



Espacios Públicos

ISSN: 1665-8140

revista.espacios.publicos@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Vargas Vázquez, Misael Sabás
¿Continuidad y ampliación del modelo liberal o transformación del mismo para los pueblos indígenas?
Reflexiones acerca de la ciudadanía
Espacios Públicos, vol. 12, núm. 26, diciembre, 2009, pp. 190-205
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67612145010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿Continuidad y ampliación del modelo liberal o transformación del mismo para los pueblos indígenas? Reflexiones acerca de la ciudadanía

Fecha de recepción: 23 de febrero de 2009

Fecha de aprobación: 8 de mayo de 2009

Misael Sabás Vargas Vázquez*

RESUMEN

El objetivo del ensayo es contribuir al debate actual sobre los procesos de inclusión y exclusión indígena al estado-nación mexicano. Para esto tomo como punto de partida la noción de ciudadanía pensada en dos frentes interrelacionados. Por una parte, una visión crítica acerca del liberalismo vigente en ella y, por otra, los cuestionamientos derivados del resurgimiento indígena en nuestra nación. Dicho debate trata de brindar aspectos a considerar para resolver la tensión entre “lo universal” y “lo particular” con vistas a la construcción de una nación pluricultural.

PALABRAS CLAVE: ciudadanía, etnicidad, liberalismo, estado, nación.

ABSTRACT

The purpose of this essay is to contribute to the current debate concerning the processes of inclusion and exclusion of the nation's indigenous people. The starting point is the notion of citizenship understood in two different fronts. On one hand, a critical view of the liberalism currently exposed and on the other, the questions derived from the indigenous resurgence in

* Maestro en Ciencias Sociales, Centro de Estudios Rurales, El Colegio de Michoacán. Este artículo está dedicado a la memoria del Dr. Luís Ramírez Sevilla (q. e. p. d.). Él fue mi profesor y compañero de lucha en El Colegio de Michoacán. Hijo de padres comunistas, desde joven militó en organizaciones de izquierda de las que nunca renunció. Por lo mismo, en su desempeño profesional no disociaba el compromiso intelectual del político. Su producción científica fue en el área de estudios políticos municipales y su relación con la problemática indígena. Su influencia queda plasmada en este documento y en los muchos estudiantes que tuvimos la fortuna de debatir con él.

Mexico. This debate considers the aspects to solve the tension between what is universal and particular in order to construct a multicultural nation.

KEY WORDS: citizenship, ethnicity, liberalism, state, nation.

Sí, somos muchos porque nos quieren quitar lo que es nuestro, no sé porqué la CFE nos quiere sacar, el gobierno no debería de ser así porque uno es el que los pone ahí, pa' que gobiernen, pero se creen los dueños de la tierra, del agua, de todo. Pero todo eso no lo hizo el gobierno, eso ya estaba hecho, no más porque dicen que los artículos pero ¿quién hace los artículos? Pus ellos, pero ellos no son los dueños, ellos no hicieron la tierra y el agua, no lucharon. Dios hizo el agua y la tierra y nosotros conocemos a Dios, Dios hizo el agua y la tierra, el gobierno no hizo nada, solo robar.

Testimonio de Francisco Hernández

Miembro del CECOP, julio 2006

INTRODUCCIÓN

Ellos no son los dueños, ellos no hicieron la tierra, ellos no lucharon; somos muchos, nosotros conocemos a Dios, nosotros luchamos. *Nosotros y ellos*, relación fundamental para entender los procesos de formación de identidades. Clave para entender la relación siempre problemática entre los pueblos indígenas y el estado-nación mexicano.¹ El testimonio arriba transcrito de un miembro del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a La Parota (CECOP) lo utilizo como disparador para la discusión en el presente documento. De forma concisa trataré de presentar el contexto que nos sirve de base. Ante el intento de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) de construir una presa en la cuenca del río Papagayo, en el estado de Guerrero, se agruparon varias poblaciones aledañas en contra de esta obra.

Al transcurrir la lucha entre los inconformes (ejidatarios y comuneros) y los funcionarios de los gobiernos -federal, estatal y municipal- sucedió que en el tercer aniversario del movimiento contra la presa, un líder anunció el proyecto para recuperar “su identidad indígena”.² Tal hecho viene a romper con la clásica visión de que lo indígena se trae en la sangre o es una esencia inherente a cierto grupo que habla y viste de forma particular. Los tiempos han cambiado, ahora vivimos en una época donde la emergencia indígena es clave para entender la realidad social y política de México.³ La influencia indígena no sólo se siente a nivel local, sino que a veces pone en entredicho los planes estatales y federales, como el proyecto hidroeléctrico

La Parota. Este tipo de conflicto me condujo a plantear las siguientes preguntas: ¿por qué, actualmente, se utiliza la membresía *indígena* como bandera de lucha?, ¿qué implicaciones tiene esto para los procesos de inclusión del estado-nación?

Este testimonio habla también de un punto nodal en la problemática indígena, la desigualdad social. Desde mediados de los noventa se ha discutido en varios ámbitos la actual situación de los pueblos indígenas y las posibles soluciones a la misma. Puedo mencionar algunas, de forma concisa, quienes hacen hincapié en las vías parlamentarias como vehículo de expresión de los pueblos indios y pretenden incidir en la elaboración de la normatividad y regiones pluriétnicas; otra propuesta es la creación de regiones autónomas que incluirían municipios y comunidades con gobiernos de las regiones autónomas y, una última, la creación de nuevos municipios, como una posibilidad de acceder a la autonomía por esta vía.⁴

La autonomía ha sido un tópico bastante discutido y un reclamo que no se puede entender, dice Stavenhagen (1999 *a*), sino es en relación a una larga historia de opresión, exclusión y explotación de los pueblos indígenas. Opresión que no sólo fue económica o política sino también cultural. Ser “indio” remite a un proceso de etnización de dos caras, por una parte de los grupos dominantes y el estado, que estigmatizan y descalifican a ciertos grupos. Por otra, los sinónimos de atraso sirvieron -al mismo tiempo- para justificar la modernización del país y la construcción de una identidad na-

cional. Así, el indígena es un sinónimo de la nacionalidad, pues permitió la construcción de “presuntos” ancestros comunes y una memoria histórica compartida, parte del proceso de formación de la nación.

La tentativa del reconocimiento oficial de la diversidad de las culturas y su autonomía al interior del estado-nación mexicano es reciente, y pensar cómo estructurar esa condición multicultural bajo la premisa de la inclusión es todo un reto. Por ende, mi objetivo en este documento es discutir cómo replantear la ciudadanía (derivada del liberalismo) para dar cabida a las demandas de los pueblos indígenas como parte de la definición a la pertenencia nacional. Para lograr dicho proyecto político, debato la noción que define la inclusión dentro de un marco estatal y nacional inspirado en el liberalismo: la ciudadanía.⁵ Enclave identitario trascendental para la construcción de los estados-nación actuales. La inclusión de los indígenas y su participación en la vida política debe discutirse tomando en cuenta la existencia de una sola forma, hasta ahora reconocida, de inclusión política ante el estado y la nación. Bajo estos términos, el indígena es primero ciudadano mexicano antes que indígena.

En ese sentido, discutiré las dos posiciones predominantes para trabajar la inclusión de los pueblos indígenas desde la ciudadanía. Una que propone la ampliación de los derechos actuales para el respeto a las diferencias y particularidades colectivas. Habermas (1994; en Stavenhagen, 2000*b*) propone que basta ‘actualizar’ la política liberal de los

derechos individuales para dar cabida a aquellos que solamente se pueden ejercer en común, en el marco de colectividades culturalmente específicas. La segunda posición es aquella que propone una ciudadanía cultural relacionada, dice Stavenhagen (2000b), con el reconocimiento de los pueblos con personalidad jurídica y derecho a la libre determinación. En el fondo ambas posiciones conducen al siguiente cuestionamiento: ¿Continuidad y ampliación del modelo liberal o transformación del mismo para los pueblos indígenas? Dicha pregunta implica casi en automático plantearse, al menos, las siguientes: ¿Son excluyentes liberalismo y etnicidad? ¿Se agota la discusión con la dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos? Éstas expresan dos posiciones, apreciadas preliminarmente extremas, que son exploradas en este documento bajo la inquietud de profundizar en la reflexión y debate acerca de cómo pensar la diversidad y la inclusión de los pueblos indígenas en la vida política de la nación.

Con el fin de contestar a las preguntas e inquietudes anteriores, haré tres desarrollos. El primero se refiere a precisar cómo se entiende la ciudadanía con base en una revisión sobre los principios del liberalismo y su aplicación en la población indígena. En el segundo defino etnicidad y cómo a partir de ésta, en tanto principio político de reconocimiento y autodeterminación, implica un replanteamiento dirigido a la formación de diversas comunidades políticas. En el tercer apartado presento las reflexiones derivadas de este ejercicio.

¿QUÉ ES LA CIUDADANÍA LIBERAL?

Para entender de qué se habla cuando uno refiere la ciudadanía liberal, antes se tiene que aclarar qué es el liberalismo, el cual ha extendido su dominio como ideología política a lo largo de los últimos dos siglos predominantemente. El liberalismo según Smith (1968; en Meyer 1995: 18) es un sistema de pensamiento menos específico que una verdadera doctrina filosófica y lo define así: “Liberalismo es la creencia y el compromiso con una serie de métodos y políticas que tienen como propósito común obtener una mayor libertad para el individuo”. Surgió en Inglaterra con motivo de una lucha política en 1688 contra Jacobo II (Merquior, 1991). Los objetivos de los triunfadores eran la tolerancia religiosa y el gobierno constitucional. Para 1730, visitantes extranjeros como Montesquieu concluyeron que la alianza de derecho y libertad favorecía la existencia de una sociedad más próspera que cualquiera de las monarquías continentales de la época. La comparación con la Gran Bretaña convenció a muchos protoliberales de que el gobierno debía tratar de limitar su acción al mínimo, ofrecer paz y seguridad. La tarea según Rousseau era construir un orden colectivo en que la libertad y la igualdad fueran patrimonio de todos los ciudadanos.⁶

No obstante estas aspiraciones, el liberalismo burgués después de la Revolución francesa, donde se había combatido el privilegio aristocrático, no estaba dispuesto a aceptar una ciudadanía amplia (Merquior, 1991), por lo que los liberalistas optaron por el llamado “justo medio” de B. Constant,

pensador liberal del siglo XIX. Esta noción consistía en un centro político a medio camino entre el antiguo absolutismo y la nueva democracia. Es decir, pasó a ser la doctrina de la monarquía limitada y un gobierno del pueblo igualmente limitado, pues el voto y la representación se mantendrían restringidos a una ciudadanía de ingresos elevados.

Dicho camino es entendible a partir de una relación clave dentro de la lógica del liberalismo, la que mantiene el estado con el individuo. Merquior (1991) ilustra que en los inicios del liberalismo inglés se estableció que el estado se basaba en individuos independientes, cuya relación era más asociativa que subordinada. En Francia, por su parte, la lógica de la situación impuso usar al estado para liberar al individuo, garantizando sus derechos. Uno de los ideólogos del liberalismo, Stuart Mill, sostiene que el liberalismo -y la democracia- tiene mayor posibilidad de fructificar en una población culturalmente homogénea. Esta idea, dice Stavenhagen (2000b), fue promovida por quienes se dieron a la tarea del nation-building.

Se parte entonces del supuesto liberal, dice Mouffe (1999), de que el individuo debería poder organizar su vida de acuerdo con sus deseos y sin intervenciones necesarias. Así la ciudadanía tiende a concebirse como un instrumento para rectificar las desigualdades individuales, muchas procedentes de las adscripciones étnicas, sociales o de clase. De aquí la centralidad del concepto de derechos individuales y la idea de una ciudadanía universal basada en la afirmación de que todos los individuos son libres

e iguales por nacimiento. No importando el aspecto cultural.

La ciudadanía, definida así desde el liberalismo, es la capacidad de cada persona para formar, revisar y perseguir racionalmente su definición del bien (Mouffe, 1999). Se considera, entonces, que los ciudadanos emplean sus derechos para promocionar su interés propio dentro de ciertos límites impuestos por la exigencia del respeto a los derechos de otros. En consecuencia, la comunidad nacional se piensa en términos de instrumentalidad, pues se le concibe como una en la que los individuos, con sus intereses y su identidad previamente definidos, entran con vistas a la persecución de esos intereses.⁷ En ese sentido, Herder (1996; en Díaz Polanco, 2000: 285) afirma que los estados nacionales no se constituyen a partir del principio cultural: “cada nación cultural un Estado, sino considerando la nación como un conjunto de individuos que, independientemente de sus características culturales, se reúnen para fundar el Estado”. Así es entendible que el liberalismo político plantee la división entre la esfera pública y privada, lo que refuerza su carácter acultural. Como bien refiere Stavenhagen (2000), en la primera todos los ciudadanos son iguales, en la segunda, tienen todo el derecho a comportarse de acuerdo con sus singularidades culturales y étnicas. Dicha lógica reafirma la marginalidad política del aspecto cultural en la esfera pública.

No obstante de que el liberalismo se muestre como una ideología exacerbadamente individualista, ese mismo carácter permitió –al mismo tiempo– la generación de una muralla

a la libertad del individuo. Ésta se muestra enunciada en lo que Rawls (1971; en Mouffe, 1999) llama “la prioridad del derecho sobre el bien”. Dicha primacía indica que no se pueden sacrificar los derechos de los individuos en nombre del bienestar general. Esto se traduce a un marco de derechos y de libertades fundamentales por encima de las diferentes concepciones del “bien” permitidas a los individuos. En consecuencia, los derechos y los principios de justicia no pueden privilegiar una concepción particular de bienestar.

La prioridad del derecho sobre el bien contiene una “trampa oculta”, si bien el liberalismo fue una respuesta al antiguo régimen autoritario mediante los derechos humanos y la división de los poderes cabría preguntar: ¿quién protege esa prioridad de un marco de derechos sobre una concepción particular de bienestar? La respuesta es obvia: el estado. De aquí que la ciudadanía como conjunto de derechos y obligaciones que adscriben a una comunidad política⁸, bajo los postulados del nacionalismo, se ha convertido en un pilar fundamental de la lealtad o subordinación política del individuo al estado nacional (Stavenhagen, 2001; en Bello, 2004). La ciudadanía puede verse reducida a un mero estatus legal que los individuos tienen frente al estado. En otras palabras, en el momento en que el estado es el garante de los derechos, los cuales están sobre cualquier concepción particular de bienestar (bien), el ciudadano-individuo tiene una deuda, aparte de sus obligaciones, para con el vigilante de sus derechos, convirtiéndose así, en una especie de súbdito.

¿Cómo se presentó el liberalismo en México y en específico con los pueblos indígenas? Meyer (1995) comenta que en la época pos-revolucionaria a pesar de que el liberalismo se plasmó en la constitución con los derechos fundamentales, el presidencialismo impidió el funcionamiento de cualquier división de poderes y, por otra parte, el corporativismo dificultó la libre determinación de los individuos en búsqueda de sus propios intereses.⁹

En lo que respecta a los pueblos indígenas, el diagnóstico no es muy alejado a lo que anteriormente se ha escrito. Aparicio precisa de la siguiente forma:

Una de las estrategias del Estado nacional de corte liberal en América Latina para unificar bajo un mismo proyecto cultural, económico y político (el ‘proyecto nacional’) el conjunto de la sociedad de cada uno de los países, ha sido la imposición de un régimen jurídico común basado en el principio de igualdad jurídica de toda la ciudadanía y el Estado de Derecho de base legalista (2002: 2).

Bajo este esquema, es entendible el indigenismo mexicano y comentar, por no quedar mal con nuestra historia, la visión que se tenía sobre qué hacer con el indígena. En tanto una política “integracionista” se sustentó en los principios de igualdad individual y de justicia social para favorecer la entrada de los pueblos indígenas a la “cultura nacional y universal” (Sánchez, 1999). Indudablemente, el responsable para la tarea de incorporación es el estado mediante algunas medidas gubernamentales como la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI).

En palabras de su director Alfonso Caso, la acción indigenista consistía en “una aculturación planificada por el gobierno mexicano”, con el propósito de colocar al indígena en el camino del progreso y su integración.

Años han pasado desde aquellos días y se podría contra argumentar que actualmente la idea de un solo proyecto cultural ha quedado atrás, tanto que en nuestro texto constitucional, en específico el artículo 2, se reconoce que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas (reformas de agosto de 2001). Sin embargo, como comenta Aparicio (2002), el reconocimiento de la presencia de los pueblos indígenas, allí donde se realiza, no significa el aseguramiento normativo de una determinada posición jurídica. Es decir, el reconocimiento no implica la creación de un marco específico de derechos en relación directa con su condición de indígena. A pesar de que se reconoce el carácter pluriétnico de la nación, no se proponen cambios de fondo que modifiquen la relación de tutelaje del estado y la sociedad nacional sobre los pueblos indígenas.

El que se asiente en papel constitucional la condición pluricultural de nuestro país no implica la aceptación de la misma. ¿Asistimos entonces a un engaño? Quizá, se podría entonces coincidir con la crítica aguda de Vázquez acerca de que “para los agentes gubernamentales y los académicos ‘sedientos de diversidad’ se habrá creado una ‘multiculturalidad ma-

nejable, controlada y redituable’. [...] Los más son los indígenas jornaleros que no saben de los beneficios de la ‘ciudadanía cultural’”(2003: 51).

La discusión de la problemática indígena acerca de la aceptación de la diferencia (cultural) deja muchas veces de lado el reclamo de justicia social (económico). Por ejemplo, en los acuerdos de San Andrés entre la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se constituyó el derecho de pueblos y comunidades al uso colectivo de los recursos naturales dentro de sus territorios. Dicho derecho, se tenía pensado, serviría como parte sustancial para promover una mejor distribución de los bienes. Sin embargo, los diputados y senadores en la reforma constitucional de 2001 establecieron un “uso y disfrute *preferente* de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución” (Art. 2, sección A, punto VI). ¿Quiénes van a definir cuáles son los recursos naturales de carácter estratégico? ¿Se refieren agua, bosques, subsuelo? Si es así, ¿de qué sirve el reconocimiento? Dicho legalismo es una práctica todavía colonialista. Debido a que las clases políticas del gobierno federal siguen reservándose el derecho de definir quién y cómo se aprovechan los recursos. Así, a pesar de que se mencione la condición de pluriculturalidad de nuestro país no ha sido aún reconocido otro tipo de ciudadanía que no sea la liberal. ¿Qué está en juego con los reclamos de reconocimiento y de autonomía indígena?

ETNICIDAD Y LIBERALISMO ¿SON IRRECONCILIABLES?

Hasta ahora la palabra indígena es la predominante en este documento, ¿por qué he utilizado el término de etnicidad en esta segunda parte? No es simple capricho, sino una estrategia para refinar la discusión entre la problemática indígena y el liberalismo estatal.¹⁰ Será adecuado empezar con los siguientes cuestionamientos: ¿Qué se entiende por etnicidad? ¿Etnicidad e indígena son lo mismo? La de etnicidad puede ser difícil de precisar y realizaré un esfuerzo por esclarecerlo.

Para el estudio de la etnicidad se pueden reconocer dos grandes perspectivas. Unas son conocidas como “primordialistas”, en ellas se atribuye a la etnicidad un carácter inmanente, ahistórico y abstracto. Bajo ese lente, la tendencia es buscar el descubrimiento de esencias, identidades “puras”, afirma Devalle (2000). Otras perspectivas, con las que coincido, entienden por etnicidad un proceso de construcción social y relacional en cuya dinámica se construye la condición étnica de un grupo específico, en el caso de México, los indígenas (Bello, 2004). En otras palabras, cuando se habla de etnicidades en nuestro país, se intenta remitir a una serie de procesos de formación de identidades colectivas que se definen como indígenas. No hay una sola forma de etnicidad, sino diversas. Se conciben a las identidades colectivas no de forma pura y fija, sino como una formación con base en una multiplicidad de grupos, espacios e instituciones interrelacionados.

En este tono faltaría precisar qué es un grupo étnico, puesto que discutir acerca de la etnicidad siempre refiere a aquél. El grupo étnico, afirma Barth (1976; en Bello, 2004), es una forma de organización social, ella se define no sólo por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, y otras) sino por la demarcación de fronteras étnicas, esto es, por las diferencias objetivas y simbólicas que los propios actores determinan como significativas para sí y para otros.

Así planteada la etnicidad es, principalmente, un proceso eminentemente histórico, de *longue durée*. La etnicidad es un producto complejo donde intervienen un conjunto de factores económicos, políticos, religiosos y otros, que se organizan socialmente en una identidad étnica, por lo general con referencia al estado y otros grupos que poseen identidades sociales y hegemónicas. Ante estos dos ejes, lo histórico y las relaciones con grupos hegemónicos se puede proponer la siguiente fórmula: los reclamos indígenas sólo se pueden entender si los colocamos en perspectiva histórica y en relación con grupos hegemónicos.

Como consecuencia de lo anterior, la etnicidad nos obliga a entender la problemática indígena en relación con las condiciones y posición que ocupan y han ocupado en la sociedad nacional a la que pertenecen. Comenta Bello (2004) que la mayor parte de los pueblos indígenas del continente ocupan un lugar subordinado en las sociedades nacionales y frente al estado, como producto de la incorporación excluyente de que han sido objeto. Por lo que al hablar de etnicidad

y de relaciones interétnicas se tiene que hablar de un componente de clase, como lo comenta Bartolomé (1997). Es decir, los pueblos indígenas fueron incorporados a la nación pero de una forma en que no existió un reconocimiento a derechos diferenciados para ellos.

Los pueblos indígenas fueron incluidos en ese gran marco de la legalidad liberal de la igualdad y libertad que disfruta todo ciudadano mexicano, pero esto más que una garantía de su inclusión social fue pretexto de nuevas formas de exclusión. Al caso, afirma Vázquez (2003: 53) que “todos los miembros del pueblo indígena son designados como “nativoamericanos” [...] Pero para acceder a los beneficios efectivos de esa ciudadanía, lo incluyente se torna en excluyente. Entran en juego las medidas ocultas de pureza de sangre que dan lugar a gradaciones clasificatorias de la indignidad, esenciales para diferenciar la membresía, los status de poder y la asignación de recursos”. En ese sentido, por ejemplo, para ser considerado indígena en nuestro país la persona debe hablar un dialecto o lengua indígena. Dicho criterio estatal esconde un cuestionamiento clave: ¿cómo se adscriben a la nación todos aquellos pueblos que fueron castellanizados por el INI durante gran parte del siglo pasado?

Entonces se convierte entendible la lucha por el reconocimiento indígena que en palabras de Taylor (2001; en Bello, 2004) se torna incluso un factor apremiante. Debido a que ser reconocidos o desconocidos es crucial para la sobrevivencia de la identidad,

pero lo es más si se trata de una disputa hegemónica entre criterios propios de reconocimiento y criterios “falsos” o con base en prejuicios de los “otros”. De ahí que la lucha por representarse a sí mismos y contestar a la catalogación que los “otros” hacen de ellos es crucial.

Estrechamente relacionada la lucha por el reconocimiento indígena se encuentra la lucha por lograr el derecho de los pueblos a la libre determinación, conocido también como el derecho a la autodeterminación o autonomía indígena. Stavenhagen (1999) identifica diversas modalidades de autonomía: lingüística, educativa, territorial (implica control sobre los recursos naturales) y política (formas de gobierno conocido a veces como “usos y costumbres”). Inherente a todas las modalidades de autonomía está ligada la noción de derechos colectivos, en tanto que es un grupo étnico quien exige ejercerlos como parte de su autonomía.

Clave para entender los reclamos al ejercicio de derechos colectivos es la noción de “pueblos”. Ésta intenta superar definitivamente su consideración como “minorías” (Aparicio, 2002). “Pueblo indígena” es un conjunto de población concentrada o dispersa que se identifica en términos lingüísticos, culturales e históricos y al mismo tiempo se distingue de otros “pueblos” constituidos de manera semejante (Stavenhagen, 1999). El reconocimiento y la autonomía indígena englobada en la denominación de “pueblos” implicarían entonces el reconocimiento y la institución de diversas comunidades políticas al interior del estado,¹¹ precisa Bello (2004: 183).

Quizá uno de los grandes impactos de las demandas indígenas y de su acción colectiva junto con la de otros sectores de la sociedad, es que están impulsando una redefinición de la comunidad política, es decir, de las formas de convivencia política y social que han caracterizado a los llamados Estados-nación.

Lo cual nos obligaría a discutir y aceptar la identidad étnica como una plataforma eminentemente cultural de organización política.¹² Por ello es que se puede afirmar que la etnicidad es un principio y expresión política frente al estado liberal.

La etnicidad, como punto de fractura a la idea de una sola comunidad política defendida por el modelo estatal-liberal, conduce a poner en juego propiedades hasta ahora incuestionables del estado en relación con los pueblos indígenas, como son: la cualidad de otorgar la calidad de étnico a un grupo y, segundo, la administración de sistemas de gobierno y de territorio. Así también, Díaz-Polanco (2000) comenta que la etnicidad trae a colación un conflicto debido a que la autonomía se debe pensar en el marco de la nación. Esto deriva en una problemática no sólo legal sino cultural, en el entendido que el marco liberal también es compartido por vastos sectores de la sociedad mestiza en nuestro país, de compatibilidad de los derechos étnicos, colocados en el ámbito de la particularidad, por una parte, y los derechos individuales o ciudadanos, planteados en el terreno de la universalidad, por la otra.

Entonces, la etnicidad nos plantea el reto de pensar diversas comunidades políticas con lógicas de funcionamiento diferentes y en

comunicación. Aunque desde el liberalismo parece casi insalvable el reto debido a dos bases del mismo: la primera, privilegia al individuo descartando así cualquier consideración cultural como un principio de ordenamiento en la comunidad política; segundo, el principio de prioridad del “derecho sobre el bien”, es decir, el reconocimiento y la autonomía en tanto expresiones y reclamos étnicos -inherentemente de carácter colectivo- de una concepción particular de bienestar no pueden estar por encima de los derechos y libertades fundamentales permitidas a los individuos por parte del estado. Ante esto pareciera que no existe terreno para buscar la armonización entre lo “particular” y lo “universal”. Como comenta Díaz-Polanco (2000), el liberalismo duro acepta la diversidad de posiciones políticas en el seno de la sociedad, pero tiene problemas para admitir la diversidad cuando ésta se funda en lo cultural.

La identidad, como elemento cultural, no es ni por mucho fundamento para constituir la comunidad política organizada como nación con base en principios universales como la igualdad y la libertad. Así, la inclusión ciudadana se convierte excluyente, por ser universalista, de otras formas de inclusión distintas no definidas en función del estado nacional. Será más que útil para entender esta contraposición la denominación utilizada por Stavenhagen (2000) de naciones cívicas y naciones étnicas. Las primeras constituidas por todos los ciudadanos de un estado independientemente de sus características étnicas singulares. Las segundas, compuestas sólo por los miembros de un grupo étnico que comparten características

culturales y valores fundamentales. ¿Cómo resolver dicha contraposición política?

Hasta aquí he hecho un ejercicio de contraste entre lo que se puede percibir como dos universos o visiones de mundo completamente separadas e irreconciliables. Aunque el reto no es ése, sino que se encuentra en las reflexiones que puedan derivar de esta precisión de posiciones. Porque aquí de lo que se trata no es hacer reservas de indígenas sino explorar propuestas y pensar en líneas a seguir para lo que habíamos mencionado está en juego, la construcción de una nación multicultural.

REFLEXIONES FINALES

¿Qué hacer ante dos posiciones que parecen extremas? Mi apuesta para responder esta pregunta es tomar como punto para reflexionar y discutir la puntualización de Stavenhagen (2000) acerca de la problemática étnica; ésta consiste en la manera en cómo la diversidad es percibida y manejada por las partes involucradas.

La ciudadanía, como he mencionado, es parte de la práctica política, está vinculada con los procesos de formación de los estados-nación. El proceso de ciudadanización se caracterizaba por la ampliación creciente de derechos individuales, antes limitados a una pequeña elite (Marshall, 1964, en Bello, 2004). Congruente con esta entrada se encuentra la propuesta, mencionada al principio del documento, de Habermas (1994; en Stavenhagen, 2000) de ‘actualizar’ la política liberal de los derechos individuales

para dar cabida a colectividades culturalmente específicas. Esta propuesta no sólo implicaría la continuidad de un esquema liberal a “rasa tabla”, sino que legitimaría aún más la multiculturalidad manejable que critica Vázquez (2003). En pocas palabras, lo que se propone con esa “ampliación” es la preeminencia del derecho sobre lo cultural. En ese sentido, la multiculturalidad así propuesta sería el nuevo indigenismo en el siglo XXI. Esta conclusión no sólo es a nivel discusión teórica, sino que tiene su correlato en ese “despertar indígena”, indicador del fracaso de un proyecto que se pensó nacional e integracionista.

En el intento de no satanizar al liberalismo, reconozco dos logros históricos: Indudablemente como ideología ha permitido que en los últimos años del siglo pasado varios países de Latinoamérica, y en específico México, pudieran fortalecer sus instituciones y grupos en la defensa de los derechos humanos. Segundo, el liberalismo al ser estandarte del proyecto estatal-nacional también formó y sigue siendo parte de la construcción de lo étnico. A esto Gutierrez (2000: 96) comenta que “la nación también atraviesa por el proceso de reconocer su propia etnicidad”. En ese sentido, no se puede entender la etnicidad sino es en relación con el desarrollo del liberalismo como un sistema político.

Por otra parte, como aquí se desarrolló, tanto el liberalismo como el reclamo de derechos colectivos indígenas son, desde un marco estatal y nacional, mutuamente excluyentes. Esta contraposición no sólo es legal, sino étnica -esquemáticamente entre

mestizos e indígenas. La lectura, entonces, conduciría a dos comunidades políticas que se imaginan distintas, que producen individuos y relaciones diferentes entre ellas y a su interior. Mientras la nación cívica se imagina con base en el derecho e individuos racionales, la relación con el estado es de subordinación y su identidad política es definida en tanto pertenece a un marco legal estatal. Por su parte, la nación étnica se imagina con base en los “usos y costumbres”, los individuos se definen en tanto parte de un grupo étnico, su relación es de subordinación de la individualidad a los imperativos de los “usos y costumbres” de la comunidad. En este tono debemos reconsiderar nuestra identidad política definida también como étnica, es decir, por las fronteras étnicas. La ciudadanía es definida dependiendo de la pertenencia. Así la membresía, derechos y obligaciones es delimitada por unos, en el marco del derecho, por otros, en el marco de la comunidad.

Esta frontera marcada sirve también para indicar que las etnias, en tanto productos históricos y relacionales, viven en una condición de subordinación, lo que fuerza a reconocer las condiciones actuales de marginalidad política, social, cultural, económica y además, el fracaso del proyecto nacional-liberal de asimilación (aculturación). Exigir la ampliación de los derechos liberales a diferentes comunidades culturales es continuar con el proceso etnocida prevaleciente durante el siglo XX.

Afirma Stavenhagen (2000) que los argumentos liberales en torno al imperativo de

respetar los derechos fundamentales (humanos) de los individuos son sólidos, pero dado que el punto es cómo hacerlos compatibles con los derechos colectivos, se deben abandonar concepciones de “primacía”. En ese sentido, pienso que la primacía liberal no es más que la expresión de un “bien” que las clases gobernantes defienden para conservar posiciones privilegiadas en los espacios clave para la toma de decisiones. Así también es necesario pensar como una máscara la supuesta neutralidad del estado al defender al individuo, debido a que es un producto social, lo que ya de antemano expresa una jerarquía (Dumont, 1970). Por consecuencia, aquellos que dan primacía a la colectividad están condenados a la segregación.

Esta crítica tendría consecuencias clave para el análisis político desde la academia. Precisaré sólo dos de ellas. La primera se refiere a romper con visiones clásicas acerca del *Estado* como un ente que actúa y regula la vida política de una nación. Esta consecuencia exigiría romper con la idea de que las clases gobernantes son un bloque homogéneo y bien armonizado, sino que existen diferencias entre ellos y a su vez intentan (y logran) mantener sus condiciones de privilegio. La segunda remite a no asumir *a priori* al *Estado* y el orden jurídico como punto de partida y de llegada para el análisis político del orden social,¹³ lo cual exige asumir que existe una multiplicidad de órdenes sociales traslapados (parentesco, género, político y cultural), que da entrada a identificar y estudiar las relaciones y disputas entre distintas comunidades políticas.

Por otra parte, pensar la primacía colectiva-indígena puede ser bastante seductor mientras se imagina, casi en automático, como “más” democrática. Sin embargo, la etnicidad en tanto principio como organización política que hace frente a grupos hegemónicos, construye una comunidad política que no está exenta de hegemonías al interior. La máscara de “lo comunitario” asociado al indígena puede velar muchas de las veces relaciones jerárquicas y de vigilancia internas (Mallón, 2003). Claro ejemplo es la definición de la adscripción que ellos mismos ejercen a su interior. De nueva cuenta nos enfrentamos a la conflictiva definición de quién es indígena o no, quién pertenece a la comunidad o no, que ha implicado en diversas comunidades el acceso o exclusión de ciertos beneficios políticos, económicos y sociales.

Por ello, más que una conclusión, aquí presento una confirmación y una pista, confirmación, porque la ciudadanía es y sigue siendo un tópico crucial para imaginar nuevas formas de convivencia, de inclusión y exclusión social. Es punto nodal en la conformación de identidades colectivas, entre ellos y nosotros. Dicha discusión tiene como consecuencia ineludible que, aun de forma velada, la ciudadanía liberal, en tanto que define derechos, obligaciones y membresía, no sólo es política sino también cultural de forma excluyente para los indígenas. El reto a futuro es fortalecer la idea que expone Marshall (1963; en Nun, 2002) de que si el estado es una construcción, otro tanto ocurre con la ciudadanía. Es decir, la lucha se dirige en evitar naturalizarla y así evitar imaginar la sociedad bajo la prioridad del

“derecho sobre el bien” como algo ya “dado e incuestionable”. Camino que no soluciona la problemática indígena, sino que es un frente más de lucha y de imaginar otras comunidades políticas. Sentencia Marshall: “no hay ningún principio universal que pueda dictar sus contenidos [de la ciudadanía]. Todo depende de las tradiciones y de los marcos institucionales de cada país, y, en especial, de la visión de la política que resulte dominante”.

NOTAS

- ¹ Como se verá en todo el documento la palabra “estado” con minúscula sustituirá a la clásica “Estado” con mayúscula. ¿Por qué? Sencillamente coincido con posiciones críticas como la de Abrams (1988) que piensan más al estado como una máscara que oculta relaciones de poder. No desconozco la posición de Sayer (1994) que afirma que todos somos parte de esa representación. Como participante, lucho políticamente por no reforzar una visión hegemónica que conduce a favorecer el enmascaramiento de las clases políticas que se benefician con esa “máscara” y también les da sustento a cierto académicos “televisivos”.
- ² Fue el líder Marco A. Suástegui quien propuso dicha recuperación a través de la instalación de un consejo de principales y el aprendizaje del mexicano (náhuatl) por parte de los inconformes.
- ³ Canabal y Flores (1997: 118) afirman que “la emergencia de los pueblos indios como un actor político, es imposible que quede fuera del debate por la vitalidad que a partir de enero de 1994 han demostrado, expresando múltiples opciones para reformular las rela-

ciones entre los mexicanos, en particular las relativas al ejercicio del poder en lo local”.

- ⁴ Aquí hago uso de la recopilación hecha por Canabal y Flores (1997: 120) aunque se reconoce que la misma no agota el universo de acciones y propuestas, pero considero que son representativas ante la realidad mexicana basada en un sistema administrativo político que reconoce ciertas instancias de gobierno.
- ⁵ Se dirá de forma preeliminar que la ciudadanía surgió como un conjunto de mecanismos institucionales que regularon las relaciones entre el Estado y la población, definiendo los derechos y las obligaciones de esta última e introduciendo el principio de la igualdad formal (Assies, Calderón y Salman, 2000).
- ⁶ Meyer (1995) refiere que el punto de partida del liberalismo lo estableció Rousseau con su máxima de “El hombre nace libre, pero en todas partes se encuentra encadenado”.
- ⁷ Aquí coincido con la observación de Sandel (1982; en Mouffe, 1999).
- ⁸ Por el momento utilizaremos la propuesta romántica de Anderson (1997) sobre una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana.
- ⁹ Comenta el mismo autor que las estructuras formales son democráticas desde el siglo XIX, pero la práctica ha sido la de variaciones del autoritarismo.
- ¹⁰ Cabe aquí una aclaración antes de continuar, con fines de no extender demasiado el documento y haciendo explícito que no se trata aquí de dar un compendio exhaustivo de la problemática indígena, trataré de forma concreta en esta parte dos temas pertinentes para la temática a desarrollar: la lucha por el reconocimiento y la lucha por la autonomía.
- ¹¹ Refieren Díaz-Polanco y Sánchez (2002) que las facultades políticas que pueden derivarse de la calidad de comunidades culturales son el derecho de éstas a convertirse en comunidades políticas en tanto constituyen pueblos.
- ¹² Reina (2000) afirma que el “bien intangible” por antonomasia que se halla en juego es la identidad, considerada como valor supremo, y todos lo demás, como la dignidad, la autonomía y los derechos, no son más que atributos y derivaciones de la misma.
- ¹³ Para la primera consecuencia baso mi argumento en la lectura sobre Abrams (1988: 79) quien argumenta que “The state is the unified symbol of an actual disunity”. Lo que remite a pensar al estado como un intento de proporcionar coherencia e intencionalidad a lo que en la práctica generalmente son intentos de dominación deshilvanados y fragmentados de distintos y desiguales grupos. En este sentido, “el Estado” es un proyecto ideológico puesto que permite el ocultamiento de los grupos privilegiados que intentan beneficiarse del uso del “estado”. Para la segunda me apoyo, parcialmente, en las problematizaciones clave que refieren al mismo tiempo Sayer (1994) y Scott (2002) sobre los proyectos gubernamentales y su posición crítica al no aceptar las fronteras y separaciones entre la esfera del “Estado” y la “sociedad civil”; dado que, al concebir la idea-estado como propiedad en extenso y no de una sola clase o grupo político, permite escapar de los determinismos unilineales y entramos al campo de las luchas y negociaciones de los significados.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (1988), "Notes on the Difficult of Studying the State (1977)" en *Journal of Historical Sociology*, I (1), 58-89.
- Anderson, Benedict (1997). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Aparicio, Marco (2002), *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, Barcelona, Cedecs.
- Assies, Willem, Marco Calderón y Ton Salman (2000), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América*, México, El Colegio de Michoacán-IFE, Michoacán.
- Bartolomé, Miguel (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI-Siglo XXI.
- Bello, Álvaro (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago, ONU/CEPAL.
- Canabal, Beatriz y Joaquín Flores (1997), "Los municipios indígenas de frente a la reforma del Estado", en *Eslabones*, México, SONER, pp. 118-131.
- Devalle, Susana (2000), "Concepciones de la etnicidad, usos, deformaciones y realidades", en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, pp. 31-44.
- Díaz-Polanco, Héctor (2000), "El viejo conflicto: autonomía y liberalismo", en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, pp. 279-299.
- Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002), "Autonomía y democracia", en *México diverso. El debate por la autonomía*, México, Siglo XXI, pp. 27-55.
- Dumont, Louis (1970), *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.
- Giménez, Gilberto (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, pp. 45-70.
- Gutiérrez, Natividad (2000), "El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global", en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, pp. 93-109.
- Mallón, Florencia (2003), *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS, El Colegio de San Luis y El Colegio de Michoacán.
- Merquior, José (1991), *Liberalismo viejo y nuevo*, México, FCE.
- Meyer, Lorenzo (1995), *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*, México, Océano.
- Mouffe, Chantal (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- Nun, José (2002), *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Madrid, Siglo XXI.

- Reina, Leticia (2000), "Introducción" en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa, pp. 7-28.
- Sánchez, Consuelo (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México, Siglo XXI.
- Sayer, Derek (1994), "Formas cotidianas de formación del Estado: algunos comentarios disidentes acerca de la 'hegemonía'" en Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (coords.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002, pp. 237-377.
- Scott, James (2002), "Prólogo", en Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel (coords.) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México, Era, 2002, pp. 17-23.
- Stavenhagen, Rodolfo (1999), "Prólogo. Hacia el derecho de autonomía en México", en Burguete, Alicia (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, IWGIA, pp. 7-20.
- _____ (2000), "¿Es posible la nación multicultural?" en Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa, pp. 325-247.
- Vázquez, Luis (2003), "Construcción y reconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo" en *Memoria*, núm. 170, pp. 49-54.