremos cuenta de que más que un reconocimiento de la diversidad cultural de los pueblos es un prereconocimiento, porque al decir pueblos indígenas, ¿a quién nos estamos refiriendo?, ¿quién es el sujeto de esta Declaración? Los pueblos, decimos. Pero, ¿quiénes son los pueblos? Y este es un problema que tenemos que resolver, que tienen que resolver los pueblos indígenas, rápidamente ¿Por qué digo esto? Porque el carácter de derecho de los pueblos indígenas, más que hacer referencia a la diversidad cultural, ya Gabriel nos señalaba, por ejemplo, como en el caso colombiano, que probablemente en nuestro continente junto con el caso nicaragüense son los países que tienen un desarrollo mayor de participación política de pueblos indígenas, inmediatamente los pueblos indígenas entran a la discusión y a la participación política, se produce una serie de fragmentación de los espacios de discusión, de las perspectivas, posiciones que engloban puntos diferentes de concepción de cómo afrontar la problemática de los diversos pueblos indígenas. Entonces, cuando estamos hablando de pueblos indígenas en general más que hacer referencia a la diversidad cultural de los pueblos estamos haciendo referencia a la homogeneidad de su condición socioeconómica, es decir, que todos son pueblos subordinados en sus países, todos son pueblos pobres, que han sido despojados de sus lenguas, tierras, de sus formas de concepción del mundo, que han sido presionados y reprimidas sus formas religiosas, etc.; pero no hace ni alude de manera singular a las condiciones específicas de diferencia cultural de cada uno de los pueblos. El reconocimiento de la diversidad cultural es una conquista que tendrá que venir después de este primer reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos plenos de derecho, como sujetos políticos plenos.

Sobre la representatividad de los pueblos indígenas

Cuando hablamos de pueblos indígenas, por ejemplo, decimos: en Colombia son 82 pueblos indígenas, eso significaría que debería tener 82 representantes en el parlamento, no tres. México tiene 64 pueblos indígenas, lo cual significa que debería tener 64 representantes en el parlamento, pero no está operando así; la representación como pueblos indígenas no permite una representación verdadera de la diversidad cultural; es más, cuando uno dice “soy indígena colombiano inga”, esto es mientras haya que decir que es un indígena antes de decir soy inga colombiano, quiere decir que hay una precondition de indígena que está determinada no por las características culturales, porque eso está determinado por lo inga, por lo náhuatl, por lo bri-bri, por lo lenca, por lo mapuche, etc. La condición cultural está determinada por el pueblo al que uno pertenece, pero el carácter de indígena hace referencia a ese otro aspecto que estoy diciendo, que es la condición socioeconómica, que es insuficiente para la representación de los pueblos indígenas. ¿Por qué?, ¿qué hacen?, ¿cómo eligen los pueblos indígenas a sus representantes? Recuerdo que en Costa Rica hace poco discutía con ellos acerca de la representación con los bri-bri en la frontera con Panamá; les preguntaba: ¿ustedes aceptarían dos representantes indígenas por Panamá en un foro internacional?; me decían: si es bri-bri, sí; no, les decía, pero sí es representante indígena; me decían: si es bri-bri sí aceptamos que represente Panamá; si no es bri-bri no aceptamos que nos represente. Y esa es una realidad, ni una realidad egoísta, y no es una realidad de política que implique una mala actitud sino simple y sencillamente quiere decir que el reconocimiento verdadero de los pueblos implica reconocimiento de cada uno de los pueblos y no en la categoría de indígena, que hace más referencia a una condición socioeconómica. La categoría de indio es una categoría que construyeron los colonizadores para homogeneizar a todos los pueblos diferentes que existían en

este continente; la categoría de indio desapareció en la discusión internacional y se utiliza la de indígena que parece un poco más decorosa, de alguna manera, aunque sigue siendo discriminatoria. Es discriminatoria porque elude la verdadera condición cultural de una persona que es miembro de un pueblo específico, de un pueblo concreto, no es su condición de indígena que significa simplemente que es alguien que es pobre y aparte diverso culturalmente, pero lo más importante es que es pobre; con esto aludo a que tenemos un problema y ahora es un problema específico. El Instituto organiza con relativa frecuencia foros de carácter continental; acabamos de realizar hace un par de meses un foro de mujeres indígenas en Pátzcuaro, entonces nosotros decimos: conseguimos recursos para que vengan dos personas por país; ¿a quién invitamos?, ¿a qué instancia le decimos que nos envíe dos representantes de los pueblos indígenas?

Si nosotros buscamos una instancia de carácter nacional, la mayoría de nuestros países no tienen instancias de carácter nacional representativas, sino tienen diversas instancias de carácter regional; entonces, ¿a quién invito a una reunión en el caso de El Salvador? Probablemente se puedan poner de acuerdo en determinado momento para que vayan dos personas; en el caso de México es imposible encontrar dos personas, porque además nos encontramos con que hay una persona que dice: “ella va a representar”, y cinco minutos después viene otra persona que dice: “él no representa a nadie, porque representa a un grupo que no es el verdadero, porque los verdaderos somos nosotros”. Este problema de la representación está determinado por esa condición genérica de indígena, de que no pueda haber una verdadera escritura de representación en tanto no se reconozca la diferencia cultural en sus términos verdaderos: que cada cultura, un esquema de representación; cada cultura, un representante.

Hemos logrado el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; eso a mí no me dice nada, no me dice ninguna concepción

del mundo, no me habla de ninguna lengua, no me habla de ningún sistema de relaciones particulares sino me hace una referencia más a que se ha reconocido la presencia de los pueblos indígenas, que son grupos humanos que viven en el mundo, en el continente americano, que tienen una diversidad cultural pero que son muy parecidos en su pobreza, eso es en lo que verdaderamente son más parecidos: en la pobreza y en la ubicación que ocupan en la escala social.

Vamos a culminar el siglo con algún primer piso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, pero es absolutamente insuficiente, y no sólo insuficiente sino que nos plantea el problema de representación de manera muy aguda, porque en la participación en los foros, en los encuentros de carácter más general, la creación de una representación se está convirtiendo en un problema y en un conflicto para los propios pueblos indígenas. Esto se refiere claramente cuando yo lo planteo, les digo: “muy bien, ya reconocemos a los pueblos indígenas”. ¿Quiénes son los pueblos? Los pueblos hacen referencia a lo que los antropólogos agrupamos a partir de una lengua, por ejemplo en el caso de México, que es el que conozco, como es natural es mi país, nosotros tenemos uno de los pueblos más grandes que es el pueblo náhuatl, como ustedes saben, y vinculados a El Salvador evidentemente con los pipiles, en todos los municipios de México hay hablantes de náhuatl, entonces cuando hablo yo de la representación del pueblo náhuatl tendría que haber un esquema de representación que abarcara todo el país, México. Para hacer ese punto, no existe el pueblo náhuatl, no hay una conciencia de los nahuas que todos son un pueblo, ni tienen estructura representativa ni, muchas veces, reconocen que la lengua hablada es la misma; ese es un problema. El término pueblo indígena me permite eludir el problema, pero el problema está allí, y en la medida que avance el desarrollo y la discusión ese problema va a saltar y se va crear, y éste es un problema que tienen que resolver los propios pueblos indígenas, porque

si no, ¿qué pasa?, cada vez que se convoca a una reunión, a un foro, resulta que queda en manos de los estados, de los convocantes a ver a quién invitaron o a quién no invitaron, y esto sucede en Ginebra y sucede en Washington, o sea, ¿a quién se invita a los foros? Se invita a los que los organismos no gubernamentales o las instituciones de financiamiento deciden que van a invitar. ¿Por qué deciden a quién van a invitar? Porque ellos creen que son los más representativos. Pero, ¿quién ha determinado esa representación? Este es un problema que tiene enfrente el movimiento indígena, el movimiento político de pueblos indígenas, de manera medular: generar una construcción de su lógica de representación que retire de las manos de los gobiernos y de los organismos internacionales definir quién representa los pueblos indígenas, que quede verdaderamente en manos de los pueblos indígenas la construcción de esa representación.

Por otro lado, como también Gabriel muy atinadamente y con mucha claridad señala, el mundo contemporáneo ya no es el mundo de hace 30 años, ya no es el mundo de los estados nacionales, los hechos lo señalan por todos los campos; hoy vivimos el mundo de las empresas multinacionales y de los organismos de financiamiento internacional; es mucho más importante el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio que la Organización de las Naciones Unidas, y eso lo sabemos todos perfectamente; acabamos de ver en la terrible guerra, que no acaba de solucionarse, en los Balcanes, cómo el gobierno estadounidense y la Organización del Tratado del Atlántico Norte pasaron por encima de la Organización de las Naciones Unidas y organizaron una guerra a su imagen y semejanza, y a su modo, sin la autorización de las Naciones Unidas; o sea, los mismos organismos creados por los Estados durante este siglo, después de la segunda Guerra Mundial, están pasando a segundo plano frente a los verdaderos poderes contemporáneos que son las grandes empresas multinacionales y los organismos de financiamiento. Fren-

te a éstos y con éstos es con los que van a tener que negociar los pueblos indígenas, ya no las negociaciones con el Estado sino contra los verdaderos poderes del mundo contemporáneo, que son las empresas transnacionales. Yo creo que el caso colombiano es precisamente uno de los que más ha tenido ya que vivir y palpar directamente esta problemática, la confrontación directa que se da entre organismos y empresas internacionales, con participación nacional, en los territorios indígenas, en desarrollo de los macro o megaproyectos; ese es el punto de confrontación fundamental, allí es donde se está dirimiendo la posesión, la propiedad de la tierra, realmente, y donde se está dirimiendo la posibilidad de un desarrollo sustentable.

El mundo contemporáneo ha perdido la idea de que el planeta no sólo nos pertenece a los vivos sino le pertenece a la humanidad toda, a nuestra descendencia también; antes nadie pensaba en el planeta como sujeto de una negociación completa; se decía: el país nuestro tiene estos recursos naturales que nos pertenecen a nosotros y a las próximas generaciones, nosotros no podemos tomar determinación sobre todos los recursos naturales de nuestro país en este momento porque también les pertenecen a las generaciones por venir; ahora resulta que esta generación ha decidido que va a tomar decisión sobre todos los recursos naturales que hay en el planeta en este momento, y esto es una irresponsabilidad ética de la humanidad. Esto es por efecto del mercado, o sea que la idea es convertir al mercado en el conjunto de recursos naturales del planeta. La ubicación de los territorios indígenas coincide puntualmente con los últimos recursos naturales por explotar en el planeta. La disputa por estos territorios va a ser una de las más encarnizadas luchas de las dos primeras décadas del siglo que viene; allí se encuentra el uranio, el petróleo, los minerales, y allí se encuentra el agua pura, que va a ser una de las grandes luchas del mundo contemporáneo. El agua pura se encuentra en las selvas, allí se encuentran los ríos, allí se encuentra

la biodiversidad más importante. Por eso digo: hay que prepararnos porque la confrontación fundamental es entre grandes multinacionales y pueblos indígenas; y es una confrontación desproporcionada, porque el Estado no hace nada, ya no puede hacer nada o se convierte simplemente en vasallo de estas empresas multinacionales en el ejercicio de sus proyectos económicos, pero hasta la fecha no vemos en los estados de América Latina ninguna disposición a convertirse en aliados verdaderos de los pueblos indios por la defensa de los territorios patrios. Estamos frente a una confrontación importante que se vincula a la necesidad de una representación profunda, articulada de pueblos indígenas, no sujeta a disputa ni a negociación que dé garantía en esta gran confrontación que viene adelante.

Por otro lado, si ustedes analizan con detalle las legislaciones que estamos haciendo sobre derechos de los pueblos indígenas: el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Americana, la Agenda 21, los derechos políticos, se darán cuenta de un elemento: parecería ser que los pueblos indígenas van a ser siempre campesinos pobres, son legislaciones hechas para que los campesinos pobres puedan vivir en su territorio y hacer su vida y desarrollarse; pero esa perspectiva no es la perspectiva de pueblos indígenas que yo he escuchado en los últimos 20 años, ellos quieren construir un propio desarrollo, un desarrollo sustentable, pero quieren acudir a todos los elementos de la modernidad plena también, es entonces que la legislación nos plantea problemas; póngase el caso de Chile. En Chile la mitad del millón de mapuches vive en Santiago; ustedes tomen una legislación de los derechos humanos y vean qué pasa cuando un indígena vive en la urbe: simplemente desaparece, ya no tiene derechos, o sea ya no hay derechos para el indígena si deja de ser campesino pobre; entonces están contruidos los derechos de una manera que hay que pensarlo con mucho cuidado.

Si nosotros vemos que el proceso de urbanización en nuestro continente va a ir creciendo y que muchos indígenas van a vivir en ciu-

dades pequeñas y medias, ¿cuáles son sus derechos en esas ciudades pequeñas y medias? Esta es una discusión que hay que dar, porque, como les digo, toda la legislación que se está realizando hace referencia a conglomerados humanos que son campesinos pobres, pero no hace referencia a cuando esos campesinos pobres deciden vivir en la ciudad. ¿No puede haber pueblos indígenas viviendo en la ciudad? ¿Las ciudades no son para ellos? Por supuesto que lo son, pero no sólo lo son sino que deben conservar algún conjunto de derechos. ¿Cuáles son esos derechos? Esos derechos tenemos que irlos discutiendo de antemano porque si no lo que sucede es precisamente con estas grandes migraciones hacia las ciudades que van desapareciendo los derechos de los pueblos indígenas; entonces se está produciendo un lento y silencioso etnocidio sin que nos demos cuenta, porque a partir de los que se van a vivir a las pequeñas, medianas o grandes ciudades desaparecen sus derechos. La vigencia de los pueblos indígenas como un sentido de vida, como una concepción del mundo, como una lengua, como muchas cosas que ustedes saben mucho mejor que yo, tiene que ser garantía para vivir en las urbes contemporáneas. La diversidad rural no es suficiente; necesitamos reconocer la diversidad en el medio urbano.

Estos son los tres o cuatro temas que queda tocar con ustedes: el problema es que hemos alcanzado un primer nivel que es absolutamente insuficiente, que no reconoce la diversidad cultural, que reconoce la homogeneidad socioeconómica de los indígenas del continente y del mundo, que hay que dar un paso más al reconocimiento verdadero de la diversidad. ¿Somos mucho más parecidos cualquier habitante de una ciudad del continente americano, o sea una persona de Buenos Aires, de Santiago, de Río, de Quito, de Lima, de Bogotá, de México, de San Salvador? ¿Somos mucho más parecidos que lo que se pueden parecer los ingas a los rarames? La diferencia cultural entre los ingas y los rarames es fundamental en muchos

aspectos: elementos cultural, etc., y los otros que he mencionado nos parecemos mucho más, todos tenemos una cultura occidental homogénea, leemos los mismos libros, vemos los mismos programas de televisión, tenemos la misma concepción del mundo. Entonces, el reconocer la diversidad de los pueblos indígenas es una tarea pendiente, es decir, romper ya con la categoría indígena, romper con ese elemento para atravesar verdaderamente al reconocimiento de un pueblo completo, sean los bri-bris, los lencas, los chores, sean los que sean en el mundo contemporáneo.

Preguntas y respuestas

P: ¿Por qué no hay participación de organizaciones indígenas de México en este evento?

R: Bueno, evidentemente el carácter centroamericano del evento excluye a México; creo que mal excluido, de alguna manera u otra, porque la mitad de México es Centroamérica y la mitad de México es Norteamérica; lo que se está viviendo en México y desgraciadamente por lo que yo considero, de manera personal, errores en la concepción política, se está fracturando el país. Hay un México centroamericano que abarca Quintana Roo, Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán, evidentemente las condiciones son mucho más semejantes, más que es un pueblo maya, tan maya como el guatemalteco; y hay otra parte, del centro de México hacia el norte, que es el otro México, el que está más vinculado a los Estados Unidos, al tratado de libre comercio, etc., y México en estos últimos años se ha ido fracturando económicamente. Allí tenemos un problema a mediano plazo, de envergadura mayúscula, pero yo creo que esencialmente por el carácter tradicional regional que se ha manejado.

P: ¿Cuál es la situación actual de la relación internacional de los pueblos indígenas?

R: Está en proceso de discusión en Ginebra. De manera sistemática y permanente el Grupo de Trabajo está trabajando al respecto; el Grupo de Trabajo es un organismo consultivo de la OEA, de allí pasa a la Subcomisión y de la Subcomisión puede pasar a la Asamblea General; primero al Organismo Económico Social de la ONU; a partir de este momento la Declaración entra en niveles de discusión donde no hay participación de los representantes indígenas sino exclusivamente de los estados, ni ONG siquiera; entonces, yo soy bastante pesimista respecto de lo que pueda suceder en la ONU, lo mismo que vemos, que se ha alcanzado, todo este final de siglo, ha sido un momento de construcción de una nueva legislación de derecho; hay casos en los que estamos viendo retrocesos, y les podría decir que el caso brasileño, aun a pesar de que su legislación le abrió el espacio del reconocimiento territorial, la titulación y la entrega de las tierras, recientemente acaba de haber una modificación a la ley que frena el proceso de titulación de las tierras, o sea, jurídicamente se frena este proceso; el caso de México del retraso en la aceptación de los acuerdos firmados entre el Ejecutivo y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, yo diría que es un retroceso, no sólo que no se ha firmado sino que es un retroceso porque México como país ha tenido posiciones mucho más positivas a nivel internacional; con la legislación internacional, México fue el segundo país que firmó el Convenio 169 de la OIT, después de Noruega, haciéndolo ley internacional y el Convenio 169 de la OIT va más allá de lo firmado en Chiapas, pero el gobierno no ha querido firmar algo que es menor en techo jurídico de lo que está firmado anteriormente.

Entonces lo que derivaría y podríamos estar hablando de que sí hay indicios de retrocesos en varios países con ciertas poblaciones indígenas.

En el caso de la presa hidroeléctrica BioBio en Chile, hay un retroceso importante en la magnífica legislación chilena, comparati-

vamente hago referencia, porque se frenó cuando se enfrentó por primera vez por un macroproyecto desde la hidroeléctrica del BioBio y hubo un golpeo sobre la organización indígena, hubo un golpeo sobre la organización de la Corporación de Fomento de Desarrollo Indígena, se cambió a los líderes y ha habido un deterioro en las condiciones; creo que debe meditarde con precisión de que no sólo estamos en riesgo de no avanzar sino estamos en riesgo de no consolidar lo alcanzado hasta este momento.

Es importante el peso que pueden desarrollar los pueblos indígenas; no hay más, los Estados no están en la disposición, porque toda la legislación que se hace sobre pueblos indígenas afecta el manejo que tienen los gobiernos sobre su territorio, aunque no lo impidan tiene que presentarse a la consulta, a la concertación, etc., y antes simplemente tomaban determinaciones en este sentido; la estructura del Ejecutivo generalmente está en contra de los derechos indígenas porque les impide hacer sus negocios rápidamente. Frente a la presión de las transnacionales, frente a la presión del mercado por llevar todos los recursos naturales al mercado en este periodo es que estamos en esta situación.

Un nuevo gobierno: una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas en México

Antecedentes

A partir del triunfo de la Revolución mexicana son múltiples las iniciativas y estrategias que desarrollan los sucesivos gobiernos nacionales en el campo de atención a los pueblos y comunidades indígenas, como son las “misiones culturales” o los “internados indígenas”. Asimismo, en el mismo periodo se crean diversas instancias institucionales para coordinar o ejecutar estas acciones, a partir de la creación del departamento de antropología creado en la Secretaría de Fomento en 1917 por don Manuel Gamio.

Si bien los pueblos indígenas no encuentran en la Constitución un reconocimiento y una ubicación jurídica legal que dá sustento y continuidad a las acciones del Estado en este campo, la preocupación gubernamental por encontrar modelos de atención a los pueblos indígenas es, si bien insuficiente en su concepción y esfuerzos, constante.

En 1940 en México se celebró el primer Congreso Indigenista Interamericano, creándose el Instituto Indigenista Interamericano con sede permanente en nuestro país.

En 1948 México crea el Instituto Nacional Indigenista, dando cumplimiento al compromiso contraído en la Convención de Pátz-

cuaro y dando paso a establecer por vez primera una “política de Estado” para la atención de los pueblos indígenas.

En 1992 el senado mexicano ratificó el Convenio 169 de la OIT, siendo el segundo país en hacerlo después de Noruega.

En 1994 se incorporó en la Constitución, en el artículo cuarto un párrafo dedicado al reconocimiento de México como país pluricultural y pluriétnico, y los derechos de los pueblos indígenas, obligando al Estado nacional a redefinir la concepción misma de Estado y su relación con los pueblos indígenas.

En 1996 el gobierno de México firmó los acuerdos de San Andrés con el EZLN.

Ninguno de los tres últimos compromisos jurídicos solemne y legalmente contraídos por el gobierno de México ha sido cumplido, ni se ha hecho el trabajo jurídico de elaborar las leyes reglamentarias que les den sustento y operación.

Si bien cumplir con esos compromisos legales debe ser una tarea prioritaria de la próxima administración, el establecimiento de una nueva alianza entre los pueblos indios y el Estado nacional en México tiene implicaciones mucho mayores que las jurídico constitucionales señaladas, si queremos enfrentar definitivamente la desigualdad y la discriminación de la que son objeto los indios mexicanos.

Los pueblos indios en el marco del proyecto nacional

En primer lugar debe establecerse con toda precisión cuál es el lugar que en el presente ocupan los pueblos indios en el contexto nacional, más allá de las reivindicaciones demagógicas de su grandeza originaria, es decir, se debe establecer de manera explícita y detallada una política de Estado para la relación con los pueblos indios.

Si consideramos que el proyecto nacional que derivó de la Revolución mexicana organizó jurídica e institucionalmente al país con el

objetivo mayor de luchar contra la desigualdad, debemos reconocer que las transformaciones que ha sufrido la estructura jurídico-institucional del país en las últimas décadas se ha desentendido de ese objetivo mayor.

Debemos reconocer también que la profunda crisis social que vive México es precisamente el resultado de haber abandonado los consensos que derivaron de la lucha armada y configuraron el claro perfil de un proyecto nacional hoy inexistente, más propiamente dicho, traicionado.

En consecuencia, es necesario establecer explícitamente las líneas maestras del nuevo proyecto nacional mexicano, y en ese marco definir con precisión cuáles son los compromisos que el Estado estará dispuesto a establecer con los pueblos indios.

Sin lugar a dudas el establecimiento de una “nueva relación...” implica necesariamente reinsertar como el objetivo mayor de nuestro proyecto nacional la lucha frontal y decidida contra la desigualdad (no sólo de los pueblos indios) y en consecuencia deberá procederse a una profunda reorganización jurídica e institucional de nuestro país hacia el cumplimiento de ese objetivo.

Este nuevo proyecto nacional deberá asumir sus compromisos no sólo en el marco de la igualdad jurídica formal (“liberal”) sino que deberá tener un claro carácter redistributivo y compensatorio (“justicia social”) hacia las áreas y sectores que lo requieran.

El cambio en la situación de la población estructuralmente condenada a la miseria y denominada eufemísticamente “rezago histórico” será el resultado de una decidida voluntad política que establezca un proceso y unas estrategias de cambio y que garantice constitucionalmente su permanencia durante un plazo no menor a dos décadas.

Debe aceptarse sin simulaciones la situación real de los pueblos indios producto de centurias de acoso, agresiones y discriminación estableciendo las bases jurídico-materiales para su superación a

partir de su situación real y con metas, objetivos y compromisos nacionales precisos.

En el marco de estas breves consideraciones, y otras, debe concebirse claramente que el Estado nacional mexicano deberá comprometerse con el proceso de “reconstitución de los pueblos indios de México” con acciones, metas y recursos precisos como condición necesaria para, entre otras necesidades, concluir las negociaciones en Chiapas e iniciar el establecimiento de una “nueva relación...”

En síntesis, debe reconocerse a los pueblos indios su carácter de sujetos políticos plenos, hablar con ellos con la verdad y estar dispuestos a enfrentar hombro con hombro y con base en consensos los gigantes retos de su desarrollo.

Hacia la reconstitución de los pueblos indios de México

Con base en múltiples informaciones y en los resultados del perfil que deriva del documento Estado Actual de los Pueblos Indios de México elaborado por el INI, podemos sugerir las siguientes tareas y acciones principales.

La complejidad de la problemática indígena obliga a definiciones que abarcan todos los niveles de la vida institucional y afecta a todas las esferas de gobierno, es decir, una política de Estado.

En tres campos básicos se concentran las tareas a realizar; el primero lo denominamos campo *político cultural*, y supone:

- a. Remunicipalización integral de las regiones indígenas configurando espacios políticos acordes con la ubicación y densidad de la población indígena, restituyendo la capacidad de representación y acción política a los pueblos indios.
- b. Redistribución electoral de las regiones indígenas que garantice definitivamente el acceso de la representación indígena a los poderes Legislativo y Ejecutivo municipales, estatales y federales.

- c. Promoción y acompañamiento de los procesos autónomos de articulación y compactación municipal hacia la conformación de regiones étnicas adecuadas al ejercicio de la autonomía.
- d. Iniciar, con los pueblos indios, el proceso de reflexión, discusión y proposición de las alternativas, formas y características que guiarán la redistribución territorial de los Pueblos indígenas que lo requieran (40 por ciento de la población indígena, en mis cálculos) y lo deseen, hacia regiones adecuadas para la vida y el desarrollo, culminando la etapa de simulación nacional que ofrece a las comunidades indígenas rurales espejismos de desarrollo autosustentable y autosuficiente y la falsa esperanza de proporcionar servicios en zonas devastadas e inaccesibles del territorio nacional.
- e. Establecer, con los pueblos indios, los criterios y alternativas para enfrentar los intensos procesos migratorios garantizando sus derechos en cualquier región de México y generar alternativas reales de empleo en sus regiones de origen.

Estos cinco aspectos pueden conformar las bases de un compromiso nacional democrático y participativo que deberá establecer objetivos, metas y plazos, así como precisar el origen y monto de los recursos necesarios.

El segundo campo que denomino *económico social* supone:

- a. Transformación del INI en el Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas con autonomía y patrimonio propio. que dirigido por un consejo directivo con amplia y paritaria representación indígena asuma la responsabilidad de coordinación de las anteriores y siguientes tareas.
- b. Establecimiento del Programa Nacional Compensatorio para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que, a nivel federal, estatal y municipal, establezca las acciones, montos y los plazos que se requieren para igualar a los pueblos indígenas a la media nacional

en los índices de desarrollo humano (salud, educación, alimentación y servicios).

- c. Creación del Fondo nacional Compensatorio para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que durante 20 años aporte los recursos necesarios para estimular la capacitación y formación, la producción y el empleo de los pueblos indígenas.

El tercer campo que denomino de *justicia elemental* supone:

- a. Instalación de la Comisión Nacional hacia la Paz y contra la Discriminación que concluya el proceso de negociación con el EZLN y colabore en la definición y características de los programas anteriormente señalados, así como que aporte sugerencias de todo orden para la consolidación en nuestro país de una cultura de la pluralidad y la equidad.
- b. Creación de una Fiscalía Especial para la Atención a los Pueblos Indios de México responsable de agrupar las pruebas y testimonios de violación a los derechos humanos de los pueblos indios desde 1994 a la fecha, incoando los juicios pertinentes, penales y políticos a los responsables de todo nivel hasta concluir este vergonzoso capítulo de violencia e impunidad que azotó a nuestro país en los últimos años.

Baste esta brevísima enumeración de tareas y necesidades como guía para definir los pasos principales que un nuevo gobierno debe dar para establecer con responsabilidad y verdad una “nueva relación entre los pueblos indios y el Estado nacional en México”.

Índice

Prólogo	
Carlos Zolla	7
El balcón vacío. Notas sobre la identidad nacional de fin de siglo.....	13
Identidad: etnia y nación.....	49
La identidad nacional mexicana hacia el tercer milenio	67
Entender y comprender al otro.....	77
Minorías nacionales y Estado en México.....	89
Los caminos de la reformulación de la identidad nacional	103
México y el Caribe. El ocaso de las identidades nacionales	107
Los indios y los antropólogos a la Constitución	117
Derechos indígenas	123
El indigenismo	129
Balance y perspectiva de la antropología mexicana, 1970-1990.	
De la integración a la autonomía. Atrapados sin salida.....	153
Los pueblos indios hoy.....	171
Los pueblos indios y el Convenio 169 de la OIT	179
La población indígena y el desarrollo. Sobre la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural.....	193
Cosmovisión y prácticas jurídicas de los pueblos indios	201
Desarrollo autogestionario, democracia y participación	215

Un futuro para las etnias en América Latina	229
El fin del indigenismo	239
Las políticas indigenistas y los derechos de los pueblos indígenas:	
una reflexión crítica.....	245
¿Autonomía de la pobreza?.....	259
Entre la virtud y el deber: los derechos de los pueblos indios	271
Pueblos indígenas, Estados y participación política	289
Un nuevo gobierno: una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas en México.....	303

México. Identidad y nación, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, se terminó de imprimir en noviembre de 2004, en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V., Matamoros 112, col. Raúl Romero, 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Para su composición se usó tipo Berkeley Old Style Book de 11.6/16. El tiro consta de mil ejemplares impresos en papel cultural de 90 grs. Diseño y formación: Germán Montalvo-Estudio/Fabiola Wong. Coordinador editorial: Juan Mario Pérez Martínez. Cuidaron la edición: Patricia Parada y Patricia Zama.

Este libro de José del Val aborda varios temas, pero esencialmente, el de la identidad –y sus opuestos complementarios, la diversidad y la diferencia–, concebida como una resultante compleja de situaciones históricas y valoraciones subjetivas y dotada de un valor estratégico que permite reflexionar no sólo sobre los “sistemas de creencias”, las “solidaridades grupales”, “las tradiciones” o “los roles”, sino sobre una de las creaciones máximas de las “sociedades evolucionadas”: el Estado. Así, los distintos trabajos que componen esta antología permiten identificar tres niveles analíticos y discursivos: el de las *ideas* básicas (sobre el Estado, la nación mexicana, la multiculturalidad y la interculturalidad, el nacionalismo posrevolucionario, los pueblos indígenas, los derechos, las instituciones, el indigenismo, la antropología, las tendencias y propuestas autonómicas o la cultura); el de la reacción frente a los *acontecimientos* (las reformas constitucionales, las luchas de los pueblos indígenas y, en particular, el levantamiento zapatista, los movimientos de ciertos grupos sociales –indígenas, populares, afrodescendientes–), y la creación y destino de instituciones nacionales e internacionales; y, finalmente, el de las *propuestas* para formular políticas de Estado, reformar instituciones, crear y aplicar programas y proyectos de orden público y para innovar o dinamizar la acción de gobierno hacia y con los grupos sociales.

