

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

**MAESTRÍA EN DEFENSA Y PROMOCIÓN
DE LOS DERECHOS HUMANOS**

RECONSIDERACIONES TEÓRICAS PARA EL ESTUDIO DE LA CUESTIÓN INDÍGENA

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN DEFENSA Y PROMOCIÓN DE LOS
DERECHOS HUMANOS**

**PRESENTA
EPIFANIO DIAZ SARABIA**

**DIRECTOR DE TESIS
DR. ENRIQUE GONZÁLEZ RUIZ**

MEXICO, D. F.,

MARZO DE 2010

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

UACM3 TDV138

*A mis hijos: Lenin, Juan Manuel, Daniela,
María Ángela y Agustino.*

*A Alma Librado Guzmán,
esposa y compañera de lucha.*

*Al movimiento indígena de
México y Latinoamérica.*

*A las organizaciones indígenas de la
Ciudad de México.*

*Al Dr. Enrique González Ruiz,
por su amistad.*

*A Alicia Castellanos Guerrero y,
Gilberto López y Rivas, por su disposición y ayuda
en la revisión de la presente tesis.*

*A los maestros de la UACM: Eduardo Correa,
Camilo Pérez, Rubén García,
Francesca Gargallo y, Oscar González,
por todas las enseñanzas que recibí de ellos.*

A la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

ÍNDICE

Introducción	6
I. MARCO TEÓRICO	9
II. LA CUESTIÓN ÉTNICA	14
2.1. Indigenismo.....	17
2.2. Etnopopulismo o etnicismo.....	20
2.3. Marxismo.....	21
2.4. Colonialismo interno.....	29
2.5. Etnomarxismo.....	34
2.6. Estado-nación y otros conceptos relacionados.....	37
2.7. Multiculturalismo.....	49
2.7.1. Liberales vs. comunitaristas.....	52
2.7.2. Universalismo y particularismo.....	54
2.7.3. Derechos colectivos.....	57
III. AUTONOMÍA Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS	
3.1. Autonomía formal y concreción de la autonomía.....	71
3.2. Contexto histórico de la autonomía.....	72
3.3. Aproximaciones definitorias.....	76
3.4. Configuraciones autonómicas.....	78

IV. ALGUNAS RECONSIDERACIONES TEÓRICAS ACERCA DE LA CUESTIÓN INDÍGENA: UNA VISIÓN GRAMSCIANA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

4.1. El papel de los intelectuales en el movimiento indígena.....	88
4.2. Reconsideraciones semánticas.....	92
4.3. Desarrollo de la ideología zapatista.....	94
4.4. Foro Social Mundial y movimiento sociales.....	96
4.5. Aspectos que no consideran las teorías analizadas sobre la cuestión indígena.....	101
4.6. Reconsideraciones mínimas sobre los movimientos indígenas y la autonomía.....	103
4.7. El devenir del movimiento indígena.....	108
4.8. Movimientos indígenas y el Estado: "transformar el mundo sin tomar el poder".....	113
4.9. Paradojas del indigenismo.....	116
4.10. De democracias, izquierdas y el movimiento indígena.....	117
4.11. De cultura a cultura.....	118
4.12. El discurso de los derechos humanos en la sociedad moderna.....	120
4.13. Pensar consciente.....	124
Conclusiones.....	127
Bibliografía.....	129

INTRODUCCIÓN

En la actualidad existe consenso entre un amplio sector de la sociedad, entre investigadores y académicos sobre la importancia que ha adquirido el movimiento indígena en los procesos de transformación social en las dos últimas décadas, particularmente en países de Latinoamérica como Bolivia, Ecuador, Perú y México. En este último, a raíz del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, distintas disciplinas de las ciencias sociales y la filosofía se han aproximado al estudio de estos movimientos y la denominada “cuestión indígena”.

Desde la perspectiva metodológica de estas disciplinas, cada una ha contribuido con importantes categorías conceptuales para la comprensión del tema que nos ocupa. No obstante, la raigambre de marcos conceptuales tradicionales tanto en la academia, como en las instituciones jurídicas y, en los discursos políticos progresistas y liberales coetáneas, dificultan el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en las constituciones latinoamericanas, al tiempo que minimizan la importancia de éstos como uno de los actores emergentes más activos en la conformación de fuerzas contrahegemónicas y antisistémicas del siglo XXI. Las reformas constitucionales de 2001 en México, por ejemplo, dan cuenta de la obstinación del *derecho tradicional* por relegar los ordenamientos jurídicos indígenas a segundo plano y, por extensión también puso al descubierto la complicidad de la clase política mexicana en contra del movimiento indígena.

Por su parte, si bien la Antropología ha tenido cierta ventaja en cuanto al estudio del tema, la mayor parte de sus aportaciones teóricas, como el indigenismo, se encuentran lejos de entender el papel que juegan los movimientos indígenas en los actuales procesos sociales.

En virtud de lo anterior, uno de los objetivos del presente trabajo consiste en revelar las inconsistencias de los distintos marcos teóricos desarrollados por estas disciplinas. Creemos que ello es importante en la medida en que los estudios planteados, particularmente, los de integración (indigenismo) y del reconocimiento de la diversidad (multiculturalismo), descuidan la necesaria vinculación de lo cultural con lo político o, mejor dicho, con las políticas de dominación cultural e ideológica. Como se podrá apreciar en el último capítulo bajo estas categorías analíticas, a excepción de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, en el proceso de construcción de las autonomías de *facto* los pueblos no logran llevar sus acciones más allá del ámbito comunitario, dejando subsistentes las actuales relaciones de poder con el regocijo de los teóricos y gobiernos liberales.

Con esta finalidad, hacemos un recuento de las principales teorías antropológicas de integración de mediados del siglo XX, poniendo especial atención en una, de escisión antropológica, denominada por sus autores como *etnomarxismo*, cuya principal aportación ha sido vincular las configuraciones étnicas con la cuestión de clases. Esta concepción reivindica *la autonomía* como un fin necesario para superar las teorías integracionistas (liberales y marxistas ortodoxas) de los años setenta.

En el último capítulo se busca puntualizar el papel, al mismo tiempo también la tarea, de los pueblos indígenas en la construcción de fuerzas contrahegemónicas en los Estados Latinoamericanos, con este fin tratamos de revelar las distintas formas de dominación cultural, política e ideológica que la clase dominante ejerce a través de distintas instituciones políticas, sociales y jurídicas. Asimismo, señalamos algunos referentes políticos y culturales que nos permitan orientar las acciones del movimiento indígena en aras de lograr la máxima: “un mundo mejor es posible”.

Queremos advertir que los resultados obtenidos a partir de la revisión de los marcos teóricos en mención, no son de contenido ecléctico sino que se obtienen y, de ahí creemos la originalidad del planteamiento, a partir de la deconstrucción teórica de las enseñanzas de Antonio Gramsci en el análisis de la cuestión indígena.

A lo largo del trabajo tomamos los conceptos de “cuestión étnica” y “cuestión indígena” como sinónimos, no obstante, nos permitimos aclarar que el primero es más recurrente en la Antropología, mientras que el segundo se emplea más en contextos político-jurídicos para indicar la presencia de un sujeto colectivo de derecho: los pueblos indígenas.

Aprovecho la ocasión para agradecer al Dr. Gilberto López y Rivas, al Dr. Guilhem Olivier, al Dr. Enrique González Ruiz, a la Dra. Alicia Castellanos Guerrero y a la Dra. Natividad Gutiérrez Chong y; a los Maestros Eduardo Correa Senior y Rubén García Clarck, por sus observaciones y sugerencias para mejorar considerablemente la presente tesis.

I. MARCO TEÓRICO

Tuvo que transcurrir poco más de medio año para que pudiera tener cierta claridad sobre el método de investigación a seguir en el presente trabajo. Sabía que la metodología, en un buen trabajo de investigación, no se basa sólo en la recopilación de datos o la elaboración de indicadores demográficos o descriptivos, sino que implica, además, la aplicación de ciertas teorías en el análisis de fenómenos sociales, cuya distinción debe basarse en la dialéctica de los procesos históricos.

Debo confesar que ya tenía en mente elaborar un trabajo que reflejara los conocimientos adquiridos en el eje temático *político-económico* de la maestría, con la denominada *cuestión étnica*. Es decir, una investigación que tuviera como marco referencial al *materialismo histórico*, según el cual: “en la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la *estructura económica* de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político (*superestructura*), y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social y político e intelectual de la vida en general”.¹

¹ Karl Marx, “Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política”, en *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857), 27ª ed., Siglo XXI, México, 2004, p. 66.

Meses después, junto con los compañeros del *posgrado*, recibí con agrado la noticia de que el tutor de la materia optativa “Derechos indígenas y autonomías en América Latina”, sería el Dr. Gilberto López y Rivas. Ya durante las sesiones supe que a principio de los años ochenta, el mismo López y Rivas, Héctor Díaz Polanco, entre otros, formaron una *corriente* que ellos mismos denominaron *etnomarxismo*², cuyo planteamiento teórico consiste en dilucidar el papel de los pueblos indígenas en el proceso democratizador de la sociedad y en la construcción del socialismo.³

La indagación del marco teórico de los autores citados me condujo a las enseñanzas del italiano Antonio Gramsci, considerado, aunque tardíamente, como uno de los marxistas más influyentes del siglo XX. La importancia de este filósofo para el tema que nos ocupa radica no solo por su orientación marxista, sino también por la *comprensión* y *aprehensión* que tiene del materialismo histórico y, fundamentalmente, la aportación de una serie de categorías (como hegemonía, intelectuales, sociedad civil, sociedad política, entre otras) que nos pueden ayudar a comprender el papel del movimiento indígena como sujeto social emergente.

En principio, Gramsci dio por sentado los abundantes estudios relacionados con la estructura económica desarrollados por el mismo Marx; por lo que se

² Este concepto surgió por vez primera en la antropología francesa en 1977, en un trabajo de Pierre Clastres, orientado a la crítica del marxismo, como tal tuvo un aspecto peyorativo. Gilberto López y Rivas, *Etnomarxismo y antropología*, s/e, México, 2009. En México, el primer antropólogo en vincular el tema de la cuestión nacional con la cuestión étnica es López y Rivas, en su tesis de maestría sobre la minoría nacional chicana en Estados Unidos en 1969 (publicada en 1971 por la Editorial Nuestro Tiempo) y más tarde en la introducción de su obra: *La guerra del 47 y la resistencia popular a la ocupación*, Nuestro Tiempo, México, 1976.

³ Leticia Reina, *La construcción del indio y la nación en el México siglo XX*, Congreso Internacional de AHILA (Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos), Simposio: Grupos y sociedades en movimiento. La conformación y visión de y sobre los Estados Nacionales, Castellón, España del 20 al 24 de septiembre de 2005.

dedicó a investigar las bases teóricas e ideológicas de dominación, cuyo ejercicio corresponde a los intelectuales orgánicos a través de la hegemonía, la cual se define como la dirección cultural, política e ideológica del grupo dominante en la *superestructura* de las relaciones de producción.

El marco teórico de Gramsci se centra, fundamentalmente, en la unidad de la teoría y la práctica; de la estructura y la superestructura; así como del pensamiento y la acción; el sujeto y el objeto. A esta unidad dialéctica Gramsci la llama: *filosofía de la praxis* o *materialismo científico*, para distinguirla del “materialismo vulgar” que concentra su atención sólo en el aspecto económico de las relaciones sociales de producción, descuidando la parte de la política y la relación de ésta con la cultura.⁴ Este *reduccionismo* conceptual propio de los marxistas “tradicionales” se conoce con el nombre de *economicismo*. En otras palabras, Gramsci rechaza la idea de que la superestructura sea vista meramente como un reflejo de la estructura, toda vez que es en ésta donde los sujetos (indígenas, mujeres, etc.) fijan las acciones conscientes de su actuar revolucionario. Es en la superestructura donde se organizan y buscan las estrategias para transformar el sistema capitalista que los tiene sometidos.

Para Gramsci, el sentido de toda teoría consiste en describir y explicar los fenómenos sociales en su real dimensión. Para que una teoría sea efectiva, ésta debe expresarse en un lenguaje apropiado a las situaciones concretas. Es decir, la eficacia de la teoría está sujeta a su inserción y capacidad de explicar realidades específicas. Entonces, la tarea del teórico es incorporar y estudiar las nuevas y particulares piezas de evidencia y, si la evidencia no confirma la teoría, ésta debe

⁴ Carl Boggs, *El marxismo de Gramsci*, 4ª ed., La Red de Jonás, México, 1985, pp. 11-22.

ser modificada. En otras palabras, la función del teórico es traducir o interpretar los elementos de la vida histórica en lenguaje teórico, pero no a la inversa, que sería hacer que la realidad se ajuste a un esquema abstracto porque la realidad nunca se reduce a éste.⁵ El marxismo, por ejemplo, siendo una teoría importante en el análisis de realidades históricas (pensemos en el movimiento indígena o el de los migrantes) si no es capaz de explicar estos nuevos comportamientos sociales, debe ser modificado o adecuado a ellas. Esto es lo que Gramsci llama la filosofía de la *praxis*.

De ahí que, a lo largo del trabajo trataremos de reconstruir la totalidad social, superando la fragmentación analítica propia del pensamiento burgués y la estrategia capitalista.⁶ El análisis de la cuestión indígena, se hará teniendo en cuenta tanto las particularidades culturales de los pueblos, así como el contexto político y económico donde tienen lugar las relaciones entre éstos y, su empuje en los actuales procesos de cambio social.

Asimismo, percibimos que en el análisis de los procesos autonómicos (territorio, recursos naturales, sistemas normativos, formas específicas de organización, etc.), al tener al Derecho como marco de referencia se dejan fuera fenómenos de carácter político, económico y social, sobre los que se sustentan, precisamente, los reclamos de los pueblos indígenas respecto de sus derechos históricos. Así, en varios de los temas a tratarse tendremos una convergencia de conceptos antropológicos, jurídicos y políticos y; hasta aquellos que para muchos

⁵ Marcus E. Green, "Método y análisis de Gramsci sobre los grupos subalternos", en *Poder y Hegemonía. Gramsci en la era global*, Coordinadora: Dora Kanoussi, Fondazione Istituto Gramsci, México, 2004, pp. 63-77.

⁶ *Ibidem*, p. 16.

resultan inaplicables hoy día o, que fenecieron con la caída del socialismo real como *imperialismo* y *lucha de clases*, sin los cuales no es posible comprender el sistema social existente.

En otras palabras, el análisis de la *cuestión indígena* se hará desde un punto de vista interdisciplinario, toda vez que quienes hemos abordado el tema desde el punto de vista del Derecho, haciendo uso sólo de conceptos jurídicos abstractos, al final de nuestra investigación obviamos conceptos fundamentales sin los cuales no se puede comprender la lucha que libran los pueblos indígenas de Latinoamérica. Esto también sucede con otras ramas de las ciencias sociales, y con los críticos del actual sistema capitalista que, al *globalizar* ciertos conceptos *imperiales* minimizan las categorías analíticas relacionadas con los sujetos sociales indígenas, con dialéctica propia, pero que subyacen y comparten con otros actores sociales (como sindicatos, movimientos urbanos, asociaciones de deudores de la banca, etc.), rasgos de carácter político y económico, unívocamente de subordinación, dentro las complejas relaciones de producción existentes.

II. LA CUESTIÓN ÉTNICA

Contrario a la proyección que distintas teorías y corrientes de pensamiento político tuvieron sobre la cuestión étnica, ésta no sólo no ha desaparecido, sino que se ha colocado como un tema de discusión de primer orden a escala mundial, particularmente en Latinoamérica. Incluso, hoy en día el movimiento indígena constituye una fuerza social que prevalece por encima de los movimientos revolucionarios tradicionales. Expresa nuevas formas organizativas y acciones novedosas. Se estructura a través de territorios autónomos que constituyen el espacio de los sujetos sociales emergentes.⁷

En efecto, tanto teóricos burgueses⁸ como marxistas del siglo XIX, veían la cuestión étnica como un fenómeno transitorio en la medida que se inclinaban a pensar que las diferencias étnicas y nacionales tenderían paulatinamente a desaparecer en favor de una gradual homogeneización.⁹ Para los primeros, la solución a la cuestión étnica estaba en la integración de los indígenas al Estado-nación a través del progreso. La Antropología era la disciplina encargada de lograr la integración del indígena a la sociedad capitalista.

Ya en el siglo XX, la Antropología mexicana encabezada por Manuel Gamio y Gonzalo Aguirre Beltrán, marcarían toda una historia de políticas de asimilación

⁷ Raúl Zibechi, "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina", en *Contrahistorias*, México, 2004, p. 39.

⁸ Principalmente, Lewis H. Morgan y su teoría sobre el *evolucionismo*. Llama la atención que Morgan fuera uno de los primeros autores en escribir sobre un pueblo indígena en una de sus obras denominada: *Federación de Naciones Iroquesas*. Incluso el primer asunto que atendió como abogado fue la defensa del pueblo iroqué en un asunto comercial. Posteriormente se dedicó a estudiar antropología y, para 1877, publicó una de sus obras más importantes: *La sociedad antigua*, con la cual se consolidaría la teoría del *evolucionismo* dentro de la Antropología durante más de un siglo (<http://es.wikipedia.org>), 23 de noviembre de 2009.

⁹ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico nacional*, Fontamara, México, 1998, p. 11.

e integración a través del indigenismo que, como veremos más adelante, tuvo sus orígenes en nuestro país y se expandió en los países latinoamericanos.

Por su parte, los marxistas también condenaron las minorías étnicas. Para Engels, las minorías serían disueltas o absorbidas por las sociedades burguesas de las grandes naciones o, en su defecto, tales “pueblos en ruinas” permanecerían sólo como “monumentos etnográficos”.¹⁰

Podemos decir que la cuestión étnica se remonta a los inicios de la formación de los Estados contemporáneos, sin embargo, es hasta a mediados del siglo XIX cuando comienzan a generarse diversas categorías que contribuirían al estudio de los grupos étnicos. A continuación se desarrollan las que consideramos las más importantes.

El contacto de las sociedades capitalistas con otras distintas, plantea el problema de la integración.¹¹ Con este propósito se fueron construyendo esquemas teóricos que facilitaron la transformación de las sociedades “extrañas” o “simples”, a las necesidades de expansión mercantilista de las sociedades “avanzadas” o “complejas”. La primera teoría con este fin se conoce con el nombre de *evolucionista*, cuyos orígenes datan a mediados del siglo XIX (época de grandes descubrimientos científicos y avances tecnológicos en Europa). A partir de la noción de *progreso*, los evolucionistas construyeron esquemas que intentan comprender la historia de la humanidad como un paulatino ascenso, desde las etapas más primitivas hasta la más avanzada.¹² La sociedad burguesa es, en el pensamiento evolucionista, la sociedad modelo hacia donde deben dirigirse todos

¹⁰ Héctor Díaz Polanco, *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, UACM, México, 2004, p. 86.

¹¹ *Ibidem*, p. 117.

¹² *Ibidem*, pp. 118-119.

los sistemas socioeconómicos que no han alcanzado tal nivel de desarrollo evolutivo.¹³

Con estos fundamentos, Europa definirá lo que será considerado como su deber histórico y moral: conducir a las sociedades precapitalistas a la civilización. Esta fue la base teórica que justificó la expansión colonial en Latinoamérica, África y Asia.

Bajo este esquema, las teorías antropológicas surgen vinculadas a la formación de los Estados-nación y a la expansión del capitalismo, al tiempo que plantean la incorporación de las sociedades conquistadas a la nación burguesa y a la lógica capitalista. En América, este proceso de integración ocurre a partir de la colonización de los pueblos originarios. “La antropología como ciencia nace con el pecado original de haber estado estrechamente ligada al colonialismo y a los esfuerzos por imponer en el ámbito mundial las relaciones capitalistas, en México la disciplina antropológica surge de su relación fundamental con el llamado indigenismo”.¹⁴

Otras teorías menos expresadas son las que consideran a la nación como hecho objetivo y como conciencia subjetiva. Para la primera existen dos tipos de naciones: la “territorial” y la “étnica” o “cultural”. Para esta corriente, son “naciones territoriales” aquellos grupos de individuos que además de compartir rasgos culturales comunes como la lengua, las costumbres y la religión, cuentan con un territorio determinado.¹⁵ Las “naciones étnicas”, pueden no contar con un territorio de pertenencia, por lo que el criterio cultural resulta fundamental para su

¹³ *Idem.*

¹⁴ Gilberto López y Rivas, *Autonomías, democracia o contrainsurgencia*, ERA, México, 2004, p. 13.

¹⁵ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México, 2001, p. 47.

identificación. Además, sostiene que la nación existe históricamente como realidad objetiva antes del surgimiento del Estado-nación.

Para la segunda teoría, no todas las naciones son preexistentes y objetivamente identificables, sino que es la conciencia subjetiva la que define la constitución de las naciones. Esta conciencia es el nacionalismo.¹⁶ Se define la nación a partir de la pura y simple voluntad de los ciudadanos.

2.1. Indigenismo

Las teorías del *indigenismo* y *etnopopulismo*, fueron desarrolladas ampliamente dentro de la antropología mexicana.¹⁷ El primero tiene su origen a principios del siglo XX, con Manuel Gamio, padre fundador de la escuela mexicana de Antropología, quién comenzó a elaborar el marco conceptual a partir del cual se daría contenido a las políticas del Estado mexicano para con los pueblos indígenas.¹⁸

Para Gamio, la nación mexicana no se consolidaría en tanto persistiera la heterogeneidad en su composición, que se expresaba en al menos “sesenta

¹⁶ *Ibidem*, pp. 48-50.

¹⁷ Entre los primeros teóricos del indigenismo se encuentran Manuel Gamio y su obra *Forjando Patria*; Moisés Saenz y Narciso Bassols, en materia educativa; Julio de la Fuente; Antonio Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán (entre los políticos que se encargaron de aplicar estas políticas están Lázaro Cárdenas del Río y Lombardo Toledano. Para un extracto del pensamiento de estos autores, véase: México Indígena, *INI 30 Años después. Revisión crítica*, INI, México, 1978). A principios de los años setenta, con Pablo González Casanova a la cabeza, a través de su teoría del *Colonialismo interno* y algunos trabajos de Rodolfo Stavenhagen sobre la cuestión indígena y las clases, se fue conformando un grupo de intelectuales críticos del indigenismo. Ya entrando a la década de los ochenta, a esta corriente se fueron sumando otros autores como Bonfil Batalla, Héctor Díaz Polanco y Gilberto López y Rivas, entre otros. Tras un giro intelectual este último grupo se dividió entre aquellos denominados *etnopopulistas* y *etnomarxistas*. Entre los primeros destaca Bonfil Batalla y su magna obra: *México profundo*. En el segundo grupo están Héctor Díaz Polanco, López y Rivas, entre otros.

¹⁸ *Idem*.

pequeñas patrias” con sus particularidades lingüísticas y culturales; de ahí la necesidad de incorporar al indígena a la nación. La propuesta de Gamio recibió fuerte impulso a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzacuaro Michoacán en 1940. En este Congreso se afianza el indigenismo integracionista y, se extiende a los países latinoamericanos como Perú, Ecuador, Guatemala y Bolivia, donde mediante la conformación de institutos nacionales indigenistas se comenzó a elaborar y poner en práctica políticas de corte integracionista.¹⁹

Para Gonzalo Aguirre Beltrán, otro de los ideólogos del indigenismo en nuestro país, dos factores se oponían en la lucha por alcanzar la homogeneidad nacional: a) una geografía hostil y, b) una diversidad ostensible entre sus grupos de población, carentes de un idioma común que facilitara la integración de una cultura nacional básica.²⁰

Según este autor, ha habido tres tipos de políticas indigenistas: 1) la de *segregación*, aplicada durante el régimen colonial, que tuvo como fin marcar el distanciamiento entre indígenas, colonizadores y mestizos: la división de la sociedad colonial en “castas”; 2) la que surgió (política incorporativa) con la consolidación de los Estados nacionales, caracterizada por la imposición de divisiones políticas que desconocieron los territorios ocupados por los pueblos indígenas, así como la subordinación de sus comunidades a un único poder central y a un mismo orden jurídico. Mediante esta política, se propusieron soluciones que simplemente apuntaron a lograr que el indígena dejara de ser

¹⁹ *Ibidem*, pp. 14-15.

²⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, INI, México, 1981, p. 5.

indígena. La igualdad jurídica proclamada tenía como propósito destruir el sistema de propiedad comunal y convertir a los indígenas en propietarios individuales de sus parcelas que quedaban desamortizadas y en condiciones de incorporación al mercado²¹ y; c) la política de *integración*, conformada en la etapa posrevolucionaria de 1910, encargada de corregir las ideas etnocéntricas precedentes e introducir la idea de “justicia social” en la política indigenista. Con este propósito se comienza a plantear la “integración de los indios a la sociedad nacional, respetando los valores de sus culturas y su dignidad de hombres”.²²

El indigenismo se caracteriza por ser una política diseñada de unos hacia los otros, por lo que su naturaleza siempre es subordinante y clientelar. Trata de borrar las diversidades culturales al tiempo que incorpora al indígena a la sociedad nacional. El indigenismo plantea un proceso de asimilación del indígena mediante el abandono de sus rasgos culturales, motivo de su “atraso”.²³

Es importante señalar que el indigenismo deviene de una construcción teórica del *evolucionismo* asimilacionista y del *relativismo cultural*, este último de corte norteamericano y, según la cual, las culturas son *diferentes* pero no superiores e inferiores; por lo que no se debe obstaculizar el desarrollo de éstas por otras que se consideren superiores. Establece que en el desarrollo de cada sociedad se deben respetar las particularidades culturales de cada una de ellas (principio de *aculturación*). Fiel a la lógica capitalista, finalmente, el *culturalismo*,

²¹ Manuel Ferrer Muñoz, *Los pueblos indígenas el parteaguas de la Independencia en México*, UNAM, México, 1999, pp. 68-81.

²² Gonzalo Aguirre Beltrán citado por Héctor Díaz Polanco, *El canon Snorri*, pp. 122-124.

²³ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico nacional*, *op. cit.*, pp. 37-38.

otro nombre con que se conoce al relativismo cultural, espera que este respeto conduzca a los indígenas finalmente a integrarse a la sociedad dominante.²⁴

Podemos concluir que tras la desaparición del Instituto Nacional Indigenista (INI) en el 2003, y con la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en ese mismo año, así como la creación de muchas otras dependencias de atención a indígenas en varias entidades federativas, pero sin recursos y conocimiento del tema por parte de los titulares, el indigenismo no ha fenecido, sino que cuenta con una nueva careta. Es un *nuevo indigenismo* institucional, digamos.

2.2. Etnopopulismo o etnicismo

El *etnopopulismo* retoma los principios de la teoría *culturalista*, que coloca a todas las culturas en un mismo orden de importancia. Combate la teoría *evolucionista*, por considerarla etnocéntrica y, en un inicio, también pretende combatir la teoría indigenista. Para esta corriente, la integración es sinónimo de disolución de las comunidades indígenas y de su absorción por el sistema capitalista. Por lo que plantea que las comunidades indígenas no deben integrarse a las sociedades capitalistas, sino conservar su identidad y sus formas específicas de organización. En tal sentido destaca el aspecto positivo de las comunidades indígenas, a la par proyecta una visión *idealista* y “romántica” de las mismas.²⁵ Incluso, llega a

²⁴ Héctor Díaz Polanco, *El canon Snorri...*, op. cit., pp. 121-122.

²⁵ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión étnico nacional*, op. cit., pp. 42-43.

plantear la superioridad de estas sociedades sobre la capitalista, es decir, un etnocentrismo invertido.

La idealización de las sociedades precapitalistas, lleva a los *etnopopulistas* a declarar absurdos como los siguientes: la inexistencia de clases sociales entre éstas y la constante redistribución de la riqueza entre sus miembros. Afirmación muy alejada de la realidad, ya que si bien es cierto que los indígenas de hoy conservan gran parte de sus instituciones económicas, sociales y culturales que se remontan a la antigüedad, éstas responden a las contradicciones fundamentales del mundo actual. No hay comunidad indígena donde no se manifiesten elementos característicos del capitalismo: propiedad privada, "venta" de mujeres, unidades de medida, "sabritas", etcétera.

2.3. Marxismo

Existe amplio consenso en las ciencias sociales en reconocer que *el marxismo* vino a cambiar sustancialmente el pensamiento social contemporáneo. Respecto a la cuestión étnica, el marxismo, con brillante audacia teórica-política confrontó el nacionalismo (ya consolidado con la Revolución burguesa de 1789), con el derecho a la autodeterminación de los pueblos y, como primer motor de la historia, el enfrentamiento de las clases trabajadoras con sus opresores.²⁶ Así, tanto los fundadores del marxismo como sus seguidores, plantearon interesantes y controvertidas teorías sobre la cuestión étnica o de las nacionalidades.

²⁶ Julen Guimón, *El derecho a la autodeterminación, el territorio y sus habitantes*, Universidad de Deusto, España, 1995, p. 68.

Marx y Engels, interesados más en la lucha de clases, continuamente subordinaron la cuestión nacional a ésta. Si bien mostraron admiración por el espíritu revolucionario de ciertos pueblos, sobre todo de Irlanda y Polonia, el apoyo que les brindaron estuvo siempre subordinado al interés del proletariado y la revolución.²⁷ En carta dirigida a Mayer y Vogt (1870), Marx señala: "Para el proletariado inglés, la emancipación nacional de Irlanda no es una cuestión de justicia abstracta o de sentimientos humanitarios, sino la primera condición de su propia emancipación".²⁸

Engels fue aún más contundente; en su teoría sobre las nacionalidades dedujo que los pueblos sin historia y las minorías nacionales serían disueltos o absorbidas por sociedades con un mayor grado de desarrollo económico y una estructura estatal consolidada. En consecuencia, dichos "pueblos en ruinas" estaban condenados a desaparecer irreversiblemente o, en el mejor de los casos, permanecer como "monumentos etnográficos".²⁹

La importancia que reviste la cuestión de las nacionalidades y la cuestión étnica, llevó a algunos marxistas a desarrollar diversas teorías, entre las que destacan las elaboradas por Lenin y Stalin por un lado y, Otto Bauer y K. Renner, por el otro.

Lenin marca una diferencia entre el nacionalismo de las naciones opresoras y el de las oprimidas. Así, no obstante que admite que los movimientos nacionales están permeados de un carácter democrático-burgués, es deber del movimiento

²⁷ En otros casos, el interés que mostraron por estos pueblos era meramente instrumental, así en el caso de Polonia, decían que la autodeterminación no era otra cosa que una herramienta más para acabar con la opresión burguesa y no un derecho inherente a los pueblos por el hecho de serlo.

²⁸ Citado por Guimón, Julen, *op. cit.*, p. 70.

²⁹ Héctor Díaz Polanco, *El canon Snorri...*, *op. cit.*, p. 86.

revolucionario apoyarlos y oponerse a toda política de opresión nacional en la medida que así se apoya a la lucha revolucionaria. Reconoce que la democracia juega un papel importante en la lucha de clases, pese a que ésta por sí misma no elimina la opresión clasista. Frente al nacionalismo opresor, Lenin desarrolla el derecho de las naciones (oprimidas) a la autodeterminación.

Entre el derecho de los pueblos a la autodeterminación y el programa proletario de unidad, hallamos una clara divergencia política entre el pensamiento de Lenin y Stalin. Este último, por encargo del primero, elaboró "*el marxismo y la cuestión nacional*", coincidiendo con la teoría de Lenin en lo sustancial, como el surgimiento de los movimientos nacionales con el capitalismo, el carácter burgués de éste o el constante hostigamiento contra los *austromarxistas* Bauer y Renner, pero disintiendo de la paridad de los conceptos de autodeterminación y la unidad orgánica del proletariado.

Para Lenin, no existía contradicción alguna en el hecho de que se reconociera el derecho de las naciones a la autodeterminación y la postulación de la unidad de los obreros en términos de la organización política del partido. En cambio, para Stalin, la unidad política del proletariado era un tema que debía anteceder al del derecho de las naciones a la autodeterminación. El hecho de favorecer la unidad orgánica virtualmente favorece la subordinación de las nacionalidades respecto a la nación opresora. De hecho, Stalin sujeta el derecho a la autodeterminación al programa del proletariado, y establece condiciones muy categóricas y estrictas para que las nacionalidades puedan acceder al derecho a

la autodeterminación: un idioma, un territorio, una misma economía y psicología, la falta de uno de estos atributos hace que la nación deje de ser nación.³⁰

Consideramos importante incluir esto último, en la medida que durante décadas el trabajo elaborado por Stalin fue considerado como el documento con mayor peso moral y teórico sobre la cuestión de las nacionalidades entre los marxistas.

Desde el planteamiento actual de la cuestión étnica y el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, los *austromarxistas* desarrollaron una teoría más acabada sobre el asunto, pues desde un inicio trataron de adoptar el marxismo a la compleja realidad multinacional de su tiempo. Tanto Bauer como Renner excluyeron de su doctrina el análisis y la legitimidad del derecho a la autodeterminación, buscando solamente una mejor convivencia multinacional.³¹ Proponían constituir minorías nacionales dentro de cada región autogobernada, con personalidad jurídica, para atender asuntos relacionadas con la educación y otras cuestiones culturales. Para ellos, la nacionalidad no tenía por qué estar sujeta necesariamente a un territorio, pudiendo constituir una unión autónoma de personas. La nacionalidad de cada individuo debería anotarse mediante un sistema de registro civil único. La población estaría dividida en nacionalidades.

Springer planteaba, además, la instalación de un parlamento cultural de la nación (el Consejo Nacional), con atribuciones para establecer políticas educativas, la literatura nacional, el arte, la ciencia, la formación de académicos, etc. Al desvincular sus propuestas de autonomía del territorio y proponer la

³⁰ Héctor Díaz Polanco, *La cuestión...*, *op. cit.*, pp. 73-90.

³¹ Julen Guimón, *op. cit.*, p. 76.

autonomía nacional cultural, los austromarxistas, contrario a lo que suele afirmarse, se adelantaron a su tiempo en cuanto a la protección de minorías, pero les faltó desarrollarla.³²

En resumen, centrados fundamentalmente en la lucha de clases, los fundadores del marxismo (a excepción de Lenin) omitieron elaborar una teoría de las nacionalidades. Sin embargo, su atención en los casos de Irlanda, Polonia, y otras naciones que vivían bajo el colonialismo de las metrópolis capitalistas europeas y de Estados Unidos, se derivan importantes aportaciones sobre la cuestión étnica. Asimismo, podemos decir que en el contexto político, el marxismo tiene la gran virtud de haber aportado el concepto de derecho a la autodeterminación, adoptado por agrupaciones y partidos políticos en distintos discursos y periodos, hasta su adopción en 1965 por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales (PIDESC). Aunque el objetivo principal de éstos fue legitimar el proceso de descolonización de países aún subyugados, a la larga resultarían fundamentales para la articulación de los derechos de los pueblos indígenas del mundo, particularmente, del derecho a la autodeterminación expresado en la autonomía.

Enclaustrados en un *marxismo ortodoxo* y la inutilidad de otras teorías para el estudio y la comprensión objetiva de la cuestión étnica, ésta no fue abordada sino después de duras críticas de que fuera objeto el marxismo antes y después de la caída del “socialismo real” en los años ochenta. Dicho interés y posteriores

³² *Ídem*, pp. 77, 78.

elaboraciones teóricas no hubieran sido posibles sin las aportaciones de Antonio Gramsci, considerado por muchos, el más grande *marxista* después de Lenin.

Retomando a Gramsci, Díaz Polanco, afirma que son varias las deficiencias teóricas que llevaron al marxismo a un estado de crisis. La primera fue el predominio de una perspectiva *objetivista* en el análisis de los procesos sociales, ya que en los distintos estudios marxistas sobre los mismos, se habían priorizado las condiciones objetivas de producción; es decir, el aspecto económico o la *estructura* del complejo social, desatendiendo la *superestructura*, lugar donde se conforman los sujetos sociales (en este caso, los sujetos indígenas) en todo proceso histórico. Frente a la teoría del *reduccionismo economicista* respecto al carácter histórico de los procesos sociales, Gramsci antepuso brillantemente la reciprocidad entre la estructura y la superestructura, y la unidad de éstas como un bloque histórico, es decir, como un proceso dialéctico real.³³ Es en esta última donde los grupos sociales toman conciencia y organizan las acciones conscientes para transformar las condiciones estructurales (objetivas).

Para Gramsci, *la catarsis* representa “el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético político; esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Ello significa el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad”.³⁴ La *catarsis* es el punto de partida de toda la filosofía de la *praxis* o el materialismo

³³ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI, México, 1999, p. 126.

³⁴ Hugues Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, 3ª ed., Siglo XXI, México, 1976, pp. 54-55.

histórico.³⁵ Es la síntesis de lo objetivo y lo subjetivo como punto de construcción de una perspectiva científica.

El segundo lastre del marxismo en crisis, tiene que ver con la perspectiva “proletarista” que concibe como único sujeto social a la clase obrera, ignorando diversos grupos sociales actuales o emergentes cuyo dinamismo y potencial revolucionarios son irrefutables,³⁶ como el movimiento indígena.³⁷ Gramsci viene a “revolucionar” así la teoría marxista al introducir otros esquemas de análisis de los procesos sociales al ya tradicional posicionamiento proletarista en las relaciones de producción; concretamente, las categorías culturales, nacionales y hasta religiosas de los sujetos históricos.³⁸ La pluralidad de los sujetos sociales nos lleva a cuestionar la legitimidad de la clase obrera como el único sujeto capaz de transformar la realidad social o el sistema existente. La composición mayoritaria de indígenas y campesinos en los dos grandes procesos revolucionarios de nuestro país, así como del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y los movimientos de Ecuador y Bolivia, constituyen casos paradigmáticos de lo afirmado.

La tercera deficiencia teórica del marxismo en crisis tiene que ver con la metodología que las izquierdas latinoamericanas (progresistas o revolucionarias) han esgrimido para el análisis de la estructura social. A la largo de varias décadas, éstas se han remitido sólo al análisis de la estructura de clases sin considerar que

³⁵ Dora Kanoussi, *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquiavelo*, UACM, Benémerita Universidad de Puebla-Plaza y Valdes, México, 2007, p. 10.

³⁶ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional*, op. cit., p. 129.

³⁷ En los países sudamericanos como Ecuador, Paraguay Bolivia, es donde mayormente se realiza la fuerza y movilidad de estos movimientos.

³⁸ Alessandro Pizzorno, *et al*, *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente, Argentina, 1972, p. 50.

las clases, sobre todo en Latinoamérica, conforman identidades más amplias y complejas; con dinámicas propias y sin cuya consideración no es posible entender el comportamiento de las clases mismas. En otras palabras, las izquierdas latinoamericanas han abordado el análisis de los procesos históricos únicamente a partir de la perspectiva de clase, sin tomar en cuenta otras vertientes de análisis, como las que desembocan en las configuraciones socioculturales y políticas: pueblos, etnias, nacionalidades, etc.

Gramsci también desarrolló elementos de análisis que nos permiten mostrar la articulación de la política con la cultura y, el papel de ésta como arma esencial de una eficaz política. A través de la cultura es como un grupo construye la hegemonía que le permite conquistar o mantener el poder sobre los grupos subordinados. Lo cultural se relaciona con lo político en tanto que constituye la base de “acciones vitales” de las iniciativas de los grupos.

La tarea de articulación entre la política y la cultura la llevan a cabo los *intelectuales orgánicos*. “Cada grupo social, naciendo en el terreno originario de una función esencial del mundo de la producción orgánica, crea conjunta y orgánicamente uno o más rangos de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de la propia función, no sólo en el campo económico sino también en el social y en el político”.³⁹

“En un sentido amplio, todos los hombres son intelectuales en tanto que efectúan una actividad mental, pero no todos realizan la función de intelectuales, es decir, la tarea cultural de construir y/o sociabilizar los ordenamientos, elaborar y

³⁹ Antonio Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 11.

dar coherencia a las concepciones del mundo".⁴⁰ Son *intelectuales orgánicos* en tanto que representan a la clase fundamental o grupo determinado. Porque sin una elaboración intelectual no se alcanza la organización de las fuerzas potenciales, y sin esta organización no hay cambio social posible. Las masas humanas no existen ni se organizan por sí mismas. Detrás de éstas siempre hay un grupo de intelectuales. No hay grupos organizados sin intelectuales, sin organizadores y dirigentes.⁴¹

El repaso de estas construcciones teóricas nos permite, en opinión acertada de Díaz Polanco, comprender el marco teórico e intelectual en que se ha replanteado, durante las últimas dos décadas, la denominada *cuestión étnica*, vista sobre todo desde la teoría que hemos denominado *etnomarxismo*.

2.4. Colonialismo interno

El *colonialismo interno*, como categoría analítica marxista sobre la cuestión indígena, fue desarrollado en los inicios de los años sesenta por Pablo González Casanova. Esta teoría surge de la preocupación por explicar las nuevas formas de opresión de unos grupos sociales sobre otros.

El *colonialismo interno*, sostiene González Casanova, tiene su manifestación en el plano económico, político, social y cultural, a la vez que evoluciona según los Estados-nación y el capitalismo, y guarda estrecha relación con los movimientos antisistémicos, los movimientos de liberación nacional y

⁴⁰ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional, op. cit.*, pp. 136-137.

⁴¹ *Idem*.

resistencia, así como la construcción de autonomías en el interior de los Estados-nación, la democracia y el socialismo.⁴²

El colonialismo interno está ligado originalmente a la conquista donde los pueblos subyugados no son exterminados totalmente y pasan a formar parte primero del Estado colonizador y, posteriormente, de los Estados que adquieren una independencia formal o que inician un proceso de liberación o transición al socialismo o de recolonización. En consecuencia, los pueblos colonizados sufren condiciones semejantes a las del colonialismo internacional: a) forman parte de un territorio sin gobierno propio; por ende, su administración y responsabilidad jurídico-política corren por cuenta de las clases dominantes; b) se encuentran en una situación de desigualdad frente a las clases políticas y económicas dominantes; es decir, son excluidos de las decisiones políticas y militares importantes; c) los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados por el gobierno central y; d) la mayoría de los colonizados pertenecen a una cultura distinta a la dominante.

Conceptualizado así al colonialismo interno, éste tiene sus antecedentes en tiempos anteriores al establecimiento del *colonialismo internacional* del siglo XVIII (concretamente, surge con la formación de los Estados absolutistas y reinados, con el ascenso de la burguesía al poder político, proceso iniciado desde el siglo XIV) que posteriormente se convertiría en el sistema capitalista mundial. El colonialismo interno y el imperialismo son parte integral de la expansión del capitalismo a escala mundial. Detrás de la estratificación étnica que encontramos

⁴² <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>, p. 409, 23 de Julio de 2009.

hoy en muchos países, constituyen una manifestación de relaciones estructurales profundas que podemos llamar "colonialismo en turno".⁴³

Siendo la teoría del *colonialismo interno* de corte marxista, tiene como eje principal de análisis la lucha de clases; sin embargo, en su tarea rescata los componentes culturales o étnicos de los sujetos de análisis. Sin duda, el pensamiento de González Casanova fue influenciado por José Carlos Mariátegui, quien fue para muchos el primer pensador marxista en Latinoamérica que comprendió la importancia de los pueblos indígenas en la articulación revolucionaria y la lucha por el socialismo como un nuevo orden social.

Bajo el legado marxista, González Casanova se enfrentó (como Lenin contra los marxistas clásicos que no admitían la relación del derecho de las naciones a la autodeterminación con la organización y la unidad del proletariado contra la burguesía) con marxistas latinoamericanos que seguían insistiendo en la dirección del proletariado y la cuestión de lucha de clases como los elementos esenciales de análisis social, descuidando con ello la capacidad organizativa de los nuevos sujetos sociales (movimientos indígenas) antisistémicos. La lucha contra el imperialismo y la lucha de clases, tanto en el interior de los Estados como a nivel mundial, oscurecieron la lucha de las etnias en el interior de los Estados-nación.

El colonialismo interno como teoría ligada a la lucha por la liberación, la democracia y el socialismo, surgió en los años sesenta con la nueva izquierda, que cuestionó los excesos y las contradicciones en que incurrieron los Estados dirigidos por comunistas y nacionalistas. Sin embargo, no fue sino hasta finales del

⁴³ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, pp. 70-75.

siglo XX, con motivo de los movimientos de resistencia y por la autonomía de los pueblos indígenas, que los pueblos oprimidos adquirieron una importancia mundial. Estos movimientos no sólo superaron las confrontaciones étnicas, sino además, plantearon un proyecto simultáneo de lucha por la autonomía, por la liberación nacional, el socialismo y la democracia.⁴⁴

En revisión de su teoría de los años sesenta, González Casanova, concretiza ciertas mistificaciones de la teoría del colonialismo interno: 1) se desvincula, en primer lugar, al colonialismo interno de las clases sociales y de las relaciones de producción, es decir, del sistema capitalista, así tampoco se reconoce a las etnias colonizadas como parte de los movimientos que hacen frente al capitalismo y su aportación a la democracia, la liberación y el socialismo, consecuentemente; 2) no se le vincula con la lucha por el poder efectivo del Estado-nación o multiétnico o por un poder socialista alternativo (como las organizaciones comunitarias o localizadas del tipo de las Juntas de Buen Gobierno); 3) se le asocia con el etnicismo; 4) se rechaza su existencia en nombre de la lucha de clases, sobre todo en Europa y; 5) se rechaza el colonialismo interno con argumentos propios de las ciencias sociales, léase la Antropología, al afirmar que la cuestión étnica es un problema eminentemente cultural, propia de sociedades tradicionales o primitivas, el cual se puede tratar con la implementación de políticas públicas de corte indigenista (integracionistas). El colonialismo interno, en caso de existir llegará a su fin mediante el progreso, “el desarrollo” o “la modernidad”.⁴⁵

⁴⁴ Pablo González Casanova, *Colonialismo...*, *op. cit.*, 411.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 416-417.

En la parte final de este renovado pensamiento, González Casanova reseña la capitulación de los movimientos sociales (de mujeres, los ecologistas, los deudores, los movimientos de jubilados, en fin todos los actores que de alguna u otra manera hacen frente al imperialismo) que plantean una forma alternativa de lucha, distinta a la estatista revolucionaria o a la reformista. Para este autor los nuevos movimientos sociales no luchan por el poder del Estado ni su reforma, así como tampoco plantean la formación de regiones aisladas, sino que son nuevas formas de articulación organizativa basadas en redes nacionales e internacionales, donde la comunicación electrónica juega un papel muy importante. La estrategia de comunicación interactiva e intercultural zapatista constituye el paradigma de estas nuevas formas de articulación organizativa. El proyecto zapatista radica en construir la autonomía alternativa desde las bases y, en articular comunidades y colectivas autónomas decididas a resistir a las políticas neoliberales.⁴⁶

En síntesis, fue hasta finales del siglo XX, siendo más precisos, con la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, cuando finalmente hubo correspondencia entre la lucha por la liberación y la lucha de clases, con la cuestión étnica, la democracia y la autonomía, principal reclamo de los pueblos indígenas. Para mayor entendimiento, las construcciones teóricas críticas previas y las surgidas del zapatismo superaron la crisis del marxismo como teoría de análisis social al vincular, finalmente, la importancia del movimiento indígena en la lucha de clases y la lucha contra el imperialismo.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 430-431.

Por último, es importante advertir que la teoría del *colonialismo interno* es para González Casanova, lo que la *cuestión étnica* para Gilberto López y Rivas Héctor Díaz Polanco, dos de los teóricos más influyentes en nuestro país y en Latinoamérica. El siguiente apartado es una introducción de las importantes aportaciones teóricas realizadas por estos dos ilustres antropólogos mexicanos.

2.5. Etnomarxismo

A finales de la década de los setenta y a principios de los ochenta del siglo pasado, un grupo de destacados antropólogos mexicanos planteó una teoría que se conocería como *etnomarxismo*. Fiel a la teoría marxista, el etnomarxismo aborda la cuestión indígena como un todo. En el análisis de la denominada "cuestión étnica", además de considerar los factores culturales, otorga importancia a los aspectos políticos, económicos y sociales. Asimismo, vincula la cuestión étnica con lo nacional y las clases. Distingue entre las nacionalidades, los pueblos indígenas y los grupos étnicos. La cuestión de clases y la dialéctica son fundamentales en su marco metodológico. A partir de esto último es que plantea la historicidad del fenómeno étnico contra la tesis del *eticismo* que califica a éste de inmutable e invariable en el tiempo. Concluye resaltando la importancia del derecho a la autodeterminación expresada en la autonomía, como el derecho fundamental de los pueblos indígenas, al tiempo que reivindica la construcción de sociedades multiétnicas y Estados multiétnicos en los Estados-nación.

El etnomarxismo plantea una crítica sistemática del indigenismo y el etnicismo, al tiempo que sienta las bases teóricas de la cuestión étnica-nacional y

de la autonomía. Resalta el carácter histórico, sociopolítico y nacional de ésta. En tal virtud, los pueblos indígenas conforman unidades socioculturales y productivas vinculadas al mercado y sometidas a las exigencias económicas sistemáticas que van de lo local a lo global. En consecuencia, reconoce la subordinación de los Estados-nación a los imperios. El *etnomarxismo* rompe con la visión “monográfica” de la cultura. De culturas aisladas.⁴⁷

A diferencia del *indigenismo* o el *eticismo*, que otorgan mayor importancia a la identidad étnica y sus especificidades, el *etnomarxismo* vincula la *cuestión étnica* con la estructura de clases y la manifestación de los Estados nacionales, espacio donde cobran sentido los pueblos y comunidades indígenas. De la misma manera, se aleja de la posición economicista que descuida el factor sociocultural en el análisis de la cuestión indígena.

Respecto a la relación de las etnias con las clases, se han elaborado diversas posiciones teóricas que pueden agruparse en las siguientes cuatro: La primera se niega a reconocer lo étnico como un fenómeno relevante desde el punto de vista social y político. Reduce lo étnico a lo clasista y es propia del pensamiento marxista ortodoxo. Contraria a ésta, la segunda posición señala que el fenómeno étnico es independiente de la estructura de clases de la sociedad. Incluso, indica que lo étnico es anterior a la aparición de clases. En tal sentido, su enfoque es igualmente reduccionista.

La tercera tesis si bien no reduce lo étnico a la clase, ni la clase a lo étnico, tampoco establece los vínculos entre éstos ni la especificidad de cada uno.

⁴⁷ Cátedra impartida por López y Rivas, “Derechos indígenas y autonomías en América Latina”, UACM, 28 de marzo de 2007.

Reconoce que son fenómenos de naturaleza distinta, pero que en el transcurso de un cierto proceso histórico, el uno tiende a convertirse en el otro. Esta postura corresponde a la visión liberal burguesa que considera el fenómeno étnico como una fase que será superada en el desarrollo del capitalismo: la integración de los pueblos indígenas a la Nación.

La última posición establece que la etnia y la clase no son del mismo orden, ni se reducen el uno al otro, como tampoco se debe esperar que de la condición étnica se pase a la condición de clase como lo plantea la teoría *indigenista*. Esta posición, sin embargo, al acentuar la especificidad de lo étnico, termina por separar los dos "órdenes", evitando así todo canal de vinculación entre éstos. De esta manera, el fenómeno étnico termina por desvincularse de la estructura socioeconómica y política en la que se encuentra inserta y, en consecuencia, se independiza de la conformación clasista de la sociedad.⁴⁸

Ante estas deficiencias teóricas de la etnia-clase, el etnomarxismo plantea establecer las bases generales de la especificidad del fenómeno étnico y definir los aspectos de la relación entre dicho fenómeno con la estructura clasista de la sociedad, así como de su *historicidad*.

Asimismo, la relación etnia-clase deviene de la explotación de que son objeto las etnias tanto en los estados coloniales como en los Estados independientes o nacionales. Y sobre todo de la polarización (desigualdad) económica que se produce en un determinado periodo histórico o político. Por ejemplo, durante el desarrollo capitalista poscolonial, conforme las economías de

⁴⁸ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional, op. cit.*, pp. 88-92.

lo que se llamó Tercer Mundo se fueron incorporando a las leyes del mercado, las desigualdades económicas entre las clases se fueron incrementando.⁴⁹

2.6. Estado-nación y otros conceptos relacionados

Derivado del carácter interdisciplinario con que se ha abordado la cuestión indígena durante las últimas décadas, así como del esfuerzo de sus iniciadores, los antropólogos, por precisar mejor el *objeto* de estudio, a la fecha se cuenta con abundantes conceptos que no obstante que están relacionados entre sí, hacen referencia a realidades distintas y a contextos sociales y políticos específicos. En el presente apartado trataremos de ubicar el uso que se ha dado a cada uno de ellos.

Para comprender la relación de las etnias o los grupos indígenas con el Estado-nación, es necesario remontarse a los orígenes que dieron lugar a éste y su particular formación en los países latinoamericanos.

El Estado moderno surgió por determinados cambios económicos y sociales que ocurrieron en Europa entre los siglos XIII y XVI. La Edad Media se caracterizó por contar con una economía eminentemente agrícola y local, que bastaba para satisfacer las necesidades de cada una de las vecindades y ciudades que dependían de los distritos campesinos para su alimentación.⁵⁰ En el aspecto político, existía una distribución descentralizada y graduada de poderes entre los principales depositarios: el poder real, los señores feudales y la Iglesia.

⁴⁹ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁰ R. H. Crossman, *Biografía del Estado Moderno*, FCE, México, 1978, pp. 18-25.

Al término de la Edad Media (siglo XVI), con el advenimiento de los Estados absolutistas, se sientan las bases para la formación de los Estados modernos, cuya distinción y consolidación requerían de un sentimiento de “unidad nacional”, de una lengua común, un sistema educativo y símbolos. Así surgió el “principio de nacionalidad” que identificó al Estado con la nación, durante el siglo XIX, por el que se propagarían los Estados-naciones por toda Europa con la consigna: “A todo Estado corresponde una nación y a toda nación un Estado”.⁵¹ Es importante recordar que en el aspecto político, el Estado nacional es producto de la consolidación y expansión del capitalismo.⁵²

La importación del modelo europeo de Estado para la conformación de los Estados poscoloniales en América Latina, Asia y África, sin tomar en cuenta las circunstancias históricas y culturales radicalmente opuestas entres éstos, generó problemas de tipo cultural y político que no se han podido superar hasta hoy día.⁵³ En el caso mexicano, fuertemente enraizados en una visión etnocéntrica de poder, los fundadores del Estado-nación dejaron a *los indios* fuera de la nación. Ninguna Constitución, conservadora o liberal, reconoció la composición multiétnica de la nación. Somos una nación negadora de los derechos indígenas.⁵⁴ Igual que en Europa, en el proceso de conformación y consolidación de la nación mexicana fueron necesarios los símbolos y sentimientos comunes, como la insignia del águila devorando a la serpiente, que nos recuerda al glorioso pueblo mexicana, o la

⁵¹ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, pp. 43-46.

⁵² *Supra*, Indigenismo.

⁵³ Buscando superar estos problemas fue como se desarrollaron las teorías que ya fueron analizadas páginas atrás.

⁵⁴ Cátedra impartida por López y Rivas, “Derechos indígenas y autonomías en América Latina”, UACM, 28 de marzo de 2007.

“mexicanización” del indígena en la etapa posrevolucionaria,⁵⁵ que tuvo como objeto despojar al indígena de su lengua, su identidad y su filosofía.

La relación entre etnia-nación se da a partir de que lo nacional, o la “construcción” de los Estados nacionales, se ha desarrollado a expensas de lo étnico. En efecto, la formación de los Estados nacionales ha implicado e implica la imposición de ciertos valores nacionales sobre la diversidad cultural y étnica.

En la actualidad existen más de 200 Estados en todo el mundo, la mayoría de ellos considerados multiculturales o pluriétnicos.⁵⁶ En realidad son pocos los Estados donde la comunidad sociológica se corresponde con la comunidad política del Estado mismo.

En relación con el Estado-nación o los Estados (multiétnicos), a finales del siglo XX, se han venido configurando nuevas propuestas teóricas que plantean el fin de los Estados-nación, pero no a través de procesos revolucionarios o la toma del poder estatal, sino mediante una “nueva forma de hacer política”. De transformar el mundo “sin tomar el poder”. Esta construcción teórica se debe principalmente a Michel Hardt, Antonio Negri, de Boaventura de Souza Santos y John Holloway, entre otros. Para este último, el zapatismo permite a la izquierda superar la “ilusión estatal” de transformar la sociedad a través de la conquista del poder del Estado. El zapatismo viene a romper el vínculo entre revolución y control del Estado: la revolución o los movimientos sociales no necesariamente conducen

⁵⁵ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI-INI, México, 1997, p. 28.

⁵⁶ Respecto a la integración de éstos y los retos políticos, sociales y culturales que implica, véase: Stavenhagen, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 59-67. También: Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, México, 1999.

a tomar el control estatal para transformar el mundo. El zapatismo representa un pensamiento alternativo y progresista de comienzos del siglo XXI.

Contra esta “nueva forma de hacer política”, autores de la talla de James Petras, Atilio Borón, Noam Chomsky y John Saxe Fernández, entre otros, se han pronunciado enfáticamente. Ignorar la presencia del Estado o renunciar a éste, dicen, es desviar la lucha contra el capitalismo. Si bien es cierto que se han debilitado los Estados de la periferia, aún así, responden a los intereses de la clase dominante. Si bien el capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica contra el Estado, en la práctica no deja de fortalecerlo y asignarle nuevas tareas y funciones.⁵⁷ Lejos de estar debilitado, el Estado ha venido cambiando “las modalidades” y “los instrumentos” de su intervención en el proceso de la reproducción capitalista. Ha redefinido su perfil clasista y de opresión a las clases subalternas, siendo los movimientos indígenas los que más resienten este embate sin cuartel. El Estado no ha muerto como se quiere hacer creer, como tampoco resulta cierto que el capital nacional está siendo desplazado por un capital global. Hoy más que nunca, las principales firmas (Exxon, Sony, Volkswagen) corresponden a los Estados más poderosos del planeta. Es la *globalización* de lo *nacional*, del capital de los Estados imperialistas.

Con justa razón, los autores citados advierten del peligro que puede ocasionar a las fuerzas insurgentes y revolucionarias, entre éstas el movimiento indígena, que se adhieran a esta nueva forma de hacer política. De “ejercer el poder sin tomar el poder”.

⁵⁷ Atilio A. Borón, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del Zapatismo”, en *Chiapas 12*, Era, México 2001, pp. 99-106.

Por otro lado, el mayor número de los autores consultados concuerda que el Estado, ante todo, es una organización política-administrativa, con monopolio de poder físico y coactivo, presumiblemente legítima. En cambio la nación, desde el punto de vista de la Antropología, es un concepto que se caracteriza por: a) contar con una cultura (o cultura diferenciada respecto a otras) que se manifiesta a través de una misma lengua, ciertos valores generalizados, creencias comunes y compartidas, instituciones sociales y políticas; b) una conciencia de pertenencia a la nación, la voluntad y la decisión de pertenecer a ésta; c) los miembros del grupo comparten un proyecto común en tanto que eligen ciertos fines y valores que orientan la acción colectiva del presente y del futuro y; d) cuentan con un territorio específico.

La acepción conjunta de estos elementos forma parte de las actuales definiciones de los Estado-nación. Así para Jellinek, uno de los teóricos con más peso en el ámbito jurídico, el Estado es la corporación formada por un pueblo, dotado de un poder de mando originario (legítimo), asentado en un determinado territorio.⁵⁸

Antes de pasar a la definición del siguiente concepto (grupos étnicos), es necesario comenzar por distinguir *lo étnico* o *la etnicidad* de éste. Ello es importante en la medida que *lo étnico* se asocia innegablemente al grupo étnico, sin tener en cuenta que cada grupo social organizado (una vez conformadas las clases sociales) posee su propia *eticidad*, entendida ésta como cierta forma de organización social, costumbres, normas o reglas de conducta, lengua, visión del mundo, etc. La *eticidad*, a la vez, permite desarrollar en determinadas

⁵⁸ Citado por Andrés Serra Rojas, *Ciencia Política*, Porrúa, México, 1994, p. 280.

condiciones históricas, diversas formas de identidad y solidaridad en diferentes escalas. Estas identidades son muy diferentes y se constituyen a partir de condiciones económicas similares, proyectos políticos compartidos o de los componentes étnicos.

A diferencia de la *etnicidad*, el grupo étnico o la etnia es una colectividad que ha desarrollado formas de identidad con énfasis en los componentes étnicos. Otros grupos, sin dejar de tener su propia *etnicidad*, desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar diferentes aspectos como las condiciones económicas o políticas. "Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño o incompatible con lo clasista, y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase".⁵⁹

Para algunos de los autores consultados (Luis Villoro y Rodolfo Stavenhagen), los grupos étnicos se definen en términos culturales. No cuentan con un proyecto común de vida, ni territorio. Son grupos dispersos.⁶⁰

En la tendencia actual, se denominan *minorías* a aquellos grupos asentados en el territorio de otro Estado distinto al propio, como resultado de la inmigración.⁶¹ En el derecho internacional, el tema de las minorías está inconcluso; con antecedentes en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, en nuestros días el concepto de *minoría* se encuentra más asociado a grupos lingüísticos, religiosos y sexuales que a los pueblos indígenas.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁰ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1999, p. 20.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 19-21.

La diversidad cultural surge de la migración individual y familiar. Éstos se acostumbran a unirse en asociaciones y se les denomina “grupos étnicos”.⁶² En estos casos, grupos étnicos y minorías pueden ser sinónimos.

Para otros como Gilberto López y Rivas, los grupos étnicos no obstante que cuentan con territorios, son limitados, o mejor dicho, están supeditados dentro de lo nacional o al Estado, y se identifican más con la tierra, base material de subsistencia. Los grupos étnicos a diferencia de las naciones, son formaciones socioculturales anteriores a la formación de los Estados-nación y del capitalismo.⁶³ También se caracterizan por contar con estructuras comunales de organización. Así tenemos que existen grupos étnicos nacionales y grupos étnicos no nacionales. En ocasiones López y Rivas toma como sinónimo grupos étnicos y comunidades, aunque finalmente termina por integrar estas últimas dentro de los primeros.

A pesar de la divergencia de los autores consultados respecto a los elementos definitorios del grupo étnico, sobre todo, en lo que se refiere al territorio, éstos coinciden sustancialmente en conceptualizar el grupo étnico a partir de los elementos culturales que les son comunes y su conciencia de pertenencia a dicho grupo.

Por otro lado, el término “nacionalidades”, en la mayoría de los casos tiene su origen en procesos múltiples de construcción de identidades sociopolíticas (como el caso mexicano) o, a partir de grupos étnicos preexistentes (Corea, por ejemplo). Es un término usado para referirse a las distintas naciones dentro de un

⁶² Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, México, 1996, pp. 26-27.

⁶³ Leo Gabriel y Gilberto López y Rivas, *Autonomías indígenas en América Latina*, UAM-PyV Editores, México, 2005, pp. 37-39.

mismo Estado (Estados multinacionales o multiculturales) y, en poco de los casos, la correspondencia de una sola nación con un mismo Estado (Estados-nación). En tanto que la expresión "nacionalismo", denota una *ideología* que un determinado grupo mayoritario o minoritario, pero dominante, inculca por diversos medios (políticos y culturales) en la conciencia de los grupos o naciones que subsisten en el interior de un Estado.

Así también, el concepto de *pueblos* tiene más de una acepción según el contexto y los sujetos que incurren en su uso. En ocasiones es sinónimo de *nación*, como en el caso siguiente: "La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno".⁶⁴

En el seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), *los pueblos* son equiparables a los Estados-nación en tanto sujetos del Derecho Internacional Público. Según el artículo 1º del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales: "Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural".

No obstante esta reserva del Derecho Internacional en considerar sólo a los Estados-nación como *pueblos*, la acepción conceptual (antropológica) que se tiene de estos últimos fue despertando conciencia en los *pueblos indígenas* quienes, comenzaron también a reclamar el derecho a la autonomía, derivado del derecho

⁶⁴ Art. 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

a la autodeterminación. Dicho reclamo pesó para que la Organización Internacional del Trabajo definiera a los *pueblos indígenas*, como aquellos “considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban 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, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.⁶⁵

Si bien este convenio redujo el concepto de *pueblos* al separarlo o distinguirlo de los Estados-nación al señalar que “la utilización del término ‘pueblos’ no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”, dio un paso muy importante al reconocer un nuevo sujeto de ese derecho internacional: los pueblos indígenas. Ello condujo, por un lado, a la inclusión forzada de conceptos relacionados con los derechos de los nuevos sujetos en la mayoría de las constituciones latinoamericanas, al tiempo que sentaba las bases jurídicas para los nuevos derechos, como el caso de los derechos colectivos y la autonomía.

La noción antropológica del término de *pueblos*, unida a los elementos definitorios del Convenio 169 de la OIT sobre los sujetos de derechos, llevó a las colectividades indígenas a apropiarse de los conceptos *pueblos indígenas* y agruparlos en una sola dicción que reúne, por un lado, el concepto antropológico

⁶⁵ Convenio No. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, OIT-Fondo Indígena, México, Versión en Español, 2005.

de nación (sobre todo atendiendo a éste en su aspecto etimológico: *nascere*, lugar donde se nace o de donde se es originario) al tiempo que reconoce la existencia de un sujeto colectivo de derecho. Los *pueblos indígenas* de hoy se distinguen de otras colectividades por contar con una unidad de cultura (una misma lengua, ciertas creencias, una misma concepción del mundo, etc.), una conciencia de pertenencia a dicho pueblo (el sentimiento de pertenencia: soy zapoteco, mixe, triqui, etc.), un proyecto común de vida (voluntad de seguir juntos) y un determinado territorio.

Como puede observarse, los conceptos analizados se encuentran relacionados y tienen cierta similitud unos respecto a otros. Sin embargo, pueden resultar distintos si se atiende al tipo de derechos que reclama cada grupo. Las *minorías* nacionales o los grupos étnicos si bien son sujetos colectivos, los derechos que reclaman son susceptibles de ejercerse individualmente. El derecho de los miembros de alguna minoría a contar con un traductor durante un procedimiento judicial o el respeto a sus prácticas sociales o religiosas denotan esta particularidad. En cambio, los *pueblos indígenas* si bien exigen el reconocimiento de derechos colectivos, como el derecho a la autonomía, éstos se circunscriben a un determinado ámbito territorial. Este criterio, bastante extendido en los círculos académicos y entre los propios pueblos, adolece de serias deficiencias cuando grupos con asentamientos en una entidad federativa (migración interna) distinta a la propia comienzan a reclamar derechos colectivos, además de los individuales y los denominados derechos económicos, sociales y culturales. Lo anterior, nos lleva a cuestionar el *carácter territorial* de las

autonomías actuales, así como los distintos conceptos analizados, particularmente los de “minoría” y “grupos étnicos”.

Las prácticas comunitarias (unidad de cultura), los lazos de solidaridad (sentimientos de pertenencia) que unen a entidades socioculturales diferenciadas asentadas en un territorio ajeno al propio, ya dentro de un mismo Estado (migración interna) o en otro (migración externa) y, sobre todo, la consideración que estas colectividades tienen de sí mismas ha conducido, o mejor dicho, orillado a los gobiernos y académicos a replantear una nueva categoría de sujetos: *las comunidades indígenas*. Estas propuestas han tenido desarrollo principalmente en las grandes ciudades, como el Distrito Federal, donde se comienza a notar esta incidencia en el diseño e implementación de políticas públicas orientadas a los miembros de los pueblos indígenas.⁶⁶

Un caso bastante ilustrativo es el de las *comunidades indígenas* de la Ciudad de México que reclaman el derecho a la autonomía y, consecuentemente, exigen que se les reconozca como entidades de derecho público, jurisdicción, reconocimiento de autoridades y sistemas normativos, entre otros.

Algunos autores, entre éstos Consuelo Sánchez y López y Rivas han abordado el tema, sugiriendo que los pueblos y comunidades indígenas asentados en el Distrito Federal pueden ejercer derechos autonómicos. Para este último “las autonomías pueden ejercerse en las urbes a partir del reconocimiento de derechos a pueblos originarios asentados en territorios específicos, de origen indígena, a

⁶⁶ En el marco del Programa de Derechos Humanos para el Distrito Federal en marzo de 2009, tras fuertes debates (en la mesa: “Derechos de los pueblos indígenas”) respecto a los sujetos de derecho, se concluyó que en el Distrito Federal existen dos sujetos de derecho: los pueblos y las comunidades indígenas. Lo anterior fue posible gracias al posicionamiento que varios colegas e intelectuales indígenas asumieron en dicho espacio de discusión.

partir del reconocimiento de derechos personal-culturales de comunidades migrantes, escuelas, programas, formas específicas de representación etc.”⁶⁷

Por su parte, conforme las organizaciones indígenas se han venido posicionando en los principales espacios de discusión sobre el tema, sobre todo, en el interior de la Comisión de Asuntos Indígenas de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF), la figura de las *comunidades indígenas* ha venido ganando terreno. Durante los dos últimos años, los grupos organizados han podido colocar en la agenda legislativa el tema de la autonomía y los derechos colectivos logrando, hasta la última revisión de este trabajo, algunos avances. Desde principios de enero de 2010, un grupo interdisciplinario se encuentra trabajando el proceso de *consulta* a los pueblos con la mira de tener una propuesta acabada de ley para fines de septiembre.

No obstante, derivada de las experiencias legislativas en otras entidades federativas, se percibe que el conjunto de resultados de la supuesta consulta no pasará de ser una simulación más de una legislación que aparenta reconocer derechos de los pueblos indígenas, pero que en la práctica resultan inoperantes.⁶⁸

⁶⁷ Observaciones a la tesis “Reconsideraciones teóricas para el estudio de la cuestión indígenas”, 14 de Julio, 2009.

⁶⁸ En una de las reuniones del grupo interdisciplinario, Horacio Martínez, presidente de la Comisión de Asuntos Indígenas de la ASLDF, de entrada rechazó dotar de una mayor autonomía a las Coordinaciones Territoriales de los pueblos del sur. El asunto se complica, además por las facultades acotadas de la ALDF, la cuestión de competencias federales, sobre todo, en lo que hace al territorio y el acceso a los recursos naturales y, por supuesto la deficiencia del propio artículo 2º constitucional.

2.7. Multiculturalismo

Durante las últimas dos décadas del siglo XX, particularmente en Estados Unidos de América y Canadá, se desarrolló una nueva corriente de pensamiento filosófico que se conocería con el nombre de *multiculturalismo*.⁶⁹

El multiculturalismo tiene como objeto, en primer lugar, teorizar sobre diversos aspectos filosóficos respecto a la condición de las minorías en los actuales Estados-nación, tales como la validez y existencia de los derechos colectivos (derechos diferenciados), el derecho a la representación, el valor de la pertenencia cultural, la lengua y las costumbres, la tolerancia, el dilema del *absolutismo* o *universalismo* de reglas morales y normativas frente al *relativismo cultural*. Entendiendo al multiculturalismo como una política de reconocimiento de la semejanza y la diversidad en las democracias liberales, éste contribuye al diálogo intercultural, donde el tema de la autonomía y los derechos colectivos de los pueblos indígenas resultan imprescindibles.⁷⁰

Los estudios vinculados con el *multiculturalismo* “procuran llamar la atención sobre situaciones de diversidad cultural como la mencionada y, tienden a destacar habitualmente las dificultades del pensamiento liberal para dar cuenta y,

⁶⁹ El multiculturalismo tiene sus antecedentes en el *comunitarismo*, teoría encabezada por Charles Taylor en la década de los ochenta del siglo XX, que se propuso hacer frente al *liberalismo igualitario* de John Rawls expuesto en su obra *Teoría de la justicia*.

⁷⁰ Alicia Castellanos Guerrero, “Pueblos indios, racismo y Estado”, en Georgina Sánchez (coord.), *¿Estamos Unidos Mexicanos? Los límites de la cohesión social en México*. Informe de la Sección mexicana del Club de Roma, Planeta Mexicana, México, 2001.

sobre todo, dar respuesta adecuada a los desafíos a los que se enfrentan estas modernas sociedades multiculturales".⁷¹

En el aspecto político, el multiculturalismo es una nueva forma de dar un tratamiento adecuado la esfera de lo cultural y de sus retos.⁷² La clase hegemónica ha descubierto que la homogeneidad del mundo bajo su dominio no pasa necesariamente por la uniformidad cultural a la vieja usanza, colonialismo-imperialismo, y que la valorización de la diversidad favorece sus metas.⁷³ De ahí que toda construcción teórica del multiculturalismo se aleja de la lucha de clases y de estrategias organizativas eficaces de transformación social, llámese revolucionarias, reformistas o advenidas en nuevas formas de organización política planteadas por los nuevos movimientos como el zapatismo.

Así, el multiculturalismo se ha mantenido como una teoría de contención social, cuyo principal objetivo ha sido circunscribir la lucha de los distintos movimientos sociales a ámbitos muy específicos de acción, particularmente, en materia de promoción y defensa de los derechos humanos por parte de gobiernos y organizaciones no gubernamentales.⁷⁴ La política del multiculturalismo también ha servido para desviar la atención de connotados teóricos e intelectuales en la aprehensión de los distintos procesos de análisis social. El debate suscitado entre *comunitaristas* y *liberales*, o entre aquellos que defienden los *derechos*

⁷¹ Roberto Gargarella, *Las teorías de justicia después de Rawls. Un breve manual de Filosofía Política*, Paidós, España, 1999, p. 141.

⁷² Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006, p. 10.

⁷³ *Idem*.

⁷⁴ Aún más, tanto en el sistema internacional de los derechos humanos como en el interior de los Estados, en la formulación de políticas públicas se ha dado preeminencia a los derechos civiles y políticos (derecho a la discriminación, derecho al debido proceso, etc.) en perjuicio de los derechos económicos, sociales y culturales, y los derechos colectivos. Estas políticas, a la larga han mostrado no tener ninguna diferencia con las políticas de corte indigenista de los años sesenta.

individuales frente a los que reclaman *derechos colectivos*, pero que finalmente confluyen en la preeminencia del *individuo* sobre lo colectivo, lo hacen bajo los lineamientos más puros de la filosofía liberal.

Igualmente, el multiculturalismo se expresa en diversas modalidades de políticas públicas (acción afirmativa, discriminación positiva, por ejemplo) orientadas a favorecer los grupos minoritarios que conviven en el interior de un Estado. El respeto efectivo a tales derechos y valores, caracteriza a los Estados multiculturales. Lo mismo se puede decir de las clases políticas de izquierda y de derecha, que dan por sentada la validez de principios liberales en sus discursos políticos, como aquél *slogan* electoral “por el bien de todos, primero los pobres”, que nos recuerdan la teoría *rawlsiana* sobre la justicia.

Finalmente, podemos concluir que las construcciones teóricas del multiculturalismo delatan que las sociedades liberales han encontrado la forma de sobrevivir, por ahora, a los retos que representa la cuestión étnica-cultural. Las políticas del multiculturalismo son para favorecer el *statu quo* del capitalismo frente a los movimientos de las *diversidades* (de género, de las minorías, de los pueblos indígenas, etc.). La razón de existir del multiculturalismo se encuentra, precisamente, en llamar la atención sobre la deseabilidad ideológica de las sociedades liberales en armonizar los derechos culturales (colectivos) con los derechos individuales. En palabras de Will Kymlicka: “las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales son consistentes con los principios liberales de libertad individual y justicia social”.⁷⁵

⁷⁵ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, México, 1996, p. 265.

2.7.1. Liberales vs. comunitaristas

Para los liberales, la única condición con valor sustantivo o valioso por sí misma es la libertad. De ahí que el *liberalismo igualitario* de Rawls sostenga la primacía de los derechos individuales frente a los colectivos. La dignidad de la persona humana y la autonomía de su voluntad constituyen la universal racionalidad de los individuos. Sólo los individuos son libres y racionales. Derivada de esta libertad, el individuo tiene el derecho de cuestionar las normas de comportamiento de su comunidad y elegir sus propios fines. En cambio, la comunidad debe respetar el derecho inviolable de cada quien de expresar su idea libremente, aunque ello vaya en perjuicio o socave los valores del resto de los miembros de la comunidad. Puede ser el caso de una persona indígena que ya no quiera seguir con ciertas normas reconocidas por la comunidad, por ejemplo, la obligación de cumplir con algún cargo de mayordomía, situación que a los ojos del liberal estaría plenamente justificado en razón de la autonomía de la voluntad del individuo.

En cambio, el *comunitarista* sostiene que los individuos sólo pueden crecer y autorealizarse dentro de un contexto social particular. El individuo no es autosuficiente, sino que necesita la existencia de un determinado contexto social para afirmar su *autonomía* moral. La identidad de cada quien se encuentra marcada por su pertenencia a la comunidad. De esta manera, las personas no *eligen* sus fines, sino que los *descubren* según las prácticas del grupo al que pertenecen.⁷⁶ El *comunitarismo* plantea casos en los que la integridad y la

⁷⁶ Roberto Gargarella, *op. cit.*, pp. 125-133.

supervivencia de la cultura resultan prioritarias aún, a costa de ciertos derechos individuales.⁷⁷

Volviendo al ejemplo anterior, el sujeto solo podrá ser considerado como miembro de la comunidad cuando asuma el cargo de la mayordomía; o bien, tenga la convicción de preservar los elementos culturales necesarios, como la lengua, que otorgan identidad al grupo de pertenencia. Es decir, el sujeto es lo que es en razón de su pertenencia al grupo. Una negativa del sujeto de seguir las normas de la comunidad, en este caso, asumir la mayordomía puede redundar en la pérdida de su propia libertad o de sus propiedades.

Esta divergencia filosófica, en el terreno de los debates, ha confundido a más de un teórico cuando éstos sugieren que el *comunitarismo*⁷⁸ constituye una nueva categoría analítica distinta al *liberalismo*. Incluso, se asegura que los teóricos del multiculturalismo en América son intelectuales de formación marxista que han sustituido la lucha de clases por una lucha cultural.⁷⁹ Esto es falso, pues el debate más bien se centra entre liberales individualistas y liberales colectivistas como bien lo dice Díaz Polanco: “En realidad, lo que se debate es el futuro rumbo del liberalismo, especialmente con respecto a la postura que debe adoptar frente a la diversidad sociocultural, las identidades diferenciadas y las demandas políticas que proceden de los grupos étnicos subordinados”.⁸⁰

⁷⁷ León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999, p. 76.

⁷⁸ Habría que diferenciar este concepto al de la *comunalidad* que defienden los teóricos indígenas, que prepondera la unidad organizativa en el interior de las comunidades indígenas, tales como el *tequio*, el consenso, etc. *Infra*, p. 80.

⁷⁹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, Taurus, México, 2001, p. 64.

⁸⁰ Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad...*, *op. cit.*, pp. 97-98.

2.7.2. Universalismo y particularismo

El embate del *liberalismo* contra toda expresión cultural cercana al *comunitarismo*, nos lleva a otro tema de discusión (principalmente, en el campo de la Filosofía y el Derecho) relacionado con la validez y aceptación de ciertas normas y valores de carácter universal o particular, según la trinchera que se ocupe en el debate. Se trata de encontrar argumentaciones válidas para calificar las normas y valores de una determinada cultura.

El liberalismo ha tenido tal influencia en la sociedad occidental, que damos por hecho la existencia de ciertos principios universales; es decir, la validez de ciertas normas y valores para todas las culturas. Algo así como la existencia de una "moralidad común" que puede regular el comportamiento de todos universalmente. La instrumentación de ciertas normas de validez universal es necesaria para este fin, entonces es cuando el liberalismo recurre al discurso de los derechos humanos para negar la validez de los sistemas normativos y prácticas axiológicas de toda cultura ajena a sus principios. Así, por ejemplo, la figura del flagelo, muy recurrida entre los pueblos indígenas como medio punitivo, a la luz de los derechos humanos, inmediatamente representa un acto que atenta contra la dignidad de la persona.

Existen estudios fundados que indican que las normas morales *universales*, constituyen la expresión particular de una cultura dominante. El origen y el fin de las normas expresadas en los instrumentos internacionales de derecho como la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, dan cuenta de esta afirmativa.

Frente a este criterio de universalidad de las normas y valores, se erige el *relativismo cultural*, que sostiene que no sólo no es posible evaluar una cultura a partir de los valores e estándares de otra, sino que es prácticamente imposible construir normas transculturales de convivencia y comprensión mutuas. Democráticamente convenidas, dice Díaz Polanco. En otros términos, para el relativismo no existe ninguna cultura que pueda servir de patrón, a partir del cual se pueda evaluar las demás, ya que todas tienen el mismo valor. Con esta afirmación, el relativismo cultural pisa en flojo ya que esta afirmación lo llevaría, por un lado, a justificar las prácticas imperialista y de colonialismo impuestas por la cultura dominante, así como aceptar diversas normas de opresión y discriminación en el interior de la misma cultura que pretende proteger.

Sobre la contradicción de normas y valores culturales, escritores de diversas escuelas o corrientes de pensamiento han efectuado estudios. Para Luis Villoro, una teoría de la interculturalidad, por supuesto ya desprovista del engañoso concepto de *universalidad* y del *relativismo cultural*, debe en primer lugar identificar las semejanzas y diferencias de las culturas con el fin de determinar los rasgos comunes a todas ellas. En un segundo paso, la teoría de la interculturalidad debe comprender, mejor dicho, aprehender las conductas culturales estableciendo analogías y similitudes entre ellas sin realizar una evaluación previa de las mismas. Es asumir un papel de observador neutral. Comprender una cultura significa poner “entre paréntesis” toda posición evaluativa.⁸¹ No conforme con ello, Villoro establece ciertos criterios o condiciones a partir de los cuales podemos asegurar estar frente a una cultura. Estos principios

⁸¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007, p. 140.

son universales, pero en un sentido formal. Nada nos dicen acerca de los contenidos, es decir, los fines, valores o formas de conducta de una cultura en particular. Estos principios son: autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia.

Para que una cultura se realice cabalmente, es necesario que la comunidad que la sustente tenga la capacidad de decidir sobre sus propios fines y valores, los medios para realizarlos, y la justificación de sus creencias y formas de expresión. Asimismo, una cultura es auténtica cuando la manifestación de ella en el exterior corresponde a los deseos, actitudes y propósitos de sus integrantes, así como su adecuación a las necesidades de la comunidad que las produce. El criterio de finalidad implica que los miembros de la comunidad puedan elegir un plan de vida de acuerdo a los valores de la cultura de pertenencia. Toda cultura es también eficaz en la medida que tiene poder sobre su medio; es decir, que ejerce o puede ejercer poder sobre otras culturas.⁸²

Justamente esta afirmación nos exige distinguir las diversas formas en que se puede abordar el tema de la cultura. Para los fines propuestos, trataremos de ubicar el fenómeno cultural únicamente en las cinco siguientes dimensiones: a) la cultura como una manifestación de la diversidad cultural donde confluyen minorías étnicas, féminas, el movimiento gay, comunidades indígenas, etc.; b) el concepto de cultura según la Antropología (que ha sido abordada ampliamente a lo largo del presente trabajo); c) la cultura asociada a un grupo dominante; d) la cultura como instrumento de hegemonía de esta clase dominante y; e) la cultura asociada a la *historicidad* y a la liberación de las clases oprimidas. En efecto, la cultura, como señala León Olivé, no solo es llevar una forma de vida extravagante, pero tampoco

⁸² *Ibidem*, pp. 150-151.

como él lo dice, se reduce sólo a la concepción distinta que se puede tener de la naturaleza humana y del mundo,⁸³ sino que también constituye un mecanismo perfecto de dominación de la clase fundamental sobre las clases subalternas: cultura dominante-cultura sometida. Es decir, la cultura no se reduce a pautas de comportamiento, o a la apreciación que el individuo o la comunidad tienen sobre el mundo que los rodea, sino que la integración y, en el mayor de los casos, la supervivencia de las culturas indígenas en la sociedad moderna pasa necesariamente por el papel que ocupan en el sistema de producción capitalista.

En términos del último inciso, la cultura es todo. La cultura es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento y redescubrimiento de la personalidad propia, de la identidad particular que nos hace diferente a los demás; es la conquista de una superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y deberes. El hombre es ante todo espíritu, es decir, una creación histórica y no de la naturaleza. La conciencia de que hablamos se forma primero por la reflexión inteligente de algunos, y luego de todos o de la mayoría sobre las razones de ciertos hechos (de subordinación, por ejemplo) y, sobre los medios para pasar de una condición de vasallaje, a la rebelión y la construcción social.⁸⁴

2.7.3. Derechos colectivos

Desde hace por lo menos tres décadas, en el contexto académico se está

⁸³ León Olivé, *op.cit.*, p. 38.

⁸⁴ Antonio Gramsci, *Para la reforma moral e intelectual*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998, p. 25. (Colección Clásicos del Pensamiento Crítico).

produciendo un movimiento intelectual que concede valor moral y político a los derechos colectivos y de grupos. El debate ha sido tal que hoy en día contamos con partidarios y detractores de éstos. Según los argumentos teóricos expuestos, los sectores sociales a que se refieren y el tipo de derecho que reivindican, los adversarios se pueden agrupar en *nacionalistas*, *comunitaristas* o *multiculturalistas*.⁸⁵

El interés en los derechos de grupo o colectividades tiene un origen complejo y difuso pero, sin duda, los movimientos sociales de los años sesenta son los que mejor han contribuido a este creciente interés. En este período comenzaron a exigir medidas de políticas diferenciadas que iban desde la *acción positiva* para los negros de Norteamérica, para las mujeres y otros grupos desaventajados, hasta la devolución de tierras exigidas por los pueblos indios de Norteamérica o, los derechos de autogobierno reivindicados por los nacionalistas de Québec.⁸⁶ También, llamaron la atención sobre los derechos de grupos los movimientos feministas y *lésbico-gay*, quienes reivindican medidas de acción afirmativa como las cuotas y derechos de representación.⁸⁷ En Latinoamérica la participación de los pueblos indígenas fue decisiva para la conformación de estos movimientos.

En las sociedades liberales podemos hallar, por lo menos, dos posiciones teóricas respecto a los derechos de grupos o derechos colectivos. En el extremo radical-histórico se ubican los liberales del siglo XVIII que, congruentes con los

⁸⁵ Luis Rodríguez Abascal, "El debate sobre los derechos de grupo", en Elías Díaz y José Luis Colomer (eds.), *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, pp. 409-434.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 412.

⁸⁷ *Idem*.

fundamentos filosóficos individualistas de la época, simplemente negaron la existencia de derechos colectivos. En las democracias liberales contemporáneas, derivado del reclamo de los movimientos sociales diversos de los años sesenta, los teóricos liberales han comprendido que en tanto que el tema de los titulares de derechos colectivos no represente problemas de carácter político y social para el actual sistema liberal-capitalista, estos deben reconocerse en las actuales constituciones.

Así, a más de tres siglos del triunfo de las revoluciones burguesas europeas, “el individualismo⁸⁸ sigue siendo la filosofía moral y política dominante que inspira la historia en general y particularmente la que fundamenta y legitima un sistema económico (capitalista) basado en un respeto casi ciego de la libertad individual económica, de la competitividad y de la insolidaridad”.⁸⁹ En el marco libertario, sólo el individuo fundamenta y da sentido a toda organización colectiva. Los derechos individuales como la libertad, la igualdad y la propiedad privada son derechos naturales anteriores a toda formación de sociedades y Estados. Todos los derechos van encaminados a proteger intereses de los individuos; es decir, de las personas físicas y nunca de las colectividades. Solamente los individuos son sujetos de derecho; las colectividades son entes ficticios. Lo colectivo es una

⁸⁸ Tanto López Calera como Rainer Baubök, toman como sinónimo las acepciones “individualismo” y el “liberalismo”, sin embargo, habrá que señalar que conceptualmente son dos cosas distintas, aunque históricamente los encontremos juntos en algunos períodos (siglos XVIII y XIX). El individualismo es una doctrina moral que sostiene que lo único valioso moralmente es el individuo y niega valor moral intrínseco (sólo acepta su valor instrumental) a los grupos y otras entidades. En cambio, el liberalismo es una doctrina sobre moralidad política que subraya la importancia de la libertad personal. El individualismo puede entonces servir de fundamento al liberalismo, pero no es algo necesario, el liberalismo puede fundarse en otra doctrina moral distinta. Además, el individualismo históricamente también ha servido como fundamento de otras doctrinas políticas como el anarquismo y el libertarismo.

⁸⁹ Nicolás López Calera, *¿Existen los derechos colectivos? Individualidad y sociabilidad en la teoría de los derechos*, Ariel Derecho, España, 2000, p. 18.

construcción de los individuos, no es algo "natural", sino "artificial".

En definitiva, el individualismo no ha podido ser ajeno a los procesos de socialización y a la existencia de derechos colectivos. Ante esta realidad, en las democracias liberales contemporáneas se ha venido extendiendo la convicción de que los derechos de grupos son una forma de acceder, aunque sea indirectamente, a los derechos individuales. En otras palabras, la indiscutible presencia de los derechos y sujetos colectivos en una sociedad erigida bajo los principios del individualismo, ha obligado a los liberales a ser menos individualistas. Este es el caso de la teoría liberal de los derechos colectivos de Will Kymlicka, quien preocupado por los problemas sociales y políticos de las minorías señala que "las reivindicaciones de los grupos étnicos y nacionales son compatibles con los principios liberales de libertad individual y justicia social".⁹⁰

Las minorías nacionales dentro de un Estado multicultural pueden reclamar dos tipos de derechos colectivos. El primero es el derecho de un grupo contra sus propios miembros; el segundo es el derecho de un grupo frente a una sociedad mayor o dominante. El primer tipo pretende proteger al grupo del efecto desestabilizador del desacuerdo *interno* (por ejemplo, la decisión de determinados miembros de no seguir costumbres o prácticas tradicionales); mientras que el segundo tipo pretende proteger al grupo del efecto de presiones externas (por ejemplo, las decisiones económicas y políticas de la sociedad dominante). Al primer tipo de derechos los llama *restricciones internas*, y al segundo *protecciones externas*.

⁹⁰ Nicolás López Calera, *op. cit.*, p. 62.

Estos dos tipos de derechos –sigue señalando el autor– plantean dos cuestiones distintas. En el primero, la libertad de los miembros del grupo puede limitarse en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural. Para el autor, este tipo de restricción interna plantea el peligro de opresión individual y puede llevar a que algunas culturas justifiquen la opresión de las mujeres y la imposición de alguna religión en el seno de estas comunidades.

Por el contrario, las protecciones externas se refieren a las relaciones entre grupos. “En estos casos, la minoría nacional pretende proteger su identidad y su existencia diferenciadas, limitando su vulnerabilidad a las decisiones de otros grupos, o de la sociedad mayor”.⁹¹ Los derechos colectivos que pueden reclamar las minorías nacionales son: una representación especial dentro de determinadas instituciones políticas, la devolución de poderes de autogobierno del gobierno federal; y/o el reconocimiento de derechos lingüísticos.

La reticencia de Will Kymlicka respecto a lo que él llama restricciones internas, me parece que nos puede meter en problemas a la hora de justificar los derechos colectivos. En nuestra opinión una teoría de los derechos colectivos debe partir del pleno respeto de los derechos de los grupos y colectividades; es decir, sin establecer salvaguardas en las acciones de los miembros del grupo ya que, de lo contrario, estaríamos negando los derechos que queremos justificar. Si nuestra intención es, por ejemplo, argumentar que los miembros de los pueblos indígenas tienen el derecho de aplicar sus sistemas normativos (pluralismo jurídico) en el interior de sus comunidades, entonces debemos aceptar los

⁹¹ Will Kymlicka, “Ciudadanía: nacionalismo minoritario”, en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *op. cit.*, p. 145.

procedimientos en que incurrir para castigar ciertos delitos.

Este planteamiento también nos lleva a otro campo de discusión: la pretendida *universalidad* de ciertos valores o normas de determinadas culturas frente a otras que afirman la *relatividad* de estos valores bajo el argumento de que cada cultura o pueblo en particular cuenta con determinados valores y normas específicas que la hacen diferente de las demás.

Con razón se ha afirmado que el siglo XX termina con la existencia de una cultura global planetaria, y que se encuentra sustentada en valores y prácticas occidentales.⁹² La globalización lleva consigo la imposición de valores y principios de una cultura (occidental), los cuales se presentan como universales y absolutos. Esta cultura basada en principios y normas éticas liberales fundamenta la presencia de un solo patrón de valores y normas a través de la *racionalidad*, según el cual hay un solo tipo de valores a los que todos los seres humanos racionales deben llegar y llevar a cabo acciones similares en situaciones análogas, y que quienes no se comportan racionalmente están equivocados y deben ser corregidos por quienes sí saben hacerlo. Así, la "venta" de mujeres y el flagelo como sanción en algunas comunidades indígenas (por ejemplo, los triquis) resultarían a los ojos del *universalista*, conductas que atentan contra la dignidad humana y, por tanto, condenables desde el punto de vista de los derechos humanos con carácter de universales. Estos mismos hechos, vistos desde las propias comunidades, adquieren otro significado. Tales conductas tienen su fundamento en valores específicos que no sólo han permitido a los triquis

⁹² León Olivé, *op. cit.*, p. 31.

mantener la cohesión sino también subsistir como pueblo. En el primer ejemplo, la supuesta *venta* de mujeres está asociada a la formación del Estado moderno y su monopolio en la acuñación de la moneda, así como a los intercambios mercantiles propios del sistema capitalista. De esta manera, si bien es cierto que en la actualidad se entiende que las mujeres se encuentran sujetas a procesos de *comercialización* interna, esta conducta no es propia de los triquis, más bien es una conducta atípica derivada del acto original de otorgar presentes o *dote* al padre para agradecer el cuidado que este tuvo en el cuidado y la crianza de la mujer.

El segundo ejemplo también se relaciona con la formación del Estado nacional y la monopolización por éste de las normas e instituciones encargadas de la administración y procuración de justicia frente a cualquier otra entidad productora de normas jurídicas, como es el caso de las comunidades indígenas. Según los principios y valores que subyacen entre los miembros de estas comunidades es más justo un castigo temporal como los "azotes" públicos, que una larga condena privativa de libertad.

Por otro lado, dentro de las comunidades indígenas se encuentran presentes elementos racionales que permiten a sus miembros reflexionar sobre ciertas conductas y valores que contribuyen a erradicar conductas atípicas desde el punto de vista de los derechos humanos. En la región triqui, por ejemplo, hasta hace relativamente poco la mujer que fuera sorprendida cometiendo adulterio se le ponía picante en los genitales como sanción. En la actualidad esta conducta ha

sido desterrada.⁹³

En general, el liberalismo asume el individualismo como doctrina moral. El individualismo nos sugiere que sólo los seres humanos individuales o un aspecto de sus vidas son intrínsecamente valiosos. En tal sentido, para las teorías morales individualistas los bienes colectivos no tienen por sí mismos valor intrínseco. En todo caso, solamente les asignan un simple valor instrumental.

Si bien Raz reconoce que la autonomía (libertad) de los individuos constituye el valor último de los derechos, también reconoce que hay otros derechos que contribuyen a hacer posible dicha autonomía, y que estos derechos tienen que ver con los bienes colectivos o públicos.⁹⁴

Sin renunciar a la teoría liberal, y afirmando que los derechos colectivos existen en cuanto van dirigidos a la protección de los intereses de los individuos, Joseph Raz establece tres condiciones para que puedan concurrir los derechos colectivos: primero, los derechos colectivos existen porque un aspecto del interés de los seres humanos justifica que alguna(s) persona(s) esté(n) sometidas a un deber; segundo, los intereses en cuestión son los intereses de miembros individuales de un grupo en relación con un bien público (colectivo) y el derecho es un derecho a ese bien público porque satisface sus intereses como miembros del grupo; y tercero, porque el interés de un miembro individual de ese grupo en ese bien público nunca basta por sí solo para justificar que se haga a otra persona sujeto de un deber.

⁹³ Epifanio Díaz Sarabia, *Ni zi shan ma chuma a, los triquis de San Juan Copala, breve historia y vida*, Mc Editores, México, 2007.

⁹⁴ En opinión de este autor, un bien público es tal si la distribución de sus beneficios no está sujeta al control de cualquier individuo (por ejemplo, la protección del aire).

En conclusión, la libertad individual no se puede alcanzar sin los bienes colectivos. La existencia de los bienes colectivos posibilita la autonomía (libertad) personal. Es decir, la autonomía o libertad personal se encuentra condicionada a la existencia de los derechos colectivos. Los bienes colectivos muchas veces determinan la naturaleza y el rango de las opciones disponibles para los individuos y también proporcionan un contexto para que perfeccionen sus vidas. "La existencia de bienes colectivos pone de relieve la importancia de los que Raz llama *aspecto colectivo de los derechos liberales*, porque en su opinión la autonomía personal depende de la existencia y respeto de bienes colectivos."⁹⁵

Antonio Cruz Parceró aborda la cuestión de los derechos colectivos desde lo que él llama teoría analítica, conceptual o estructural de los derechos colectivos. Parte de las definiciones de derechos de dos teóricos liberales contemporáneos: Raz y Dworkin.

"Dworkin define un derecho con base en dos criterios que de antemano excluyen la existencia de derechos colectivos: el del individuo y el de bienes individualizables. En la definición de Raz no se presenta este problema, pues sólo se habla de que el titular de un derecho posea un interés. El problema surge cuando se trata de determinar quién es capaz de ser titular de un derecho, esto es, quién puede ser sujeto de un interés".⁹⁶

A partir de lo anterior, afirma que una teoría de los derechos (estructural o analítica) debe separar dos cosas: la cuestión de qué es un derecho como

⁹⁵ Nicolás López Calera, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁶ Juan Antonio Cruz Parceró, "Sobre el concepto de derechos colectivos", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 12, 1998, pp. 99-100.

posición o relación jurídica, y la cuestión de quiénes son capaces de ser titulares de derechos. En este sentido, nos son más útiles, para definir los derechos, aquellas teorías que sostienen la distinción entre razones (quiénes pueden tener derechos) para los derechos y derechos como posiciones y relaciones.

Desde el punto de vista estructural, los derechos pueden ser vistos como una relación triádica, cuyo primer miembro (en la posición o relación jurídica) es el portador o titular del derecho (*a*), el segundo miembro es el destinatario del derecho (*b*) y el tercero es el objeto del derecho (*G*): *a* tiene frente a *b* un derecho a *G*. Si tenemos tres variables (*a*, *G*, *b*) y consideramos que cada una de ellas puede corresponder a un individuo (*i*) o a un grupo (*g*)⁹⁷ entonces tendremos como resultado ocho casos posibles:

	<i>a</i>	<i>G</i>	<i>b</i>	
1.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	} Derechos individuales
2.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>g</i>	
3.	<i>i</i>	<i>g</i>	<i>i</i>	
4.	<i>i</i>	<i>g</i>	<i>g</i>	
5.	<i>g</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	} Derechos colectivos
6.	<i>g</i>	<i>i</i>	<i>g</i>	
7.	<i>g</i>	<i>g</i>	<i>i</i>	
8.	<i>g</i>	<i>g</i>	<i>g</i>	

⁹⁷ En el caso de *G*, esto es, del objeto del derecho, se trataría de un bien individualizable (*i*) o de un bien colectivo (*g*). Por motivos de simplicidad usaremos las mismas variables en este caso que para *a* y *b*.

Algunos ejemplos de cada caso serían los siguientes: En (1) un individuo *a* tiene derecho a que otro individuo *b* le entregue un bien inmueble. En (2) un individuo *a* tiene derecho a que el Estado le otorgue un crédito para una vivienda. En (3) un individuo *a* tiene derecho a demandar a otro individuo *b* un bien colectivo, por ejemplo agua que nace en un manantial en el predio de *b*. En (4) un individuo *a* tiene derecho a que el Estado le garantice acceso a la educación básica. En (5) un grupo, por ejemplo una comunidad indígena, tiene derecho a que un particular *b* le restituya un bien inmueble. En (6) un grupo *a* tiene derecho a que otro grupo *b* le permita el paso por un predio. En (7) el grupo o la comunidad *a* tiene derecho frente a un individuo *b* a que éste le permita la explotación de ciertos bienes propiedad de la nación respecto a los cuales el particular tiene una concesión. En (8) el grupo (un pueblo indígena) tiene derecho a que el Estado le reconozca su autonomía.

Regularmente se habla de derechos colectivos cuando el titular (*a*) o el objeto (*G*) de esta relación triádica son colectivos. Así, los casos 5-8 de la gráfica nos sugerirían estar frente a derechos (o relaciones) colectivos. En los casos 7 y 8 al ser un grupo el que reclama un derecho o un bien colectivo, serían en todo caso los ejemplos típicos o centrales de derechos colectivos.

No está por demás señalar que en el lenguaje jurídico cotidiano, a veces se confunden estos conceptos y se llega a tratar ciertas relaciones jurídicas como de derechos colectivos cuando en verdad son individuales. En nuestra opinión, la confusión surge cuando en ciertas relaciones jurídicas interviene algún miembro del titular colectivo o un cierto aspecto de un bien común: el derecho que tiene un

indígena de ser asistido por un traductor en un procedimiento judicial. Aquí la confusión se da por la adscripción de la persona que es asistida en la traducción a una colectividad (el pueblo indígena de pertenencia), pero en sí, la persona misma no está ejerciendo un derecho colectivo, sino más bien un derecho de grupo diferenciado.

Por su parte, Rainer Baubök,⁹⁸ nos dice los liberales han incurrido en tres estrategias contra los derechos colectivos: pueden rechazar su legitimidad (estrategia de rechazo); reducir el derecho colectivo a los derechos individuales (estrategia de reducción); o pueden aceptar el carácter colectivo de dichas disposiciones, pero negar que otorguen derechos (estrategia de redenominación).

Los liberales de acuerdo a su planteamiento teórico pueden rechazar, coherentemente, que un Estado otorgue protección y beneficios especiales a grupos dentro de una sociedad, o que un Estado se apropie de otros derechos (como la educación pública), que en su visión violen las libertades de los individuos y de las asociaciones voluntarias.

Los que reducen los derechos colectivos a derechos individuales plantean que los derechos que aparentan ser colectivos en verdad son derechos individuales disfrazados.

La estrategia de redenominación consiste en sostener que los derechos colectivos deben considerarse más como una cuestión de políticas públicas que de derechos. Se debe hablar más de instituciones y disposiciones colectivas que

⁹⁸ Rainer Baubök, "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos", en *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Comps. Soledad García y Steven Lukes, Trad. José Manuel Álvarez, Siglo XXI, España, 1999, p. 162.

de derechos. Esta propuesta deforma la naturaleza (normativa) de los derechos colectivos reclamados por las minorías o pueblos indígenas. Es decir, remite la cuestión o el debate sobre los derechos colectivos a actividades de instrumentación de políticas gubernamentales en pro de grupos o colectividades. Como se podrá observar, son varias las formas en que los liberales tratan de eludir o negar la presencia de los derechos colectivos. En lo personal creemos, como Rainer Baubök, que "sólo si admitimos que existen derechos colectivos y que son auténticamente distintos de los individuales, podemos afirmar que los primeros establecen límites a los segundos".⁹⁹

⁹⁹ *Ibidem*, p. 163.

III. AUTONOMÍA Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

Hace ya más de una década que el derecho a la autonomía, se ha vuelto uno de los reclamos más consistentes del movimiento indígena en México y Latinoamérica. Desde los principios de los años ochenta, a la fecha han tenido suceso varios e importantes acontecimientos (como la creación de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas y su reproducción en otras comunidades como con el denominado Municipio Autónomo de San Juan Copala y el ascenso del aymara Evo Morales a la presidencia de Bolivia), que nos han aportado importantes aprendizajes y nos obligan a innovar la propuestas de hace algunos años. Asimismo, el carácter multidisciplinario con que se ha abordado la cuestión indígena, nos ha ampliado considerablemente el campo de análisis y comprensión del tema. Sin pretender agotar todos los enfoques y manifestaciones de autonomías posibles, en el presente apartado nos remitiremos a algunos aspectos que creemos importante del tema que nos ocupa.

En principio, debemos recordar que el derecho a la autonomía se deriva de uno más amplio: el derecho a la libre determinación, el cual se distingue en el derecho internacional por la exclusividad de los sujetos que regula: las relaciones entre los Estados y, particularmente, el derecho de los pueblos *colonizados* a mediados del siglo XX a constituirse en Estados independientes. Con esta premisa, el derecho a la libre determinación implica la creación de un Estado independiente respecto a otro imperial y colonizador. En cambio *la autonomía*, siendo también una expresión del derecho a la libre determinación, no plantea la creación de un Estado independiente dentro de uno ya constituido, sino que sólo

supone la facultad de decisión interna del sujeto poseedor de tal derecho, en este caso, los pueblos indígenas.

3.1. Autonomía formal y concreción de la autonomía

Según elaboraciones teóricas recientes podemos distinguir dos expresiones de autonomía. La primera se relaciona con la continuidad que los pueblos y comunidades indígenas han dado a sus instituciones y formas de organización (gobiernos, derechos, filosofías, etc.). Estas estructuras organizativas y, a la vez, de resistencia han sido fundamentales, ya que a partir de éstas es como los pueblos, hoy día, plantean la creación de sistemas autonómicos en el interior de los Estados-nación, con reconocimiento pleno de los derechos por el Estado y la sociedad en general. En estos términos se enmarca la nueva relación que los pueblos exigen para con el Estado y la sociedad en general.¹⁰⁰ En ocasiones, dichas formas de organización contaron con la anuencia del Estado, como ocurrió durante la Colonia con las *Repúblicas de Indios*, por las cuales las comunidades indígenas gozaron de relativa autonomía.

La segunda percepción que se tiene de la autonomía tiene que ver con esta como proyecto político. Son propuestas de organización del Estado basado en las

¹⁰⁰ En otros trabajos nos hemos referido a esta dualidad como autonomías de hecho y autonomías de derecho. Cfr. Epifanio Díaz Sarabia, *Derechos colectivos y derecho indígena como sistemas jurídicos*, Tesis de licenciatura, México, 2006, p. 26. En un artículo de disertación doctoral, Miguel González, distingue estas autonomías con las siguientes palabras: autonomías "con permiso" y "sin permiso" del Estado. Miguel González, *Autonomías territoriales "con Permiso" y "sin Permiso" del Estado. Un análisis comparativo preliminar de los procesos autonómicos en Chiapas y Nicaragua*. V Congreso de Antropología de Centro América Construyendo Identidades. Mesa 6: "Sociedades y culturas de la Costa Caribe de Centro América".

experiencias de otros países.¹⁰¹ En este sentido, la autonomía es un proyecto de organización del Estado, que consiste en crear un régimen que descentraliza sus funciones y otorga facultades y competencias a entidades indígenas autónomas.¹⁰² En el caso mexicano, este proceso se hace visible a partir de la firma de los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*, entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal en 1996.

3.2. Contexto histórico de la autonomía

Existe consenso entre los estudiosos en que el proyecto político de autonomía abanderado por el movimiento indígena durante las últimas dos décadas, tiene sus antecedentes inmediatos en la experiencia nicaragüense de 1987, año en que se promulga el Estatuto de Autonomía en la Costa de Caribe;¹⁰³ así como en el posicionamiento tajante que asumieron los pueblos indígenas de Latinoamérica en el marco de la “Commemoración del Encuentro de Dos Mundos” en 1992, que los gobiernos europeos y de América Latina preparaban. Mientras los primeros celebraban el “Descubrimiento de América”, los pueblos indígenas hablaban de 500 de años de resistencia.¹⁰⁴

¹⁰¹ Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas, “Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos”, en *Alteridades*, México, 1997, p. 150.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ En el entendido de que el derecho a la *libre determinación* es una construcción teórica del pensamiento socialista, la instauración de La República Popular China en 1949 en una diversidad cultural (56 grupos étnicos) condujo al país, casi diez años después (1958), a desarrollar una amplia legislación sobre el derecho a la autonomía regional contra los principios del derecho a la autodeterminación elaborados por Lenin años atrás. Esta nueva orientación política del derecho a la autodeterminación fue tal que a la fecha China cuenta con más de 1500 entidades autónomas, precisando que es un Estado Unitario. *Cfr.* Natividad Gutierrez Chong, *Autonomía étnica en China*, UNAM-PyV, México, 2001, pp. 12-18.

¹⁰⁴ En México, este movimiento tuvo su origen principalmente en Guerrero, con el Consejo de Pueblos Nahuas de Alto Balsas (CPNAB) en 1990, quien posteriormente pasaría formar también del Consejo

El tercer momento histórico que trascendió en el proyecto actual de autonomía tiene lugar con el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en enero de 1994, al tiempo que el gobierno mexicano anunciaba la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio.¹⁰⁵

También es importante señalar que, si bien estos hechos sentaron las bases para la inclusión de distintos proyectos de autonomía en las Constituciones Latinoamericanas, este proceso ya se venía madurando desde la adopción del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* por la Organización de las Naciones Unidas en 1966, cuyos artículos 1, y párrafo primero disponen: "Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural".¹⁰⁶

En el preámbulo del *Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, adoptado en la 76 Conferencia de la Organización Internacional del Trabajo en 1989, ya se observaban tímidamente preceptos relacionados con la autonomía. En el texto señalado se establece que el Convenio

Guerrense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular de 1991, y el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, *Véase: Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria Costa-Montaña de Guerrero*, Coord. Medardo Reyes Salinas y Homero Castro Guzmán, Universidad Autónoma de Guerrero y Plaza y Valdés, México, 2008 o, Sergio Sarmiento, "Recuento, el movimiento indígena en Guerrero", en: *Ojarasca* 88, México, Agosto de 2004.

¹⁰⁵ Es importante señalar que de 1987, año en que se promulga el Estatuto de Autonomía de la Costa de Caribe a la fecha, ha habido importantes reformas constitucionales en América Latina, como es el caso de Colombia en 1991, incluyendo las reformas mexicanas de 1992, y agosto de 2001, pero existe un acuerdo de que estos hechos marcaron las propuestas actuales de autonomía. Al respecto algunos autores refieren que a partir de la experiencia nicaragüense, se desató una especie de *fiebre legislativa* entre los gobiernos de Latinoamérica que los llevó a incluir diversos temas relacionados con los derechos indígenas en sus respectivas constituciones. Nosotros creemos que más que un malestar benévolo hacia los pueblos indígenas, ello obedeció más bien a la capacidad organizativa cada vez más articulada de los pueblos.

¹⁰⁶ Eduardo Ferrer Mac-Gregor y Miguel Carbonel, *Compendio de Derechos Humanos*, Porrúa-CNDH, México, 2007.

“garantiza el derecho de los pueblos indígenas y tribales a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural”.

En este proceso de reconocimiento de derechos podemos mencionar también los *Acuerdos de San Andrés Larráinzar* (ASA) y la iniciativa de la *Comisión de Concordia y Pacificación* (COCOPA), ambos de 1996 y resultado de las mesas de negociación entre el EZLN y el gobierno federal mismos que serán objeto de análisis líneas más adelante.

Otro documento relativo al derecho a la autonomía es la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de septiembre 2007. La Declaración es producto de más de 20 años de discusión en el interior de las naciones Unidas. Por su contenido, ésta rebasa por mucho al Convenio 169 de la OIT, aunque adolece del carácter vinculatorio de este último; sin embargo, los contenidos de la Declaración constituyen principios del derecho internacional, y como tales pueden influir en la formulación de nuevas normas.¹⁰⁷ Las jurisprudencias emitidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos durante la última década respecto a la interpretación y alcance de la Declaración Interamericana de Derechos Humanos, incluso el Convenio 169 de la OIT, constituyen casos paradigmáticos de formación de nuevas normas del derecho internacional, de carácter vinculatorio para los Estados, a partir de las Declaraciones.

¹⁰⁷ *Manual del Derecho Internacional*, Editado por Max Sorensen, CFE, México, 2000, p. 174.

En todo este proceso, aparte de la aportación intelectual que hicieran distinguidos antropólogos mexicanos, el surgimiento de un grupo de intelectuales indígenas o con algún perfil profesional, en la década de los ochenta fue crucial para la comprensión y aspiración de la autonomía como proyecto político. Los jóvenes intelectuales fueron asumiendo la dirigencia de sus comunidades, formando alianza con movimientos sociales y asumiendo actitudes defensivas sobre territorios y recursos naturales, elementos esenciales en la conformación de regiones autónomas.¹⁰⁸ Y éstos, ya no tan jóvenes fueron los primeros en defender el derecho a la autonomía tras la inclusión de este tema en la agenda zapatista.¹⁰⁹ Este hecho marca lo que algunos autores llaman la adquisición de una “conciencia étnica”.

Para José Bengoa, fueron varios los factores que contribuyeron a la adquisición de esta “conciencia”, entre ellas, la influencia de las organizaciones no gubernamentales, sobre todo, de aquellas relacionadas con los derechos humanos y la teología de la liberación. Incluso señala que la culminación de la Guerra Fría marcó decididamente la participación de los indígenas en los procesos sociales de actualidad a partir de que se dejan de ver los conflictos sociales sólo como una confrontación entre el comunismo y el capitalismo.¹¹⁰

¹⁰⁸ Por ejemplo, en la región triqui, fueron estudiantes de bachillerato quienes contribuyeron decididamente a la conformación del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) y buscaron alianzas con diversas organizaciones sociales a principios de los años ochenta. Así también, han sido los jóvenes los impulsores del denominado Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASC) desde el año de 2007 a la fecha.

¹⁰⁹ Uno de los intelectuales indígenas que más han contribuido a la comprensión del tema de autonomía y que más influencia ha tenido entre el movimiento indígena ha sido Francisco López Bárcenas, abogado de origen mixteco.

¹¹⁰ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, México, 2000, p. 41.

3.3. Aproximaciones definitorias del concepto de autonomía

Actualmente, el concepto de autonomía tiene una connotación integral. Conjuga la interrelación entre lo social, lo cultural, lo económico y lo político; y la búsqueda de su reconocimiento jurídico constitucional en el marco de los Estados nación que apunta a un proceso de democratización de éstos.¹¹¹

La autonomía se manifiesta cuando se realiza explícitamente una distribución o redistribución de funciones, lo que se traduce en una descentralización política y administrativa de poderes. "Así se habla, por ejemplo, de una universidad autónoma, de la autonomía municipal o de las autonomías otorgadas a determinadas regiones dentro de un Estado. Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del término. Autonomía no es para ellos, equivalente a soberanía. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural."¹¹²

Para Héctor Díaz Polanco, la autonomía se entiende como un "régimen especial que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos".¹¹³

¹¹¹ Alicia Castellanos y Gilberto López y Rivas, "Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos", en *Alteridades*, núm. 13, México, 1997, p. 3.

¹¹² Luis Villoro, *op. cit.*, México, 1999, p. 95.

¹¹³ Héctor Díaz Polanco, *Autonomía regional...*, *op. cit.*, p. 151.

También nos dice que la autonomía es un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la libre determinación, que resulta de un pacto sociopolítico entre el Estado y los pueblos indígenas. Que el régimen de la autonomía se establece en el marco del Estado nacional (es decir, la autonomía se ejerce dentro del Estado y no frente al Estado) se asocia con un territorio e implica una descentralización política y administrativa del Estado.¹¹⁴

Por su parte, Willemsen Díaz, nos dice que *autonomía* es la forma interna del ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos, consagrado en el texto idéntico de los respectivos artículos primero del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el de los *Derechos Económicos Sociales y Culturales*, que junto con la *Declaración Universal*, integran la Carta Internacional de los Derechos Humanos.

La autonomía implica, según el mismo autor: a) el autogobierno, es decir, la facultad que tienen los entes autónomos de estructurar su forma de gobierno conforme a sus propias decisiones, sustentadas en la práctica política y jurídica subyacente dentro del propio ente autonómico, así como de la condición cultural del mismo; b) la potestad para iniciar, elaborar y promulgar leyes y reglamentos, esto es lo que se conoce como la autonomía legislativa; c) la potestad de dirección política y ejecutiva, de decisiones y formulación de políticas que desarrollen sus propias competencias y atribuciones específicas, así como la libre aplicación de éstas, sin necesidad de la autorización previa ni de la aprobación posterior de las mismas por parte del Estado. En este sentido, el Estado no puede revocar o

¹¹⁴ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, 1999, pp. 111-114.

anular las decisiones de ninguna entidad autónoma, alegando para ello la falta de legitimidad o personalidad jurídica de éstas. En todo caso, si existen contradicciones de normas u órdenes entre la federación y los entes autónomos, éstas deben ser dirimidas por los tribunales de la Federación; e) potestad jurisdiccional para declarar y aplicar el derecho indígena en casos concretos, con aplicación de normas jurídicas sustantivas propias y en los ámbitos, y niveles determinados por el estatuto autonómico sin que sus fallos queden sujetos a recursos ante otros niveles de jurisdicción, este punto se refiere a la procuración de justicia; f) la potestad de ordenar y administrar ingresos y egresos económicos, es decir, la autonomía financiera.

3.4. Configuraciones autonómicas

El debate actual sobre las configuraciones autonómicas se centra en dos posiciones. Por un lado se ubican los que defienden la *autonomía comunitaria* o, *comunalidad* y, por el otro los que plantean el *principio de simultaneidad*, defendiendo una posición flexible sobre las formas de configuraciones autonómicas. En nuestro país, el artículo 2º constitucional aparentemente retoma este último principio, sin embargo, no establece por ningún lado la categoría jurídica de entidades de derecho público a las entidades autónomas que pudieran conformarse en el interior de las entidades federativas.¹¹⁵ Por el contrario delimita a las comunidades como entidades interés público.

¹¹⁵ El artículo 2, en fracción VIII, segundo párrafo, señala que: "Las Constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las

Bajo el principio de simultaneidad, se pueden distinguir tres posibles formas de configuraciones autonómicas, las cuales al tener su origen en distintos contextos históricos y geopolíticos, plantean tres distintas formas de organización política-administrativa de los pueblos indígenas con relación a los Estados. La primera de éstas, la más difundida y debatida entre los pueblos, dirigentes indígenas y académicos, es la *autonomía regional* cuya figura se concreta en Nicaragua con la constitución de las regiones autónomas de la Costa Atlántica en 1987.

La unidad mínima de organización autonómica para algunos actores visibles del movimiento indígena en nuestro país es la comunidad. La *comunalidad*, como le llaman sus impulsores parte de reconocer que en las experiencias organizativas de los pueblos, la comunidad ocupa un papel fundamental. La unidad de organización en torno a la cual gira toda la relación de los miembros de los pueblos es la comunidad. Las tierras son comunitarias y las asambleas encuentran validez en el interior de éstas. El trabajo es comunal porque se realiza en el interior de la comunidad, como el *tequio*. Incluso las fiestas tradicionales tienen sentido en el interior de la comunidad.¹¹⁶

En el marco de las negociaciones políticas entre el EZLN y el gobierno federal, que concluyó en la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en

situaciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas de reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público”.

¹¹⁶ Hugo Aguilar Ortiz, “La comunidad como fundamento de la reconstitución de los pueblos indígenas”, en *México Indígena*, vol. 2, núm. 4, México, 2003, p. 36. Otros autores que han contribuido a la comprensión de esta propuesta son: Florentino Díaz Gómez y Adelfo Regino Montes, ambos oaxaqueños. Puede consultarse la obra de estos autores en las siguientes páginas electrónicas:

<http://www.redindigena.net/ser/departamentos/documentos/comunarealidad.html>; http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/comunalidad/comunalidad.html; <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Comunidad.%20y%20comunalidad.pdf>.

BIBLIOTECA UACM

1996, se consensó que la *autonomía comunitaria* sería el punto de partida, incluso condición necesaria, para la formulación de otras formas de autonomías, entre éstas, las regionales.¹¹⁷

La tercera propuesta de autonomía, también desarrollada en el marco de las negociaciones de los Acuerdos de San Andrés, es la *autonomía municipal* la cual puede configurarse a través de los municipios existentes; o bien, a través del proceso de “remunicipalización”, que consiste en la constitución de nuevos municipios de composición indígena. Contrario a lo que sucede con las *autonomías regionales* y la *comunitaria*, las autonomías municipales pueden ser reducidas o extensas, según el número de municipios asociados y el de sus habitantes.¹¹⁸

Finalmente, el debate suscitado en el ámbito académico sobre la *idoneidad* de algunas de las propuestas vertidas, no está sujeta a la complejidad intelectual planteada; sino más bien, la construcción de las autonomías y sus dimensiones territoriales depende de la capacidad organizativa y de acción política de los propios pueblos indígenas.

¹¹⁷ Alicia Castellanos Guerrero, Revisión de Tesis, 18 de enero de 2010.

¹¹⁸ En enero de 2007, en la región triqui, habitantes de varias comunidades llevaron a la práctica esta forma de autonomía al declarar que se constituían en el Municipio Autónomo de San Juan Copala.

IV. ALGUNAS RECONSIDERACIONES TEÓRICAS ACERCA DE LA CUESTIÓN INDÍGENA: UNA VISIÓN GRAMSCIANA SOBRE EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El presente apartado tiene como propósito abordar algunos lineamientos teóricos y prácticos para repensar y, por lo tanto, reconsiderar los planteamientos desarrollados en páginas precedentes, lo cual tendrá como punto de partida la deconstrucción (desmontaje de un concepto o de una construcción intelectual por medio de su análisis, mostrando así contradicciones y ambigüedades) teórica de los conceptos fundamentales y el pensamiento de Antonio Gramsci.

Existe gran consenso entre los estudiosos de los *Cuadernos de la Cárcel*, en que la obra y el pensamiento de Gramsci tienen vigencia y aplicabilidad en la sociedad actual. En lo que hace a la cuestión étnica, es fundamental remitirse a sus trabajos para dar otro enfoque metodológico al análisis de la cuestión indígena, esencialmente, por la estrecha relación que guarda la cultura con la política.

Algunos de los temas que ocuparon a Gramsci, cuya importancia se revaloró casi cinco décadas después de su muerte son, entre otros, el de la hegemonía, los intelectuales, la sociedad política y la sociedad civil.

Por hegemonía se entiende la dirección política, cultural e ideológica que la clase dominante ejerce sobre las clases subalternas o subordinadas. La hegemonía se ejerce mediante la coacción o la violencia (como la práctica política y militar de los Estados Unidos en un renovado *neoliberalismo* a partir del atentado del 11 de septiembre de 2001) o, través del consenso. Para lograr esto último, la clase dominante hace uso de las instituciones que Gramsci denomina de

“la sociedad civil” y que son, fundamentalmente, los medios de comunicación, las iglesias, las escuelas, los partidos políticos, los sindicatos, las casas de cultura; en fin, todas aquellas instituciones que sin ser estatales, tienen como fin lograr el consenso de las clases subordinadas respecto a sus formas de vivir y concebir el mundo.

En otros términos, la sociedad civil representa la hegemonía cultural y política de un grupo social sobre el conjunto de la sociedad. La sociedad civil es la base del Estado y tiene como función dotar a éste de un contenido ético, moral y político. A través de las instituciones de la sociedad civil, la clase dominante difunde su ideología a las demás clases sociales. Para ello recurre igual a las Ciencias que al Derecho, a la Antropología y a la Sociología y, a la Filosofía y a la religión, al sentido común y al folklore. La filosofía (por ejemplo, la liberal-individualista) es la piedra angular de la ideología de la clase dominante. Es la forma más elaborada de la concepción del mundo.

No obstante que la filosofía es sistemática y “cultura”, a diferencia del sentido común que es disperso y espontáneo, éste juega un papel importante en el ejercicio de la hegemonía; es decir, de dirección cultural e ideológica en la vida práctica y en lo cotidiano. Tal es el caso de aquel dicho popular conformista de “más vale pájaro en mano que cientos volando” o, aquel otro “no queda otra (más que trabajar)”.

Una acción hegemónica sería aquel universo de prácticas políticas y culturales desplegadas por la clase fundamental, a través de la sociedad civil y la clase política, cuyo propósito es tener bajo su dirección a otros grupos sociales mediante la construcción de una voluntad colectiva supeditada a los intereses

particulares del grupo dominante.¹¹⁹ Todo proceso de ejercicio de hegemonía tiende a la generalización de valores políticos y culturales de la clase dominante sobre la clase subordinada. Tal es el papel de los derechos humanos y su pretendida universalidad entre las culturas no occidentales.

Desde este punto de vista, las “organizaciones de la sociedad civil” que hoy se definen como “organización de ciudadanos dentro del marco del estado con el objeto de realizar actividades legitimadas por el estado y para hacer política indirecta (es decir no partidaria) frente al estado”,¹²⁰ si bien asumen actitudes críticas del sistema a través de redes, asociaciones legales, etc., también legitiman el dominio de una clase sobre otra al asumir un papel de intermediario entre los organismos donantes (como el Fondo Monetario Internacional) y las comunidades beneficiarias. Este papel de intermediario ha servido para señalar a algunas ONG como “agentes del imperialismo” (de Estados Unidos, principalmente). Por citar un ejemplo práctico, es de dominio público que la Corte Interamericana de Derechos Humanos no podría subsistir sin el financiamiento de Estados Unidos. Estas prácticas ocurren con algunas ONG de carácter local (difusión y promoción de los derechos humanos, derechos de las mujeres, derechos colectivos, etc.), y hasta con los eventos más importantes a escala internacional como el Foro Social Mundial (FSM) que reúne a gobiernos y ONG, que discuten formas alternas de hacer frente a los efectos devastadores de la globalización y contra el neoliberalismo, pero que terminan siendo mecanismos de oposición controlada.

¹¹⁹ Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, 2ª ed., Folios Ediciones, México, 1982, p. 151.

¹²⁰ Immanuel Wallerstein, *Después del Liberalismo*, Siglo XXI, México, 1996, p. 8.

Estos oponentes y críticos de la globalización, contra los principios que pregonan (que son muy amplios), quedan muy estrechos en cuanto a la estrategia política que resuelven tomar para lograr un mundo mejor para todos (“otro mundo es posible”, es el lema que ha caracterizado al FSM): excluyen explícitamente soluciones radicales sobre la base de una transformación sistemática; es decir, de la institucionalidad básica (propiedad privada, salarios, mercados, etc.), así como todo indicio de políticas de “confrontación” que atenten contra las instituciones constituidas, a la vez que favorecen el diálogo y la paz. En la práctica, así como en la teoría, el “otro mundo” buscado por los dirigentes del movimiento antiglobalización (“otro mundo es posible”) se basa sobre los principios de una socialdemocracia renovada que se conoce con el nombre de “la tercera vía”.¹²¹

En el proceso de construcción de la hegemonía, los intelectuales juegan un papel de primer orden. Son los encargados de organizar, proteger y conducir el proceso de hegemonía. Son el filtro para llegar a la clase dominante y, como tal, se encuentran siempre atentos a cualquier acto de organización de *fuerzas contrahegemonías*, con miras a derrocar el sistema imperante. Los intelectuales forman una capa social diferenciada, ligada a la estructura (fundamental en el campo económico), encargada de elaborar y administrar la superestructura (el ámbito político-ideológico y cultural de la dominación) que le dará a la clase fundamental homogeneidad y la dirección del bloque histórico, según Gramsci.

Los intelectuales se apoderan de todas las instituciones del bloque histórico. Están en el campo de la economía, del derecho, en la élite política, y por supuesto en la sociedad civil. Están al frente de las instituciones financieras de

¹²¹ James Petras y Henry Veltmeyer, *Las dos caras del Imperialismo*, pp. 19-21.

carácter nacional o internacional como el Banco de México o el Fondo Monetario Internacional (FMI). Ocupan los cargos más altos en la administración de justicia para anular los derechos económicos, sociales y culturales, los derechos laborales, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y el derecho a la pensión universal; al tiempo que protegen la mezquindad de los derechos individuales, como el de propiedad privada. Manipulan abiertamente la forma de pensar del común de las personas a través de los medios de comunicación. Son los “empleados” o los instrumentos por los cuales la clase fundamental ejerce la hegemonía. Son los que forman la “concepción del mundo” (a través de la filosofía y el sentido común) para todo el complejo social y sus grupos.

No existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formarla. La categoría de intelectuales más importante, y las más complejas, se constituyen en el plano económico por la clase fundamental. Para Gramsci existen varias categorías de intelectuales. En sentido amplio, todos los hombres lo son en la medida en que desarrollan una actividad intelectual. En sentido restringido, los intelectuales son aquellos encargados de la dirección política y cultural en un determinado contexto histórico y cultural.

Esta definición rompe con el esquema común de intelectuales que todos tenemos en mente: el literato, el filósofo, el antropólogo, el abogado o el artista. De hecho, esta apreciación del intelectual, valga la redundancia, reviste una *forma vulgarizada* de lo que son los intelectuales. En este sentido, un intelectual no es tal en tanto no asume el papel de dirección política y cultural en un contexto social

determinado. El papel del verdadero intelectual es llevar a la praxis las construcciones teóricas de su pensar consciente.

Los intelectuales de la clase dirigente (históricamente progresivas como la burguesía) ejercen atracción y dominación sobre los intelectuales de los otros grupos, a tal grado que se llega a formar entre éstos un sistema de solidaridad y de vínculos psicológicos (vanidad, grupos, etc.). Este proceso de atracción termina por crear un "bloque ideológico" que liga a las capas intelectuales a los intereses de la clase dominante.

La actividad de los intelectuales se desarrolla tanto en la estructura (conjunto de fuerzas materiales y modo producción), como en la superestructura. En la estructura se desarrollan los técnicos encargados de operar los engranes del gran capital: el ingeniero industrial (y los millones de jóvenes que son empujados a cursar carreras técnicas en escuelas públicas), el contador, el administrador, el representante legal, etcétera. En la estructura se ubican los políticos, los filósofos, los antropólogos, los abogados, los periodistas, todos potencialmente intelectuales en tanto que no asuman el papel de dirigentes ya sea para la clase fundamental o para la conformación de fuerzas contrahegemónicas. Praxis pura.

Una hegemonía perfecta se manifiesta cuando el interés del grupo dirigente coincide con el de los grupos auxiliares: la gran y pequeña burguesía acumulan su capital en tanto que fomentan la democracia para los grupos aliados. La clase fundamental mantiene la alianza con los grupos auxiliares si éstos no menoscaban su primacía económica: multiplicación de cuadros intelectuales (de la sociedad civil y política), creación de partidos políticos, aumento de la burocracia, etc.

Por otro lado, la dialéctica que sigue cualquier sociedad lleva a Gramsci a afirmar la temporalidad de la clase fundamental y su hegemonía. En el interior mismo de un determinado bloque histórico se encuentra la futura clase fundamental.

La construcción de un nuevo bloque histórico o la instauración de una nueva sociedad no es un fenómeno mecánico, sino que es producto de una *crisis orgánica* que se manifiesta cuando los intelectuales (sobre todo los de la élite política) dejan de representar a la clase fundamental, lo cual sólo ocurre cuando en la crisis orgánica existe clara confrontación entre la clase dominante y las clases subalternas. Fuera de ahí, cualquier otra manifestación de “crisis” sólo son inconformidades de grupos no organizados.

La *crisis orgánica* ocurre cuando la clase dirigente deja de cumplir su función económica y cultural. Es decir, cuando deja de cumplir con las expectativas mínimas de las clases subordinadas: la ausencia de una democracia participativa, la libertad, la incapacidad del ingreso mínimo establecido para saciar las necesidades básicas de cualquier familia, etcétera. Consecuentemente, diversos grupos y actores con reivindicaciones particulares y comunes recurren a la iniciativa política formando *fuerzas contrahegemónicas*. En Latinoamérica estas fuerzas se expresan en diversos movimientos que se caracterizan por su *territorialización* y demanda de autonomía.¹²² Entre estos movimientos destaca el zapatismo.

¹²² Consúltese: Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones*, Bajo Tierra y Sísifo, México, 2008, y Fernand Braudel, *Espacios, territorios y regiones, la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina*, Contrahistorias, México, 2004, p. 39.

4.1. El papel de los intelectuales en el movimiento indígena

Siendo los intelectuales pieza fundamental en el ejercicio del poder hegemónico de la clase dominante, ésta hace uso de toda la amalgama de instituciones, grupos y organizaciones (muy especialmente las ONG), para atraer a los intelectuales indígenas.

La forma más visible de esta cooptación intelectual ha sido la integración de éstos a la élite política (mediante partidos políticos) o a la función pública. Otras formas menos recurrentes pero igual de eficaces, son las actividades de financiamiento a proyectos sociales y de derechos humanos a grupos y representantes indígenas. Con la dirección y el patrocinio de Estados, fundaciones y organismos multilaterales como el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, incluso la propia Organización de las Naciones Unidas (ONU), se promueven diversos espacios de discusión y análisis (como foros, talleres, encuentros internacionales, etc.) sobre temas previamente consentidos y consensados por la clase dominante. Entre estos temas destacan los valores de la *multiculturalidad*, el de la democracia representativa, el de control de flujos migratorios (derechos de los migrantes), y el de *la gobernabilidad*. En estos espacios no faltan indígenas que con su participación (consciente o inconscientemente) otorgan legitimidad a estas acciones de control, descuidando con ello, la tarea más importante que es la organización de las bases para hacer frente, precisamente a los facilitadores de estos eventos, es decir, a la clase hegemónica.

En este mismo sentido, pero en el contexto académico, los pocos intelectuales indígenas formados bajo el rigor del derecho positivo o de la Antropología, si bien han producido una amplia bibliografía respecto a los movimientos indígenas, la mayor parte de estas investigaciones se ha enfocado a trabajos descriptivos de las condiciones sociopolíticas y las instituciones de los pueblos, y pocos los que cuestionan el sistema hegemónico de dirección cultural y política que ejerce la clase fundamental sobre los propios pueblos. En el caso de las autonomías, por ejemplo, se preocupan más por debatir las posibles formas del ejercicio de éstas, que fijar las condiciones (de organización, de movilizaciones importantes) necesarias para lograr cambios fundamentales que permitan a los pueblos plantear que la construcción de un mundo mejor es posible. Para Gutiérrez Chong, el marco teórico utilizado por el activismo indígena y sus intelectuales se circunscriben en el derecho y la ley.¹²³ Estrategia que por sí mismo no permite logros importantes en las relaciones de poder entre el movimiento indígena y la hegemonía política imperante.

Bajo este mismo esquema, intelectuales indígenas y no indígenas pocas veces realizan investigaciones al margen de conceptos de Derecho o de la Antropología predominante basado en renovados *indigenismos*. Como alternativa a este *impasse* intelectual hemos insistido en la producción de normas jurídicas propias a partir de la sistematización y conocimiento de comportamientos normativos en el interior de las comunidades. Esto implica indagar sobre las raíces etimológicas de cada una de las lenguas en referencia a fin establecer las normas

¹²³ Natividad Gutiérrez Chong, "La transformación del indigenismo por los intelectuales indígenas", en *Indigenismo, Reflexiones Críticas*, INI, México, 2000, p. 57.

vigentes y eficaces dentro de las comunidades. Ésta debe ser la verdadera tarea de los que abogan por el *pluralismo jurídico*, y no reducir sus investigaciones a sólo señalamientos de la existencia de una pluralidad de normas jurídicas.

Siendo que cada clase fundamental, al nacer en un determinado modo de producción social forma sus propios intelectuales o tiende a formarlos, resulta necesario sugerir la formación de intelectuales indígenas en cada una de las ramas de conocimiento a fin de posicionar al movimiento indígena, así como formar un *intelectual colectivo* capaz de asumir la dirección política, cultural e ideológica de una fuerza antisistémica. Así, el médico tiene la tarea de demostrar la eficacia de la medicina tradicional; el ingeniero agrónomo tiene la tarea de demostrar que se pueden obtener buenas cosechas a partir de los conocimientos milenarios; el presbítero indígena tendrá que convencerse que existe una teología de la liberación; los juristas tienen que demostrar que el sistema normativo indígena no es sólo *usos y costumbres*, sino normas jurídicas; el buen profesor tendrá que demostrar a sus alumnos que el mapa curricular no responde a la sociedad multicultural al que pertenece.

La tarea de este último es aún más importante. Cada maestro bilingüe es un potencial dirigente. Es un verdadero intelectual en la medida que ocupa un lugar privilegiado en la estructura social (se encuentra en las zonas más inhóspitas, en las montañas, etc.) a partir del cual puede conducir a las comunidades indígenas a una lucha gloriosa contra la clase dominante. Pero antes tiene que dejar de ser *educador* y convertirse en *educando*. Es decir, tiene que fijarse la tarea de comprender los comportamientos sociales de dominación. Tiene que tener claro cómo operan el sistema hegemónico y la lucha de clases, el

capitalismo voraz que lo lleva a vivir en las condiciones más deplorables. Genaro Vásquez es un ejemplo de lo que todo profesor debería aspirar a ser.

Este proceso bien podría denominarse de *organicidad indígena*, en un doble sentido: a) se refiere a la organización y dirección política, cultural e ideológica de los pueblos indígenas entre las clases aliadas y; b) establece un vínculo orgánico (cultural) entre los intelectuales y los pueblos indígenas; relación que, puesta en práctica condicionaría el actuar de los intelectuales indígenas a los intereses de los pueblos (clases) que representan. Algo así como “mandar obedeciendo”.

Los maestros agrupados en la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE) realizan parcialmente esta actividad intelectual de organización de campesinos, pueblos y comunidades indígenas, frente al poder del grupo oficial del sindicato vinculado directamente al gobierno federal (sociedad política) cuyo principal fin es proteger los intereses de la clase dominante.

Este mismo concepto generalizado de lo intelectual, nos lleva a señalar la presencia y actividad de los intelectuales indígenas en el interior de las comunidades. La cohesión cultural y política en el interior de las comunidades indígenas, así como la preservación de variadas instituciones, como la mayordomía o los casamientos, son el resultado de la actividad de los intelectuales indígenas, quienes se traducen genéricamente al español como líderes o dirigentes. Hay que decir que la Antropología ha tergiversado esta función de dirección política y cultural de los intelectuales indígenas al realizar malas traducciones, a veces hasta risibles. Por ejemplo, la traducción literal del líder triqui (Sí a) es *el mayor*, o apelando a figuras inexistentes como el de

Consejo de Ancianos. En ambos casos, se esconden figuras de liderazgo indígena encargadas de mantener no solo la dirección política y cultural de la comunidad, sino también la cohesión del grupo.

4.2. Reconsideraciones semánticas

La conformación del movimiento indígena de Latinoamérica como una de las principales fuerzas contrasistémicas, viene acompañada de nuevos lenguajes teóricos y prácticos que precisan revisar la función y el uso corrientes de éstos. Por ejemplo, “la problemática indígena” de hace unas décadas no tiene ya cabida en los discursos políticos, menos en las ciencias sociales en virtud de que *el indigenismo* ha dejado de ser la teoría dominante en el estudio de la *cuestión indígena*.

Incluso, el mismo concepto de “cuestión étnica”, de cuño antropológico, pareciera ser desplazado cada vez más en los estudios de las ciencias sociales (sobre todo, en el Derecho) por el de *movimientos indígenas*. En la formulación de los planes generales de desarrollo y en el diseño de políticas públicas se van diluyendo conceptos antropológicos relacionados con la cuestión étnica, tales como grupos étnicos y etnias, y se opta por hacer referencias directas a los *pueblos y comunidades indígenas*, como nuevas categorías conceptuales relacionadas con los sujetos de derecho en la instrumentación de estas políticas públicas y de desarrollo.

Por otro lado, desde la colonización hemos venido arrastrando con una expresión peyorativa de llamar “indio” a todo aquel que ha logrado escabullirse de

los procesos de mestizaje. Tras el surgimiento del EZLN hubo un proceso de reapropiación de la identidad cultural por parte de los pueblos. Este reencuentro de identidades fue más visible entre las comunidades indígenas establecidas en las grandes ciudades. Este proceso aunado al reconocimiento de la potencialidad revolucionaria de los pueblos indígenas (no hay que restar méritos a las comisiones de derechos humanos que con su combate a la discriminación también han puesto su grano de arena) ha contribuido a desterrar poco a poco el concepto de "indio" tanto en el ámbito académico como en la vida cotidiana.

El esfuerzo realizado ha sido tan significativo que, cuando hoy día escuchamos a alguien dirigirse a algún miembro de un pueblo indígena utilizando la expresión: "indio", no dudamos en señalarlo como ignorante... del valor de la diversidad cultural y del papel del movimiento indígena en la construcción de una sociedad mejor. Esta expresión todavía se entiende cuando proviene de los *comunes*, pero cuando llega a utilizarse en trabajos de investigación o discursos políticos, realmente suena retrógrada. Como aquella expresión: derechos de los "pueblos indios".

Otro tanto ocurre con la semántica de las acepciones: lengua, idioma y dialecto. Si bien se ha ganado terreno en cuanto a considerar al sistema de comunicación verbal indígena como *lengua* en las expresiones cotidianas aún persiste el vicio de equiparar este vocablo con el de *dialecto*. Según la lingüística, la palabra dialecto hace referencia a una de las posibles variedades de las lenguas, resumidamente, un dialecto sería la variante de una lengua asociada con

una determinada zona geográfica.¹²⁴ No obstante que la propia lingüística toma como sinónimos las acepciones lengua e idioma, ha predominado la idea de considerar como idioma aquella lengua usada en textos literarios y en foros internacionales, o porque cuenta con un número mayor de hablantes en el mundo. Por supuesto, en esta última acepción de lo que pudiera ser un idioma, existe un trasfondo político de dominación cultural e ideológica.

4.3. Desarrollo de la ideología zapatista

En su primer momento, el EZLN surge como una fuerza contrahegemónica y su proyecto social está orientado a la toma de poder del Estado y a la articulación y dirección de un movimiento social a escala nacional. Así lo expresaba el EZLN, a través de su medio informativo "El Despertador Mexicano", el 1º de diciembre de 1993: "Hemos comenzado los combates contra el ejército federal y otras fuerzas represivas; somos miles los mexicanos dispuestos a "vivir por la patria o morir por la libertad en esta guerra necesaria para todos los pobres, explotados y miserables de México y no vamos a parar hasta lograr nuestros propósitos."

"Los exhortamos a que se sumen a nuestro movimiento pues el enemigo que enfrentamos, los ricos y el Estado, son crueles y despiadados y no pondrán límites a su naturaleza sanguinaria para acabar con nosotros. Hace falta darle la pelea en todos los frentes de lucha y de allí que la simpatía de ustedes, su apoyo solidario, la difusión que le den a nuestra causa, el que hagan suyos los ideales que exigimos, el que se incorporen a la revolución levantando a sus pueblos

¹²⁴ <http://es.wikipedia.org/wiki/Dialecto>, 13 de noviembre de 2009.

donde quiera que se encuentren, sean factores muy importantes hasta el triunfo final.”¹²⁵ En una entrevista al Subcomandante Marcos el 1º de enero de 1994, éste declaró que el movimiento que iniciaban era a escala nacional y el objetivo era llegar a la capital del país con una tropa mayor.¹²⁶

Ante la dificultad de lograr un movimiento nacional con capacidad para instalar un gobierno nacional democrático, el EZLN retoma la demanda *autónoma* y los derechos indígenas (proceso que se consolida con la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en febrero de 1996) como su proyecto político. En tal sentido, la lucha zapatista se encamina a exigir el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución Federal.

Tras la *contrarreforma* constitucional de 2001, el EZLN hace suya la teoría “de transformar el mundo sin poder”. A contracorriente del objetivo inicial, con la creación de las Juntas de Buen Gobierno, el EZLN sienta las bases teóricas para la construcción de nuevas formas de ejercicio de poder, de carácter local y autónomo. Acción insostenible en tanto que el Estado sigue siendo uno de los principales instrumentos de coerción y de hegemonía de la clase dominante.

En palabras de Atilio Borón, no se puede construir un nuevo mundo, tal y como quiere el zapatismo, “si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos. Y el estado es precisamente el lugar donde se condensan las correlaciones de fuerzas. No es el único lugar pero sí es, de lejos, el principal. Es el único desde el cual, por ejemplo, los vencedores pueden transformar sus intereses en leyes y construir un marco normativo e

¹²⁵ <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/enc94/dic93b.html>, 23 de noviembre de 2009.

¹²⁶ *Idem.*

institucional que establezca la estabilidad de sus conquistas".¹²⁷ De la misma, Wallerstein refiere que si el Estado no es el vehículo principal de la acción que se requiere para transformar significativamente el actual sistema mundial (y, por ende, la consecución de un nuevo orden social), sería una locura sugerir que ya no hay que preocuparse de las actividades que éste realiza.¹²⁸

La focalización de las Juntas de Buen Gobierno y la inactividad política zapatista parecieran indicarnos que el EZLN está esperando a que, *mecánicamente*, se den las *condiciones objetivas* en la *estructura* del sistema capitalista actual para lograr una movilización mayor en aras de construir mundo mejor. Según las enseñanzas de Gramsci, y ante la ausencia de un liderazgo nacional con propuestas claras para lograr un viraje importante del actual sistema hegemónico, todo apunta a que el EZLN debe retomar la conducción de un movimiento nacional (que creo, es lo que muchos movimientos esperan) capaz de ofrecer alternativas reales de transformación social. Ello es propicio en la medida en que se percibe un breve rompimiento entre la élite política (sociedad política) y la clase fundamental, como ocurrió con la denominada "Ley Televisa" y la iniciativa de regular las tasas de intereses en las operaciones bancarias.

4.4. Foro Social Mundial y movimientos sociales

Los movimientos sociales que hacen frente al capitalismo se acompañan de acciones y elaboraciones teóricas basadas en distintas concepciones filosóficas-

¹²⁷ Atilio Borón, "Interrogantes en torno a la teoría política del Zapatismo", en *Chiapas*, Era, México, 2001, p. 104.

¹²⁸ Wallerstein, Immanuel, *Después del liberalismo*, Siglo XXI, México, 1996, p. 11.

políticas. En este proceso ha sido importante la participación de reconocidos teóricos como Boaventura de Sousa Santos, uno los actores que se concentran en el Foro Social Mundial (FSM), exponiendo sus ideas para la construcción de una sociedad más justa.

Según De Souza, asistimos a la formación de un “fascismo societario” que se manifiesta a través de la exclusión de la mayoría. En ocasiones, ésta no llega siquiera a formar parte del contrato social establecido. En esta sociedad no existe la más mínima expectativa o esperanza de vida digna para los que viven bajo su dominio. No hay un parámetro o escala de equivalencia que implique un resultado positivo para un esfuerzo determinado. Por ejemplo, una mayor preparación técnica-profesional no necesariamente corresponde un mejor nivel de vida.

Ante la alta posibilidad de la expansión de estas relaciones fascistas, se hace necesaria la construcción de nuevas escalas de equivalencia y relaciones sociales, locales y transnacionales, basadas en *el principio de la redistribución* (equidad) y del reconocimiento (diferencia). En el mundo globalizado, dichas relaciones deben surgir como *globalizaciones contrahegemónicas*. Las nuevas equivalencias de conducta deben conducir a una cultura política transnacional encarnada en nuevas formas de sociabilidad y subjetividad. El espacio para la construcción de la globalización contrahegemónica es el FSM.

El FSM constituye uno de los pilares del movimiento mundial contra la globalización. Es un movimiento de protesta y de formulación de alternativas. Es la *globalización contrahegemónica*, basada en la articulación de luchas locales, nacionales y mundiales conducidas por diversos movimientos, organizaciones no gubernamentales, sociedad civil nacional e internacional, unidos por la creencia de

que “un mundo mejor es posible”. La globalización contrahegemónica, surge como una teoría política alternativa a la globalización del mundo.

Las luchas sociales que convergen en el FSM, no encajan en ninguno de los paradigmas occidentales, de transformación social: reforma y revolución. Sus propuestas son fundamentalmente institucionales y de políticas (públicas), y sus principios se rigen mediante *la equidad y la diferencia*.

Como todo científico social, Boaventura de Sousa es muy objetivo en sus planteamientos teóricos por crear alternativas para revertir las condiciones de opresión capitalista que garanticen las condiciones mínimas de dignidad de todo ser humano. Sin embargo, la estrategia política que plantea de Sousa, sobre todo la forma de ejercicio del poder, parece no conducirnos a los cambios que propone. Es decir, las propuestas de lograr cambios importantes en el sistema existente no pueden llevarse a cabo desde la transformación de las instituciones y políticas únicamente.

Esto nos lleva a reconsiderar las formas de acceder al poder, situación que ha propiciado fuertes debates entre detractores y defensores de las formas de acceder y ejercer el poder. En opinión de James Petras, existen por lo menos cuatro rutas que plantean el ejercicio del poder. La vía más socorrida por la izquierda latinoamericana ha sido, hasta la fecha, la electoral, que se funda en reformas políticas limitadas al sistema existente.¹²⁹ Un segundo aspecto tiene que ver con los grandes movimientos sociales orientados a cambios más radicales y profundos en el sistema existente.

¹²⁹ James Petras y Henry Veltmeyer, *Movimientos sociales y poder estatal. Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Lumen México, México*, 2005, pp. 17-23.

Con relación a este mismo tema, se han impulsado otras versiones teóricas que plantean nuevas formas de “política” y de la emergencia de “nuevos movimientos sociales” capaces de lograr cambios sustanciales sin recurrir a los planteados en primer orden. Estas se denominan políticas de “no poder” y se basan en acciones sociales al margen del Estado. La última de las vías de acceso al poder, o siendo más precisos, el ejercicio de éste, es aquella que busca mejorar las condiciones de vida de los comunes de los hombres mediante acciones de financiamiento de organizaciones no gubernamentales internacionales con los gobiernos, ONG nacionales y sociedad civil.¹³⁰

Las experiencias organizativas y de movimientos sociales más contundentes en los países del sur han dado muestra de la vitalidad de por lo menos, las primeras dos teorías expuestas. Por el contrario, las nuevas formas de hacer política que plantea Boaventura de Souza (la política de “no poder”), están sujetas a legitimación como él mismo reconoce.

Además, creemos que no hay tales “nuevos movimientos sociales”, al menos no como los describe De Souza, si consideramos la importancia del papel que juegan las organizaciones no gubernamentales (ONG) o la “sociedad civil” en el interior del FSM, así como la unidad orgánica entre ésta y la “sociedad política” o el Estado. Es necesario recordarle a nuestro autor que la función primordial de la “sociedad civil” se reduce a difundir la ideología cultural y política de la clase dominante. También es importante no perder de vista la estrecha relación entre la sociedad civil y la sociedad política para estar en condiciones de poder plantear la transformación del sistema existente.

¹³⁰ *Idem.*

Lo mismo se puede decir de la promiscuidad de actores en el FSM. Un movimiento social con capacidad realmente transformadora, o por lo menos progresista, no puede surgir de un espacio donde no se tomen en cuenta las condiciones de clase, ni la distinción de conceptos tan elementales como el de “sociedad civil” y “sociedad política” genialmente elaborados por Antonio Gramsci.

Asimismo, la experiencia que nos dejó el FSM en México en lo que hace a las formas de participación de los actores fue que, contra sus principios de equidad e inclusión, el FSM se asemejó más a un espacio de élites con capacidad económica e intelectuales (en el sentido vulgar)¹³¹, que a un espacio abierto para los pobres y con identidades distintas.

Esto último nos lleva a cuestionar el papel de los intelectuales (en un sentido gramsciano), en el FSM. Es decir, el vínculo orgánico de los intelectuales que participan en el FSM respecto a los actores sociales que se dan cita en dicho espacio. Según Gramsci, cada clase fundamental que surge en determinado momento histórico de producción económica, crea sus propios intelectuales que se encargan de dar homogeneidad y conciencia tanto en el campo económico, como en lo político y lo social.¹³² La pregunta es que si los intelectuales que participan en el FSM están ligados orgánicamente a los movimientos ahí presentes. ¿Boaventura de Souza está ligado a estos movimientos?, ¿El profesor de Coimbra y otros intelectuales que participan en el FSM, representan realmente a estos movimientos? No nos atrevemos juzgar la participación de Sousa porque no conocemos a detalle su trayectoria. ¿Pero de los otros intelectuales, por

¹³¹ Que llenan de lecturas sus mentes y a través de ello escriben, pero no llevan a la práctica lo que elaboran en el intelecto.

¹³² Antonio Gramsci, *op. cit.*, p. 11.

ejemplo, de los movimientos indígenas? La respuesta es, creo, no hay dentro del FSM intelectuales orgánicamente vinculados a los movimientos indígenas.

Por otro lado, la definición que hace Boaventura de la globalización como “el proceso por el cual una condición o entidad dada logra extender su alcance por todo el globo y, al hacerlo desarrolla la capacidad de designar como local a alguna entidad o condición social rival”, no descubre el aspecto político de dominación y sometimiento que la globalización esconde bajo las políticas neoliberales; condición que no puede explicarse sino mediante el concepto adecuado de *imperialismo*.

4.5. Aspectos que no consideran las teorías analizadas sobre la cuestión indígena

La mayoría de las teorías que se abordó en el presente trabajo, no tocan el tema del acceso al poder del Estado por el movimiento indígena, ni que éste pueda constituirse en una fuerza contrahegemónica en un determinado bloque histórico en espacios específicos que pueden ir de lo local a lo global.

Si bien algunas de estas teorías sientan las bases (como el colonialismo interno) para la elaboración de un marco teórico distinto, no abarcan cuestiones importantes ni evidentes como la toma y ejercicio de poder por el movimiento indígena en el marco estatal. Sus propuestas se acercan más a soluciones democráticas burguesas de transformación estatal, verbigracia, la construcción de Estados multiculturales.

Para el etnomarxismo, el “conflicto étnico” o la problemática nacional, puede resolverse con una nación democrática que reconozca y haga efectivo los derechos específicos de los pueblos indígenas mediante un replanteamiento de las bases de la sociedad y el Estado.

Con el fin de superar las ideas reduccionistas (de las izquierdas), el marxismo crítico propone un enfoque que articule las relaciones etnia-clases y etnia-nación. Lo étnico, por lo tanto, no debe concebirse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases, ni las clases deben abordarse sin considerar la *dimensión sociocultural*, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad.

En las naciones heterogéneas conviven dos géneros de desigualdades: las socioeconómicas y las socioculturales que deben ser consideradas simultáneamente. Entonces, se debe proyectar una transformación social que tienda a superar estas diferencias o dualidad de desigualdades, y los sistemas de autonomías constituyen algunos de estos proyectos. Aquí viene el debate del tipo de autonomía que pueden reclamar los pueblos indígenas y la forma de ejercerlo. Es decir, desde el Estado o sin el Estado. Esta interrogante o disyunción nos lleva a cuestionar la relación de los pueblos indígenas con los estados. En tanto sujetos sociales, los pueblos indígenas pueden constituirse en una fuerza política (contrahegemónica), sin que para ello tengan que renunciar sus particularidades culturales o de sus demandas propias (derechos históricos, como el territorio).

Aún mejor, el autor sostiene que en el contexto de las luchas populares, el movimiento indígena puede convertirse en una fuerza motriz del cambio. Pero esto no quiere decir que acepte la dirección ideológica y cultural de estos sujetos

sociales o actores emergentes. También reconoce que en tanto que los indígenas se constituyen en sujetos sociales o emergentes, por lo general, plantean la autonomía como su demanda fundamental.

4.6. Reconsideraciones mínimas sobre los movimientos indígenas y la autonomía

El “movimiento indígena” es un concepto dialéctico relacionado con sujetos sociales emergentes. Connota la conformación de una fuerza contrahegemónica capaz de asumir la dirección de movimientos sociales más amplios y heterogéneos. La *historicidad* de los movimientos indígenas nos obliga a redireccionar las apuestas teóricas analizadas a lo largo del trabajo. A la fecha ha predominado una concepción *reduccionista* de *autonomía* tanto en el ámbito académico-intelectual, como en los comportamientos sociales indígenas. Las *autonomías* se han planteado dentro del Estado y no frente a éste. Bajo esta premisa, el concepto de autonomía no solo implica la permanencia de los Estados (multiculturales) sino que, incluso requiere el fortalecimiento de éstos.

El curso seguido por los movimientos indígenas en Latinoamérica, particularmente en Ecuador y Bolivia, durante la última década pone en entredicho las teorías desarrolladas en los círculos académicos así como las *praxis autónomas* seguidas por algunas comunidades indígenas en nuestro país (como las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas).

Asimismo, existen varias formas de introducirse al estudio de la autonomía:

a) desde el ámbito de su aplicación (autonomía regional, comunitaria, estatal,

pluriétnica, etc.); b) desde la relación de la autonomía con el Estado, que puede derivarse en dos situaciones: la aspiración legítima de los pueblos indígenas a la dirección del Estado, como es el caso de Ecuador o Bolivia, o bien, el ejercicio de la autonomía al margen del Estado, como es el caso de las Juntas de Buen Gobierno auspiciado por el EZLN en México. Un poco más reciente y local es el caso del denominado Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca, de enero de 2007.

Las propuestas autonómicas, expresada a través del movimiento indígena, requieren vincularse con otras expresiones y experiencias organizativas renovadas como el movimiento urbano y el de los migrantes. El término *autonomización* es un nuevo concepto que denota una nueva ideología, que vincula el aspecto social con lo cultural, al tiempo que implica la conformación de fuerzas contrahegemónicas.

Las autonomías son *flexibles*, por lo que pueden variar de un país a otro, dependiendo de la organización política de éstos (en Estados federales, o unitarios), en lo general lo que importa es la descentralización de poderes.

Bajo los *principios de la simultaneidad* autonómicas, queremos señalar ciertas inconsistencias teóricas-prácticas en el proceso de construcción de las autonomías en México. Creo que una defensa obsesionada de las *autonomías comunitarias* o de la *comunalidad*, particularmente, las autonomías de hecho, puede, en varios sentidos, empujarnos hacia un callejón sin salida. En primer lugar las autonomías que no aspiran a lograr o tener el poder estatal, sin proponérselos siguen la lógica capitalista en cuando contribuyen mantener un *statu quo* de las

actuales relaciones de poder. La reivindicación de estas autonomías deja intocable las estructuras de poder, incluso los poderes locales, por ejemplo, los cacicazgos. Es como un "viaje redondo" político: reclamo políticamente la autonomía y, luego regreso a la autonomía *de facto* que, de alguna manera he mantenido no sin el continuo acecho del Estado.

Asimismo, la *autonomía comunitaria* sigue la lógica individualista y liberal de los derechos humanos en tanto que reivindica derechos (como el derecho a la aplicación de los sistemas normativos propios en la resolución de conflictos internos), cuyo ejercicio solo requiere una actitud pasiva del Estado, sin pronunciarse por los derechos económicos y sociales (como es el caso del derecho a la vivienda) los cuales no pueden realizarse satisfactoriamente fuera de la esfera estatal. Incluso en el caso de que el Estado reconociera eficazmente el derecho a la autonomía (en este supuesto la de las comunidades), esto solo supondría una mayor igualdad formal en el trato hacia las comunidades condenadas, finalmente, a vivir en una condición políticamente desfavorable si no se llegan a reivindicar derechos económicos.

Siendo que el fin último a que aspira todo ser humano es una mejor condición de vida en todos los sentidos (cultural, espiritual, económico, etc.), así como que originariamente todos los beneficios de las sociedades modernas (medios de comunicación, los avances de la medicina, transporte aéreo, en fin todo tipo de tecnología) corresponden a toda la humanidad; exigir al Estado un papel distinto al que ha asumido (representar solamente los intereses de la clase dominante), por ejemplo, exigir ser partícipes de las riquezas acumuladas en unas cuantas manos mediante proyectos de infraestructura, de vivienda y de

investigación, por ejemplo, no son demandas fuera de contexto. En este proceso el Estado asume un papel de instrumento y la reasignación presupuestal constituye un proceso de redistribución de la riqueza.

Tampoco se trata de pelear por más y mejores *proyectos productivos*, que sabemos que no son más que paliativos y dádivas en tiempos electorales. Se trata de exigir la reasignación presupuestal suficiente que permita a las entidades autónomas desempeñar eficazmente sus atribuciones, las cuáles no pueden reducirse solamente al ámbito de la *administración de justicia*, tal como se nos ha inculcado a partir de los distintos marcos teóricos analizados y los discursos oficiales de las últimas décadas. La consolidación de las entidades autónomas no termina con la sola reasignación presupuestal. Antes, este solo puede ser un detonante económico que bien aplicado puede establecer las condiciones que nos permita, a mediano plazo, sustentar una economía de autosuficiencia alimentaria, de producción, con inversión en infraestructuras y obras sociales (creación de escuelas, hospitales, etc.). Este proceso implica necesariamente relaciones económicas más complejas dentro una economía global caracterizada por una pobreza generalizada, despojo y la destrucción de los recursos naturales de los pueblos indígenas, que de analizarse rebasaría los objetivos del presente apartado.

La crítica de los procesos autonómicos se puede comprender mejor desde la óptica del *materialismo histórico*, según el cual la sociedad se organiza, fundamentalmente, mediante una *estructura* (relaciones de producción), a partir del cual se forma una *superestructura* jurídica, política e ideológica que determina nuestra conciencia social. Así, una propuesta autonómica derivada en meros

reclamos jurídicos de autonomía (por ejemplo, para aplicar los sistemas normativos propios, las elecciones por *usos y costumbres*); instituciones propias (la mayordomía o el tequio); la conservación de expresiones culturales específicas (la lengua) o, la filosofía indígena (la relación de las comunidades con la naturaleza y el valor de lo colectivo), pueden resultar insuficientes en el análisis de la *cuestión indígena* si no tenemos en cuenta las relaciones de producción dominante (capitalismo), dentro del cual, de alguna manera, estamos envueltos todos con un distinto papel. El análisis del asunto tampoco tiene que verse como algo separado, sino que requiere de una atención basada en una unidad de análisis de estos dos componentes sociales; es lo que Gramsci denomina como *bloque histórico*.

La actitud defensiva de los pueblos indígenas frente a la voracidad de las empresas transnacionales y la complicidad del Estado, en el saqueo de los conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad indican la necesaria relación de los pueblos indígenas en la economía globalizada (la organicidad del bloque histórico).

Por otro lado, bajo una mirada dialéctica de los movimientos indígenas, las *autonomías comunitarias* no son los comportamientos comunes de los movimientos indígenas. El curso seguido por el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) es muy ilustrativo al respecto. El MULT, surge como un movimiento local que tiene su accionar político solamente en algunos de los *barrios* que forman (en un primer momento) la comunidad triqui de San Juan Copala. Después de haber logrado la articulación comunitaria, el MULT conforma una fuerza regional al aglutinar un movimiento geográficamente amplio y culturalmente

diverso. Incluso, logra formar alianzas más allá de la región circundante (mixteca baja) al incursionar en la zona zapoteca y en una comunidad náhuatl del Estado de Guerrero. Con esta configuración política, en caso de que le MULT optara por constituirse en este momento como entidad autónoma, lo haría bajo la figura de la autonomía regional y no la de la *comunalidad* que le dio origen.

4.7. El devenir del movimiento indígena

La contemporaneidad de los movimientos indígenas da cuenta del carácter histórico de los sujetos sociales indígenas. Bajo los dominios de la Colonia española la articulación indígena fue escasa y, lo que había eran formas de resistencia indígena local. Asimismo, bajo las políticas del indigenismo oficial, los sujetos sociales indígenas hoy visibles tenía poco margen de acción. Casi a finales del de siglo XX, los sujetos sociales indígenas dieron un salto cualitativo tanto en sus estructuras organizativas como en sus planteamientos teóricos. De la clase implícita al campesinado pasaron a constituirse en sujetos sociales específicos desafiando toda elaboración teórica habida. A principios del presente siglo, el movimiento indígena es un sujeto social emergente muy bien definido. Contra todo pensamiento reformista y revolucionaria, el movimiento indígena contemporáneo se perfila hoy como un sujeto capaz de mover los cimientos al imperialismo mismo.

Concomitante con la *historicidad*, propia del sujeto social indígena, los derechos y principios del movimiento indígena han tomado vida propia: de la institución de la *República de Indios* y, de las *zonas de refugio* a que refiere la

antropología tradicional, se ha pasado a los diversos grados de autonomía. De los derechos sociales (como el derecho agrario) e individuales (a la igualdad formal), se derivan derechos diferenciados y colectivos. En otras palabras, el movimiento indígena tiene el reto de salir del proceso de resistencia y de emancipación, a la construcción de fuerzas contrahegemónicas.

El movimiento indígena debe aspirar a formar una fuerza contrahegemónica. Por tanto debe ser capaz de ejercer una dirección intelectual y moral sobre grupos organizados que buscan cambios sociales, lo cual no es posible sin la alianza con las otras clases alternas y movimientos sociales diversos. En esta ardua tarea el movimiento indígena no sólo tendrá que lidiar con la clase dominante, sino también con las fuerzas revolucionarias y progresistas extremistas que aún no alcanzan comprender la potencialidad revolucionaria y de movilidad del movimiento indígena. Como lo señala el maestro Eduardo Correa,¹³³ en este proceso será, en ocasiones, más fácil formar alianzas coyunturales con los terratenientes que con marxistas ortodoxos y con los proletarios. Lo primero porque tanto el terrateniente como el indígena comparten ciertos valores relacionados con la naturaleza y los trabajos de campo donde se encuentran inmersos. Lo segundo, porque los marxistas ortodoxos insisten en la dirección del proletariado y, porque este último no dejará de efectuar conductas discriminatorias hacia el movimiento indígena.

Según Gramsci, el grupo mejor organizado es el que mejor puede asumir la organización de los movimientos sociales, en este sentido, el proletariado común

¹³³ Charla con Eduardo Correa Senior, profesor investigador de la UACM, Ciudad de México, 18 de febrero de 2009.

(no los organizados como algunos sindicatos de México), dista de mucho de asumir una dirección exitosa en la lucha por una sociedad más justa ya que su literatura y conocimientos son más escasos en comparación con las actividades desarrolladas por las comunidades indígenas que a diario se organizan, hacen patente sus identidades culturales, resuelven sus conflictos internos, etc.

En conclusión, podemos percibir que los pueblos indígenas han tenido una dinámica distinta respecto a otros sujetos sociales. De la resistencia ante los colonizadores pasaron al reclamo de tierras en los años setenta logrando articulaciones regionales importantes. Con la insurrección zapatista de 1994 retoman la bandera de la autonomía y los derechos indígenas.¹³⁴ En los inicios del presente siglo han cambiado su discurso, si bien siguen abriéndose espacio en las constituciones latinoamericanas, también comienzan a cuestionar el sistema hegemónico de dominación y tomar acciones radicales contra el capitalismo.¹³⁵

En el caso de Bolivia, por ejemplo, el movimiento no sólo logró incluir en la nueva Constitución conceptos fundamentales relacionados con los derechos indígenas como la autonomía, sino además relacionaron la opresión de los pueblos con la lucha de clases y la tiranía del liberalismo. El preámbulo constitucional reza: “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro

¹³⁴ En la confusión de los objetivos que se perseguían, a finales de los años noventa del siglo XX, llevados por la inercia teórica del indigenismo, destacados intelectuales todavía apostaban a la transformación de las instituciones como manera de garantizar efectivamente los derechos indígenas.

¹³⁵ Por ejemplo, en el Foro Social Mundial (2009), celebrado en Belem, Amazonia, Brasil, las organizaciones indígenas participantes declararon lo siguiente: “El capitalismo colonial/moderno fue iniciado hace siglos e impuesto en el continente americano con la invasión del 12 de Octubre de 1492. Esta dio inicio al saqueo global e inventó las teorías de ‘razas’ para justificar el etnocidio americano, la incursión en África para la trata de esclavos y el saqueo de otros continentes. Estos genocidios no han cesado y se sostienen en el poder gracias al capital transnacional y apoyo militar. Esta explotación/opresión global capitalista produce el calentamiento global que nos lleva al suicidio planetario”.

altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.”

Asimismo, el artículo 3º establece que “El pueblo boliviano está conformado por las bolivianas y los bolivianos pertenecientes a las comunidades urbanas de diferentes clases sociales, a las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y a las comunidades interculturales y afrobolivianas”.¹³⁶ El curso seguido por el movimiento indígenas, bien pudiéramos denominar como “la dialéctica de los diferentes”.

En México, los pueblos aglutinados en el Congreso Nacional Indígena (CNI) declararon, el 15 de agosto de 2009, “que el capitalismo mundial y neoliberalismo, bajo distintos ropajes, en distintos momentos de nuestra historia, desde los inicios de la denominada colonización, cuando los frailes y obispos de la inquisición torturaran e incineraran el vivo testimonio y pensamiento de nuestros pueblos hasta hoy cuando empresas transnacionales, programas gubernamentales,

¹³⁶ www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/Boliviaconstitucion.pdf

partidos políticos, religiones diversas, continúan incesantes con la destrucción y despojo de nuestros pueblos; este capitalismo se comporta ahora con la mayor saña que no se haya visto en la historia en una empecinada voracidad por nuestros recursos, agua, viento, vidas, tierras y territorios, no lo toleraremos, consideramos que al igual que en 1994, esta asamblea encuentra este momento como una situación de emergencia para nuestros pueblos, un momento para seguir diciendo ¡¡ basta ¡¡ (sic)".¹³⁷

El rumbo y las acciones tomadas por el movimiento indígena a finales del siglo XX, denota la importancia de éste en los procesos de transformación social y la lucha por la liberación en América Latina y en México. No por nada en una proyección política de la National Intelligence Concil de Estados Unidos, titulado: "*Global Trends 2025: A Transformed World*", el gobierno norteamericano refiere que: "En el sur de México, la región andina y algunos países centroamericanos, las reivindicaciones territoriales impulsadas por grupos indigenistas irredentistas (sic) podrían incluir el escenario de insurgencia armada y violencia política". Sigue: "La emergencia de movimientos indigenistas políticamente organizados también puede representar un riesgo para la seguridad regional. Si en los próximos años los movimientos de reivindicación indigenista no logran inserción en el sistema político ni determinados niveles de inclusión social, existe la probabilidad de que muchos movimientos evolucionen hacia reivindicaciones de tipo autonómico territorial como sucediera décadas atrás en la costa atlántica nicaragüense; en el sur de México, la región andina y algunos países centroamericanos".¹³⁸

¹³⁷ Declaración de Xayakalan en: www.mult.org.mx/spip.php?article112, 17 de diciembre de 2009.

¹³⁸ Se puede acceder directamente al documento en: http://www.dni.gov/nic/NIC_2025_project.html

4.8. Movimientos indígenas y el Estado: “transformar el mundo sin tomar el poder”

Los movimientos sociales en América Latina y, localmente, el zapatismo, nos plantean dos situaciones contemporáneas de debate que tiene que ver con las formas de acceder al Estado y de ejercer el poder. Históricamente, las izquierdas (revolucionarias o reformistas) han apostado a transformar la realidad social mediante la toma del poder del Estado. Frente a esta postura, a finales del siglo XX fueron ganando terreno nuevas elaboraciones teóricas cuya máxima es “cambiar el mundo sin tomar el poder”.

Independientemente del debate suscitado entre ambas construcciones teóricas, creemos que el proceso sociopolítico iniciado en la región triqui, sobre todo a partir de la constitución del municipio autónomo de San Juan Copala (MASC), resulta ilustrativo de estas dos caras de poder que al conjugarse en un pueblo indígena hace que el debate sea aún más interesante.

Como respuesta a la escalada de violencia y represión sistemática contra el pueblo triqui a finales de los años setenta, en noviembre de 1981 se formó el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT). Una década después, con saldo de más de 300 muertos y desaparecidos, el MULT alcanzó su más alto desarrollo organizativo entre 1995 y 2000. Para principios de la presente década ya formaba una verdadera fuerza contrahegemónica regional, que lo mismo trastocó los cimientos sociopolíticos de las sociedades mestizas aledañas que reivindicó la cultura propia, al tiempo que verificaba la capacidad del movimiento indígena para conducir procesos de transformación social.

En agosto de 2003, el MULT optó por acceder a la estructura estatal mediante la formación del Partido de Unidad Popular (PUP). Este hecho, por sí mismo no está alejado de la realidad latinoamericana, donde los movimientos sociales, particularmente los indígenas, han apostado a esta vía. Incluso, la formación del PUP es plausible desde el punto de vista estrictamente democrático, al ser el primer partido indígena que se constituye en nuestro país. Sin embargo, el desarrollo que siguió a la formación del PUP deja mucho que desear. Entre estas deficiencias tenemos el rompimiento de la relación orgánica entre los dirigentes del partido y la base social o las comunidades, y la nula propuesta de reformas legislativas, por mencionar sólo dos ejemplos.

Además, puso en evidencia la difícil asimilación de conducción de movimientos sociales de gran dimensión por parte del movimiento indígena, sin previos conocimientos de procesos de transformación social, contrario a lo que ocurre en los países sudamericanos.

Todo ello condujo a la escisión del MULT y posterior formación del MULTI y el denominado MASC, en enero de 2007. El municipio autónomo tiene antecedentes inmediatos en la coyuntura política que dejó la movilización de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca de finales de 1996. Congruente con la decisión adoptada por el zapatismo, mediante las juntas de buen gobierno después de las contrarreformas constitucionales de agosto de 2001, la dirigencia del MASC parece decidida a llevar a la praxis la máxima de "cambiar el mundo sin tomar el poder", a no ser que aún no cuenta con un proyecto acabado sobre autonomía y sigue apelando, en el discurso y en los hechos, a la relación con el Estado. Situación que si bien es cierto aleja al MASC del tipo de autonomía

planteada por el zapatismo, refleja la necesaria relación con el Estado mientras éste subsista.

Así, el curso que ha seguido la organización política del pueblo triqui, con todos sus vaivenes, nos alecciona sobre dos posibles rumbos por los que el movimiento indígena nacional puede encaminar su lucha. En primer lugar, la articulación, posicionamiento y alianza de los sujetos sociales indígenas con un movimiento social más amplio y plural, en consecuencia, la aspiración legítima de toma del poder estatal por conducto de alguna agrupación política o, mejor aún, mediante instituciones propias, como las elecciones por usos y costumbres arraigados entre los pueblos, o bien, la construcción de autonomías en cualquiera de sus formas (regional, municipal o desde las comunidades) que, desde el punto de vista político, deriva necesariamente en la descentralización y reestructuración del propio Estado.

En el primer caso, se debe tener en cuenta que el partido a construir deberá, ante todo, ser de corte multicultural, lo que implica erradicar la concepción tradicional de partidos de masas practicada por la izquierda mexicana durante décadas.

En el segundo ejemplo, el tipo de autonomía que se construya debe retomar necesariamente el aspecto político que adquirió en el ínter del movimiento zapatista. Es decir, se requiere de un proceso de conformación de autonomías que no menosprecie al Estado en tanto éste todavía rija las relaciones socioeconómicas desatadas por el liberalismo desde la conformación misma de los actuales Estados-nación.

Así, tanto el MULT como el MASC deben hacer un balance de sus procesos políticos que sin querer llaman la atención a más de un movimiento indígena y no indígena.

4.9. Paradojas del indigenismo

Si bien la resistencia de los pueblos indígenas a integrarse al proyecto colonizador y, posteriormente, al proyecto de nación, ayudó a éstos mantener diversas instituciones (como las formas de organización, las mayordomías o el tequio, por mencionar algunos ejemplos) y, elementos culturales tan importantes como la lengua, paradójicamente, en las localidades en que se desarrollaban estas formas de resistencia cultural, más que de lucha, se había anulado toda forma de organización colectiva, o mejor todavía, se ayudaba a mantener, conscientemente (ése era el propósito del indigenismo), un *statu quo* cultural y política que no había permitido la articulación de un movimiento indígena como ahora.

En otras palabras, cooptados culturalmente ya sea conscientemente o bajo las políticas del indigenismo, los pueblos indígenas no pudieron desarrollar formas de organización que pudieran trascender políticamente; en tal sentido, si bien conservaban parcialmente algún grado de autonomía, no existía la posibilidad de plantear un proyecto político de autonomía en el sentido de lograr la descentralización política y administrativa de poderes en el marco del Estado y frente a la sociedad en general.

4.10. De democracia, izquierdas y el movimiento indígena

El comportamiento de las actuales “izquierdas” en los procesos sociales importantes, como el desarrollado por el Partido del Trabajo (PT) con Luis Inacio Lula en Brasil, y el Partido de la Revolución Democrática (PRD) con Andrés Manuel López Obrador en México, pone al descubierto la fortaleza hegemónica de la clase dominante en estos países.

En México, el PRD ha jugado más un papel de contención social que de conformación de movimientos antisistémicos. Lo mismo ha cooptado dirigentes (intelectuales) importantes de las clases subalternas, que arremetido contra el movimiento indígena como cuando sus integrantes consintieron las reformas constitucionales de agosto de 2001, pese a las voces de inconformidad de los pueblos indígenas de nuestro país. La simpatía que despierta AMLO en un gran sector del proletariado (como los aglutinados en el Sindicato Mexicano de Electricistas) y sus discursos de corte socialdemócrata (liberal), han servido para desviar la atención de estas fuerzas potencialmente revolucionarias, del discurso de la lucha de clases y la conformación de fuerzas contrahegemónicas capaces de hacer frente al actual sistema de dominación. A este proceso de cooptación y reformismo, López y Rivas lo llama: la institucionalización de las izquierdas o “democracia institucionalizada”. En éstas, las izquierdas pierden toda capacidad contestataria y transformadora.¹³⁹ No son capaces de sustraerse de la lógica del poder capitalista, dada la capacidad de éste para cooptar sus dirigentes, por lo que acaban legitimando un sistema político basado en la desigualdad y la

¹³⁹ Gilberto López y Rivas, *Democracia tutelada versus democracia autonomista*, Inédito, México, s/f.

explotación. En las democracias institucionalizadas hay alternancia, pero no alternativa.¹⁴⁰ Sólo así se entienden las críticas que el EZLN ha dirigido contra el PRD desde hace algunos años.

De la misma manera, en diversos aspectos, las "izquierdas" de hoy siguen reflejando la incompreensión dolosa de las aportaciones del movimiento indígena y su capacidad organizativa en grandes procesos de transformación social como la de Bolivia, Ecuador, México y Guatemala. Prueba de ello es la Resolución adoptada por las fuerzas de izquierda en el Décimo Encuentro Internacional de Partidos Comunistas y Obreros que tuvo lugar en Sao Pablo, Brasil, donde todavía se habla de un resurgimiento del proletariado como la fuerza fundamental de transformación social.¹⁴¹

4.11. De cultura a cultura

Existe confusión entre las categorías de análisis sobre la diversidad cultural. Frecuentemente se confunden las expresiones culturales, con el papel de la cultura como medio de dominación o del poder hegemónico.

Luis Villoro, al fijar las condiciones metodológicas para la elaboración de una *teoría de la interculturalidad*, toca dos temas fundamentales no solamente para la comprensión del tema que nos ocupa (diversidad cultural), sino algo más importante: constituye un paso adelante para la difícil asimilación de varios autores sobre los temas de poder y la cuestión indígena.

¹⁴⁰ *Idem.*

¹⁴¹ Gilberto López y Rivas, "Obrerismo y pueblos indígenas", *La Jornada*, Secc. Opinión, México, 12 de diciembre de 2008.

Si bien Villoro acude a Max Weber para desarrollar la teoría del poder, creo que sería más útil y comprensible abordar el tema a partir de los estudios de Antonio Gramsci, específicamente, los que hace sobre la hegemonía y el poder. Por demás, no hay que olvidar, como bien señala Francisco Piñón Gaytán,¹⁴² que todas las manifestaciones culturales y políticas se encuentran permeadas del ideal de poder, del *cupiditas animandi* presente en todas las manifestaciones sociales.

Por otro lado, los procesos de reivindicación de los derechos y cultura de los pueblos indígenas en Latinoamérica y la respuesta de los gobiernos con la instrumentación de políticas públicas que ellos mismos denominan procesos de *educación intercultural*, cuyas principales propuestas ha sido la educación y creación de diversos textos literarios en distintas lenguas indígenas, no sirven de mucho si los indígenas no hacen uso de ellos. Por ello, es importante fomentar no solamente una *educación intercultural* sino una *educación política y de organización indígena* por medios audiovisuales. Una persona indígena con desconocimiento del idioma dominante atenderá más a lo que se le exprese en su lengua que a algún texto escrito en la misma.

Después del recorrido que hicimos en los principales referentes teóricos que abordan la cuestión indígena (indigenismo, multiculturalismo, etc.), así como la propia experiencia sobre las prácticas culturales, por ejemplo, la fortaleza de los mal llamados *usos y costumbres* en el interior de las comunidades y, la demanda, hacia el exterior de reconocimiento del derecho a la diferencia, en consecuencia, el fortalecimiento de ciertos rasgos culturales como la lengua, la apología de la

¹⁴² Francisco Piñón Gaytán, *Filosofía y poder*, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, A. C., México, 2006.

grandeza cultural heredada, el folklore, entre otros, disocian el vínculo indisoluble entre estas prácticas culturales y los procesos políticos de formación de fuerzas contrahegemónicas capaces de revertir los procesos de dominación sobre los pueblos indígenas.

Por ello es importante no sólo romper con ciertas prácticas conservadoras en el interior de las comunidades (por ejemplo, el acatamiento de la mujer a ciertas normas de conducta que perpetúan su dominación en el propio colectivo), sino también establecer los vínculos necesarios y lógicos entre las reivindicaciones culturales con la *praxis* filosófica consciente. En tal supuesto es importante comprender que muchas de las veces, las prácticas culturales cotidianas de los pueblos: la música, las leyendas, los mitos, los cuentos, los valores de la diversidad, etcétera, son permitidas en tanto que su realización no implica cambios sustanciales al orden vigente de dominación. De hecho, estos comportamientos culturales son los que han consolidado y dado sustento teórico a las políticas del *multiculturalismo* en los países anglosajones, cuya recepción en los países periféricos y diversos como el nuestro, representa (en el terreno de lo ideológico) uno de los enemigos a vencer en los procesos de conformación de fuerzas contrahegemónicas capaces de lograr un mundo mejor para todos.¹⁴³

4.12. El discurso de los derechos humanos en la sociedad moderna

Los derechos humanos, como discurso de la sociedad moderna, pueden entenderse de distintas formas y puntos de vista. Desde el punto de vista del

¹⁴³ *Supra*, p. 49.

derecho y la moral, éstos se erigen como normas de carácter universal válidas para todas las culturas. Se denominan “derechos naturales” (jusnaturalismo) cuando son meramente aspiraciones de ciertos grupos y clases: derecho a la no discriminación (igualdad formal) o derecho a una vida digna en el aspecto social: distribución suficiente de la riqueza (a través de los salarios) que permita a todos desarrollar aptitudes particulares (habilidad de escritor, poeta, deportista, músico, etc.) en un determinado contexto social o comunitario (que a su vez traería aparejadas ciertas obligaciones, como la participación colectiva en la toma de decisiones y trabajo en favor de la comunidad).

Los derechos humanos en su sentido positivo, se refieren al contenido jurídico de los instrumentos nacionales e internacionales. En un sentido amplio, todas las normas vigentes tanto del derecho internacional como del doméstico constituyen normas fundamentales, es decir, de derechos humanos. Así desde las reglas que prescriben la *inafectabilidad* de la propiedad privada, del debido proceso, la formación de sindicatos, hasta el ejercicio de los derechos colectivos como de la autonomía de los pueblos indígenas, se desarrollan en el contexto de los derechos humanos. Esta es la percepción más general y común que se tiene de los derechos humanos, ahora analicemos la importancia de éstos en el proceso de construcción de la hegemonía de la clase dominante. Es decir, el proceso de *acepción consciente* de las normas que integran los derechos humanos por las clases subordinadas.

Como ya quedó anotado, cada clase fundamental, al surgir en un determinado periodo histórico, crea sus propios intelectuales encargados de la dirección política y cultural de las clases subordinadas. La clase política (sociedad

política) no solamente perpetúa la existencia de ciertos derechos (la propiedad privada, por ejemplo) como *inexpropiables*, sino además trata de sustraer, mediante su regulación (jurídica), bienes susceptibles de apropiación aún en manos de la mayoría, o al menos, reguladas todavía por el Estado. Tal es el caso de la clase política *panista* que tiene hoy la conducción del estado mexicano y su insistencia en la privatización de los hidrocarburos en favor de la clase dominante.

En el ámbito de la administración y procuración de justicia es aún más abierta la representación (legal) de los servidores públicos (literalmente, más técnicos que intelectuales) en favor de la clase fundamental. El sistema de seguridad pública y el poder judicial asumen la función más de escuderos de la clase dominante que de impartidores de justicia. Son los agentes de protección de la gran burguesía. Los ciudadanos con derechos no pueden, en ningún caso, invocar el *derecho a la alimentación* o el *derecho a la réplica* frente al Grupo Maseca o el Grupo Televisa, sin ser reprimidos por el Estado, garante del derecho más importante (para los grupos en poder) que es el derecho a la propiedad privada.

Así, con la mediación del derecho se esfuma la responsabilidad de la clase dominante en las grandes calamidades (miseria, explotación, exclusión, etc.) del ciudadano común. El Estado siempre se le aparece a éste como el responsable inmediato. El discurso del derecho moderno permite el ocultamiento del capitalista. La estrategia para salir de esta trampa tendida por el derecho es la *reidentificación* del sujeto oculto en la relación Estado-ciudadano. Ello se cumplirá tan pronto

como las demandas de los sectores oprimidos dejen de dirigirse contra el Estado y se dirijan contra los dueños del capital.¹⁴⁴

Por otro lado, la figura de la representación legal de empresas y multinacionales es el mejor ejemplo de cómo la clase dominante se esconde y deslinda de las formas de explotación laboral y condiciones inhumanas en que miles de obreros venden su fuerza de trabajo. Los representantes legales (técnicos de la clase dominante) no sólo se encargan de la administración de la empresa sino también, se dice en la jerga jurídica, cuentan con poderes amplios para actos de administración y de dominio, así como de pleitos y cobranzas. En otras palabras, mediante el mandato los representantes legales no solamente administran los bienes (la propiedad) de su representado, sino también cuentan con su autorización para denunciar y demandar cualquier acto de insubordinación o contra aquel que tenga la osadía de arremeter contra esos bienes.

En una audiencia laboral nunca va a asistir el empresario (capitalista), sino sólo sus representantes legales. Conforme la tecnología va evolucionando, la clase dominante saca mejor provecho de ella. La robotización de los medios de comunicación no sólo requiere cada vez menos de la actividad humana (lo que provoca a su vez un mayor desempleo), sino también sirve para evitar, en lo más, encarar a clientes y consumidores de servicios. Por ejemplo, los sistemas automatizados de quejas y aclaraciones que te llevan a un sinnúmero de terminales que al final no te resuelven nada. En cambio, los dueños del capital

¹⁴⁴ Oscar Correas, *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán, México, 2003, pp. 36-39.

cuentan con despachos de abogados para intimidar a los deudores y competidores.

Asimismo, la proliferación de las denominadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG), promotoras de los derechos humanos durante las últimas décadas, y su tendencia a la difusión de los civiles y políticos frente a los derechos económicos, sociales y culturales (siendo más precisos, derechos individuales frente a derechos colectivos), ha desviado la atención de fuerzas socialmente heterogéneas (los movimientos de liberación, el movimiento feminista, los migrantes, etc.) y, posiblemente, con gran potencialidad revolucionaria. Esto es posible, como ya se dijo, gracias al financiamiento de organismos internacionales de derechos humanos y a las fundaciones creadas para tal fin.

Entre estos actores, los pueblos indígenas con sus reivindicaciones se miran como excepción cuando recurren a la lucha armada o a grandes movilizaciones para lograr traspasar el discurso de los derechos humanos en un primer momento, y estratégicamente hacer uso de ellos en la *praxis* del poder. Los casos más ilustrativos de finales del siglo XX son el movimiento zapatista y el movimiento *aymara* de Bolivia. En ambos casos, el discurso del derecho a la libre determinación de los pueblos, expresado en la autonomía, ha sido fundamental para la consolidación de estos proyectos.

4.13. Pensar consciente

Para erigir y orientar una fuerza contrahegemónica capaz de cimbrar las bases de la clase dominante y sus aliados (partidos políticos, la sociedad civil, la élite

política, etc.) que han arrojado a nuestros pueblos a vivir en la más vil miseria y en la exclusión frente a la opulencia de los primeros, no sólo es necesaria la alianza con las demás clases que sufren la misma tiranía, sino también tenemos la tarea de crear una conciencia sensible a cada uno de estos dolores y a las desgracias comunes. Es decir, crear una "conciencia de clase para sí", como dice Gramsci. Así, los que pelean porque se les reconozcan derechos sexuales, tendrán que tomar conciencia que no sólo de sexo vive el hombre. Las mujeres que pelean por su derecho a la igualdad ante la ley, tendrán que tomar conciencia que por su trabajo en las labores domésticas, no perciben el salario debido.

Se trata de formar conciencia (ideología, desde la mirada política) desde la unidad mínima de organización, es decir, desde las comunidades mismas (en los demás casos esta unidad mínima de organización puede consistir en la familia, en las escuelas, en las colonias, etcétera), para llegar a lo regional y lo nacional. Se trata de articular una conciencia unitaria indígena que tenga como eje articulador a la crítica y la rebelión contra el capitalismo, y a las propias concepciones y estudios culturales predominantes hoy en día. En este proceso, es importante conocernos y conocer a los demás, su historia, su lucha, los esfuerzos que han hecho para ser lo que son, para crear la sociedad que han creado y que queremos sustituir por la nuestra: "un mundo donde quepan muchos mundos".

Si las relaciones de producción inciden en la formación de determinada ideología y valores, como es el caso de la relación de la propiedad privada con los derechos individuales, las prácticas organizativas de las comunidades indígenas respecto a la propiedad colectiva a través de ejidos y comunidades, el tequio, cualquier otra forma o institución indígena (como los casamientos que tienen

sentido por la participación colectiva de las familias), constituyen prácticas jurídicas y elementos éticos que pueden contribuir a la formación de nuevos valores necesarios para lograr un mundo mejor.

Finalmente, es importante destacar que en todos los procesos de hegemonía y de construcción de fuerzas contrahegemónicas, los indígenas se enfrentan persistentemente con dos condiciones sociales de subalternidad: opresión-discriminación cultural. Es decir, los indígenas en las relaciones sociales derivadas de las relaciones de producción existente son explotados como cualquier otro obrero, pero a la vez también son discriminados por el conglomerado del proletariado. Los trabajos más rudos y humillantes (que no son otra cosa más que condiciones de esclavitud y de servidumbre disfrazados de trabajo) como es el caso de las trabajadoras domésticas (empleadas del hogar según las propias reivindicaciones) y los trabajadores agrícolas, están reservados para indígenas.

CONCLUSIONES

De larga data es la opresión hacia los pueblos indígenas de México y Latinoamérica. En el proceso de sometimiento político y cultural de éstos se han elaborado distintos marcos teóricos que han tratado, igualmente desde diferentes miradas, la todavía denominada cuestión indígena. Los referentes teóricos analizados a lo largo del trabajo toman como punto de partida el proceso de colonización y exterminio sociopolítico de los pueblos originarios de Latinoamérica. Con el surgimiento de los Estados-nación en el siglo XIX, no obstante que los pueblos mantuvieron cierta continuidad, fueron obligados a despojarse de sus particularidades socioculturales para integrarse a la sociedad nacional en construcción. En el periodo posrevolucionario, desde México se consolidó la teoría del *indigenismo* y se extendió a los países de Latinoamérica. En la era de la globalización y olvido de categorías analíticas (críticas del sistema capitalista) relacionados con el pensamiento marxista, el *multiiculturalismo* viene a reemplazar a la sexagenaria teoría del indigenismo.

Actualmente, y a contracorriente de toda teoría, el accionar político de los movimientos indígenas en América Latina y México ha tenido logros muy importantes entre los que destacan: a) el reconocimiento por parte de las fuerzas revolucionarias y progresistas a la importancia y fuerza de los pueblos indígenas como sujetos sociales emergentes en los procesos de transformación social; b) ante el agotamiento de las ideologías del socialismo, el capitalismo y de la tercera vía (socialdemocracia), el movimiento indígena latinoamericano y su demanda de autonomía no sólo se reduce a una mera cuestión de descentralización de

poderes, sino también contribuye a la construcción de nuevos preceptos de análisis social que dan sustento y encauzan nuevos proyectos de investigación intelectual y organización de la sociedad en su conjunto; c) con el movimiento indígena, resurgen valores relegados por la inercia política del capitalismo y la filosofía liberal individualista dominante, tales como el valor intrínseco de lo colectivo, la humanización del individuo en el interior de la comunidad, la ética en el quehacer político, etcétera. El *zapatismo*, por citar un ejemplo, ha legado importantes enseñanzas con temas como: “mandar obedeciendo”, “otro mundo mejor es posible”, la construcción de poderes desde abajo, de cómo transformar el mundo sin llegar a la toma del poder estatal.

La activa participación de los pueblos indígenas justo en este proceso de construcción de un mundo mejor, deja al descubierto las falacias teóricas elaboradas bajo los designios de dominación y subordinación subyacentes en el trato de la cuestión indígena. Este accionar social, por sí mismo, nos alecciona que los pueblos indígenas no sólo tienen existencia en cuanto a su integración a la sociedad nacional o, por su contribución al reconocimiento de los valores de la diversidad cultural (sociedades multiculturales); sino también pueden formar parte importante en la conformación de fuerzas contrahegemónicas. Y aún más, que el movimiento indígena puede dirigir y dirige (como en los casos de Bolivia y Ecuador) movimientos sociales más amplios, idea que aún no cabe en el intelecto de ciertos sectores de las izquierdas y movimientos progresistas.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, INI, México, 1981.

Aguilar Ortiz, Hugo, "La comunidad como fundamento de la reconstitución de los pueblos indígenas", en *Revista México Indígena*, vol. 2, núm. 4, México, 2003.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI-INI, México, 1997.

Baubök, Rainer, "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos", en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Trad. José Manuel Álvarez, Siglo XXI, España.

Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, México, 2000.

Boggs, Carl, *El marxismo de Gramsci*, 4ª ed., La Red de Jonás, México, 1985.

Borón, Atilio A., "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del Zapatismo", en *Chiapas 12*, Era, México 2001.

Borón, Atilio, *Democracia en América Latina*, Universidad Autónoma de la Ciudad de Mexico (UACM), México, 2000.

Braudel, Fernand, *Espacios, territorios y regiones, la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina*, Contrahistorias, México, 2004.

Castellanos, Alicia y López y Rivas, Gilberto, "Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos", en *Alteridades*, México, 1997.

Correas, Oscar, *Acerca de los Derechos Humanos. Apuntes para un ensayo*, Ediciones Coyoacán, México, 2003.

Crossman, R. H., *Bibliografía del Estado Moderno*, FCE, México, 1978.

Cruz Parceró, Juan Antonio, "Sobre el concepto de derechos colectivos", *Revista Internacional de Filosofía Política*, UAM-UNED, núm. 12, 1998.

Díaz Polanco, Héctor, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, 2ª ed., Siglo XXI, México, 1999.

Díaz Polanco, Héctor, *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, UACM, México, 2004.

Díaz Polanco, Héctor, *La cuestión étnico nacional*, Fontamara, México, 1998.

Díaz Polanco, Héctor, *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México, 2006.

Díaz Sarabia, Epifanio, *Derechos humanos de los indígenas migrantes*, REDEZ, México, 2001.

Díaz Sarabia, Epifanio, *Ni Zi Shan Ma Chuma a, los Triquis de San Juan Copala, breve historia y vida*, Mc Editores, México, 2007.

Díaz Sarabia, Epifanio, *Derechos colectivos y derecho indígena como sistemas jurídicos*, Tesis de licenciatura, México, 2006.

Ferrer Muñoz, Eduardo y Carbonell, Miguel, *Los pueblos indígenas el parteaguas de la Independencia en México*, UNAM, México, 1999.

Ferrer Muñoz, Manuel, *Los pueblos indígenas el parteaguas de la Independencia en México*, UNAM, México, 1999.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de justicia después de Rawls. Un breve manual de Filosofía Política*, Paidós, España, 1999.

Gramsci, Antonio, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos Editor, México, 1975.

Gramsci, Antonio, Antonio Gramsci, *Para la reforma moral e intelectual*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998 (Colección Clásicos del Pensamiento Crítico).

Guimón, Julen, *El derecho a la autodeterminación, el territorio y sus habitantes*, Universidad de Deusto, España, 1995.

Gutiérrez Chong, Natividad, *Autonomía étnica en China*, UNAM-PyV, México, 2001.

Gutiérrez Chong, Natividad (coordinadora), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, UNAM-PyV, México, 2008.

Gutiérrez Chong, Natividad (coordinadora), *Indigenismos, Reflexiones Críticas*, INI, México, 2000.

Hobsbawn, Eric, *et al., El pensamiento revolucionario de Gramsci*, UAP, México, 1978.

Kanoussi, Dora, *Los cuadernos filosóficos de Antonio Gramsci: de Bujarin a Maquievelo*, UACM, Benémerita Universidad de Puebla-Plaza y Valdes, México, 2007.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, México, 1996.

López Calera, Nicolás, *¿Existen los derechos colectivos? Individualidad y sociabilidad en la teoría de los derechos*, Ariel Derecho, España, 2000.

López y Rivas, Gilberto, *Autonomías indígenas en América Latina*, UAM-I, P y V, Editores, México, 2005.

López y Rivas, Gilberto, *Autonomías, democracia o contrainsurgencia*, ERA, México, 2004.

López y Rivas, Gilberto, *Democracia tutelada versus democracia autonomista*, Inédito, México, s/f.

López y Rivas, Gilberto, "Obrerismo y pueblos indígenas", *La Jornada*, Secc. Opinión, México, 12 de diciembre de 2008.

Marcus E. Green, "Método y análisis de Gramsci sobre los grupos subalternos", en *Poder y Hegemonía. Gramsci en la era global*, Coordinadora: Dora Kanoussi, Fondazione Istituto Gramsci, México, 2004.

Marx, Karl, "Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política", en *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, 27ª ed., Siglo XXI, México, 2004,

Reyes Salinas Medardo y Homero Castro Guzmán (coordinadores), *Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Costa-Montaña de Guerrero*, Universidad Autónoma de Guerrero, Plaza y Valdés, México, 2008.

Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós-UNAM, México, 1999.

Petras, James y Henry Veltmeyer, *Movimientos Sociales y Poder Estatal, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*, Lumen México, México, 2005.

Piñon Gaytán, Francisco, *Filosofía y poder*, Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, A. C., México, 2006.

Pizzorno, Alessandro, *et al*, *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos de Pasado y Presente, Argentina, 1972.

Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, 2ª ed., Folios Ediciones, México, 1982.

Portelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, 3ª ed., Siglo XXI, México, 1976.

Rodríguez Abascal, Luis, "El debate sobre los derechos de grupo", en Elías Díaz y José Luis Colomer (eds.), *Estado, justicia, derechos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México, 1999.

Serra Rojas, Andrés, *Ciencia Política*, Porrúa, México, 1994.

Sartori Giovanni, *La sociedad multiétnica*, Taurus, México, 2001.

Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, México, 2001.

Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, FCE, México, 2007.

Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México, 1999.

Wallerstein, Immanuel, *Después del Liberalismo*, Siglo XXI, México, 1996.

Zibechi, Raúl, "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina", *Contrahistorias*, México, 2004.

Coordinación de Certificación y Registro

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada Humano me es ajeno