

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Etnonacionalismo y Modernidad:

**Hacia el acomodo de las diferencias étnicas y culturales dentro del Estado
(Un estudio comparativo entre México y Canadá)**

T E S I S

Que para obtener el título de

Licenciada en Ciencia Política y Administración Pública

p r e s e n t a

Alexandra Aguilar Bellamy

Ciudad Universitaria, México D.F.

junio del 2000

279208
802672



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Etnonacionalismo y Modernidad

Esta tesis está dedicada a todas aquellas personas que han participado de alguna u otra forma en idearla, crearla y terminarla:

*A mis padres, por haberla sustentado económica y espacialmente
A mi madre, especialmente por haberla corregido hoja por hoja
A Eduardo, mi hermano, por haberla financiado a larga distancia
A Deni, mi hermana, por haberme retado a que la terminara
A Dodó por apoyarme y alentarme de todas las formas posibles
A mis dos abuelos Carlos y Huacho, que ya no están conmigo
A Margot y Alfonso, por enseñarme que el camino tiene senderos
A Blanca, por abrir el crisol de las aproximaciones al conocimiento y
por ser una asesora incondicional a pesar de mis desvarios
A Enrique, Lety y Daniela, por los buenos momentos
A Lizbeth, Jose Luis, Yoli, Leslie y Lizzy, por su apoyo cibernético
y porque siempre están aquí
y
A Floyd por hacer más alegres los periodos de redacción*

Junio del 2000

INDICE

| | página |
|--|--------|
| ADVERTENCIA | 4 |
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| CAPITULO I. De la modernidad lineal a la modernidad de la diferencia | 12 |
| 1.1 La Construcción de la modernidad | 15 |
| 1.1.1 El protestantismo y la transformación de lo simbólico | 18 |
| 1.1.2 La revolución inglesa y la consolidación del Estado | 22 |
| 1.1.3 La legitimación de la modernidad y sus símbolos: el constitucionalismo | 23 |
| 1.1.4 Las posibilidades de la modernidad | 26 |
| 1.1.5 La decadencia de la modernidad | 28 |
| 1.2 La modernidad en América Latina | 36 |
| 1.2.1 México y la Modernidad | 41 |
| CAPITULO II. El etno-nacionalismo o el regreso de lo antimoderno. | 47 |
| 2.1 La construcción del Etnonacionalismo como categoría sociológica | 50 |
| 2.1.1 Los mitos como pilares de la construcción identitaria | 50 |
| 2.1.2 La identidad y sus factores decisivos en la aparición del etnonacionalismo | 54 |
| 2.1.3 De la etnia a la nación, a los nacionalismos étnico-culturales | 58 |
| 2.2 La lucha por la política del reconocimiento en México | 66 |
| CAPITULO III. Una perspectiva comparada del federalismo y el reconocimiento de los derechos colectivos (y étnicos) en el Estado: el caso de México y Canadá | 77 |
| 3.1 Los antecedentes históricos del federalismo | 83 |
| 3.1.1 El caso de México: la construcción de un federalismo acotado. | 83 |
| 3.1.2 El caso de Canadá: la reinención permanente del federalismo. | 92 |
| 3.2 El federalismo y la búsqueda por la representación de la diversidad | 100 |

| | |
|--|-----|
| IV. CONCLUSIONES | 128 |
| V. BIBLIOGRAFÍA | 141 |
| VI. ANEXOS. | 146 |
| Anexo 1. Entrevistas realizadas a intelectuales indígenas | 146 |
| Anexo 2. Declaratoria Política del Congreso Nacional Indígena, 1996 | 167 |

ADVERTENCIA

Esta tesis es el resultado de una serie de eventos y circunstancias a los que creo vale la pena otorgarles un espacio y unas cuantas palabras. Gran parte de las inquietudes que se encuentran plasmadas entre las líneas que a continuación se presentan, surgieron principalmente a raíz de una estancia de seis meses en la Universidad de Montreal, Quebec, Canadá. Esta oportunidad sin duda debo agradecerla a la Fundación UNAM por haberla financiado económicamente y a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales por haberme apoyado como candidata para el Programa de Intercambio Académico. Ojalá que estas experiencias puedan ser extensivas para una gran porción de los estudiantes a nivel licenciatura, para ir abriendo poco a poco, el mundo de la academia mexicana a los debates y encuentros epistemológicos que se desarrollan en otras latitudes del mundo

No puedo dejar de mencionar y agradecer de igual manera, el apoyo económico que recibí durante seis meses como becaria del programa PROBETEL/Fundación UNAM para apoyar a tesis en proyectos de investigación. Tengo que agradecer especialmente a Alfonso González por haberme ayudado a aterrizar algunas ideas y a estructurar de manera coherente la continuidad de esta tesis. También a la Dra. Blanca Solares por haber revisado mi trabajo a pesar de los cambios que sufrí en el camino. A Margot, por sus críticas y comentarios metodológicos sin los cuales esta tesis difícilmente se hubiera sostenido. A Miguel Hernández y Eustaquio Celestino, les doy las gracias por su tiempo y por haberme abierto una ventana hacia su mundo. A Daniela, mi prima, por darme una mano con la infraestructura, y a Lety y Enrique, muchas gracias por sus valiosos comentarios al texto.

No cabe duda de que se quedan muchas interrogantes y líneas de investigación abiertas, para las cuales espero encontrar el tiempo y el espacio para desarrollar. Agradezco en gran medida a aquellos maestros que durante mi formación académica en la Universidad, lograron sembrar la semilla del cuestionamiento y de la pasión por el conocimiento, además de ayudarme a construir una base teórica, sin la cual difícilmente esta tesis hubiera llegado a buen fin.

Espero que este trabajo tenga alguna utilidad práctica y que permita abrir la discusión sobre el reconocimiento de las naciones indígenas como actores principales de un pacto histórico y social que está en deuda desde hace mucho tiempo. También, confío en que se logren construir los mecanismos mediadores adecuados que permitan si no la cohesión social, sí un entendimiento entre los diversos sujetos que conforman al estado mexicano, a partir de la valoración de los componentes étnicos, culturales y religiosos que sustentan.

*Alexandra Aguilar Bellamy
Junio del 2000, México D.F.*

INTRODUCCIÓN

*Nunca se perderá, nunca se olvidará
lo que vinieron a hacer,
lo que vinieron a asentar en las pinturas
su renombre, su historia, su recuerdo.
Así en el porvenir, jamás se olvidará,
jamás se olvida:
siempre lo guardamos, nosotros hijos de ellos,
los nietos, hermanos, bisnietos, tataranietos
descendientes, quienes tenemos
su sangre y su color,
lo vamos a decir, lo vamos a comunicar
a quienes todavía vivirán,
habrán de nacer los hijos de los mexicas,
los hijos de los tenochcas.*

Crónica Mexicáyotl S. XVI.

Desde la década de los setenta, han aparecido diversos estudios sobre el resurgimiento de movimientos nacionalistas en diferentes latitudes del planeta, como expresiones que reivindican su derecho a defender y conservar una estructura cultural basada en elementos sociales materiales, simbólicos y culturales que forjan las identidades colectivas, ya sean históricos o recientes. Aunque en un principio estos movimientos resulten excluyentes ante su necesidad de asentar una identidad, no necesariamente significa que desencadenen movimientos violentos o de supresión de lo otro, es decir, la afirmación de lo propio a partir de la negación total de lo que se considera ajeno. Por el contrario, la exclusión inicial, puede observarse como un fenómeno de autoafirmación y de concreción de elementos diversos que aglutinan una identidad en un espacio-tiempo determinado.

La ideación política del nacionalismo o su construcción ideológica, así como su expresión concreta en movimientos y manifestaciones públicas y personales, conlleva una serie de procesos previos, que en algunos momentos y circunstancias pueden ser estimulados o desalentados, aparentando una ruptura en la continuidad de la construcción identitaria. La constitución de una nación o de la idea de nación, es una construcción ideológica-simbólica que se sostiene en elementos tangibles (como son la lengua, la raza, el territorio, la cultura, la historia o la religión), e intangibles/subjetivos (mito-simbólicos), a través de los cuales se formula una visión individual y colectiva de lo que implica pertenecer a una comunidad nacional. El aparato político administrativo que surge como sustentador y reproductor de la construcción ideológica nacional puede guardar o no, una relación histórica directa con la visión identitaria de un grupo étnico en particular o con la conjugación del sincretismo cultural surgido a partir de la convivencia y/o conquista de unos grupos con otros, generando del mismo modo, una idea de pertenencia a un origen en común. Cada uno de los miembros de esa comunidad genera lazos conscientes e inconscientes que dan sustento a características de "distintividad" y de pertenencia a un grupo en particular.

¿Por qué estudiar el nacionalismo a partir de elementos que forjan una identidad étnica? Porque la percepción de un grupo étnico en términos de nación, es un sentimiento colectivo que puede surgir inesperadamente en cualquier grupo que haya asumido su propia diferencia, a partir de una autoidentificación, es decir, la identificación del individuo a partir de los elementos que comparte con los otros y una autodiferenciación en tanto la construcción de una identidad a partir de la valoración negativa de los elementos externos. Como veremos en el capítulo II, la construcción de la nación sustenta su estructura en gran parte, en la construcción de símbolos históricos y colectivos que generan un sentimiento de pertenencia a un todo social. Si el concepto de nación toma una gran relevancia a partir de la consolidación de los Estados nacionales europeos y americanos, las naciones no guardan necesariamente las fronteras territoriales impuestas por el concepto de Estado, ya que este se presenta principalmente como una estructura burocrática y administrativa que subordina a su jurisdicción a la población que habita en un determinado territorio independientemente de los valores culturales que sustenten. En el caso de los Estados nacionales modernos, históricamente se convirtieron en un mecanismo de coerción, aculturación y asimilación consciente de todos aquellos grupos que asentaban una identidad y cultura propia. Los aparatos estatales (burocracia, instituciones y ejército, principalmente) estaban encaminados a construir una nacionalidad única, (ya fuera retomando simbólicamente el pasado de los pueblos sojuzgados o a partir de la negación de los mismos), creando una especie de sincretismo cultural o raza cósmica, como ideal unitario frente a la pluralidad caótica y desordenada.

El proceso histórico de construcción de los Estados Nacionales, como veremos más adelante, no se puede deslindar de la implementación de la modernidad como proyecto exclusivo del avance de la humanidad hacia el progreso. La modernidad surge en contraste con el oscurantismo medieval, como un proyecto cultural con una misión intrínseca de difundir los valores y actitudes básicas vinculadas a la promoción de la libertad social e individual, al progreso social, al desarrollo de potencialidades personales y a una vocación democrática que lleva a la defensa de la "tolerancia y la diversidad".¹ La emergencia de movimientos nacionales con una fuerte presencia de identidades étnicas en todo el mundo resulta, entre muchas otras, uno de los efectos más insospechados de la propia modernidad, ya que se plantea la totalidad cosmopolita como el fin del progreso de la humanidad. Sin embargo, el problema que presenta la modernidad, es la recurrente contradicción que surge entre los valores relativos a la tolerancia y a la diversidad, que se encuentran circunscritos dentro del marco jurídico del ciudadano universal, es decir, de aquel sujeto con forma jurídica que comparte derechos y valores éticos, morales, culturales y sociales en concordancia con los principios occidentales plasmados concretamente a partir de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. El ciudadano se convierte en una categoría homogénea para todos los miembros de un Estado Nacional y se asume como un supuesto que éste abandone por completo cualquier identidad o comportamiento que no entre dentro de lo aceptado por la sociedad moderna. La modernidad pues, se presenta como un proceso de renuncia del propio sujeto a aquella diversidad identitaria y de arraigamiento cultural, para convertirse en ciudadano; ese ciudadano cuya función dentro del sistema es totalmente compatible con los valores y principios que este último sustenta. Es lo que Habermas denomina "la colonización del mundo vital" que se

¹ Martin Hopenhayn et.al, en *Esa Esquiva Modernidad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, hacen un recuento histórico de los valores que se van construyendo en la conformación de la modernidad como proyecto único de la humanidad.

presenta como imperativo para mantener la unidad y la cohesión social dentro del Estado. En este trabajo, por Estado se entiende un actor social que juega un papel trascendente en la organización de una entidad social compleja que se encuentra dentro de una demarcación territorial y que genera una continuidad de sistemas administrativos, legales, burocráticos y coercitivos que intentan estructurar las relaciones entre la sociedad civil y la autoridad pública por medio de la creación de políticas pública, pero también intenta estructurar las relaciones cruciales que se dan entre la sociedad civil misma.² Otro elemento que hoy en día es inevitable dejar fuera es el papel del Estado en tanto mediador de una sociedad intranacional y el complejo sistema internacional, ya que como Otto Hintze lo ha demostrado, el Estado se encuentra en la intersección generada entre los órdenes sociopolíticos domésticos y las relaciones transnacionales dentro de las cuales el Estado tiene que maniobrar para sobrevivir y obtener ventajas, en relación a los otros Estados, lo que lo sitúa dentro de un sistema de competencia e involucramiento interestatal. Este tercer elemento de competencia entre estados hace surgir interrogantes sobre la colonización del mundo vital entre los estados-naciones y la construcción simbólica de categorías sociales y económicas triunfalistas, como lo ha sido el capitalismo después del derrumbamiento de los Estados socialistas. Sin embargo, este tema es propicio para otra tesis y por lo tanto en este espacio no lo abordaremos.

Las paradojas de la modernidad son visibles a primera vista: por un lado, el discurso libertario del ser humano como ideal supremo y por el otro, la necesidad del aparato estatal de poner límites a esa libertad para mantener la estabilidad del sistema. Durante la segunda década del siglo XIX y gran parte del siglo XX, estas contradicciones se reflejarán en las de los movimientos sociales y las transformaciones estructurales que se generan dentro del sistema geo-político. No podemos hablar de una ruptura pero sí de una discontinuidad de las identidades locales, étnicas y nacionales, las cuales de alguna forma ceden al proteccionismo de los estados benefactores y desarrollistas de la primera mitad del siglo XX. Paradójicamente, en muchos países, no es necesario que los grupos étnicos cedan ante las políticas estatales de promoción de servicios públicos, ya que se encuentran marginados de todos los procesos económicos, tecnológicos y sociales que insertan a los estados modernos en el capitalismo. La "marginalidad" entendida como la segregación de ciertos sectores de la población de los servicios urbanos/industriales, ya sea por factores educativos, económicos o culturales, se convierte en el talón de Aquiles de la creciente economía capitalista basada en la acumulación globalizada del capital y de las nuevas élites científicas y culturales auspiciadas por la modernidad. La presión de estos sectores en el ámbito mundial, se incrementa drásticamente a través de la demanda de derechos civiles, a partir de la dignificación del individuo en la construcción de un sistema social, y de los derechos sociales, en torno a justa relación laboral del individuo frente a la estructura de producción y repartición del capital.

² Esta definición del Estado está construida a partir de la definición Weberiana del Estado como monopolio de la violencia y la disertación contemporánea de autores como Alfred Stephan y Otto Hintze quienes le han dado al Estado una categorización más actual en base a las nuevas circunstancias internacionales y la emergencia de actores sociales más complejos dentro de las sociedades. Para ver los trabajos de estos y otros pensadores del Estado ver Peter B. Evan et al. *Bringing the State Back In*, Blackwood Press, EUA, 1985.

La polarización de fuerzas, surgida a partir de la Guerra Fría, no deja muchas oportunidades para las reivindicaciones nacionalistas, más bien las diferencias entre los bloques se convierten en una lucha a muerte entre las ideologías y el comportamiento económico de las sociedades. Esta condición hace que los diversos países del mundo asuman una postura de alineación con una u otra parte. Incluso el grupo de países llamados "no alineados" mantienen vínculos económicos y concordancias políticas con algún bloque. El desarrollo económico de los países industrializados obliga a exportar capitales para invertir en los países menos desarrollados. El efecto generado por este acercamiento económico y la creciente influencia de modos culturales de comportamiento proveniente de países desarrollados, acelerados por la velocidad de los nuevos medios de comunicación masivos e interpersonales (T.V. e Internet), presionan fuertemente hacia la modernización a las estructuras sociales, económicas y productivas de los países menos desarrollados, los cuales convergen hacia su interior con diferentes desarrollos históricos y socioculturales. En este contexto, se entiende por modernización al conjunto de cambios en los procesos productivos, de la composición demográfica, de las pautas de consumo y trabajo, del acceso a bienes y servicios y la secularización progresiva de la acción social.³

Es posible, además de palpable, que las condiciones de los estados llamados «modernos»⁴ en el mundo, hayan estimulado el resurgimiento de diversos movimientos nacionales entre poblaciones con identidades diferenciadas y grupos étnicos, que se acogen dentro de sus fronteras territoriales. Por esta cuestión, se ha considerado apropiado insertar dentro de este contexto histórico, el estudio de los nacionalismos étnicos tanto en sus elementos constitutivos como en las características latentes que se encuentran en la expresión política de diversos movimientos y sus reivindicaciones étnicas.

Esta tesis busca hacer un análisis del fenómeno etno-nacional, insertado dentro del marco referencial de los procesos desatados por la modernidad como construcción filosófica, y por la modernización como proceso práctico de transformación de estructuras sociales, conceptos que se han visto cuestionados y de cierta forma superados por los nuevos vínculos generados por la rápida globalización del capital en los últimos años y las transformaciones adyacentes a este. Sin embargo, continúan siendo puntos de partida importantes para analizar lo que acontece en sociedades periféricas y dependientes como veremos en el caso de México y Canadá. Retomando las palabras de Rigoberto Lanz,

América Latina (así como México, para los que piensan que ya es América del Norte) es un contexto cultural "clara e inequívocamente" incorporado a la Modernidad europea. Todas las matizaciones, bien venidas; todas las especificidades, bien venidas; todas las singularidades, bien venidas. Pero que ello no oculte lo que es

³ Esta síntesis sobre los elementos de la modernización se tomaron a partir del análisis de Martín Hopenhayn et. al. *Esa Esquiva Modernidad*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996.

⁴ Según Francisco Salazar, los estados nacionales han orientado su actividad principalmente hacia: la subordinación a su poder soberano de todos los habitantes que jurídicamente se definen bajo su territorio; salvaguardar la paz interna y defenderse de los peligros externos; imponer autoritariamente por medio de una estructura burocrática e institucional, valores, normas y sanciones que son funcionales a la lógica y dinámica estatales y, en la mayoría de los casos, contrarios a la práctica cultural de los sectores subordinados; por último, fomentar políticas encaminadas a fortalecer el crecimiento y el desarrollo económico.

*esencial: en todos los terrenos de la vida social de cualquier país latinoamericano se reproduce fielmente el humus de la Modernidad europea.*⁵

Indudablemente la caracterización "exclusiva" de la modernidad para entender a las sociedades latinoamericanas no es suficiente. Subsisten una multiplicidad de formas culturales cuyos valores y comportamientos difícilmente pueden caber dentro de alguna de las tipologías sociales utilizada para caracterizar a las sociedades industriales modernas, aunque no se puede negar su inserción periférica, como Luhman⁶ lo ha planteado, en forma de subsistemas aislados. El tema que se busca tratar en esta tesis está muy relacionado con todos aquellos elementos que surgen a partir del cuestionamiento del mundo teocrático y con el avance de una sociedad secularizada, ya que esto genera la aparición de nuevos tipos de acción social, basados en valores universales de libertad, igualdad y derecho, así como una diferenciación estructural y una especialización de las funciones institucionales. Para algunos teóricos críticos de la modernidad,⁷ el análisis de América Latina debe de implicar una nueva categorización a partir de la realidad social, cultural (simbólica) e histórica (como el colonialismo) de estos países. Cabe mencionar que, esta nueva orientación, es absolutamente acertada, pero mientras no podamos lograr este nuevo marco de referencia conceptual, se tendrá que seguir tomando en consideración aquellas tipologías heredadas de la modernidad, aunadas a la incorporación de nuevos conceptos creados a partir de la experiencia cercana con la realidad social de cada país en lo local, regional y nacional.⁸

La estructura de las tesis

Esta tesis está estructurada en cuatro partes, de las cuales tres tienen una estructura propia, es decir, tienen hipótesis que se buscan validar, y que se desarrollan durante el cuerpo de cada capítulo, tratando de vincular el tema tratado con la sección siguiente.

El primer capítulo de esta Tesis hace un breve recuento histórico de lo que la modernidad, como marco referencial, ha significado para el pensamiento de occidente (entiéndanse como aquellas civilizaciones herederas de la cultura grecorromana) y cómo se inserta América Latina y México específicamente en esa construcción teórico-conceptual. La pregunta principal que guió la investigación en esta primera sección fue si la modernidad ha sido un proceso histórico que estimuló la aparición de movimientos etnonacionalistas o que reivindican derechos específicos de acuerdo a estructuras históricas y culturales determinadas. En la primera parte de este capítulo se

⁵ Rigoberto Lanz es académico de la Universidad Central de Venezuela y estas ideas fueron tomadas de una carta abierta que fue dirigida por él mismo a César Cansino en un debate sobre la posmodernidad en América Latina. En Revista *Metapolítica* no. 12, vol. 3, octubre-diciembre, México, 1999, p. 791.

⁶ Ver Nicolás Luhman, *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*, Trotta, Barcelona, 1998.

⁷ Entre los latinoamericanos encontramos una fuerte oposición a dejarse llevar por la modernidad como categoría de análisis sociológico para los pueblos de América Latina. Entre los más polémicos César Cansino, Héctor Díaz-Polanco y la escuela de antropólogos culturalistas.

⁸ Aquí cabe recordar que el concepto de países y economías periféricas fue definido por Cardoso y Falafeto a partir de una experiencia cognitiva latinoamericana. En las épocas recientes las culturas esquizofrénicas, en tanto a culturas tradicionales que se insertan dentro de procesos modernos, han ganado una gran importancia como punto de partida para hacer el análisis de sociedades emergentes.

profundiza en el desarrollo de la modernidad europea y los elementos que posteriormente se convierten en las banderas difusionistas de la modernidad en los países periféricos. En la segunda parte se puede encontrar el análisis de la modernidad en América Latina y en México, así como las condiciones que ha generado en lo relativo al desarrollo desigual de las regiones y la marginación y negación de los grupos étnicos de la proyección futura del Estado nacional.

El segundo capítulo es la entrada en materia del etnonacionalismo. En la primera parte se hace un registro de los diferentes elementos que forman parte de lo que se ha catalogado como etnonacionalismo y se abordan algunas corrientes de pensamiento en torno a esto. Se busca teorizar sobre la sentencia negativa y violenta con la que se ha catalogado a estos movimientos, ya que han sido vistos como "errores del sistema" o "movimientos pre-tradicionales" (como sinónimo de atraso), por su falta de desarrollo y expresiones, muchas veces, antidemocráticas. Lo que nos interesa observar en estos casos, es que los movimientos de corte culturista son más bien expresiones de resistencia ante las presiones unitaristas y homogeneizantes de la modernidad, sus poderes sistémicos, así como la creciente dominación del sistema sobre los actores y el sometimiento de los intereses privados a los intereses del todo. Además, se quiere presentar a estos movimientos como parte de la corriente que pone en entredicho a la modernidad y su racionalización, a partir de la defensa del mundo vital y de la subjetividad como elementos primordiales en la creación propia y en la lucha contra el dominio cultural del Estado. En la segunda parte de este capítulo, se aborda el caso de México y se busca relacionar la categoría etnonacionalista para analizar lo que está pasando en México y lo que puede llegar a pasar en algunos años al no tomar en cuenta las demandas de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas. La hipótesis de esta segunda parte, es una alerta futura al Estado mexicano, en donde se podría prever la aparición de movimientos de corte etnonacionalista dadas las condiciones actuales de marginación y la creciente toma de conciencia política por parte de los indígenas ante su situación, y en comparación a la realidad de la población mestiza.

El tercer capítulo es un análisis comparativo entre la forma en que los estados – en este caso México como Canadá - asumen la incorporación de los derechos colectivos en sus estructuras constitucionales y políticas para acomodar las diferencias culturales, étnicas y lingüísticas dentro de sus fronteras. Esta parte, tiene la esperanza de ser una propuesta tentativa para animar al Estado mexicano, a raíz de la experiencia de Canadá, a buscar los mecanismos políticos y constitucionales para transformar la estructura federal, de una organización política pragmática y rígida, a una que permita abrir espacios de libertad, autonomía y reconocimiento histórico, a los grupos étnicos y la instauración de un verdadero estado multiétnico, pluricultural y con instituciones federales que funjan, como verdaderos mecanismos de mediación de las diferencias y no como supresoras de éstas.

Después de las conclusiones generales, la cuarta parte comprende dos Anexos, donde se presenta la transcripción de dos entrevistas realizadas a un líder e intelectual de las movilizaciones indígenas nahuas en 1992 y a un joven antropólogo y filósofo tzetzal que ha sistematizado su experiencia personal de cara a su bagaje cultural e histórico indígena. También se presentan sus respectivas guías de entrevista, como parte de los instrumentos metodológicos. Las respuestas de

estos personajes han nutrido de manera importante muchas de las cuestiones asentadas en este trabajo y de alguna forma se buscaba corroborar las hipótesis esbozadas para cada sección. Se incluye la Declaratoria Política del Congreso Nacional Indígena, como ejemplo de un documento que integra las demandas etno-nacionales de los grupos indígenas en el país, y que va cimentando el camino hacia una nueva relación entre estos grupos y el Estado mexicano.

Consideraciones iniciales

Como se mencionaba anteriormente, los valores "democráticos", entre los que se encuentran la tolerancia y la diversidad, se han convertido en un objetivo colectivo de los Estados que se dicen democráticos y en una referencia obligada de los discursos políticos. Lamentablemente la "doble moral" de la democracia, en tanto libertadora y sojuzgadora, es interpretada por aquellos sectores que se han instalado en el poder a partir de la legitimación de un proyecto moderno y de la modernización como depuradoras de una clase científica con el derecho de decidir el futuro de los menos privilegiados dentro de las fronteras territoriales del Estado mexicano. La sucesión de eventos en los últimos quince años, pone en entredicho esta situación y nos hace a todos voltear hacia lo que Charles Taylor⁹ ha llamado la "política del reconocimiento", es decir, el hecho de que tanto los grupos étnicos como el resto de los ciudadanos del mundo buscan su espacio dentro la historia universal (reconocimiento de su diferencia) y el reconocimiento de su aportación cultural dentro de sus respectivos estados-nacionales, bajo un esquema de valores equitativo con los otros grupos existentes.

Aunado a esto, surge también la necesidad de plantear nuevas políticas de desarrollo a partir de experiencias participativas - autodirigidas por los sectores locales - que tomen en cuenta la distintividad cultural, étnica y social de cada circunscripción territorial y que logren reflejar la riqueza y la diversidad microsociales en las macroestructuras.

Los movimientos etnonacionales son la expresión más clara de la búsqueda de este reconocimiento planteado por Taylor, ya que sintetizan en una postura política, la riqueza subjetiva (por medio de la identidad individual y colectiva), la riqueza cultural (por medio del rescate de sus mitos originarios y la forma particular de entender y observar el mundo) y la riqueza política (ya que ponen en entre dicho a las estructuras existentes, proponiendo nuevas formas de pensar e imaginar la convivencia entre las diferencias). Las tendencias del mundo entero se mueven en esa dirección como lo veremos en el caso de Canadá y como se puede observar en las nuevas estructuras intranacionales como la Unión Europea que hace un fuerte énfasis en el reconocimiento de las identidades particulares de cada Estado (en términos de cultura, lengua, comportamientos, etc.); también la disgregación de la antigua Unión Soviética o el conflicto de los Balcanes nos hace repensar la necesidad de dar cabida a las fronteras étnicas dentro de territorios anteriormente obligados a permanecer unidos. Sin embargo, hay que mantenerse cautos ante la posibilidad de que estos cambios puedan transformarse en un enfrentamiento violento con imperativos étnicos impuestos por cualquiera de las partes.

⁹ Ver Charles Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México, 1993.

*El hombre, endiosado por sus apetitos de inmortalidad,
no sólo se erige en árbitro de honores y complacencias,
sino que impone los medios y los mecanismos que deben de llevarlo
hasta la cúspide de la fama.*

Eulalio Ferrer Rodríguez

*Del caos creador, la racionalidad moderna buscará generar a partir del desorden,
un renovado orden constitutivo de la nueva "superación progresiva" del hombre.
Es la búsqueda de la unidad totalizadora ya que si el fin es único
(el progreso) sólo un camino podrá llevar hacia él.
El lenguaje de la modernidad se vuelve totalizante y se aferra desesperadamente
a todo aquello que se deja reducir a una unidad:
su ideal es el sistema, del cual se deduce todo y cualquier cosa.
"La multiplicidad de las figuras queda reducida a la posición y el ordenamiento,
la historia al hecho, las cosas a la materia".*

Theodor W. Adorno
Dialéctica del Iluminismo

CAPITULO I.

De la modernidad lineal a la modernidad de la diferencia

*"Estamos todos embarcados en la modernidad:
lo que es necesario saber es si lo hacemos como galeotes
o como viajeros con bagajes, proyectos y memorias"*

Alain Touraine

Introducción

A finales del siglo XIX, ante el avance de la tecnología derivado de la revolución industrial y la nueva estética promulgada por el arte moderno, Charles Baudelaire festejaba la entrada a plena conciencia de las sociedades europeas en la modernidad, con una frase que permanecería en el inconsciente colectivo a lo largo del siglo XX: *Il faut être absolument modern.*¹

El ser moderno a finales del siglo XIX o principios del siglo XX no tenía la misma connotación que el ser moderno de los siglos previos.² Para referirnos a lo moderno, es un hecho que debemos de excavar en los orígenes de la idea en sí misma. Para esta tarea, Habermas nos ayuda a partir de sus propios estudios sobre el trabajo de Hans Robert Jauss y los orígenes de lo moderno. El término "moderno", según Habermas, aparece por primera vez en el siglo V D.C., en la Roma cristiana, para señalar la diferencia entre el antiguo mundo grecorromano, pagano y politeísta (por lo tanto primitivo), del nuevo orden institucional y eclesiástico. El latín *modernus*, que significa "actual o nuevo", también fue usado en la escolástica, a partir del siglo XIII, para indicar la nueva terminología designada como *via moderna* frente a la *via antiqua* de la lógica aristotélica.³

A partir de entonces, la palabra *moderno* aparecerá constantemente como una forma de "expresar una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo".⁴ Lo moderno progresivamente se convirtió en una cualidad temporal e históricamente determinada para marcar pautas de avance en la evolución de las sociedades occidentales. Pero es a partir del siglo XVI, con el avance del Renacimiento, que lo moderno se convertirá más que en un rompimiento con procesos anteriores, en el nuevo motor del "progreso" y de la construcción de la "Historia" humana.

¹ Debemos ser absolutamente modernos. Walter Benjamin, *Las luces de París*, p. 45.

² El debate sobre el ser heredado de la tradición aristotélica centra la diferencia entre la sustancia y la esencia, es decir, entre la naturaleza propia del objeto (corpóreo) frente a la existencia de este en el plano ideal o incorpóreo. Con Hegel, el ser sustenta esta misma dualidad entre el Ser de Dios y el Ser de las cosas en la necesidad con las que derivan de la sustancia divina, expresado a través de la racionalidad de lo real. Sin embargo, el advenimiento y consolidación de la modernidad transformaron la visión del ser a partir de una concepción dualista, divina e incorpórea para centrarse en la concepción del ser a partir de la primacía de la conciencia como elemento fundamental (Husserl) y de la posibilidad inerte que se yergue desde la existencia misma del ser (Heidegger). Es esta nueva concepción del ser "moderno" la que abre todas las posibilidades de poner en juego diversas formas y experiencias que libremente se desarrollan sin ninguna premeditación. Es así como "lo posible se convierte en una estructura para-sí, o sea de la conciencia."

³ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, FCE, p. 814.

⁴ J. Habermas, *Un Proyecto inacabado*, p. 133.

El indagar a la modernidad como concepto filosófico, inevitablemente nos coloca frente a un problema teórico-filosófico e histórico a partir de este momento. Para los fines de este trabajo, como marco conceptual, nos interesa entender a la modernidad como parte del «recinto histórico» que ha estimulado diversos procesos políticos, sociales, económicos, culturales y tecnológicos en nuestras sociedades de fin de milenio, cuyo desarrollo ha puesto en duda la definición misma de la modernidad como avance progresivo y racional del ser humano hacia su realización plena, para confirmar que la historia se encuentra en los confines de la existencia de la incertidumbre y la contingencia como variables fuera del control humano.⁵ Por ello se hará un breve recuento de la modernidad como *experiencia histórica*, tratando de encontrar el hilo conductor que nos lleve a contestar las preguntas que se establecen en este capítulo. El tema de la modernidad ha sido largamente debatido en otros espacios⁶ por lo cual haré un esfuerzo por reducir lo más posible la disertación filosófica al respecto y bosquejar los puntos principales que interesan para los fines del trabajo.

Por el momento no nos detendremos en definir cada uno de los conceptos que se encuentran en las preguntas que se presentan a continuación, ya que se irán desarrollado en sus capítulos respectivos. Sin embargo, considero importante asentar desde este momento hacia dónde se dirige la construcción del concepto de modernidad y con qué objetivos. Para este capítulo interesa dejar en claro aquellos elementos que forman parte de los procesos o fenómenos históricos que dan fuerza a la modernidad. Entre muchos otros elementos, los que surgen de manera más importante son⁷: a) el individualismo; b) la transformación de la esfera pública y la distinción entre lo público y lo privado; c) la democracia; d) la emergencia del "pueblo" soberano aunado de la etnicidad y los nacionalismos; e) Industrialismo f) La transformación del estado y la emergencia de instituciones gubernamentales abstractas; g) la alienación y la emergencia de movimientos sociales h) secularización y el desencantamiento; i) abstracción en las formas de dominación y del poder institucional; j) desarrollismo/evolucionismo; k) el modernismo como una identidad específica de auto-desarrollo y de revuelta contra lo establecido.

Es a partir de estos elementos que la modernidad se va construyendo y moldeando sistemáticamente. Son estos fenómenos los que se convierten en los elementos que ante el sistema global generan "espacios de identidad" y procesos de diferenciación/separación. De ser así, entonces podremos responder hasta qué punto estos espacios de identidad son capaces de convertirse en espacios de reivindicaciones étnicas/autónomas y de derechos políticos. También

⁵ La teoría del Caos utilizada inicialmente en los modelos matemáticos y astronómicos, se ha convertido en un elemento imprescindible para el análisis de los sistemas autoreferencial y autopoieticos que reconocen el propio desorden dentro del sistema, pero a su vez, la autoorganización que estos contienen en sí mismos y sus respectivos grados de libertad. Sin la «importación» de estos nuevos comportamientos a partir de sistemas naturales, difícilmente la sociología moderna podría explicar muchos de los fenómenos que, por ser pre-modernos, no se esperaba resurgieran en la antesala del postmodernismo.

⁶ Ver Gianni Vattimo, *El Fin de la Modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998; Autores Varios, *Habermas y la Modernidad*, Buenos Aires, 1984; Nicolás Casullo, *El debate modernidad/posmodernidad*, Buenos Aires, 1987; Jürgen Habermas, *El discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.

⁷ Tomados de Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, p. 214.

podemos observar hasta qué punto estas luchas por conseguir nuevos espacios de libertad y de toma de decisiones para conservar la cultura propia, se pueden presentar como tendencias que cuestionan la racionalidad moderna.

Además, veremos cuál ha sido la dinámica de inserción de la modernidad en América Latina y particularmente en México, para poder valorar hasta qué punto el Estado mexicano se encuentra al borde del surgimiento de diversos movimientos étnico-nacionales que pongan en entre dicho las políticas de modernización hasta ahora instrumentadas.

1.1 La construcción de la modernidad

Para entender a la modernidad, hay que entender el surgimiento de la conciencia de "sí mismo"⁸ del ser humano frente a la naturaleza y el poder "racional" que esta conciencia le otorga. Entre los siglos XV y XVI el Renacimiento se abre paso ante la historia humana a través del rompimiento con lo medieval que implicaba lo arcaico, lo tradicional, el oscurantismo del conocimiento encerrado en los monasterios. La era de la "ilustración" surge como la luz ante la oscuridad, como la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro.⁹ Es una continuidad de la historia pero a partir de la propia negación de todo lo anterior. Esta relación de *negación dialéctica* será la característica primordial que acompañará a la modernidad en su avance por el mundo.

La ilustración se convierte en el proyecto de "alumbamiento" de la modernidad. Es esta la que, según Kant,¹⁰ sacará al ser humano de una minoría de edad de la que el mismo es culpable. Culpable por su creencia en los mitos, la religión y la barbarie. Frente a estos, se empiezan a erigir la ciencia y el progreso acompañados de la razón como su bandera. Es el tiempo de las incursiones hacia los saberes teológicos prohibidos, el cuestionamiento del poder supremo de Dios y el rey como baluartes divinos; es la destrucción del mito y de figuras delirantes identificadas con aquellos estados de la mentalidad naturalista y cíclica de la edad antigua.

⁸ Según R.D.Laing, el ser "consciente de sí" implica dos cosas: el percatarse de sí por uno mismo y percatarse de uno mismo como objeto de la observación del otro. El problema moderno sobre la *consciencia de sí* surge como un problema ontológico ante la inseguridad del hombre moderno por asegurar su propia existencia, tratándose de sentir a sí mismo como un objeto en el mundo real. Es decir, la racionalidad moderna lleva al ser humano a objetivarse (y por lo tanto cosificarse) ante su necesidad de sustentarse como ser histórico. Este proceso hace al ser visible ante los otros y por lo tanto vulnerable a ser traspasado en su yo mental. Ante este peligro, el ser se defiende buscando hacerse a sí mismo invisible. "El yo teme volverse vivo y real, porque teme que al hacerlo se eleve a la potencia inmediatamente el riesgo de ser aniquilado." Al mismo tiempo, el estar consciente si necesita ser del reconocimiento del otro para mantener su sentimiento de realidad e identidad. Esta paradoja entre la necesidad de ser visible y reconocida pero al mismo tiempo el deseo de ser invisible para no ser lastimado, genera un comportamiento esquizofrénico que sin duda ha sido una de las características del ser humano moderno. En *El Yo Dividido* F.C.E. 1984

⁹ Scott Lash hace un interesante análisis de la modernidad a partir de los trabajos de Foucault sobre el lenguaje no discursivo. El espacio del Mismo se caracteriza por la luz, mientras que el espacio del Otro es el ámbito de la oscuridad el cual ha sido excluido del discurso (y por el Mismo). Creo que la misma dialéctica se puede utilizar en tomo a la modernidad y su creación de identidad como tal. "Posmodernidad y Deseo" en *El debate modernidad/post-modernidad* editado por Nicolás Casullo, pags. 357-400.

¹⁰ E. Kant. *Filosofía de la Historia*, p. 12-21.

La modernidad, recién formulada, comienza con la separación o más bien dicho, con la negación de sus propios orígenes. El ser humano ya no es más un ser determinado por un destino pensado por un ser superior. A través de la razón, el humano se convierte en el arquitecto de su propio destino y se reduce las posibilidades del azar a aquellas definidas bajo una decisión consciente y racional; es la subjetivación de la emancipación de la potestad de la naturaleza¹¹ lo que se convertirá en la búsqueda del dominio permanente (de manera objetiva) de los impulsos naturales así como de las fuerzas de la naturaleza. La filosofía moderna se despide del *zoon* para centrarse en construir templos del saber para el *politikón*.

Freud será uno de los primeros pensadores que expondrá el estado de *crisis* generado por esta dialéctica de la modernidad que se encierra entre la subjetividad de los instintos y la objetividad del dominio. Es así como en el *Malestar de la Cultura* (1930), observa a la modernidad como una forma de represión de las sensaciones instintuales determinadas por una cultura dada. La modernidad para él, se convierte en el periodo de máxima frustración del hombre por la cultura, ya que reprime sus instintos sexuales más primitivos a la par de su agresividad animal. El hombre tiene que ceder su identidad y búsqueda de felicidad individual, con la supresión de sus deseos instintivos, para abrir la posibilidad del pacto social y en pro del bien colectivo.

La crisis de la modernidad producirá un efecto multiplicador cuyo efecto se sentirá propiamente hasta el siglo XX. El romanticismo alemán a través de los escritos de Wittgenstein, Nietzsche y Heidegger, ya avizoraban esta "escisión ontológica"¹² entre el ser humano y la naturaleza, presentando el papel del ser humano como una guerra perdida. A pesar de la "efervescencia de sus dones", ante la totalidad que se impone, el ser tiene que reconocer lo minúsculo de sus poderes. El ideal revolucionario se convierte entonces, en la forma más pura de reconocer la capacidad transformadora. De esta forma, el ser moderno implicaba el ser una persona cultivada en los mejores momentos de la Enciclopedia; comprendía el compartir los valores basados en las ideologías de libertad y de la individualidad creadora; salir del yugo del reino de Dios en el mundo y confiar en la construcción secularizadora de las instituciones políticas. El rey y el cura dejan de ser los intermediarios de los humanos ante Dios y comienza el "proceso interminable de la racionalización, la burocratización y cientificación de la vida social".¹³

Entre los siglos XV y XVI se dará lugar al anidamiento de lo que posteriormente se convertirá en el proyecto del iluminismo: la razón hace del sujeto pensante, el territorio y dios de los significados del mundo; el cartesianismo aporta la sistematización racional, y el discernimiento científico, la distancia entre la certeza y el error. Estos tres pilares principales transforman la mentalidad política, artística y productiva de la época. En todo el mundo occidental el siglo XV será el siglo que

¹¹ Sobre esto ver a Albrecht Wellmer, *Sobre la Dialéctica de Modernidad-Posmodernidad*, La Balsa de la Medusa, 1985.

¹² Por ontológica se entiende la interpretación de nuestra condición como un "evento o punto" en el que estamos nosotros y el ser. Es una relación dialéctica entre el historicizarse en lo suyo y en lo nuestro. Para Heidegger, la ontología se define como el estudio del ser por el ser mismo, en un afán de conocer esa cualidad o característica que hacen que el ser sea, es decir, su *esencia*.

¹³ Cita de Max Weber tomada Albrecht Wellmer, *Sobre la Dialéctica de la Modernidad y Post-modernidad*, p. 98.

verá nacer los Estados-Nación europeos. La violenta consolidación del poder y la autoridad de regiones y principados autónomos bajo una sola administración política es solo el comienzo de un largo proceso de subordinación y represión de las identidades y poderes locales a la nueva estructura de dominación: el Estado.

También resulta determinante en la construcción de la modernidad, la invención de la imprenta. La posibilidad de imprimir un mayor número de publicaciones en tiempos más reducidos fue sin duda una transformación cuantitativa de enorme peso para la época. La posibilidad de imprimir textos en diferentes lenguas vernáculas que avanzaban ante la disminución del latín, comenzó un proceso en donde las comunidades antiguamente integradas por las lenguas sagradas, fueron gradualmente fragmentadas, pluralizadas, territorializadas y asumieron como un fuerte elemento de cohesión el uso de sus lenguas antiguamente profanas y vulgares.¹⁴

Otro movimiento importante que abrió paso a la modernidad, fue ciertamente, el movimiento Humanista y el desarrollo cultural impulsado por el Renacimiento. También, un elemento importante que le dio un sello inigualable a la modernidad y que sigue siendo el principal motor del mundo moderno, es sin duda el del capitalismo, catalizado de manera sustantiva por el colonialismo de los territorios recién descubiertos al oeste del continente europeo y la inserción tardía de las economías dependientes creadas por sus imperios. El dinamismo económico desatado por el capitalismo será un factor decisivo para el desarrollo de los centros urbanos y culturales, así como de las primeras Universidades que se convertirán en los recintos del desarrollo intelectual de las ideas humanistas.

No cabe en este trabajo hacer un recuento histórico del desarrollo del capitalismo, ya que este está muy bien documentado en diferentes textos. Lo que sí cabe es resaltar la tremenda importancia que el dinamismo económico tuvo en el desarrollo de la nueva mentalidad basada en la ganancia y el lucro *individual* (en oposición a la acción punitiva de la iglesia católica), la inversión como medio de acumulación del capital y la línea divisoria entre lo público y lo privado. Por público se entiende el conjunto de mecanismos y/o decisiones para tratar los problemas colectivos. De esta manera aquellas acciones o decisiones que tengan que ver con una afectación colectiva se entenderán como cuestiones de interés e involucramiento público. Mientras que lo privado se refiere a todo aquello que se restrinja a una decisión de consciencia que se limite a lo personal y que no afecte a terceras personas.

Estos tres elementos, son de enorme importancia para entender la consolidación de los Estados-nación europeos (sustentadores de una gran diversidad étnica), organización política que después será copiada por sus colonias americanas sin haber evolucionado históricamente hacia éstas, y más bien a través de la apropiación intelectual y prospectiva del proyecto de desarrollo vital colectivo. La posibilidad de centralización de los estados europeos, en gran medida, se debió a las transformaciones derivadas de la acumulación del capital y también, de las riquezas emanadas de

¹⁴ Ver, B.Anderson, *Comunidades Imaginarias*, p. 104.

los recién descubiertos territorios de las Américas.¹⁵ Los Estados nación emergentes, en situaciones apremiantes ante el estado de guerra intensivo, recurrieron a la naciente burguesía mercantil para financiar la consolidación de sus respectivos Estados y la creación de ejércitos permanentes (Maquiavelo),¹⁶ los cuales consolidarían las bases del Absolutismo europeo. A partir de este momento el Estado se verá caracterizado principalmente por el debate epistemológico entre lo público y lo privado, siendo que la esfera de lo primero irá coptando progresivamente las posibilidades de lo segundo. El Estado se legitima a partir de la guerra, de la creación de fronteras y por medio de la formación de una identidad nacional en donde la lengua y la escritura tendrán un papel predominante.

El reclutamiento recurrente, la fijación progresiva de impuestos y la regulación sobre la producción de bienes para financiar las guerras europeas serán las primeras intervenciones del Estado en la vida personal. Poco a poco, este se irá apropiando consecutivamente de casi todos los aspectos de la vida privada: la educación, la salud y la cultura, las cuales se encontraban anteriormente en manos de la iglesia; es el proceso que posteriormente inicia lo que hoy en día denominamos como la secularización del Estado. Contrastablemente, es dentro de este mismo espacio estatal, construido a partir de la guerra y de la sujeción individual a una entidad suprema y colectiva, en donde se dará lugar al nacimiento de las concepciones sobre el individualismo, la libertad de ideas y de mercancías para hacer florecer el comercio.

1.1.1 El protestantismo y la transformación de lo simbólico

No se puede abordar el siglo XVII y la importancia que tuvo la revolución inglesa como impulsora de la secularización de la política y el fortalecimiento de la burguesía, sin antes señalar un último elemento que resulta importante para entender el cambio de mentalidad de las sociedades europeas en torno al sujeto y su papel en la historia.

La historia de los Estados modernos europeos del siglo XVI es la historia de las guerras religiosas y la Reforma. Con el desarrollo del protestantismo, cuyo marco filosófico fue plasmado por Lutero¹⁷

¹⁵ Es decir, la negación de ese mundo salvaje y pre-moderno, ayudó a enriquecer las arcas de los mercaderes burgueses que posteriormente financiaron la consolidación de los Estados modernos europeos y las diversas manifestaciones del desarrollo del Renacimiento, el cual, a pesar de su concepción humanista, no salvó a las poblaciones nativas de América de la dolorosa entrada a la modernidad por la puerta de atrás. El libro de Eduardo Galeano de *Las venas abiertas de América Latina* es un buen ejemplo de la política de extracción utilizada por las potencias colonizadoras Ibéricas, así como también los trabajos de Agustín Cueva sobre la inserción del capitalismo en América Latina, son buenas fuentes documentales para profundizar en este tema.

¹⁶ "El Arte de la Guerra" fue el único libro que vio la luz con anterioridad a la muerte de Maquiavelo. En este versaba su tesis principal sobre la importancia de que los pueblos dispusieran de ejércitos permanentes para defender su independencia política. El primer ejército permanente bajo el nombre "Tercios", lo crea Felipe II, rey de España, en 1495. Antes de esto, las guerras entre los nacientes estados europeos dependían del reclutamiento de mercenarios los cuales se hacían simplemente a través de las propiedades feudales.

¹⁷ Es alrededor de 1518 cuando Lutero se enfrenta al cuestionamiento eclesiástico sobre sus Tesis. Lutero transforma completamente la concepción de la fe y cuestiona la intermediación de la iglesia para redimir al ser humano. El contacto es directo entre el ser y Dios quien es el único que puede redimir por la fe. Las Escrituras son obras que deben estar al alcance de todos los fieles ya que en cada uno se encuentra la capacidad divina de interpretarlas. Por esto Lutero se da a la tarea de hacer las primeras traducciones de la Biblia al alemán. Y tal vez la más polémica de

y por uno de sus grandes aliados intelectuales, Erasmo de Rotterdam, el ser humano deja de ser un ente pasivo y aparece como un ser con la capacidad de interpretar su propia fe, a través de su raciocinio y su relación directa con Dios. Posteriormente, Calvino se convierte en la cabeza de una de las escisiones más importantes del protestantismo, con sus respectivas adaptaciones regionales y en cuyas Confesiones de Westminster, se apoyó Max Weber para hacer su análisis sobre *la Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. En ella, Weber analiza a fondo las transformaciones en la concepción del sujeto religioso que trastornaron enormemente la concepción del ser a partir de la visión *indulgente* de la iglesia católica. El calvinismo elimina la posibilidad de la salvación eterna por medio de las obras realizadas por los seres humanos. Dios es un ser superior e incomprensible para la razón humana y detenta un destino ya elegido para cada cual. Por lo tanto, la tarea de los fieles es buscar claves sobre su salvación o condenación a través de su fe y su trabajo en la creación del reino de Dios en la Tierra. Uno de estos signos, nos dice Weber, puede ser el éxito temporal por medio del éxito económico. Dada la imposibilidad de ganar la clemencia del Dios, el calvinismo niega la necesidad de los rituales de comunicación con el ser misterioso y todo poderoso. De alguna forma este concepto antiritualista "obliga al reconocimiento del orden natural que la ciencia puede y debe explorar".¹⁸ El Protestantismo así como el Calvinismo cuestionan fuertemente el culto a las imágenes religiosas además de la eucaristía como símbolo de sacrificio. En muchas partes de Europa, sobre todo en los países del norte, se abolieron las misas y se destruyeron las imágenes e iconos de las iglesias.

El protestantismo acentúa el individualismo, enfrentando al sujeto de cara a Dios. El sentido comunitario se debilita y se desvanece el deber hacia el otro. El análisis más fino de Weber se centrará en la afinidad, espiritual entre una actitud protestante y la actitud del capitalismo. La ética protestante demanda al creyente, desconfiar de los bienes de este mundo y de adoptar un comportamiento de tipo ascético. Aquí es donde se logra el enlace entre ambas ideologías que sustentan lo que Weber conocerá como el *racionalismo occidental*: el capitalismo obliga a la racionalización del trabajo y a la acumulación de las ganancias para ser reinvertidas en el desarrollo de los medios de producción; el protestantismo moldea indirectamente esta acción a partir de su concepción sobre la no-consumación de los bienes. El protestantismo también surge como una crítica a la extrema corrupción de la alta jerarquía eclesiástica y al derroche de esta en todos los bienes mundanos, pregonando el juicio personal ante el despilfarro y la vida humilde ante la vida profana.

A través del análisis sobre la importancia que tienen los elementos *inteligibles* del pensamiento y de la existencia, Weber tocó una de las líneas de estudio más interesantes sobre el peso de los elementos subjetivos en el mundo moderno. Sobre todo, por lo que esta subjetividad implica para lo racional. Así, según el análisis de Habermas, Weber observa a occidente dentro de un proceso de *desencantamiento* a partir del desmoronamiento de las imágenes religiosas y la creación consecuente de una cultura profana. Hablando del momento en que aparece el protestantismo, Weber menciona:

sus tesis sea la referida, al poder económico de la iglesia, en las cuales Lutero niega la superioridad de la iglesia sobre el poder civil.

¹⁸ Aron, R. *Les étapes de la pensée sociologique*, p. 539.

Es aquí, a lo largo de la historia de las religiones, que se encuentra el punto final de este vasto proceso de desencantamiento (Entzauberung) del mundo que había comenzado con los profetas del antiguo judaísmo y que en conjunción con el pensamiento científico griego, rechaza todos los medios mágicos de alcanzar la salvación a partir de supersticiones y sacrilegios. El puritano auténtico llega a rechazar toda ceremonia religiosa sospechosa hasta la tumba: entierra a sus seres queridos sin cantos ni música, para no arriesgar transparentar ninguna "superstición", ningún crédito en la eficacia salvadora de las prácticas mágico-sacramentales.¹⁹

Tal vez es aquí, con el protestantismo, que empieza a acentuarse aquello a lo que Habermas dará gran énfasis, los procesos de aprendizaje. Es decir, quedan atrás los pensamientos mágico-religiosos y se abre ante la racionalidad el mundo de la experimentación y los principios fundamentados. Se aprende de las experiencias anteriores y se les convierte en problemas a ser resueltos por la mente humana en su proceso de evolución hacia el conocimiento. Junto con esto, el inicio del capitalismo desata movimientos que se verán reflejados en las estructuras sociales y culturales y que evidentemente tienen repercusiones en las formas de vida tradicional. Pero como toda transformación, los cambios durante estos periodos, así como el empuje de la "salida de la caverna" hacia un mundo "iluminado" conllevan, por supuesto, lo doloroso de la ruptura, del arrancamiento del pasado. En este momento en que la revolución se alza como el máximo discurso político que fomenta el rompimiento entre los mundos históricos²⁰ y determina que el mundo se divida entre aquellos que buscan las transformaciones globales hacia lo "moderno" y los defensores de un mundo cíclico y tradicional que poco a poco irá pereciendo.

Habría que intentar rescatar qué transformaciones se dan en cuanto a la forma de captación y explicación del mundo teocrático-feudal, a la estructuración cognitiva de un mundo en donde impera la razón y se destruye el antiguo pensamiento arquetípico e icónico religioso, para recomponerse en nuevas entidades, si ya no divinas, por lo menos sí marcadamente autoritarias y supremas, como lo es el reinado de los absolutismos ilustrados europeos. Lo simbólico sufre uno de sus trastocamientos más importantes al verse descolonizado pero a su vez recompuesto por la nueva legitimidad basada en la creencia y la validez de los movimientos revolucionarios y su reconstrucción como memorias colectivas a través de su simbolismo. De ocupar un espacio preponderante en la ideación colectiva, lo simbólico en la modernidad sufrirá un atentado al intentar ser rezagado hacia el ámbito de lo privado por medio de la razón universalista. La operación simbólica, nos dice Sfez, es el proceso de conversión de imágenes con cargas simbólicas dispersas, para condensarlas en un solo punto²¹. El símbolo etimológicamente viene de *symbolein*, que significa lo que une lo que se mantiene separado. Es así como en la antigua Roma el *symbolein* encontraba su concreción material por medio de las monedas, las cuales eran utilizadas como símbolo del poderío económico, político y religioso entre todos los pueblos bárbaros. Es el *fragmenta cologite ne perent*, reunir las partes antes que perezcan. Los símbolos

¹⁹ Weber, Max, *La Ética Protestante y el Capitalismo*, pp. 121-122.

²⁰ Ver la introducción escrita por Nicolás Casullo en el libro compilado por el mismo, *El debate modernidad/posmodernidad*, Nueva Imagen, Buenos Aires, 1989.

²¹ Sfez, *La politique symbolique*, p. 26.

en el mundo pre-moderno, al igual que en el mundo moderno, "buscan unificar los signos dispersos y transformarlos en verdad". Es esta afirmación de la verdad la cual pide la adhesión de la colectividad para rebasar el conflicto de la sociedad dividida, y la busca convencer o imponer su verdad mediante la colonización de lo simbólico a las culturas oprimidas.

Como el signo, que busca evidenciarse presenciándose en todo su significado, sin dejar nada a la capacidad creadora del inconsciente, las imágenes en el mundo moderno, buscan esconder la posibilidad creadora de los símbolos infinitos por medio de su inadecuada utilización de un medio visual. Si bien el símbolo es un signo, estos últimos, economizan y generalmente pueden ser representados. A los signos, nada impide usarlos y escogerlos arbitrariamente. Sin embargo, el símbolo es la mejor representación de una cosa relativamente desconocida, de la cual no es posible crear una imagen, ya que siempre nos remite a un significado que revela el sentido (inefable o invisible). Constantemente necesita el esfuerzo de descifrarlo, exigiendo una interpretación. Es así como las imágenes van corrompiendo poco a poco el significado de lo simbólico, ya que las imágenes en sí misma, buscan digerir de forma objetiva el o los significados que se encuentran detrás del símbolo, sin entender que los símbolos quedan fuera de toda interpretación.

El periodo moderno, como nunca antes, observará la movilización colectiva a partir del juego creado por las imágenes revolucionarias que aluden a una forma de transformación total de las estructuras sociales y de poder. Estas le dan vida a lo que se convertirá en una forma casi exclusiva de acceder al poder: la política a partir de los levantamientos armados como forma de allegarse a, y reconstruir las formas relacionales entre los sustentadores del poder y los excluidos de él. Los símbolos, que como todo proceso social son construidos a partir de estructuras culturales, buscan reconstituir una identidad pasada, perdida en un momento histórico de grandeza, seleccionando aquellas características y signos que apuntalan la diferencia, en muchos de los casos étnica, ante la embestida de un sistema global.

La modernidad se verá entrapada en su propio discurso a partir de las revoluciones que le darán sustento y legitimidad. Pronto la razón será convertida en el motor unificador y homogeneizador, buscando los medios científicos y objetivos para lograr su único fin y que se interioriza en el inconsciente simbólico colectivo²² como una gran imagen mítica, el progreso de la humanidad: el progreso político, con los derechos individuales y de participación política y las primeras reflexiones sobre el Estado; el progreso económico a partir de la formación del capital, el desarrollo de las fuerzas productivas y laborales y la movilización de recursos; y el progreso social y cultural a partir de la centralización y urbanización, el desarrollo de identidades nacionales y la educación formal. Todos los medios estarán justificados para lograr sacar a la sociedad europea de su "oscurantismo" medieval encerrado en los monasterios. El principal medio que se convertirá en un fin por sí mismo: el control y el dominio unidireccional del avance social.

²² Por inconsciente simbólico colectivo se entiende aquello que Gustav Jung y su equipo definieron como la parte de la psique que conserva y transmite la común herencia psicológica de la humanidad mediante símbolos tan antiguos y desconocidos para el hombre moderno que no puede entenderlos o asimilarlos directamente. *El hombre y sus símbolos*, p. 106.

1.1.2. La revolución inglesa y la consolidación del Estado

La Revolución inglesa a manos de Cromwell fue el primer ensayo histórico que sintetiza en un solo acto, el punto de despegue del pensamiento moderno aglutinado, por lo menos un siglo antes. Una vez más, el calvinismo jugará un importante papel en las transformaciones que tendrá el imperio inglés a partir del siglo XVII. La separación de la iglesia anglicana por los caprichos amorosos de Enrique VIII tuvo repercusiones importantes en el proceso de secularización del Estado que fue paulatinamente destruyendo la autoridad de la iglesia papal. En el caso de Inglaterra la secularización traerá junto consigo el triunfo de un código de conducta económica que valora la prosperidad frente a la miseria, el trabajo frente a la indolencia. Además, a principios de este siglo (XVII), surgirá en el pensamiento popular una idea que sin duda revolucionará la relación entre el monarca y sus súbditos: la soberanía, como poder superior legitimado para imponer leyes a los habitantes de un territorio, pasa del monarca por elección divina, al pueblo. El "pueblo" se convierte de un momento a otro en el ente supremo con el poder de delegar las facultades de regir al Estado y al rey, pero bajo el cercano escrutinio del primero para evitar que el segundo pueda extralimitarse en sus funciones. El bien común de esta forma, se convierte en responsabilidad de todos los feligreses y se aleja de las decisiones autocráticas de los soberanos. El primer intento de lograr esto se refleja en la lucha política entre la cámara de los comunes, los lores y el rey. Así como para Lutero el cuerpo de la iglesia está compuesto por cada uno de sus fieles con la capacidad de interpretación, el Estado puede seguir la misma analogía en la cual cada ciudadano tiene una función que cumplir. Las ideas de Hobbes en el *Leviathan* (1651) y de Locke en su *Traatado sobre el gobierno civil* (1690) fueron de gran trascendencia para empujar el concepto de la sociedad civil como entidad formativa del Estado. Principalmente Locke, como teórico de la revolución, defiende plenamente el derecho de la sociedad civil a rebelarse cuando sus derechos humanos han sido violados por el Estado. La sociedad civil, entendiéndose como la asociación de los individuos con el fin de garantizar su propiedad y libertad para lograr un aumento en el bienestar, es sin duda uno de los pensamientos que darán lugar a la construcción de la burguesía como clase, pero sustentada en la creación de un Estado moderno que respete como principio básico sus derechos primordiales: el interés por enriquecerse.

Tal vez sea este momento cuando es más claro percibir el entrecruzamiento de los elementos que componen lo que será más adelante llamado *l'esprit de la Modernité*. La nueva maquinaria económica (capitalista) y política (estatista) se va configurando como un proceso alimentado a partir de una idea superior: el concepto de la libertad. La concepción de la libertad irá a la par del nacimiento de la ilustración y del individualismo. Para Schopenhauer²³ por ejemplo, la libertad sólo puede ser una consecuencia a partir de la afirmación de los actos voluntarios y conscientes que permiten el acceso a la razón y por ende el alejamiento de las pasiones más primordiales. Este paso en el pensamiento filosófico, es la escisión de la parte animal y subjetiva del ser que deja fuera toda posibilidad de inter-pretación y valoración humana sin la razón. Si la libertad es la razón para Schopenhauer, la razón únicamente puede ser el vehículo de liberación del individuo y no de las masas según La Boetie.²⁴ Para él, la única forma de lograr la emancipación de las pasiones, y

²³ Ver A. Schopenhauer, *La libertad y el Honor* ed. Tor

²⁴ Etienne La Boetie. *El discurso de la servidumbre voluntaria*, edit. Tusquets.

por lo tanto la libertad, es a través de la derrota del poder de la imaginación y sus mitos colectivos: el conocimiento y la razón (en el individuo) se erigen como herramientas fundamentales para que el ser, ontológica y políticamente, pueda ser libre de la *servidumbre voluntaria*. Las prerrogativas máximas logradas por la Revolución Inglesa y que tendrán su peso en la historia del pensamiento moderno serán aquellas enarboladas en la ley de Habeas Corpus,²⁵ en donde la organización estatal aseguraba la propiedad y los objetivos propios de la clase burguesa emergente.

La nueva conformación del poder monárquico a partir de un sistema parlamentario después del periodo del Protectorado de Cromwell, tendría que repercutir lógicamente en el conjunto de exiliados calvinistas y puritanos que se asentaron en las colonias inglesas de América. La Revolución americana recogió lo aprendido de la experiencia republicana inglesa (1648-1660). La *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, es el mejor ejemplo de lo que los grandes teóricos y filósofos de la ilustración habían dado hasta el momento, adelantándose por más de veinte años a la Revolución Francesa. En dicha declaración, las colonias inglesas asumen el derecho propio de separación (rebeldía política) que por medio de las leyes naturales y de Dios, es otorgado a los pueblos ante cualquier forma de gobierno que "tienda a destruir el objeto para el cual ha sido creado"²⁶, es decir, el objeto de asegurar los derechos inalienables de vida, libertad y felicidad, ya que la existencia misma del gobierno proviene del consentimiento otorgado por los gobernados para resguardar estos derechos.

Con la Revolución Francesa y el periodo napoleónico (1789-1807) se consolida el pensamiento moderno basado, por un lado, en la libertad y la igualdad entre los individuos y por el otro, la libre empresa y el hombre como dueño legítimo del fruto de su propio trabajo. El hombre se endiosa y pronto Dios habrá muerto. Otra cosa hace de este periodo una etapa excepcional en la historia moderna: la legalidad de extirpar a la monarquía como forma de gobierno para siempre y de separar, a diferencia de la Independencia Norteamericana, a la iglesia del Estado.

1.1.3. La legitimación de la modernidad y sus símbolos: el constitucionalismo

La Revolución Francesa abre el miedo al vacío. Como nunca antes, el hombre se afirma a sí mismo pero a la vez pierde el sustrato espiritual en el cual se encontraba insertado. Es el momento ontológico de la clarividencia, el ser moderno, se historiza y se separa de su propia naturaleza, arrogantemente convirtiéndose en el arquitecto de su propia frustración. Para muchos es el momento del *Verstehen* (entender, comprender), de la máxima concienciación del individuo como sujeto histórico que comprende el significado de su propio accionar y por lo tanto lo hace partícipe de la forma de vida dentro de ese accionar. Es tal vez eso que Weber en algún momento bautizó como la acción racional deliberada. El poder de la razón y la soberanía del pueblo toman el lugar

²⁵ El Habeas Corpus, designaba un sistema trienal parlamentario (con su consecuente juego de partidos políticos, uno de los cuales será constante aliado de los intereses capitalistas y mercantiles); libertad de religión dentro de ciertos límites; supresión del control gubernativo sobre la prensa; funcionamiento de un sistema de magistrados y de una judicatura independientes (en el desempeño de sus funciones legales) del poder legislativo; las finanzas y el ejército bajo el control de un sistema legislativo, elegido. Antonio Juglar, *Historia Universal*, p. 165.

²⁶ Constitución de los Estados Unidos de América, ediciones patria, México, p. 3.

de la corona. La constitución se convertirá en la nueva regla divina del funcionamiento social. En palabras de Madame de Staël, una de las pocas mujeres "intelectuales" de la época:

*El Futuro no tiene precedentes. La verosimilitud y la probabilidad ya no sirven de guía. El hombre vaga por la vida como un ser lanzado en elemento extraño. Sus hábitos, sus sentimientos, sus esperanzas, todo está confundido. Sólo el dolor le sirve aún para reconocerse: la continuidad del sufrimiento es el único vínculo que conservan entre sí nuestras jornadas. El universo entero parece arrojado en el crisol de una nueva creación y en esta terrible operación todo cuanto existe resulta dañado. En medio de choques semejantes el sentido está de más. Se nos describe el caos del nacimiento del mundo anterior al nacimiento del hombre; pero en nuestros días, por el contrario, los seres sensibles asisten a la transformación, a la renovación general, y sobre su espíritu caen todos los golpes que estremecen a la propia tierra.*²⁷

En esta cita, la revolución está pariendo una nueva era y como todo parto es doloroso. El futuro se convierte en el espejo encantado, pero atravesar el espejo nos enfrenta al vacío, porque no se sabe hacia donde nos lleva y mucho menos cual será el fin del camino. A pesar del optimismo del constructor, las variables pueden ser múltiples y ninguna de ellas es controlable. Es así como se construye la modernidad, a partir del reflejo de ese vacío en el ser, que se vacía por dentro. Camina hacia allá con un extraño sentimiento de caída a cada paso. El regocijo (que se convierte en frustración) aniquila cualquier oportunidad de cuestionar la nueva creación humana que nace a partir de la negación de lo anterior: el imperio papista con su más grande instrumento cristalizado en la religión, y las sociedades feudales y absolutistas. De esta forma, el nuevo ser moderno (en tanto la negación del ser anterior) busca la forma de contener su miedo y que mejor que conglomerando los miedos colectivos, dándole vida a la máquina homogeneizadora y potencializadora del orden y la igualdad, el constitucionalismo moderno.

La historia del constitucionalismo no empieza por supuesto con la Revolución Francesa, pero si toma sus características más importantes que, para los fines de este trabajo, interesan. Hasta este momento, la modernidad se va perfilando como una serie de categorías antagónicas y dialécticas que, sin embargo, se dan vida entre sí: modernidad/tradición, individuo/sujeto, burguesía/feudalismo, inclusión/exclusión etc. Todas estas contradicciones marcan en sí mismas la interrupción o acotamiento de dinámicas sociales propias para sobreponer histórica y revolucionariamente otras. El constitucionalismo vendrá a ser la síntesis de esas contradicciones buscando sintetizar la compleja diversidad en un principio supremo e inalienable: la igualdad de todos aquellos que ven sus vidas cruzadas por las nuevas instituciones del Estado bajo la nueva categoría del sujeto como un ciudadano. Las personas ya no pueden pertenecer o identificarse con sus antiguas voces culturales, sino por el contrario, la modernidad y el constitucionalismo empujarán a que el único lenguaje reconocido sea el lenguaje de todos los individuos bajo la misma ley, compartiendo los mismos derechos bajo una especie de velo de ignorancia: "la venda sobre los ojos de la justicia no significa únicamente que es preciso no interferir en su curso, sino

²⁷ De Staël, *Escritos Políticos*, p. 79.

que también el derecho no nace de la libertad",²⁸ sino de la sujeción a reglas universales. Como bien lo plantea el canadiense James Tully en su libro *Strange Multiplicities*, en donde hace un interesante recuento de la historia del constitucionalismo en el mundo moderno y su ausencia de reconocimiento a las diferentes identidades y culturas que se encuentran bajo las fronteras de los Estados nacionales, las características esenciales de la modernidad se asientan conjuntamente con la victoria del individualismo burgués y la creación de su herramienta protectora, la constitución. Este proceso implicó:

- I. El requisito de una *sociedad culturalmente homogénea* y soberana en donde cada uno de los individuos sin distinciones particulares es igual ante la ley. Rectifican el acuerdo constitucional a través del *proceso histórico en el reconocimiento de las instituciones autoritativas* (europeas), como espacio de deliberación y enmienda constitucional, que implica *un sistema de interpretación de valores y símbolos* en torno al bien común y el vínculo comunitario.
- II. La distinción por medio del contraste entre el constitucionalismo antiguo basado en la costumbre y el moderno basado en leyes universales.
- III. *Uniformidad y autoridad centralizada* en un cuerpo soberano [trinidad de poderes que finalmente ejercen sus facultades como una sola entidad soberana]
- IV. Reconocimiento a las *costumbres únicamente dentro del marco teórico del "progreso"*;
- V. Identidad nacional en la cual todas las nacionalidades pertenecen con igualdad de dignidad
- VI. Se convierte en el sustento de las reglas democráticas.

Es así como el constitucionalismo moderno marca una de las grandes rupturas históricas al condenar todo aquello que se salga fuera de los estándares para lograr la evolución metódica hacia el progreso. Como diría Habermas, es aquí donde "la negación de los orígenes se convierte en el sistema universal del enmascaramiento de la razón instrumental bandereada por la modernidad". El constitucionalismo como herramienta, junta al unísono todas las voces de los pueblos asentados en un mismo territorio (el caso de Francia, después de la Revolución Francesa puede que sea de los más evidentes) y con el estatuto del progreso no sólo se niegan los orígenes en tanto alejamiento de lo tradicional y lo salvaje/animal sino que aquí es cuando se da rienda suelta a las fuerzas progresistas que tratarán de eliminar todo aquello que interfiera en la construcción del gran proyecto: la modernidad. Pero este proyecto se caracterizará principalmente por ser excluyente y unilateral, ya que todo lo *antimoderno* se ve como una forma de etapas no superadas que, inevitablemente, ante la incapacidad de suprimirlo, poco a poco irán recreando "el desgarramiento de la conciencia moderna"²⁹ en su insaciable apetito por el diseño racionalizador y ordenador de un mundo moderno.

Es indudable que este proyecto levantará grandes ánimos entre los muchos y muchas críticas entre los pocos. La revolución francesa será uno de los puntos en la historia que disparará el avance del pensamiento en torno al desarrollo de las sociedades modernas. Hegel, por ejemplo,

²⁸ Adorno y Horkheimer. *Dialéctica del Iluminismo* p. 31.

²⁹ N. Casullo, *Op.cit.* p. 14.

uno de los grandes pensadores, verá la conformación del Estado moderno como la máxima síntesis de los hechos acontecidos en Francia. Para él, la revolución se convierte en un proceso de liberación del hombre el cual puede ser libre en tanto que ha logrado romper con el yugo que lo mantenía atado, en término de una servidumbre voluntaria hacia las monarquías absolutistas; es este el momento histórico por excelencia en donde se encuentran las contradicciones, el tiempo del caos, de lo real y lo racional; es el umbral entre la inconsciencia y la consciencia que da sentido a la existencia misma.

1.1.4. Las posibilidades de la modernidad

El siglo XIX será un periodo determinante en el desarrollo del pensamiento moderno. Las ciudades se convierten en los principales centros de consolidación de las nuevas formas de ver el mundo, al ser y la Historia. El flâneur invade las calles en búsqueda de experiencias que se escapan y del encuentro entre las contradicciones en ese instante infinito que permita congelar el tiempo que se nos va. El mundo moderno de las grandes conglomeraciones urbanas parecen buscar alejarse del presente lo más rápido posible, para estar allá en donde la Historia ha llegado a su punto culminante. El tiempo pierde su valor o por el contrario, la vida se convierte en tiempo; la rutina cotidiana se convierte en una vida contra el reloj y contra la contingencia. El hombre moderno se sumerge en la esquizofrenia de buscar el orden en las cosas ya que todo tiene que tener un sentido único y totalizador, un patrón que logre desmembrar lo inexplicable. Ante este mundo atterradoramente inhumano, pero seductivamente individualista, se levantan las voces literarias de Beaudelaire y los poetas malditos en búsqueda del *spleen* que exponga la vivencia en su desnudez. El hombre/mujer del siglo XIX desafía los cánones sociales y se asume como moderno, ya que es la nueva bandera de emancipación frente a todas las ataduras moralistas del mundo pasado. Pero la contradicción no deja de existir: se abre el mundo de las posibilidades de ser, de pensarse a sí mismo y de asentar la propia existencia, pero a su vez se vislumbra "la opresión ejercida por la naturaleza interna, con sus impulsos anárquicos hacia la felicidad, lo cual pone un precio sobre la formación del sí mismo unitario".³⁰ En el proceso de construcción del concepto, como estructura suprema de la racionalidad, el sujeto objetiviza a la naturaleza y por lo tanto, se objetiviza a sí mismo, generando una nueva relación de sometimiento del todo cosificado por la nada en que se convierte el sujeto superfluo. Como lo advierten en su *Dialéctica del Iluminismo* Adorno y Horkheimer, "el dominio en la esfera del concepto se levanta sobre la base del dominio real. El dominio que suele ser definido como unidad característica de aquello que bajo él se halla comprendido, ha sido en cambio, desde un principio, un producto del pensamiento dialéctico, en el que cada cosa es lo que es sólo en la medida en que se convierte en lo que no es."³¹

Por otro lado, en el siglo XIX se consolida la tradición romántica iniciada por Goethe y Hegel, pero esta vez el romanticismo alemán se eleva como la voz crítica de la certeza y los valores auspiciados por la razón homogeneizadora, a través de la noción del alma como conciencia de un mundo cruel y auto-destructor. La modernidad es percibida como la crisis de la Historia del ser, el cual ha dejado de lado todo aquello que le permitía una relación misteriosa, incierta y diversa,

³⁰ Wellmer, *Op.cit.*, p. 65.

³¹ Horkheimer y Adorno. *Op.cit.*, p. 45.

dejándose llevar por los denominadores comunes para interrogarse las cosas y acceder al conocimiento. La razón se convierte en un sólo carril de alta velocidad hacia el futuro; el presente no es más que la construcción pausada de una Historia colectiva basada en el progreso tecnológico y la abundancia productiva desatada por la revolución industrial. Ante las revoluciones y transformaciones destinadas a la evolución de la concienciación colectiva de la humanidad, el romanticismo eleva las voces en la búsqueda de la patria, la nación y el pueblo. El nacionalismo alemán, a través de su reivindicación de los mitos, el fatalismo y la obscuridad que se avecinan ante la catástrofe moderna, ayudarán a la consolidación de su propio Estado nacional al igual que en el antiguo imperio romano. Los nacionalismos se expanden por todo Europa así como en sus satélites coloniales que desatan la primera ola de movimientos independentistas, sobre todo en América Latina y que dan comienzo al tormentoso camino hacia la modernidad de los países periféricos.³¹ El surgimiento de la identidad nacional, así como el proceso de identificación de los candidatos a pertenecer a ésta, viene a reforzar la identificación de los ciudadanos con su Estación a partir de "las grandes instituciones unificadoras del pueblo que fueron el sistema educativo y las fuerzas armadas."³² Es en este momento de la historia en que se produce el mayor desgarramiento de todo aquello que no consiga adaptarse a la nueva legitimidad basada en la interpretación del hombre. Como lo señala Casullo, el siglo XIX se convierte en el *epílogo edénico* de la modernidad a través de sus tres símbolos principales: la sangre, la represión y el nacimiento de las ideologías como proyectos totalizadores.

Las ideologías "liberadoras" del siglo XIX, principalmente el liberalismo y el socialismo como estrategias políticas de largo plazo, se ven en la encrucijada de construirse a partir de la definición de nación, como parte de un proyecto para consolidar una comunidad imaginaria que busca cumplir el deseo de alcanzar el progreso y los beneficios augurados por la modernidad. La lucha de clases prevista por Marx entre trabajadores y burgueses a mediados de siglo, es pospuesta hasta que en el siglo XX se acentúan las contradicciones generadas por el capitalismo salvaje del siglo previo. Los trabajadores aceptan la primacía de la modernidad tecnológica y progresista, postergando la modernidad de las libertades sociales (*liberté, fraternité, égalité*) y realización humana ofrecida por el liberalismo y el socialismo.

La polarización de las sociedades asentada por el pensamiento ideológico, se convierte en la peor amenaza para la funcionalidad social y el capitalismo mundial, el cual empieza a expandirse cada vez más lejos en el mapa geográfico, generando una nueva diferencia en la posición de los países periféricos con respecto a la estructura económica internacional y a la clara diferencia del lugar que ocupan en el sistema productivo. El capitalismo internacional fortalece cada vez más los lazos de dependencia y subordinación que permean duramente la definición de lo que implicará el camino hacia la modernidad a partir una etapa de "desarrollo tardío." La búsqueda de la funcionalidad de todos los elementos sociales nacionales e internacionales llevarán al pensamiento social a fraguar

³¹ Por periféricos se entiende la definición dada por Cardoso y Faletto respecto a las funciones que cumplen las economías subdesarrolladas en el mercado mundial según la fase de transición que alcanzaron en el proceso histórico de integración a éste.

³² Wallerstein, Immanuel. *Op. cit.*, p 150.

a los sujetos sociales como categorías tendientes a la unidad, al equilibrio y a la funcionalidad del sistema.

El siglo XIX es el periodo en el que se consolidan los nacionalismos europeos y americanos. Algunos más exitosos que otros, pero todos buscando impulsar hacia delante sus propias comunidades imaginarias. En el caso de los países más atrasados en tanto a las fuerzas productivas desatadas por la Revolución Industrial, como los países periféricos y ex coloniales, los nacionalismos se entrampan en un proceso de transformación profunda de una sociedad agraria, con su multiplicidad de culturas y su pequeña minoría letrada, al de una sociedad donde todo el mundo asiste a la escuela y donde el trabajo ya no consiste en manipular cosas, sino ideas y personas, donde la sociedad es anónima y movable.³³

1.1.5. La decadencia de la modernidad o en búsqueda de lo posmoderno

El siglo XX ha sido el espacio temporal que ha transparentado los alcances reales de la modernidad en cuanto a su poder de destrucción y perversión de todo aquello que ha intentado incorporar en su rumbo al progreso. El mayor proyecto de la Historia se convirtió en el terror del hombre por el hombre y en la intención de destruir lo que quedaba de todos los sistemas con algún sentido tradicional. Para Adorno y la Escuela de Francfort, después del genocidio alemán de la segunda guerra mundial, la modernidad se avizora como una plaga dialéctica que se convierte en la peor pesadilla de la humanidad, subvirtiéndose a su paso a la razón (surgida a partir de las ideas universalistas de la ilustración) y al sujeto (como único poseedor legítimo del derecho a estas), al sentido y la forma. La doble propulsión moderna, avienta al mundo hacia la legitimación de los poderes totalitarios mediante la praxis política y hacia la movilización de sujetos y fuerzas reactivas, las cuales buscan defenderse en contra de la reivindicación de lo que Wallerstein ha llamado las "clases peligrosas". Las crecientes clases medias pequeño burguesas, se convierten en las legitimadoras de los crímenes de la modernidad como medio para resguardar sus privilegios de clase. Al mismo tiempo, el desencadenamiento de las fuerzas tecnológicas y productivas alcanza su clímax a partir de una impresionante diferenciación económica que invade el mundo de la política; la transformación del trabajo concreto (sustento de la revolución industrial) al trabajo abstracto genera una de las mayores tensiones nunca antes vista por la humanidad. Paradójicamente las sociedades esquizofrénicas (con convivencia de tiempos históricos distintos) del mundo no desarrollado serán las que pongan en tela de juicio todos los preceptos que fundamentan la modernidad. Aunque han sido obligadas a insertarse dentro del proceso moderno, primero por medio de la colonización y la dependencia y ahora por la globalización de la economía mundial, la estrecha relación con estructuras tradicionales y arcaicas dentro de sus sociedades no permitirán que la modernidad sea tan fácilmente digerible. Se hace de pronto evidente que existen estructuras culturales y simbólicas dentro de cada estado nacional con las que la modernidad no ha podido acabar. Es decir, las imágenes simbólicas, que representan algo más que su significado obvio e inmediato, expresan ideas que yacen más allá del alcance de la razón instrumentadora y

³³ Estas nuevas condiciones implican que todos forman parte de una misma cultura y que esta es una "alta cultura", es decir, una cultura ligada a la escritura, con normas escritas, impuestas y estandarizadas. Esta identificación del individuo con la cultura en la que vive, le obliga a ser nacionalista. J. Rupnik, *Le Dechirement des Nations*, p. 261

racional. De pronto, se asienta la importancia de que los individuos-sujetos no responden únicamente a estímulos funcionalistas y pragmáticos, sino que por el contrario, la experiencia de vivir y las formas de expresar estas vivencias salen fuera de todo cálculo racional. Lo simbólico se expresa, por lo tanto, como un ámbito que permea el accionar humano y que condiciona los comportamientos colectivos, pero que no responden a la consumada racionalidad moderna, sino a las diversas características adquiridas a lo largo de la evolución de la mente originaria y de las cuales el mundo racional ha intentado librarse: ilusiones, fantasías, formas arcaicas del pensamiento, institutos fundamentales, etc. Como nunca, se empiezan a mostrar las contradicciones acumuladas dentro de un proceso de pensamiento occidental de cuatro siglos.

El orden y la disciplina se convierte en un imperativo ante la necesidad de organizar sistemáticamente las "ideas universales", pero si los mecanismos organizativos e institucionales parecieran haber logrado sus grados de eficiencia, eficacia y calidad demandados por la competencia del libre mercado, los mecanismos psicológicos y racionales de los sujetos, denominados individuos, no han logrado, en muchos sentidos, abandonar las estructuras históricas y tradicionales iniciales. El por qué de esto, es una pregunta que difícilmente podemos contestar con una simple respuesta, pero sin duda la misma inquietud ha llevado a Giorgio Colli³⁴ en su libro *Después de Nietzsche* a interrogarse sobre la categoría del individuo como concepto. A pesar de que ha sido uno de los pilares sobre los cuales el paradigma de la modernidad se ha erigido, intuitivamente podríamos asentar que el individuo como categoría sociológica no es más que una construcción teórica-histórica que durante algún tiempo pretendió entender en su complejidad a ese nuevo *sujeto consciente* de su posibilidad de accionar en la Historia, surgido de los procesos sociales desatados a partir del siglo XV. Regresando a Giorgio Colli, él se pregunta ¿por qué el individuo en la modernidad se construye como la categoría más certera y menos fútil, si el individuo no es más que un grupo de representaciones conectadas en el tiempo y en el espacio, que aparecen unificadas por un principio externo?

Ante este cuestionamiento, Colli nos deja ver su más sincera repugnancia ante el concepto del individuo. El principio externo del cual habla sin duda es el discurso unificador, objetivizador, controlador y disciplinario de la modernidad. Siguiendo su análisis sobre el individuo Colli cita el concepto bosquejado por Aristóteles sobre la individualización, para quien mantiene su única propiedad en la *inmediatez*, siendo ésta la que "incrementará la angustia y el dolor de occidente ante la fragilidad y vulnerabilidad de lo inmediato; en cuanto al existir, las ideas y el conocimiento".³⁵

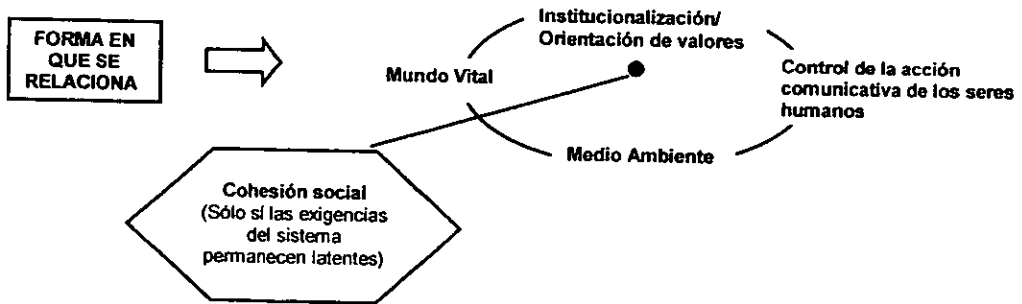
El individuo es pues, la categoría teórica de la inmediatez en el espacio y en el tiempo: se es en el momento en el que se vive sin tener relación con el pasado ni con el futuro. El momento en el que el ser se asienta en la modernidad, se olvida de su memoria histórica más no de los recuerdos, los

³⁴ Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, p. 167.

³⁵ Sin embargo también la alegría y la muerte expresan lo inmediato y pertenecen a la vida. Tal vez sea Milan Kundera uno de los escritores modernos que ha logrado plasmar más fehacientemente la crisis y el miedo del hombre moderno ante lo inmediato y ante su incapacidad de predecirlo. El instante se vuelve el punto efímero en el tiempo que puede transformar todo sin que la razón tenga ni siquiera la oportunidad de aprehenderlo.

cuales le sirven para contrastar el aquí y ahora con aquello que fue antes. Poco a poco, la modernidad se enfrenta a su propio fracaso o por el contrario a su propia creación. Dada la construcción de la modernidad, que se empalma en diferentes momentos históricos, el individuo como construcción moderna no puede subsistir más porque no puede existir como un ser historizado sin historias diversas, que su definición jurídica dictamina como eliminadas. Esto genera una incorporación de los sujetos en diversos espectros de la Historia y con diferentes bagajes y relaciones sociales. La destrucción masiva generada por los Estados y por los hombres, parece regresar al *ser* a una nueva conciencia sobre aquello que estaba antes del reino de los hombres, eso a lo que Habermas denomina la defensa de la "colonización" del *mundo vital*, es decir, las formas en que el proceso moderno se impone para integrar y hacer funcionar a las sociedades de acuerdo a valores que permitan la cohesión social. Un ejemplo de esto es el control de la acción comunicativa³⁶ por parte de los Estados nacionales contemporáneos, que han buscado por todos los medios suprimir las lenguas vernáculas de las minorías étnicas que por los procesos históricos propios que se vieron incorporadas a la construcción nacional. A partir de las ideas de Habermas, podemos interpretar su concepto del mundo vital a partir del siguiente esquema³⁷:

Integración Funcional de la Sociedad



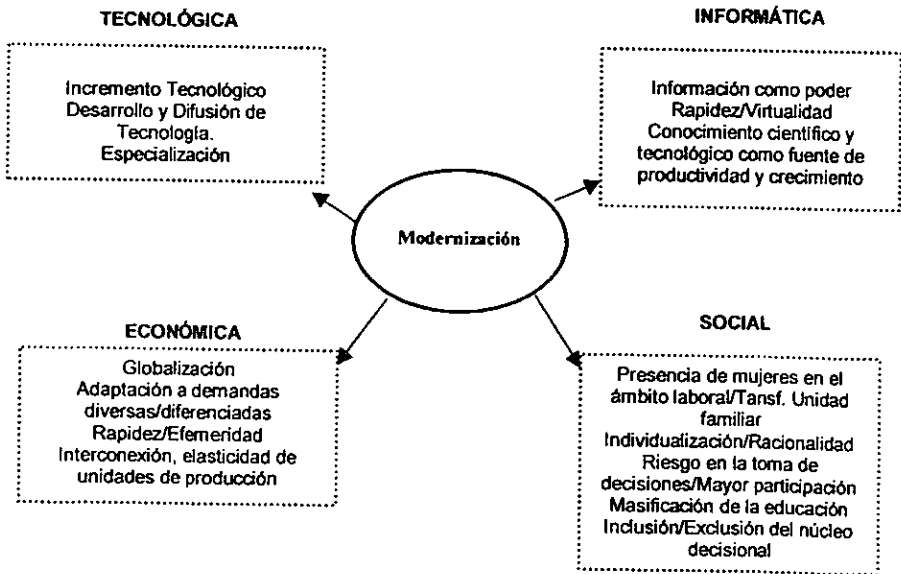
La cohesión social en este esquema implica la destrucción de la base tradicional de las culturas que históricamente conformaron el Estado-nación. Este proceso de la modernidad lógicamente se empalma con la transformación técnica desatada por ella misma y a la que se le ha denominado pragmáticamente como *modernización*, es decir, los medios racionalizados para llegar a los fines deseados. La modernización se convierte en el instrumento de transformación de una sociedad

³⁶ Habermas entiende a la acción comunicativa con el proceso de reproducción y transmisión de valores y normas dentro de un contexto social dado. La acción comunicativa se puede dar en diferentes niveles y en diferentes contextos dentro de los Estados pluriétnicos. Es por esto que para Habermas las protestas y el descontento se originan en las esferas de la acción comunicativa, ya que se ven penetradas por una forma de modernización regida por estándares de racionalidad económica y administrativa muy diferentes a los de la racionalidad comunicativa de la que dependen esas esferas. Jünger Habermas, *Modernidad: Un Proyecto Incompleto*, p. 136.

³⁷ Esquema realizado a partir de las ideas de Habermas esbozadas en Anthony Giddens, *¿Razón sin Revolución?* pp. 153-192.

vieja, religiosa, privada y excluyente (en tanto al papel del sujeto frente al estado) a una nueva sociedad laica, incluyente (en términos democráticos, es decir, aumenta el número de participación política) y pública. El Estado es el principal impulsor de la tecnificación de la esfera pública. La cohesión social dentro de los límites territoriales es de pronto una obsesión; de hecho esta obsesión es muy clara en los discursos democratizadores de las grandes potencias occidentales. El mundo vital implica la concienciación de la relación individual con el mundo y con el cosmos. La intervención estatal en este mundo vital se convierte en una apropiación de esa concienciación que tiene como resultado la "reificación" o pérdida del significado de los problemas asociados dentro de las estructuras de la personalidad.

En pocas palabras, la colonización del mundo vital es un elemento necesario para lograr la cohesión social, al forzar dentro de la misma estructura de valores, a todos los individuos que interactúan dentro de una sociedad. Esta estructura de valores se encierra en la modernización en tanto que supone la transformación de las estructuras agrarias en industriales, lo que desata procesos, (paralelos y transversales) que no dejan la posibilidad de dar marcha atrás, aunque si la esperanza de su reorientación. La modernización conlleva en sí, procesos distintos que impactan directamente las esferas existentes en una sociedad. En este sentido, podemos bosquejar cuatro grandes rubros y sus consecuencias e impactos en las sociedades modernas. Estas se pueden observar en el siguiente esquema realizado a partir de algunas ideas de Carlota Solé³⁸:



³⁸ Carlota Solé. *Modernidad y Modernización*, p. 120-160.

Para Habermas la modernidad es un "proyecto inacabado"; para nosotros, la modernidad es una construcción histórica, teórica y mental de cómo el ser debe valorarse y percibirse a sí mismo. Esto ha implicado la definición de paradigmas en cuanto a la acción/transformación de la naturaleza y las situaciones concretas (y pseudo concretas) de la humanidad, así como de las líneas de reflexión en torno a la condición humana. La modernidad ha generado estructuras teóricas y metodológicas críticas sobre la realidad aparente de los espacios humanos y sin duda desde sus inicios se convirtió en la incentivadora de las utopías redentoras de la humanidad.

No cabe duda que la modernidad "modernizadora" se ha desgastado y no nos permite seguir construyendo a partir de sus preceptos fundamentales. La tecnología no sólo no ha logrado la tan anhelada transformación de la naturaleza humana, sino por el contrario, ésta se aliena cada vez más, de sus creadores humanos, dejando a su paso una degradación cultural. El nuevo mundo de lo efímero ha venido a contrastar con el viejo mundo de lo humano y lo permanente. La rapidez se convierte en la vía fast-track hacia el mañana. Nada es permanente, todo se vive en el instante. El mundo deja de pensar en formas de construcción de la realidad social al largo plazo. La inmediatez se convierte en la única realidad posible. La modernidad abre paso a la posmodernidad, y ambas abren las puertas al desquiciamiento de las sociedades mundiales globalizadas. El nuevo progreso tecnológico fragmenta las realidades sociales para convertirlas en realidades virtuales: los conflictos interétnicos, la pobreza y la alienación son ya parte de la funcionalidad del sistema global. Ante el vacío generado por la desaparición del mundo vital no escasean los intentos de una recuperación nostálgica de símbolos tradicionales aunada a la recomposición de viejos mitos y símbolos. "La sociedad quiere identificarse con sus imágenes o sus máscaras, ya sean estas éticas, regionalistas o historicistas".³⁹

El hombre posmoderno busca recuperar el suelo fijo a partir de elementos que ha perdido en un pasado, incierto y lejano, del que surgió como un ente de la obscuridad para pasar a la ilustración civilizadora. Las posmodernidad es pues una crítica selectiva de la modernidad y de la razón que esta sustenta, tratando de regresar a aquellos elementos que la han deshumanizado. El discurso de la modernidad se ha agotado pero es dentro de su propia esencia donde Habermas nos pide que busquemos el camino perdido. Después de todo, - dice- la modernidad ha dado frutos históricos y humanitarios que no pueden ser desdeñados del todo: los derechos universales del hombre y la mujer, las premisas éticas y morales que han fundamentado el avance del racionalismo moderno que, sin embargo, se han convertido en fuertes herramientas de justificación para la acción social. La pregunta que muchos de los teóricos modernos y posmodernos se formulan, va mucho más encaminada al rescate de todo aquello que aún es rescatable de ese insaciable depredador que ha sido la razón totalizadora. La misma realidad social a nivel global, es la predecesora de la praxis posmoderna a través de la denuncia masiva del pluralismo y su autoafirmación por medio de la diversificación de los juegos de lenguaje.

La colonización del mundo vital ha significado la reducción de una diversidad de mundos a las reglas de uno solo, patentado por el discurso de la modernización y bajo la tutela de la

³⁹ Eduardo Subirats. *Transformaciones de la cultura moderna*, p. 225.

modernidad. Sin embargo, la enajenación humana no puede ser total; porque las palabras anteceden a los hechos, el posmodernismo surge como un estandarte en la defensa de la humanización de la racionalidad y del pragmatismo sociopolítico, a partir de la recuperación de la dimensión simbólica de la experiencia humana. Los nuevos conflictos y movimientos sociales, así como las nuevas tendencias filosóficas y políticas, se presentan como movimientos *sui generis* que no pasan por los mecanismos de negociación establecidos; por el contrario, las luchas sociales del futuro se presentan de una forma poco convencional, aludiendo a la crítica del lenguaje hegemónico de la modernidad como forma de subordinación y represión (al igual que la Escuela de Frankfurt). En esta defensa del mundo vital, se concretiza la nueva apariencia del ser posmoderno el cual se enfrenta a una nueva experiencia social ante la fragmentación de las lógicas tecno-urbano masivo consumistas que no logran retornar a cuerpos simbólicos integradores. Lo único "real", visible, audible, es el residuo cadavérico de la realidad que muere sin tecno-intermediaciones.⁴⁰

Las transformaciones que infringe la modernización en todas las esferas sociales son inminentes. Estas, aunadas a la presión que la modernidad ha ejercido en el mundo vital de los diferentes sujetos sociales, han generado cambios en los comportamientos de estos últimos y han desatado nuevas fuerzas que se reflejan en la reconstrucción de las identidades, tanto étnicas como nacionales; pero también han dado pie a nuevas identidades voluntarias, es decir, identidades que se generan a partir de lazos fuertes de solidaridad y adhesión. Si en el pasado las identidades se construían estructuralmente (por ejemplo las clases sociales), hoy en día el espectro identitario se abre para resguardar a las nuevas identidades étnicas, de género, etc. Las nuevas relaciones de los sujetos con las estructuras de poder toman modalidades totalmente nuevas. El poder como opositor y adversario ya no existe. El aparato/sistema que toma decisiones es el nuevo enemigo. El problema principal es que se encuentra en todas partes, es invisible. Frente a la desaparición de la totalidad se erigen las nuevas formas de movilización social defendiendo reaciosamente las identidades locales y regionales que parecían haber sido colonizadas por el sistema. Los movimientos utilizan los medios informativos auspiciados por la modernidad para establecer redes de comunicación de resistencia inmediata a las presiones económicas y culturales globales, que buscan entrar en todos los rincones escondidos del planeta. Estos movimientos ya no son generados por una idea universal (como la ilustración) de progreso colectivo, sino por el contrario defienden el derecho que como grupo, identidad, sujeto u organización, tienen para ocupar una posición disímil en el mundo del pensamiento. Siguiendo un poco la estrategia militar de la guerra de guerrillas, tienen una composición frágil y espontánea que actúa de forma discontinua; sin embargo, logran asentar su inconformidad frente al aplastante y consumidor sistema.

En otros espacios se ha asentado lo cíclico del resurgimiento de las movilizaciones sociales, la diferencia en la posmodernidad de la modernidad es que aparecen en los momentos menos esperados. O tal vez habría que pensar que subjetivamente son los más esperados. En realidad las causalidades de las nuevas características de los movimientos, responden a la construcción histórica en que se basa la modernidad y a las herramientas de exclusividad que fueron creadas

⁴⁰ Estas ideas surgen de la introducción de la compilación realizada por Nicolás Casullo, *Op. cit.*

por la modernización. El bloque de grupos, países, etnias, razas y géneros que fue decretado por la modernidad como habitantes de segunda clase del planeta, están tomando en sus propias manos el abrirse un espacio en el proyecto moderno de la geocultura. En torno a esto, Wallerstein⁴¹ observa que aquellos elementos que hasta ahora han mantenido el sistema instrumentado por la modernidad se están debilitando rápidamente: a) la reserva de mano de obra barata se ha visto seriamente reducida por la aceleración de la desruralización de la fuerza de trabajo mundial (aumento de los costos de producción); b) El costo mundial de mantener un estrato medio enorme expandido a niveles cada vez más altos por persona está llegando a ser excesivo tanto para las empresas como para los estados; c) La presión ecológica se ha convertido en un problema económico cada vez más visible e importante para la existencia futura de la humanidad; d) La brecha demográfica y económica Norte-Sur va en aumento.

Estos elementos hacen pensar en que por fin hay una tensión clara y abierta entre la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación. Y los resultados teóricos surgidos a partir de entonces lo muestran claramente. Uno de ellos es que la ciencias sociales contemporáneas así como la cientificidad de hoy en día son claramente no lineal; el otro es el surgimiento del posmodernismo como forma de rechazar la modernidad de la tecnología en nombre de la modernidad de la liberación. Es en esta modernidad de la liberación en donde aparecen de nueva cuenta los grupos hasta ahora marginados. Como veremos en el segundo capítulo, los movimientos etnonacionales surgidos a partir del desencadenamiento de las contradicciones generadas por la modernidad, pueden tomar diferentes matices, en muchos de los casos, la realidad y la historia nos han mostrado la terrible naturaleza del hombre ante viejos conflictos entre grupos étnicos (el caso de la ex Yugoslavia o de los enfrentamientos inter-tribales en Ruanda, por ejemplo), pero también existen nacionalismos que al sentir la presión de las fuerzas exógenas hacen valer su derecho a la autodeterminación nacional para proteger sus recursos culturales. Es decir, si el hecho de que cada comunidad cultural busque su propia autonomía política es querer tachar a estos movimientos de anti-modernos, tendremos que decir en este espacio que es un error. Esta es simplemente una ganancia histórica delineada por los propios principios universalistas de la modernidad. En torno a esto, la libertad nacionalista en el mundo moderno se entiende bajo la definición de libertad individual expresada por Will Kymlicka: "la libertad individual puede ser obtenida únicamente por individuos que tienen acceso a una membresía completa de una vibrante comunidad cultural. Aquellas comunidades culturales que se encuentren bajo peligro, tienen el derecho de luchar por su autodeterminación nacional".⁴² Esta es una de las razones teóricas por las cuales la modernidad le ha abierto la puerta a la posmodernidad.

El agotamiento de las categorías de análisis y de fundamentación lógica/racional, obliga a sensibilizarse hacia una nueva forma de comportamiento social en donde los elementos intersubjetivos juegan un importante papel en las expresiones colectivas e individuales. El centro ya no existe y la actuación de los sistemas se convierte en un absurdo frente a una geopolítica esquizofrénica. Este es el contexto histórico y socio-político que abre el análisis del etnonacionalismo o nacionalismos culturales en el mundo. En la próxima sección revisaremos

⁴¹ Immanuel Wallerstein. *Después del liberalismo*, pp. 129-163.

⁴² Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, p. 78.

brevemente los lastres generado por la modernidad en América Latina y en México para después pasar al capítulo II en donde se analizarán las características del etnonacionalismo y de las expresiones que se empiezan a delinear en México. Para cerrar esta sección del análisis sobre la modernidad, citamos a Wallerstein con un breve pensamiento que nos alienta a no perder de vista la meta de la humanidad:

*El sistema mundial moderno está llegando a su fin....Nuestra tarea hoy es la tarea de la "utópica", es la tarea de imaginar y crear un nuevo orden social y definir las instituciones por las cuales se pueda expresar finalmente la liberación humana. Hemos vivido bajo su expresión fingida en el sistema mundial existente, en que la ideología liberal trató de convencernos de una realidad que de hecho los liberales estaban combatiendo, la realidad del crecimiento de la igualdad y la democracia.*⁴⁴

⁴⁴ Wallerstein. *Op.cit.*, p. 146.

1.2 La modernidad en América Latina

La modernidad latinoamericana ha sido una construcción inventada e importada a partir de la preponderancia histórica de Europa, principalmente de España en el caso de nuestros países, en comparación con las nuevas civilizaciones encontradas al otro lado del pacífico. Edmund O'Gorman en su libro *La Invención de América* observa el proceso desatado por la colonización europea a América, como un proceso productor de identidades históricas y por lo tanto, como un accionar de las capacidades inventivas y constructivas de aquellos seres humanos insertos dentro de la emergente racionalidad acuñada por la modernidad. La colonización, por supuesto, se convertirá en el catalizador de la definición de Europa como una categoría histórica particular y distinta así como centro hegemónico del mundo. Pero esto sólo se logra en tanto que se inserta dentro de la nueva realidad ontológica frente a la existencia de nuevos referentes elaborados en lo que ha sido llamada la *colonialidad del poder*.⁴⁴ Es decir, la colonización no hace más que establecer nuevas categorías y jerarquizaciones respecto a los valores civilizatorios europeos, negando a los pueblos conquistados todo lugar y papel que no sea el del sometimiento en la producción y desarrollo de la racionalidad.

La dominación de la modernidad como referente del desarrollo en los países latinoamericanos impone, desde un inicio, una relación de dependencia/extracción entre los países colonizados/colonizadores, relación que posteriormente es transferida a la categoría asumida a partir de la superación "*política*" (a través de la independencia) de la colonización en términos de países periféricos/centrales. La relación de subordinación entre las urbes europeas y las sociedades latinoamericanas se caracterizó por un doble momento de colonización: en Europa, como se ha visto anteriormente, implicó "la derrota de unas culturas a favor de otras, cuyos portadores tomaron el control del proceso de formación de los Estados-nación. En el resto del mundo [y en especial en Latinoamérica], implicó la colonización de sociedades y culturas a favor de aquellos Estados-nación."⁴⁵

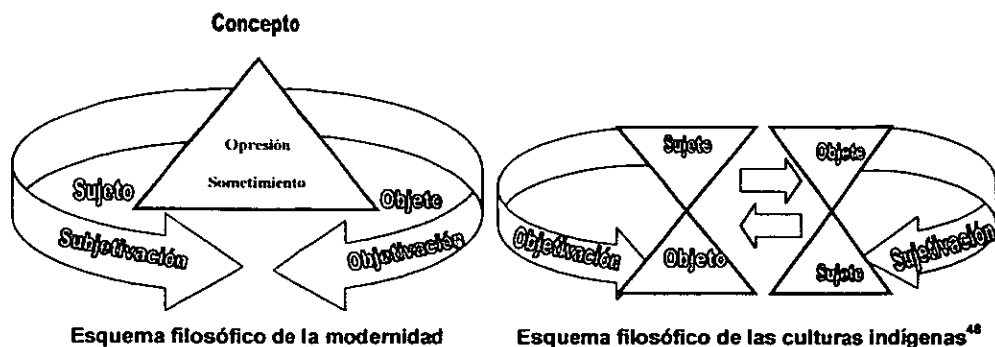
Desde la perspectiva de las culturas aborígenes de América, no podemos más que especular lo que esta nueva racionalidad impuesta trajo consigo. En primer lugar la desvalorización/subordinación de toda una cosmovisión mítico-simbólica frente a la naturaleza y a las relaciones de poder impuestas entre las antiguas naciones americanas que, sin embargo, como veremos más adelante, no fue tan fácil fragmentar. En segundo lugar, la sujeción y explotación física de los pueblos ante una nueva forma de pensar el mundo basada en la objetivación de la naturaleza trae consigo la transformación filosófica imperante en el mundo precolombino en donde el sujeto/objeto guarda una correspondencia intercambiable con el objeto/sujeto, interconectándose fluidamente con la naturaleza.⁴⁶ Si lo observáramos esquemáticamente la

⁴⁴ Este concepto es utilizado por Mariátegui y posteriormente retomada por diversos teóricos latinoamericanos, entre ellos Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina*, Agustín Cueva en *el Capitalismo Latinoamericano* y Anibal Quijano en *Raza, Etnia y Nación* en Mariátegui.

⁴⁵ Anibal Quijano, *Op. cit.* p. 12.

⁴⁶ Esta idea sobre la filosofía indígena fue tomada de diversas entrevistas realizadas con intelectuales indígenas. Principalmente con Miguel Hernández, filósofo y antropólogo tzotzil. Sin embargo, ante la idea de la armonización de la vida de las culturas que se encontraban en América anteriormente a la llegada europea, no podemos dejar de

relación entre el pensamiento de la modernidad, ya señalado anteriormente, y el pensamiento de las culturas originarias de América, se pueden observar los elementos que nos llevan a nuestro tercer punto:



Aunque el pensamiento filosófico está en constante transformación, de alguna manera del pensamiento actual de los diversos grupos indígenas es posible rescatar algunos indicios que han permanecido como una especie de *continuum* durante más de quinientos años.⁴⁹ Esto nos lleva al tercer elemento, que es de naturaleza simbólica ante el encuentro/sojuzgamiento entre europeos y americanos; con este quiero hacer referencia a las contradicciones surgidas a partir de la colonización mental, espiritual y simbólica. Estas contradicciones, si bien abrieron paso a una nueva categoría social y mental denominada posteriormente mestizaje,⁵⁰ han sido en gran parte la causa que ha orillado a América Latina a permanecer ambivalente ante una categorización histórica europea con la cual no comparte más que la imposición de una visión de hacia donde se mueve el mundo y que difícilmente ha servido como explicación de lo que acontece en esta parte

mencionar las múltiples tesis y elementos descubiertos recientemente en donde el despoblamiento de diversos centros urbanos de las antiguas civilizaciones fueron el resultado de la devastación de los recursos naturales que se encontraban alrededor.

⁴⁸ Para los indígenas mayas, existen dos tipos diferentes de objetos: el objeto simple y el objeto natural. El primero son "sujetos" muertos de la especie de los restos fósiles, por ejemplo. Los objetos naturales son todos los elementos naturales que son susceptibles de asumir una postura de sujetos y comunicarse con ellos. Es decir el sujeto (persona) se comunica con un objeto natural (la tierra, una cueva, un árbol, etc.) y este se convierte en un sujeto que le contesta al primero. Esto en la filosofía occidental es absolutamente rechazada por la propia categorización del hombre como único ser capaz de sujetivizarse.

⁴⁹ Sobre el pensamiento contemporáneo de los indígenas en América Latina Ver a Guillermo Bonfil Batalla *Utopía y Revolución* y Natividad Gutiérrez *Nationalist Myths and Ethnic Identities: sobre la filosofía de los aztecas*, la extensa obra de León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*.

⁵⁰ Solamente para documentar el poder que obtuvo esta nueva categoría, recojo un comentario de Darcy Ribeiro sobre el mestizo: ... En el caso de Brasil no menos de doscientas mil mujeres indígenas fueron apresadas y preñadas, y esas mujeres parieron hijos que no eran de ellas; hijos que no se reconocieron como indígenas, aunque hablaran la lengua indígena. Querían identificarse con el padre pero eran rechazados como fruto de la tierra. Estos mestizos son de hecho los destructores, ...son quienes hacen la gran aventura de la dominación, la destrucción y la esclavización de los pueblos indígenas...En *Los Indios y el Estado Nacional*, p. 29.

del mundo, pero que sin duda ha permanecido como el paradigma que ha marcado a nuestras sociedades en espera de una racionalidad alternativa. América Latina, cuyo significado surge como una palabra peyorativa al no tomar en cuenta al conjunto diverso de pueblos y naciones que reflejan un crisol de lenguas y características particulares, es uno de los laboratorios más interesantes donde conviven tiempos históricos distintos y se cruzan una heterogeneidad de lenguajes.

La modernidad en América Latina es pues, una serie de cadenas de poder interconectadas e impuestas una sobre la otra a partir de un esquema heredado del desarrollo histórico europeo, en donde el Estado-nación se convierte en una herramienta catalizadora de la modernización de las sociedades, que al bajarla al esquema de las nuevas sociedades latinoamericanas independizadas, no hace más que perpetuar las relaciones de poder y exclusión que abren el camino a los estallamientos sociales del siglo XIX y de las movilizaciones de grupos indígenas del siglo XX en todo el continente. En este contexto, es muy clara la concepción del líder indígena de la UNI de Brasil, Alinton Krenak sobre la situación global de los grupos indígenas frente a la modernidad y el efecto dominó del poder mundial:

*Cuando un bloque de países del primer mundo oprime a un bloque de países del tercer mundo, esa cadena de relaciones injustas se desdobra como una cascada hasta caer encima de mi tribu. Nosotros estábamos metidos en un juego de fuerzas muy complejas; es así que vamos a orientar nuestro trabajo cotidiano, promoviendo a la comunidad indígena, a la tribu, en el sentido más profundo, más tradicional, en el sentido más religioso, recuperando las formas instituidas de las relaciones familiares nuestras. Nosotros buscamos ahí en esa relación de nuestros parientes nuestro lugar, nuestro territorio.*⁵⁰

La discusión teórica que se ha planteado en los últimos años en América Latina, gira entorno de si es posible encasillar la estructura social latinoamericana dentro de las categorías racionales construidas por la modernidad. No es extraño pensar que sociedades tan disímiles a las civilizaciones de la ilustración difícilmente pueden considerarse modernas dentro de los mismos parámetros epistemológicos. El problema con la modernidad latinoamericana es que ha tenido que hacerse moderna para poder enfrentar el problema que es común a todas las sociedades del mundo y es el de racionalizar su inteligencia para poder competir en un orden global del mercado.⁵¹ Es dentro de este debate, donde recientemente se ha iniciado una fuerte discusión en torno a si la posmodernidad puede ser parte de la respuesta filosófica y de las alternativas de desarrollo para América Latina (AL), frente a las desgastadas tesis modernas. Si se entiende a AL como parte del sistema-mundo y de los procesos de globalización, entonces no podemos pensar que esta es ajena a las condiciones que impactan a las otras sociedades del planeta. Con sus variantes culturales e intelectuales, el pensamiento en América Latina, ha aportado la visión de la diferencia desde su rincón del mundo, incluyendo a los grupos étnicos que desde su aparición

⁵⁰ Extracto tomado de la entrevista realizada por Ma. Teresa Sierra en *La lucha por los derechos Indígenas en Brasil*, p. 128.

⁵¹ Martín Hoppenhayn en su libro *Ni Apocalípticos ni integrados*, FCE, México, 1995 hace una interesante apología sobre las condiciones pragmáticas en las que se encuentra América Latina con respecto a su posición en la geopolítica.

histórica están insertos en la modernidad. De hecho los grupos étnicos, así como la clasificación de indígena como indio en América Latina, fueron creados simultáneamente con el desarrollo de la modernidad⁵² y como categorías para ubicar a los sujetos locales en una situación de subordinación antológica.

América Latina se encuentra atrapada entre mundos, con una gran variedad de sociedades nacionales específicas con diferentes desarrollos históricos y socioculturales. Los países latinoamericanos quieren alcanzar el desarrollo al igual que los países industrializados, al mismo tiempo obligan a sus poblaciones internas a hacer los sacrificios necesarios para lograrlo. Para los pueblos indígenas, el desarrollo implica dejar su mundo tradicional atrás, y junto con éste, su lengua y cultura. "Hablar en español, educarse en español, es como estar en el desarrollo, y educarse en la lengua indígena es como estar en el atraso".⁵³ La modernidad para las culturas latinoamericanas ha significado la prolongación de una relación de poder y de desventaja frente al discurso de una cultura dominante. Esta cultura dominante es la que se empeña constantemente en seleccionar y nombrar a sus ciudadanos según el nivel de aceptación de una vida urbano-industrializada, con valores y comportamientos occidentales. Todos aquellos que no logren incorporarse al tren del desarrollo pasarán a formar parte del ejército de los "marginados", ya sea en las áreas sub-urbanas de las grandes ciudades, que se convierten paulatinamente en enormes cinturones de miseria que circundan las zonas de desarrollo industrial o aquellos grupos que por su aislamiento geográfico y cultural difícilmente lograrán adecuarse a las nuevas normas productivas y a la "orientación sociocultural" demandada por la modernidad y la modernización.⁵⁴

Pero aquí yace únicamente una parte del problema, ya que esta exclusión permanente de los grupos marginados genera un proceso de transición desigual para las metas de cualquier país y de no reconocerse el carácter de estos procesos, indudablemente seguirán replicándose los antagonismos entre dos polos, el desarrollado y el no desarrollado, tan difícilmente ocultable, hasta conformar tres escenarios posibles: una crisis del sistema, una ruptura violenta de forma tal que obligue a una reestructuración social o por el contrario el uso de la fuerza coercitiva por parte del Estado para reprimir y eliminar de facto de problema o la progresiva sujeción y adaptación de los grupos marginados a un sistema cultural y socioeconómico ajeno a sus condiciones tradicionales. La tercera opción ha sido una de las opciones impulsadas por parte de los Estados latinoamericanos en su camino a la modernización, pero una vez más, la enorme brecha que se encuentra entre unos y otros (en tanto a valores, capacitación, ética productiva, etc.) y los problemas estructurales de cada país para lograr el desarrollo económico e industrial necesario

⁵² Héctor Díaz Polanco, *Etnias, Modernidad y Autonomía*, p. 264.

⁵³ Palabras de Eustaquio Celestino, líder del Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas, tomadas de la entrevista que se le realizó en enero del 2000.

⁵⁴ Esta asincronía de desarrollos en la estructura social, son analizados por Gino Germani como "desfase" originados por complicaciones propias de estadios anteriores y por procesos históricos particulares de cada país. Germani encuentra desfases de tres tipos que pueden ser: *Geográficos*, cuando una región se desarrolla a menor velocidad que otra, pudiendo convertirse en una "colonia interna"; *Culturales*, cuando una en una sociedad las normas seculares no se difunden con igual intensidad a los diversos grupos sociales e.g. urbanos/migración rural; y *Psicosociales*, cuando un individuo posee distintos modos de orientación de la acción e.g. racional-instrumental en lo económico y tradicional en lo familiar/político. Tomado de Leopoldo Allub, *Modernización y Marginalidad*, p. 132-133.

para absorber a una enorme cantidad de personas, ha impedido, y lo seguirá haciendo, la consolidación de estos estados como modernos. Sin embargo, no nos queda más que ver esta situación como una oportunidad, ya que ha permitido la sobrevivencia de los diferentes grupos étnicos, quienes a falta de oportunidades de desarrollo ofrecidas por el Estado, han logrado sobrevivir a partir de sus estructuras económicas tradicionales, aún en condiciones estructurales de subordinación que las dislocan. Esto no exime al Estado de su responsabilidad como entidad política, cuyo deber es asegurar el bienestar de su población, pero si le obliga a reconocer que la modernización no logrará sacar de la miseria a millones de personas en el continente y que es preciso valorar aquellos aspectos intrínsecos de cada cultura.

Existe otra vertiente del proceso de modernización en los países latinoamericanos, la cual ha logrado avanzar a partir del progresivo debilitamiento de los gobiernos burocráticos-autoritarios y la obligada apertura de mercados al mundo a partir de la década de los setenta. Esta vertiente observa el proceso de expansión de la participación política, como consecuencia directa de la urbanización creciente de las poblaciones latinoamericanas. Esta urbanización, promueve la transformación de la visión de las poblaciones acerca del sistema, provocando un incremento en las necesidades personales y colectivas así como un cambio en su naturaleza. Estas nuevas demandas presionan a los aparatos gubernamentales de los estados, saturando al sistema político y poniendo en riesgo su estabilidad. La única salida para las estructuras sociales latinoamericanas se convierte en la apertura de los canales de participación política y de toma de decisiones por parte de la población. Paralelamente, la apertura del mercado cultural empieza a presionar (por medio del *mass-media*) el hermetismo cultural de los países latinos para plantear dos temas culturales decisivos a escala global: la tolerancia frente a la diversidad y el nuevo mestizaje cultural-comunicacional.⁵⁵ Estas cuestiones presentan herramientas aprehensibles de la modernidad para lograr la liberación individual y colectiva a partir del "acceso de múltiples grupos y etnias a la información, los conocimientos, la toma de decisiones, los medios de comunicación, la representatividad política y visibilidad pública."⁵⁶

Finalmente, ¿podemos pensar que el nuevo renacer de las identidades étnicas y regionales en América Latina son parte del pensarse dentro de la posmodernidad, como una forma de desconfiar de los metarrelatos que la ciencia ha utilizado para legitimarse? ¿No será la posmodernidad la última oportunidad para hacerse escuchar ante una modernidad excluyente y apabullante? ¿En qué parte del mundo estamos viendo que los procesos desatados por la modernidad (especialización, racionalidad científica, hermenéutica del sentido) están perdiendo su vigencia? ¿Podríamos avizorar en un futuro próximo que la ciencia y la tecnología dejarán de ser el sustento racional a partir del cual se toman decisiones pragmáticas? Por lo menos al corto plazo esto no parece ser posible. Esta cuestión plantea dos problemas para América Latina. Por un lado, la necesidad de transformar sus estructuras productivas de una forma tal que le permita ser competitiva económica, tecnológica y científicamente con el resto del planeta. Al igual que los países asiáticos, América Latina debe ser capaz de competir con la creación e implementación de

⁵⁵ Hopenhayn, *Op. cit.*, p. 113.

⁵⁶ *Ídem*

tecnología de punta. Por el otro lado, como León Olivé⁵⁷ bien lo percibía hace pocos años, el reto está en poder lograr estas transformaciones sin menoscabar la identidad nacional y la riqueza cultural de cada región, es decir, el camino hacia su transformación (de las comunidades tradicionales) es convertirse en sociedades modernas en tanto a que puedan sustentar una estructura social que sea capaz de generar y absorber los cambios que origina interna y externamente.

Esta relación intra-internacional es la misma que deben de guardar los Estados nacionales hacia los grupos menos desarrollados dentro de sus fronteras. Los sujetos latinoamericanos se encuentran encerrados dentro de un proceso global del cual difícilmente pueden escapar. Sin embargo, el avance hacia una modernidad democrática donde todos los sectores sociales logren avanzar hacia sus propios proyectos ha sido un proceso truncado que sólo ha logrado "plasmear imágenes y engaños mutuos".⁵⁸ Utilizando las metáforas creadas por Merquior, la realidad de la modernidad latinoamericana se sigue escondiendo bajo el velo de la corrupción, manteniendo en secreto las posibilidades y consecuencias de lo que se encuentra en la parte oculta. "El desafío es dejarlo donde está o quitarlo con el riesgo de que descubramos algo enteramente distinto de lo deseado"⁵⁹. Por otro lado, la *máscara* siempre aparece como el símbolo de la mentira, de todo aquello que se percibe como algo que no es y que nos llama a convertirnos en sus cómplices.

Son estos dos simbolismos los que se recrean en la realidad cotidiana de lo que Merquior ha acuñado como el *Otro Occidente*. Por este silogismo, Merquior se refiere a esta parte del mundo la cual, a pesar de sus vicisitudes, busca encaminarse hacia el desarrollo occidental, pero que a su vez no puede abandonar el rico pasado histórico de la diversidad de culturas que alberga en su seno. Sin duda, estos pueden ser un rico bagaje intersubjetivo que se pone a consideración de las nuevas corrientes de pensamiento posmoderno que buscan erigir nuevas construcciones conceptuales para lograr los cambios hacia la descentralización de los valores de Occidente.

1.2.1. México y su modernidad

"Despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad, momento de reposo reflexivo antes de entregarnos al hacer." Esto escribía Octavio Paz al principio de su *Laberinto de la Soledad*, como prefacio para una de las obras filosófico-simbólicas más importantes que se han escrito acerca de la identidad del mexicano. Consideremos por un momento lo que esta frase significa desde el pensar a la modernidad a partir de nuestra estructura cognoscitiva como mexicanos. Para Paz, quien escribía este en libro los últimos años de la década de los cuarenta, la nación no ha tenido un tiempo de reposo que le haya permitido pensarse a sí misma a partir de su pasado y frente a los procesos imparable de la modernidad. De pronto una joven nación que se consolida como Estado a partir de una revolución social que si bien, no dismanteló la estructura social existente, si logró encaminar su desarrollo en otra dirección, se encuentra ante la necesidad de subirse al tren de la modernización institucional y social. La modernidad, proceso histórico que

⁵⁷ G. Bonfil Batalla (comp.), *Conciencia Étnica y Modernidad*, p. 132-145.

⁵⁸ César Cansino y Víctor Alarcón. *El Futuro de América Latina*, p. 273

⁵⁹ *Ídem*.

ha acompañado la vida de esta nueva civilización desde hace más de 500 años, es la responsable de la aparición de esa nueva categoría que Paz hace llamar como el *pachuco*. El *pachuco* es el resultado de la conquista del mundo vital de las culturas originarias que vivían en un espacio-tiempo muy diferente al de la modernidad europea y su síntesis con los valores universales y el ideal cosmopolita de la ilustración.

El pachuco ha perdido toda su herencia: lengua, religión, costumbres, creencias... El pachuquismo es una sociedad abierta, una moda... Se advierte una ambigüedad, por una parte, su ropa los aísla y distingue; por la otra, esa misma ropa constituye un homenaje a la sociedad que pretenden negar.⁶⁰

Aunque Paz utiliza esta categoría para referirse a la cultura chicana (mexicanos viviendo en Estados Unidos) de los años cuarenta, esta misma categoría, en tanto comportamiento sociológico del individuo que vive entre dos culturas, puede utilizarse para describir el comportamiento de la sociedad mexicana a partir de la modernidad. Desde entonces, Paz rechaza que las ideas universales de la modernidad europea sigan justificando la situación en la que vive México y pone al mismo nivel a las civilizaciones de ambos lados del Atlántico, arguyendo que en las dos costas se tiene que vivir al día y dotando a la reflexión filosófica de autenticidad:

En un sentido estricto, el mundo moderno no tiene ya ideas. Por tal razón el (la) mexicano (a) se sitúa ante su realidad como todos los (las) hombres (y mujeres) modernos: a solas. En esta desnudez encontrará su verdadera universalidad, que ayer fue mera adaptación del pensamiento europeo. La autenticidad de la reflexión hará que la mexicanidad de esa filosofía resida sólo en el acento, el énfasis o el estilo del filósofo, pero no en el contenido de su pensamiento. La mexicanidad será una máscara que, al caer, dejará ver al fin al(a) hombre (mujer).⁶¹

Paz buscó en todos los foros intelectuales a nivel intra-nacional, poner el pensamiento mexicano y latinoamericano en la mesa de discusión. Para él, el (la) mexicano (a) sólo podrán incorporarse a occidente en tanto que se convierta en moderno, y la modernidad implica la renuncia de las máscaras, el olvido de una nación desgarrada, abierta y violada. La historia no permite seguir construyendo un proyecto de nación hacia el futuro, ya que se encuentra llena de sentimientos lamentables que mantienen al ser en un vaivén cíclico entre el pasado, el presente y el futuro. La historia de México, es como dice Paz, "la del hombre [y mujer] que busca su filiación, su origen" ; pero a la vez es la esperanza de poder olvidar todo aquello que fue doloroso. Esta búsqueda se convertirá en la obsesión de un pueblo entero, el cual por conseguir su unicidad (como pueblo) perderá de vista el derecho de todo sujeto de buscar y encontrarse por caminos diferentes.

La modernidad se plantea en México con dos caminos que no se encuentran y que se excluyen mutuamente. El camino del liberalismo, moderno, igualitario, heredero del pensamiento triunfante

⁶⁰ Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, p. 14-15.

⁶¹ *Ibidem*, p. 153.

entre los protagonistas de la consolidación nacional durante el siglo XIX, que buscan el ideal de una nación moderna en términos democráticos y civiles. Por el otro lado, se encuentran los diversos grados de desarrollo y de conciencias socioculturales, que no son incorporados en el proyecto liberal y que termina por dejar a medio camino a la sociedad mexicana: modernidad truncada, modernización desigual y con sectores de punta, imaginización del consumo más que consumo mismo, capitalismo (diferente al del Primer mundo, pro ligado al de este), democracia parlamentaria (diferente pero copiada y afirmada desde el primer mundo).⁶²

La modernidad se convierte en medio para justificar la preponderancia del mestizo sobre el indígena. Es una forma de asumir la distintividad de un pueblo a partir de un pasado indígena romántico e histórico, la consolidación de la acción colectiva a partir de la revolución mexicana y un futuro prometedor concebido para un pueblo elegido, la raza cósmica. El mestizo mexicano reconoce un pasado lejano, pero no encuentra una continuidad con su presente. Es una forma de autoafirmarse como parte de una cultura que ha evolucionado, que se ha deslindado de un pasado incivilizado y que ha asumido el sendero del desarrollo. Se es pero no se es, se reconoce pero se quiere olvidar. En México, sin duda, "la ideología que justificó la negación de los valores indígenas fue la concepción de la modernidad".⁶³ Es esta modernidad la que concibe la planificación centralista, vertical y uni-cultural del desarrollo como fórmula para salir del atraso. El desarrollo se convierte en el instrumento límite entre quienes formarán parte de la nación y quienes no. Un breve recuento de lo que ha sido la planificación del desarrollo en México puede ser ilustrativo para observar la concepción de la modernización a fin de lograr el tan anhelado desarrollo.

En el caso de México, el primer intento de planificación y modernización se remonta al primer Plan Sexenal elaborado por el PRN para ser el programa de gobierno de su candidato a la silla presidencial para el período de 1934-1940, Lázaro Cárdenas. Para los revolucionarios mexicanos más radicales era necesario consolidar las conquistas obtenidas mediante la transformación de las estructuras de gobierno, y en ése contexto se plantea el avance y aceleración del reparto agrario, la nacionalización de los bienes en manos de extranjeros (con el importante caso del petróleo cómo piedra angular del desarrollo del país).

A finales de los sesenta, el fracaso ominoso de la política norteamericana enmarcada en la Alianza para el Progreso, determina la necesidad de evaluar el proceso entero de planificación para el desarrollo y la modernización en América Latina. Algunos de los logros, según CEPAL son: la preparación de técnicos especializados en planificación; la evaluación de los proyectos públicos se hace con criterios más racionales; se alcanzó una concepción más amplia y clara de los problemas y obstáculos del desarrollo; se ha implantado regionalmente una metodología para elaborar y evaluar planes de desarrollo y proyectos concretos; y se ha aceptado, en términos generales, la idea de planificar. Pero lo más importante de un plan, que es su ejecución, en México y en América Latina estuvo supeditado al refinamiento de la técnica y la metodología y nos encontramos entonces con que lo que se planea jamás se cumple porque los mecanismos y recursos que garantizan la ejecución de los planes, o bien se pierden en los recovecos del

⁶² Roberto Follari, carta dirigida a César Cansino, Revista *Metapolítica* no. 12, vol. 3, oct-dic., 1999, p. 788.

⁶³ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, p. 493.

accionar administrativo, o bien la elaboración de los planes es tan detallada y estática que no existen las condiciones reales, ni en la sociedad ni en la economía, que permitan cumplir lo que se planea. Nuestros optimistas gobernantes pocas veces toman en cuenta las condiciones reales y la capacidad real de la sociedad y los sectores productivos y se plantean con frecuencia metas inalcanzables.

Los modelos económicos que se adoptan en nuestro país desde entonces, no se planean por nuestro gobierno, sino que forman parte de una serie de recetas diseñadas por el Fondo Monetario Internacional. Este ha pasado de ser un organismo de cooperación financiera a una suerte de policía de los países acreedores para vigilar que las políticas y modelos de desarrollo de los países deudores, garanticen, por un lado, el crecimiento económico suficiente para cumplir los compromisos de adeudo y por otro, las condiciones de inversión propicias para que las transnacionales y el capital privado internacional obtengan el mayor beneficio posible al incursionar en nuestras economías.

El desarrollo visto a través de la modernización, y esta última a través de la modernidad, han sido las vertientes teóricas que han marcado la historia de nuestro país. Sin embargo, la modernización no ha logrado sacar a México del subdesarrollo y si ha implicado enormes sacrificios para sectores importantes de la nación. La marginalidad a finales de los años 90 era mayor que en toda la historia revolucionaria del país. Retomando las palabras de Luis Gómez,

Si la modernidad ha sido el discurso de los gobiernos últimos, la inmaterialidad del México actual está ligada a lo simbólico, a la desmemoriación, a la demodernización, a la desmotherización, a la postradición antimoderna, a veces corporativa, a veces jacobina, a veces laica, a veces liberal, a veces populista.⁶⁴

Por esto en muchos foros se ha argumentado el rechazo al modelo teórico de la modernidad para analizar el proceso sociológico que se vive en México actualmente. Principalmente ante procesos simbólicos y culturales que la modernidad difícilmente ha logrado aprehender, ha resultado ser la más cruel ante la situación de los grupos étnicos y sus demandas de autonomía y autodeterminación.

En torno a la situación indígena, la modernidad ha querido enterrar la diversidad de los pensamientos y de los modos de reproducción social de todas aquellas culturas que no encajan adecuadamente dentro del proyecto moderno. Si la modernidad a escala planetaria se ha entendido (por lo que respecta a las minorías nacionales y étnicas sobre todo en el último siglo), la formulación de modelos de soluciones globales y no solo particulares, que hoy se expresan como regímenes de autonomía; "La modernidad en México se ha planteado como una modernidad poco moderna, ya que los gobiernos de los últimos años han negado la autonomía regional a los

⁶⁴ Luis E. Gómez. *Mutaciones Posmodernas y Mexicanidad*, p. 91.

grupos indígenas, requisito indispensable para avalar la verdadera heterogeneidad étnica de América Latina."⁶⁶

Si en algún momento, la modernidad, para los indios, significó justicia y democracia, hoy en día la modernidad de los pueblos indígenas, en las palabras de Miguel Hernández, filósofo y antropólogo tzotzil, se ha convertido en "la corrupción, marginación, explotación y manipulación de los líderes indígenas hacia su propia gente. Ese es el producto de la modernidad actual en México."

El problema que se presenta ante los grupos étnicos, que defienden su derecho a incorporarse dentro de la modernización de un país, no se reduce únicamente a la discusión de la autonomía o no. El problema es mucho más grave en tanto que la modernidad entra en un proceso de "disipación de fronteras" que amenaza contra las identidades culturales y étnicas de estos pueblos. Una de las preguntas que se plantean estos pueblos hoy en día, es si pueden enfrentarse a los avatares de la modernidad sin perder su identidad como grupos étnicos. Es un reto el que se les plantea, ya que se trata de un proceso de selección sobre aquellos elementos liberatorios, que la modernidad ha encausado, que aseguren la justicia con respecto a su inserción dentro de la ley, justicia respecto al acceso a los recursos, justicia respecto a sus problemas específicos.

Por otro lado, se presenta el reto de la preparación colectiva para enfrentar por medio de un frentes cultural, la competencia que se cieme sobre el mundo entero y que presiona con eliminar todo aquello que no logre sobrevivir al mercado. Como bien lo argumenta León Olivé⁶⁷, las sociedades modernas han desarrollado mecanismos como son los sistemas de creencias, de valores, de normas, de técnicas, etc., que son capaces de asimilar innovaciones surgidas de las necesidades del propio desarrollo cultural – por vía interna o externa- y de revisar algunos de los principios básicos, sea en los sistemas de creencias, de normas, de valores, etc., sin provocar cambios catastróficos que rompan con la identidad del sistema. Las comunidades étnicas han tenido que plantearse hasta dónde cuentan con estos mecanismos de cambio frente a la modernidad y como pueden incorporar innovaciones y cambios importantes en sus formas de vida, sin alterar drásticamente su identidad.⁶⁸

Los retos que se presentan ahora al Estado Mexicano es reconocer los errores que el empecinamiento de implementar un modelo de pensamiento importado ha hecho mucho daño a aquellos grupos que han permanecido al margen del desarrollo nacional, sumiéndolos en una desventaja comparativa que difícilmente podrán rebasar al corto plazo. El nivel de marginación social y económica, así como el marco de referencial cultural hace en extremo complicada la incorporación de estos grupos al Estado mexicano. Una de las maneras en que se podría resarcir esta situación es aceptando que las dinámicas espacio-temporales de diversos sectores dentro de un Estado responden a factores muy diferenciados y que tienen tiempos de desarrollo desiguales por lo que la definición de las pautas de desarrollo y modernización dentro de un país no pueden estar delimitadas por una concepción del mundo que ha obedecido a circunstancias únicas de

⁶⁶ Héctor Díaz Polanco, *Op. cit.*, p. 266

⁶⁷ León Olivé. *Conciencia Etnica y Modernidad*, p. 256

⁶⁸ *Ídem*.

civilizaciones con dinámicas socioculturales, económicas e históricas muy diferentes. Al igual que el resto de América Latina, en México nos enfrentamos a un mundo que alberga muchos mundos y en cada uno de estos mundos se encuentran una diversidad impresionante de elementos que le son únicos y que conforman el escenario a partir del cual proyectan su historia al mundo entero. La única forma de contrarrestar los efectos negativos de la modernidad sobre nuestras culturas latinoamericanas pareciera ser la deconstrucción de su discurso totalitario, asumiendo desde perspectivas particulares, aquellos valores modernos que han permitido la liberación gradual del ser humano, y que progresivamente lograrán disminuir las desventajas iniciales. El proceso será largo, pero la esperanza queda:

[La modernidad] ...lo primero que ha hecho es poner en desventaja al mundo indígena, desde el momento de la conquista. A partir de entonces, surgió una cultura dominante con toda su tecnología, con toda su cultura y se sobrepuso a otra que también tenía su grado de desarrollo. En la actualidad creo que se siguen manejando esos niveles en donde una es predominante sobre la otra. El indígena por ejemplo, sigue manejando el arado para sembrar la tierra. La cultura dominante utiliza tractores, otros sistemas de cultivo. Los indígenas, vemos la producción agrícola como un medio de subsistencia, para una vida de subsistencia, y la sociedad dominante ve la producción en términos del capital. Estas diferencias de cosmovisión van a seguir y por eso va a seguir predominando una sobre la otra. Y creo que en ese sentido, la desventaja va a seguir.⁶⁸

⁶⁸ Palabras de Eustaquio Celestino. *Op. cit.*

*La raison de vivre. l'homme l'apprend par les emblèmes,
les images, les miroirs. Qui manie le Miroir tient l'homme à sa merci*

Pierre Legendre
La fabrique de l'homme occidental

"Por debajo de la sangre, el último hilo de la vida, es la cultura"
José del Val

*...Habria hallado naciones y estados que se han comportado como un cerebro,
o como un hígado o, especialmente, como un intestino grueso.
Y, al fin y a la postre, estas naciones y estados han perecido.*

- *¿Por qué han perecido? -- le preguntó -. ¿Por qué dice usted que han perecido?
Biris lo miró atentamente. Cogió la colilla entre las uñas y la arrojó con una
sacudida del dedo índice en mitad de la calzada.*

- *Han perecido porque la historia que hacían esas naciones y estados era,
en cierto sentido, la dictadura de un único órgano, del bazo, por ejemplo, o de los intestinos.
Me pregunto incluso si la historia no nos parece tan absurda precisamente
por esa cosificación monstruosa en provecho de un único modo de ver el mundo,
de un único comportamiento que no puede ser sino limitado, y por tanto, falso..-*

Mircea Eliade
La noche de San Juan

CAPITULO II

El etno-nacionalismo o el regreso de lo antimoderno.

“La historia despierta a los muertos y recompone lo despedazado por la desmemoria de los lenguajes dominantes”

Walter Benjamin

*No soy escritor, ni literato mestizo. Yo soy indio.
Un indio que piensa, que hace ideas, que crea ideas.
Mi ambición es forjar una ideología india; Una ideología de mi raza.
Era sólo: ahora seré millones.
Y haré pedazos a la infame muralla de “silencio” organizado
Con que me ha puesto cerco la Bolivia del cholaje...
Y llegará el día en que esta sodoma-gomórrica sociedad, aülle de dolor
Y lllore sangre por causa de mi palabra...
Cuando el Partido Indio de Bolivia conquiste el poder y mi raza re-instaura su cultura,
mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad.*

Fausto Reinaga

Introducción

Hemos visto en el capítulo anterior, como la modernidad/modernización funciona como un proceso que trae consigo la aparición de conflictos diversos, principalmente en torno al hundimiento de valores tradicionales, la ética de la racionalidad, el individualismo y la defensa de los derechos humanos, la visibilidad de las fronteras nacionales y la globalización cultural por medio de la educación moderna y los medios de comunicación, con el consecuente fenómeno de la pluralización de creencias y valores. La modernización ha sido también victimaria de la desigualdad regional y dentro de esta, de la desigualdad en el desarrollo de los grupos sin capacidad de insertarse dentro de la competencia económica y política, dentro de un entorno institucional que genera estratificaciones socio-económicas en base a un contexto cultural excluyente. En este sentido, Esman y Rabinovich exponen que el conflicto étnico surge como consecuencia de la modernización:

The expanding role of the state invites and even requires groups to mobilize for collective action to struggle for their share of benefits available from government and for political access, cultural rights and economic opportunities.¹

Para entender la emergencia de los movimientos no nos podemos quedar en la simple privación económica de los beneficios estatales para ciertos grupos. La modernización desigual, genera una estratificación socioeconómica en base al grupo cultural en el poder y este busca institucionalizar sus ventajas de manera tal que construye barreras de discriminación cultural hacia los otros

¹ Nederveen, *Deconstructing/reconstructing ethnicity*, p. 377.

grupos. Es el juego entre el estado y el desarrollo, el poder y la ganancia los que marcan la pauta. Pero, no se puede explicar la continuidad de la identidad étnica únicamente a partir de los elementos que conciernen al proceso de modernidad/modernización, ya que la continuidad identitaria sólo puede explicarse a partir de la continuación de un esquema simbólico de existencia colectiva. Este esquema es el cual otorga el campo fértil para la renovación de la identidad a partir de una etnicidad probada.

En este capítulo ya entramos propiamente dicho al tema que esta tesis intenta poner sobre la mesa, que es, el debate actual sobre el etnonacionalismo, o como Anthony D. Smith lo rebautizó, el nacionalismo étnico. Este capítulo no trata de discutir las diferentes corrientes teóricas que se han revitalizado últimamente a partir de los diversos conflictos que han acaparado la atención mundial de los medios de comunicación. Por el contrario intentaré construir rápidamente, a partir de diferentes teorías, los conceptos que considero más apropiados para analizar la tesis del etnonacionalismo y observar que tan útil puede ser esta categoría teórica para entender la situación de los grupos indígenas en este país y el futuro al que se pueden enfrentar. Dos vertientes principales abren las inquietudes que inspiran este capítulo: por un lado, el análisis del nacionalismo étnico como una categoría propia de un fenómeno de construcción ideológica y nacionalista, a partir de una estructura étnica. Entre algunos autores, como Snyder, el término de nacionalismo étnico ha sido rechazado categóricamente aludiendo que este término se relaciona con teorías raciales desacreditadas. En este caso, tendremos que tomar en cuenta la defensa que hace Anthony Smith del término, sosteniendo que la nación involucra elementos étnicos y culturales principalmente, y que un proyecto étnico nacional generalmente centra su discurso político alrededor de la necesidad de preservar su identidad cultural. Es esta última definición la que es más adecuada para analizar la situación de los movimientos indígenas tanto en América Latina como en nuestro país ya que el mestizaje histórico de estos países ha trasladado el debate de lo étnico a partir de elementos raciales como unidad biológica, al de una estructura étnica basada en elementos culturales, mito-simbólicos, lingüísticos y sociopolíticos. En esta primera parte del capítulo se intentará bosquejar a grandes rasgos el debate que se mantiene hoy en día sobre la cuestión del etnonacionalismo en términos de reivindicaciones de derechos por medio de dos caminos diferentes: la lucha política y la lucha violenta.

Es preciso también dejar asentado que se parte de la premisa de que los movimientos etnonacionalistas, al expresarse en la arena política de los estados contemporáneos, ya han pasado por una serie de procesos socio-políticos previos, de construcción de una identidad étnica y de un discurso ideológico en torno a esta. La pregunta que estaremos tratando de responder es si estos movimientos pueden resultar positivos en tanto que reflejan demandas colectivas de grupos étnico-culturales que se encuentran subordinados a entidades políticas culturales hegemónicas. Se intentará observar si la radicalidad de estos movimientos son un grito de desesperación que toma ventaja de un discurso y una identidad étnica en construcción, para lograr alcanzar ciertas prerrogativas sociales, civiles y económicas para su grupo en específico. La segunda vertiente de este capítulo se centrará en la hipótesis principal de que en México encontramos diversos elementos latentes que se dirigen hacia el posible surgimiento de movimientos etnonacionales ante la falta de solución por parte del Estado mexicano, de las

demandas sociales y políticas de los diferentes grupos étnicos en el país, principalmente en torno a la delegación del poder necesario, para decidir cuestiones trascendentales para la subsistencia de sus culturas. Diversos autores entre los que se encuentran Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz-Polanco, han argumentado acerca de la dificultad de que se puedan dar movimientos etnonacionalistas entre las etnias mexicanas, ya que, señalan a la estratificación social como uno de los elementos indispensables para la construcción de la nación, proceso que no ha tenido lugar entre los indígenas. Algunos otros pensadores han señalado que una conciencia nacional generalmente alude a una aspiración del grupo para construir un estado propio y por lo tanto, a estimular procesos separatistas dentro de los Estados nacionales, lo que a su forma de ver, se excluye el caso mexicano, por no caer dentro de esta serie de fenómenos nacionalistas. Sin embargo, uno de los elementos principales que generan los movimientos etnonacionales está en la politización de la identidad étnica y ésta no necesariamente surge de sus raíces étnicas, sino de una política de subordinación hacia otros actores del Estado. Como veremos más adelante los movimientos etnonacionalistas parten de dos elementos primordiales:

- a) un grupo étnico y la formación de una identidad étnica en torno a la lengua, el vestido, las costumbres, la religión, la diferenciación semántica, etc.
- b) La construcción de una comunidad étnica, la cual implica una conciencia colectiva que busca mecanismos que fortalecen la cohesión interna a partir de elementos de diferenciación cultural

Los movimientos etnonacionales surgen a partir de la politización de esta comunidad étnica, a través de la legitimación interna de un discurso sobre quienes somos y de donde venimos, el cual se convierte en una herramienta de negociación externa. La reconstrucción de la nación en la época posmoderna, ya sea a partir de la recuperación de la etnicidad o del patriotismo cívico, responde a una necesidad colectiva de dotar de cierto significado a la existencia humana y de recomponer los puntos de referencia en un mundo por lo demás, ambiguo e incierto. Es certero que lo que se ha llamado últimamente como etnicidad simbólica (voluntaria según algunos autores), se ha preocupado más por los símbolos de las culturas étnicas, que de las culturas en sí mismas, pero no podemos desdeñar elementos hermenéuticos que forman una parte importantísima de la construcción identitaria, por lo que también serán tomados en cuenta.

2.1 La construcción del Etnonacionalismo como categoría sociológica

2.1.1 Los mitos como pilares de la construcción identitaria

Desde hace algunos años, diversos autores han intentado recuperar la validez de los mitos y los símbolos colectivos en la definición de los comportamientos sociales respecto a la autoridad, las instituciones y las relaciones de poder intrasociales. Como lo señalaba Gilbert Durand en su obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (1969), "los mitos y lo imaginario más que alejamos de la evolución de la especie, han recuperado su validez como elementos constitutivos e instaurativos de los comportamientos específicos del *homo sapiens*". La construcción de imágenes

y mitos ha sido una necesidad humana desde los inicios de la historia del ser social. Es una forma de dar coherencia física y existencial a los acontecimientos históricos en *illo tempore*. Los mitos en el mundo pre-moderno, como lo señaló en su momento Mircea Eliade, tenían como función revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas. En el mundo moderno, el mito se adapta para operar en el presente, - reuniendo un espectro de imágenes irrefutables e indivisibles -, a una causa social que en su conjunto puede ser evocada por esas imágenes en bloque y por intuición, es decir, independientemente de toda reflexión teórica.² A pesar del cambio en el uso y construcción de los mitos, la relación con estos sigue siendo la misma: "el ser crea imágenes, emblemas y espejos para no caer en el vacío, en el precipicio, en el abismo de la existencia humana que se encuentran atrás de ellos."³

Los conflictos étnicos que están teniendo lugar en el mundo, así como en nuestro país, nos obligan a centrarnos principalmente en la concepción étnica de la nación, su expresión política y la recuperación de estos elementos mito-simbólicos para la reconstrucción de sus identidades étnicas. Diversos autores han estudiado la relación que existe entre la identidad étnica y el forjamiento de las naciones a partir de grupos sociales que comparten características tangibles que contribuyen a la auto definición del grupo. Esta autodefinición por parte del grupo étnico, de los integrantes a la nación y de los no integrantes, ha generado movimientos políticos en muchas zonas de la Tierra y ha dado lugar al análisis de una nueva vertiente nacionalista que Walker Connor ha definido acertadamente como Etnonacionalismo.

En su estudio sobre el *etnonacionalismo*, Connor (1974) incorpora un nuevo elemento al estudio de la nación desde su concepción étnica: el origen mítico. Para él, la idea de nación parte de la concepción de un mito de origen común en el grupo nacional; mito que transgrede las barreras temporales y territoriales y se expresa constantemente en el accionar político de la nación. Para Connor, la nación se basa en elementos no racionales que se mantienen en la psique de los miembros y les da la idea de compartir la misma *estructura etnopsicológica*, por medio del mito y su expresión metafórica-simbólica. Es por esto que el mito, "generalmente relaciona las necesidades del presente a las esperanzas del futuro a través de un referente elaborado en el pasado".⁴

Otro estudioso, Anthony Smith, va mucho más allá del concepto de Connor, percibiendo a la nación como unificadora de los mitos, los símbolos y las memorias de una etnia premoderna, que moviliza e integra elementos culturales y sociales. La nación étnica necesita ordenar el caos y darle continuidad a los cambios, por esto, recrea la estructura mito-simbólica o *mitomotor*, que se convierte en el mito constitutivo de la expresión política (hacia afuera) de la etnia.⁵ Esta estructura mito-simbólica es la que se conecta con un referencial mítico desde los orígenes mismos de las naciones y que van adaptándose a los contextos en que se desenvuelve una sociedad. El mitomotor, se convierte en el mito "constitutivo" de la política étnica, que se construye a través de

² Ver. André Reszler, *El Mito Moderno*, FCE, México, 1989.

³ Pierre Legendre, *La Fabrique de l'homme Occidental*, p. 12.

⁴ Smith, A. *The myths of Modern Nation and myths of Nations*, p. 2

⁵ Clemmer, *Ideology and Identity*, p. 219.

una ideología mítica que genera las fronteras étnicas de los grupos. Como lo observaba Frederik Barth, estas fronteras se basan en la expresión y la comunicación de aquello que define la etnicidad del grupo, y que conecta ideológicamente a las personas del presente con los hechos ocurridos en el pasado, por medio de símbolos. Es así como Smith, apunta la importancia del mitomotor en la construcción del nacionalismo étnico, ya que este se enfrenta a la necesidad de definir el "nosotros", tomando los mensajes del pasado (mitos), explicando así los vínculos afectivos, que a su vez inspiran la regeneración nacional y la esperanza de inmortalidad por parte de la memoria colectiva. De esta forma:

Los mitos son modos de pensamiento concretizados que integran muchos aspectos diferentes de la vida dentro de un único domino intelectual. Ellos expresan la organización de las sociedades que no han generado dominios intelectuales por separado, en lo que pueda llevarse a cabo la argumentación...Cuanto más podamos fundamentar racionalmente la conducta de nuestras vidas, en las tres esferas de la existencia – las relaciones con el mundo material, con otras personas y en el reino expresivo de la estética – más avanzada puede decirse que es nuestra forma de sociedad.⁶

Para Maurice Godelier por ejemplo, los mitos se convierten en parte de la ilusión que permite entender el funcionamiento del cosmos y la relación humana con este; "la ilusión es hija de la analogía" y por lo tanto el pensamiento mítico es el pensamiento humano que concibe la realidad por analogía. Es por analogía, que las causas y las fuerzas invisibles que engendran y regulan el mundo no humano (naturaleza) o el mundo humano (cultura), revisten los atributos del hombre, es decir, se presentan espontáneamente en la conciencia como seres dotados de conciencia, de voluntad, de autoridad y de poder, por lo tanto, como seres análogos al hombre, pero que difieren de él en que saben lo que el hombre no sabe, hacen lo que el hombre no puede hacer, controlan lo que este no controla, difieren del hombre en que son superior a él.⁷ Los mitos forman parte inalienable de la sensación de existir del ser humano y por lo tanto se convierten en un elemento indispensable a partir del cual se construye la identidad del individuo en relación con el grupo que le ha dado sustento y continuidad a estas historias de origen colectivo. Es así como la etnicidad se nutre de la creencia colectiva de formar parte de una cultura distinta y única compartida solamente con sus miembros. El vínculo entre la construcción mítica de los orígenes colectivos y la etnicidad, como podemos observar, está basada fundamentalmente en una interacción simbólica entre ambas y que el individuo aprende a utilizar y desarrollar para actuar frente a la concepción que se hace de lo otro. Los mitos de origen, "son el espejo que permite al hombre verse nacer, vivir y morir, ya que fungen como una pantalla contra el abismo."⁸

Como lo esbozamos en el capítulo anterior, la operación simbólica es el proceso de conversión de imágenes con cargas simbólicas dispersas, que se condensan en un solo punto.⁹ Los símbolos en el mundo moderno, al igual que en el mundo pre-moderno, "buscan unificar los signos dispersos y

⁶ A. Giddens. *¿Razón sin Revolución?*, p. 160.

⁷ Ver Maurice Godelier. *Mito e Historia*, p. 369.

⁸ P. Legendre. *Op. cit.*, p.23.

⁹ Sfez. *La politique symbolique*, p. 26.

transformarlos en verdad". Es esta afirmación de la verdad la cual pide la adhesión de la colectividad para rebasar el conflicto de la sociedad dividida, pero también de las culturas oprimidas. Los símbolos construidos a partir de estructuras culturales étnicamente diferenciadas, buscan reconstituir una identidad pasada, perdida en un momento histórico de grandeza, ante la embestida de un sistema global.

Es dentro de este sistema en donde se articulan los sectores centrales de diversos universos culturales generando dos procesos: la contracción/expansión y la hegemonización/fragmentación sobre grupos étnicos y culturales, los cuales ven limitadas sus condiciones de existencia, sus reacciones ante esta situación y las estrategias culturales para resistir.¹⁰ Es en este contexto, donde la posibilidad de recuperar y resistir, a partir de una construcción y valoración del mundo subjetivo y simbólico de las culturas adquiere relevancia. Por dos cuestiones principales: como catalizador de la movilización a manera de resistencia y la posibilidad de estimular mecanismos de participación colectiva como estrategia de resistencia cultural.

Académicos como David Brown, han dotado de un peso positivo al surgimiento de los movimientos etnonacionalistas, ya que es a su parecer la expresión más acabada de una estrategia cultural puesta en movimiento. Pero, ¿por qué presenciamos reiterativamente la existencia de mitos originarios en donde los grupos étnicos se perciben así mismos como el pueblo elegido y a partir de esto buscan los mecanismos de exclusión y presión para llegar a su destino? La idea expresada por medio de esta cuestión, es finalmente resaltar lo singular de la cultura y la continuidad en el tiempo de la misma, lo que las dota de un valor histórico que logra contraponerse a los valores sustentados por el Estado-nación. El caso de los aztecas es interesante en este sentido, ya que como pueblo elegido, lograron establecerse en el lugar "mítico" revelado por sus deidades y en este lograron imponerse violentamente en el resto de las culturas del valle de México. Durante la colonia y posteriormente con la república, el mito del pueblo elegido logró su continuidad histórica por medio de los símbolos que los gobiernos fueron adoptando para legitimar su accionar como autoridades. Hoy en día, existen diversas manifestaciones tradicionalistas de grupos que reivindican este mito del pueblo elegido, el cual se observa en el surgimiento del movimiento de la mexicanidad en diversos lugares del centro de México.

Anthony Smith, construye una tipología de componentes que forman parte de los mitos de descendencia étnica. Este autor, identifica seis elementos diferentes que se encuentran en prácticamente todas las culturas:

- *Un mito de origen especificado tanto en una demarcación territorial como en un tiempo histórico (a histórico) dado*
- *Un mito de migración o liberación que deliberadamente muestra el camino a seguir para la libertad colectiva*
- *Un mito de descendencia que muestra claramente la naturaleza de los ancestros. En la mayoría de los casos, este mito cuenta la relación con unos fundadores pertenecientes a la nobleza*

¹⁰ J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, p. 45-56.

- *Un mito de un tiempo heroico en donde la comunidad sobrevino todos los pesares*
- *Un mito de pesadumbre colectiva con terribles momentos de conquista o exilio*
- *Un mito de renacimiento o despertar en donde la comunidad étnica retoma su camino hacia el destino profetizado y el cual cierra el círculo del ciclo cosmogónico.*¹¹

Este esquema creado por Smith, nos muestra que de cierta forma, el resurgimiento de las comunidades étnicas es prácticamente una cuestión anunciada. Mientras que se perpetúa la identidad colectiva, esta siempre tenderá a buscar los medios para cumplir este ciclo que conecta el pasado mítico de un pueblo con el alcance de los objetivos definidos desde los principios de los tiempos. El contenido de los mitos puede cambiar gradualmente y nuevas condiciones pueden hacer que estos sean reinterpretados de distinta forma. Sin embargo, a pesar de que pueda adquirir nuevos elementos, son los símbolos que expresan, perduran y se reinterpretan, los que aseguran que estos duren como parte importante de los vínculos que concretizan la identidad étnica y la persistencia de la etnicidad.

2.1.2. La identidad y sus factores decisivos en la aparición del etnonacionalismo

La construcción de la identidad es sin duda un elemento clave para entender por qué los movimientos étnicos y culturales pueden tener un arraigo de tal envergadura, sobre todo al retomar factores históricos y étnicos. A primera vista, la identidad supone dos procesos diversos pero incluyentes: el primero se refiere a la reflexividad individual frente a lo que se es como sujeto y al proceso filosófico de dar una explicación a la existencia de sí mismo; el segundo proceso que es el que nos compete a nosotros es por supuesto, el proceso social a través del cual esa reflexividad individual logra construir vínculos de pertenencia con una colectividad. Entre ambos procesos, encontramos una mediación de factores como puede ser el mundo simbólico, expresado, a través de los mitos y de su recreación por medio de las fiestas y los rituales,¹² la selectividad de la memoria colectiva en cuanto a acontecimientos históricos e importantes para demostrar la distintividad de una cultura y la vinculación y continuidad entre las generaciones. Este último factor, en cuanto a la continuidad de aquellos elementos que se construyen como colectividad, será determinante para construir el discurso de "sobrevivencia" de cualquier grupo étnico que se sienta amenazado en su propia existencia como cultura. Éste ha sido el caso, por ejemplo, de los quebecuás y su cultura francesa, quienes han obligado prácticamente al estado canadiense a otorgarles la facultad como provincia, para determinar las formas y los contenidos educativos. Cualquier grupo, ya sea étnico o lingüístico, generalmente determinará por sí mismo o en contraste con el grupo hegemónico, cuáles son aquellos elementos de su cultura que son necesarios para poder seguir manteniendo cierta cohesión hacia adentro del grupo. Es esto lo que Bonfil Batalla denominó, desde hace ya varios años, como el *control cultural*, es decir, aquella relación significativa entre el grupo y una parte de su cultura propia en la cual le es necesario mantener la capacidad de decisión sobre los elementos culturales (ya sean materiales, organizativos, de

¹¹ Anthony Smith, *Ethnic myths and ethnic revivals*, p. 290.

¹² Para entender la importancia de la vinculación entre lo simbólico, lo sagrado y la representación mitocósmica, es interesante el libro de Roger Callois, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 1995.

conocimiento, simbólicos o emotivos).¹³ El proceso de aprendizaje o de cómo se transmiten a las generaciones futuras aquellos elementos que se convierten en el marco de referencia de cómo vemos el mundo, es de vital importancia para la construcción de la identidad y por lo tanto, para cualquier grupo étnico y cívico que busque mantener un discurso de cohesión y coerción. Es así como los nacionalismos europeos fueron consolidándose en la segunda mitad del siglo XIX y como ocurrió en México a partir principalmente de la Revolución mexicana. Los recuerdos y la memoria colectiva se vuelven selectivos, en tanto que logren justificar a la parte vencedora del proceso histórico y generen un sentimiento de pertenencia y lealtad hacia los estados nacionales. Entonces, la identidad, se convierte en una necesidad para el funcionamiento estatal y la convivencia social. Es el punto de partida desde donde vemos el mundo y la vida, así como el conjunto de valores que moldean nuestros comportamientos y actitudes con respecto a los demás.

Nederveen, construye su análisis de la formación identitaria a partir de dos ideas: la construcción de elites culturales o étnicas, y la competencia entre estas. Para él, las formas culturales (etnicidad), así como los valores y prácticas relacionados con estas, se convierten en recursos políticos que se utilizan por las elites para lograr ventajas de poder y económicas. Es así como sitúa el conflicto entre el centro hegemónico y los grupos periféricos, como una *escisión*, debido a los cambios sociales y económicos y la jerarquización correspondiente a la "división cultural" del trabajo. Este estudioso del etnonacionalismo, apunta que la competencia entre las elites étnicas deviene, la mayoría de las veces, en un proceso de asimilación instrumentado desde el centro. De esta forma, la identidad se convierte en una condición opcional para aquellos miembros del grupo étnico que son asimilados, como puede ser el caso de algunos líderes indígenas que se encuentran a medio camino entre dos culturas. Por lo general, la radicalización del movimiento vendrá de aquellos miembros no asimilados y que ven la imposibilidad de encontrar caminos institucionales abiertos para hacer pasar sus demandas. En el caso de Anthony Smith, él enfatiza el sentido de continuidad que construye la identidad a lo largo de diversas generaciones, dando una unidad cultural a una población específica por medio de memorias colectivas que conectan un pasado mítico con un destino manifiesto como parte del "pueblo elegido".

El estudio de la etnicidad, lo cual implica un prerequisite para poder entender la construcción de una identidad étnica a partir de elementos culturales, es de gran importancia en la construcción de los movimientos nacionalistas, ya que ésta se convierte en una herramienta política. Por esto, que se deben de observar las fronteras que circunscriben a las identidades que un grupo determina para sí mismo y las que determinan otros grupos hacia este. De la misma forma, habría que preguntarse por qué son elaboradas estas fronteras y mantenidas entre los grupos.

La etnicidad ha sido definida desde diversas corrientes. Proveniente de la acepción griega *ethnos*, que significa raza o pueblo, fue la raíz utilizada por los franceses para definir aquellas regiones que durante el siglo XVIII y XIX en Francia, aún mantenían rasgos culturales y lingüísticos propios que

¹³ G. Bonfil Batalla. *La teoría del control cultural*, p. 25.

denominaron como *etnies*. La segunda acepción de donde se puede rastrear el concepto de etnia, etnicidad, es la palabra *ethnikos*, que significa grupos salvajes, es decir, aquellas congregaciones de seres que no mantienen una estructura jurídica, ni moral, ni ética que otorgue cierto orden legitimado por todos sus miembros. Esta dicotomía en el origen de la categoría de etnia, es la que ha llevado hoy en día, a cuestionar desde diversos puntos la utilización del término para designar grupos de minorías o inmigrantes que habitan en países que sustentan culturas "homogéneas".

Sin duda el término ha sido utilizado por la academia europea y norteamericana como una categoría hasta cierto grado peyorativa, ya que en sí misma mantiene intrínsecamente una valoración de grupos "fuera de la civilización occidental" a todos aquellos núcleos que mantienen aún rasgos culturales propios. Sin embargo, la demarcación de las fronteras étnicas, no es etiquetada exclusivamente por los antropólogos, sino también por los propios miembros del grupo, quienes, ante el contacto relacional con otros grupos, sobre todo si es por medio de la dominación, desatan un proceso de introspección que lleva a una autodefinición de la identidad colectiva.

En el caso de Morin y Saladin,¹⁴ estos han definido la etnicidad en término de una identificación étnica modulada para acoplarse con cambios socioeconómicos, experimentados por minorías indígenas dominantes políticamente, que se encuentran dentro de una circunscripción territorial de un Estado-nación. Autores como Kimmel y Daniel Bell, hacen la conexión entre este interés socio-económico y el vínculo afectiva que se genera por medio de la etnicidad. Hacen aparecer a la etnicidad como una especie de categoría paternal la cual da sustento a la existencia de cada uno de los miembros del grupo. Al igual que la identidad, la etnicidad mantiene una dualidad que es asumida en dos planos diferentes de la existencia humana: por un lado se percibe a nivel de la experiencia personal e intrasubjetiva y por el otro se convierte en una forma de intercambio político, por medio del cual es posible ganar ciertas prerrogativas. La etnicidad permite, recobrar el sentido de orgullo en lo que se percibe como propio, para aquellos grupos que se encuentran subordinados; de igual forma, otorga un argumento ineludible para "reclamar un conjunto de privilegios que las estructuras de poder existentes les han negado".¹⁵

Sin embargo, la etnicidad, crecientemente se ha convertido en una cuestión voluntaria, lo que ha dado pie de igual manera al oportunismo étnico, ya que individuos que pertenecen a dos culturas (ya sea una por nacimiento y otra por aculturación) son capaces de cambiar de una a la otra según su conveniencia política. Esta característica atenta contra la integridad de diferentes movimientos genuinos que buscan un lugar en el espacio político del Estado. El oportunismo étnico, también puede desvincularse fácilmente de las demandas originales de los pueblos, para acabar con negociaciones que satisfagan los intereses de unos cuantos líderes o "intelectuales".

La globalización ha sido sin duda uno de los factores que han catalizado que la etnicidad retome la importancia que por algún tiempo había perdido y que se había reservado únicamente para el estudio antropológico de algunas culturas recién descubiertas en Brasil y en otras latitudes del planeta. La movilización masiva de la población mundial y los diversos sitios en donde fluyen los

¹⁴ Françoise Morin y Bernard Saladin, *Ethnicity as a political tool*, p. 157-158.

¹⁵ Cita de Daniel Bell, realizada por Kimmel en "*Tradition as revolt*", p. 61.

capitales internacionales ha obligado a que se incrementen el número de grupos nuevos que se insertan en sociedades tradicionales antiguas, haciendo aparecer nuevas conciencias y barreras sobre las identidades correspondientes. Las dificultades a las que se enfrentan los estados para absorber estos enormes flujos de personas provenientes de diferentes culturas, han hecho de la etnicidad una herramienta política para negociar mejores condiciones en la adaptación de las nuevas circunstancias sociales.

La construcción de la identidad colectiva es un prerequisite para la consolidación de una estructura étnica o nacional que pueda defenderse como un proyecto integral. Según Francisco Letamendia, esta se caracteriza por la continuidad y la transformación del "nosotros" y los elementos en que puede descomponerse la totalidad son dinámicos e interconvertibles, permitiendo al grupo étnico reconocerse en las distintas fases por las que atraviesa. En la relación a esto último, la referencia que hace Letamendia se refiere principalmente, a cierta continuidad simbólica que al pesar de las transformaciones visibles que pueda sufrir el grupo, permanecen siempre como parte del inconsciente colectivo. Como ejemplo podemos citar la relación con el territorio en el caso de los yaquis, cuya historia es una de las más trágicas en este sentido. A principios del siglo XX, los gobernantes locales bajo el auspicio de Porfirio Díaz, decidieron poner fin a la resistencia yaqui sustentada básicamente en el arraigo a su cultura ancestral y la defensa de su territorio, exportando a familias enteras desde el extremo norte de la República hasta la costa sur más extrema localizada en la Península de Yucatán, obligándolos a incorporarse a los trabajos de las haciendas de henequén en calidad de esclavos. A pesar de este desarraigo de la patria yaqui, existen algunas investigaciones interesantes en torno a la capacidad que tuvieron los yaquis de reconstruir su cultura gracias a cierta continuidad simbólica que permaneció como el vínculo entre los exiliados. Este ejemplo nos hace observar que la relación con el territorio puede cambiar según el control que se tenga sobre él, pero que la pérdida puede convertirse en una forma de temporalidad que es vivida de forma imaginaria y que inclusive puede llegarse a convertir en un símbolo mismo en tanto el deseo del regreso a la patria perdida:

La creación de imágenes es inherente al ser. Este crea emblemas, imágenes y espejos para no caer en el vacío, en el abismo de la existencia humana que se encuentra detrás de ellos. La humanidad vive sumida entre los emblemas y a partir de elementos regionales se inventa una patria propia.¹⁶

Sin embargo, diversos autores han señalado un elemento diferente, que se encuentra entre la identidad étnica y la construcción de un proyecto como nación. Esto es, la importancia de la construcción ideológica de la identidad étnica, la cual es el motor impulsor de la generación de proyectos de transformación que pugnan por las formas exclusivas en que el grupo debe ejercer el control sobre el patrimonio cultural. A manera de ejemplo, podríamos citar la importancia que el nacionalismo mexicano le dio al control del territorio y a todos los bienes naturales extraídos de él, por parte del grupo nacional. Es así como la expropiación petrolera y eléctrica se convirtieron en

¹⁶ Pierre Legendre, *Op. cit.*, p. 23.

símbolos del empoderamiento nacional, que aún hoy en día, con el avasallamiento neoliberal, se siguen defendiendo como estandartes. Este accionar del Estado-nación, implica la selección de elementos de manera consciente, en algunos casos, y determina, la construcción de las identidades colectivas. Es aquí en donde surge el primer conflicto: la elección de elementos y memorias simbólicas que formarán parte de la identidad "nacional" del Estado se van acentuando en detrimento de aquellos grupos étnicos que poco a poco se van convirtiendo en piezas de museo y pasan a ser parte del imaginario central del Estado. Sin embargo, estos grupos perciben no solo una agresión frente a la identidad concéntrica generada por el Estado, sino también una exclusión que paulatinamente se convierte en una oposición clara a partir del sentimiento de diferenciación entre el *nosotros* y el *ellos*, y que va separando inevitablemente la pertenencia a la nación étnica de la nación estatal oficial. Como se puede ver en la historia de los movimientos indígenas en México y en el resto de América Latina, esta exclusión identitaria de los grupos étnicos ponen en cuestionamiento el proceso de socialización-aculturación por parte del estado y ponen en alerta a estas civilizaciones de la pérdida del control cultural sobre su existencia misma.

En su libro *Juego de Espejos*, Francisco Letamendía observa a la dimensión identitaria desde tres frentes: una parte que llama la identitaria, otra meramente ideológica y la tercera la observa como de legitimación política. Las primeras dos ya han sido esbozadas anteriormente, pero la tercera es la que nos interesa para los fines de este trabajo. El proceso de legitimación política de una identidad, ya sea étnica o nacional, implica la aceptación de valores colectivos compartidos entre el grupo comunitario. Esto puede implicar diversas etapas en donde los movimientos etnonacionalistas pueden jugar un papel muy importante e inclusive pueden convertirse en el pináculo de la consolidación de una identidad.

El problema de la identidad y la etnicidad, finalmente se puede enarbolar en sus causas intersubjetivas, es decir, en aquellos elementos que forman el capital simbólico y el cual es compartido entre los miembros del grupo. Es a través de estos elementos que se logra realmente lo que implica la "vivencia" de la etnicidad, y a partir de esta la consolidación de la identidad a partir del contraste con lo "otro".

2.1.3. De la etnia a la nación, a los nacionalismos étnico-culturales

Uno de los procesos que más ha levantado polémicas en los últimos años, es el paso de la etnia que conserva rasgos culturales, lingüísticos y raciales, a la nación. Indudablemente este hecho obliga a la necesaria definición de la nación, como entidad política y simbólica que se erige como la unidad básica de la congregación de una comunidad social y en el caso de los etnonacionalismos, en una comunidad étnica. Uno de los primeros pasos a seguir en el proceso de construcción de un Estado-Nación, es lo que Benedict Anderson, ha denominado la construcción de una comunidad imaginaria, que implica una construcción colectiva y voluntaria que reclama una legitimación e inspiración de la acción social a partir de una herencia pasada. Otros autores, principalmente Karl Deutsch,¹⁷ han atribuido una gran importancia al desarrollo de la economía de

¹⁷ K. Deutsch, *Nationalism and Social communication*, p. 12-56.

mercado, la educación masiva y los medios de comunicación, como herramientas que en los procesos históricos, han tendido a incrementar la interdependencia, a intensificar las relaciones y compartir una cultura en base a valores, comportamientos y referencias comunes generados por la información masiva.

En este trabajo nos concentramos en la definición de las naciones a partir de la unidad cultural basada en una estructura étnica, en donde interviene la noción de identidad social y su definición en identidad étnica con sus consecuentes valores, muchas veces definidos como ideológicos, pero que logran cohesionar al grupo étnico en torno a diversos mecanismos de identificación a partir de un código en común que se refleja en la historia, la mitología, el arte, el folklore y la religión, así como en la estructura social, las costumbres y las normas, la lengua y las pautas de conducta. Hobsbawm, por ejemplo, observa que el significado de las prácticas culturales -como la tradición, la lengua y la religión- es una de las explicación más fuertes para entender la atracción del nacionalismo étnico. La estructura social y la conformación de los procesos productivos en las identidades nacionales ha sido ampliamente estudiado en otros lados¹⁸ por lo tanto sólo retomaremos algunos de los conceptos delineados por ellos para darle más sustento teórico al trabajo, pero aquí lo que nos interesa es la estructuración de las identidades nacionales sobre todo cuando los límites étnicos no se contraponen a los límites políticos o cuando se contraponen pero se siguen defendiendo los límites étnicos sobre los políticos; esta defensa la observaremos desde la construcción identitaria a partir de la visión mitológica y simbólica que se encuentra en la base de todas las culturas. Inclusive habría que pensar en como funciona el inconsciente colectivo en la construcción de los nacionalismos, o en este caso los etnonacionalismos que es nuestro centro de estudio, pero esto tendrá que esperar para otro momento.

Anthony Smith, a lo largo de su trabajo como teórico del etnonacionalismo, se ha dado a la tarea de encontrar la piedra nodal en donde se separan la nación que conocemos en términos modernos y la búsqueda de los grupos étnicos por constituirse en una. En su disertación sobre la consolidación de los estados-nación, llega a la conclusión de que el parentesco en términos míticos ha sido capaz de ofrecer una identidad, a la par que seguridad y autoridad a los individuos dependientes de la sociedad. Es así como las élites del estado fueron capaces de lograr satisfacer la visión ideológica necesaria para concretizar un estado-nación, logrando una comunidad cultural única que se sustenta sobre la defensa a la soberanía de la patria y delineando su propio destino de desarrollo y justicia social. Mientras que los estados lograron cumplir las esperanzas de justicia social y desarrollo, nos dice Smith, lograron mantener el control social, pero al empezar a actuar como parte de la disrupción colectiva, el Estado se ha enfrentado a su debilitamiento y cuestionamiento desde los diferentes grupos periféricos, quienes se han fortalecido a través de discursos legitimadores de sus identidades étnicas y culturales, que buscan la elaboración de estrategias propias, pensadas desde su visión cognitiva, para solucionar sus problemas existenciales más apremiantes. Es en este debilitamiento del papel del estado donde el autor sitúa la emergencia de los movimientos étnicos, al no lograr cumplir con los beneficios prometidos.

¹⁸ Ver López y Rivas, *Clases Sociales y Cuestión Étnico-nacional*, 1984 y H. Díaz Polanco, *Etnia y Nación en América Latina*. CNCA, México, 1995.

A lo que Smith quiere llegar con este análisis es a que los estados-naciones modernos han perdido en gran parte su legitimidad frente a aquellos grupos mayormente vulnerables ante las transformaciones sistémicas. Es decir, el proceso de modernidad/modernización, abre un abismo entre aquellas clases subordinada y la posibilidad de subvencionar el desarrollo con justicia, por lo que la etnicidad surge como una contraofensiva que aprovecha la pérdida de poder del mito nacional. Esta aparece como una posibilidad que puede cumplir con las demandas (culturales, existenciales, políticas y sociales) del grupo. Paradójicamente, las elites culturales buscarán legitimarse a partir de los mismos elementos con que lo hicieron las elites nacionales.¹⁹

La socialización escolar, los mecanismos de legitimación racional y la identificación con el poder de Estado, son sustituidos en los movimientos etnonacionalistas por la sacralización de la nación imaginaria y por un tipo de aculturación que deriva de la intensidad ideológica y la efervescencia identitaria.²⁰

Es en este contexto donde se vislumbra el "caldo de cultivo" que abre paso al etnonacionalismo. En su elaboración, podemos partir de cuatro conceptos. El primer concepto es el de nación, por el cual entiende a toda aquella población humana con memorias y mitos compartidos, que ocupan un territorio en común históricamente y que posee una cultura pública y masiva, una economía propia y derechos legales equitativos así como responsabilidad para todos los miembros. Es esta nación y su sociedad civil "imaginada" las que logran construir una ideología sustentada en mitos y símbolos comunes (engrandeciendo las relaciones de dependencia), la que logra conjuntar una visión del desarrollo compartido que implica por supuesto la autonomía del conjunto y la consolidación de una identidad colectiva. La defensa de la autonomía también circunscribe la formulación de estrategias colectivas para lograr preservar, proteger y expresar libremente el legado histórico (definido por la construcción ideológica del estado) y su cultura.

Pero no se queda nada más con estos dos conceptos. El nacionalismo étnico implica una nación sustentada en componentes étnicos y culturales y que busca las estrategias necesarias para lograr preservar esa identidad cultural. La diferencia que marca Smith entre la etnia y la nación, es la politización de la primera estructura para llegar a la segunda. Es este componente militante el que transforma la figura externa de un grupo étnico, es lo que Connor llamó el *self-consciousness* o la conciencia de si mismos como un grupo a parte, solo que este último autor no pudo lograr desarrollar hasta el final su concepto. Tal vez uno de los puntos más cuestionables de Smith en cuanto a su teoría sobre la transición de la etnia a la nación, sea su condición en torno a la búsqueda de autonomía y autogobierno, ya que la identidad cultural no únicamente se puede preservar por medio de la autonomía y el autogobierno. En el pensamiento de Smith, el pensarse como una nación, implica también un grado inicial de nacionalismo étnico, que no necesariamente

¹⁹ Enrique Florescano ha hecho un extraordinario trabajo recopilando los mitos mexicanos que han construido nuestra comunidad imaginaria y que se encuentran dentro del inconsciente colectivo de todo mexicano. Ver. *Mitos Mexicanos*. Editorial Aguilar, México, 1995.

¹⁸ Francisco Letamendia, *Juego de Espejos*, p. 71.

es de esta forma. El nacionalismo corresponde a la elaboración de un discurso sustentado en una ideología excluyente que define quiénes sí son miembros del grupo y quienes no. Es esta ideología la que en todos los casos lleva a generar barreras tanto territoriales como étnicas. Sin embargo, no todos aquellos grupos étnicos que se puedan considerar como una nación propiamente dicha tenderán a demarcar líneas territoriales, mientras que sí buscarán defender una identidad cultural. En la mayoría de los casos, sobre todo al hablar de grupos nativos ambas cuestiones, demarcación territorial e identidad cultural, son inseparables.

Partiendo de la definición esbozada por Moreno (1995), una etnia es una comunidad autónoma (es decir, con un funcionamiento independiente de las estructuras institucionales del estado que la alberga), autoconsciente, caracterizada por un conjunto de valores y creencias compartidos, una lengua propia, un sentido de pertenencia y una asociación real o imaginaria, con una historia y territorio que le confieren características peculiares en relación con otros grupos que así lo reconocen.

El papel de los líderes e intelectuales, o la llamada *intelligentsia*, es de gran relevancia para lograr la movilización de una comunidad étnica para defender un proyecto propio. Son esto los que se encargan de la reelaboración simbólica, adecuando la intersubjetividad colectiva al espacio-tiempo del presente. La formación de nuevos líderes indígenas, a nivel internacional, entrenados en los sistemas educativos del estado-nacional, que conocen la lengua oficial y las estructuras gubernamentales, han permitido que las organizaciones indígenas utilicen la etnicidad como una herramienta política. Sin embargo, esta condición "entre dos mundos", genera una ambigüedad del intelectual indígena ante la sobreposición de dos estructuras culturales: la originaria y la dominante. Esto no cabe duda que pone en peligro a estos sujetos de dejarse llevar por los comportamientos burocráticos del grupo dominante (como ha sido en gran medida en México) o a anteponer argumentos primordialisistas para legitimar su etnicidad. Finalmente, es esta legitimación de la identidad étnica la que está en manos del intelectual o del líder indígena. Son estas élites, que podemos llamar periféricas dada la relación con un centro hegemónico, las que de alguna manera son las responsables de seleccionar el capital simbólico, en términos de la proyección espacio-temporal del grupo, forjando una identidad de largo plazo a partir de una historia y memorias colectivas que se contrastan a manera de contra-valores culturales con respecto aquellos organizados de igual forma por el Estado-nación. Al observar los movimientos indígenas en el Brasil, en México, Escandinavia y Canadá, es evidente la importancia que han tenido los intelectuales en la reconstrucción de las identidades y el en forjamiento de una identidad etnonacional.

En las palabras de Alinton Krenak, líder de la UNI en Brasil, podemos observar la vinculación que este hace entre su cultura, la distintividad de su pueblo y la importancia de mantener esa memoria viva:

"Yo soy krenak. Mi pueblo tiene una historia. Tiene una región tradicional, que es el territorio de mi pueblo. Nosotros tenemos un conjunto de enseñanzas, de normas, de prácticas que son el fundamento de nuestra tradición; es a partir de esto que yo converso con el mundo...Cada uno de nosotros somos una tribu, un individuo es su pueblo. Tenemos que tener esa memoria. Usted tiene que ser su pueblo. Si el mundo entero se acabara y usted quedara sola, usted tiene que contar la historia de su pueblo, hacerla de nuevo, inventarla de nuevo. Eso es mágico, eso se comunica muy poco con la realidad, porque esto toca mucho más la religión y la magia que la vida mundana".¹⁹

El papel de los ideólogos del etnonacionalismo no puede separarse de ninguna manera del florecimiento político que tengan estos movimientos. Estos controlan la producción cultural y la difusión de ideas y mecanismos de resistencia en contra de la cultura hegemónica. ¿Por qué los pueblos se deciden a participar en el sistema social que los rodea? F. Barth ha sido uno de los teóricos de los movimientos indígenas que ha permitido observar los esfuerzos de los indígenas para movilizarse a partir de sus bases étnicas. La etnicidad del grupo convierte a los jugadores políticos con cartas bajo la manga con que negociar frente al estado. Según Barth, existen dos caminos diferentes a través de los cuales los grupos étnicos actúan frente al Estado: el primero implica la aceptación del estatus de minoría frente a una cultura hegemónica la cual impone sus objetivos institucionales; el segundo camino pasa por el fortalecimiento de la identidad étnica, lo cual puede llevar a diversas manifestaciones para lograr sobrevivir en un ambiente hostil. Esto puede implicar desde la movilización de su capital social, hasta la reinención de la etnicidad para responder a la adversidad y lo que ha sucedido en muchos casos (como el vasco) la salida violenta para lograr imponer al centro sus objetivos político-institucionales y territoriales. Es de esta manera en que los grupos étnicos convierten su capital histórico, mítico y simbólico en una bandera de protesta frente a la imposición del centro, el cual ante su incapacidad de responder a las presiones periféricas trata de reprimir y menospreciar los levantamientos.

Para Melucci, el nacionalismo étnico se puede caracterizar por contener: 1) una pluralidad de significados, 2) una identidad étnica, 3) convertirse en un instrumento de presión a partir de la anterior y 4) responder a necesidades de identidad personal y colectiva. A estas cuatro caracterizaciones de Melucci, tendríamos que añadir por lo menos otras tres que de alguna forma se encuentran comprendidas en la primera característica, pero para no dejar de mencionarlas aquí las esbozaré brevemente. Estas fueron descritas brevemente por Anthony Smith en su trabajo sobre el resurgimiento del nacionalismo. Él subraya tres componentes que encuentra en los movimientos etnonacionales: 1) la distribución desigual de la etnohistoria; 2) El impacto de ideales religiosos y 3) la diferencia en la naturaleza y locación del territorio ancestral. La importancia de

¹⁹ Ma. Teresa Sierra *Op.cit.* p. 142

estos tres últimos elementos reside en que se mueven en el campo del capital simbólico que como hemos podido ver, finalmente es aquel que logra la vinculación entre la identidad, la etnicidad y la construcción de un modelo de nación

Una de las voces críticas de los últimos años frente a la acuñación del etnonacionalismo, ha sido David Brown, quien considera que este término mantiene en sí mismo una doble modalidad: el origen mítico en común, por un lado, y los atributos biológicos primordialistas y raciales por el otro. El nacionalismo étnico, nos dice el autor, es fácilmente identificado con términos como: cerrado adscriptivamente y por lo tanto no liberal. Por esto, Brown prefiere el término de nacionalismo cultural, ya que permite analizar a estos nacionalismos no-liberales, entendidos estos como aquellos que exhortan al mito de origen común basado en una colectividad que comporte similitudes en cuanto a la fisonomía, la lengua y la religión, a diferencia del nacionalismo llamado cívico o liberal, el cual se ha convertido en el ejemplo universal del desarrollo histórico de comunidades que comparten un territorio (patria) y crean instituciones encargadas de otorgar un carácter nacional a la cultura local.²² En su trabajo sobre los nacionalismos, Brown nos deja ver su empatía con los trabajos de Kymlicka, quien como veremos en el tercer capítulo, logra meter dentro de la definición de los derechos colectivos la posibilidad de que un individuo goce de los derechos universalmente reconocidos por el estado liberal y jacobino, pero al mismo tiempo tenga el derecho a su libre determinación como sujeto perteneciente a una comunidad cultural que disfrute de autonomía política. Hay que reconocer la importancia de la diferenciación lograda por Brown en cuanto a que los nacionalismos no liberales no necesariamente se convierten en movimientos violentos, sino que por el contrario en muchos de los casos son manifestaciones específicas de grupos que comparten características determinadas y que han sido discriminados en su conjunto por otros grupos más poderosos dentro del estado, de aquí en adelante llamaremos a estos movimientos etno-culturales.

Como bien lo señala Brown, el gran problema con los etnonacionalismos es que estos, al sentirse como una cultura oprimida en comparación con la cultura instaurada en el poder, pueden radicalizar su postura de contraste y esperar ciertos resultados negando la identidad nacional (oficial), de la misma forma en que ha sido negada la propia. Esta cuestión, en todos los casos, implica perder la oportunidad para estos grupos de integrarse a una comunidad mayor, cuyas tradiciones y prácticas han dejado inevitablemente su huella sobre el espacio en el que habitan.

El reto entonces, está en poder reconocer que pueden existir identidades étnicas dentro de un cuerpo globalizante y que estas merecen el derecho de defender su existencia y de formular mecanismos para reproducir su cultura a través de los años.

²² Ver, David Brown, "Are there good and bad nationalisms?", en *Nations and Nationalisms*, vol. 5, no. 2, abril 1999.

¿Cuándo puede existir un verdadero peligro de separación o independencia entre los grupos étnicos reclamen una autonomía a nivel regional? En su análisis, Kimmel esboza dos condiciones principales:

(a) cuando la etnicidad y la geografía de la región son concomitantes y el grupo étnico ha mantenido una historia de autonomía de la autoridad política central

(b) cuando los miembros del grupo étnico tienen una historia de producción a pequeña escala, artesanos, campesinos, trabajadores especializados, etc.

Cuando esto ocurre, la etnicidad se convierte en un recurso cultural utilizado para resistir políticamente a la industrialización y a la centralización estatal. Esto es, los grupos que han mantenido una independencia productiva del estado central se oponen a su propia proletarianización, la cual es vista como una cuestión inevitable ante el avance de la industrialización. Esto es lo que ocurrió con el país vasco, con Quebec y de alguna forma está empezando a suceder en México. La etnicidad, en estos casos, ha resarcido el descontento por medio de una unidad "simbólica", reduciendo la distancia entre los grupos y haciendo que se busquen objetivos comunes a partir de los cuales es posible organizarse. El caso de los Inuits (que será tratado en el siguiente capítulo) es un caso ilustrativo ya que la lucha por la autonomía y el reconocimiento constitucional logró que diversas organizaciones (anteriormente antagónicas) se unieran para lograr el tan anhelado decreto de Nunavut. Como en el caso anterior, por lo general estas sociedades que se han mantenido en cierto grado de aislamiento, quieren preservar la comunidad política-autónoma a pequeña escala.

En el caso de los grupos indígenas en México por ejemplo, las comunidades indígenas históricamente se han mantenido aisladas, con una relación económica de autosuficiencia prácticamente y a pesar de que en muchos casos han dependido de los recursos federales para poder seguir cultivando las tierras, se ha mantenido una estructura cerrada de la cultura indígena hacia fuera. Por esto una de las demandas indígenas desde el 94 es lograr una nueva remunicipalización que haga coincidir las fronteras étnicas con las fronteras territoriales. Ya que los recursos económicos federales se han utilizado para manipular a grupos de etnias diferentes que conviven dentro de un mismo municipio para conseguir votos electorales, esta demanda de remunicipalización se hace muy necesaria para evitar la escalada de violencia que podría desatarse por conflictos interétnicos.

¿Por qué nos enfrentamos hoy en día, a nivel global, ante el resurgimiento de las etnicidades nacionalistas? Como lo vimos en el capítulo anterior, el recinto sociológico y espacio/temporal responsable ha sido el proceso de modernización truncado y la, por fortuna, incapacidad de los estados de generar políticas de integración o asimilación total de los grupos minoritarios a la cultura nacional o lo que es lo mismo, la falta de resolución de problemas heredados por los antiguos sistemas coloniales, que impidieron que estas culturas se integraran o por el contrario lograran desarrollar soluciones propias para resolver su propia existencia.

Pero el proceso propio del resurgimiento, ¿a qué se refiere exactamente? El *revival* o resurgimiento es definido por R. Pearson como el proceso de creación de metáforas diseñadas para apelar a la imaginación de las masas (semi-letradas o recién letradas) movilizadas en el proceso de reclutamiento, a partir de un vínculo orgánico entre un pasado, un presente y un futuro.²³ Este representa la percepción más extrema, aceptable para el nacionalismo, el punto pegajoso a través del cual los nacionalismos tienen que pasar si es que desean detentar un compromiso favorable del *revival* orgánico, natural y por lo tanto legítimo la nación inmanente. Como bien dice J. Nederveen:

*The worst case scenario of ethnic politics is an unending chaining of particularisms, a vendetta logic in which the sins of the fathers are endlessly revisited upon de sons. The only way to break the vicious cycle of the ethnic exclusivisms is power-sharing. Since the state and development are the key bones of contention these are the sites where sharing has to take place. State power has to be share in terms of government positions, contracts, citizenship rights, decentralisation or devolution, language, education, the armed forces and symbolism, and development needs to be shared across regions and sectors and in terms of civic representation and cultural accommodation.*²⁴

²³ Ver R. Pearson, "Fact, Fantasy, Fraud: Perceptions and Projections of National Revival", en *Ethnic Studies*, vol. 10, 1993, pp. 43-64.

²⁴ Jan. Nederveen, *Op. cit.*, p. 390.

2.2 La modernidad étnica y la diferenciación cultural o la lucha por la política del reconocimiento en México

"La meta es el origen"

Karl Kraus

En el caso de América Latina y de México (aunque habría que particularizar cada caso), los movimientos etnonacionales se insertan dentro de una lógica diferente. Algunos autores han llamado el despertar indígena como movimientos étnicos a-nacionales, ya que sus objetivos no se encuentran planteados en la construcción de un Estado propio, a partir de una etnocracia (*etnos*: raza o pueblo; *cratos*: poder, gobierno, autoridad), sino por el contrario, se asumen como parte del Estado-nación, sin dejar de denunciar su exclusión del desarrollo nacional. Hoy en día, el fin del desarrollismo o el alcance con la modernidad, ha empujado la emergencia de organizaciones indígenas que buscan replantear su propio proyecto de subsistencia étnica, ya no a partir de aquello que el Estado pueda hacer por ellos y permitirles, sino a través de sus propias bases comunitarias y de la solidaridad con los grupos sociales democratizadores.²⁵ Sin embargo, para algunos sectores estatales, este deseo de reconstruir un proyecto a partir de una estructura étnica es más bien una especie de paradoja que consiste en pertenecer a una cultura con rasgos occidentales y pretender reconocerse a sí misma en otra cultura, en gran medida perdida. Más que la preservación de un bien actual, a los grupos indígenas los mueve la nostalgia de una ausencia.

Antropólogos como Darcy Ribeiro se han atrevido a denunciar al mestizo (latinoamericano) como la gente de nadie, esto es, aquel caracterizado por la nadiedad, ya que no mantienen una relación de "membresía" plena con ninguna de las dos culturas que les dieron origen. En este mismo sentido, intelectuales indígenas como Fausto Reinaga, han caracterizado despectivamente a ese sujeto surgido del colonialismo boliviano llamado chol. En toda América Latina, durante más de quinientos años, se repite la misma historia: la de la negación del indígena ante el sujeto europeo, pero al mismo tiempo la negación del resultado de ese encuentro. Si los Estados nacionales latinoamericanos se aferran en la construcción de una "identidad nacional" a partir de la desindianización del indígena, la resistencia indígena también se aferra a todo aquello que les permite reencontrar su verdadera identidad en lo indígena. Ante el rechazo y la negación certera, prolongada y humillante, el indígena no encuentra otro camino más que el rechazo de todo aquello que lo ha mantenido en la marginación y que le ha hecho notar la crueldad de la otredad. La reconstitución de las identidades étnicas no se construyen simplemente por el contraste entre las diferencias evidentes entre unos grupos y otros, sino se reconstruyen a partir del sometimiento parcial y la exclusión de unos grupos sobre otros.

A pesar de la capacidad que han demostrado los Estados nacionales de asimilar en gran medida a los grupos étnicos que albergan, a través de la secularización del Estado y la lengua oficial, como vimos en el capítulo anterior, la incapacidad de la cultura hegemónica de los Estados, no ha sido capaz de abrir los espacios necesarios para albergar las creaciones culturales y simbólicas.

²⁵ Jose del Val. *Op. cit.* p. 111.

religiosas de las culturas que fueron absorbidas por los Estados. Tampoco han sido capaces de distribuir el bienestar colectivo hacia esos grupos, lo que finalmente pone en peligro y en cuestionamiento la legitimidad de dominación de un grupo sobre otros. En este sentido, Francisco Letamendía señala que:

*“La discriminación lingüística es fruto de la modernidad, la cual aboca a seleccionar una lengua de Estado como vehículo de unificación cultural y de comunicación económica, postergando a las restantes. La discriminación religiosa, por el contrario, es consecuencia del fracaso de la modernidad: si ésta equivale a la sustitución de los principios de legitimación tradicionales-metafísicos por los instrumentales-racionales, el que el hecho religioso se convierta en elemento de postergación de grupos específicos revela una vuelta a lo arcaico, a los mecanismos legitimatorios basados en la sacralización que entronizan una religión de Estado.”*²⁶

La imposición del español en los países latinoamericanos se convierte en un factor de opresión y colonización evidente y aberrante. De hecho, el grave error originario que determinó el establecimiento de la palabra “Latinoamérica” al continente colonizado principalmente por la corona española, resulta una palabra peyorativa y en una especie de insulto ya que no toma en cuenta al conjunto de pueblos y naciones que alberga esta demarcación territorial y que reflejan un crisol de lenguas y características culturales y raciales diversas.

La etnicidad en países ex coloniales como es el caso de México, juega un papel muy importante. Es esta la que ha mantenido al margen del desarrollo nacional a un porcentaje importante de la población y es esta la que sigue dotando al imaginario colectivo de una riqueza de elementos intersubjetivos que aún hoy en día han sido poco estudiados. Sin embargo, esta etnicidad latente, que se mantiene resguardada y se expresa únicamente por medio de fiestas y rituales, que se consigna a la relación barrial o de pueblo, es una identidad que hasta ahora se ha mantenido encerrada, pero que puede resultar el punto de cultivo para la emergencia de movimientos etnonacionales. ¿Cómo medir la radicalización de una identidad? o por lo menos, ¿cómo prever en el tiempo que este fenómeno se puede dar? Esta ha sido sin duda la inquietud que ha llevado a diversos autores a analizar los nacionalismos emergentes. Nederveen observa que la movilización étnica en las sociedades post-coloniales puede derivar en movimientos separatistas si se dan alguna de tres condiciones²⁷: 1) si los grupos étnicos han sido tratados de diferente manera dentro del mismo territorio bajo el mandato colonial; 2) si los gobiernos post-coloniales han impuesto un mandato monocultural; y 3) si existe apoyo dentro del medio regional para la separación. Un cuarto elemento que habría que incorporar a esta lista es por supuesto, la capacidad de las elites étnicas de movilizar a las masas a partir de la utilización de la identidad cultural como un recurso de competencia política.

Si analizamos el caso, podemos observar que tres de estas cuatro condiciones se cumplen. El apoyo regional es aquella condición que difícilmente podría cumplirse al corto y mediano plazo,

²⁶ Francisco Letamendía. *Op. cit.*, p. 61.

²⁷ Nederveen., *Op.cit.*, p. 376.

dado que por lo general, los grupos étnicos se encuentran en zonas territoriales con fuertes tradiciones caciquiles, dependientes económica y políticamente del centro hegemónico.

Ya desde la década de los setenta, Guillermo Bonfil Batalla advertía sobre la tendencia de los diversos movimientos indígenas en América Latina, a enfatizar sus bases étnicas en conjunción con la movilización política y sobre esta, acrecentar la identificación pan-indiana, extendiendo alianzas a lo largo del continente. La Declaración de Temoaya, realizada en julio de 1979, es un cabal ejemplo de la capacidad de reflexión y concientización sobre la identidad étnica de los diversos grupos indígenas y de un intento de replantear la relación de estos con el estado mexicano:

Los indígenas no sólo pedimos que nos devuelvan las tierras que siempre fueron nuestras. No sólo pedimos luz eléctrica, caminos, agua potable, pues como partes integrantes de la nación mexicana tenemos pleno derecho a ello, y no habremos de arrodillarnos a dar las gracias por estos servicios, como no se arrodillan los que viven en las ciudades: a ellos parece algo normal. Lo que los indígenas pedimos es que de una vez por todas se nos reconozca un espacio político en las estructuras del Estado, pues no somos extranjeros de paso, sino los más antiguos pobladores de este territorio. Toda forma libertad requiere una forma de poder. Sin poder, sin participación en el poder global, no puede haber libertad, no podremos liberarnos nunca. La lucha por nuestra liberación debe ser definida a partir de ahora como una lucha por el poder.²⁸

En el caso de los países latinoamericanos, la sobrevivencia de aquellos elementos históricos, mito-simbólicos y religiosos, a través de los siglos es incuestionable ante la presencia de los diferentes rituales que aún se pueden observar en las diferentes latitudes. Desde los mayas en el sureste de la república mexicana, hasta las alturas del Machu Pichu inca, los elementos étnicos y culturales siguen definiendo la diferencia entre las sociedades modernas latinoamericanas y su relación con un pasado cruel y despiadado de sujeción y humillación de naciones enteras con grados de civilización muy avanzados

Es Fray Bernardino de Shagún uno de los primeros en advertir la fuerza y el poder que lo simbólico que puede tener en la continuación de una tradición cultural basada en lo espiritual. Shagún se plasma asombrado ante la vastedad y complejidad del mundo religioso, intelectual y mental de los sacerdotes aztecas y entiende que difícilmente se podrá impedir la transmisión del mensaje cultural para muchos siglos después. Como bien señala Anibal Quijano, desde temprano, los propios intelectuales de las razas "vencidas" (Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti Salcamayhua o el profeta maya del Chilam Balam de Chumayel); o los "mestizos" (Blas Valera, Garcilaso el Inca), aprenderán los códigos culturales de los vencedores para transmitir por encima del tiempo cada "raza a su modo, esa misma lección.²⁹

²⁸ G. Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución*, p. 390.

²⁹ Anibal Quijano, *Op.cit.*, p. 7

Hasta nuestros días, la unidad básica donde se ha reproducido el orden cosmogónico de la cultura, continúa siendo la comunidad. Es en esta donde se reproduce el sentimiento compartido de pertenecer a un todo social. Como bien lo señala Claudio Lomnitz,³⁰ la cuestión nacional en la época prehispánica, dependía de la pertenencia a un conjunto de comunidades que ocupaban lugares tanto en la tierra como en la esfera divina. Pero es finalmente la tierra a través de la cual se obtiene el parentesco en común y la filiación con las deidades. La tierra se convierte pues en un bien inalienable o parte del control cultural el cual debe de permanecer bajo la tutela del propio grupo para sustentar la relación con los otros grupos y con los dioses. Durante la colonia, la enajenación de la tierra por parte de los españoles, dejan a los pueblos indígenas sin sustento étnico-ideológico, la tierra ya no es más la conexión con las deidades divinas, pero las relaciones de parentesco se conservan a nivel del barrio y la comunidad. En cada uno se adoptan santos locales bajo un extraño sincretismo pagano-cristiano. El racismo colonial (la limpieza de la sangre tanto de negros como de indios) dio como resultado que la organización a nivel del pueblo, permitiera el desarrollo de formas comunales y que dentro de estas resurgieran elementos socioculturales que renovaron la identidad indígena. Las formas del pasado poco a poco fueron convirtiéndose en un proyecto para la vida presente, al revertirse de una función simbólica, reviviendo con una significación que en sí misma hicieron confluir diversos matices con alusiones particulares y colectivas para los miembros de un mismo núcleo social.

En sus trabajos, Luis Villoro señala que, "el vínculo de descendencia entre el imperio azteca y la nueva nación independiente, es claramente simbólico",³¹ ya que se hace necesario el hecho de encontrar rasgos que puedan fundamentar un origen en común para avalar a la nuevas instituciones políticas y sociales de la república mexicana. El miedo al abismo, al vacío, recompone los mitos políticos del antiguo imperio y forja nuevos emblemas que permiten mantenerse del otro lado del espejo.

Como ejemplo en torno a esto, Enrique Florescano³² encuentra en la simbología del escudo nacional, una interpretación convincente de la continuidad y regeneración de los símbolos fundadores de un imperio hegemónico, el azteca, que se reproduce a lo largo de los siglos y se retoma con una carga equivalente. El simbolismo que representa el águila con la serpiente en sus fauces, necesariamente nos lleva a interpretar la legitimación de esta imágenes como escudo nacional, como una doble imposición cultural y de sojuzgamiento. Anterior a la colonia, este arquetipo significaba la hegemonía del poderío y la cultura azteca sobre los otros grupos étnicos dentro del valle de México.

Ya en los tiempos de la colonia, los nuevos habitantes de las Américas buscarán introducirse en el imaginario colectivo de los indígenas a partir de la construcción simbólica de escudos e imágenes representativas de sus alcurnias y dones otorgados por la corona española. La población nativa no acepta la imposición de los símbolos traídos de afuera. Los indígenas triunfan en la contrarrevolución simbólica lo cual resulta evidente a partir de la consolidación de la imagen de los

³⁰ Claudio Lomnitz, *Modernidad Indiana*, p. 78-91.

³¹ L. Villoro, *De la función simbólica del mundo indígena*, p. 12.

³² Ver E. Florescano, *La Bandera Nacional*, FCE, México, 1998.

origenes mitológicos del pueblo azteca: el águila sobre un nopal devorando una serpiente encima del islote de Tenochtitlán. Regresemos un poco a las implicaciones que este escudo contempla. El escudo simboliza la derrota, la imposición/represión de una diversidad cultural, que se encuentra cubierta por el ala del antiguo y poderoso imperio azteca. El estado-nacional mexicano adopta ese mismo simbolismo con un propósito claro: el reconocimiento de la grandeza histórica del pueblo azteca como opresor máximo. Es decir, la nueva república independiente se asienta sobre los pilares del simbolismo del sojuzgamiento de la distintividad cultural, logrando de cierta forma una continuidad distorsionante entre el antiguo régimen y la nueva corona española.

Un libro interesante en torno a la importancia de la revitalización religiosa como forma de auspiciar la rebelión contra la autoridad del grupo dominante hispánico, principalmente en la zona maya, es el trabajo realizado por Victoria Reifler en *El Cristo Indígena*.³³ La refuncionalización de los símbolos conservan la cohesión social y dota a los individuos de un sentimiento de pertenencia. A falta de estos, los grupos indígenas buscan crear nuevas identidades tomando en cuenta la posibilidad de darle vida a su proyecto bajo una estructura étnica. El caso de algunos levantamientos indígenas como fue la Guerra de Castas, específicamente el periodo a partir de 1850, ante la fuerte embestida de las fuerzas republicanas, así como la rebelión de Chamula alrededor de 1867, y los cultos a diferentes santos en Zinacantán, Santa Marta, Chenalhó y Cancuc, nos hablan de las diversas formas en como se revitaliza la antigua cultura maya a partir de un fuerte componente simbólico que logra catalizar una embestida indígena a partir de su estructura ancestral. La Cruz Parlante, en el primer caso, es un interesante sincretismo simbólico entre la cruz sacrificial del cristianismo y el chamanismo profético de las antiguas culturas indígenas. La leyenda cuenta que la Cruz apareció grabada en un tronco de caobo una pequeña cruz "dotada de palabra". Ésta hablaba únicamente con cuatro generales a quienes el espíritu divino les advertía nuevas estrategias para enfrentar al ejército. Pronto la Cruz se convirtió en "la máxima autoridad y el centro que unificaba a los pueblos mayas y a los individuos que formaban los ejércitos",³⁴ y pronto se convirtió en una especie de oráculo divino que permitió dar aliento a los ejércitos indígenas, llevándolos a triunfar en diversas ocasiones sobre las embestidas oficiales. Juan de la Cruz, indígena maya y considerado adivino, es quien asume la interpretación de la voluntad de la Cruz ante su pueblo, explicando en todo momento que es la voluntad de Dios la que se transmite por medio de esta:

Es el mandamiento de mi Padre,
Vosotros cristianos pueblerinos:
Sabad
Que no sólo surgió la guerra de los blancos
Y los indios;
Porque ha llegado el momento
De una insurrección indígena
Contra los blancos
¡De una vez por todas!³⁵

³³ V. Reifler. *El Cristo Indígena*, FCE, México, 1993.

³⁴ Enrique Florescano. *Op. cit.*, p. 421.

³⁵ Tomado de Victoria Reifler Bricker. *Op. cit.*, p. 202-204.

De esta forma y gracias a una construcción simbólica los mayas encontraron un nuevo núcleo de identidad, como indios, y una razón poderosa para rebelarse en contra de los ladinos.

La rebelión de Chamula siguió un patrón muy parecido a aquel de la Cruz Parlante. En el caso de Chamula, el objeto divino de comunicación entre los indígenas y el cielo fueron tres piedras que cayeron del cielo ante una joven Chamula quien atestiguó que escuchaba hablar a estas piedras. El fiscal del pueblo se apropió de la historia de la joven, convenciendo al pueblo de que representaban a santos y que por lo tanto era necesario venerar a estas piedras. Ante la embestida del párroco regional contra el culto que se empezaba a formar alrededor de estas figuras, el fiscal del pueblo exhortó a su conciudadanos a cambiar las imágenes ladinas³⁶ por imágenes indígenas. Como en el caso de la cruz parlante, surgió una nueva clase de sacerdocio indígena que recreaba los rituales necesarios para honrar a las nuevas imágenes sagradas. La situación se agravó con el encarcelamiento del fiscal del pueblo y la llegada de Ignacio Fernández de Galindo, mestizo que ante la embestida de los conservadores de San Cristóbal, decidió retomar el capital social y simbólico reunido por el fiscal de Chamula y lanzarse en contra de los ladinos, buscando legitimarse como San Mateo y creando todo un aparato de idolatría para incitar a los indígenas a la lucha.

En el caso de los cultos realizados en Zinacantán a una virgen que emitía rayos de luz, en Santa Marta por la aparición de una virgen sentada en un tronco; los milagros de Chenalhó en donde los santos San Pedro y San Sebastián emitían rayos y penitencias presagiados por los milagros y el culto a la virgen de Cancuc, el cual generó una fuerte revuelta en varios pueblos por medio de una reinterpretación etnocéntrica de los Evangelios, "los levantamientos pueden ser más bien vistos como una serie de experimentos de los nativos por buscar un santo propio que fuese aceptable por parte de las autoridades religiosas españolas".³⁷ En todos los casos, las imágenes aparecen como protectoras y liberadoras de los indígenas; son símbolos de liberación que hasta cierto punto pareciera una construcción consciente tal vez por medio de algunos líderes, pero sin duda lograron cooptar el inconsciente de los pueblos mayas de forma tal que las colectividades dieron a estos símbolos lo que querían que estos significaran.

Algo interesante que vale resaltar en los cultos en Chamula y en Yucatán, es la infraestructura religiosa que se empieza a generar alrededor de ambas figuras, la Cruz Parlante y las Piedras Parlantes, en términos de un sacerdocio nativo que de alguna forma sustituye a la vieja clase sacerdotal de las culturas prehispánicas. Por otro lado, también podemos observar que sobresalen personajes muy particulares, quienes estuvieron encargados de darle una gran exposición a estas imágenes y que lograron construir cultos alrededor de estas, que posteriormente permitió consolidar un movimiento indígena para proteger sus creencias y su identidad frente a la embestida mestiza.

³⁶ Ladino es la forma común en que se nombra al mestizo/español en los altos de Chiapas

³⁷ V. Reifler. *Op. cit.*, p. 145.

Es así como Gruzinski en diversos trabajos³⁸ ha analizado la forma en que los indígenas repudiaban la fe cristiana, sumergiéndose en la clandestinidad, para convertirse en idólatras, camino único que les quedó para mantener la continuidad de su tradición y creencia. Sin embargo, esta clandestinidad del idólatra/cristiano, personificado a través de algunas personas que veían en la sumisión completa y la colaboración de sus antiguos líderes nobles al cristianismo, una forma de rendición que acabó resquebrajando la poca legitimidad y consenso que estos nobles aún tenían frente a su pueblo. Es en este antagonismo entre la memoria de los ancestros (defendida y mantenida por los idólatras) y el universalismo cristiano (asumido por los nobles indígenas), donde Gruzinski encuentra el rompimiento que da pie a la introspección entre el "ellos" y el "nosotros", y lo que paulatinamente llevó a la emergencia de una identificación colectiva como indígenas.

Esta relación con los símbolos como forma de estimular el levantamiento de los pueblos a defender sus territorios, no es una cuestión que se pueda reservar únicamente al siglo XIX. En las palabras de Eustaquio Celestino,³⁹ líder del movimiento de los pueblos nahuas que en 1992 detuvieron la construcción de una presa que amenazaba con inundar sus tierras, recuerda como uno de los elementos importantes que ayudó a cohesionar a los diferentes pueblos fue un culto a San Juan Bautista impulsado principalmente por las mujeres:

Algunas gentes, sobre todo mujeres, reforzaron nuestro movimiento con un movimiento religioso, sobre la aparición del santo San Juan Bautista y decían que él le salía a la gente, a la iglesia y que también se negaba a que se construyera la presa porque la iglesia quedaría bajo las aguas, los santos no querían moverse de sus lugares

¿Fue un proceso consciente?

Yo lo dejo en eso. Las señoras pedían por nosotros, que no nos pasara nada, - le pedían a los santos patrones- y porque nuestra lucha continuara porque era para el bien de todos. Utilizábamos mucho el concepto del indio, aunque suena peyorativo, para identificarnos todos los nahuas de la región. Aunque había también personas mestizas, afromestizas. Aunque son poquitos y están indianizados. Se acepta o aceptan el concepto de indio. Se autodenominan indios, aunque dicen somos nahuas. Esto se acepta como una autoidentificación y la misma gente decía "nosotros los indios". Cuando decían un discurso decían "...a nosotros los indios no nos van a hacer lo que quieran las autoridades, nosotros somos dueños de esta tierra, de estos sitios arqueológicos, son nuestros antepasados". Esto se reforzó muchísimo, surgió una identidad muy fuerte.

Como podemos observar, el mecanismo de construcción simbólica es el mismo que se utilizó hace más de cien años. Si bien la enfrenta con el sistema eclesial no resulta de la misma magnitud por ser santas aceptados cabalmente por la iglesia, lo interesante en el caso de los pueblos Nahuas de Morelos es que repiten este esquema de construcción del capital simbólico sumado con

³⁸ Ver principalmente Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, FCE, 1995.

³⁹ Entrevista realizada al antropólogo Eustaquio Celestino del CIESAS. La transcripción completa de la entrevista se encuentra dentro de los documentos anexos al final de esta tesis.

la reinterpretación de la historia por los líderes indígenas educados en la estructura educativa formal del estado y que buscan congregar un frente de defensa basado en la estructura étnica y la reivindicación del lugar que sustentan en la historia.

El mundo indígena cayó al vacío/abismo al ver su construcción mitosimbólica destruida por el catolicismo. A pesar de que hay una transmutación de símbolos prehispánicos a aquellos impuestos por los conquistadores, el daño ya estaba hecho. Los levantamientos citados anteriormente son un pequeño ejemplo de muchos otros movimientos que se dieron en el norte y en el sur del país. Sin embargo, este drama de la deconstrucción de las historias/identidades indígenas no terminó en el siglo XIX ni en el siglo XX. Este drama continúa inclusive hoy en día y se está solucionando a partir de la reconstrucción de estas historias y de estas identidades. La teoría de los nacionalismos étnicos está basada en esta necesidad de reconstruir el mundo vital indígena a partir de aquellos emblemas, mitos y espejos que le permiten al ser, como sujeto colectivo, mantener una coherencia frente al drama de la existencia física y espiritual. Los movimientos de 1992 con los pueblos Nahuas, de 1994 con el alzamiento del ejército zapatista, el encuentro de indígenas de todo el continente en 1996 y el impulso al Congreso Nacional Indígena, son sólo una pequeña parte de todos aquellos procesos de reconstrucción de la identidad del indio que se está llevando a cabo en este país. El revival o resurgimiento de las identidades étnicas, abogan por retomar el cimiento existencial que dejaron muchos años atrás, o por lo menos de encontrar nuevas formas de interpretarlo a partir de las transformaciones que han sufrido como cultural, ya que es este pilar el cual ayuda a nacer llegando al mundo y formularse la primera pregunta del ¿por qué?, desde el entorno en donde nos es conocido entender el mundo y de esta forma entrar al misterio de estar aquí, vivo. Como hemos visto, la construcción o reconstrucción de una identidad étnica-nacional, responde a diversos elementos como por ejemplo:

- a) Como respuesta a la implantación autoritaria de la cultura hegemónica del Estado Nacional
- b) En el caso de la gran mayoría de los movimientos etno-nacionales, se puede percibir una élite intelectual, que juega un papel muy importante al tomar ventaja del capital simbólico (mitos de origen, historia heroica, construcción simbólico-cosmogónica de largo plazo) en la formulación de los discursos con elementos simbólicos seleccionados. Esta actitud –generalmente consciente– construye valores opuestos deliberadamente a los procesos de socialización y aculturación estatal, generando a su vez un discurso de “vuelta a los orígenes” con miras hacia una proyección imaginaria de un más allá que concentra las esperanzas colectivas.

No podemos culpar a los grupos étnicos en México de querer persistir para preservar los atributos históricos que encuentran en sus comunidades étnicas (aunque sea una construcción idealista y fuera de contexto), sobre todo al observar la situación socio-política que en su mayoría, conservan los grupos étnicos dentro del Estado mexicano.

En el caso de México, el ejército zapatista marcó una nueva etapa de lo que hasta ahora había sido el movimiento indígena. Si bien las principales demandas zapatistas se centran en el reclamo de los derechos básicos que la constitución le otorga a todo mexicano, las declaratorias zapatistas se insertan dentro del marco definido por la ONU desde 1945 y 1960 en donde se reconoce el

derecho de los pueblos a disponer de sí mismos y la libre disposición de los pueblos colonizados. El conflicto centro-periferia entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas se hace cada vez más evidente. Con los tratados firmados por la mayoría de los gobiernos del mundo apoyando el tratado de la OIT, los pueblos indígenas mexicanos aprenden a defender sus derechos por medio de la vía jurídica y constitucional. Sin embargo, el levantamiento zapatista es una prueba fehaciente de que las demandas indígenas no encuentran canales institucionales para canalizar sus presiones sociales. Ante esta situación, como ya ha sido estudiado en otras partes, el indigenismo se radicaliza con miras a encontrar en la consolidación de un movimiento permeado fuertemente de una identidad étnica, la posibilidad de ver sus demandas atendidas. En este sentido, el movimiento zapatista se puede considerar como un movimiento anti-sistémico ya que empieza a generar un discurso anti-centro, anti-identidad nacional y lograr consagrar un capital social lo suficientemente importante para poner en contradicho los valores nacionales sobre los cuales se centra el estado mexicano.

El Estado mexicano no ha dejado demasiadas puertas abiertas para que los grupos indígenas instrumenten un desarrollo adecuado a sus necesidad, en vista de la incapacidad del primero para hacerlo. Una de las posibles vías que se vislumbran en un futuro próximo, es la radicalidad de las acciones tomadas por estos grupos, así como el fortalecimiento de su identidad étnica en contraste con la del estado-nacional y como argumento ineludible de su derecho jurídico, a nivel nacional e internacional, de disponer de sí mismos como pueblos originarios.

Esto paulatinamente, implicaría la conversión de los grupos indígenas en fuerzas políticas. Como lo ha esbozado en diferentes espacios Héctor Díaz-Polanco, la conversión de los grupos étnicos en fuerza política requiere tres elementos fundamentales: la construcción de una organización nacional propia con un proyecto de autonomía, la definición de un proyecto político y el desarrollo de una intelectualidad indígena. Sin esto no hay posibilidad de conseguir la autonomía y una autonomía concedida no tiene posibilidad de sobrevivir.

Si la postura del estado mexicano hasta nuestros días ha implicado que el "pluralismo étnico [sea visto] como un hecho y no como una solución⁴⁰ posible, mucho menos aún como una condición deseable para el futuro", la posibilidad de que surjan movimientos etnonacionales en México no es remota. El movimiento zapatista ha sustentado como bandera que la lucha no se reduce a un espacio geográfico en específico, sino más bien, que es una lucha nacional de todas aquellas naciones indígenas que han sido excluidas del desarrollo nacional y que merecen el reconocimiento histórico y el derecho de ser integradas al bienestar creado por la inserción de la economía nacional en el ámbito internacional.

La forma en que el Estado mexicano tiene que responder a esta nueva ola de resurgimiento de las identidades étnicas en el país, es sin duda a partir del reconocimiento del valor que estas identidades como tales (y en la relación con la otredad) y buscando la transformación estructural de las instituciones, que permita la flexibilidad y sensibilidad institucional con el fin de que se

⁴⁰ G. Bonfil Batalla, *Op.cit.*, p. 15.

reflejen las diferencias étnicas y culturales en sus propias estructuras. Pero la transformación institucional únicamente no logrará solucionar este problema. Como hemos visto en este capítulo, la expresión política de la identidad étnica busca un recinto territorial el cual logre enarbolar las esperanzas de consolidar un proyecto colectivo en el tiempo. La única forma de lograr esto es por medio de la autonomía y la partición del poder institucional en diversos niveles, con el fin de que, a nivel local, los grupos étnicos puedan definir sus propias estructuras organizativas que puedan reflejar su cultura. La autonomía es el establecimiento de un autogobierno de los propios pueblos. La autonomía implica la definición de un marco jurídico-político de derecho, de pueblo-grupo étnico. Implica la definición de facultades y competencias para los grupos étnicos que tienen que defenderse muy claramente en relación con las facultades y competencias que quedarían en manos de los Estados centrales o nacionales. No se trata de definir facultades contradictorias enfrentadas entre las regiones étnicas y el Estado Nacional. Por el contrario se trata de buscar una división de facultades, de tal manera que los grupos étnicos puedan ocuparse de sus asuntos sin entrar en contradicción con los intereses nacionales. La autonomía no es búsqueda de objetivos en contra de los intereses nacionales, es la búsqueda de soluciones para armonizar los intereses con la mayoría y el Estado Nacional.⁴¹

El manejo actual de las diferencias étnicas y culturales en México, nos lleva a contrastar las políticas de "eliminación de las diferencias" que hasta ahora se han impulsado y que no han funcionado, con nuevas ecuaciones que permitan sino la armonización social, si el entendimiento, el respeto y la tolerancia a la diversidad: en vez de promover el genocidio o la transferencia masiva de la población (como en el caso de los yaquis) la búsqueda de la mediación y de grados de autonomía y autodeterminación; en vez de la partición o la secesión, buscar nuevas formas de federalización que permitan a los grupos étnicos obtener el control sobre aquellos elementos que consideran importantes para su sobrevivencia; en vez de la interacción o la asimilación, la búsqueda de la pluralidad étnica y cultural que se refleje en todos los niveles instituciones y que de cabida a la política del reconocimiento enarbolarada por el filósofo canadiense Charles Taylor. En el caso de la autonomía pluriétnica, Jaime Lorenzo la define como una condición -individual o colectiva- en que se posee la capacidad natural y específicamente humana -que ya supone obviamente una cierta formación cultural- y, además, el derecho - la posibilidad real de ejercer la soberanía en la vida propia, en sus intereses particulares y en sus asuntos correspondientes.⁴² Esto es finalmente, sustentar el poder de actuar y pensar, determinar y decidir, desarrollarse y gobernar por cuenta propia.

Si desde 1979, el movimiento indígena ya clamaba por la necesidad de "hacer una realidad reconocida el pluralismo que con toda evidencia nos muestra la realidad social [mexicana],"⁴³ Hoy en día es más que evidente enorme avance que se ha tenido en la consolidación de un discurso indígena en torno a su participación activa en la definición de sus proyectos propios como culturas y en la definición del desarrollo futuro de este país.

⁴¹ Héctor Díaz Polanco, *Op. cit.* p. 268-268.

⁴² Jaime Lorenzo, *Autonomía pluriétnica*, p. 18

⁴³ Declaración de Temoaya, publicada el 30 de julio de 1979 en el periódico el Día, tomada de G. Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución*, p. 389.

Ante la urgencia de lograr esto y de evitar que el conflicto etno-nacional en este país se convierta en una espiral de violencia, el camino que ha seguido el Estado canadiense ante una situación similar, se presenta como una posibilidad concreta y viable, que debe ponerse a consideración en el caso mexicano, para buscar nuevas formas que abran el espacio a la representación política de la pluralidad étnica. En el siguiente capítulo, se buscará abordar la posibilidad de acomodar las diferencias culturales dentro del estado, a partir de un análisis comparativo entre los procesos de inclusión de los derechos colectivos y el reconocimiento de las identidades étnicas en el caso de Canadá y se buscará hacer una comparación con el proceso presente que está viviendo la federación mexicana.

« The Canadian Federalism is highly adaptable to meeting new policy needs and accommodating regional and linguistic differences. On the other hand, the institutions of federalism appear to have become less able to bridge these differences »

Robinson and Simeon.

« Le contrat fédéral canadien, est un contrat de consensus que n'exige pas le nivellement des différences ni leur fusion en une doctrine moral nouvelle »

Daniel Latouche
Plaidoyer pour le Québec

« Canada suffers now, as in the past, because it vainly seeks to contain two nations or two nationalisms, within the framework of a single state. »

Lord Durham

« El principio Federal mexicano, es una serie de adecuaciones y reinversiones para responder a los desafíos internos y externos del país »

Alicia Hernández Chávez

CAPÍTULO III

Una perspectiva comparada del federalismo y el reconocimiento de los derechos colectivos (y étnicos) en el Estado: el caso de México y Canadá

Introducción

"Como unir juntando más o separando menos diversas áreas, en un todo efectivo". Tal vez esta sea una de las definiciones más acertadas y actuales sobre el federalismo, enunciada por Hartshorne alrededor de la década de los 50s. No cabe duda de que el federalismo se ha convertido en uno de los debates más importantes de los últimos años, debido entre otras cosas, al incremento de los problemas internos de diferentes "Estados nacionales" para acomodar las diferencias culturales y étnicas que se encuentran dentro de sus fronteras, entendiéndose por esto, el otorgamiento de espacios de autonomía y autodeterminación que permitan a cada uno de los grupos con cierto grado de sensibilidad hacia su identidad (entendida como algo diferente a la identidad cultural del grupo hegemónico del Estado), desarrollar plenamente aquellos elementos culturales propios que aseguren su sobrevivencia como grupo.

La formación de los Estados pluriétnicos y plurinacionales, en la mayoría de los casos, se debe a los procesos históricos específicos de ciertas regiones, a su cercanía geográfica, a la colonización de una comunidad cultural sobre otra o a la inmigración individual o familiar. Actualmente muchos de estos estados están sufriendo escisiones dado el resurgimiento de las identidades nacionales que anteriormente, el estado asimilacionista había logrado mantener con perfiles políticos bajos o satisfaciendo demandas sobre diversos niveles de autonomía.

Al revisar parte de los argumentos que se han sustentado sobre las diversas formas organizativas de los estados, a primera vista el federalismo aparece como una de las organizaciones políticas más equitativas del Estado, cuyo arreglo "geográfico" se centra en el reconocimiento de las partes constitutivas de un territorio dado. Aunque existen, en términos estrictos, pocas federaciones en el mundo, podemos encontrar una gran variedad de "arreglos políticos" entre diferentes Estados (la Unión Europea es uno de ellos) que muestran la necesidad actual de conjugar diferentes niveles de gobierno y soberanía, conservando el papel distintivo de cada uno de los elementos constitutivos que aceptan el pacto.

El federalismo, en teoría, es un sistema político y jurídico que favorece la descentralización (tanto legislativa como administrativa) por lo que constituye una forma propicia para el reconocimiento de los derechos colectivos, ya que los grupos humanos poseen a cada nivel diferentes campos de acción, autonomía y soberanía, aumentando la sensibilidad hacia las particularidades colectivas y sus respectivas necesidades de libertad. .

Sin duda, la configuración étnica que Canadá, país federado, ha ido adquiriendo un perfil muy particular sobre la forma de enmendar el funcionamiento del sistema federal en las últimas décadas, dado el sentimiento distintivo de la provincia del Quebec, así como la gran cantidad de inmigrantes que año con año llegan buscando mejores oportunidades de vida. Esta situación, sin duda, ha levantando serias preguntas universales sobre la forma de acomodar una variedad de identidades y sentimientos nacionales. Como veremos más adelante la federación canadiense ha buscado históricamente diversas formas para convencer y evitar la escisión de Quebec de la federación. Es a partir de estos intentos que surge el concepto del federalismo "asimétrico" en donde los diferentes elementos constitutivos de un país no necesariamente tienen por qué gozar de los mismos derechos y facultades, generando por lo tanto, diferencias en los niveles de descentralización del gobierno central tanto en material legislativa como administrativa.

Esta fórmula utilizada en el caso de Canadá ha sido útil para acomodar las demandas de "distintividad"¹ históricamente reclamadas por la comunidad francesa pero como veremos en este trabajo, aún no ha logrado apaciguar los sentimientos separatistas de una gran porción de Quebecués. Esta condición nos remite a tratar de entender el papel que juegan las instituciones del Estado y la flexibilidad que puedan lograr para reflejar la diversidad de una sociedad. Es así como cabe preguntarnos, ¿en qué momento surge el sentimiento dentro de una colectividad por la secesión o por la formación de un movimiento ideológico con miras a la separación (o al chantaje por la separación)? ¿Cómo puede un estado federal prevenir el surgimiento y reforzamiento de identidades nacionales radicalizadas? ¿Cómo transformar las estructuras que le dan forma a las relaciones sociales intra-nacionales de manera que disminuyan la conflictividad y el sentimiento de exclusión cultural de los grupos étnicos y minoritarios del funcionamiento de las instituciones estatales?

Es posible que la diferencia entre movimientos nacionalistas y movimientos autonómicos pueda estar íntimamente ligada con la capacidad de la propia colectividad, en cuanto a infraestructura social, educativa, política cultural, económica, etc., así como a la capacidad de subsistencia y defensa de sí misma, pero también, la radicalización de las identidades culturales intraestatales responde al condicionamiento ejercido por el gobierno central (ya sea en una federación o en un estado unitario) ante las demandas de reconocimiento o autonomía. No cabe duda que el sentimiento nacional no está determinado únicamente por el deseo de autodeterminación, sino también por la posibilidad verdadera de poder llevar a cabo el proyecto étnico colectivo anhelado, es decir, la construcción de una nación.

Por nación en este caso se entiende: una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa una tierra natal determinada y que comparte una lengua, una cultura

¹ Durante la Conferencia del Lago Meech en 1992, la enmienda proponía reconocer a Quebec como « sociedad distinta » lo cual asentaba el derecho de la comunidad francófona a perseguir metas colectivas que le dieran continuidad histórica a su lengua y cultura. Como lo analiza brillantemente Charles Taylor, para la gran mayoría de la población anglófono esta cláusula atentaba contra los derechos « liberales » que la Carta Canadiense proclamaba y para Quebec, la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena y a la cual no podía acomodarse sin sacrificar su identidad.

diferenciada², mitos de descendencia en común, prácticas simbólicas de legitimación bajo cierto tipo de valores y normas de comportamiento colectivas. Todo esto genera un sentimiento de pertenencia (identidad individual) y de solidaridad (identidad colectiva), facilitado por un proceso de comunicación e identificación con referentes comunes.

Esta definición de nación eventualmente nos lleva a preguntarnos qué sucede cuando uno o varios de los elementos anteriormente asentados se comparten entre grupos nacionales englobados dentro de un mismo estado. El ejemplo de Canadá puede ser muy ilustrativo en este caso, ya que (siendo reduccionistas) las tres comunidades nacionales que se encuentran asentadas en el territorio (ingleses, franceses y aborígenes), aunque siguen manteniendo sus elementos más distintivos - como son la lengua y la cultura - comparten *de facto* una estructura política legitimada democráticamente por todas las partes así como elementos histórico-simbólicos de su pertenencia al territorio.

Esta situación ha llevado la lucha nacionalista de los diferentes grupos que se expresan en el ámbito nacional al plano de las ideas, la democracia y el reconocimiento categórico de los derechos colectivos, figura jurídica que también ha buscado resonancia en México, pero que hasta ahora no ha logrado consolidarse como un eje principal en la relación con las naciones indígenas. El cuestionamiento abordado por Benoît Pelletier³(1998) sobre las formas distintas de concebir el concepto de *derechos colectivos*, nos ilustra también para entender el caso mexicano y el difícil proceso en las negociaciones del gobierno con el EZLN en los Acuerdos de San Andrés, el cual será abordado posteriormente.

Para Pelletier, el reconocimiento de los derechos colectivos como forma de reconocer a las minorías dentro del Estado únicamente perpetúa la relación de poder entre los grupos. Propone entender a los derechos colectivos dentro de la misma naturaleza de los derechos sociológicos en tanto que toman en cuenta las diversas realidades sociales de un universo y buscan reconocer formal y jurídicamente la diversidad de las sociedades; también favorecen "la afirmación de las identidades singulares, asegurando su protección, continuidad y sobrevivencia como parte esencial de la expresión del particularismo dentro del Estado".⁴ De esta manera, los derechos colectivos surgen como un derecho jurídico otorgado a un grupo preciso dentro de una sociedad, pero también como reconocimiento a la iniciativa de los individuos en razón de su pertenencia al grupo. Es esta definición de los derechos colectivos la que utilizaremos durante este trabajo.

Para resumir lo hasta ahora asentado, el caso de Canadá nos sugiere una experiencia novedosa e interesante sobre el acomodo de las diferencias culturales dentro de un Estado, a partir de una organización política federal que reconozca los derechos colectivos tanto de los grupos distintivos como de los individuos pertenecientes a esos grupos. Pero, ¿cómo podemos trasladar la

² Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, p. 26.

³ Catedrático de la Universidad de Ottawa, experto en federalismo. Escribió un Ensayo dentro de la colección Working- Papers del Institut de Ciències Polítiques i Socials de Barcelona titulado : *Le Droits Collectifs et le Fédéralisme : Le cas du Canada*, 1998.

⁴ *Ibidem*, p. 5.

experiencia canadiense al caso mexicano? ¿Puede el federalismo ser un instrumento efectivo para contra-balancear las demandas étnicas dentro de estados centralizados y autoritarios o en transición como lo es México? ¿Cómo podríamos imaginar que los cambios presentes hacia un verdadero federalismo tomen en cuenta como principios básicos la búsqueda de una nueva forma de relación con aquellas naciones indígenas que siempre han permanecido en un estado latente y con experiencias embrionarias de organización política?

Este trabajo es un experimento para tratar de encontrar pistas que logren una mayor eficacia y tolerancia en el manejo de los derechos colectivos y los conflictos que estos presentan. Como ya se dijo anteriormente, las transformaciones que ha sufrido Canadá respecto a su federalismo y las relaciones que este conlleva, principalmente con la provincia de Quebec y recientemente con la nueva formada provincia de Nunavut, nos servirán de eje comparativo. Esta última provincia, decretada oficialmente en abril de este año, es un claro ejemplo de la nueva relación que el gobierno central de Canadá busca con los grupos autóctonos, históricamente aniquilados, reprimidos y rezagados del desarrollo y enriquecimiento del resto del Estado, y que el Estado mexicano aún no consigue. Habría también que enfatizar que la ganancia de ciertos grados de autonomía, autogobierno y de injerencia en una mayor cantidad de competencias en los casos de Quebec y de Nunavut se deben en gran parte a procesos muy diferentes e inclusive antagónicos. Quebec ha tenido a lo largo de su difícil relación con la federación canadiense, una importante carta que ha jugado continuamente (intensificándose a partir del movimiento de la década de los 60) como una especie de chantaje; esto es, su posible secesión del pacto federal, apoyándose en el creciente poderío económico que ha alcanzado y el desarrollo institucional paralelo a aquel de la federación. Por el otro lado, Nunavut ha sido sí el resultado de la presión de los grupos autóctonos asentados en esa región para que el gobierno canadiense reconozca sus derechos ancestrales al uso y disfrute de la tierra, pero también ha sido el resultado de la estrategia gubernamental contra los sentimientos separatistas de Quebec al evidenciar sus demandas históricas, fuera de contexto, comparadas con las demandas de los indígenas polares.

No podemos dejar de lado un elemento de suma importancia, a partir del cual todos los elementos anteriores adquieren forma y contenido. Estamos hablando del papel tan relevante que tiene la configuración constitucional en el federalismo en tanto la soberanía de los estados miembros con relación a su territorio de competencias, la subordinación en algunas materias frente al Estado, la devolución de competencias y la forma en que se da vida a los arreglos (negociaciones para adquirir mayores facultades sobre aspectos relevantes para las singularidades territoriales) entre el estado central y los estados miembros.

Dentro de este contexto, James Tully⁵ identifica tres convenciones que desde su perspectiva deberían de caracterizar las negociaciones constitucionales "justas" en todos los estados federales y se consideran pertinentes dentro del análisis comparativo entre México y Canadá, el federalismo y los derechos colectivos. Estas convenciones surgen a partir de la necesidad de Tully de retomar el concepto de "*moralidad constitucional*" como parte relevante en la relación entre las entidades

⁵ Para ver la argumentación que utiliza James Tully para defender estas tres directrices, ver *Strange Multiplicities*, Blackwood Press, Canada, 1995.

federativas así como para transformar la acción del reconocimiento mutuo a partir de lo que Charles Taylor definió como la "*diversidad profunda*".

- La convención del reconocimiento mutuo y continuidad o auto- identificación. Es decir, los miembros de la federación deben de *ser reconocidos en sus propios términos* a través de negociaciones y en la constitución.
- La convención de negociaciones multilaterales. En donde los acuerdos deben de estar basados en *negociaciones equitativas conforme a las costumbres* de cada miembro involucrado.
- La convención de que lo que concierne a todos debe de ser aprobado por todos. Que parte del *reconocimiento de todas las comunidades/naciones* y la cual aboga como requisito que los acuerdos constitucionales negociados requieran el *consentimiento* de quienes están siendo *afectados y/o* sus representantes.

Este reconocimiento constitucional como base para la relación entre los grupos nacionales de un estado, aunado a las nuevas acciones encaminadas a reconocer el derecho ancestral de los pueblos indios, como en el caso de los Inuit, los Métis y Denes de sus propias tierras, así como a la comunidad francesa como comunidad originaria del pacto federal, abren diversas posibilidades de análisis e ilustran, también, una esperanza para la pronta solución del conflicto indígena en nuestro país y del reconocimiento de las particularidades de los Estados. Además, también se bosquejan nuevas formas de abordar la discusión sobre el federalismo en México, ya que hasta ahora el debate se ha focalizado principalmente en la descentralización administrativa y económica, dejando en un gran rezago al federalismo político y cultural, muy importantes dentro de esta organización política. Hasta este momento podemos afirmar que la presencia de los diferentes grupos nacionales que son albergados en el territorio nacional, no está representada en las estructuras políticas federales y mucho menos en la estructura cultural que ha dado pie a la construcción institucional del Estado.

Por esto es prioritario buscar la adecuación de las estructuras estatales para que estas reflejen en su totalidad la gran diversidad existente dentro de las sociedades contemporáneas, tratando de juntar más lo que ahora está tan separado. Este es un breve esfuerzo por encontrar algunas opciones para salir del laberinto en el que nos encontramos.

Este capítulo está organizado en tres partes: la primera es un breve recuento de la formación histórica y consolidación del federalismo tanto de México como de Canadá; la segunda parte se refiere al análisis comparativo entre la relación que guarda el federalismo de ambas naciones con sus minorías nacionales o grupos étnicos; por último y a manera de conclusión, la tercera parte busca redondear el análisis histórico – comparativo y bosquejar una propuesta para la relación futura entre el Estado mexicano y los grupos minoritarios indígenas (según la definición de Kymlicka).

3.1 Los antecedentes históricos del federalismo

3.1.1 El caso de México: la construcción de un federalismo acotado.

En México, el federalismo aparece como la respuesta de la naciente república para evitar que el antiguo imperio se fragmentara en pequeños cacicazgos. La primera Constitución firmada en 1824 asumió esta responsabilidad, respondiendo a los regionalismos heredados por la administración colonial y buscando disminuir las tensiones crecientes entre las regiones y el centro.

El antecedente histórico previo a la concreción de la constitución, nos permite entender la complejidad de los procesos que llevaron a tomar la forma federal como la organización política que se consideraba como la más efectiva para mantener la cohesión nacional. En 1821 se marca el fin de la Guerra de Independencia iniciada en 1810, con la declaración de Agustín de Iturbide como emperador de la nueva nación, a partir de la convergencia de diversos grupos de interés a escala nacional. Ningún análisis sobre la construcción del federalismo en México estaría completo sin observar la estrecha relación que existe y ha existido entre México y Estados Unidos. Después del inicio de la lucha de independencia en 1774 y la proclamación de su Constitución federal en 1789, la construcción de la nación norteamericana y su rápido crecimiento económico se convirtió en modelo a seguir, influyendo grandemente en el pensamiento federalista de los liberales mexicanos durante el siglo XIX. Sin embargo, durante los últimos años del régimen colonial encontramos varios hechos que influyeron en la forma federal: a) el sistema francés de intendencias (puesto en marcha por Napoleón en su avance por Europa a partir de 1786) complementado por las provincias internas, correspondiendo a cada intendencia una demarcación territorial; b) la creación de diputaciones provinciales, con base en las intendencias definidas por la Constitución de Cádiz de 1812 (art. 324 y 337), que hacen de cada provincia una entidad independiente con respecto a las demás, colocándose a un jefe político como único funcionario ejecutivo y a la diputación como órgano encargado de legislar; y c) la actividad política de las diputaciones provinciales (las cuales combatieron fuertemente para que se reconociera su existencia y autonomía) reinstaladas a principios de 1820 al restablecerse la vigencia del texto gaditano (de Cádiz) y que se transformaron en receptores interesados de las inquietudes locales.⁶ Las circunstancias anteriormente citadas son procesos que no se pueden trazar más allá de la influencia de la estructura política heredada por la colonia y por el difusionismo de las invenciones políticas de los revolucionarios franceses y españoles. Sin embargo, autores como Agustín Cué entre otros, otorgan un peso importante a la distribución de las poblaciones prehispánicas en comunidades regionales bajo un grado diferente de desarrollo social, político y cultural. A pesar de que existen escasos estudios históricos al respecto, esta circunstancia podría tener un peso simbólico importante entre los habitantes de las distintas localidades que posteriormente se convertirían en provincias. Como bien lo señaló Alfonso Reyes, "la raza arqueológica" mantiene una relación continua entre el pasado, el presente y el futuro, la cual se manifiesta en la recuperación durante la república del núcleo principal de la triple alianza azteca-

⁶ Valencia Carmona Salvador, *El federalismo mexicano*, p. 5.

acolhua-tepaneca con su antigua estructura basada en los señoríos indígenas y su célula territorial plasmada en el callpuli,⁷ la cual representaba un verdadero municipio. No hay que perder de vista que esta tesis es poco aceptada dentro de los investigadores del federalismo, pero en este caso parece importante asentarlo como un dato de importancia mítico-simbólica de la antigua configuración política, y hasta cierto punto federal, de los pueblos originarios.

Entre 1821 y 1823 se genera un *vacío de poder* ante la incapacidad de Iturbide de controlar el caos residual de la guerra de independencia, de entablar relaciones diplomáticas en el ámbito internacional y de lograr el reconocimiento como nación independiente y de regular la situación económica heredada de la colonia⁸. A pesar de los Tratados de Córdoba que aseguraban la existencia legal de la nueva nación, la amenaza constante de una nueva invasión por parte de los españoles llevó a que el gobierno central gastara prácticamente todos los recursos disponibles en armamento, ejército y barcos. Además, la separación de Guatemala en 1820 auguraba la posible escisión de la nación en pequeños estados.

A partir de 1823, las diputaciones de las provincias,⁹ las cuales para entonces eran 23, emergen como grupos de poder fortalecidos, quienes rechazan los tratados realizados por Iturbide y demandan la creación de una nueva estructura política que diera respuesta a sus aspiraciones autonómicas. El plan de Casa Mata abrió las puertas al federalismo con la adhesión de las provincias que defendían fuertemente su autonomía y la incorporación de Oaxaca, Puebla, Guanajuato y Michoacán, quienes se habían mantenido al margen del debate entre el centro y las provincias. A partir de esto, las provincias sufren diversas escisiones en forma de estados más pequeños (como en el caso de Jalisco y el Estado de México), creando sus propios poderes legislativos y formando ejércitos de milicias para defenderse de la represión desatada por Iturbide y sus seguidores: "Al tiempo que cada una de las provincias se adhería al Plan, asumía el dominio absoluto sobre sus asuntos provinciales".¹⁰ Entre las voces principales que urgían por un modelo federal, se encontraban los estados de Jalisco y Zacatecas, quienes a pesar de la confrontación militar con las fuerzas del ejército central, continuaron presionando hasta que el gobierno aceptó la Unión.¹¹ Además, la Junta Gubernativa de Yucatán, provincia que había amenazado constantemente con su escisión territorial del resto de la nación, informó a los diputados yucatecos que la unión con México estaba sujeta al federalismo, y en caso de que este sistema no fuera

⁷ El callpuli no sólo fungía como una célula territorialmente delimitada, sino que también funcionaba como la estructura básica de la organización administrativa, militar, económica, política y religiosa.

⁸ El país había reconocido una deuda interna de 76 286 499 pesos, además que la revolución independentista había reducido la agricultura a la mitad, la minería a una tercer parte y había dañado seriamente la naciente industria y el comercio. COLMEX. *Historia de México*, p. 744.

⁹ Las provincias eran demarcaciones políticas administradas por las intendencias y comandancias, que habían sido divididos por los españoles en ayuntamientos anteriormente a la independencia. Paralelamente, los poderes del virrey habían sido reducidos, lo que ocasionó una desarticulación administrativa y la formación de cotos de poder posterior a la guerra de independencia en las antiguas provincias.

¹⁰ Jacinto Faya Viesca, *El Federalismo Mexicano*, p. 45.

¹¹ La Unión fue aceptada por el gobierno central bajo la idea de la « representación proporcional », que dada la concentración de la población en el área central del país, daba mayor representación a los estados centralistas: México (21) y Puebla (14), sobre los estados federalistas: Jalisco (9), Guanajuato (8), Yucatán (5) y Zacatecas (4). Vazquez, Josefina Z. *El Federalismo Mexicano*, p. 34

aceptado, los diputados deberían de restituirse "a su patria".¹² El Congreso fue instalado el 7 de noviembre de 1823, dando vida a la Constitución de 1824, la cual definía la división de dos poderes soberanos entre los estados y un unitario gobierno federal. Esta nueva relación entre dos niveles de gobierno estaba destinada a colapsarse dada la debilidad a la que se arrojó al gobierno central en cuestiones apremiantes para asegurar su existencia, así como los arreglos fiscales que sumieron al gobierno federal en la bancarrota¹³; pero no cabe duda que "en aquel momento, el federalismo salvó la integridad territorial."¹⁴ El poder queda en manos del legislativo, acotando terriblemente los poderes del ejecutivo (poniendo en peligro la integralidad nacional), haciendo énfasis en la autonomía de los estados (en tanto a las demarcaciones políticas de los poderes criollos y mestizos locales) los cuales se quedan con el poder del reclutamiento militar a través de las "milicias cívicas" (ejércitos locales que defendían los intereses de los caciques) y creando las "comandancias generales" para recluir al ejército federal en cada región. Las garantías individuales, aunque son incorporadas, no adquieren el perfil social que habían de lograr después de la revolución de 1910 en la redacción de la Constitución de 1917. Sin embargo, se otorgan derechos a los ciudadanos de los municipio, siempre y cuando estos estén dispuestos a defenderlos ante cualquier amenaza externa, lo cual genera un arraigamiento de identidad con el territorio y la demarcación regional sin precedentes. Es a partir de estos derechos municipales que se constituyen y definen los derechos civiles, dándoles un perfil diferenciado según cada municipio.

Hay un debate interesante que Alicia Hernández trae a colación sobre lo referido anteriormente. Para ella, una de las características de la evolución del federalismo es la contradicción de la oposición que se refleja en la búsqueda de espacios de libertad tanto individual como regional y la búsqueda del poder por parte del gobierno central y los caciques locales. Esto a la larga generó un estire y afloje entre aquellos derechos que podía otorgar o retirar el gobierno central frente a los Estados, es decir, se convirtieron en una poderosa arma manipuladora para ganar prerrogativas locales, pero que poco a poco fue siendo socavada por el centralismo excesivo del Estado.

El federalismo se firma como un arreglo político entre los intereses de las diputaciones locales y sus principales grupos de poder, muchos analistas inclusive llegan a nombrar a la forma política que asume la nación como una confederación. Pero en este arreglo, ¿dónde queda la participación de los grupos indígenas presentes en cada uno de los estados? El México flameante y republicano, al igual que la antigua colonia, hereda al indígena como una categoría cosificada, es decir, lo transforma en un objeto a partir de la subjetivización del sujeto. Aún no es susceptible de convertirse en sujeto por lo cual queda fuera de toda representatividad cultural o de intereses y necesidades y aún mucho menos de verse integrado dentro del pacto federal. Las comunidades indígenas son asumidas dentro de la estructura de poder de los caciques locales, como lugar de reclutamiento familiar de mano de obra doméstica, agrícola, así como de surtidoras de reclutas para las milicias cívicas. Como lo señala Enrique Florescano, el hecho de asumir el mito de la

¹² Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, p. 349.

¹³ Se decidió que el ingreso federal sería recaudado a través de de los productos de consumo, una parte de los antiguos diezmos, la renta sobre los bienes territoriales del propio estado y un pago anual del 30% sobre las rentas de cada estado, quienes después de un tiempo dejaron de pagar. Los impuestos directos eran percepciones recaudadas por cada estado.

¹⁴ Josefina Vazquez, *Op. cit.* p. 750.

antigüedad indígena como el mito fundacional de la nación mexicana le dio cierta legitimidad al naciente gobierno republicano ante los grupos étnicos (por lo menos por un tiempo limitado), hasta que la realidad mostró que las cosas no sería muy diferentes a la antigua autoridad colonial.

La estructura regionalizada del ejército empezó a generar una identidad de arraigamiento especial de las tropas y los generales con intereses particulares muy locales; factor que se veía favorecido por el mínimo desarrollo de las redes de comunicación dentro del territorio nacional. Poco a poco el compromiso con la defensa nacional se vio relegado. El ejército militar se convierte en una estructura de poder muy importante al interior de cada estado, así como en el ámbito federal, lo que impide la instauración de un gobierno civil por más de un siglo. El antagonismo que surge entre las fuerzas locales y el ejército federal son más que evidentes a partir de las invasiones continuas del poder federal a los estados y de estos últimos a sus territorios en época de elecciones.¹⁵

Para 1830, el federalismo empieza a sufrir sus primeros tropiezos los cuales se orientarán hacia un gobierno autoritario y centralizado: se le otorgan mayores facultades al poder ejecutivo y se incrementan los poderes fiscales del gobierno federal. También se combaten fuertemente las milicias hasta casi reducirlas a nada. Para 1835, con Antonio de Santa Ana en el poder y ante las perspectivas de la separación de Texas de la federación, "el centralismo se hace legal para salvar la unidad nacional".¹⁶

Hasta este momento, la historia del federalismo mexicano se convierte en la tragedia de una nueva nación que es acosada por la amenaza constante de invasiones e intervenciones en demanda por los pagos de la deuda externa. México se encontraba fuertemente endeudado con la comunidad internacional, (principalmente con Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos) y necesitaba un centro fortalecido para administrar la producción nacional; el verse exento de este poder en un inicio, le atrajo problemas muy serios al largo plazo, sobre todo en cuanto a la autonomía de los estados y las prebendas otorgados a estos en 1824.

Tal vez uno de los capítulos más trágicos y decisivos que marcó el paso hacia la centralización de las decisiones nacionales y el manejo de los recursos, es la guerra con los Estados Unidos de Norteamérica y la consecuente pérdida de una gran porción del territorio nacional. A partir de entonces, el debate entre los *droits anciens*¹⁷ y los de *jus natura*,¹⁸ así como la reformulación de las tradiciones republicanas que sustentaban la autonomía de los municipios (como base del federalismo mexicano), se concentró en dejar atrás la primera "confederación". El periodo entre 1850 y 1870 asegurará la gobernabilidad de la nación e internalizará los valores "federativos", además de fomentar el nacionalismo patriótico mexicano ante los atentados contra el territorio.

¹⁵ Para una mayor descripción de estos acontecimientos, ver Vazquez Josefina Z. "El Federalismo Mexicano" en *Federalismos Latinoamericanos*, COLEX, México, 1994.

¹⁶ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷ Libertades con una connotación relativa a la comunidad territorial, imposible de codificar. Son los derechos que los españoles ceden a las comunidades indígenas en tanto al derecho de la tierra por antigüedad ancestral

¹⁸ Libertades igualitarias basadas en el individuo. Es decir todos son iguales bajo la ley independientemente de su condición histórica, social o étnicas.

Uno de los principales retos a los que se enfrenta el federalismo mexicano será el justo medio entre "la libertad y el poder, la federalización y la centralización."¹⁹ Los distintos estados miembros no estaban dispuestos a ceder sus espacios ciudadanos de libertad política tan fácilmente, pero al igual que en el caso de Canadá, que veremos más adelante, el gobierno central se vio obligado a tomar en sus manos la consolidación del estado nacional, el cual tenía como pilar principal la formación de un mercado interno que pudiera darle legitimidad y competencia económica a nivel internacional.

El federalismo sufrirá diversas metamorfosis y pasará por distintas fases a partir de 1867, año en que se inician diversas colaboraciones de tipo federal (es decir repartiendo la colaboración entre dos niveles de gobierno) entre el gobierno federal y los estados. Durante el gobierno de Benito Juárez, así como antes y después de la Segunda Intervención Francesa, el pacto federal se verá fuertemente centralizado bajo la subordinación de la capital del Estado. Con Benito Juárez, los derechos ancestrales pierden la partida ante los derechos individuales, desamortizando la base de la identidad colectiva de los grupos indígenas basada en la comunidad y en el derecho reconocido desde la colonia sobre el territorio. Desaparece cualquier posibilidad del reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho, posibilidad que se abrirá hasta mediados de 1900's. En torno a los derechos ciudadanos, encontramos una continuidad con la Constitución del 24. Sin embargo, en este caso, "el poder federal se convierte en el garante exclusivo de los derechos ciudadanos."²⁰ Existen diversos momentos de resistencia por parte de los ciudadanos al sentir que el gobierno federal se imponía sobre la libertad de sus distintas localidades, pero este trató de asegurar la gobernabilidad a costa de lo que fuera, inclusive prácticas nada institucionales.

Durante la dictadura de Porfirio Díaz, el federalismo se convierte prácticamente en una "realidad inherente sin desaparecer del imaginario colectivo"²¹; una ilusión formalizada a través del espíritu de la Constitución. El proyecto modernizador de principios de siglo y la internacionalización progresiva de la economía obligaron al Estado mexicano a ceder ante las presiones externas de tener un único interlocutor en el intercambio comercial.

Después de la revolución de 1910, el federalismo es resucitado por medio de un fuerte vínculo entre la comunidad y el municipio, entre el municipio y los estados, y entre los estados y el gobierno federal. Las demandas zapatistas enfatizaron la constitución de la comunidad como estructura básica del federalismo y el derecho a la tierra para quien la trabaja. Después de la Revolución y a partir de la institucionalización de sus ideales de "tierra y libertad" auspiciados por la lucha agraria y el liberalismo, la idea del "municipio libre" se convertiría en el discurso ideológico principal de la maquinaria del estado, pero fue este quien en realidad lo sepultó bajo el control político del Estado Revolucionario centralizado.²² La idea del municipio como un tercer nivel de

¹⁹ Alicia Hernández, *¿Hacia un nuevo Federalismo?*, p. 16.

²⁰ *Ibidem.* p. 20.

²¹ Cargamani, Marcelo. "El Federalismo Liberal Mexicano" en *Liberalismos Latinoamericanos*, p. 176.

²² Luis Cabrera, uno de los ideólogos de la Constitución de 1917, comentando acerca de los ejidos y los municipios esbozó que la reconstitución de estos como territorios colectivos era una política de utilidad pública y de consecuencias políticas al concentrar la población en pueblos y facilitar el control militar de las regiones. Cabrera, Luis. *Discussion about the Constitution*, p. 43.

gobierno encontró muchas opiniones contrarias dentro del movimiento constitucionalista con miras al Congreso Constituyente de 1917. Venustiano Carranza se opuso totalmente y, demandó que se fortaleciera el poder ejecutivo en la carta magna del 17. La nueva Constitución se convirtió en una de las primeras en América Latina en incorporar los derechos sociales e individuales. El federalismo se convierte en un instrumento acotado en la relación con los Estados. Nunca se da, en sí misma, una negociación en cuanto a las competencias y facultades de los dos niveles de gobierno y, ante la legitimación del nuevo gobierno a partir de una revolución armada, la clase política de los estados busca acomodarse políticamente y pasa a convertirse en una especie de extensión de los brazos del gobierno federal. Pero no hay que perder de vista que la entropía generada por la revolución y las ansias de participación política y de representación local en las instancias federales, hacían al momento propicio para intentar revitalizar el federalismo en su forma más equilibrada. Sin embargo, el proceso que siguió a continuación no hizo más que lo contrario. El nombramiento de los caudillos revolucionarios como jefes de los gobiernos locales vino a perpetuar la relación de fuerza y victoria lograda por la propia Revolución. Las negociaciones entre las cabezas regionales y el gobierno central impidieron la recomposición de las instituciones estatales y la canalización de las demandas ciudadanas por los vehículos institucionales, por lo cual acabaron convirtiéndose en una serie de favoritismos sujetos a la voluntad del "Sr. Gobernador". Esto último se convirtió en el problema principal de que no se restituyeran institucionalmente los derechos ciudadanos y que estos se convirtieran en dádivas clientelares.

Para 1920, con el golpe de estado de Obregón y Plutarco Elías Calles, se reflejan ciertas tendencias de autonomía para los estados, pero el control de los estados continuó acrecentándose por medio del fortalecimiento de las relaciones de poder entre los empresarios, los sindicatos y los líderes agrarios y la clase política del Estado, a partir de los favoritismos, y el recién inaugurado *clientelismo*. La revolución cristera de 1926 a 1929 le facilitó el camino al gobierno para tomar una decisión tajante: el centralismo oficializado y la expansión de las facultades ejecutivas.²³ La gran mayoría de los cambios tenían como objetivo claro dismantelar las instancias de poder creadas dentro de las jurisdicciones estatales.

Con Lázaro Cárdenas (1934-1940) la estructura de poder se vuelve completamente vertical (incorporando al ejecutivo la facultad de desaparecer los poderes del estado en el caso de revueltas e imponiendo los nuevos poderes) y se apoya sobre la gran red corporativista generada desde el gobierno para institucionalizar la "lucha de clases" dentro del propio sistema. Los grandes sindicatos así como las organizaciones populares, trascienden la estructura política centralista y se acomodan regionalmente, simulando su atomización, pero de ninguna manera desvinculándose del centro. Las lealtades políticas se convierten en lealtades familiares y empresariales. Se genera una dinámica de poder imponiendo a los estados condiciones políticas y financieras (como la designación de posiciones gubernamentales y la definición del presupuesto) que dependían de la

²³ Entre otras, se le otorgaba al presidente de la república la facultad de elegir a los miembros de la Suprema Corte de Justicia, de hacer los arreglos legales y políticos necesarios para solucionar los conflictos laborales transformando a los estados en simples ejecutantes: los salarios y los servicios de salud se convierten en una facultad de la federación y se dismantelan todas las fuerzas agrarias.

obediencia absoluta a la máxima jerarquía: el presidente. La centralización se convierte en una realidad bajo la idea de que la sociedad mexicana no sabía cómo organizarse por sí misma. Como bien lo apunta Jacinto Faya:

En México, el proceso de centralización se realiza francamente mediante reformas constitucionales que merman atribuciones de los Estados y que estos aceptan... sin defender celosamente sus facultades.²⁴

Otro elemento importante de la facilidad con que el gobierno central logra asumir prácticamente todo el control sobre el desarrollo del país durante esta época, tiene que ver con la poca capacidad que muestran los estados de lograrlo por su propia suerte. Al igual que en el caso de Canadá, después de la segunda guerra mundial, la federación se erigió como la única instancia que podía impulsar la modernización planeada del país. Por lo tanto el papel de los estados poco a poco se fue limitando a demandar al poder federal mayor difusión de bienes públicos sin buscar la forma de hacerlo de propia mano y supeditando los derechos civiles locales a cambio de servicios públicos sociales.²⁵ Esto por supuesto sujeta cada vez más el desarrollo local a las decisiones del centro y a la larga trajo consigo diversos problemas para el propio Estado mexicano ya que la responsabilidad del desarrollo económico y social se convirtieron en un enorme peso. Esta forma de funcionar del sistema político mexicano, prácticamente se extiende hasta finales de los setenta, cuando ante la falta de competitividad y legitimidad del partido hegemónico, el Partido Revolucionario Institucional, se busca una mayor apertura para los partidos de oposición con las reformas al Código electoral de 1977. Sin duda se empezaba a sentir el detrimento de las garantías políticas de los últimos 40 años..

En torno a los estados se crearon dos instancias que buscaban revitalizar la relación entre los dos niveles de gobierno: los Comités Promotores del Desarrollo de los Estados (Coprodes), que funcionaban como una instancia de cooperación intergubernamental. Además en 1980 surge el Convenio Único de Coordinación (CUC) como instrumento jurídico en la cooperación para el desarrollo de los Estados y el Sistema Nacional de Coordinación Fiscal (SNCF), el cual intenta una mayor equidad en la repartición de los ingresos nacionales para cada estado. A partir de la crisis económica de 1982, el centralismo que había alcanzado su climax, se derrumba. La expansión del sector público para lograr administrar el enorme estado burocrático, no soporta más y se enfrenta ante sus propias limitaciones; reconoce la necesidad de aligerar la sobrecarga administrativa y fiscal así como fortalecer la capacidad económica, administrativa y política de los estados²⁶. Como bien ha demostrado Rogelio Arrellana, entre 1980 y 1987, el SNCF junto con los tres fondos incluidos dentro de este,²⁷ se convirtieron en mecanismos que perpetuaron las diferencias entre los estados, fortaleciendo el sesgo a favor de los estados con alta capacidad tributaria y mayor desarrollo en detrimento de aquellos estados que más necesitaban los mecanismos de superación

²⁴ Jacinto Faya Viesca, *Op. cit.* p. 121.

²⁵ Como la educación, sanidad, reforma agraria, salarios mínimos, sindicalización, etc. Alicia Hernández, *Op. cit.* p. 29.

²⁶ Luis F. Aguilar. *¿Hacia un Nuevo federalismo ?* p. 110.

²⁷ Fondo General de Participaciones (FGP), el Fondo Financiero Complementario (FFC) y el Fondo de Fomento Municipal (FFM). Rogelio Arellana, *¿Hacia un nuevo Federalismo ?* p. 205-207.

de las desigualdades intrínsecas. Hasta 1990, se intenta aplicar una nueva fórmula redistributiva que a pesar de los avances en torno encaminado a favorecer la equidad por medio de una distribución per cápita, no logra remediar los efectos de desigualdad entre los distintos desarrollos de los estados. A partir de esto y tomando en cuenta las preguntas que guían este trabajo, no podemos dejar de preguntarnos ¿cuánto dinero se necesita canalizar para sanar el alto grado de deterioro de aquellas zonas más marginadas de este país? ¿cómo valorar la deuda de una federación frente a aquellas naciones que han sido destrozadas, humilladas y reducidas en su dignidad?

En gran medida será la oposición, principalmente el Partido Acción Nacional, el que rescatará la consigna del municipio libre como pilar fundamental del federalismo y de la importancia de éste en la transición a la democracia. La pérdida de las primeras elecciones estatales en Baja California Norte (1989) y Chihuahua (1991) a manos del PAN, denotan las fisuras regionales del poder del partido de la revolución institucionalizada. Con la controvertida elección de 1988, Salinas de Gortari, se enfrenta a la necesidad de legitimarse en el poder a partir de su muy cuestionada elección. Retoma la antigua demanda del PAN en cuanto al federalismo, impulsando cambios constitucionales para la descentralización de la educación y la enajenación de las tierras comunales, desarticulando la solidaridad agraria basada en el ejido. Sin embargo, una vez más la apertura económica y la federalización fiscal, educativa y de salud empañan el avance de los derechos civiles. A pesar de las vicisitudes, la democracia y la participación social no obtienen su lugar dentro de los invitados especiales del sexenio. La apertura de algunos ramos de la administración federal y de la canalización de recursos hacia los estados y los municipios, no dejan de estar exentos de nuevas formas de control.

Uno de los grandes problemas y sesgos a los que se ha enfrentado el federalismo mexicano ha sido su incapacidad de entenderlo e instrumentarlo como una partición de la soberanía en dos (o tres) niveles, donde cada nivel de gobierno cuenta con todos los derechos para decidir su futuro y para satisfacer las competencias que demanda su territorio. Es decir, el federalismo mexicano no ha sido capaz de traspasar el punto de la descentralización administrativa para profundizar en la descentralización legislativa, la cual es la que permite afirmar "que el federalismo favorece el respeto y el reconocimiento de las comunidades específicas o de los particularismos que se encuentran dentro de un territorio."²⁸ En México sobre todo uno de los principales instrumentos que impidió esto fue el famoso Sistema Nacional de Planeación Democrática,²⁹ el cual buscaba la colaboración de los órdenes estatal y municipal, reorientando el gasto social hacia la entidades con mayores demandas y necesidades insatisfechas. Pero el SNPD nunca logró vencer el verticalismo con el que se fue plasmado desde su nacimiento, por lo que nunca logró inmiscuirse en los verdaderos problemas que aquejaban a las poblaciones locales. Además, resultó convertirse en un enorme aparato burocrático con un costo altísimo.

²⁸ Benoit Pelletier. *Les Droits Collectifs et le federalisme*, p. 8.

²⁹ El Sistema consistía en gobernar con forme a un plan, de alcance nacional, que aspiraba a conciliar la racionalidad y el consenso, recobrando el carácter público y pactado de la acción gubernamental, con el fin de que la sociedad supiera cómo se va a gobernar, hacia qué objetivos y con qué instrumentos.

El federalismo en los últimos años ha sido concebido muy lejos de lo que un sistema federal realmente significa. En su estudio *Sobre el Debate actual del Federalismo*, José Luis Velazco identifica tres tendencias muy claras en las corrientes federalistas que conciben al federalismo como:

- *Mecanismo de distribución de funciones administrativas (descentralización) entre niveles de gobierno*
- *Elemento fundamental de la transición a la democracia y distribución del poder político*
- *Distribución del poder político como respuesta al avance de la oposición*³⁰

Tal vez una de las lecciones aprendidas en la segunda mitad del siglo XIX en México, fue que la distribución de poderes y competencia no debe ser llevada hasta el punto de poner en riesgo la unidad nacional y esta forma de concebir el federalismo no se ha abandonado. Cuando vemos las tendencias de hacia donde se mueve el pensamiento de lo federal, podemos ver que son pobres en propuestas y más aún en alcanzar una verdadera profundidad de lo que esto implica.

Al observar las medidas llevadas a cabo por Zedillo durante su actual administración, es de notarse la falta de imaginación ante las posibilidades que presenta una organización federal. Su política se ha basado en pasar el costo administrativo de algunos sectores, como en el caso de la educación, la salud y la agricultura, a los Estados pero sin la verdadera capacidad de estos para definir y legislar sus propias políticas según la situación en el que se encuentren cada uno de estos sectores. Inclusive algunos autores subrayan que las acciones actuales encaminadas a un supuesto federalismo lo único que están haciendo es promover la centralización en la toma de decisiones fundamentales. Tal vez la propuesta mejor bienvenida ha sido la de fortalecer a la Suprema Corte de Justicia como recinto para revisar las controversias entre los Estados y el Gobierno Federal; este es uno de los principios básicos de toda federación ya que es necesario un ente jurídico y neutral que pueda dirimir y otorgar facultades y competencias en los diferentes niveles.

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta el estudio del federalismo en México, como se ha señalado constantemente en diferentes foros³¹, es la carencia de una indagación histórica en cuanto al funcionamiento institucional del federalismo y por lo tanto es difícil poder rastrear los distintos momentos de colaboración entre el gobierno federal y los estados así como en la creación y transformación de las instituciones en la construcción del orden federal. Este es uno de los problemas al que penosamente hay que enfrentarse cuando se trata de hacer un análisis comparativo entre dos federaciones. En el caso de Canadá por ejemplo, el proceso histórico federal se ha plasmado principalmente en la transformación de las instituciones federales y provinciales lo que facilita entender su propia dinámica.

³⁰ José Luis Velazco, *El Debate actual del Federalismo*, p. 34.

³¹ Alicia Hernández es una de las investigadoras más interesada en hacer esta señalización sobre la falta de estudios de la situación federal en nuestro país. Sin duda sus trabajos de los últimos años han enriquecido enormemente el debate federal sobre las transformaciones históricas que este ha sufrido.

Hasta aquí terminamos con un breve resumen sobre la evolución histórica del federalismo mexicano, pero aún no hemos entrado propiamente a la cuestión que nos interesa en este trabajo: la expresión de las particularidades nacionales a partir de los derechos colectivos y lo que estos confieren a los grupos nacionales. En la siguiente parte revisaremos lo que Canadá ha logrado hacer con su estructura federal y a partir de entonces, en la tercera parte buscaremos llenar los grandes huecos que quedan en nuestro federalismo con la experiencia de los canadienses.

3.1.2. El caso de Canadá: la reinvencción continua del federalismo.

Canadá, al igual que México, es un país construido a partir del colonialismo europeo, pero a diferencia de la nación mexicana, los colonizadores fueron dos potencias históricamente enfrentadas, que buscaron obtener una ganancia cualitativa y cuantitativa una sobre la otra. Durante este proceso, la relación de ambas potencias con los grupos nativos, en primera instancia, fue de negociación y de conspiración hacia el otro bando, y en un segundo momento, de aniquilación, concentración y aislamiento en reservas territoriales frente al desarrollo histórico del resto de la nación.

La colonización tanto de Inglaterra como de Francia de los "New Found Territories" (Territorios recién encontrados- NFT) definió desde un inicio los principios de lo que podríamos considerar una difícil relación a largo plazo. Dos culturas diferentes, históricamente opositoras, una católica y la otra anglicana, conviviendo dentro del mismo espacio geográfico, tenían que enfrentarse de un momento a otro. La Guerra por la que atravesaba Francia a mediados del siglo XVIII es decisiva para entender la pérdida del ejército francés y su población asentada en el territorio de Quebec, ante la superioridad militar del ejército inglés y su fuerte resistencia en la meseta de Abraham en el año de 1760. A partir de entonces, el territorio será dividido en dos partes: el Bajo Canadá lo cual comprendía la zona actual de Quebec y Ontario albergando en su mayoría a la población francófona/católica, y el Alto Canadá, que comprendía el resto del territorio bajo el dominio de los anglófonos/protestantes.

La conquista (militar) de una de las "naciones fundadoras" como se han percibido a sí mismos los quebecuos desde hace más de dos siglos, permaneció en la conciencia colectiva y ha sido uno de los principales motores ideológicos que dieron pie al federalismo que conocemos hoy en día y que ha impulsado a la población francesa para sobrevivir como una cultura autónoma. Para 1774, la comunidad francesa observa su primera victoria hacia su reconocimiento como nación firmando el Acta de Quebec³², la cual restaura el derecho civil francés como sustento jurídico que regula todas las querellas dentro de las fronteras del mundo francófono y otorga el poder suficiente a la iglesia católica, dándole a la religión un estatus jurídico.³³ El derecho público inglés permanece como el

³² El Acta de Quebec se firma en el mismo año en que da inicio la Independencia de Estados Unidos. Los revolucionarios al sur de la frontera buscaron de diversas formas (inclusive por medio de invasiones esporádicas), la incorporación de la comunidad francesa en su lucha por la independencia. Ante esta amenaza, los ingleses empezaron a relajar la represión sistemática que habían implementado con los franceses.

³³ Toda la educación en Canadá desde entonces, ha estado dividida según las fronteras religiosas, siendo los clérigos los que mantienen un papel de suma importancia en fortalecer la identidad basada en los orígenes diferenciados y la religión.

mecanismo jurídico que define el arreglo intra-nacional (en tanto a la relación entre las provincias y el gobierno central) y que funciona como recinto sustentador del conjunto nacional.

En 1791, el Acta Constitucional asegura "*la survivance*"³⁴ de los francófonos, ya que reconoce el principio representativo – sin gobierno responsable – y divide la colonia entre Bajo y Alto Canadá. La pequeña burguesía canadiense francesa controla la Asamblea del Bajo Canadá, pero la ausencia de responsabilidad gubernamental la priva del poder político y económico, al cual hubiera podido acceder en un contexto no colonial (Gagnon, 1998). La crisis económica generada por una relación centro-periferia, arrastra a la burguesía francesa a una revuelta entre 1837-38 con miras a la separación, pero una vez más, son vencidos por las armas del imperio inglés. Aunque Londres responde uniendo las dos Canadás y haciendo al inglés la única lengua oficial, poco a poco se ve perfilando el Acta de Unión que dará vida a la federación canadiense en 1867. Los problemas generados a partir de la lucha de clases y los problemas etno-lingüísticos, así como la amenaza constante de la invasión americana sobre las colonias y el abandono por parte de Gran Bretaña de las tarifas preferenciales hacia sus colonias, lo cual obligaba a generar un mercado interno, fueron antecedentes importantes que labraron el camino hacia el acuerdo constitucional. El Acta de Unión o de la América del Norte Británica (AANB) viene a consolidar un pacto percibido de manera diferenciada. Si para algunos era el antecedente para lograr la evolución hacia una Canadá unitaria, para otros, el Acta de Unión significaba un pacto entre dos naciones; un arreglo político de dos comunidades separadas por diferencias irreconciliables: la lengua y la religión.

El Acta fue la acción más visible en los intentos de asimilación política y económica de Quebec y Ontario a la federación, así como la respuesta a la amenaza expansionista americana. La constitución deja ver la contradicción entre la gran influencia de los valores leales a la corona inglesa vertidos en ella, - que se oponían a los valores de la constitución americana – y la admiración por su estructura republicana, democrática y representativa. A semejanza de Estados Unidos, Canadá toma el modelo parlamentario para el funcionamiento de su propio sistema. A partir de entonces, comienza la larga pugna entre centralismo, descentralización y "las resistencias regionales al semi-federalismo implementado por Macdonald."³⁵

El objetivo principal de la comunidad francesa se convierte en sobrevivir la llamada "asimilación" la cual era vista como el plan maestro de los ingleses. El Acta, hasta cierto punto, le otorga a los franceses la oportunidad de entrar al pacto federal dentro de sus propios términos pero al mismo tiempo relegándolos a una minoría permanente. (Lloyd-Brown, 1995) La Constitución de 1867 le otorga al gobierno central jurisdicciones sobre: comercio externo, el transporte inter-provincial, el sistema bancario, la circulación de dinero y la fiscalización; además el control sobre las poblaciones aborígenes y la protección de las minorías religiosas y los derechos lingüísticos, el derecho del gobernador general (jefe de estado) de nombrar al gobernador lugarteniente de las provincias (jefe de gobierno regional), tomando el control completo sobre de ellas e invalidando algunas o todas las leyes de las provincias. Además, podía nombrar senadores y jueces de la Suprema Corte.

³⁴ La sobrevivencia. Lloyd Brown, John. *Federalism and Cultural Pluralism*, p. 29.

³⁵ Gagnon, Alain-A. *Federalismo e Identidades Colectivas*, p. 161.

Entre los artículos más importantes que aseguran los dos pilares fundamentales de la comunidad francesa, la lengua y la religión, se encuentran: a) el artículo 133, que asegura el bilingüismo obligatorio en todos los procesos jurídicos, las asambleas legislativas, etc; y b) el artículo 93, el cual otorga protección a los grupos religiosos en materia educativa. Como en el caso de México, el gobierno central de la federación recibió un poder desmedido, para evitar la posibilidad de que surgieran diferencias difíciles de negociar con las provincias. Sin embargo y contrariamente al caso mexicano, las provincias recibieron competencias en los ámbitos de educación, salud, política social y un poder residual en torno a los derechos civiles y de propiedad.

A pesar del avance de las relaciones entre las naciones, la constitución no logra proteger a la minoría francesa fuera de Quebec, a la vez que el nacionalismo y regionalismo inglés se acentúan, generando resentimientos y polarizaciones entre ambas identidades. A partir de entonces, la discusión acerca del federalismo y de su fortalecimiento será encabezada por la idea de Quebec de lograr la independencia del resto de Canadá. En la primera mitad del siglo XX, ante la relación federal ficticia fortalecida por las dos guerras mundiales y la necesidad de centralizar la producción para la guerra total, el discurso nacionalista quebecua se centrará en retomar la vía hacia un verdadero federalismo, de acuerdo a la Constitución de 1867. A partir de los años 60's, el discurso independentista de Quebec toma nuevos caminos que obligarán a la federación a descomponerse y recomponerse para seguir existiendo como Estado.

Durante la depresión de los años 30, las provincias tuvieron que hacerse cargo del sistema de bienestar y del desempleo, lo cual las sumergió en una infinidad de problemas financieros. El estado central, con la aprobación de las provincias, toma el control sobre el sistema de bienestar del Estado y empieza a ejercer enormemente el gasto de la autoridad federal en lo que anteriormente pertenecía a la jurisdicción provincial. En gran medida, estas acciones fueron justificadas por la industrialización y la modernización del país que a su vez elevaron los estándares en la calidad de vida, inclusive para los francocanadienses. Sin embargo, no faltaron las suspicacias en torno a la interferencia del gobierno central en los asuntos de las provincias. El gran desarrollo albergado bajo el Estado de bienestar, abrió la puerta para que fructificara una nueva relación entre los dos niveles de gobierno, la cual recibió el nombre de *federalismo cooperativo*. Aumenta la necesidad de crear una identidad pancanadiense lo que estimula a la creación de instituciones nacionales sobre cultura, educación, investigación científica, etc.

La identidad francocanadiense poco a poco se va polarizando: por un lado se encuentran aquellos que creen en la posibilidad de generar una identidad pancanadiense respetuosa de las diferencias (antinacionalistas); por el otro, los neonacionalistas buscan redefinir la identidad canadiense en torno al Estado quebecua y los atributos de una identidad cívica, cultural y lingüística.

Para 1967, con Daniel Johnson como primer ministro, aumenta la presión para ganar la autonomía fiscal y administrativa de las provincias, las cuales buscan desde diferentes frentes ganarle ciertas prerrogativas al gobierno central. Este periodo denominado como *federalismo competitivo*, le otorga el peso anhelado a la presencia de Quebec como una de las naciones fundadoras. Como

Lloyd Brown señala, "para que la cultura francesa sobreviviera, era necesario que se colocara la maquinaria de un estado político que fuera identificable".³⁶ Este es el proceso que vive Quebec a partir de los años 60. La formación del *Parti Québécois* en 1968 y la respuesta del gobierno central respecto a compartir parte de los ingresos con las provincias y de permitirles manejar sus propios planes de pensión, nos muestran las transformaciones llevadas a cabo en la dirección tomada por el federalismo, pero también en la concepción de la comunidad francesa que busca la estructura de un gobierno "nacional francés" con el cual identificarse.

Quebec se encuentra inseguro en cuanto a su permanencia con el resto de Canadá; el descontento entre los francófonos en torno a las diferencias creadas por el gobierno federal y los angloparlantes han obligado a concebir la construcción de su propia identidad representada en una Nación quebecua.

La Comisión de Bilingüismo y Biculturalismo (CBB) ordenada por Trudeau a principios de los años 60's da como resultado la Ley sobre las Lenguas Oficiales (1969), oficializando el uso del inglés y francés en todas las provincias con minorías lingüísticas. Como contraposición de Quebec a esta iniciativa, la cual consideraban como una forma de imposición del inglés por medio del "argumento de las minorías", Quebec rechaza la ley y cada vez más se irá acercando a la oficialización del francés como única lengua dentro de la provincia. Además, los resultados presentados por la CBB, dejaban de lado la gran cantidad de inmigrantes de diversas partes del mundo con bagajes culturales y lingüísticos diferentes así como a los pueblos autóctonos cuya lengua, ampliamente hablada entre ellos, no figuraba como elemento del pacto lingüístico federal. Poco a poco la política federal se fue moviendo hacia las nuevas aguas del multiculturalismo como política oficial.

La visión de un Estado de Quebec poco a poco se va consolidando. En 1976, el triunfo del Partido Quebecua transforma fuertemente la relación federal generando dos tipologías nuevas: la perspectiva intrareestatal y la intraestatal. La primera se refiere a la distribución de poder y de recursos financieros entre los gobiernos provinciales y el federal y las relaciones que conllevan estos dos niveles de gobierno. La segunda perspectiva se refiere a los arreglos a través de los cuales los intereses de las unidades regionales son canalizados y protegidos por las estructuras y operaciones del gobierno central (Smiley, 1985). Estas nuevas perspectivas de abordar el federalismo, sin duda le ofrecen una fuerte herramienta a las aspiraciones separatistas de Quebec. Se asegura la protección de la regionalidad de la comunidad francesa y los mecanismos a través de los cuales se da salida a su distintividad como pueblo. Sin embargo, el Acta Constitucional de 1982 hará resurgir las fricciones e inconformidades del pueblo francófono.

En tanto a la relación del gobierno central con los pueblos autóctonos, estos no han sido integrados a la historia precedente. Como señala Alain-A. Gagnon, los pueblos indígenas del Norte no fueron conquistados, al igual que los grupos nativos de Mesoamérica, sino que fueron diezmados por los primeros contactos y permanecieron prácticamente autónomos hasta la

³⁶ Lloyd Brown, *Op. cit.* p.11.

Confederación de 1867. Existe como antecedente la proclamación real de 1763 la cual otorgaba ciertos derechos a los indígenas que pronto se convirtieron (1830) en una política de civilización, la cual no tardó mucho en subordinar la protección de los nativos bajo el esquema de la asimilación asentado en el pacto del 67. Los estatutos definidos, "ponían fin a la autonomía gubernamental y a la relativa coexistencia cultural que preservaban."³⁷

Para los grupos nativos, la lucha llevada a cabo entre los años 1960 y 1970, también representa un cambio cualitativo en las relaciones con la federación canadiense. De cierta forma inspirada por la fuerte defensiva del pueblo quebecua y alentada por los angloparlantes como una forma de demeritar las demandas francesas,³⁸ los pueblos autóctonos comienzan a hacerse escuchar. Durante la década de los 60's, el gobierno federal, a través de un programa público de vivienda, construye pueblos con materiales prefabricados, lo que termina con formas tradicionales de los pueblos autóctonos de vivir en campos esparcidos y concentra a la población en centros urbanos. En 1969, ante la iniciativa del Libro Blanco auspiciada por el gobierno federal para eliminar el estatus legal especial de las comunidades indígenas, estos responden con enormes movilizaciones que catalizaron el movimiento nacionalista indio, demandando la revisión de dicho estatus pero en torno a una mayor autonomía colectiva y la reafirmación de la herencia cultural única y de la identidad.

La formación de la ITC (Asamblea Inuit de Canadá) en 1971, organiza políticamente al movimiento y empuja los reclamos de los pueblos nativos para ganar el auto-gobierno. Los primeros resultados se dan para 1973 cuando tres cortes abogaron a favor de los derechos de los indios al uso de la tierra por su ocupación del territorio anterior a la colonización europea. Para 1976, la ITC presenta un reclamo al gobierno federal para la creación de un nuevo territorio autogobernado por los pueblos nativos basado en la decisión jurídica del 73. Se proponía una frontera de tres líneas entre los territorios del este y oeste. Al mismo tipo los pueblos Dene y Metis hacen una propuesta para reestructurar la división territorial y reestructurar el gobierno de los NWT. Aunque el gobierno federal no estaba dispuesto a ceder ante la demanda de la creación de un nuevo territorio, las negociaciones continuaron durante años, algunas veces viéndose amenazadas por la exploración y desarrollo de petróleo, gas y minería en los NWT.

El punto de encuentro de las demandas aborígenes, de la comunidad francesa asentada en Quebec, así como de los diferentes grupos emergentes de mujeres y grupos multiculturales; fue el decreto del Acta Constitucional de 1982 o Carta de Derechos, la cual por primera vez desde el pacto federal de 1867, daba un estatus legal a los derechos y libertades de los individuos, así como a los grupos minoritarios. La Carta de Derechos otorgaba muchas prerrogativas a Quebec

³⁷ Gagnon Alain-A. *Federalismo e identidades colectivas en Canadá, en Quebec y el Federalismo Canadiense*, p. 163.

³⁸ Para muchos intelectuales quebecuas el gobierno inglés planeó como ofensiva el resurgimiento de las demandas de los grupos indígenas como una forma de polarizar las posiciones entre los franceses y los aborígenes. De cierta forma el gobierno federal quería evidenciar lo absurdo de las demandas francesas como comunidad distinta cuando los verdaderos habitantes originarios ni siquiera lo planteaban de esa manera. Ver Tony Hall, *Aboriginal issues and the new political map in Canada* y Daniel Latouche, *Le partage de pouvoirs : ceux des autochtones, ceux de Quebec et ceux qu'on peut être obliés.*

como una "sociedad distintiva" pero no reconocía los derechos colectivos que demandaban. También se convalidaba una nueva fórmula de solidaridad económica entre las provincias llamada perecuación³⁹ y nuevos mecanismos para las enmiendas constitucionales.

A pesar del esfuerzo realizado por las distintas partes, la Carta de Derechos estimuló sentimientos encontrados. Había la sensación de que era un intento hacia la centralización del verdadero poder y que las ganancias eran mínimas en las cuestiones culturales con cierta representación en las instituciones federales, lo cual no parecía suficiente. Para algunos analistas como Donald Smiley, el Acta de 1982 y el otorgamiento parcial de algunos derechos, reflejan la necesidad del gobierno central de constreñir los poderes de las provincias no solo para guardar la consolidación nacional sino también para preservar el mercado común. Para los grupos autóctonos el Acta parecía otorgar un estatus especial, pero no cumplió las expectativas alentadas por Trudeau respecto a las *premieres nations* ya que "no estaba dispuesto a otorgarles lo que reivindicaban: un derecho inherente a la autonomía gubernamental."⁴⁰ Tal vez uno de los puntos más interesantes de la Carta es el artículo 36 sobre la igualdad de oportunidades económicas y políticas de redistribución, el cual se ha convertido en uno de los preceptos constitucionales que han defendido por igual los grupos que buscan su reconocimiento y su vinculación como naciones con el resto del planeta.

Las naciones que veían en juego sus derechos como colectividades, principalmente los quebecuos y los autóctonos, buscan movilizar sus respectivas fuerzas sociales para empujar los cambios requeridos. En el caso de los Inuit, Metis y Denes, estos buscan el apoyo a su iniciativa de división territorial a través de un plebiscito, el cual se llevó a cabo en 1982, y reafirmó la voluntad popular de que la división se llevara a cabo; además, el Acta había confirmado el estatus de los reclamos territoriales. Tal vez es en este momento cuando se empieza a definir más claramente el papel que juega Canadá para los nativos. La voluntad de independencia existe entre los autóctonos pero la falta de medios económicos para su desarrollo autónomo se interpone en su camino. Para muchos de ellos, la federación tiene un papel instrumental. Van a sacar de esta (bajo el manejo de la culpa histórica) la posibilidad de generar un gobierno propio financiado por la federación. Y el momento no podría ser más propicio, por la coyuntura presentada por la amenaza separatista de Quebec quien sí pone en riesgo a la federación.

Para los franceses, la falta de consentimiento de la Carta con la votación de Quebec, invalidaba las innovaciones constitucionales. No estaban de acuerdo con la igualdad numérica en tanto los votos sustentados por cada provincia y defendían la representación proporcional de acuerdo al porcentaje de población que cada una tenía. Además no aceptaban la prioridad de los derechos individuales sobre los derechos de las colectividades territorializadas, en donde se centra la principal demanda.

El acuerdo del Lago Meeck confirmó una vez más las dudas de Quebec respecto a la voluntad política del gobierno federal, a pesar de que este último trató de extender la propuesta del 82,

³⁹ La perecuación se asemeja al fondo de recaudación federal participable que se usa en México, a diferencia que los montos otorgados a cada provincia son mucho más altos de lo que son en nuestro país.

⁴⁰ Gagnon Alain. *Op.cit.* p. 169

buscando la incorporación de Quebec, ampliando las prerrogativas del federalismo. El gobierno francés puso sobre la mesa cinco puntos a ser considerados por el gobierno federal: a) el reconocimiento de la comunidad francesa como una "sociedad distintiva"; b) incremento en las competencias referentes a la inmigración; c) restricciones en las facultades del gasto público de la federación; d) una nueva fórmula para enmendar la constitución por medio del acuerdo de 7 provincias, el 75% de la población y otorgando 4 vetos, uno de ellos a Quebec; y e) la participación en la nominación de los jueces de la Suprema Corte. El gobierno federal estaba listo para aceptar las condiciones, sólo que el resto de las provincias reprobó el intento de Quebec a quitarles su "derecho a ser iguales". Con las pláticas de Charlottetown en 1992 todas las esperanzas de llevar a buen puerto las negociaciones se vieron truncadas y no hicieron más que reanimar las identidades de franceses y autóctonos.

Desde 1993, la nueva escena canadiense en torno al federalismo y los derechos colectivos, se ha visto influenciada por la lucha de la soberanía para Quebec, por la autodeterminación territorial de los Inuit, Metis y Dene y por un viejo fenómeno de regionalización de las provincias, las cuales cada vez se encuentran menos vinculadas entre sí a diferencia lo que están con otras partes del mundo. El referéndum llevado a cabo en 1995 en el territorio Quebecua sobre el estatus de la provincia, ha obligado a los separatistas a reformular la definición de lo que implica ser quebecua por el gran número de inmigrantes que no necesariamente son católicos o hablan francés pero que han asumido el compromiso nacional con la provincia que los recibió en su seno y que les ha abierto las oportunidades de desarrollo. Otra de las cuestiones que sin duda preocupa a la comunidad francesa (por eso su interés en manejar las competencias sobre la inmigración a su provincia) es que la población francesa ha pasado en los últimos años del 29 al 24%⁴¹ de la población total de Canadá. Aunque las últimas encuestas señalan que los números favorables a la separación de la federación han disminuido, esto sin duda llevará a la comunidad a buscar acuerdos que le permitan sostener por lo menos simbólicamente, la idea de su distintividad.

En referencia a la lucha asumida por los pueblos nativos, para 1992 se llegó a un acuerdo entre los tres pueblos autóctonos (quienes habían manifestado diferencias) respecto a la línea divisoria de los territorios de este y del oeste dentro de NWT. Un plebiscito llevado a cabo en noviembre de este mismo año entre la población Inuit, ratificaba el acuerdo al que se había llegado, aunque estaban conscientes de que el acuerdo implicaría ceder 355,842 km² por el derecho y título a todo el territorio y el agua de lo que se llamó el Área del Asentamiento Nunavut. El acuerdo entre las *primeras naciones* y el gobierno federal vio la luz en mayo de 1993 en donde Canadá se comprometía a una compensación financiera y territorial nada despreciable: 1.1 billones CD a ser pagados entre 1993 y 2007, 1.9 millones de km² de tierra y agua, incluyendo los derechos de minería para 35, 257 km² dentro de su mismo territorio. El nuevo territorio de Nunavut, hogar de los Inuits, se estableció en abril de 1999 y tiene poderes jurisdiccionales e institucionales similares a los gobiernos de los territorios: asamblea legislativa, un gabinete, corte territorial e instituciones del servicio público. Los retos a los que se enfrenta el nuevo territorio, entre los que se encuentran los altos costos de los bienes y servicios por las largas distancias con los centros de abastecimiento y

⁴¹ Benoit Pelletier, Op. cit., p. 23.

los mercados, el clima, una fuerza laboral joven con altos niveles de desempleo y bajos niveles educativos, bajos ingresos y una situación geográfica muy volátil; a pesar de esto, Canadá se ha comprometido a apoyar al recién nacido territorio hasta que pueda caminar por sí mismo.

No cabe duda que Canadá, sus provincias, así como sus nuevos y viejos territorios se encuentran ante una encrucijada: cómo lograr funcionar bajo la bandera del multiculturalismo y de las reivindicaciones de las identidades nacionales. Sin embargo hasta ahora han logrado mantener la cohesión estatal a pesar del gran nivel de descentralización tanto económica como de competencias. Aunque para algunos autores hoy más que nunca Canadá se presenta como un crisol de identidades conflictivas menos compatibles de lo que parecían hace 20 años (Gagnon, 1998), la fórmula utilizada hasta ahora parece ser lo suficientemente flexible como para adaptarse y acomodar aquellas nuevas demandas identitarias que vayan surgiendo. En la siguiente parte, veremos cuáles son las lecciones que nos muestra el caso de Canadá y que pueden revitalizar la relación entre los grupos étnicos, los estados y la federación en el caso de México. Además, veremos un poco más de cerca la construcción del nuevo gobierno de Nunavut, el cual a pesar de seguir una estructura política de representación occidental, ha buscado retener, hasta donde ha sido posible, su tradición política y ha logrado darle una identidad propia a su nuevo gobierno. La tarea que se presenta hacia delante queda esbozada claramente por el filósofo canadiense Charles Taylor:

Frente a la necesidad de un país democrático de gozar de una unidad que permita a las personas sentirse parte de un mismo agente moral, debe considerarse que no se trata de una forma de unidad definida a priori por algún filósofo como teóricamente legítima o admisible, sino de una unidad que aparece como significativa para las personas mismas⁴²

⁴² Citado por Gagnon Alain *Op. cit.* p. 182.

3.2 El federalismo y la búsqueda por la representación de la diversidad

La era posmoderna⁴³ está viendo un movimiento en el ámbito internacional, anteriormente basado en la política de las clases, a la política de los grupos étnicos. Esta tendencia fragmentadora se percibe como un espectro que cubre los diversos estados a nivel mundial, como respuesta a la multipolarización del mundo al terminar la guerra fría y los totalitarismos militares del este de Europa. Pero la reivindicación de la etnicidad o de las identidades étnicas no ha ocurrido únicamente en países centralizados o autoritarios, aunque existe una fuerte tendencia a que al perder o disminuir el monopolio coercitivo en manos de un Estado autoritario con una alta diversidad de identidades étnicas auto-reconocidas, surjan problemas internos con demandas de descentralización, autonomía o inclusive secesión por parte de las unidades participantes. Sin embargo, la gran mayoría de los Estados están buscando nuevas formas de organización política que permitan el cohabitar a las particularidades históricamente determinadas que se expresan alrededor del mundo.⁴⁴

Esto sin duda tiene que verse dentro del proceso de construcción de los Estados-nación a partir del renacimiento (siglo XVI), uno de los elementos esenciales del periodo moderno en el camino del pensamiento humano. El Estado-nación europeo evidentemente se convirtió en una especie de aspiradora cultural conforme las alianzas y las invasiones de los antiguos principados medievales iban avanzando y consolidándose en una estructura centralizada y burocrática con el poder de expandir el naciente mercantilismo. Como bien apunta Ernest Gellner,⁴⁵ aquellas naciones que históricamente no alcanzaron a convertirse en Estados, pronto se convirtieron en grupos excluidos del *plan histórico global*, pasando a ser "ciudadanos de segunda clase" u obligados a renunciar a aquellos elementos que los ataban a su nacionalidad.

Si la primera década del siglo XX obliga a la mayoría de los Estados en el mundo a preparar toda su producción y recursos humanos (provenientes de diferentes grupos intra-nacionales) para la Guerra Total,⁴⁶ la segunda década del siglo se verá permeada por los movimientos de liberación

⁴³ La posmodernidad como vimos en el primer capítulo, ha sido definida por diversos autores como la muerte de la razón totalizadora que ha dominado el pensamiento de occidente a partir del siglo XV. Sin embargo, pensadores como Jünger Habermas niegan la existencia misma de la posmodernidad y más bien la traduce como el proyecto inacabado de la modernidad. Para Castoriadis por ejemplo, el pensamiento de la posmodernidad se encamina en la autosuperación de la razón y el sujeto. Es este sujeto el cual, según Luhman, se fragmenta en diferentes partes autónomas que dejan de tener un sentido categórico y que entran en un comportamiento caótico sin una comprensión clara de hacia dónde y por qué.

⁴⁴ Según varios estudiosos, se calcula que existen unos 3,000 grupos étnicos o tribales en el mundo quienes son conscientes de su identidad y se encuentran divididos en alrededor de 150 estados multinacionales y la lista sigue creciendo. (Elazar Daniel, *Exploring Federalism*, p. 226.)

⁴⁵ Gellner, Ernest. *Cultura, Identidad y Política*, pp. 58-86.

⁴⁶ El periodo histórico llamado Total War o Guerra Total se reconoce a partir de la I Guerra Mundial (IGM) y finales de la II GM en donde toda la estratificación social, los recursos fiscales y toda la producción industrial se canalizan hacia fines militares: esto da como resultado la expansión burocrática, la centralización (inclusive en los países con cierto grado de descentralización) y un incremento en los impuestos. Durante la IIGM en varios países europeos, así como periféricos, se desata un proceso de nacionalización de los sectores clave lo que destruye toda aspiración de grupos étnicos y nacionales de ciertos grados de autonomía.

nacional (nueva formación de estados ex coloniales a partir de la misma imposición de identidades nacionales únicas, como en el caso de los países africanos), el auge de los derechos humanos con la declaración de las Naciones Unidas y el reconocimiento progresivo de los derechos de los pueblos indígenas en las diversas latitudes del planeta.

Por un lado, siguiendo las argumentaciones de Wallerstein, a partir de la década de los 60, se evidencia una crisis de la sociedad a la que él llama geocultura (ideología oficial liberal) la cual marca una crisis intra y extrasocietal en las estructuras socio-políticas del planeta entero y que amenazan con desestabilizar los soportes sociales y económicos de la economía capitalista. Las superestructuras ideológicas de la modernidad se ven atrapadas entre el discurso libertario, democrático y pluralista frente a su imagen futurista del avance tecnológico-industrial, totalizador y generador de una nueva *intelligentsia*. El primero busca reencontrarse con el segundo, el cual ha hecho presentar a la tecno-cultura como la única redención de lo humano.

El sujeto se descompone, se fragmenta según sus propias unidades contenedoras, las cuales convierten al sistema global en un sistema políticamente inestable a partir de las renovadas categorías referenciales de identificación por medio de la idea de "comunidad", "etnia", "nación" y la consiguiente opción de repudiar el culto a la historia y la membresía a la humanidad exclusivamente por medio del Estado.(Gellner, 1989)

Por otro lado, sin duda el relajamiento de los últimos años de la guerra fría es una de las razones por las cuales podríamos hablar de este reconocimiento de los particularismos dentro de un estado, pero también tenemos que tomar en cuenta que el sujeto llamado Estado ha sufrido en las últimas décadas transformaciones muy importantes por razones endógenas y endógenas. La globalización en términos económicos y el achicamiento de las funciones del Estado como política de fin de milenio, ha llevado a los diversos estados a fortalecer los procesos de descentralización administrativa así como de competencias y facultades de gobierno. Si este proceso se empezó a dar en países desarrollados como Estados Unidos, Canadá, Alemania, Bélgica, etc. sin lugar a dudas poco a poco se fue convirtiendo en una nueva fórmula del funcionamiento de los Estados desarrollados y en un paradigma para los países con niveles atrasados de desarrollo.

La necesidad de eficientar el funcionamiento del Estado a nivel macro, necesariamente implica el imperativo de detentar estructuras locales lo suficientemente fuertes, funcionales y eficientes que puedan suplantar el papel estatal. Y más aún cuando después de una cantidad determinada de décadas el Estado nacional ha tenido la dificultad de estimular e impulsar un desarrollo regional de acuerdo a las especificidades locales.

Es en este contexto donde hay que insertar la necesidad del federalismo, como una organización política que responde a las necesidades impuestas por el capitalismo en su nueva etapa global, que puede plantear opciones interesantes para responder a: la disminución de la proyección económica regional de los programas nacionales, a la recuperación de espacios de expresión política para diversos grupos atrapados en la modernidad tecnológica más olvidados de la modernidad liberatoria; y a la posibilidad de acomodar gobiernos locales con rasgos culturales y

lingüísticos propios de la región bajo ciertas leyes y normas constitucionales de igualdad y derecho entre los individuos. Es decir, pareciera que el federalismo puede ser uno de los resultados que la propia post-modernidad está demandando como forma de enfrentarse a los diversos conflictos que están surgiendo y seguirán surgiendo en los próximos años. Como acertadamente señala Pelletier,⁴⁷ la admisión de los particularismos dentro de las estructuras del Estado [federalista], en todo lo que esto significa, le dan más oportunidad al propio Estado de sobrevivir y de evitar conflictos etno-nacionales o de secesión.

No cabe duda que el caso de Canadá es muy ilustrativo en lo que a esto se refiere. Como se mencionó anteriormente, Canadá ha sido uno de los Estados que ha logrado llegar a arreglos institucionales para acomodar sus diferencias étnicas y culturales internas, aunque aún mantiene una relación difícil con minorías nacionales y étnicas.

En el caso mexicano, el federalismo como ya hemos visto, se ha caracterizado por sus sistema jerárquico, es decir por medio de una pseudo-autonomía posible únicamente a través de una forma de feudalismo y de la imposición de un marco de trabajo contractual que permea en toda la pirámide del poder.⁴⁸ En cambio, el caso de Canadá ha logrado trascender el pluralismo, como reconocimiento de las diferencias legítimas (reconocimiento tácito)⁴⁹, para permitir la estructuración de las relaciones y dejar que los grupos que tienen diferencias las mantengan y funcionen dentro del mismo sistema político (reconocimiento explícito⁵⁰). Esto se puede entender observando las diferencias explícitas que se definieron desde un inicio en el proceso histórico de la formación federal de ambos Estados, los cuales han seguido trayectorias diferentes como se muestra en la Tabla 1.

⁴⁷ Pelletier, *Op.cit.*, p. 43.

⁴⁸ Esta definición la esboza Daniel Elazar en *Op.cit.*, donde explica la imposición contractual como una ilusión que permite mantener quietas a las partes bajas en la pirámide del poder, reconociendo su derecho a autonomía por medio de un contrato político y simbólico pero dejando ileso a la estructura misma del poder. El reconocimiento sólo permanecerá mientras los grupos involucrados tengan el poder suficiente de presionar por él.

⁴⁹ Por tácito se entiende cierta ambigüedad en el reconocimiento de los derechos.

⁵⁰ Por explícito se entiende el reconocimiento específico de cada grupo como grupo y como individuos.

Tabla 1.

| Formación Social del Federalismo Canadiense ⁵¹ | Formación Social de Federalismo Mexicano |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Las cuatro provincias se reconocen como autónomas y asociaciones autogobernadas bajo el mandato británico. 2. Delegación de poderes para constituir el gobierno federal quien maneja asuntos de carácter federal. 3. Las provincias mantienen su autonomía a través de sus instituciones políticas y legales (derechos, poderes y prerrogativas). | <ol style="list-style-type: none"> 1. Los estados asumen el peligro de separación ante la centralización heredada de la colonia y el desarrollo de regionalismos fuertes. El federalismo es tomado como ejemplo de la Constitución americana. 2. En la Constitución de 1857 y 1917 no existe ninguna delegación de poderes de los estados, sino por el contrario el gobierno central delega poderes muy acotados a los miembros federativos. <p>Los estados no tienen autonomía. El gobernador es nombrado por el presidente. Las instituciones más importantes a nivel estatal son las federales.</p> |

Aunque para los franco-canadienses esta lucha aún no termina y no están del todo satisfechos con el reconocimiento que hasta ahora han logrado, el caso de Canadá es sin duda muy alentador para el federalismo en México. Aunque hay que reconocer que existen diferencias muy marcadas tanto en el nivel económico, político, social y cultural, la experiencia en torno a la combinación de lo que se ha llamado el *self-rule* o autogobierno, y el *shared rule* o gobierno compartido dentro del *limited rule*⁵² o gobierno limitado (según los elementos determinados por las partes constitutivas) es una experiencia a tomarse en cuenta para el estado mexicano en relación con sus estados, sus minorías étnicas y los derechos colectivos.

Canadá hoy en día, es una federación conformada por 10 provincias soberanas y dos territorios, uno de ellos llamado los Territorios de Noroeste, recientemente ha sido dividido y se le ha otorgado el estatus de territorio soberano de Nunavut. México por el contrario, es una federación con una mayor fragmentación, siendo 31 estados soberanos y un distrito federal, el cual ha alcanzado un estatus de autonomía política a partir de 1997. Como ya lo hemos mencionado anteriormente, la estructura federal es una forma asumida, en la gran mayoría de los casos, por países con disparidades en el desarrollo regional o con identidades culturales heterogéneas, como una manera de "proteger y articular valores e intereses delineados espacialmente dentro de una comunidad políticamente más comprehensiva".⁵³ Además, también hemos visto que el federalismo aparece como una especie de equilibrio entre dos o más niveles de gobierno que no se encuentran subordinados entre sí: el gobierno central-federal (el cual reúne a la federación bajo la misma jurisdicción) y los estados miembros, que disfrutan de ciertos grados de *quasi* autonomía con

⁵¹ James Tully, *Op. cit.*, p. 56

⁵² En su connotación federalista se refiere al gobierno de las leyes por encima del gobierno de un soberano externo, es decir, una definición clara de las facultades políticas de cada una de las partes.

⁵³ Smiley, D. *Op.cit.*, p. 29.

respecto a su forma de gobierno, y en ocasiones en sectores específicos por medio de concesiones otorgadas por el gobierno central.

Entre las características federales de Canadá, las cuales se han convertido en los pilares en los que se sustenta el pacto, encontramos lo que ha sido llamado federalismo ejecutivo,⁵⁴ federalismo asimétrico⁵⁵ y la devolución⁵⁶ que representan elementos de gran trascendencia que han definido el perfil de las relaciones entre el gobierno central y las provincias. A pesar del enorme interés que estas pueden presentar para el caso mexicano, sólo redundaremos en estos términos a partir del lo que queremos subrayar en este trabajo, que como se ha dicho desde un inicio, son los derechos colectivos y su acomodo dentro de la federación. Tal vez uno de los elementos que más nos interesan para nuestros fines es una convención de la política canadiense que se ha hecho llamar del "gobierno responsable", la cual hace al gobierno responsable ante la Casa de los Comunes (Cámara de Diputados). Esta última convención, desde luego es muy interesante en torno a la legitimidad que le confiere y la validez como interlocutor que asume el gobierno en turno ante los diferentes actores e intereses que se conjugan en la federación.

El sistema, al igual que en el caso inglés, se encuentra construido en una "mayoría de partido" la cual automáticamente se vuelve responsable de todas las acciones, buenas o malas, llevadas a cabo durante ese periodo. Por gobierno se entiende el gabinete completo que involucra a los ejecutivos de ambos niveles de gobierno; esto aunado al requerimiento del federalismo canadiense de buscar el consentimiento de la mayoría de las personas de una provincia que se vea afectada por alguna enmienda que toque su cultura legal y política, a través de sus representantes federales o de un referéndum, sin duda convierten al sistema federal canadiense en uno de los sistemas vanguardistas en torno a la sensibilidad respecto a las diferencias regionales. Pero tal vez más que la sensibilidad, la nueva concepción que nos puede ayudar es la de *reconocimiento mutuo* y es esta cláusula la que aún mantiene en desconcierto a la población francesa-canadiense y de la misma forma mantiene en una situación de exclusión a los pueblos indígenas en México. El reconocimiento mutuo, palabra engendrada por diversos pensadores canadienses - entre ellos James Tully, Charles Taylor y Will Kymlicka - se refiere a la igualdad valorativa frente a las cargas culturales de distintas sociedades que acuerdan un pacto federal, es decir, ninguna de las culturas

⁵⁴ El federalismo ejecutivo ha sido definido por Donald Smiley como las relaciones entre los ejecutivos electos y nombrados de los dos órdenes de gobierno en la interacción Federación-Provincias, así como las relaciones entre los ejecutivos de las provincias en las interacciones interprovinciales. Estas relaciones han resultado en la creación de una enorme red de comunicación constante entre los niveles de gobierno para que el gobierno central mantenga al día las apreciaciones de las provincias sobre las políticas públicas.

⁵⁵ El federalismo asimétrico ha sido uno de los elementos desarrollados por la compleja relación canadiense con Quebec, el cual implica el otorgamiento de concesiones especiales (estatus particular) a una provincia por su situación en particular o por las circunstancias de su entrada a la federación, a diferencia del resto. El caso de Nunavut recientemente sigue fortaleciendo la tesis de que no todos los estados miembros de una federación tienen que tener exactamente las mismas concesiones otorgadas por el gobierno central y que cada cual puede negociar los principios básicos que considere importantes para respaldar su soberanía territorial y cultural.

⁵⁶ La devolución es un elemento que aparece en federaciones con miembros que disponen de un aparato gubernamental completo con competencias propias, pero se encuentran claramente subordinados al gobierno central, el cual puede imponer su voluntad aún en los dominios de las competencias exclusivas de los miembros, como anular los derechos territoriales. La devolución es el hecho de que el gobierno pueda quitarle el poder al estado federal, pero este siempre tendrá el derecho para volver a tomarlo.

asociadas debe de tratar de imponer una forma cultural de funcionamiento federal sobre las otras sino más bien reconocer y permitir el desarrollo de cada singularidad dentro de un espacio común. Esta premisa parece no ser más que una construcción retórica pero mantiene un imperativo categórico moral y constitucional que no podemos dejar de lado, mucho menos dentro del caso mexicano, ya que es el que se encuentra en un atraso terrible con respecto al caso canadiense y en el reconocimiento de los otros que no comparten la misma identidad nacional. El reconocimiento mutuo es un prerequisite para la instauración de buena fe de los derechos colectivos, ya que el primero implica una forma de pensar y de ver al otro, es decir, caemos en los terrenos de la *otredad* la cual aparece como la negación de todo aquello que no somos. Pero la cuestión es que no necesariamente la *otredad* tiene que ser negación, sino afirmación de la diferencia frente a lo que somos y esto es lo que esta por debajo del reconocimiento mutuo.

En el caso de los indígenas en México (al igual que en el resto de América Latina), históricamente se convirtieron en sujetos de derecho pero únicamente como una forma de transformarlos en objetos por derecho y para el usufructo de sus enmendadores. La construcción de la identidad nacional mexicana es una historia de amnesias y reivindicaciones de símbolos mestizos que niegan su pasado indígena. En ningún momento (excepto tal vez en la época de la colonia con las Leyes de Indias) existe un reconocimiento mutuo entre culturas o naciones diferentes. Hasta 1994, el mexicano niega su indianidad frente al presente que implica el desarrollo y la modernidad. Nunca hasta ahora, se ha invitado a las naciones indígenas a refrendar su pacto con la nación, por que no existe tal. Lo único que ha existido hasta ahora es el de la subyugación de una parte representativa de la población territorial a instituciones de carácter liberal europeo que no reflejan en lo más mínimo la distintividad de las formas culturales arraigadas ancestralmente en los pueblos indios. Para poder avanzar más en torno a la cuestión de los derechos humanos y el federalismo creemos conveniente hacemos algunas preguntas sobre el federalismo en México en contraposición al caso canadiense, que se han bosquejado desde un inicio de este capítulo.

¿El federalismo como organización política facilita la inclusión y autonomía de los grupos étnicos o minoritarios dentro del Estado? ¿Cuál ha sido la experiencia del país en la inclusión de los derechos colectivos de los grupos étnicos?

Como ya hemos señalado anteriormente, el federalismo es un sistema idóneo ya que permite mantener dos o más niveles de gobierno lo que puede facilitar la inclusión de formas e instituciones culturales que permiten reconocer las particularidades locales, sin menoscabar el arreglo del Estado a nivel federal. En el caso de Canadá, ya hemos visto como Quebec y la recién formada provincia de Nunavut han logrado expresar sus elementos constitutivos como culturas, a partir de sus gobiernos locales y provinciales sin tener un efecto negativo sobre el resto de la federación. Como hemos visto también en el caso de Canadá, las transformaciones del Estado benefactor así como la radicalización de la identidad francesa y de la indígena como forma de contrarrestar las aspiraciones separatistas de Quebec a finales de la década de los sesenta, ha obligado a la federación a pactar con ambas, a otorgarles derechos como colectividades (que aún no acaban de satisfacer a las partes) y de buscar una nueva configuración de federalismo asimétrico.

En el caso de México, podemos observar que el federalismo no es visto como un forma de organización de las diferencias culturales y regionales. Por el contrario el federalismo ha funcionado prácticamente como un Estado unitario cuyas provincias proveen de materia prima y recursos a la federación. Excepto algunos problemas de fronteras territoriales, durante el siglo XX prácticamente no han existido inconformidades de los estados con respecto a las competencias federales y mucho menos una amenaza de autonomía o separación.⁵⁷ El grito por la autonomía lo dio el Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN a nombre de los indígenas chiapanecos, pero pronto se sumaron las voces de todos los grupos indígenas del país a través del Congreso Nacional Indígena. No debemos olvidar que la lucha indígena en este país, como parte de la condición de pueblos conquistados, tiene por lo menos desde el siglo XVI, con el levantamiento de los Lacandones de Chiapas (1532-1533) y la lucha prolongada en Yucatán (1535-1695) hasta la resistencia organizada a través de las instituciones estatales como el INI y los Congresos Indígenas elaborados desde el gobierno como el de Pátzcuaro (1940).⁵⁸ Pero es realmente a partir del levantamiento zapatista que se empieza a delinear una propuesta clara de autonomía y de la instrumentación de los derechos colectivos para los pueblos indígenas. Con la formación de la ANIPA, Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, a instancias del EZLN, la iniciativa indígena llega a concretarse. Una de las propuestas indígenas más interesantes con respecto a la autonomía, es la "*construcción de un cuarto piso regional como parte del sistema vertical de poderes de un nuevo federalismo autonómico*".⁵⁹

Ciertamente existe una sensibilidad importante hacia lo que el federalismo debe de significar con estructura diferenciada. La creación de las Regiones autónomas, no solamente se observa como un nuevo territorio con personalidad jurídica y una forma de organización político-administrativa, sino también con la conformación de órganos de gobierno regionales que garanticen la representación y participación así como que ejecuten las necesidades, intereses y decisiones adoptadas por los indígenas en sus asambleas, consejos comunitarios, etc. Podemos ver que nada de lo que los indígenas estaban demandando difiere de lo que el gobierno canadiense le ha otorgado a los Inuits. La lista de las iniciativas indígenas es larga (ver tabla 2), pero para responder la pregunta que nos hicimos desde un inicio, es necesario observar la actitud del gobierno al recibir esta iniciativa. Después de una larga negociación entre el gobierno federal y el EZLN, los representantes del ejecutivo firmaron un acuerdo que nunca se llevó a la práctica, ya que el gobierno federal no podía permitir una transformación verdadera en la estructura política del Estado. La iniciativa gubernamental como bien lo señala Consuelo Sánchez, no buscaba más que restringir el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas al ámbito comunal, sin vulnerar el poder de la federación sobre los pueblos indígenas evitando de esta manera la transferencia del poder, ya que sin esta, no puede haber autonomía en sentido estricto y los indígenas quedan supeditados una vez más a la voluntad de los tres niveles de gobierno. De alguna forma, el

⁵⁷ El único incidente durante el último sexenio ha sido la amenaza de algunos estados ricos del norte del país, de salirse de la federación por la enorme carga impositiva que esta requiere y por considerar injusto financiar el desarrollo de los estados pobres.

⁵⁸ Para saber la lista completa de los levantamientos indígenas en México ver Lecaillon, Jean Francois, *Resistencia Indiennes en Ameriques*, 1989.

⁵⁹ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas*, p. 212.

problema indígena en México reside en la falta de voluntad política y del reconocimiento de las otras naciones en términos históricos, liberales y justos. Una de las dificultades a la que se ha enfrentado el gobierno federal es la de flexibilizar los términos de referencia con lo que se entiende el problema étnico en nuestro país. El ejemplo de Canadá es claro en este sentido. Ante una organización y movilización masiva de los grupos indios el gobierno central canadiense no tuvo más que aceptar el derecho histórico de los pueblos originarios a formar parte del Estado como una entidad colectiva sujeta a derecho y a las mismas libertades que el resto de los ciudadanos canadienses en tanto al derecho de ser reconocidos como sujetos arraigados a una identidad polimorfa, cambiante y continua que elabora un discurso de qué es lo que se es y a partir de que punto en el planeta se habla. O como lo dice Miguel Hernández, un filósofo de la etnia bats'ivi'n'ik (que significa hombre verdadero) o tzotzil como fue bautizada por los españoles,

Lo que tenemos que hacer es reconstruir lo que nosotros sabemos y exponerlo ante la nación – somos así, pensamos así, hablamos así -. Estas son nuestras bases, nuestros recursos para poder manifestarnos. Tenemos una sabiduría, tenemos necesidades y pensamos... Tenemos que mostrar lo que somos⁶⁰

⁶⁰ Entrevista realizada a Miguel Hernández para esta tesis. Ver Anexos para la transcripción completa.

Tabla 2. Cuadro comparativo de las demandas indígenas en México y en Canadá

| Demandas de los pueblos indígenas en México | Demandas de los pueblos indios en Canadá |
|--|---|
| A. Reconocimiento constitucional del derecho a la libre determinación y a la autonomía. Creación de gobiernos autónomos que respondiesen a los intereses y las necesidades de quienes los eligieron | A. Reconocimiento constitucional de los reclamos territoriales. Derecho de ocupación de tierras ancestrales para habitar y cultivar |
| B. Reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público, el derecho a asociarse en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. ⁶¹ Además, pedían la modificación del art. 4º. Para incluir las regiones autonómicas con un derecho histórico de los indios. | B. División territorial según la frontera de los grupos étnicos existentes en los Territorios del Noroeste (entre Denes e Inuits) |
| C. Servicios educativos adecuados (formación completa y gratuita), profesores capacitados. | C. Reconocimiento de la jurisdicción y autoridad de los gobiernos de las Primeras Naciones. Desarrollo político y once modalidades de auto-gobierno para los pueblos originales ⁶² |
| D. Oficialidad de las lenguas de las etnias y la obligatoriedad de su enseñanza | D. Derechos de cacería en territorios indígenas y reconocimiento de los derechos a preservar las tradiciones y rituales propios de cada cultura indígena |
| E. Respeto y reconocimiento de las instituciones y prácticas jurídicas, la cultura y las tradiciones de los pueblos indígenas, así como la penalización de la discriminación y el racismo. | E. La creación de un Consejo con poderes para el manejo de fauna silvestre; derechos sobre la costa de los territorios definidos para cada grupo étnico |
| F. Respeto a la libertad y condiciones para una vida digna de los pueblos indígenas. Cese de las expulsiones de las comunidades indígenas. | F. El derecho a controlar los problemas y asuntos de sus propias comunidades, además de otorgar programas y servicios mejor adaptados a los valores y culturas de cada grupo. |
| G. Apoyos económicos y sociales | G. La instauración de una nueva asociación con el gobierno federal que reconozca, dentro de la implementación de los derechos inherentes (de autodeterminación), la relación histórica que ha guardado con los pueblos originarios. |
| H. Derecho a la información veraz de los diversos niveles nacionales e internacionales por medio de una difusora indígena independiente. | |
| I. Incorporación de los derechos de género de las mujeres indígenas en tanto participación e igualdad. | |
| J. Reconocimiento de los derechos de los pueblos indios a la tierra con carácter inembargable, imprescriptible e inalienable | |

Como se puede observar en la Tabla 2, las demandas entre los grupos indígenas en México y en Canadá no difieren en mucho. La gran diferencia ha consistido en la respuesta de los gobiernos federales a los reclamos históricos de los grupos étnicos. Uno de los elementos más importantes

⁶¹ No se acepta el cuarto nivel federativo propuesto por los indígenas guerrerense, ni la creación de nuevas entidades territoriales autónomas. La autonomía no se expresa como un régimen político-territorial, con sus ámbitos y niveles de gobierno autónomo.

⁶² Las modalidades de auto-gobierno en gran parte responden a las demandas individuales de cada uno de los grupos ya que existe un sentimiento diferente en cuanto a la autonomía completa por parte de cada uno.

que nos pueden ayudar a entender esa situación es sobre todo el inciso G dentro de las demandas de los grupos canadienses. En este punto se bosqueja la relación histórica que la corona inglesa guardó con los pueblos originarios, que aunque fue de sujeción, represión y en muchos casos de aniquilación, finalmente la corona tuvo que aceptar el hecho de que se enfrentaba a naciones con las cuales tenía que pactar para poder establecerse en los territorios sin prolongar por más tiempo el enfrentamiento entre las partes. Este reconocimiento, no es necesario recalcar, nunca se dio entre la corona española y los pueblos originarios de Mesoamérica por lo que la apreciación de las otras culturas en términos de Primeras naciones, como en el caso de Canadá, es algo inexistente. Sin duda este es un factor determinante en las relaciones actuales entre los gobiernos federales y las minorías étnicas respectivas.

¿La creación de nuevas entidades federativas según las fronteras étnicas de los grupos existentes, amenaza la estabilidad (cohesión) del Estado? ¿Existen estados, municipios o regiones autónomas de mayoría indígena? ¿Cómo se puede valorar la estructura jurídica y política que sustentan?

A pesar de lo que implica para el gobierno federal canadiense en términos de pérdida del control regional, el reconocer el derecho de los pueblos originarios a su autodeterminación política, éste ha aceptado prácticamente todas las demandas de estos grupos e inclusive a advertido el compromiso a seguir apoyándolos según las necesidades, circunstancias y aspiraciones que cada grupo manifieste y según como quieran ejercer sus derechos inherentes. En el caso de los Inuits por ejemplo, estos han buscado canalizar sus aspiraciones de auto-gobierno por medio del arreglo de un gobierno público que se ha concretizado en el decreto territorial de Nunavut. Para los Métis, quienes se encuentran insertos dentro de la provincia de Alberta, el gobierno federal, así como el provincial, han negociado arreglos de auto-gobierno para los asentamientos Métis. Cabe mencionar que en el caso de aquellos indígenas de cualquier grupo que se encuentren fuera de su base territorial reconocida constitucionalmente, el gobierno federal ha iniciado diversas negociaciones con estos grupos de individuos para que logren establecer diversos niveles de auto-gobierno independientemente de la provincia en la que se encuentren y de hacer respetar los derechos que le son otorgados a todos los pertenecientes a los grupos aborígenes en el artículo 35 del Acta Constitucional de 1982.⁶³

Como lo podemos observar, en el caso de Canadá, la aceptación de las demandas indígenas así como la partición de nuevos territorios de acuerdo a las fronteras étnicas no han puesto en riesgo la cohesión del Estado, si no que la han fortalecido. La federación canadiense ha sabido acomodar el surgimiento de nuevas demandas, negociando particularmente con cada grupo según las necesidades de cada cual. Tal vez el momento en el que se vio más amenazado el estado canadiense fue en 1995 ante el referéndum que se llevó a cabo en Quebec para decidir si la

⁶³ El artículo 35 reconoce los derechos sustentados en los tratados históricos con los aborígenes, incluyendo los acuerdos de los reclamos territoriales y sin hacer distinción entre los hombres y mujeres, reconociendo su derecho equitativo en el otorgamiento de estos derechos. Además, el gobierno federal y provincial se comprometen que para llevar a cabo cualquier enmienda desde el apartado 24 de la sección 91 de la Constitución de 1867 hasta la sección 25 de la Constitución de 1982, se invitarán a los representantes de los pueblos originarios de Canadá a participar en la discusión correspondiente.

provincia francesa se separaba de la federación. Esta circunstancia obligó al gobierno central a ser mucho más sensible ante las demandas culturales y lingüísticas de la comunidad francesa, otorgándole una mayor libertad en cuanto a asuntos que concierne la sobrevivencia cultural. Estas dos experiencias (desde la perspectiva de los grupos originarios como de la comunidad francesa) muestran claramente que un estado federal puede sobrevivir el surgimiento de identidades fuertemente arraigadas a sus elementos étnicos y culturales, siempre y cuando actúe dentro del marco referencial del propio federalismo. Si los teóricos de los años 60 afirmaban que el federalismo solo se podía manifestar en el trato equitativo de los diferentes estados-miembros, hoy en día podemos observar que el federalismo se puede acoplar perfectamente a las diferencias inherentes de las naciones que lo componen. El caso de México, en tanto al reconocimiento de sus diferencias, no es tan lejano del caso de Canadá, sin embargo, los dogmatismos liberales de los pensadores que han influenciado la actuación del gobierno federal con los grupos étnicos del país, han llevado a un endurecimiento del estado centralista y autoritario ante la "amenaza" inexistente de que una mayor autonomía y autodeterminación para los pueblos podría llevar a una escalada separatista. Tesis absurda, ya que como hemos visto, el movimiento indígena en México no busca un proceso de deslinde del Estado mexicano, sino por el contrario, de mayor responsabilidad hacia el grado de marginación que estos grupos mantienen muy por encima de la media nacional. El separatismo o la independencia solo resultan viables para grupos étnicos, altamente radicalizados y que poseen una estructura económica y productiva sobre la cual sustentar sus deseos etnocráticos. No cabe más que observar las crónicas periodísticas reseñadas durante y después de los días en que se llevaron las reuniones para llegar a los Acuerdos de San Andrés. Pareciera ser que el problema se reduce una vez más a la falta de reconocimiento de los pueblos indígenas como naciones que fueron y que sin duda volverían a ser con la ayuda sincera y profunda del gobierno central. Esta cuestión nos lleva a sacar a relucir elementos importantes en las diferentes trayectorias de la lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas dentro de las federaciones, las cuales veremos más adelante.

En tanto a la nueva estructura jurídica y política que sustenta la nueva autonomía Inuit consolidada en Nunavut, esta guarda el estatus de cualquier otra provincia de Canadá, como una forma de "extender los asuntos que son internos para el grupo, prioritarios para la distintividad de su cultura aborigen y esencial en las operaciones como gobierno o institución."⁶⁴ Por esto, entre las facultades delegadas a las zonas autonómicas encontramos la posibilidad de intervenir en (todas, algunas o parcialmente):

- Establecimiento de las estructuras de gobierno, constitución interna, elecciones, procesos de selección de líderes
- Elección de los mecanismos de membresía territorial
- Establecimiento de las condiciones sobre el casamiento, la adopción o el bienestar infantil
- La religión, la cultura y la lengua aborigen
- La educación, la salud y los servicios sociales

⁶⁴ Declaración del gobierno federal de Canadá, tomada de 1997.

- La administración/implementación de leyes aborígenes, incluyendo el establecimiento de cortes aborígenes o de tribunales y la creación de ofensas del tipo normal creadas por los gobiernos locales o regionales para contravención de sus leyes.
- Creación de políticas públicas
- Derechos de propiedad, incluyendo sucesión y propiedades
- Manejo del territorio, incluyendo: zonificación, cuotas por servicios, uso de tierra y accesos; expropiación de tierras aborígenes para propósitos públicos del gobierno aborígen
- Manejo de recursos naturales y agricultura; casería, pesquerías y entrapamiento en tierras aborígenes
- Impuestos con respecto a los impuestos directos y de las propiedades de los miembros
- Transferencia y manejo de dinero y los bienes del grupo
- Manejo de los trabajos públicos e infraestructura
- Vivienda y transportación local y
- Expedición de licencias, regulación y operación de negocios localizados en tierras aborígenes⁶⁵

En contraste, para las comunidades indígenas mexicanas, no existe ninguna autonomía reconocida hasta ahora de acuerdo a las fronteras étnicas; la única autonomía como unidad básica del federalismo mexicano sigue siendo la del municipio que en la mejor tradición política mexicana, ha significado para las comunidades indígenas la sujeción y alienación política a un sistema de representatividad no legitimada por sus costumbres y tradiciones ancestrales.

Los más parecido a los acuerdos canadienses en el caso mexicano han sido los hasta ahora no convalidados acuerdos de San Andrés. Parte de lo que aquí se presentan fue sacado del excelente resumen realizado por Consuelo Sánchez⁶⁶ y las cursivas son comentarios propios. En resumidas cuentas los acuerdos aceptan:

- El reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y a la autonomía (*sólo en papel dado que no existe ninguna transferencia real de poder ni de facultades que permitan esbozar una verdadera autonomía*).
- Para el acuerdo gubernamental, la autonomía consiste en el derecho a asociarse en municipios con población mayoritariamente indígena, así como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas. *Este reconocimiento no es más que un derecho tácito, es decir, poco claro y confuso. No bosqueja la creación de gobiernos autónomos que puedan administrar y coordinar el desarrollo político, económico, social y cultural de estos "municipio confederados."*
- Se reconocen ciertos derechos indígenas en cuanto a formas específicas de organización, sistemas normativos internos, uso y disfrute de los recursos naturales, nombramiento de autoridades, designación de representantes comunitarios y municipales, promoción y desarrollo de sus lenguas y culturas y su ejercicio en los ámbitos comunal y municipal, así como la participación y representación política de los pueblos en el municipio y en los congresos estatal y nacional. *No hay la posibilidad de establecer estructuras de gobierno propias, sino que se tienen que sobremontar a las estructuras definidas por el propio Estado. Además no se establece los vehículos a través de los cuales las comunidades pueden promocionar sus formas culturales.*

⁶⁵ Tomado de http://www.nunavut.com/nunavut99/english/public_gov.html

⁶⁶ Consuelo Sánchez. *Op.cit.*.p. 123.

Mucho menos se menciona la forma de cómo se va a asegurar la participación política en los tres niveles de gobierno. Es decir en resumidas cuentas el indígena sigue supeditado a la aceptación de las estructuras estatales de su intervención y no se le otorga ninguna facilidad para generar una relación de igual a igual con el Estado. Las comunidades siguen teniendo un estatus en términos políticos menor que el del municipio.

- En tanto a los recursos naturales, se reconoce el acceso colectivo su uso y disfrute (excepto los que corresponden a la nación), de los territorios que ocupan. Además se otorga cierta garantía a la integridad de las tierras de los indígenas y la prioridad para la obtención de concesiones para la explotación y aprovechamiento. También se les otorga el derecho a ser indemnizados por el Estado cuando la explotación de los recursos dañe su reproducción cultural.
- Reconocimiento de las figuras del sistema de cargos y otras formas de organización, métodos de designación de representantes y toma de decisiones en asamblea y consulta popular. *La única forma de representación política municipal que otorgan los acuerdos es que las figuras municipales sean nombrados por los pueblos y comunidades correspondiente. El problema en esto es que no está tomando en cuenta la partición que existe en muchas de las comunidades dada la existencia de más etnias o de grupos mestizos que coercitivamente aseguran los poderes locales.*
- En tanto la transferencia de facultades (*lo que es evidente en caso de zonas autonómicas*) los Acuerdos no hacen más que señalar que estas junto con las funciones y los recursos serán transferidas paulatinamente, *sin embargo nunca queda claro qué facultades, que funciones y mucho menos qué recurso. Una vez más, todo se queda en el aire para que nada cambie*
- Se equipara a las lenguas indígenas con el valor social del español y se acepta la enseñanza de estas lenguas como oficiales dentro de sus comunidades. También se otorgan ciertos derechos comunitarios para seleccionar, ratificar y remover a sus docentes. Se prevé el derecho de los pueblos indígenas a la protección de sus sitios sagrados y centros ceremoniales, y al uso de plantas y animales sagrados.
- Se acuerda consultar (*al igual que el artículo 35 de la Constitución canadiense*) a los pueblos indígenas en lo relativo a "políticas, leyes, programas y acciones públicas" que les afectan; así como buscar los mecanismos de participación en la planeación del desarrollo en todos los niveles, "en forma tal que ésta se diseñe tomando en consideración sus aspiraciones, necesidades y prioridades".

Como podemos ver, los derechos otorgados a los indígenas mexicanos son mínimos en comparación con los derechos otorgados a los indígenas de Canadá. Además existen varios elementos que hacen prácticamente risibles los Acuerdos: en primer lugar, no han sido firmados por el gobierno federal. En segundo lugar, no existió una participación de los gobiernos estatales, es decir, a pesar de que el centralismo en este país podría asegurar hasta cierto nivel el cumplimiento de los acuerdos, los municipios se encuentran delimitados por las Constituciones estatales, así que cualquier acuerdo en tanto a la estructura político-territorial tendría que estar avalada también por los gobiernos estatales. Como el mismo gobierno federal de Canadá lo advirtió:

Es la visión del Gobierno [central] que los procesos tripartitas son la forma más práctica, efectiva y eficiente para negociar arreglos intergubernamentales más trabajables y armoniosos...Sólo en circunstancias excepcionales –donde la provincia se niegue, por ejemplo, a presentarse a la mesa tripartita – que el gobierno federal podría considerar las negociaciones bilaterales. Sin embargo, existen riesgos legales al proceder sin el involucramiento y el acuerdo provincial [el equivalente a los

estados mexicanos}. Dado estos riesgos, cualquier negociación de auto-gobierno sin la participación provincial se limitará estrictamente a los asuntos exclusivos de la jurisdicción federal⁶⁷

Un tercer elemento que tenemos que resaltar es esa característica que había sido señalada en la sección anterior referente al federalismo canadiense. Esta es la del federalismo ejecutivo, que como habíamos señalado, es una especie de gabinete interprovincial que permite un flujo de comunicación y negociación continuo con el gobierno central. Esta característica es sumamente importante ya que ofrece un foro permanentemente abierto para lograr fortalecer las facultades del gobierno aborígen o por el contrario para demandar la transferencia de facultades de regreso al gobierno central. Lo importante de esto es que todo está abierto a la discusión, análisis y acuerdo entre los tres niveles de gobierno. Este "foro" no está ni siquiera cerca de ofrecerse entre los grupos indígenas en México y el gobierno central, además que es el mismo gobierno el que ha bloqueado la discusión en diversos sectores en donde el gobierno canadiense la ha abierto. Con esto podemos concluir que la autonomía de los pueblos indígenas mexicanos, aunque es un avance en relación a la situación anterior, en realidad no es más que una pantalla de humo que se presentó como una forma de bajar de nivel el problema que implicó para el gobierno federal el surgimiento del zapatismo de los 90. Pero a pesar de que los acuerdos fueron pocos con respecto a lo logrado por los indios canadienses, lograron poner en jaque al gobierno federal de tal forma que los representantes de éste tuvieron que cuestionarse a sí mismo ante la conveniencia de cumplir el compromiso asumido.

Pero la voluntad política de los gobiernos o la forma estructural de cada federación para acomodar las diferencias culturales no es el único elemento que interviene en la victoria política de los grupos al ganar la lucha por la autonomía y la autodeterminación. Los derechos colectivos son derechos que se ganan con la organización política y la lucha constante que en todo nuestro hemisferio lleva ya más de 500 años. En algunas partes ya se ha logrado, en muchas otras la lucha es larga y sinuosa. Sin embargo hay que asomarse a la construcción de los discursos y de las experiencias para entender el otro factor predominante en estos casos, ya que nada se otorga gratuitamente y mucho menos por un Estado. Por esto, consideramos importante intentar la siguiente pregunta:

¿Cuál ha sido la experiencia de los grupos étnicos en la búsqueda del reconocimiento de sus derechos colectivos? ¿Han sido estos reconocidos constitucionalmente? ¿Cuál es su naturaleza (explícitos o tácitos)?

La experiencia histórica de los indios del norte guarda diferencias importantes con la lucha de los grupos indígenas en México. Los pueblos nórdicos, a diferencia de los pueblos del sur se caracterizaban, por ser prácticamente nómadas con etapas muy esporádicas de asentamientos prolongados. A partir de la década de los 50, el gobierno federal empieza a reubicar a diversas familias aborígenes ubicadas en campamentos dispersos a zonas en donde se les podían ofrecer supuestos beneficios económicos. En 1953 se crea el Departamento de Asuntos del Norte y

⁶⁷ Declaración del gobierno federal Canadiense en las negociaciones con los pueblos indígenas. Página Web, Op.cit.

Recursos Naturales cuyas oficinas se establecieron en diversas comunidades Inuits para administrar una gran extensión de programas. Alrededor de la misma época se inicia la transmisión de radio Inuktitut la cual da pié posteriormente a la creación de redes radiofónicas.

A partir del inicio de los 60, la ampliación de los programas educativos llegan a las poblaciones más marginadas del norte lo que promueve la organización de diversos grupos Inuit y Métis alrededor del Comité para el Titulaje de los Pueblos Originarios (COPE por sus siglas en inglés). Por esta misma época, los programas de vivienda federales obligan a los aborígenes a establecerse permanentemente en zonas urbanas, lo que en la mayoría de los casos marca el inicio del deterioro de los usos y costumbres de estos pueblos.

El COPE da sus frutos a finales de 1969 cuando diversos grupos presentan ante el gobierno federal demandas por recuperación de sus territorios por derechos históricos. Ante la inquietud emergente de diferentes organizaciones, el gobierno federal otorga financiamiento para que estas preparen sus casos de reclamo de tierras ante las cortes federales. Durante la misma época el gobierno quebecuense empieza a radicalizarse y a buscar una mayor autonomía del gobierno central. Las negociaciones y los acuerdos alcanzados por los pueblos nativos de Alaska con el gobierno norteamericano en 1971⁶⁸ le otorgan a los pueblos canadienses la herramienta legal que necesitaban. En ese mismo año se forma la ITC (Inuit Tapirisat of Canada) la cual representaba los reclamos territoriales de los Inuits y la cual empezó a consolidar redes locales con diversas organizaciones como la Northern Quebec Inuit Association. El crecimiento económico de esos años impulsa diversos proyectos de desarrollo que involucraba a territorios indígenas; las organizaciones de los pueblos originarios se desbordan en movilizaciones al ver amenazada su existencia y logran llegar a negociaciones que abren cada vez más el camino al proyecto de auto-gobierno. Aunado a esto, las cortes canadienses apoyan el derecho de los grupos originarios al título de sus propiedades por la ocupación previa a la colonización europea. Los líderes históricos de las comunidades se colocan al frente de las negociaciones y empujan por la división territorial de del Territorio de Noroeste. Los Inuits, a través de la ITC, mantuvieron negociaciones constantes con el gobierno federal mediante una comisión negociadora apoyada por la comunidad nativa. Para 1979 la corte federal reconoce el derecho de los aborígenes de ocupar y cultivar las tierras y para el 82, a través del artículo 35, la constitución legaliza el reclamo territorial. Las movilizaciones de los grupos nativos para defender las costas canadienses ante la intrusión de barcos pesqueros norteamericanos les otorgan un reconocimiento simbólico por parte del gobierno federal que estimula la consideración a corto plazo de la autonomía y el auto-gobierno de los pueblos originarios. El mismo año en que decreta el Acta Constitucional (1982) se crea la Federación Tungavik de Nunavut (TFN) la cual conjuga los intereses de varios grupos de Inuits y empuja el decreto del territorio autónomo de Nunavut. En 1990 se llega a un acuerdo, forzado en alguna medida por el movimiento de las seis naciones iroqueses,⁶⁹ en la llamada crisis de Oka, la cual le

⁶⁸ El acuerdo le otorgaba a los nativos 180,000 km² y 962 millones USD.

⁶⁹ Las seis naciones iroqueses (mohawks, oneidas, onondagas, cayugas, senecas y tuscaroras) formaron la primera confederación que existió en territorio americano. Algunos autores como Roland Wright han sugerido que la federación norteamericana se vio influenciada por la funcionalidad de estos pueblos para elegir su organización política interna. Las seis naciones se establecieron desde hace más 1000 años en el norte de Estados Unidos (Nueva York, Maine) y el Sureste de Canadá, lo que hoy son las provincias de Quebec y Ontario. La historia de estas

da un cambio de dirección radical a la relación del gobierno federal canadiense con los pueblos indígenas. Las manifestaciones en diferentes puntos del país en apoyo al movimiento de los mohawks (quienes protestaban, además de todas las injusticias históricas, por la amenaza que sufrían sus territorios sagrados por la expansión de un campo de golf), además de la escalada bélica que se empezó a dar por ambas partes, abrió los ojos del gobierno federal así como del provincial quebecua a la necesidad de incorporar a las naciones indígenas dentro del pacto federal. A partir de 1992 se firmaron diversos acuerdos con las *primeras naciones* que abrieron paso a sus gobiernos autónomos.

Aunque este no es el espacio para redactar la historia completa de la resistencia sufrida por los indios del norte, la experiencia de los pueblos originarios del Canadá nos deja diversas lecciones que no debemos de olvidar para analizar el caso mexicano. En primer lugar, la organización de los grupos indígenas logró consolidarse en diversas redes de defensa del territorio y en la búsqueda de soberanía. Los líderes indígenas han sido elementos clave durante el largo periodo de resistencia, ya que han sido estos los que han logrado cohesionar a sus pueblos en torno a una misma lucha. Generalmente estos líderes se convirtieron en un vínculo entre las dos culturas: la colonizadora y la colonizada, siendo capaces de comunicar a la primera las demandas de la segunda y de evidenciar históricamente la falta de palabra de las naciones modernas ante las promesas hechas a las naciones originarias. En segundo lugar, la crisis de Oka así como los momentos en que se suscitaron movilizaciones indias para detener proyectos del gobierno federal o provincial, nos hablan de la necesidad de radicalización de la posición de los grupos indígenas ante un Estado sordo, ignorante e impositivo. En tercer lugar, tal vez una de las lecciones permanentemente enunciadas por los anarquistas del siglo XIX, es que la libertad [y la soberanía] no se pide sino que se toma.

En el caso de México, las luchas de resistencia indígenas como ya hemos señalado anteriormente no han cesado desde que se inició la conquista en 1521. Sin embargo existen elementos interesantes, sobre todo a partir de la independencia, que nos permiten entender la situación indígena hoy en día. Como también lo hemos señalado, los cacicazgos regionales que se evidenciaron después de 1821, generaron sus propios ejércitos locales a través del reclutamiento de la fuerza indígena regional. En el caso del levantamiento de los mayas y de los yaquis en 1840 y 1826 respectivamente, los indígenas se vieron atrapados dentro de conflictos regionales entre caciques blancos o que de alguna forma querían apropiarse de sus tierras e intervenir en asuntos de las comunidades.⁷⁰ En el caso de los mayas, la ambivalencia de Yucatán frente a la federación, líderes separatistas invitaban a los indígenas mayas a unirse en su causa prometiendo una serie de promesas que fueron incumplidas posteriormente y que de alguna forma agudizaron el escenario que dio como resultado la llamada "Guerra de las Castas". Después de una serie de enfrentamientos intermitentes con el ejército, para 1858 los mayas tomaron el fuerte y la ciudad de Bacalar lo que les permitía controlar una zona completa de la península de Yucatán. Fue en este territorio donde lograron consolidar lo que después se convirtió en la gran leyenda del auto-

naciones es una historia de traiciones por parte de ambas federaciones colonizadoras, las cuales nunca cumplieron los pactos políticos a los que se habían comprometido.

⁷⁰ Enrique Florescano, *Op. cit.*, p. 234.

gobierno maya, el estado de la Luz Parlante,⁷¹ el cual sobrevivió cerca de cincuenta años y que se convirtió en la forma más acabada de autonomía e independencia de un grupo étnico desde la colonia, hasta que Porfirio Díaz decidió aplastarlo en 1901. Sin duda la experiencia autogestiva permaneció en el inconsciente colectivo ya que como lo reseña Ronald Wright, "cuando llegó la revolución y cayó Díaz, los mayas cortaron el vínculo de acero [el ferrocarril] que los encadenaba a la república mexicana".⁷²

Para los yaquis la historia no resultó muy diferente. En 1825 se levanta la primera rebelión yaqui en defensa de su territorio, literalmente en contra del estado mexicano. Esta advertencia pone en alerta al gobierno provincial, el cual ofrece cumplir las demandas principales que consistían en reconocerles como únicos propietarios de la tierra regada por el Río Yaqui y retirar al ejército de sus tierras. Para 1828 después de diversos enfrentamientos el gobierno estatal elaboró dos decretos que prácticamente reactivaba "el antiguo proyecto borbónico de fraccionar las tierras colectivas de los pueblos y ofrecerlas al mejor postor".⁷³ Además, demeritaba la demanda de auto-gobierno de los yaquis impidiendo un centro político-administrativo no indio y obligándolos a incorporarse a las instituciones militares⁷⁴ y educativas del estado como una forma de asimilación a la cultura nacional. Para 1831 ante la insatisfacción general de los yaquis se llegó a un acuerdo para reconocer el auto-gobierno otorgándoles derechos para nombrar al alcalde, a los regidores por cada pueblo y al teniente general. Posteriormente el gobierno estatal logró pasar sobre las promesas anteriormente realizadas justificándose con el "bienestar del estado y la necesidad de cultivar la tierra baldía del río Yaqui."

Estos son simplemente dos ejemplos de las rebeliones de dos pueblos entre los muchos otras que se dieron lugar en el México del siglo XIX. El gran problema al que se enfrentaban las antiguas comunidades indígenas era la rapiña con la que los crecientes terratenientes se apoderaban de las tierras. La lucha indígena y campesina se convirtió en una defensa de lo único que podía asegurar su subsistencia, y en el caso de los grupos étnicos, esta defensa se apoya por supuesto en un pasado mítico-simbólico que aunado a los mitos políticos liberales, desde su lógica, les otorgaba el derecho a la tierra. La lucha de Reforma, el triunfo del liberalismo individualista y las leyes que se consolidaron con esta añadieron el combustible a una relación que de por sí era difícil. La ley Lerdo de 1856 o de desamortización de los bienes comunales, hizo surgir rebeliones por toda la nación a la par que empobreció a indígenas y campesinos enriqueciendo a los ambiciosos terratenientes y condenando a la servidumbre a las antiguas comunidades rurales. Es a partir de entonces cuando vemos muchos de los elementos que se observan en la lucha canadiense.

⁷¹ El nombre de Luz Parlante viene del origen mítico-simbólico de una cruz de madera que se encontraron en un cenote los indígenas mayas que huían acosados por el ejército y que les ofreció consejos estratégicos y tácticos enfrentar y vencer al ejército republicano.

⁷² Ronald Wright, *Continentes Robados*, p. 311

⁷³ E. Florescano *Op. cit.*, p. 256.

⁷⁴ La Guardia Nacional creada en 1846 fue una de las instituciones que logró asimilar a algunos indígenas en las milicias locales y regionales y que creó un incipiente sentimiento nacionalista. Además de que la pertenencia a la Guardia otorgaba diferentes prerrogativas con estar exentos en el pago de impuesto y ser dotados de tierras para cultivo. Ver Alicia Hernández Chávez, *Origen y Ocaso del Ejército Porfiriano* y Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*.

Aparecen líderes nativos de las culturas indígenas o que se identifican con la lucha de los desposeídos de su medio de trabajo. Se desarrollan alianzas entre grupos y entre campesinos formando estrategias de lucha más activas y ofensivas. Las palabras de Lozada, el cacique de Tepic, que logró movilizar a los campesinos, en su lucha propia por lograr la emancipación de Jalisco, son un claro indicio de las ideas que permearon en los líderes agrarios de la segunda mitad del siglo XIX:

Mi parecer es que los pueblos entren en posesión de los terrenos que justamente les pertenecen con arreglo a sus títulos para que, en todo tiempo que se ventile esta cuestión, se convenzan el gobierno y los demás pueblos del país de que, si se dio un paso violento, no fue para usurpar lo ajeno sino para recobrar la propiedad usurpada.⁷⁵

A finales del siglo pasado, y principios del siglo XX, con la política modernizadora y de desarrollo económico que impulsó Porfirio Díaz, los grupos indígenas empiezan a perder las batallas ante el encrudecimiento de la represión. En el norte del país, la zona más afectada por la violencia social al encontrarse en el corredor económico e inversionista entre el centro del país y Estados Unidos, se origina la derrota de los apaches (que habían mantenido una heroica resistencia) y la terrible represión de los tarahumaras en Chihuahua. A diferencia de estos pueblos, los yaquis lograron revitalizar sus sueños nacionalistas bajo el liderazgo de José Ma. Leyva quien se hacía llamar "Cajeme" entre su pueblo. Cajeme logró establecer un sistema de aduana comercial para todo transeúnte de las tierras yaquis y revivir algunas de las formas ancestrales de trabajar comunitariamente y los pilares políticos y religiosos en el funcionamiento de las autoridades comunitarias. Después de un intento por regresar a la nación yaquí al yugo de la nación mexicana y de la negación despectiva de los primeros, se firmó un tratado entre ambas naciones que les otorgaba las tierras aledañas al río Yaqui y aceptaban su autonomía. Pero para 1900 fueron derrotados y largamente reprimidos para evitar cualquier intento de rebelión. Florescano reseña varios episodios de estos trágicos eventos, como las deportaciones que tuvieron lugar entre 1902 y 1904 de varias familias yaquis a Oaxaca y Yucatán, arrancándolas de sus ancestros y su tierra sagrada. El porfiriato fue uno de los acontecimientos más negros de la historia en tanto a la relación de la federación con las comunidades indígenas. Las insurrecciones indígenas que tuvieron lugar en el siglo XIX fueron el último recurso que se les presentó a las culturas precolombinas para recuperar los territorios ocupados a la fuerza bajo el pretexto de la construcción de un estado nacional y mantener su estructura tradicional. Como ya se ha plasmado en otros lados, la ideología que justificó la negación de los valores indígenas fue la concepción de la modernidad. La afrenta a la que tuvieron que responder las comunidades indígenas llevaba en sí misma el peso de un estado centralista, sediento de poder y riqueza y que no tenía la mínima simpatía hacia las lenguas, tradiciones y herencias culturales que los pueblos originarios tenían para ofrecer. El despiadado accionar rompió cualquier posibilidad de reestructurar los fundamentos étnicos de los grupos indígenas, por lo menos durante varias décadas. El desarrollo del México post-revolucionario si no se olvida del campesinado, si deja en los mayores grados de marginación

⁷⁵ Tomado de Florescano *Op.cit.*, que cita a Jean Mayer, p. 388.

a las comunidades indígenas. La centralización de la lucha por el poder y la canalización de demandas y conflictos de los diversos sectores sociales por medio del PNR/PRM/PRI y sus conductas políticas por medio de la cooptación de líderes con recursos económicos y puestos políticos, terminan por eliminar toda posibilidad de sublevación indígena hasta casi finales del siglo XX. Las luchas indígenas y la solución de sus necesidades y demandas se canalizan institucionalmente a través del Instituto Nacional Indigenista cuyo objetivo estatal está claramente definido hacia la asimilación total de los indígenas a la nación. Algunos intentos precarios de organización indígena se vislumbran a partir del Congreso Interamericano de 1940 pero la falta de cohesión entre las diferentes etnias y la intencionalidad del Estado al generar una competencia enfermiza entre etnias generan conflictos que se dejan ver como "irreconciliables".

Durante los años 70 y 80 existen diversas expresiones de inconformidad por parte de varios pueblos que se resisten ante la embestida del desarrollismo mexicano que amenaza con desaparecer sus tierras ancestrales. La construcción de presas y carreteras genera manifestaciones que no logran cohesionar las demandas de los grupos indígenas a nivel nacional. La reacción del gobierno federal ante los hechos suscitados en 1968 habían logrado disolver el movimiento estudiantil urbano, el cual buscó cauces para desahogar su furia contra el Estado. Muchos jóvenes universitarios educados bajo la "escuela sociológica de la liberación de masas" se internan en los lugares más recónditos y marginados de la nación a poner en práctica lo que en la ciudad había sido derrotado. No podemos asegurar que esta es la razón principal por la cual surgen diversas inconformidades entre indígenas y trabajadores de la tierra, pero durante esos años sí se muestran diversos momentos en que los indígenas buscan eliminar a los caciques locales y regionales como intermediadores de sus demandas al Estado y empujan por obtener sus propios canales de interlocución.⁷⁶

Además, las diversas movilizaciones estaban impregnadas más que nunca de una conciencia de clase que se vinculaba fuertemente con una mejor formada concepción de la identidad étnica como cimiento para sustentar las reivindicaciones comunitarias. Es así como "durante la segunda mitad de los setenta y durante los ochenta la particularidad de los movimientos indígenas consistió en: a) el despertar de la conciencia étnica y de clase y b) la articulación de la lucha por la tierra con la lucha por el respeto a la identidad étnica."⁷⁷ Los Mixes en 1979 por ejemplo, llaman a la unidad de sus pueblos, buscando consolidar una organización indígena lo suficientemente fuerte que logre defender "sus tierras, riquezas naturales y hábitos comunales que nos han caracterizado como un pueblo que rechaza todo tipo de dominación e injusticia."⁷⁸ A este clamor de resistencia se suma la demanda por hacerse cargo de la educación de sus hijos, punto trascendente para un pueblo que busca hacer perdurar su lengua y su cultura y que el oficialismo de la educación del Estado pone en peligro. Ya se empieza a vislumbrar cierta claridad en los planteamientos respecto al reconocimiento de la multiétnicidad del país y "instauración de un estado pluriétnico".⁷⁹ Si hasta

⁷⁶ La guerrilla liderada por Lucio Cabañas y diferentes movimientos agraristas e indigenistas en Oaxaca y Chiapas son solo algunos ejemplos.

⁷⁷ Consuelo Sánchez *Op. cit.* p.84.

⁷⁸ Cita tomada de Alfonso González Martínez, *Resistencia Autóctona y Lucha por la Tierra*, p.8.

⁷⁹ Consuelo Sánchez cita a organizaciones indígenas de Oaxaca, *Op.cit.* p.88.

este momento la lucha indígena va de la mano de la lucha por la tierra, después del 68, los jóvenes antropólogos de la nueva corriente crítica, empezaron a poner en tela de juicio las antiguas concepciones asimilacionistas del pensamiento antropológico mexicano y empezaron a poner el dedo en los aspectos culturales de la problemática indígena, corriente que se ganó el nombre de *eticista*. Esta corriente logró la escisión entre la forma de abordar la problemática indígena de la agrarista y del "resto de los sectores explotados y oprimidos", y abogaron por el derecho de la integralidad cultural de los grupos étnicos poniendo en una situación incómoda al papel que el Estado mexicano había estado jugando en la cuestión indígena.⁸⁰ En el análisis de Consuelo Sánchez, esta corriente desalentaba toda posibilidad de construir un proyecto político conjunto entre indios y no indios y de cierta forma conducía al aislamiento político de los indígenas.

A partir de las críticas, el ingenioso sistema político mexicano reacciona rápidamente al nuevo reto que se le presenta ante la diferenciación que los indigenistas buscan al interno de la nación. Durante el periodo de Luis Echeverría (1970-1976) se formula una nueva política indigenista que trata de disminuir las críticas. Se amplía el presupuesto para las instituciones de atención a las comunidades indígenas y busca una vez más canalizar la demanda de representación y cabildeo a través de instancias generadas por el propio gobierno. Es así como surgen el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, los Consejos Supremos de cada una de las 56 etnias reconocidas, el Movimiento Nacional Indígena y se impulsa (desde el gobierno) el Primer Congreso Indígena de Chiapas. Sin embargo, todas estas formas de organización indígena no son más que foros de desfogue de la problemática a la que se enfrentan, que no van más allá de los límites establecidos por el propio Estado, ya que siempre dependieron de este para existir. Generalmente son integrados por líderes que encuentran en estos espacios formas de promoción política personal y que no impulsan la apertura de verdaderos espacios de representación y toma de decisiones para las cuestiones indígenas del país.

Con José López Portillo, la cuestión indígena se plantea como un problema de alta marginalidad de aquellos pueblos, lo que da origen a la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (Coplamar), a la instrumentación de una política educativa bilingüe-bicultural y de un nuevo discurso manejado por el INI sobre el "indigenismo participativo".⁸¹ Finalmente, el darle nuevas direcciones a la política indigenista por medio de un discurso y de cierta flexibilidad en torno a algunas organizaciones que demandaban cuestiones principalmente educativas y culturales, se buscaba únicamente la relegitimación del Estado pero sin que este considerara realmente el reconocimiento de los grupos indígenas como parte de los pueblos originarios lo que equivaldría a abrir espacios de representación según un nuevo estatus de "naciones originarias" y el traspaso de poderes y facultades para cada una de las etnias. A partir de 1988, el movimiento indígena observa al neocardenismo como una posibilidad de vincularse políticamente con el resto del país sin perder de vista sus demandas y necesidades comunitarias.

⁸⁰ El precursor de esta corriente es por supuesto Guillermo Bonfil Batalla que junto con Fernando Benítez se convirtieron en los vocadores en la defensa de la integralidad indígena. Posteriormente seguirían bajo esta corriente personas como José del Val, López Austin, Rodolfo Stavenhagen y López y Rivas.

⁸¹ El cual consistía prácticamente en otorgar puestos burocráticos a algunos líderes e intelectuales indígenas miembros de la ANPIBAC. Datos obtenidos de Consuelo Sánchez Op.cit.p. 145.

Por este medio logran que los partidos políticos introduzcan en sus agendas políticas la cuestión indígena, en tanto a una identidad diferenciada de los pueblos, independientemente de su condición de campesinos.

A partir de la década de los 90 los grupos indígenas empiezan a generar alianzas comerciales que les permitan defenderse de la embestida comercial y neoliberal que golpea fuertemente sus actividades productivas. Surgen diferentes redes de comercialización y de apoyo mutuo. Además, diversas organizaciones civiles apoyan la canalización de recursos económicos para apoyar a diversas microempresas y cooperativas de diferente índole comercial. Sin embargo, la organización indígena con fines políticos y de superación de la condición de marginalidad de los pueblos indios, no logra consolidarse en un solo frente, aunque logra una sistematización de la experiencia acumulada y el desarrollo de una perspectiva regional que nunca antes se había tenido.⁸² El nivel de organización, de educación y de visión política de las etnias aún no ha logrado la madurez suficiente para construir un ideario político de sobrevivencia y autogestión hacia adentro y mucho menos hacia fuera en tanto a la relación con el Estado mexicano. Pero no podemos dejar de mencionar la serie de acciones que llevaron a diversos grupos a oponerse a proyectos federales que ponían en riesgo su supervivencia. Este fue el caso de los pueblos del Alto Balsas, que en 1992 lograron detener el proyecto de construcción de una presa hidroeléctrica que amenazaba con inundar parte de sus territorios.⁸³

La irrupción del movimiento zapatista en 1994 será un catalizador de los derechos políticos y colectivos de los pueblos indígenas y rescatará la palabra dignidad para ponerla en la boca de cada miembro del zapatismo. No cabe duda de que el movimiento zapatista del 94 logró estimular y reorganizar al movimiento indígena a partir de la convocatoria del Congreso Nacional Indígena, como se había mencionado antes. Además, logró dar un sentido autonómico a los gobiernos locales, lo que alentó la lucha por la autonomía municipal en diferentes regiones del país, unas de las más importantes: Guerrero, Oaxaca y Chiapas, estados que en su conjunto representan una de las mayores proporciones de población indígena en el país.⁸⁴

Desde entonces pareciera que una vez más los ánimos han caído y la competencia interétnica estimulada por el gobierno ha triunfado. Las noticias a principios del año 2000 siguen siendo poco halagadoras frente a la necesidad del diálogo para solucionar el conflicto armado, pero sobre todo ante la necesidad de que los grupos indígenas se organicen en un frente común que logre empujar

⁸² Esto, según Consuelo Sánchez, logra superar el aislamiento de los grupos indígenas, pasar a una escala más amplia para pensar y actuar sobre los problemas comunes, promoviendo la participación comunitaria y de las mujeres con la articulación de las actividades económicas

⁸³ Otro elemento interesante de esta lucha fue el amparo que lograron los grupos indígenas al sustentar su caso en el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) firmado por el gobierno mexicano, el cual convirtió en un requisito el visto bueno de los pueblos indígenas para cualquier desarrollo sobre sus territorios. Esto sin duda sentó un precedente de lucha y de defensa jurídica que sería utilizado constantemente en las luchas posteriores.

⁸⁴ Según las estimaciones de INEGI, para 1997, Oaxaca era el estado con la mayor proporción de población indígena, la cual representa el 56.89% de su población total; para Chiapas el porcentaje es de 42.53% del total y para Guerrero de 17.80. Otro de los estados que tiene un papel predominante en cuanto al porcentaje de su población indígena, es Yucatán, el cual se estima que el 53% de su población total es indígena. Ver <http://www.sedesol.gob.mx/ini/al3.htm>

los cambios constitucionales necesarios para transformar la futura sobrevivencia de sus propios pueblos. Las prebendas políticas están a la orden del día y pocos líderes se resisten a ellas. Tal vez lo que haga falta sea una Cruz Parlante o unas piedras parlantes⁸⁵ que logren guiar a los pueblos indios hacia el futuro. A pesar de esto, la situación de marginación de los grupos indígenas en México sigue siendo apremiante y más preocupante que nunca antes. Según los datos del propio INEGI en sus estimaciones de 1995, el porcentaje de viviendas sin drenaje en localidades con más del 70% de hablantes indígenas es de 88.53% en comparación del 24.98% de la media nacional; sin agua, es el 58.12% contra el 15.71%; sin electricidad es el 35.06% en comparación con el 6.48% y la analfabetización es del 44.27% en comunidades de mayoría indígena, en comparación con el 10.46% de la media nacional, y esto sin contar la educación en términos de su calidad. Estos datos, que aparecen como una cruda realidad ante nuestros ojos, son aún más precarios al observar los datos para las entidades con mayor cantidad de población indígena, en donde los porcentajes en muchos de los casos se encuentran por encima del 90%.⁸⁶

Para terminar esta sección parece conveniente hacemos unas preguntas más para cerrar este trabajo comparativo entre México y Canadá. No cabe duda que las instituciones avaladas por las democracias modernas se han convertido en los canales de acción y participación de los diferentes sectores y grupos dentro de un Estado. Es por esto que consideramos importante observar el acceso que los grupos indígenas de cada país tienen a estas herramientas de la democracia y como lo han logrado adquirirlas si lo han hecho. Las últimas preguntas que elaboramos para este trabajo son:

¿Qué representación, como grupo, tienen en las instituciones del Estado? Ej. Senado, cámara de diputados local y federal, etc. ¿Cuáles son las características de autonomía a nivel federal que existen para los grupos étnicos y las competencias descentralizadas en torno a responsabilidades fiscales, de poder político y definición de programas y proyectos de desarrollo cultural y social locales?

La representación de los indígenas en México es prácticamente inexistente. A pesar de que a partir de los años 40's el gobierno mexicano empieza a darle más atención a las circunstancias de los grupos indígenas y a las demandas campesinas, este busca hacerlo por medios institucionalizados. La creación de la CNC (Confederación Nacional Campesina) y de la CTM (Confederación de Trabajadores Mexicanos), pilares del corporativismo mexicano, desvía la atención de los derechos civiles de los grupos campesinos y obreros hacia la búsqueda del progreso y de la productividad económica. Una paradoja por la que tuvo que enfrentar el indígena fue su condición de campesino para poder ingresar dentro de las filas institucionales creadas por el propio gobierno, pero no la de enfrentar su condición de indígena. Es decir, a mediados de siglo la concepción del indígena era en términos de su actividad laboral más no de su cultura, su entorno ecológico y su pensamiento ante el mundo y la naturaleza. Por esto, el Instituto Nacional

⁸⁵ Las piedras parlantes de San Juan Chamula, un mito religioso semejante al de la Cruz Parlante que animó una revuelta en los Altos de Chiapas alrededor de 1867 que se le dio el nombre de Guerra de Santa Martha.

⁸⁶ Ver la página de internet <http://www.sedesol.gob.mx/ini/margina.htm>

Indigenista⁸⁷ será formado tiempo después al percatarse el Estado que no necesariamente todo campesino tiene que ser indígena y al surgir las inconformidades de diversos grupos étnicos en el país defendiendo la posesión a la tierra basándose principalmente en su derecho histórico de pertenencia al territorio y en su etnicidad.

Desde el establecimiento de la República Federal, los grupos indígenas han mantenido su propia organización política paralela a la del orden regional y constitucional. Sin embargo la única representación que estos han tenido ha nivel federal ha sido a través de la cooptación de los líderes indígenas en las instancias mediadoras creadas por el gobierno,⁸⁸ lo que en la mayoría de los casos acabaron por "envenenar a su propia gente, dejándolos más jodidos y engañados", según la percepción de los mismos indígenas. Como se mencionó en secciones anteriores, el Estado fue asumiendo el poder del desarrollo en el ámbito nacional ante la imposibilidad de los estados-miembros de hacerlo ellos mismos. Al igual que en el caso de Canadá, el poder central se convierte en el detentor de los derechos sociales (educación, servicios básicos, infraestructura, salud, etc.) pero al mismo tiempo tiene el poder de asignar en qué zonas del país se introducen estos derechos según lo prioritarias que aparezcan dentro del programa de desarrollo de cada sexenio. Las zonas con poblaciones mayoritariamente indígenas, en muchos de los casos monolingües, aisladas territorialmente, excluidas de la estructura económica y como apunta Consuelo Sánchez, "sin autoridades con la fuerza necesaria para negociar frente a las diversas esferas del poder", se ven completamente rezagadas ante el resto de las zonas rurales y urbanas y dejadas a su propia suerte y a las equivocadas políticas desarrollistas del INI⁸⁹ (Ver mapa 1). Sin embargo, hasta cierto punto esto permitió la subsistencia de gran parte de la estructura política de las comunidades indígenas, que poco a poco se ha ido desvirtuando con la introducción de los modelos políticos de la democracia representativa que para las comunidades resultaron, durante muchos años, ser un mecanismo eficiente para justificar la legitimación del gobierno central a los regimenes tiránicos de los caciques locales. Pero en algunos lugares se pudo mantener, de cierta forma, la capacidad de la comunidad indígena⁹⁰ (ya sea a través de su poder por mayoría dentro del municipio, las agencias municipales o los comisariados y jueces municipales) de elegir a sus autoridades a través de sus "usos y costumbres" para garantizar hasta cierto grado la sujeción a las normas internas y cierta representación a nivel municipal por lo menos. Desgraciadamente esta escasa representación se ha visto opacada por la imposición de diversos mecanismos de control

⁸⁷ El INI es creado a partir de 1948 como parte de los acuerdos surgidos del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940. Desde sus inicios, el INI se convirtió en la institución que trataba de asegurar el aculturamiento e integración de los grupos indígenas a la cultura nacional. Los grupos étnicos del país pasaron a la tutela institucional del Estado para ser « enseñados a ser modernos ».

⁸⁸ No hace falta más que ver la experiencia del INI y de todos los organismos regionales que este ha creado para atender e integrar a las comunidades indígenas como el Centro Coordinador de la Región Tarahumara. Para más información ver a Consuelo Sánchez *Op.cit.*

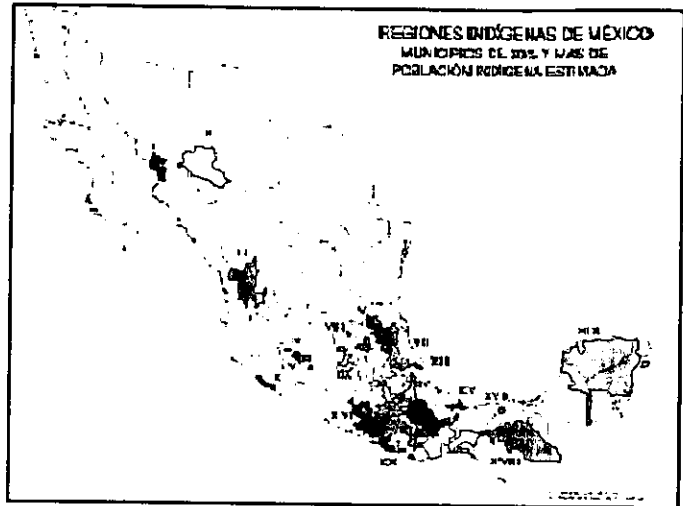
⁸⁹ Según los propios datos del INI, existen alrededor de 2.315 municipios con hablantes de lengua indígena (datos del 95) de los cuales 556 tienen un 70% o más de población indígena y 247 tienen entre el 30 y el 69%, haciendo un total de 803 municipios con más del 30% de población indígena.

⁹⁰ Aunque no hay que caer en el idealismo de la estructura política indígena. Hay muchas actitudes y comportamiento (principalmente con las mujeres) que siguen reproduciendo relaciones injustas y peyorativas hacia dentro de las comunidades, pero son cuestiones que le conciernen a los propios pueblos en la búsqueda por mejorar su propia situación

desde el Estado, que han dificultado la participación democrática y la representación justa de los indígenas. Tal vez sea a partir de los años setenta que empiezan a resurgir las manifestaciones de inconformidad de los grupos indígenas y campesinos en contra del caciquismo local y regional el cual imponía (e impone) las condiciones de acceso a los puestos municipales. Una de las grandes incongruencias de la representación política indígena ha sido su sub-representación en términos reales tanto a nivel municipal como en los niveles regionales y federal. En municipios con mayoría indígena, generalmente los puestos de gobierno son ocupados por mestizos que no toman en cuenta las necesidades de las poblaciones mayoritarias. En el caso de los municipios con poblaciones minoritarias de grupos indígenas, el rezago político es prácticamente absoluto. Por todo esto, la propuesta largamente bosquejada por el canadiense Will Kymlicka no es del todo absurda. Solamente en demarcaciones territoriales donde los grupos indígenas logren ser mayoría, aunada a la solución de la coerción política caciquil, se logrará una representación municipal más justa para los grupos indígenas. Para los niveles regional y federal, no cabe duda que es necesaria la implementación de mecanismos de representación (como un Congreso indígena permanente y el veto indígena para cualquier iniciativa de ley o proyecto de desarrollo que ponga en juego su sobrevivencia como pueblos) que permitan dar a los grupos indígenas el estatus histórico, político y nacional que merecen sus pueblos y sus respectivas culturas. Además, hay que tomar en cuenta que la población indígena se ha incrementado en los últimos años de 8,701,688 en 1990, que representaba alrededor del 10% de la población, a un estimado de alrededor de 13-14 millones para 1999, lo que equivale alrededor del 13 o 14% de la población actual del país. Esta información recogida por los censos y los conteos rápidos del INEGI en 1990, 1995 y 1997, nos hablan de que, al contrario de lo que ocurría con anterioridad, la población indígena asume su condición de indígena y se afirma en ella y si esto no es visto por el estado mexicano como un problema actualmente, evidentemente lo será dentro de algunos años y por lo tanto es momento de poner las cartas sobre la mesa y empezar a bosquejar opciones para acomodar la reconstrucción de estas identidades y su convivencia dentro del Estado.

Mapa 1. Regiones Indígenas en México

- I. Mayo
- II. Sierra Taramara
- III. Huicot
- IV. Meseta Purépecha
- V. Huasteca (SLP, HGO, VER.)
- VI. Sierra Norte de Puebla
- VII. Totonaca de Veracruz
- VIII. Otomí
- IX. Otomí-Mazahua
- X. Náhuatl-Costas del Sur de Michoacán
- XI. Chocho-Mixteca
- XII. Náhuatl de la Cañada Oaxaqueña-Poblana
- XIII. Náhuatl-Jalapa Martínez de la Torre de Veracruz
- XIV. Náhuatl-Orizaba-Córdoba de Veracruz
- XV. Popoluca-Náhuatl. Los Tuxtlas de Veracruz
- XVI. Náhuatl-Tapaneco-Mixteco-Amuzgo de Gro.
- XVII. Chontal de Tabasco
- XVIII. Chiapas
- XIX. Península de Yucatán
- XX. Oaxaca: 1. Istmo; 2. Sierra Norte; 3. Papaloapan; 4. Costa; 5. Cañada; 6.



Ahora volteamos hacia el norte para observar lo que la organización indígena y el liderazgo adecuado han logrado hacer con los pueblos Inuit principalmente. El bosquejo histórico sobre la representación que los pueblos indígenas en Canadá han tenido durante la difícil relación con el Estado ya ha sido presentado en otra parte. Para no ser reiterativos diremos únicamente que a diferencia del caso mexicano, los grupos indígenas en su gran mayoría permanecieron aislados del desarrollo de las culturas nacionales predominantes (francesa e inglesa). Sin embargo el grado de marginalidad con esas misma culturas nacionales es de muchas formas equivalente al que han guardado los pueblos indígenas en México.

El Consejo de los Territorios del Noroeste, formado en un principio para atender las demandas aborígenes y que lo componían un pequeño grupo de oficiales federales establecidos en Ottawa, empezaron a reclutar a miembros de los grupos aborígenes (Indios, Métis e Inuit), entre los que se encontraban Abe Okpik y Simeonie Michael a mediados de los años 60.

Esta acción empezó a dar gran relevancia a la incorporación de representantes de los grupos aborígenes en las instancias federales, regionales y locales y en la toma de decisiones que a éstas concernían. Para 1967, la oficina del comisionado de los territorios del Noroeste, así como el consejo, fueron trasladados a Yellowknife. A principios de 1970 se organiza el COPE (Comité para las Escrituras de los Pueblos Originarios) el cual se convirtió en un foro para el desarrollo político de para una gran cantidad de pueblos y que al final acabó siendo el representante de Inuvialuit solamente. A este comité lo siguió la ITC, la cual sería una de las organizaciones principales para darle seguimiento a las demandas territoriales de los pueblos Inuit. Para 1975, el Consejo se convirtió en una asamblea legislativa elegida democráticamente por los pueblos correspondientes a los que proclamaba representar. En menos de diez años, el interés gubernamental en las cuestiones indígenas, había aumentado exponencialmente frente a las fuertes organizaciones que estos pueblos empezaban a consolidar. Posteriormente se incorporó una organización que empezó las negociaciones para tomar posesión de la Bahía James en la otra costa del país, la Asociación Inuit del Norte de Quebec.

No podemos dejar de mencionar que uno de los elementos más importantes para que las negociaciones, que empezaron a finales de los 60, fueran construyendo el camino para lograr el auto-gobierno Inuit, fue el toque personal que muchos de los líderes que encabezaron las comisiones negociadoras pusieron en sus encuentros con los equipos gubernamentales. Entre estos personajes, solo por mencionar a algunos tenemos a: Curley, Kadlun, David Aglukark, Allen Maghagak, Jack Kupeuna, John Amagoalik, James Eetoolook, Solomon Kugak, Eric Tagoona, Donat Milortuk, Thomas Suluk, Louis Tapardjuk, Mark Evaloarjuk, Paul Quassa, Paul Okalik, Simon Taipana, Louis Pilakapsi, Meeka Kilabuk, Ollie Ittinuar, John Merritt, Randy Ames, Bruce Gillies, Terry Fenge y Mary Crnkovich.

En 1982, se crea la Federación Tungavik de Nunavut (TFN) la cual es la que llevará a cabo las negociaciones para hacer de Nunavut una realidad. Entre encuentro y desencuentros las negociaciones con el gobierno federal continuaron hasta lograr un acuerdo en septiembre de 1992, el cual fue ratificado por todos los miembros beneficiarios Inuit por medio del plebiscito llevado a cabo del 3-5 de noviembre de ese mismo año. El camino hacia Nunavut ha sido largo pero no cabe duda que la voluntad política de todas las partes ha sido importante para lograrlo. Tal vez los puntos importantes a resaltar con esta breve reseña histórica del avance organizativo en comparación con el caso mexicano son: 1) las redes organizativas que poco a poco lograron incorporar a más comunidades Inuit en búsqueda de su soberanía; 2) las líderes siempre fungieron como verdaderos representantes de sus comunidades y de su pueblo, las prebendas políticas (que sí las hubo) nunca significaron nada frente a la posibilidad de lograr la autonomía; 3) La visión integral del fenómeno de la multiculturalidad a nivel global, permitió a estos grupos abrogar sus demandas a partir de el éxito que otros grupos indígenas en otras latitudes había consigo en tanto a sus derechos ancestrales; 4) la capacidad negociadora de los líderes (de ambos bandos), así como el apoyo masivo de sus pueblos y de la sociedad civil, permitió llegar a acuerdos aceptados por todas las partes que lograron cambios constitucionales sustanciales que ponían en sus manos la construcción de un nuevo gobierno. Si la mayor representación con la que contaban los aborígenes septentrionales constaba en la capacidad de vetar cualquier proyecto que pusiera en

riesgo su supervivencia como cultura (Convenio 169 de la OIT), el acuerdo firmado en 1992 ascendería la representación al mismo nivel de cualquier otra provincia en la federación.

Es así como llegamos en abril de 1999, como ya se ha mencionado anteriormente, al momento en que los pueblos Inuit son parte de un nuevo territorio de la federación canadiense llamado Nunavut. El gobierno de Nunavut es un gobierno público y no basado en una forma étnica de auto-gobierno. Aunque en algunos momentos de las negociaciones se buscó la posibilidad de acordar un gobierno basado en sus "usos y costumbres" tradicionales, muy pronto entendieron que fomentar un gobierno públicos les ayudaría en su meta. El nuevo territorio de Nunavut está compuesto por 28 comunidades Inuit que se encuentran esparcidas en más de 2 millones de km². El Acuerdo del Reclamo Territorial de Nunavut (NLCA) es un buen ejemplo de las prerrogativas en términos de la transferencia de poder que lograron los Inuits. Este acuerdo intentó hacer valer la intención que bosquejara Pierre Trudeau en los años 60 sobre avanzar hacia un Canadá Multicultural. Entre los señalamientos sobre la naturaleza del nuevo gobierno de Nunavut encontramos:

- (a) El número de empleados Inuit en el servicio público debe de ser directamente proporcional al número de Inuits en la sociedad de Nunavut.
- (b) A la par de los representantes del gobierno federal, los Inuits también deben de sustentar puestos representativos en las instituciones del gobierno público surgidas por el acuerdo territorial.
- (c) No existirán partidos políticos a nivel territorial (regional). En vez de seguir líneas de partidos, la asamblea legislativa del nuevo territorio operará sobre la base del consenso político de sus miembros. Los partidos políticos existirán únicamente con el propósito de apoyar a los candidatos que estén compitiendo para las elecciones federales.
- (d) En torno a la elección de primer ministro, del ejecutivo y del orador, los miembros de la asamblea legislativa lo hacen por medio del voto secreto. Las elecciones territoriales se llevarán a cabo cada cinco años por voto popular y este territorio tendrá un representante en el Parlamento y un senador.
- (e) La lengua de los Inuits se proscribe como lengua oficial para conducir los asuntos del gobierno de Nunavut. También se aceptan como lenguas oficiales el inglés y el francés. Además podrá tener su propia bandera, escudo y otros elementos simbólicos que lo distingan a su gobierno y a su territorio.
- (f) El acuerdo también otorga financiamiento federal para costear y consolidar la operabilidad del territorio y los costos del servicio público por medio de una fórmula de cinco años que abarcará el 95% de las entradas del gobierno de Nunavut. El 5% restante se recaudará a través de la fiscalización y la venta de bienes y servicios.⁹¹

Cabe mencionar que toda la ayuda financiera del gobierno federal fue otorgada sin condiciones de ningún tipo. A pesar de que los Inuits no hayan podido establecer un gobierno tradicional en su totalidad y han tenido que acceder a las exigencias del Estado y la democracia moderna, han logrado a través de muchos años de negociaciones la demarcación territorial para uso exclusivo de su pueblo así como el tan anhelado derecho a su autoafirmación como pueblo y a autogobernarse.

⁹¹ Estos datos fueron tomados de la pagina de internet www.nunavut.com/nunavut99/english/public_gov.html.

Ahora mismo existen diversas iniciativas de otros grupos indígenas dentro de Canadá que siguiendo el ejemplo de los Inuit han comenzado las negociaciones para decretar sus propios territorios indígenas. Una de las valiosas lecciones de esta empresa es la de que quien no arriesga no gana y quien no aprende a negociar lo pierde todo. Como podemos ver, los seis puntos señalados anteriormente son puntos principales que sin duda han sido demandados por los grupos indígenas en nuestro país y que constantemente han sido rechazados por las autoridades estatales y federales y no han sido apoyados por los legisladores. Pero el momento tendrá que llegar en que los indígenas logren consolidar organizaciones regionales y nacionales lo suficientemente fuertes que logren empujar los cambios hacia una nueva nación multicultural.

*“Donde faltan las condiciones de la representación
— el sujeto y el objeto —
se diluye el espejismo de la voluntad de poder.”*

Giorgio Colli
Después de Nietzsche

*·El derecho no existe.
El derecho es la intuición que todos los seres humanos tienen de imaginar un orden.
Cada cultura desarrolla esta intuición en el mismo espacio (Tierra)
y en el mismo tiempo (presente)*

Jorge Alberto González
El Estado y las Etnias Nacionales

IV. Conclusiones

"The practice of government should rest on the sovereignty of the people, enabling them to exercise their powers of self-rule in culturally appropriate ways and to amend or overthrow the government if it thwarts their powers"

James Tully

Las vertientes inesperadas de la modernidad

En el mundo de la razón y la sin razón en el que vivimos, herencia del iluminismo, según Adorno, el surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones. La modernidad, como hemos podido ver, no es la simple transformación de la de la naturaleza en objeto sino la transformación del ser mismo en objeto. Objeto de dominio. Es la conciencia del poder sobre lo otro y de la capacidad (legítima o no) de ejercer ese poder para dominar la conciencia de sí del otro. La modernidad es la historia del dominio de las pasiones internas, pero también las externas; el dominio de la naturaleza bajo los modelos de predicción matemática, su utilización y destrucción para satisfacer las nuevas necesidades inagotables del "consumo" humano; pero sobre todo, es la historia del dominio del hombre por el hombre, bajo la forma del Estado, las instituciones o las convenciones sociales; bajo el predominio de la ciencia como discurso dominante o de la expansión económica como "necesidad imperante". Foucault en su momento, lo evidenció a partir de sus estudios sobre la locura, la acción punitiva y carcelaria.

La modernidad es una construcción categórica histórica a partir de nuestra perspectiva humana de la historia y del progreso del ser. ¿Podemos hablar de una conciencia sobre la dirección que el proyecto iluminista estaba tomando? No lo creo. El Renacimiento, aunque aparece ante nuestros ojos como la negación del mundo medieval, no lo fue. Más bien habría que analizarlo como la superación más lógica y legítima que el crecimiento civilizatorio podía dar en ese momento. Es así como hay que ver también la conjugación de mentes tan brillantes alrededor del círculo de Viena a principios del siglo XX. El por qué hay momentos en la Historia en donde se da un salto cualitativo y el porque toma este salto cualitativo un rumbo determinado, no es más que, de nuevo, el efecto multiplicador generado por los niveles de libertad dentro de un sistema. Que en muchos de los casos existe un vector directriz (racionalidad) tal vez más pronunciado que los otros es cierto y que la modernidad, como legitimadora de la ciencia racional como único camino hacia la verdad ha tratado de menospreciar las otras expresiones y construcciones del conocimiento relegándolas es indiscutible, pero a la modernidad no le queda más que aceptar que se alimenta de estas. No podría subsistir sin su legitimación constante a partir del contraste con los otros discursos.

A partir de la subjetivación de la naturaleza, como reconocimiento del ser como a parte de ella, la modernidad se ha convertido en la objetivación de los estadios de dominio. Uno sobre otro. El ser humano ha construido edificios dominantes que se sobreponen entre sí. La necesidad de controlar nuestra propia naturaleza nos ha llevado a reflejar esa misma opresión interna hacia lo externo y hacia el otro. Controlar al otro es hasta cierto punto controlar eso que deseo negar: los

propios orígenes. El desarrollo de la modernidad se podría traducir en el desarrollo de formas de organización del dominio. La historia de los Estados se sustentan en esta premisa. El pacto social no es más que el pacto de dominio y control sobre los otros avalado legítimamente a través de un proceso histórico y por medio del "acuerdo" político plasmado en el constitucionalismo. La individualidad del ser, con sus características y particularidades, es doblegada por la dominación de lo colectivo. La modernidad es la que a través de un largo proceso de cosificación, escisión y enajenación de los sujetos recrea una lógica de la identidad, en tanto que genera una conciencia de la propia naturaleza, expresándose en diferentes formas y en la radicalización de las identidades étnicas y nacionales. Sin duda, como la ha analizado Habermas, la modernidad es movilizadora de sujetos radicales en tanto que el saber de legitimación siga siendo dominio de una cuantas selectas minorías modernizadoras con el arma de la democracia como forma de organización y manipulación legitimada para el mantenimiento del poder. Los signos lingüísticos y la construcción de símbolos se convierten en la modernidad, en los transmisores principales de valores y normas que funcionan como organizadores de la vida económica y productiva de las sociedades modernas, pero que irrumpen negativamente en la herencia cultural y mítica de las civilizaciones.

El momento ha llegado, en que el discurso moderno no puede sustentarse más, al menos que se apropie de lo negado hasta ahora. La sobrevivencia de la modernidad en sí ha llegado a un punto crítico donde le es necesario tomar uno de dos caminos: volverse en contra de sí misma a través de la autosuperación de la razón y del sujeto y su consecuente rompimiento de unidad/totalidad (Castoriadis) o retomando su propio discurso creador y emancipador del mundo tradicional, pero a partir del reconocimiento de la naturaleza en el sujeto (Habermas).

México y su modernidad

La situación política y económica actual de México es consecuencia sin duda de la aplicación de éstos modelos que privilegian las condiciones macroeconómicas beneficiosas para la inversión privada sobre la capacidad de la sociedad de determinar el flujo de capitales hacia los rubros que sustentan su sobrevivencia. Así, la profunda crisis política y social de la actualidad tenderá a acentuarse si seguimos planificando nuestro desarrollo en función de los designios del FMI.

La emergencia de la sociedad civil en la vida política del país también tiene su influencia en los modelos de planeación del ejercicio público en nuestro país. Ante el desgaste de los mecanismos actuales de gobierno y ante la creciente pérdida de credibilidad en las políticas públicas, desde el seno del poder y en algunas de sus dependencias, comienza a abrirse un camino diferente para organizar y priorizar el desarrollo de la nación. Este camino ha sido construido con enormes esfuerzos por algunos elementos de la sociedad civil organizada, buscando un modelo de planeación que recogiese las necesidades y el conocimiento de la gente y lo incorporase a las políticas y planes de desarrollo. Mediante experiencias todavía aisladas e incipientes, comienza a planearse de manera "participativa", es decir, con la participación dinámica de los involucrados en la elaboración de las políticas que les atañen. Este camino está todavía

lejos de incorporarse a la vida institucional del país, pero la presión social y el relativo éxito de estas experiencias aisladas pueden marcar un precedente que quizá valga la pena seguir para impulsar el desarrollo propio y liberador de nuestro país y nuestra sociedad.

En el México contemporáneo, un rasgo esencial de la modernidad será definir una identidad nacional, que incluya como principio la pluralidad de culturas, costumbres y tradiciones y donde la justicia y la democracia sean conceptos que permitan la reconstitución de una ética social basada en el estímulo a todas las posibilidades para que el ser humano se recree y se construya, desde su propio origen y hacia sus propias metas.

Uno de los cuestionamientos que se vertieron en este trabajo, consistió en valorar hasta que punto los movimientos etnonacionalistas ponen en cuestionamiento la racionalidad de la modernidad o si por el contrario son parte de ella. Como hemos podido ver, la dialéctica de la modernidad genera esta ambivalencia frente a prácticamente todo fenómeno social. El etnonacionalismo, puede ser visto como una perspectiva radical frente al proyecto moderno; asume diversas modalidades (estimuladas por la modernidad) como son la racionalidad para pensarse como grupo frente a las dinámicas externas. El caso de Quebec es muy interesante en ese sentido, ya que es la elite formada en la nueva ideología de la cientificidad moderna la que estimula el surgimiento de la identidad franco-canadiense. Además, el uso de los medios electrónicos y de comunicación masiva, genera un acercamiento entre aquellos sujetos que comparten características comunes y un alejamiento entre los que existen discrepancias. Pero algo que hay que dejar muy en claro es que estos movimientos, en su mayoría e incluyendo el caso de México, no son movimientos anti-modernos o que busquen regresar a un mundo tradicionalista, aislado de la confusión creada por la globalización. Por el contrario, podemos afirmar que estos movimientos buscan abrir un espacio a todos aquellos grupos que hasta ahora se han visto segregados del camino hacia el desarrollo y por lo tanto hacia la modernidad.

Si bien no podemos afirmar como lo hacen algunos instrumentalistas que estas luchas básicamente buscan obtener prebendas económicas, es verdad que estas forman una parte importante para lograr el desarrollo de grupos que han sido marginados del crecimiento económico internacional. Lo que aquí se ha querido demostrar es que estas luchas, antes que plantearse como una lucha de clases para lograr un mejor posicionamiento socio-económico, también son reivindicaciones de elementos culturales que siguen permaneciendo en la psique de las colectividades humanas y que remiten a la necesidad de vinculación del ser humano con la tierra que habita y de identificación con una entidad mayor que la del individuo. Si la modernidad fue la causante de que centráramos la atención unívocamente en el individuo y que tratáramos de observar a los sistemas sociales análogamente a esta categoría, la posmodernidad y la radicalidad de los grupos étnicos y nacionales, así como las diversas manifestaciones de organismos, organizaciones sociales, sindicatos, grupos civiles, etc. nos muestran que nuestro acercamiento por medio de una "totalidad en equilibrio", ha sido erróneo. El individuo es más bien un sujeto con diversas identidades y con transformaciones continuas, que en algunos momentos concentra su mayor atención en alguna en específico de acuerdo a necesidades internas, externas, personales y colectivas. De esta misma forma los sistemas sociales están conformados por una enorme

diversidad de grupos y actores que buscas marcar a este sistema con su sello personalizado y moldear su funcionamiento de acuerdo a criterios y visiones colectivas de hacia donde moverse para lograr caminar todos juntos con miras a un mejor futuro.

La modernidad mexicana fue planteada desde una perspectiva liberal, que si en un principio buscaba apropiarse de los principios humanos y universales enarbolados por las revoluciones emancipatorias de la humanidad, posteriormente se convirtió en una terrible excusa para moldear el país bajo una imagen histórica única. La existencia de los grupos indígenas en nuestro país, es una muestra clara de que la modernidad totalizadora ha sido vencida con sus propias armas. Ahora, la apropiación por parte de los grupos étnicos del discurso emancipador moderno, abre nuevas directrices de la modernidad pero hacia la reconciliación de los principios liberadores y de justicia que le dieron sustento. Durante el capítulo 1, se trató de hacer hincapié en las diferencias entre la modernidad y la modernización, principalmente, a partir del antagonismo que se genera entre ambos procesos y la existencia de estructuras tradicionales que mantienen cosmovisiones y relaciones espacio-temporales, fuera de los parámetros occidentales.

En el caso de México, la modernización se convirtió en un imperativo categórico, pero sin ir de la mano de un proceso de liberación individual y colectiva. Hoy en día difícilmente alguien en este país estaría dispuesto a defender la instauración del progreso de la manera en como se ha hecho. La experiencia de lo moderno abre más interrogantes y problemas sobre como poder conciliar en los próximos años, la libertad y la igualdad para todos los ciudadanos, pero sin menoscabar ni reprimir a las culturas autóctonas que buscan la modernidad a su propia manera.

El etnonacionalismo o la aspiración por representación de la identidad

La "nación" en América Latina implicaría o una radical redefinición de la categoría, sacarla de su matriz eurocéntrica, aunque eso no parece viable actualmente o una destrucción prácticamente total de la diversidad "étnica" o histórico-cultural, para producir una nueva etnicidad global o una única nacionalidad en términos euro-céntricos.

Aún hoy en día, existen diversos círculos académicos que apuntan hacia la pasividad de los indígenas en las últimas décadas, según señalan, por los procesos de aculturación estatales. Pero no cabe duda de que los movimientos indígenas en los últimos años en América Latina, el EZLN en México, las movilizaciones masivas en el Ecuador y Bolivia, están transformado esta perspectiva y insertando de nueva cuenta a los indígenas como sujetos políticos, quienes luchan por su espacio dentro de las transformaciones estructurales que está sufriendo el mundo. La continuidad de la conciencia indígena sobre su posición frente a la coerción del estado, representada en las políticas de aculturación, no hace más que evidenciar que esta no ha estado dormida, sino que por el contrario ha sufrido diversas transformaciones que van consolidando las identidades de los grupos étnicos frente a los avatares de la modernidad.

Una de las aspiraciones más importantes para cualquier grupo social que comparta ciertas características culturales y un sentimiento de diferenciación hacia otros grupos, sobre todo cuando se encuentra en una situación de subordinación, es el reconocimiento del estatus de naciones para sus pueblos respectivos. Esta apreciación no implica únicamente un reconocimiento histórico y oral por parte de los otros grupos con los cuales se establece la relación identitario, sino que también le confiere a estos grupos un estatus jurídico, a nivel de los Estados-nacionales y a nivel internacional. El aceptar la connotación de grupos "nacionales" a las minorías étnicas en países como México, obliga a repensar la relación histórica que estos pueblos han mantenido con el Estado mexicano y a aceptar incondicionalmente el derecho de estos pueblos a su autodeterminación y a definir cuales son aquellas decisiones que más convienen para la sobrevivencia de sus culturas.

Como hemos podido ver, las imágenes, los mitos y los símbolos, juegan un papel muy importante en la construcción de la identidad de los grupos étnicos y nacionales y posteriormente en las movilizaciones y en el accionar de estos para lograr ganar espacios de representación política que les permitan acceder a la toma de decisiones sobre como forjar un futuro colectivo. Hoy en día, la gran diversidad de movimientos étnico-nacionales, plantean la recuperación de las imágenes simbólicas locales y del endogrupo que abogan por la reconstrucción de las identidades étnicas por medio de la recuperación de los mitos y las memorias colectivas. Estas nuevas movilizaciones se presentan como contramanifestaciones que retan a las imágenes de la totalidad creadas y legitimadas durante un largo periodo por la modernidad. Si esta última logró construir un modelo único por medio el cual el ser occidental contemporáneo ha construido un mundo racional, también intento matar el imaginario de la representatividad local ante la obsesión frente a la unidad.

El concepto de "control cultural" esbozado por Bonfil Batalla, entendida como la capacidad de decisión sobre los elementos culturales (materiales, organizativos, simbólicos, emotivos, de conocimiento, etc.) para controlar el funcionamiento del grupo, resulta importante para entender esta nueva ola de movimientos que buscan defenderse frente a la embestida de la globalización cultural. Si la globalización, como el proceso más acabado de la modernidad, busca la homegenización de los contextos locales por medio de la misma atribución de significados a los objetos, la fuerte radicalidad de los grupos étnicos nos muestran que no están dispuestos a perder aquellos elementos que constituyen las herramientas para asegurar su reproducción como culturas. Aunado a esto, en otros espacios habrá que analizar el peso que está teniendo la descentralización de la acumulación del capital mundial para estimular la fragmentación de estas identidades y la emergencia de nuevas condiciones de acumulación local y sobrevivencia en la era global.

En cuanto a las hipótesis que se definieron en este capítulo, que giraba principalmente alrededor de la posible emergencia de movimientos etnonacionalistas en México, podemos afirmar que existen los elementos latentes y que si el estado mexicano no es capaz de asumir las demandas indígenas como parte de la agenda política y social nacional, fácilmente en poco años estaremos sufriendo la radicalización del discurso por parte de los líderes indígenas y la posible manipulación de buscar la separación territorial como último recurso.

Observando las condiciones necesarias que se bosquejaron a lo largo del segundo capítulo (contiguidad territorial de grupos étnicos diferentes, élites elaboradoras de un discurso, La imagen de una nación, sensación de urgencia en cuanto al monopolio educativo, la imposición de la lengua o el control de la inmigración, insatisfacción de expectativas económico/políticas, difusionismo) para que fuera necesaria la emergencia de conflictos étnico-nacionales, podemos observar hoy en día, que en caso mexicano los cinco de los seis puntos se cumplen claramente. A pesar de que las elites políticas indígenas aún no han logrado desvincularse del poder clientelista del estado, en los últimos años ha surgido un importante grupo de intelectuales que están empujando hacia la radicalización de las posturas indígenas frente al gobierno.

Una de las posibles soluciones a esta situación es de hecho, la aceptación por parte de los gobiernos estatales y nacional de acceder a reconocer la existencia de estos grupos como "nacionales" y a otorgar todos aquellos derechos que este estatus les confiere. La restitución de los acuerdos de San Andrés implican uno de los puntos más importantes a honrar por parte del estado mexicano para tener de nueva cuenta una base de confianza y de diálogo que permita darle salida al conflicto histórico entre las etnias y el Estado de forma tal en que impere la política del reconocimiento.

Sobre el federalismo

Durante la parte final de este trabajo también hemos visto las diferencias e igualdades entre cómo asumen dos federaciones, en este caso México y Canadá, la compleja cuestión de los derechos colectivos dentro de sus respectivas naciones. El caso de Canadá es uno de los modelos más importantes hoy en día ya que ha logrado acomodar pacífica y democráticamente las deferencias étnicas y culturales que se encuentran dentro de su país. En el caso de México, los resultados de la relación entre la federación han sido muy pobres y constantemente se empeñan en reducir la riqueza de los derechos colectivos a la autonomía municipal, la cual en teoría, ya sustentan. Hemos podido ver que el acuerdo federal, en teoría, debe posibilitar diversos modos de desarrollo continuo y el establecimiento de los instrumentos necesarios que fortalecerían las aspiraciones nacionales respectivas dentro de la entidad política.

En sí, ¿qué ha sido el federalismo mexicano? En la teoría, según diversos autores, el federalismo debe de consolidarse como estructura dividida en dos niveles de gobierno que dentro de sus propias esferas trabajen coordinada e independientemente una de la otra, dando respuesta a las demandas ciudadanas bajo esa misma dualidad local (municipio) y regional (estados). Pero hasta ahora, el federalismo mexicano ha sido no ha sido más que una organización política manifiesta en nuestra carta magna, que más que descentralizar la toma de decisiones, ha subyugado a los estados de forma tal que podríamos pensar en una injerencia en la autonomía regional.

Esto nos lleva a preguntar ¿por qué la autonomía municipal no es suficiente dentro de la relación que deben de guardar los elementos constitutivos de una federación? En primer lugar, por que las

unidades básicas del pacto federal son los estados, y son estos los que se unen para formar la nación; por lo tanto, los municipios no tienen el mismo estatus y no se consideraran como unidades a tomar en cuenta dentro de las negociaciones a nivel federal. En segundo lugar, solo existen dos órdenes jurídicos: los estados y el orden federal, despojando a los municipios de su propia estructura legal y del mecanismo local para dirimir conflictos. Estos se encuentran acotados a la estructura jurídica del estado. Si lo que estamos buscando un mecanismo para integrar la pluralidad dentro de un Estado, no cabe duda que tendremos que partir de la recomposición del pacto federal a partir del reconocimiento de las particularidades, es decir, a partir de una combinación de estructuras que permitan que dentro de lo local se deje expresar lo identitario y que esta relación se guarde igualmente a nivel regional y sobre todo a nivel nacional.

Lo que esto nos presenta a primera vista son dos opciones:

1) Profundizar el federalismo en tanto que tome en cuenta a los municipios como las unidades territoriales más pequeñas que entran dentro del pacto federal. Esto implicaría no simplemente otorgar autonomía, sino soberanía sobre las decisiones que se tomen localmente, así como una estructura de representantes locales, regionales y nacionales. En tanto a municipios con mayorías étnicas, estos tendrían la soberanía para decidir el orden jurídico que mejor funcionara en tanto a la autodeterminación e identidad cultural local, claro, siempre y cuando no entre en contradicciones con aquellas leyes y regulaciones estipuladas por la Constitución federal. Las aportaciones federales deberán de tomar en cuenta el nivel de desarrollo social del municipio así como su estructura etno-cultural, y ser entregados directamente como parte de las participaciones federales. La negociación entre municipio, estados y federación, deberán de esclarecer las competencias económicas, jurídicas, así como de infraestructura básica (educativa, sanitaria, etc.) que le competen a cada una de las partes.

2) Las zonas geográficas con mayoría indígena se dividen en nuevas entidades federativas (dependiendo del número de etnias, la población, la cercanía geográfica, etc.) otorgándoles su parte respectiva de las participaciones federales así como un pago definido con anterioridad, por los errores históricos cometidos contra sus poblaciones. Esta segunda opción, parecida a la implementada en el caso de Canadá con Nunavut, sería el paso más firme que la federación mexicana podría tomar hacia el reconocimiento de la pluralidad de naciones y el compromiso histórico que se tiene con ellas. Estas entidades federativas, contarían con todos los derechos constitucionales otorgados para los estados actuales, pero aún más, darían la soberanía estatal en cuanto a la definición jurídica del funcionamiento interno de la nueva circunscripción territorial. Al fin y al cabo, la autodeterminación es un derecho que conlleva poderes y estos poderes implican la facultad de un pueblo de definir su propio destino. Esto como diría Kymlicka, no es más que garantizar la capacidad de toma de decisiones de una cultura que anteriormente ha sido minoritaria, y de otorgarle el uso de poderes del estado en apoyo a su propia cultura. En el caso de Nunavut por ejemplo, la lengua oficial es la lengua originaria del pueblo Inuit y así debería de ser en cada caso de los grupos étnicos de México, elevar al mismo estatus a las lenguas indígenas junto con el español.

Existe una tercera vía que bien vale la pena mencionar, ya que para cualquiera de las dos opciones mencionadas anteriormente se tendría que llevar a cabo transversalmente. Estoy hablando de la estructuración de una política lo suficientemente flexible y comprensiva que le otorgue a cada persona un medio primario de expresión a través de uno o más de sus partes constitutivas. Dentro de estas habría que contemplar el cambio constitutivo con el fin de exentar a los grupos indígenas de obligaciones jurídicas y legales del estado nacional, para que las restituyan con elementos de sus propias costumbres. Esta circunstancia ayudaría a que los grupos no vieran disminuida su posibilidad de incorporarse en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante.

Es de pensarse que cualquiera de estas opciones pondría en serios aprietos al Estado mexicano si lo vemos desde la perspectiva de negación liberal, igualitaria, excluyente, intolerante y mestizada desde la cual se concibe al Estado hoy en día. No cabe duda que la transformación necesaria no solamente implica cambios en la estructura y funcionamiento de la constitución federal, sino también un cambio mental de cómo percibimos la cultura, el desarrollo y las relaciones de poder en este país. Es importante remarcar, la urgencia de resolver el problema étnico según la historia y conformación de cada uno de los estados y por qué no, que el Estado ayudara a través de un acuerdo nacional entre los grupos étnicos y la federación a construir criterios y orientaciones de carácter general sobre la autonomía. Creo que es un punto importante que rescatar ya que se podrían elaborar autonomías diferentes de acuerdo a la historia y tradición de cada una de las etnias regionalizadas, ya que hay que tomar en cuenta que la tradición de autonomía legal y política ha sido por el territorio y no por las etnias. Por otro lado, el Estado se encargaría de que existan acuerdos mínimos en tanto el respeto por los otros grupos o individuos pertenecientes a minorías que se encuentren territorialmente abarcados por estas autonomías, la relación de representatividad que guardarán con los órganos federales, etc.

Se hizo un esfuerzo por dejar en claro que, las leyes e instituciones modernas, son injustas en tanto que menosprecian las formas de gobierno apropiadas para el reconocimiento de la diversidad cultural. La constitución, la cual debería de ser la expresión de la soberanía popular, se convierte en una broma cuando no permite a los ciudadanos culturalmente diversos, a disentir, obligándolos a resistir constantemente.

Si aceptamos la premisa de que México está próximo a convertirse en un estado multinacional como se ha sostenido durante esta tesis y estos estados, como dice Kymlicka, no pueden sobrevivir a menos que sus grupos nacionales mantengan su lealtad a la comunidad política, entonces, ¿por qué el estado mexicano rehusa ratificar el compromiso asumido con los grupos indígenas nacionales por medio de los acuerdos de San Andrés con respecto al pacto federal?

Es evidente que el estado mexicano no reconoce a los grupos indígenas como naciones y mucho menos como grupos nacionales con los cuales se tenga que pactar la organización política del Estado. Otra de las respuestas nos lo da el mismo José del Val, quien en 1992 argumentaba que en México "no existen las minorías nacionales; no hay grupos culturalmente diferenciados que tengan aspiraciones para construir naciones independientes no expresan vocación de construir

Estado". Esta aseveración es medianamente correcta ya que sí existen grupos culturalmente diferenciados pero efectivamente no con una vocación de construir un Estado propio. La aseveración de Del Val pareciera que está hablando de las dos partes como inseparables y como hemos visto, no es así. Es de pensarse que ha partir de 1994 y el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la visión de Del Val sobre la conciencia étnica y nacional de los grupos indígenas, se haya transformado.

En pocas palabras, todo esto nos enfrenta a observar las verdaderas razones por las cuales el Estado mexicano no ha querido expandir su espectro de opciones ante la lucha indígena. Y como ya se ha mencionado anteriormente una de las razones más poderosas se reduce a la pérdida del control y el inmenso miedo que esto produce en las elites políticas de este país. El control sobre los pueblos indígenas ha otorgado una cantidad impresionante de riqueza a partir del empobrecimiento de un gran porcentaje de la población y ha otorgado el control sobre la explotación de los recursos naturales y humanos de los territorios ancestralmente habitados por indígenas. Desde los diversos niveles del poder, lo que fácilmente podría ser implementado para otorgar una retribución histórica y justa para aquellos pueblos que fueron extirpados de sus propias tierras, es abucheado y entorpecido a pesar de la gran miseria humana que genera. No cabe duda que el análisis aquí referido no encuentra pretexto alguno para no llevar a cabo cambios sustanciales que permitan enriquecer la vida federal y democrática de este país y de cada un de sus ciudadanos a través del reconocimiento total de todos los seres que lo habitan como viajeros que compartimos un mismo tiempo y un mismo espacio, pero con nuestros propios bagajes, proyectos y memorias. Debemos, como pueblos que habitamos bajo un mismo pacto social, buscar nuevas formas para reconocer las formas culturales existentes dentro de nuestra historia y nuestro territorio para llegar a un acuerdo constitucional que más convenga a las diferentes partes, asumiendo como principio básico que la cultura es un aspecto constitutivo e irreductible de la política y que por lo tanto es de vital importancia asumir que, las formas diferentes de actuar y expresarse son en sí mismas la expresión de sus propias culturas.

¿Cómo podemos esperar el involucramiento de los grupos indígenas de México en la cultura democrática y federal, cuando estas no representan las formas e instituciones tradicionales de los indígenas? Como se ha abogado en muchos otros espacios, la imposición de la uniformidad a través de estructuras institucionales que no toman en cuenta el sentido de pertenencia e identificación de los grupos culturales excluidos, no llevan hacia la asimilación como se ha podido comprobar después de más de 507 años de conquista cultural y espiritual. Más bien llevan hacia la resistencia, la represión y la desunión de las partes que no lograr reconocer en los otros el mismo valor que se confieren a sí mismos. El reconocimiento mutuo por medio de una asociación constitucional y federal debe de traducirse en una forma de gobierno, sino a nivel nacional pero sí regional, que reproduzca las formas culturales locales y ancestrales, otorgándoles un reconocimiento público y una afirmación a través de sus instituciones básicas. Sólo así se podrá asegurar que los valores asociados a la democracia moderna como la participación, la libre

¹ UAG/U. Complutense. Identidades, Nacionalismos y Regiones, p. 111

expresión y las reformas constitucionales se realicen de la mejor manera y por medio de los mecanismos culturalmente diferenciados de los grupos indígenas.

Sin embargo, el multiculturalismo presenta un serio problema, sobre todo para un país con la tradición política de desigualdad que hasta ahora ha tenido México. En el multiculturalismo, el estado ya no es visto como la entidad neutral e imparcial hacia todos los sectores de la sociedad. La creación de fórmulas diversas de compartir el poder con grupos étnicos minoritarios, derechos especiales, etc. y de tratar de organizar la política en base a una aritmética étnica, mantiene un problema intrínseco que es el hecho de que no exista una justicia étnica.

Es por esto que el gran reto se encuentra en poder empalmar lo que en la mejor tradición occidental se ha llamado el imperio del individuo, visto a través de la categoría sociológica del ciudadano, junto con la condición especial que otorga el reconocimiento de que existe contextos culturales que son importantes proteger para lograr que perduren a los largo del próximo milenio. Aunque desde la perspectiva jurídica esto levantará diversas voces de animadversión, lograr una ecuación que logre conjuntar estos dos ámbitos no solo es posible, sino necesaria para disminuir hasta lo posible, la explosión violenta de diversos movimientos que busquen reivindicarse como verdaderas etnocracias.

Los límites de la cohesión social

El problema principal que finalmente presenta la posibilidad del surgimiento de movimientos etnonacionalistas en México, así como la incapacidad del estado mexicano para flexibilizar sus estructuras organizativas e institucionales se reduce a la cuestión estudiada largamente por las ciencias políticas: la amenaza ante la inestabilidad socio-política y la fragmentación de la cohesión social. Si bien la cohesión social ya no se puede circunscribir a la homogeneización institucional y social dentro de los diferentes estados, el reto hoy en día, se presenta ante la aceptación de una diversidad de posturas normativas distintas en la sociedad, que generen a su vez formas institucionales que logren conciliar las diferencias culturales entre los grupos. Estas nuevas necesidades de coexistencia intra e internacionales obligan a pensar en nuevos mecanismos de mediación que permitan lograr un acuerdo sobre los procedimientos para resolver conflictos internos. Es aquí en donde las estructuras institucionales pueden volver a jugar un papel importante en la búsqueda de la cohesión social dentro de sus estados. Si la modernidad/modernización se consolidan a partir de la secularización institucional como pilares del funcionamiento y organización de la sociedad, así como aparato receptor de las demandas y necesidades sociales (*feedback*), la posmodernidad inserta nuevos actores sociales que rompen con la polarización institución/estado-sociedad, incorporando de forma inesperada una amplia gama de pluralización de creencias y valores que han sobrevivido a las agresivas intenciones de los estados en su empresa por lograr la asimilación o la eliminación de grupos étnicos o religiosos minoritarios a aquellos avalados por las instituciones estatales.

La emergencia de grupos civiles organizados denominados *sociedad civil* ha resultado importante en tanto a que representan nuevas formas institucionales de mediación de conflictos entre actores

sociales diversos y el Estado, que no necesariamente implican una unidad normativa, pero que si retoman acuerdos sobre ciertos procedimientos que permitan arbitrar "intereses e ideologías enfrentados". Entre las inquietudes principales que se asentaron en este trabajo está finalmente la cuestión de la justicia social y el mantenimiento de un orden público que permita reconciliar las creencias y los valores individuales, así como colectivos, con la legitimidad conferida al Estado por una estructura jurídica y política que hoy por hoy se asienta sobre los principios de la democracia representativa. A través de estas páginas, he tratado de poner en duda esta idea de democracia basada en la tiranía electoral de las mayorías sobre las minorías y he buscado poner en claro algunos de los principios que se empiezan a vislumbrar en diferentes puntos del planeta en torno a esta cuestión y muchas que giran alrededor del acomodo de la diversidad de las sociedades posmodernas. Tal vez una de las lecciones más claras que se perciben en este trabajo es que finalmente, las sociedades modernas, que tanto han buscado lograr el equilibrio de los sistemas sociales, en realidad se han tenido que enfrentar a que una de las características principales de todo conjunto social es el conflicto: entre élites culturales secularizadas y educadas contra poblaciones profundamente religiosas e iletradas, entre sociedades modernizadas y sociedades tradicionales y/o atrasadas, entre grupos minoritarios que concentran la riqueza media nacional y grandes sectores de la población que comparten la miseria y la falta de oportunidades, entre derechas e izquierdas que se encuentran en un centro entrópico y confuso, entre identidades étnicas e identidades nacionales, y entre el eterno antagonismo centro-periferia. En fin, el conflicto surge constantemente entre los polos (que pueden ser por supuesto más de dos) y todas las gradientes intermedias que se puedan encontrar entre estos. Por esto, las sociedades contemporáneas tienen que asumir el conflicto como parte vital del funcionamiento social y buscar por lo mismo, mecanismos de equidad y distribución que permitan mover la balanza hacia aquellos actores intra-nacionales que se encuentren en desventaja, ya sea económica, lingüística, racial, etc., - o que por lo menos así se autoperciban - frente al resto de la población.

El mayor de los retos para los años por venir, pareciera centrarse en estas cuestiones sobre la mediación del conflicto entre las sociedades, hacia sus estructuras internas, y en sus relaciones hacia actores continentales y extra- nacionales. Ante esto, pensadores como Peter L. Berger han impulsado la deliberación intelectual sobre el conflicto y la mediación en las sociedades pluralistas, a partir del papel institucional en torno a estas situaciones. En el trabajo colectivo *Los límites de la cohesión social*, coordinado por este académico, se hace énfasis en una cuestión que creo importante retomar, sobre todo para concluir este trabajo en torno al conflicto étnico-nacional. Esto es, lo decisivo que pueden ser las ideas y los valores que inspiren el desempeño institucional. Este trabajo, básicamente ha intentado retomar un ejemplo de aquellos principios básicos que deben permear a las instituciones que se relacionan con grupos sociales de diferente índole y buscar reconocer las diferencias entre ellos, respetando el derecho inalienable de estos grupos a conservar estructuras propias que les permitan su autoreproducción social y cultural. En su libro, Peter L. Berger esboza rápidamente cinco elementos esenciales a analizar en la mediación de un conflicto²:

² Peter L. Berger, *Los límites de la Cohesión Social*, p. 535.

Conclusiones/Etnonacionalismo y Modernidad

- Los contenidos de las normas de ambas partes del conflicto y cómo se enraizan dichas normas en una visión más amplia del mundo.
- La manera en que las partes en conflicto perciben la situación en la que se hallan (mapas cognitivos)
- Los intereses creados ligados a las posiciones normativas
- Las instituciones a través de las que se moviliza a las personas para intervenir en el conflicto
- Las instituciones y procesos reales o potenciales de mediación si es que existen.

Podemos decir que estos elementos básicos son los pasos iniciales para entender la posición de cada una de las partes en el conflicto (por ejemplo estado nacional versus grupos étnicos) y más que buscar elementos comunes a ambas partes, la apuesta en la resolución de los conflictos se centra más bien en encontrar un medio legítimo para que cada una de ellas acepte que hay otras con demandas legítimas propias en cuanto a identidad y existencia. Finalmente, vale la pena poner un énfasis en que la normatividad dentro de una sociedad dada, tendrá que tomar en cuenta las pautas culturales diversas que se encuentran en su seno y encontrar mecanismos de mediación a través de los cuales se logre construir un espacio de diálogo, tolerancia y respeto mutuo, que permita la convivencia, sino armónica, sí con cierto grado de estabilidad.

Hasta cierto punto, puede resultar interesante bosquejar diferentes opciones de mediación internacional, que puedan intervenir en conflictos etnonacionales en diferentes partes del mundo y que logren encontrar modalidades de negociación entre las partes. Para esto, hará falta incentivar el análisis de los conflictos etnonacionales, la formación de equipos interdisciplinarios y polilingües que tengan la capacidad de injerencia eficaz e inmediata para resolver conflictos a petición de las partes.

V. Bibliografía

- Aaron, Raymond. Les étapes de la pensée sociologique. Editions Gallimard, paris, 1967, pp. 499-583.
- Allub, Leopoldo. Modernización y Marginalidad. En *Indigenismo, Modernización y Marginalidad*, ed JP, México, 1979, pp.119-147.
- Ayala Espino José. Estado y Desarrollo. La formación de la economía mixta mexicana (1920-1982). Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, 1988.
- Barth, Fredrik. Los grupos étnicos y sus Fronteras: la organización social de las diferencias culturales. F.C.E., 1976. (FCPYS-GN495.4/B36)
- Bartolomé, Miguel Alberto. Las Nacionalidades indígenas emergentes en México. En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, no. 97, año 25, julio-septiembre, 1979, pp. 11-26.
- Bonfil Batalla, Guillermo. La teoría del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Étnicos. FCPYS, *Acta Sociológica*, no. 18, sept.-dic. 1996, pp. 11-54.
- Bonfil Batalla, Guillermo. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. Edit. Nueva Imagen, México D.F. 1980.
- Bonfil Batalla, Guillermo. Conciencia Étnica y Modernidad. Gob. Del Edo. Nayarit/INI/CA, México D.F., 1991.
- Berger, Peter L. Los límites de la Cohesión Social. Edit. Galaxia Gutemberg, España, 1999.
- Bickerton, James and Gagnon, Alain (ed). Canadian Politics. 2nd ed. Broadview Press, Canadá, 1996. p. 267-405.
- Brown, David. Why is the nation-state so vulnerable to ethnic nationalism? En *Nations and Nationalisms*, vol. 4, no. 1, 1998, pp. 1-15.
- Cansino César y Alarcón Victor. El Futuro de América Latina: ¿conservadurismo o democracia liberal? En *Liberalismo, Fin de Siglo*, CEP/COM/Universidad de Almería, Madrid, 1998. P. 271-284.
- Carmagnani, Marcelo (coord). Federalismos Latinoamericanos: México/ Brasil/ Argentina. *Fideicomiso Historia de las Américas*, Serie Estudios. ed. Colegio de México, México, 1993. pp. 15-50, 135-179, 263-299.
- Casullo, Nicolás. Posmodernidad y Deseo en El debate modernidad/pos-modernidad editado por Nicolás Casullo, S, Buenos Aires, 1987.
- Colli, Giorgio. Después de Nietzsche. Edit. Anagrama, 2ª, Barcelona, 1988,
- Carpizo, Jorge. El Presidencialismo Mexicano. 5th ed. Siglo XXI, México D.F., 1985, pp. 230.

- Connor, Walker. Ethnonationalism: The Quest for Understanding. Princeton University Press, 1994.
- Constitucion Política de los Estados Unidos Mexicanos. 46 ed. Delma, México, 1997. pp. 125.
- Colegio de México. Historia General de México. Harla/COLMEX, tomo II, México D.F., 1988.
- The Constitution Act of 1867 and 1982, Ministres des approvisionnement et Services, Canadá, 1983. pp. 83.
- Deluze Gilles y Guatari Félix. ¿Qué es la Filosofía? Edit. Anagrama, 4ª, Barcelona, 1997, pp. 202-220
- Díaz-Polanco, Héctor, compilador. Etnia y Nación en América Latina. Centro Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1995.
- Donald Forbes, Hugu. Canada: From Bilingualism to Multiculturalism. in Larry Diamond and Marc F. Plattner (ed), Nationalism, Ethnic Conflict and Democracy. John Hopkins University Press, London, 1994. p. 86-107
- Douglass, William. A critique of recent trends in the analysis of ethnonationalism. En Ethnic and Racial Studies, vol. 11, no. 2, abril 1998, pp. 192-206.
- Durand, Gilbert. Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, Gallimard, Paris, 1967.
- Elazar, Daniel J. Exploring Federalism. University of Alabama Press, USA, 1987. pp. 223-265
- Enciclopedia Salvat. Historia Universal. Edit. Salvat, tomos 8-11, Madrid, 1980.
- Faya Viesca, Jacinto. El Federalismo Mexicano. INAP, México, 1988.
- Florescano, Enrique. Etnia, Estado y Nación, edit. Aguilar, México, 1997.
- Florescano, Enrique. La Bandera Mexicana. FCE, 1ª reimp. México, 1998.
- Friedman, Jonathan. Cultural Identity and Global Process. Edit. Sage, London, 1994.
- Gagnon, Alain-G. Quebec y el Federalismo Canadiense. Instituto Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1998. Pp. 4-19 y 151-182.
- Gamas Torruco, José. El Federalismo Mexicano. Secretaria de Educación Pública, México, 1975. p. 89-106.
- Gellner, Ernest. Cultura, Identidad y Política : El nacionalismo y los nuevos cambios sociales. Edit. Gedisa, Barcelona, 1989, pp.202.
- Gellner, Ernest. Naciones y Nacionalismo, Alianza Edit., Madrid, 1988.

- Gimenez,-Gilberto Apuntes para una teoría de la identidad nacional En *Sociologica*, Instit Investigaciones Sociales UNAM, vol. 8, no. 21, Enero-abril, Mexico, 1993, pp. 13-29
- Gianni Vattimo. El Fin de la Modernidad. Edit. Gedisa, 7ª reimp., Barcelona, 1998.
- Giddens, Anthony. ¿Razón sin Revolución? En Habermas y la Modernidad
- Gómez, Luis E. Mutaciones Posmodernas y Mexicanidad. En *Metapolítica*, vol. 1 enero-marzo, 1997, pp. 82-91.
- Guillén Arturo. "Planificación Económica a la Mexicana", Editorial Nuestro Tiempo. 7ª edición, 1985. México.
- Habermas, Jürgen. El Discurso Filosófico de la Modernidad. Edit. Taurus, Madrid, 1989.
- Hernández Chávez, Alicia. ¿Hacia un Nuevo Federalismo ? FCE/COLMEX/Fideicomiso Historia de las Américas, México, 1996.
- Hopenhayn, Martín. Ni Apocalípticos ni Integrados: Aventuras de la Modernidad en América Latina. Edit. FCE, México, 1995.
- Hopenhayn, Martín et. al. Esa Esquiva Modernidad. Edit. Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
- Horkheimer, Max y Adorno Theodor W. Dialéctica del Iluminismo. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Jung, Carl G. El hombre y sus símbolos. Caralt, 6ª, España, 1997.
- Kimmel, Michael S. Tradition as Revolt: The moral and political economy of Ethnic Nationalism, En *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 16, pp. 71-98.
- Kymlicka, Will. Ciudadanía Multicultural. Paidós, Barcelona, 1996. pp. 13-57, 111-211, 239-262.
- La Boetie, Etienne. El discurso de la servidumbre voluntaria, edit. Tusquetes, México, 1980.
- Legendre, Pierre. La fabrique de l'homme occidental. Edit. Mille et une nuits/ARTE, Paris, 1996.
- Letamendía, Francisco. Juego de Espejos. Edit. Trotta, España, 1997.
- Lloyd Brown, John. Federalism and Cultural Pluralism: The Canadian Experience. Institut de Ciències Polítiques i Socials. Working Papers, Barcelona 1995 pp. 30
- MA SHU YUN Ethnonationalism, ethnic nationalism, and mini-nationalism: a comparison of Connor, Smith and Snyder, *Ethnic & Racial* Vol: 13 Oct 1990 p: 527-541
- Miller, David. Sobre la Nacionalidad. Edit. Paidós, Barcelona, 1997.
- Milne, David. Whither Canadian Federalism? Alternative Constitutional Futures. in Michael Burgess and Alain-G. Gagnon, *Comparative Federalism and Federation*. University of Toronto Press, 1993. p. 203-226.

Nederveen Pieterse, Jan. Deconstructing/Reconstructing Ethnicity. En *Nations and Nationalism*, vol. 3, 1997, pp. 365-395.

Ortiz Wadgyamar Arturo. Política Económica de México 1982-1995 Los sexenios neoliberales. Editorial Nuestro Tiempo. 4ª edición, 1996.

Paddison, Ronan. The Fragmented State : the Political Geography of Power. Basil Blackwell, Oxford, 1983. pp. 97-145.

Página Web en [http : //www.nunavut.com/nunavut99/english/road.htm1](http://www.nunavut.com/nunavut99/english/road.htm1)

Página Web en [http : //www.nunavut.com/nunavut99/english/public_gov.htm1](http://www.nunavut.com/nunavut99/english/public_gov.htm1)

Pearson, Raymond. Fact, Fantasy, Fraud: Perceptions and Projections of National Revival. En *Ethnic Studies*, vol. 10, 1993, pp. 43-64

Pelletier, Benoît. Les Droits Collectifs et le Fédéralisme : Le Cas du Canada. Institut de Ciências Polítiques i Socials, Barcelona, 1998. pp. 39.

Piqueras Infante, Andrés. La argumetación circular de la identidad y la racificación del elemento étnico-nacional. En *Acta Sociológica* no. 18, septiembre-diciembre, 1996, pp. 67-88.

Quijano, Anibal. Raza, Etnia y Nación en Mariátegui: Cuestiones Abiertas. Revista Estudios Latinoamericanos, FCPYS-UNAM, nueva época año II no. 3 enero-junio 1995

R.D.Laing. El Yo Dividido. FCE. Mexico, 1984.

Reifler Bricker, Victoria. El cristo indígena, el rey nativo. FCE, 1ª reimp, México, 1993.

Salazar Sotelo, Francisco. Nación y Nacionalismos en México. En *Revista Sociológica*, año 8, no. 21, enero-abril, 1993, pp. 44-63

Sánchez, Consuelo. Los pueblos indígenas : del indigenismo a la autonomía. FCE, México, 1999, pp. 172-235.

Schopenhauer, Arthur. La libertad y el Honor ed. Tor, Mexico, 1974.

Séz, Lucien. La symbolique Politique. Presses Universitaires, coleccion. Que sais-je?, Paris, 1988.

Smith, Anthony D. Ethnic myths and ethnic revivals. En *Archivos Europeos de Sociología*, tomo XXV, 1984, pp. 283-305.

Smith, Anthony D. Ethnic Election and National Destiny: some religious origins of nationalist ideals. En *Nations and Nationalisms* vol. 5, no. 3, 1999, pp. 331-355.

Bibliografía/Etnonacionalismo y Modernidad

- Smith, Anthony D. Chosen peoples: why ethnic groups survive. En *Ethnic and Racial Studies*, vol. 15, no. 3, julio de 1992, pp. 436- 451.
- Smith, Anthony D. Ethnic Election and Cultural Identity. En *Ethnic Studies*, vol. 10, 1993, p. 9-25.
- Smith, Anthony-D. The problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern. *Ethnic and Racial Studies*, v. 17, no. 13 1994, p. 375.
- Smiley V., Donald and Watts Ronald. Intrastate Federalism in Canada. University of Toronto Press, Canadá, 1985. pp. 157.
- Solares, Blanca. Tu cabello de oro Margaret. Edit. Porrúa/UNAM, México, 1995.
- Tully, James. Strange Multiplicities, Blackwood Press, Canada, 1995.
- Taylor, Charles. The politics of Recognition. Princenton University Press, 1992. p. 25-75.
- Taylor, Charles. Reconciling the Solitudes: essays on Canadian Federalism and Nationalism. McGill-Queen's University Press, Quebec, 1993. p. 140-154.
- Tremblay, Manon et Pelletier Marcel R. Le Système Parlementaire Canadien. Presses de L'Universite de Laval, 1996. pp. 370
- Valencia Carmona, Salvador. El Federalismo Mexicano : Teoría y Práctica. UNAM/Colecc. Pensamiento Universitario no. 22, México, 1974.
- Villoro, Luis. De la función simbólica del mundo indígena. CELA/FFL, colecc. Lationamerica, no. 61, México, 1979.
- Wallerstein, Immanuel. Después del Liberalismo. Edit. Siglo XXI, México, 1997.
- Watts, Ronald. Executive Federalism: A comparative Analysis. Queen's University Press, 1989. pp. 24
- Wellmer, Albrecht. Sobre la Dialéctica de la Modernidad y la Post-modernidad. Edit. Visor, colecc. La Balsa de la Medusa no. 59, Madrid, 1985.
- Wright, Ronald. Continentes Robados : América vista por los indios desde 1492. ANAYA & Mario Muchnik, Madrid, 1994.

VI. Anexos

Anexo 1. Guía de entrevistas realizadas a líderes indígenas

A. Historia personal/comunitaria

- ¿Desde cuando ha sido usted líder de su comunidad? ¿cómo lo eligieron/como se convirtió en líder? ¿hasta cuando sigue siendo usted líder de su comunidad?
- Cuéntenos un poco sobre la historia de su comunidad. ¿Qué historias conoce sobre el momento en que llegaron y nacieron sus primeros antepasados? ¿Son historias que se siguen contando a los niños?
- Platiquenos un poco sobre las fechas más representativas para su comunidad. ¿Existe alguna celebración especial (rituales)?

B. Identidad/es vrs Modernidad

- ¿Qué entiende usted por identidad?
- ¿Qué lengua se habla en su comunidad? ¿Todos la hablan o existen otras lenguas que se hablen?
- ¿Existe algún requisito respecto a la lengua para poder asumir un puesto de autoridad en la comunidad?
- ¿Quiénes eligen a las autoridades y cómo?
- Desde que usted está al frente de su comunidad ¿han tenido problemas con las autoridades o sectores comunitarios, con otras comunidades, con el municipio, con el estado o en el ámbito federal?
- ¿Cuáles son los principales problemas que afectan a su comunidad/a su etnia?
- ¿Qué organizaciones comunitarias existen? ¿Cuáles son sus funciones?
- ¿Con qué relacionaría usted los problemas que han surgido con las personas que vienen de afuera, incluyendo al gobierno?
- ¿Cómo defienden sus costumbres de las influencias externas?
- ¿Cree que haya cambiado el comportamiento de los jóvenes hacia aquellos elementos importantes para su identidad como grupo?
- ¿Cómo grupo/comunidad (monolingüe), existe la posibilidad de que personas de otros grupos se integren?

C. Modernidad vrs. movilizaciones

- ¿Qué importancia ha tenido el levantamiento del EZLN en la transformación de sus demandas?
- ¿Han participado en movilizaciones para hacer cumplir estas demandas?
- ¿Existe alguna relación con los líderes/autoridades de otras comunidades? ¿han realizado iniciativas conjuntas con otras comunidades (del mismo grupo étnico) o con otros grupos étnicos? ¿cuáles?
- ¿Participan ustedes dentro del CNI o dentro de alguna otra organización a nivel regional o nacional?
- ¿Cuántas personas de la comunidad han participado en estos eventos o en alguna movilización/movimiento?
- ¿Qué medios de comunicación tienen a la mano? ¿cómo se comunican con otras comunidades?
- ¿Existe algún proyecto apoyado por personas externas que se esté llevando a cabo en la comunidad?
- ¿Considera que sus demandas son iguales al resto de los grupos indígenas en el país o existen algunas que son exclusivas de ustedes como pueblo?

D. Movilizaciones vrs prerrogativas obtenidas

- ¿Han cumplido sus demandas? totalmente/parcialment/no se han cumplido ¿por qué?
- ¿Cuáles son sus propuestas principales para lograr satisfacer esas demandas?

Miguel Hernández, tzotzil, estudiante de filosofía de la UNAM.

- Cuéntame un poco sobre como lograste llegar a la universidad
- ¿cuántas personas de tu comunidad han logrado seguir estudiando?
- ¿cuántos regresan a tratar de trabajar con sus gentes?
- ¿Tuviste algún apoyo de tu familia o comunidad?
- ¿Cómo ves tu comunidad desde que saliste de ella para estudiar?
- Cuando regresas, ¿te tienen alguna consideración especial? ¿has alcanzado otro reconocimiento entre tus gentes?
- ¿En qué sentido crees que la filosofía occidental que has estudiado te permite analizar mejor la situación de tu pueblo?
- ¿Qué tan lejano está lo que has aprendido de la filosofía de tu gente?
- ¿Qué papel juegas actualmente en los cambios/transformaciones o situaciones que vive tu comunidad?
- ¿Hacia donde te gustaría que se dirigieran esos cambios?
- ¿Cuál crees que es la mejor forma para lograr esos cambios?
- En muchas ocasiones te he escuchado hablar de tu gente como "ellos", ¿te consideras un sujeto diferente a partir de tu experiencia fuera de la comunidad?
- ¿Qué es lo que para ti es más significativo de ser tzotzil?
- A partir de estos elementos culturales, históricos, tradicionales u otros consideras que se podría llevar a cabo una reivindicación de sus derechos como etnia.
- ¿Cómo ves el futuro de los grupos indígenas en nuestro país?

Entrevista a Miguel Hernández (MH), Etnolingüista por el CIESAS-Sur, pasante de la carrera de Filosofía de la UNAM y colaborador de diversos proyectos con investigadores de la ENAH. Actualmente desarrolla su tesis de licenciatura sobre el tema de la Filosofía Tzotzil (Bat' sivilinik). Entrevista realizada los días 24 y 25 de Noviembre de 1999 por Alexandra Aguilar B. (AA)

AA: ¿Cuántas personas de tu comunidad han logrado seguir estudiando?

MH: Casi no hay personas que se vayan a otras ciudades. Hay algunas personas pero trabajan a nivel de maestros allá en el estado. Los que se lanzan a estudiar a otras ciudades son pocos o quizá no hay. Por que las familias no los quieren dejar. En mi caso fue diferente porque mis papas se quedaron allá, pero se que están bien. De mi comunidad no hay gentes que estén estudiando una especialidad. De mi pueblo si hubo algunos, pero uno o dos.

AA: ¿Cuándo regresas a tu comunidad regresas a trabajar con la gente o sólo de visita, estás involucrado de alguna manera?

MH: Pues no, ya casi no. Porque me he desligado, cuando voy a veces visito a algunos líderes, pero son más pláticas de lo que sucede en la comunidad. Pero que hagan reuniones porque ya llegué, pues no. Se puede decir que me he desligado

AA: ¿Te gustaría vincularte de nuevo con tu comunidad?

MH: Yo creo que si, Ahorita no estoy pensando ir a colaborar pero en cualquier rato me regreso para ir a participar. Todo lo que sucede, algo puedo aportar para hacerles ver lo que sucede, porque están muy encerrados y no se les abre el mundo. Dicen que ya viven así y entonces piensan que es costumbre vivir sin tierras y sin apoyo. Pero creo que algún día estaré con ellos para hacerles ver porque vivimos así. Es mi gran labor, la idea es ir a compartir lo que he aprendido.

AA: ¿Ha cambiado mucho tu visión desde que saliste de la comunidad, en retrospectiva, como ves a tu comunidad de lo que era y de lo que es ahorita?

MH: Me ha abierto la visión hacia todos los problemas que hay en el país y en particular en Chiapas. Lo poco que he aprendido es hacer ver del otro lado. Ya no tengo la misma idea de los que son de allá, quienes tienen una idea muy local, muy cerrada. Me parece que es donde yo puedo hacer algo para ellos.

AA: ¿Esta diferencia que haces al hablar entre el *ellos* de la gente de tu comunidad y tú, a ti ¿que es lo que eso te ha dado, porque ya no te incluyen dentro del *nosotros*?

MH: A veces digo ellos porque ellos están allá y yo aquí. Si yo estuviera trabajando y viviendo y tuviéramos un problema diría *nosotros*. A veces no me doy cuenta porque ya me han dicho mucho que a veces se me va la idea. También es como si yo me pusiera al frente y entonces se vienen todas las pedradas, entonces es cuando digo *aquellos* y de esta forma me protejo un poco. Es una manera para no ponerme al frente para que me golpeen.

AA: Eres una gente ha estudiado y que ha sobresalido de la generalidad de la comunidad, ¿te han dado algún reconocimiento? ¿Cómo se le da el reconocimiento a las gentes importantes de la comunidad?

MH: Cuando llego, si me respetan. Las personas vienen conmigo y me piden opiniones sobre como veo los problemas. Yo puedo opinar porque no captan lo que sucede, no tienen el conocimiento para ver más allá. Pero no me dan ningún trato en especial, aunque si me piden opiniones. Prestigio no me dan pero si me dicen que qué bueno que he salido a estudiar. Dicen que - algún día te vienes a enseñarnos, a ayudarnos -.

AA: ¿Si ha habido la propuesta?

MH: Si eso si ha habido tanto en la comunidad como en el pueblo y de las autoridades del pueblo de San Andrés.

AA: ¿Todavía no te sientes listo para tomar esa oferta?

MH: Todavía me siento incapaz, porque apenas se me están abriendo los ojos y no me siento capaz para organizar y llevar una gran propuesta. Yo lo que he pensado, es que tengo que tener una propuesta en la mano porque de pura palabra no se hace nada. Si me regreso a Chiapas, habría que llevar una propuesta a las autoridades y a algunas organizaciones, pero no tengo la capacidad todavía para hacer una más concreta.

AA: Ayer estabas haciendo una crítica muy fuerte a la filosofía occidental, porque no nos dices un poco sobre tu visión a partir de la filosofía de tu gente y ¿cual es la diferencia que has visto con todo lo que has estudiado?

MH: Todo lo que he aprendido me ha servido como un instrumento, como un recurso más para ver a mi propia cultura. ¿cómo se pueden entender ese tipo de saberes? He leído algunas obras de filósofos griegos y occidentales y me han plasmado algunas ideas para ver el otro lado, la otra filosofía. Si es que hay, porque siempre nos han dicho que no tenemos ninguna filosofía. Ahí es donde me ha servido mucho. Por eso yo trato de profundizar lo que veo. Como dicen algunos paisanos, - es que nosotros los indígenas- y me hace ver un poquito más. ¿Por qué nos llaman indígenas? ¿por qué nos dicen inútiles? ya me hacen esas preguntas y la inquietud por darles una respuesta. Quiero saber cuál es la causa de todo lo que sufre la cultura batsiviniik

AA: Después de tu trabajo ¿puedes afirmar que existe una filosofía bat' siviinik? ¿podrías afirmar que es una filosofía única de tu pueblo? o ¿hay elementos que se comparten con otras etnias?

MH: Si hay una filosofía porque somos una persona que sentimos, pensamos y hablamos. Si nos dijeran que no tenemos ninguna filosofía seríamos como una piedra que no piensa. Es como si nos dijeran que no sentimos, ni explicamos, ni expresamos lo que vemos. Me parece que es un error lo que siempre nos han dicho, de que somos personas que no razonamos. Este pensamiento no es propio de la etnia, porque nosotros somos provenientes de los mayas. Creo que estamos ligados con la naturaleza. En la cultura mayense están nuestras raíces y yo se que tenemos algo en común con las otras etnias que también proviene de los mayas. No creo que pueda haber una filosofía propia tzotzil, sino lo que son chol, tzeltal, tojolobal; todas las de origen maya tenemos la misma idea, pensamos iguales. Nos sentimos parte de la naturaleza y creo que no sólo de la etnia tzotzil. Tenemos una filosofía todos lo que somos mayas.

AA: ¿Has leído a León Portilla? ¿Existen muchas diferencias de la cultura náhuatl?

Yo encuentro muchas cosas similares. Creo que tenemos algo en común con todas las otras culturas, azteca, los incas de Perú no creo que sean muy ajenas; los otomís, los purépechas de Michoacán. Hablan otra lengua pero sus saberes también son salidos de la naturaleza. La obra de León Portilla es lo que pensamos nosotros. Por ejemplo, cuando dice que ellos se expresan por medio de metáforas o poesía cuando hablan a la naturaleza.

AA: Es esa la sensibilidad de la que hablabas, ¿parten de la sensibilidad y luego la expresan en palabras?.

MH: Si creo que de ahí es de donde viene la hermosura si vemos hacia atrás. Nosotros partimos de los rezos ceremoniales, los ritos, bueno los que saben rezar porque yo ya no sé.

AA: ¿Se te olvidó rezar?

MH: Yo ya no me acuerdo. Son los rezos de las creencias de allá. Hay una gran mezcla. A veces ya no saben a quien adorar, si a las imágenes o a sus creencias, el sol y eso. Bueno yo no las acepto. Si se trata de hablar de las creencias muy particulares pues es lo que era, el Tatik.

AA: Sobre la necesidad de mejorar las cosas y la igualdad social, con tu experiencia ¿podrías bosquejar formas para llevar a cabo esos cambios?

MH: Antes de la llegada de los españoles vivíamos en otros tiempos, - con problemas pero - no como ahorita. Ahora estamos marginados, por el gobierno federal, el estatal y el municipal. Siempre nos ponen en un nivel más bajo. Hay que tratar de que se de esa igualdad. Tenemos que mostrar lo que somos, creo que esa es la clave. Como dicen los zapatistas de que - queremos techo, queremos alimento- , es como - dame un taquito. Pero no quiere decir que esté resuelto nuestro problema. Lo que tenemos que hacer es reconstruir lo que nosotros sabemos y exponerlo ante la nación -somos así, pensamos así, hablamos así- .Esas son nuestras bases, nuestros recursos para poder manifestarnos. Tenemos una sabiduría, tenemos necesidades y pensamos. Me parece que hay reconstruir el pensamiento de lo que somos.

Antes nos decían los ladinos de San Cristóbal que les da más lástima matar a sus gatos que a los indios. Ignoran que somos gentes, seres humanos y que pensamos. Es como si no tuviéramos vida, alma y cuerpo. Es lo más triste para nosotros. Mi primera propuesta es que mostremos lo que somos. Como pensamos, cual es nuestra concepción y como vivimos. Y en base a eso vamos a manifestar que somos humanos como ustedes, queremos ser iguales; ya no queremos que nos sigan marginado, sino que nos den la oportunidad de vivir de igual a igual, que seamos respetados igual que ustedes. Hablar de que somos un ser viviente, de sentimientos; un ser de razón y que sabemos expresarnos. Por que nuestra lengua si tiene sentido. Hay que borrar esa marginación que es muy crítica de las comunidades.

AA: Lo que estás diciendo es muy interesante porque planteas dos niveles: uno es hacia adentro de la comunidad, es decir, hay que fortalecer nuestra identidad, saber quienes somos y cómo podemos expresar. Por otro lado estás diciendo es necesaria una relación nueva con el Estado a través del reconocimiento de la pluralidad y de la identidad propia de cada etnia. Mi primera pregunta sería ¿tu sientes que el proceso hacia adentro de la comunidad ya está dado, se está dando, o haría falta hacer algo para fortalecer los vínculos culturales hacia adentro? La segunda pregunta es ¿qué hacer ante un Estado sordo?

MH: Yo creo que debemos de organizarnos, ahí está nuestra debilidad. Somos muy conformistas. Lo que hace falta es unimos más, organizarnos. Pero se necesita no simplemente una plática y a ver que nos viene, pues no. Hay que escribir, hacer un documento en la misma comunidad para que tenga validez, sino nada más vamos a estar platicando y es como cualquier plática. Por eso lo primero es organizarnos, hablar lo que somos, lo que sabemos hacer, cómo vivimos, porque vivimos así, si en realidad nuestro destino es ser pobres, o cuáles son las causas de nuestra pobreza.

La otra pregunta de ¿qué hacer ante un gobierno sordo?, pues hay que seguir insistiendo. Yo creo que si nos uniéramos a nivel estatal o nacional si nos van a oír, pero si cada quien anda por su lado. Ya se da el caso de que entre nosotros nos marginamos. Los que son provenientes de algunas etnias, si ya tienen un puestito o un cargo ya les valen los problemas de su pueblo. No sé que hacer con esto. Debemos de unimos todos los que somos provenientes de las etnias. Ya no quieren unirse. Basta que les den un puesto y nos oprimen más. Ellos ya son utilizados por parte del gobierno, quien dice - sabes tú vas a servir como un medio para oprimir más a tu pueblo- es lo que se da.

AA: Estabas diciendo de la importancia de hablar sobre lo que somos y tú has trabajado mucho la cuestión de los mitos y la identidad. Por que no nos platicas un poco ¿a partir de que elementos podemos hablar lo que somos para la cultura batsiviniik? ¿Cuáles son aquellos elementos o factores de identidad de tu pueblo?

MH: Nuestra identidad proviene en primer lugar de nuestra forma de pensar. Pensamos diferente a la gente de la ciudad, todo lo que somos y sabemos es que somos producto de la naturaleza. A lo mejor no llegamos a ser grandes científicos pero tenemos por lo menos la explicación de las cosas. Esto es parte de nuestra identidad. Otra cosa es nuestra lengua, como decían, nosotros pensamos al revés de la cultura española. Nuestra lógica es que pensamos como adjetivo-verbo-sujeto o del verbo-adjetivo-sujeto. Para mi esta es una parte fundamental. A veces

nos dicen que no sirve nuestra forma de pensar porque no pensamos igual que la cultura española, y a lo que se refieren es a los mitos, pues lo hemos tomado como lo más profundo que tenemos, por que ahí es cuando hablamos de las creaciones, porque todo tiene un principio. No pensamos como la cultura occidental, que piensa que porque las cosas son producto de la naturaleza, por eso existen y existirán, y que por lo tanto no tienen ningún principio ni un fin. Pero para nosotros todo tiene un principio y un fin. Y como tiene principio, entonces tiene que haber quien lo hizo. Si tiene un fin, entonces ¿cual será?. Por esto nos dirigimos a los mitos. Por ejemplo, yo puedo decir sobre la creación del universo, de la tierra. Tenemos al Tatik que para nosotros es el creador, el que hizo todo. Por esto, nosotros pensamos que ese tiempo de narraciones que generan nuestros padres, nuestros abuelos, no los debemos de tomar como cualquier cosa, sino como realidad; no son cuentos, sino que es algo real que nosotros conceptualizamos. Por eso rechazamos cuando dicen que las cosas tienen que ser así y así seguirán. Eso de que ustedes tienen que ser pobres porque es así, esas ideas no las aceptamos. Me parece que no es una idea que está dentro de nuestra realidad.

AA: El Estado mexicano esta fundado en varios mitos de origen, muy basados en la cultura azteca; que llegaron a Aztlán, después de una peregrinación, se fundó Tenochtitlán y llegaron los españoles. Entonces vino el sincretismo entre la cultura española y las otras culturas indígenas y por lo tanto tenemos al mestizo. Pero este es un mito de una sola cultura que deja fuera los mitos originarios del resto de las culturas que habia en Mesoamérica. ¿Tu sientes cierta pertenencia a esos mitos que el Estado mexicano nos ha hecho creer a través de la historia, o cuál es la relación con esto? ¿hay algún sentimiento de alejamiento de la historia oficial que muestran los libros de texto por la historia y los mitos de los otros pueblos originarios? ¿Existe un sentimiento de pertenencia al Estado mexicano o hay un sentimiento de que el Estado mexicano ha dejado a los pueblos indígenas en estado de marginación y realmente no hay muchas cosas que compartir con el resto de la población?

MH: Yo creo que el gobierno no quiere saber cuál es la raíz original. Los mitos aquí en México, la ciudad Tenochtitlán, todo lo que fue antes de la llegada de los españoles, lo quieren tomar como un simple mito. Si los aztecas tuvieron dos grandes instituciones o escuelas o universidad, siempre lo hablan como un mito. Si lo tomaran como una realidad, se sentirían competidos y el gobierno tendría que aceptar que vivieron mejor. Pero la idea del gobierno es no saber nada. Como dicen algunos maestros, no queremos saber nada de la cultura prehispánica y solo hay que verlo como un mito. Creo que la idea es quitar todo lo que habia antes, lo que es una especie de burla para las culturas. Quieren ver a las pirámides como una simple piedra. El México Profundo de Bonfil Batalla, comparto mucho con él todo lo que dice. En la ENAH llevábamos Antropología Mexicana, y lo leímos y habla de dos mundo, el México profundo y el México Imaginario. Mis compañeros se preguntaban e insultaban a Bonfil Batalla de que por qué ponía como México imaginario a la gente de la ciudad. Hasta lo querían invitar para decirle. La gente de la ciudad y hasta el gobierno mismo, quieren tener un México nacional, pero ni siquiera tan nacional. Quieren una modernidad en la tengan que intervenir las otras naciones, como la norteamericana, la francés, la china, etc. Quieren introducir esas culturas y economías para que México sea otra. El gobierno nunca ha tenido la idea de ser un México de nacionalidad, no quieren ser nacionalistas. Ya no puede haber un Cárdenas que se fue más con los pobres pero por esto lo llamaron populista. Si hubo grandes personajes que fueron nacionalistas, pero ahorita no quieren saber nada de lo que fue eso.

Los mitos siguen vigentes en la voz de los ancianos porque son muy importantes para ellos. No les importa tanto que el país se desarrolle o tener otro país diferente. Eso a ellos no les importa, lo que les importa se dirige más a las raíces profundas. Basta que tengan alimentos y no tanto el hecho de si voy a tener éxito y mucho dinero y voy a trabajar mucho. Basta que tengan alimento. Por eso no hablan de desarrollo, de potencias o de nada, sino de la vivencia de la comunidad y del pueblo. Por eso los mitos tienen mucho valor para nosotros, porque el mito es lo que nos identifica, es lo que nos hace vemos como originarios de ese lugar o comunidad. Por eso dicen que no debemos de perder los mitos porque si los perdemos ya no vamos a tener más de que hablar. Si nuestra raíz se arranca ya no nos pone más verdes. Es como un árbol, si se tumban todas las raíces se seca. Una comunidad sin identidad, ya no tiene sentido de su vida, de cultura. Los mitos son parte fundamental de nuestra cultura. Es algo real.

AA: Vamos a entrar un poco a San Andrés. A parte de todos los problemas que se pueden presentar en la comunidad, hay otros problemas en cuanto a conflictos religiosos, hay diferentes lenguas que comparten el mismo

espacio. Sobre todo a partir del 94 que otros conflictos se han presentado, polarizaciones entre bandos, han llegado otros grupos a vivir a la comunidad, u organizaciones civiles. ¿Qué otros problemas se pueden apreciar fuera de los problemas sociales?

MH: Hay mucho divisionismo de las creencias. Principalmente en Chamula. Ahí hay un problema de sectas. Hay un grupo que se cree muy tradicionalista, pero es un decir, porque los que están con la idea del catolicismo de que tienen que amar y adorar a sus santos, según ellos son lo que están practicando la verdadera cultura. Eso es mentira porque están enajenados. También hay un grupo de evangelistas. Entonces los católicos siempre atacan a los evangélicos porque ya no quieren cooperar para las fiestas. Cuando los expulsan, primero les dicen lo dejas o te sales de tu comunidad, y como ellos no quieren dejar sus creencias, se aferran y es cuando empieza la expulsión. Les queman sus casas, les golpean, los corren de sus comunidades. Es de los peores problemas que se han dado en Chiapas. Igual en San Andrés, ahí no quieren saber nada de otras creencias aunque si hay pero lo hacen a escondidas. Entre etnias no existe división, por ejemplo un tzotzil puede ir a una zona chontal. Entre nosotros no hay fronteras porque todos vivimos así. Siempre dicen –vente! y vamos a trabajar. Incluso con la expulsión de los Guatemaltecos muchos se ofrecieron a invitarlos a trabajar en sus tierras.

AA: ¿Cómo se eligen a los líderes, dirigentes o representantes en tu comunidad?

No sé si se llaman dirigentes o líderes o representantes. Yo creo que son representantes. Un líder es aquel que representa a la comunidad o a la etnia. Pero ellos eligen a una persona que tenga un conocimiento más amplio. Tiene que tener dos cosas: que tenga un conocimiento profundo de su cultura y el otro es que también sepa de la cultura nacional y que pueda hablar el castellano sin tener temor de hablar en reuniones. Tiene que ser capaz de exponer propuestas de la gente. Esa persona activa le nombran como líder o representante. Hacen una votación, empiezan a opinar entre toda la comunidad.

MH ¿Todos opinan?

Principalmente los hombres porque son los que llegan a las reuniones. Las mujeres a veces también hacen sus reuniones, casi no se mezclan con los hombres excepto cuando hay necesidad. Cuando se tiene que pedir la opinión de las mujeres si llegan. Hay mujeres que tienen el valor de hablar. No todas se tapan la cara, sino que tienen la idea de proponer algo. Pero depende de qué tipo de propuesta y asunto se trate.

AA: ¿Cuánto tiempo se queda este representante?

Depende de que tipo de representante, si es un buen representante no tiene fin. Puede estar mucho o poco tiempo. Depende de cómo se comporta con la comunidad. Puede ser que sea únicamente un dirigente que se preocupe de sus intereses y me parece que esto no es lo que quiere la comunidad, sino que tenga un interés colectivo para todos. No para que se harte en su personalidad como dirigente. Si no, una persona que tenga el interés de apoyar al grupo.

AA: Los elementos que mencionabas sobre tu propuesta, de que tenían que organizarse hacia adentro la comunidad para poder platicar lo que somos y a partir de eso hablar con el Estado y que el Estado escuche. A partir de esto ¿cuál ha sido el papel de los líderes de San Andrés? ¿Han podido jugar este papel importante para ayudar a que la comunidad se organice y poder negociar con el Estado, con toda su historia, con lo que son y con su visión del mundo? o ¿estos líderes no han podido hacer esto y habría que pensar en otros líderes?

MH: Los verdaderos líderes son los que salen electos de la masa y llevan el interés de la comunidad. Ahora, el líder de las comunidades, de los pueblos, ya son puros líderes ambiciosos, son líderes que no tienen ningún interés para su pueblo. Nada más buscan un bien personal y no uno colectivo. Son gentes muy ambiciosas, entonces cuando llegan a buscar un puesto no es para ayudar a la comunidad o pueblo. El líder quiere servir como un trampolín político del gobierno, y simplemente lo que quiere es el dinero. Por eso muchos se pelean por el puesto o para llegar a ser presidentes municipales, porque ahí es donde ganan mucho dinero, roban. Ahí es donde afectan a las

comunidades, todo el dinero que le toca al pueblo, nada dan y nada aportan. Quien sabe como lo justifican. Entran de presidentes, como un flaquito como yo y terminan bien gorditos, como en el caso de San Andrés.

AA: ¿Y porque el pueblo no los quita? Tú has dicho que es fácil, ¿cuando un representante no está cumpliendo con las demandas del pueblo lo quitan?

MH: A la comunidad ya no le piden sus opiniones. Son nombrados por el gobierno. Aunque traten de nombrar no se las aceptan. Tiene que venir desde el gobierno del Estado o de una organización importante. Ese representante simplemente ayuda a robar al gobierno y no ayuda a su pueblo. Se presta como intermediario del gobierno del Estado. En la etnia tzotzil hay algunos personajes importantes. Hay un antropólogo tzotzil se llama Jacinto Arias, siempre ha estado con el gobierno. Fue secretario para la atención de los pueblos indígenas e hizo tantas tonterías. Fue nombrado por el gobierno del Estado, pero no ayudó para nada, dejó más jodidos y más engañados a sus gentes. Esa es la visión de los que llegan a esos puestos. Si alguna otra persona quiere sobresalir, ese líder indígena le jala los pies, lo hacen tropezar. No quieren que alguien más represente a la comunidad, porque el poder es muy grande para ellos y quieren tenerlos ahí. Pero solo quieren representar para explotar más, para pisotear más, pero ya no tiene corazón para ayudar. Y no solamente en Chiapas sino a nivel nacional. Por ejemplo aquí en el D.F. está la casa de Escritores en Lenguas Indígenas, donde se suponen que tienen que participar las personas que hemos ya despertado. Pero no es un simple mediador mediocre. Ahí está Natalio Hernández, es una persona que es como la institución, la fundó el gobierno federal pero él la tiene como si fuera de su propiedad. Él ha elegido a personas que están de acuerdo con sus ideas y los tiene bien controlados. Él es el director general de esa casa de escritores y hay un presidente que se llama Juan Gregorio Regino que es mazateco. Natalio es náhuatl, de Veracruz. Son ellos los que mantienen el control de la casa y supuestamente es para todos los de los pueblos. Si alguien lleva alguna propuesta siempre le dicen que no, no le hablan, no le contestan, lo ignoran. ¡Cuando nos vamos a superar así! es lo más triste, se podría decir que es la modernidad. La modernidad de los pueblos indígenas ahora es la corrupción de los propios indígenas, es marginar, explotar, manipular a su propia gente. Ese es el producto de la modernidad actual en México. Sólo unas tres o cuatro personas ocupan esos puestos, pero no permiten que alguien aporte algo. Esas personas son gente del gobierno federal porque todas son ideologías del gobierno. Por ejemplo, a mí me aceptó la entrevista, yo le dije, ¿cómo la ves? porque tu sabes que las etnias están en una cuna de mentiras, estamos llenos de mentiras. Es desde el gobierno que nos han impuesto tales ideas y palabras. Por ejemplo, ¿tú sabes que son los indígenas? ¿Para ti que somos indígenas? ¿Para ti cada etnia es una palabra que va acorde con lo que es el marco de cada cultura o son palabras para marginarnos más? El se enorgullece de decir indígena, ¡Nosotros los pueblos indios! Así se enorgullece cuando hace su política. Fue galardonado en España por una obra, *La palabra y el Camino*. Lo entrevistó Cristina Pacheco y hasta le pusieron *Natalio Hernández -El padre de los indios-* y yo dije ah! el padre de las mentiras de los indígenas porque él es el que pone la cara para mentir más a su pueblo. Entonces, ¿cuando nos vamos a superar con estas personas? Otros diputados que están en la Cámara Legislativa, simplemente se prestan para manipular más a su gente. Eso es lo más triste, donde estamos, por eso es que estamos como estamos. Si nos organizamos ellos nos pisan y nos dan unas nalgadas y nos callamos. Es muy triste la actitud de los líderes. Hay directores indígenas en la educación de los estados y no ayudan a su propia gente. Se convierte en un obstáculo para la gente que quiere salir o estudiar fuera. Les pedimos apoyo y son los primeritos en decir que no. Yo les he dicho que no pongan trabas que porque si no, no nos vamos a superar.

AA: ¿Tú te acuerdas de algún momento en que, tal vez a partir del 94 para acá, que tu comunidad se haya organizado o haya tenido relaciones con otras comunidades para ponerse de acuerdo y sacar una propuesta conjunta?

MH: Yo creo que son pocas. Solamente la gente zapatista hace movilizaciones, pero los que no participan como zapatistas no.

AA: ¿A nivel regional también o solamente en San Andrés y en algunas comunidades?

MH: Se tienen lugares muy específicos, por ejemplo en San Andrés está Oventic, Polhó. Si invitan y todo pero ya no se meten tanto, no le entran, se limitan. Pero si han intentado movilizar a la gente para que tengan la idea de participar. Yo le digo a las personas que participen, que está bien. Es que no llegan a ver lo que estamos viviendo. Algunos en la comunidad, en el pueblo, les digo que el movimiento zapatista está bien. Dieron sus cuerpos, sus vidas, tenemos nuestra carretera, nos oyen. Les digo que despierten, ese es el bien. Los zapatistas están haciendo un bien común. No es como dicen los priistas que eso es una manipulación y que es para que nos maten. Me acuerdo cuando fue la votación entre Zedillo y Cárdenas, decían que querían guerra y que si votan por Zedillo quieren paz. Me da tristeza.

AA: ¿Tú conoces los Acuerdos de San Andrés? ¿Crees que las demandas de tu pueblo se ven reflejadas en los Acuerdos, o el Estado debería de negociar las demandas de cada uno de los grupos étnicos? ¿Sientes que los Acuerdos generalizan la problemática de los pueblos indígenas?

MH: Si generalizan. Porque aparentemente los problemas de San Andrés parecen los problemas de San Andrés, pero no, la situación es similar, todos los grupos viven muy parecido. Es una buena propuesta, pero todavía no entendemos. Como todavía no tenemos la capacidad de entender. Yo creo que mi presencia en mi pueblo siempre es de unidad, hacer ver lo que estamos viviendo. No es simplemente un problema zapatista, sino que es un problema colectivo. Los que no están participando como zapatistas no viven mejor, viven peor a veces. Hay que utilizar un poco la cabeza para entender lo que estamos viviendo. Es una cosa que afecta a todos, pero desgraciadamente se da el caso. Basta que les avienten una torta por allá y dicen ¡qué bonito gobierno! Todo lo que dije de los líderes indígenas, créeme que no soy un resentido, sino digo la verdad- la actitud es triste. Cuando era secretario para la educación de los pueblos indígenas, no atendía a su gente. Preguntaba, ¿quién es, de dónde viene? Y decía - si es un representante de una comunidad - no estoy.

AA: ¿Cómo lograr la organización a nivel regional, quién o quienes o que organizaciones, quienes deberían de ser las promotoras, o como se podrían generar estos líderes que den la cara para defender a sus comunidades?

MH: En primer lugar que no pertenezca a ningún partido político porque verdaderamente están envenenadas esas personas. Me parece que están enamorados de su partido y no salen de ahí. Debe de ser una persona sin partido y que tenga voluntad, que vale mucho. Las ganas, el sentir, el amor a su pueblo es lo que hace falta. El sentimiento, nosotros no sé si somos románticos, pero usamos mucho el corazón para ver a las cosas, pero no sólo para ver a las flores y a la naturaleza, sino que también a nosotros mismos. Antes de la llegada de los españoles, llevábamos una vida armónica. Pero ahora nos han metido el veneno en las cabezas, cada pueblo y cada persona, estamos envenenados. Más los dirigentes que están representando a organizaciones o comunidades, están inyectados de venenos del PRI o de otro partidos. Entonces ¿cómo van a ayudar a sus gentes si ya no tienen el corazón sensible, duro y avaro?

AA: ¿Cómo ves el futuro de los grupos étnicos? ¿cómo lo imaginas, como lo esperas, como te ves dentro de 20 años?

MH: Si va a seguir como estamos ahorita, no tenemos ningún futuro. ¿Cuándo vamos a esperar algo si no hay quien nos ayude? Es como si fuéramos un árbol. Estamos sembrados sobre una piedra y como ya no tenemos más agua no recibimos la frescura de la tierra y nos vamos secando y secando y ya nos vamos a morir. O quizá medios secos sigue uno viviendo como estamos. Entonces ya no vamos a crecer, no vamos a dar el buen fruto. Por qué? Porque hoy no hay quien hable, quien reconstruya nuestro futuro. Me parece que hay que reconstruir la cultura. Pero, ¿quién la va a reconstruir si nosotros no lo hacemos, si esas personas que se suponen son representantes echan el veneno al árbol? Esos no van a reconstruir esa cultura. Para que tengamos éxito y futuro hay que partir de nuestra cultura, reconstruir lo que somos y en base en eso vamos a manifestar: mira somos así, pensamos así, hablamos así. Pero no solo los tzotziles, los mayas o los aztecas, sino a nivel nacional o a nivel de América. Eso es lo que necesitamos, una reconstrucción de la cultura, para que podamos hablar y defender lo que somos. Ahorita no tenemos ni raíces ni nada, por eso estamos sobre las piedras. En cualquier momento llega el viento, estamos botados, nos levantamos,

Anexos/Etnonacionalismo y Modernidad

estamos como ahorita, estamos jodidos. Qué éxito vamos a tener, que vamos a hacer. Hay que reconstruir lo que somos, ya que estamos viviendo un momento difícil en el que estamos manipulados, marginados, por lo menos que nos oigan ya. Pero se necesitan algo, elementos, no basta con que quiero techo, alimento. Puedo comprar chicles, pero ya lo gaste y vuelvo a tener hambre. No ha habido una persona que tenga la capacidad de decir - partimos desde aquí porque todas esas demandas, de comida, techo, tierra, etc. son demandas básicas, hay que ver desde un nivel más alto que esas demandas...es muy triste ser indio...

Guía de entrevista a realizar al antropólogo Eustaquio Celestino el jueves 20 de Enero del 2000

- Alfonso me contó muy poco sobre usted. Únicamente que habían trabajado muy cercanamente durante el conflicto de la presa de San Juan Tetelcingo. ¿Por qué no me cuenta un poco de su historia personal para poder seguir sus pasos hasta aquel triunfo de 1992?
- ¿En que comunidad nació? ¿Desde cuando se empieza a introducir en los problemas de su pueblo?
- ¿Se acuerda usted de algún evento extraordinario que haya presenciado (conflictos interétnicos, movilizaciones, etc.)
- ¿Como logra salir de su comunidad para estudiar
- ¿Antes del movimiento del 91-92 participó en alguna otra movilización indígena?
- ¿Cuales eran las demandas/problemas? El Consejo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas se constituye en 1990, con 22 pueblos Nahuas. ¿a raíz de alguna situación en particular? ¿ya existía el proyecto de la hidroeléctrica?
- ¿En muchos documentos y declaratorias se hace un gran énfasis en la homogeneidad cultural, tradicional y lingüística, así como en las fuertes redes de solidaridad económica y productiva entre agricultores y artesanos. Y esto ha sido parte también de las razones sustanciales para demandar la autonomía? ¿En que momento se empieza a hablar de esta identidad colectiva? ¿Podría identificar algún momento en específico en que se toma conciencia clara de esta situación?
- ¿Hasta que punto la constitución del Consejo es la afirmación de una identidad étnica y cultural regionalizada bien definida?
- El 13 de Octubre de 1992 es un día de victoria para los pueblos Nahuas, pero también marca el inicio de otra batalla, la de poner a caminar un Proyecto Alternativo de Desarrollo Regional que hasta donde entiendo se construyo junto con el equipo GEA. ¿Qué tanto se puedo instrumentar ese proyecto?
- ¿Existe una agenda política de los pueblos Nahuas para el tercer milenio?
- El CPNAB se autodenominó un organismo de información y defensa de su territorio. Hasta ahora han logrado que se cumpliera el acuerdo 169 de la OIT. Pero, ¿por qué no se logró impulsar la propuesta de las 4 regiones autónomas del Consejo Guerrerense 500 años?
- **Elementos clave:**
 - Cosmovisión particular de la relación sociedad-naturaleza
 - Lucha por la sobrevivencia a partir de la recuperación de:
 - sus recursos
 - Su territorio
 - Formas de apropiación
 - Construcción de un patrimonio colectivo perdurable

Entrevista realizada al antropólogo nahua Eustaquio Celestino (EC) el día 20 de enero del 2000 por Alexandra Aguilar B. (AA).

AA: Alfonso me estuvo contando de las andanzas en que has andado alrededor del 92. Pero me gustaría saber un poco de tu pasado, de cómo llegaste a formar parte del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, A. C., que nos contaras un poco de tu historia personal. De qué pueblo vienes, cómo te vas relacionando con el movimiento. Un poco la historia de tu formación.

EC: Cuando supe del proyecto hidroeléctrico San Juan Tetelcingo yo estaba trabajando aquí en la ciudad de México, supe del proyecto que se había venido elaborando desde los años 50 por la CFE. En 1989 ya lo estaban concretizando, ya estaban talando los árboles allá donde se construiría la cortina del embalse de la presa hidroeléctrica. Algunas gentes de la región me motivaron para recopilar información concreta sobre el proyecto. Supieron que yo estaba haciendo un trabajo de campo en el Alto Balsas, básico para mi proyecto de investigación en el CIESAS. Yo soy nahua de la comunidad de Xalitla, municipio de Tepecuacuilco de Trujano, Guerrero. Por eso me enteré del proyecto y algunas personas acudieron a mi para apoyarlos a conseguir información verídica. Estaban inquietos porque no sabían que tan cierto era lo del proyecto. Un día procedimos a la búsqueda de la información. Fuimos a la CFE y no nos atendieron, nos dijeron que no había nada de eso; al INI, tampoco; al gobierno del Edo., tampoco. Casualmente unos investigadores que estaban completando el estudio de factibilidad, de la CFE de la Cd. de México, acudieron a mi domicilio en Xalitla a platicar conmigo. Me dijeron que se habían informado de un trabajo que tengo sobre la pesca tradicional, y querían que yo participara en su proyecto, para completar la información de la fauna que existe en el Río Balsas y en las afluencias aledañas. Les dije que lo iba a pensar, que me dejaran sus datos. Y así fue como me enteré que existía ese proyecto por escrito.

AA: ¿Eso en qué año fue?

EC: Fue en 1990, un poquito antes tal vez, en el 89. Entonces pude conocer lo que se hacía en la CFE. Estuve en la gerencia de Desarrollo Social y me proporcionaron alguna información. Después por otras vías extraoficiales conseguimos el proyecto hidroeléctrico en dos tomos, y conseguimos fotografías de la zona con datos estadísticos y mediciones, la cantidad de agua del embalse, el tramo o los kilómetros que abarcarían, los pueblos que afectarían, los terrenos que se inundarían. Es decir toda la dimensión de la región a inundar y a afectar. Con estos materiales pudimos conformar una asociación civil. Al principio fue un Comité y después se le denominó: Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas A.C.. Se estructuró con autoridades de la región, de distintos pueblos. Esto dio pie para que la lucha tomara una fuerza tremenda, porque el Consejo llegó a representar una especie de supra comunidad regional. Esto hizo que todos los pueblos acudieran a las asambleas, las reuniones, las presentaciones. Ya con los materiales en mano pudimos argumentar, ante candidatos como el hijo de Rubén Figueroa del PRI y Félix Salgado Macedonio del PRD. Ellos buscaron la forma de acercarse a los pueblos para llevar agua a su molino. Les presentamos el proyecto y les preguntamos que sabían de él. Ellos decían que si existía, que ellos iban a defender a los pueblos, pero lo decían de manera poco comprometedor. Figueroa se hacía el desentendido de que no conocía el proyecto. Cuando les presentamos las copias él dijo que no sabía, que iba a ver. Los papeles dieron mucha fuerza al Consejo, se les presentaron unos mapas que luego se reprodujeron en mantas de protesta.

Todo esto nos sirvió de argumento, los papeles le daba confianza a los habitantes de la región. Para esto, la gente empezó a tener conciencia de su identidad como indígena, porque todos sabían que somos nahuas, hermanos macehuales, indígenas. Las relaciones entre los pueblos se manifestaban a través de fiestas, compadrazgos, parentesco entre todos los pueblos. A raíz de las movilizaciones la gente empezó a vincularse más todavía y a otro nivel: se reforzaron las fiestas, los compadrazgos, incluso me pidieron que bautizara a algunos niños de otros pueblos. Entre todos los compañeros que conformábamos el Consejo tuvimos una relación cercana con los pueblos, aunque luego cambió por ambiciones de un líder que buscaba intereses personales. Algunas gentes, sobre todo mujeres, reforzaron nuestra lucha con un movimiento religioso, sobre la aparición de San Juan Bautista, santo patrono de San Juan Tetelcingo, y decían que él se le aparecía a la

gente, en la iglesia y que también se negaba a que se construyera la presa, también la iglesia quedaría bajo las aguas y los santos no querían moverse de sus lugares, por eso también ellos se hacían presentes y protestaban.

AA: ¿Fue un proceso consciente?

EC: Yo lo dejo en eso. Las señoras pedían por nosotros, que no nos pasara nada, le pedían a los santos patronos para que nuestra lucha continuara, porque era para el bien de todos nosotros los nahuas del Alto Balsas. Utilizábamos mucho el concepto del indio, aunque para muchos suena peyorativo, para identificarnos todos los nahuas de la región. En nuestra lucha había también personas mestizas y afro-mestizas, quizás ya indianizadas. En un momento dado todos se hacían llamar indios, maseualtsitsinte o maseualtsitsinti. Ahora se autodenominan indios o nahuas. Esto se aceptó como una autoidentificación o identidad, la misma gente decía "nosotros los indios". En los discursos decían "...a nosotros los indios no nos van a hacer lo que quieren las autoridades, nosotros somos dueños de estas tierras, de estos sitios arqueológicos, son de nuestros antepasados. Esto se reforzó muchísimo, surgió una identidad muy fuerte.

AA: ¿Una identidad digamos de contraste, es decir antes esto no existía?

EC: Si existía pero era poco visible o no era tan clara. Las relaciones de compadrazgo, de parentesco, de festividad, era la base de la colectividad y de la identidad, se notó que se revitalizó mucho y se sigue revitalizando. Por ejemplo en los discursos, en los diálogos que se llevan a cabo con el gobierno del Estado son de manera bilingüe, se platica con las autoridades y luego se transmite en náhuatl. Entre los dirigentes quien no habla la lengua náhuatl, si la entiende.

AA: Por qué no me cuentas un poco de tu crecimiento en tu pueblo, en la comunidad. ¿Había una percepción de la diferencia con el mundo mestizo, hablaban español, la educación era bilingüe, cómo te vas formando, cómo puedes salir de la comunidad para estudiar? Y otra pregunta junto con esto, ¿antes del movimiento de los 90, hay alguna otra movilización que recuerdes cuando eras joven, cuando eran niño entre los pueblos nahuas?

EC: Desde un principio, a pesar de la cantidad de hermanos que fuimos, 9 vivos y 3 que fallecieron; a pesar de eso, a mi papá le gustó que nos educáramos, siempre pensó en que sus hijos se superaran. Él quería que fuéramos lo que él no pudo ser, que las oportunidades que a él le faltaron las tuviéramos. A algunos nos envió a la ciudad de Iguala que está como a unos 40 kms. del pueblo. Él tenía el concepto de que en las ciudades se tenía otro nivel escolar. Y si así es, en los pueblos los profesores no van todos los días, faltan mucho, salen temprano, llegan tarde y como que todavía no hay un control suficiente en los horarios y las asistencias; eso pone en desventaja el nivel escolar del pueblo en relación con el de la ciudad. En Xalitla estuve la mitad de la primaria; la secundaria y la prepa las hice en Iguala. Después me vine a probar suerte a la UNAM, presenté examen y afortunadamente quedé inscrito en la Facultad de Filosofía, estuve cambiando de especialidades, primero entré a la carrera de Filosofía, luego pedí mi cambio a Psicología, pero ésta no me la aceptaron porque ya pertenecía a otra área, me metí a lengua y literatura prehispánicas y llegué hasta el 8º. semestre. Antes de llegar al 8º. semestre entré a trabajar al CIESAS como becario y como técnico bilingüe. Cuando estaba en el 4º semestre en la Facultad entré a la ENAH en la especialidad de Etnohistoria, y ahí fue donde quizás encontré el lugar indicado para ubicarme mejor dentro de los estudios. Esto para mí fue muy importante, porque me fui encontrando a mí mismo. Quizás andaba en la búsqueda de mi identidad, de mi gusto, de lo que yo quería hacer en la vida.

AA: El hecho de haber estudiado fuera de tu comunidad desde muy joven, ¿te va formando una percepción diferente de tu propia gente? ¿Te sientes como una gente externa que está viendo críticamente hacia el otro lado?

EC: Yo creo que había una crisis emocional. A veces me ubicaba de un lado y otras del otro. Todo porque en la escuela, sabemos que hay una enseñanza de tipo occidental y hay mucha discriminación hacia el indígena, desde los mismos compañeros. Sobre todo entre los compañeros, que comienzan a llamarte por el nombre de tu pueblo o a ponerte apodos, como "indio" o "cuadrillero". Ahí hay un rechazo, pero creo que es por el tipo de educación que nos imponen. A veces estaba en un lado y otras en otro. Incluso yo aprendí más el español que el náhuatl, el náhuatl yo no lo hablaba, solo lo entendía, en la casa nos hablaban en nahuatl, y nosotros respondíamos en español.

AA: ¿Y por qué no hablaban náhuatl con ustedes?

EC: Mis padres querían que nosotros habláramos el español, que nos educáramos como la gente de la ciudad. Sentían la necesidad de alejarse de la lengua nativa por la misma educación que ha habido durante mucho tiempo. Hablar en español, educarse en español es como estar en el desarrollo y educarse en la lengua indígena es como estar en el atraso. Esa idea ha perdurado hasta la fecha y esa misma idea tienen los padres. Ese es el supuesto desarrollo y progreso. Yo creo que por eso mis padres tomaron esa actitud.

AA: Llegas a la ENAH a estudiar antropología. ¿Sigues en contacto con tu comunidad, qué está pasando entre los pueblos nahuas?

EC: Bueno antes déjame comentarte esto para complementar lo anterior. Yo a pesar de que salí muy chico y no hablaba el náhuatl, sí lo entendía. Cuando llegué a la ENAH, supe que se impartían clases de náhuatl, aunque era el clásico, un poco diferente al que yo entendía. Sin embargo, eso me hizo darme cuenta del valor histórico que tiene la lengua y toda la dimensión cultural que guarda. Eso me ayudó mucho, mi estado emocional mejoró, revaloricé la cultura nahua; cuando empecé a escribir y a hablar el náhuatl, sentí que se me facilitaba; y cuando empecé a ir a las distintas movilizaciones en la región, tuve que poner en práctica lo poco que sabía y aprender las variantes de la región. Esto fue difícil porque hay que estar atentos a lo que está diciendo una persona de otro lugar que tiene una variante diferente, como la de San Agustín Oapan, que tiene una variante muy antigua; al hablar eliminan muchas consonantes fuertes y sintetizan mucho las palabras. Me vi obligado a aprender un poco y cuando mis papás me escucharon, sobre todo mi papá, me corregían. Cuando llegaban algunas personas de la región de visita a la casa, mi papá me presumía y decía que su hijo sabía náhuatl, estaba muy orgulloso. A pesar de que él quería que estudiara y fuera como los de la ciudad, ahora le daba mucho gusto que hubiera aprendido el náhuatl. El me corregía y me decía se dice así y asado. "Cuando estés en determinado lugar tienes que usar esta forma, cuando estés en otro, la otra". Y eso me ha ayudado mucho, me ubica, cada a vez me acerca más a la lengua y la cultura nahua.

AA: Estuve leyendo algunos documentos de esos años, empiezas a retomar los elementos de la cultura. Ya hay un trabajo de sistematización, de reflexión de todos estos elementos importantes que de alguna forma cohesionan, le que dan su particularidad. ¿Cómo es este proceso, como lo vas creando, es un proceso consciente cuando están en México en la ENAH, vas haciendo esta investigación acerca de la cultura?

EC: Yo creo que fue tanta la inquietud por saber que la lengua y la cultura son tan valiosas como cualquier otra y esto dio pie a que yo me adentrara a conocer la situación del Alto Balsas en sus distintos aspectos y a manejar algunos documentos coloniales. Eso me llevó a escribir en forma monolingüe, en nahuatl, y bilingüe, y así serán mis futuras investigaciones sobre el Alto Balsas.

AA: El proceso de construcción de una idea mucho más clara de qué es lo que significa la cultura, las redes de solidaridad entre agricultores y artesanos, las tradiciones, la cuestión de los mitos, ¿empiezas a rescatar todo esto? Y la otra pregunta aunada a esto es ¿cómo llegas y lo presentas a la gente? Tu ya habías tenido un espacio de reflexión de lo que la cultura significa y que elementos los cohesionaba entre sí. Pero ¿cómo es el proceso con las comunidades cuando regresas a trabajar en el movimiento del Alto Balsas y empiezas a enseñar estas reflexiones que has tenido, cuál es el proceso?

EC: Mira, escribí un texto que se llama "Nican Tetelcingo yeua tocostumbre" sobre la vida cotidiana en San Juan Tetelcingo y sus distintas ceremonias relacionadas con el día de muertos, la petición de lluvias, el agradecimiento por los primeros frutos de la tierra, señalando la concepción del grupo católico, del camonista y del protestante. Yo lo que digo en la introducción es miren: aquí tenemos la tradición oral que es parte de lo que nos da sustento, nos da fuerza, nos identifica. Estamos en constante riña entre nosotros diciendo que esta forma es la mejor, los católicos dicen esto, los protestantes dicen esto otro. Pero vamos a ubicarnos, en la iglesia católica hay varias corrientes de pensamiento y también dentro de los protestantes. Los llamados camonistas surgieron de esta última. Ahí les explico que nuestras deidades anteriores, prehispánicas, fueron tales y equivalen a tal santo o deidad, como para enseñarles el llamado sincretismo. Ahora ustedes analicen, vean lo que dicen unos y otros. Dónde queda lo antiguo, dónde queda lo nuevo, y tratar de que dejen de estar en pugna constantemente. El problema es muy fuerte entre protestantes y católicos.

El texto costó mucho trabajo publicarlo porque lo veían desde el punto de vista económico, decían que no se iba a vender porque quién lo iba a comprar y a leer. Yo me comprometí a llevar a vender a la región. Yo fui a llevarlo a la comunidad de San Juan Tetelcingo para ver su aceptación o rechazo. Un día, en la ceremonia de muertos yo andaba por ahí observando. Me dí cuenta que un señor llevaba en la ofrenda un libro y lo seguí para ver que hacía con él. Pusieron la ofrenda sobre la sepultura, sacó el texto y lo empezó a leer. Y al rato se acercaron varios y total que no lo dejaban leer, todos querían verlo. Me acerqué y le pregunté que era lo que estaban viendo. Me dijo que les había gustado mucho, sólo que no le entienden muy bien porque no están acostumbrados a leer en el propio idioma, será porque hay muy poca producción literaria en forma monolingüe. Después me dijo que varios querían conseguir el libro, que cómo le hacían. Pues busqué la manera de darles al precio y afortunadamente pude difundir el trabajo en varios lugares.

AA: ¿Qué efecto tiene esto en las personas? ¿Hay algún efecto que vaya haciendo mucho más consciente a las personas de su propia cultura, cuando ibas la gente te platicaba, discutía contigo el libro, que hace?

EC: Lo primero que dijeron es que: "...¡Ah! yo no sabía que el náhuatl se escribiera..."

AA: No se grabó la pregunta pero era sobre como movilizaron a los pueblos
Eustaquio primero empezó a hablar de la estructura del Consejo, la cual permitía tener una comunicación rápida hacia todas las comunidades por tener comités en cada pueblo. También habló sobre el apoyo de la prensa nacional hacia el movimiento (El día, la Jornada, El Nacional)

...En esta película sobre los pescadores de la presa Cerro de Oro se ve como los campesinos cambiaron su vida; fue una situación muy difícil, porque no tenían asegurada la comercialización de su producto.

AA: Es esta estructura la que permitía la movilización de las comunidades, como pequeñas agrupaciones en cada comunidad. Y las gentes iban y hablaban con las personas y vámonos?

EC: Sí, de hecho te contaba que hubo una división dentro de la Asociación. Había un líder que buscaba intereses personales y el encaminaba el movimiento hacia un partido político de oposición. Nosotros decíamos que eso no era posible porque lo que queríamos era que toda la gente participaba. Que si nosotros limitábamos el movimiento hacia un partido político iban a ver pugnas, rechazos. Entonces se tuvo que desconocer a esta persona, sin embargo logró su propósito, ahora es diputado federal por Guerrero. Ahora se ha dedicado a ver sus intereses personales, y se ha olvidado de la región, la gente quedó extrañada de su actitud. De la mucha gente que la seguía, ahora es contada. Si anteriormente se sentía con fuerza, ahora ya no. Él y su grupo conformaron una asociación similar a la que existe. Ahí confundieron a la gente. Se preguntaban bueno ¿quiénes son los que están en el movimiento? Nosotros decíamos que nosotros y ellos decían que ellos. La verdad es que su asociación fue fantasma, sólo usaban el membrete para poderse presentar en otros lugares y pedir dinero. Luego desapareció aquella díque organización. Eso afectó un poco a nuestra Asociación, disminuyó un poco la participación de la gente en las reuniones. Los partidos políticos también

cobraron fuerza. Había gente del PRI y del PRD, cada quién buscaba sus propios intereses, y no el de toda la región. Nosotros pensamos que, a pesar de que hay intereses partidistas entre los habitantes, una cosa debe quedarles claro, que todos van a salir afectados con la hidroeléctrica, por tanto, cada grupo debe formar un frente contra el enemigo común, porque la presa San Juan Tetelcingo a todos nos afectaría.

AA: A partir del 92 que echan para atrás el proyecto de la hidroeléctrica, estaban construyendo un proyecto alternativo. ¿Qué pasa con ese proyecto, logran llevarlo a cabo?

EC: Sí, hay distintos proyectos de desarrollo regional y de desarrollo comunitario. Por ejemplo el del venado cola blanca está parado por falta de recursos. El proyecto arqueológico se ha recuperado gran parte del área. La gente que vive alrededor de la zona arqueológica olmeca de Teopantecuanitlan ha donado terrenos para explorar y delimitar el área ceremonial y de habitación antigua. Si antes era la zona un pequeño espacio, ahora se reconoce una gran extensión de construcción. Eso por un lado. Por el otro, se han estado haciendo estudios de la cultura Mezcala, ahí en la misma región, de origen mexicana y de otras culturas con influencia teotihuacana y demás. Desgraciadamente, por falta de dinero y de especialistas interesados en el área, no se ha hecho reconstrucción arqueológica sistemática, solo se han hecho registros. Eso es parte del proyecto de desarrollo regional alternativo. Para el aprovechamiento de la energía eléctrica, no queremos que se construya una presa magna, pero si unas pequeñas presas, que se aproveche la energía solar y el viento. También hay varios proyectos de tipo económico y de desarrollo social, mediante obras de infraestructura. Hay más de cien solicitudes por escrito ante el gobierno del estado de Guerrero; son solicitudes de los pueblos. Nosotros como Consejo somos gestores ante las autoridades federales, estatales y municipales, esa es parte también de nuestra tarea. También conformamos una asociación de artesanos, les vamos organizando exposiciones y ventas de artesanías en diferentes ciudades con el apoyo de instituciones y organizaciones civiles.

AA: Entonces, ¿el Consejo realmente es una instancia negociadora y mediadora de las demandas y necesidades de los pueblos nahuas?

EC: Hasta ahora se ha ocupado de la gestoría, pero su posición de lucha la sigue manteniendo. A pesar de que en apariencia ya no tiene la misma fuerza de antes, la gente no ha dejado de participar permanentemente. Aunque la gente ya no asiste a las asambleas masivamente, aún hay presencia en las negociaciones con el gobierno del estado, lo cual indica que, si el proyecto hidroeléctrico se vuelve a reactivar, la gente volvería a participar con la misma fuerza de antes.

AA: De alguna forma, ¿se ha podido ir definiendo una agenda política de los pueblos nahuas? Déjame explicarme, es decir una agenda no nada más de demandas y necesidades, sino de reivindicaciones étnicas.

EC: De hecho hemos estado elaborando con algunos compañeros, un proyecto de reestructuración de un nuevo municipio, que se llamaría algo así como el municipio del Alto Balsas. Pero como hay división entre las comunidades por los partidos políticos, creo que va ser un poco difícil, sobre todo para decidir qué comunidad podría funcionar como cabecera del municipio. Aunque por méritos, por reconocimiento histórico podría ser San Agustín Oapan, que es nuestro centro de operaciones. En la época prehispánica Oapan era cabecera y como tal controlaba gran parte de la región, el tributo que ahí se concentraba se canalizaba a la provincia de Tepecocuilco. Y esta a su vez lo enviaba a Tenochtitlan. Por ahora estamos elaborando una propuesta de creación de un nuevo municipio, porque así como están los pueblos nahuas, están todos dispersos en seis o siete municipios diferentes, con pocas oportunidades en su administración política.

AA: El 94 que tan importante es, el movimiento zapatista que tan importante es para fortalecer de cierta forma algunas demandas o reivindicaciones de los derechos políticos de los pueblos nahuas. Hay una relación fuerte o son procesos distintos, paralelos que se mueven en partes distintas, o si hay un fortalecimiento de ciertas reivindicaciones en cuanto a derechos a etnicidad. ¿Qué pasa con el 94, ayuda a empujar la movilización, fortalece los lazos hacia dentro del Consejo, hacia las comunidades?

EC: Nosotros como dirigentes tratamos de informarle a la gente sobre los objetivos del movimiento en Chiapas. Al principio no entendían o no lo sentían tan cercano. Como que estaba sucediendo en un lugar muy lejano; lo que salía en la televisión lo veían como guerra en un lugar lejano. Los que entendían dijeron que si era necesario participar y apoyar en lo que se pueda. Nosotros empezamos a hablarles del zapatismo con más información verídica a partir de que nos invitaron como asesores a participar en la mesa de negociaciones sobre Derechos y cultura indígena. Cuando se habló de la visita zapatista en la región, se quedaron asombrados. Algunos lo veían como un principio de guerra o revolución, otros se imaginaron que iban a llegar armados, tal como lo difundieron los de gobernación. Sin embargo, en varios lugares tuvieron mucha aceptación y en otros poco a poco fueron entendiendo de qué se trataba.

AA: ¿Cuáles fueron las reacciones?

EC: De mucho asombro, sobre todo por la vestimenta, por la condición. La gente decía: "pues son indígenas igual que nosotros, solo que hablan en un idioma que no entendemos. Entonces, tienen los mismos problemas que nosotros". Los mismos problemas hacían que se sintieran más identificados, las mismas necesidades, con la misma humillación, la misma discriminación, represión, con el mismo aislamiento. Cuando llegaron todo el mundo estaba asombrado, pero cuando se iban, todo el mundo los quería saludar. Los zapatistas explicaban en un lenguaje muy sencillo, y la gente lo sentía también y estaban de acuerdo. Por eso al final se despedían con mucha solidaridad. En un pueblo indígena "rico", por su alto desarrollo comercial de artesanías, cuando llegaron allí los zapatistas, no los aceptaban, las autoridades del pueblo pensaban que los iban a comprometer. Pero alguien pidió que expusieran sus objetivos. Al final quedaron convencidos. Las lenguas indígenas que hablaban los hizo entrar más en confianza. Unos se explicaron a su manera diciendo: "se ve que también son maseualtsintsinte como nosotros, también hablan como nosotros, pero diferente".

AA: En el 96, la ANIPA, el Consejo Guerrerense 500 años en la ANIPA, propone cuatro regiones autónomas, ¿ustedes como Consejo también apoyaban esta propuesta?

EC: Aquel compañero que te mencionaba, el que busca intereses personales en la organización, pertenece al Consejo Guerrerense, y todos ellos pertenecen al PRD. Nosotros somos plurales, progresistas, tolerantes e incluyentes en todos los aspectos. Y el Consejo Guerrerense no, aquel compañero del que te he hablado, conformó una asociación, pero solo con miembros del PRD.

AA: Entonces esta propuesta de las cuatro regiones autónomas que definían entonces, ¿no compartirían esta idea?

EC: Sí, sólo que cada organización lo hace por separado, quizá algún día nos sentemos a dialogar con proyectos en mano y llegar a un acuerdo común. Por ahora, entre el Consejo Guerrerense y nosotros no hay relaciones ni buenas ni malas. Ellos como Consejo Guerrerense a nivel estatal quisieron manejar las cosas a su manera. Una de las cosas que nos diferenciaba era encaminar esto por la vía de los partidos políticos. Nosotros queremos tener en nuestra asociación gentes progresistas de todos los partidos. Incluso nuestro secretario general es del PRD. Somos pues más tolerantes y plurales.

AA: Y sobre la región autónoma definida para el Alto Balsas, que estaban muy apegada a los Acuerdos de San Andrés. Pero independientemente de los Acuerdos, ¿habría la fuerza de los pueblos nahuas para empujar una propuesta así? Y ¿cómo verías tu esta región autónoma? Algunas gentes del CNI decían que era como un cuarto nivel en la estructura federal.

EC: Nosotros como asociación lo vemos necesario, pero no podemos participar con el Consejo Guerrerense, porque ellos manejan las cosas a nivel político. Nosotros decíamos que hace falta un proyecto para la conformación de una región autónoma. Pero para esto teníamos que sentarnos todos a discutir, a escribir, pero

no era posible porque había un choque. Aunque nunca fue un choque abierto, hubo resentimientos y distanciamiento. Nosotros pensamos que hacía falta un proyecto. Incluso si queremos conformar un nuevo municipio, también necesitamos reconciliarnos. El Consejo Guerrerense manejaba las cosas políticamente, decían: "queremos esto y esto", pero nada que lo sustente. Lo que escribía Díaz Polanco despertó mucha inquietud entre nosotros. Decíamos bueno si vamos a ponerlo en práctica, vamos a considerarnos como región autónoma, pero al interior de los pueblos hay muchos problemas entre grupos político-partidistas. En cierto sentido estamos poniendo en práctica la autonomía, eso lo podemos ver por la resistencia, defendiendo el territorio, defendiéndolo de una hidroeléctrica, de una super carretera, de la autopista del sol, porque cortaron de tajo la región para construir un puente muy alto. También se defendió el territorio de la exploración y extracción del petróleo, se tuvo una guerra campal contra los representantes de PEMEX, la CFE y la Sria de Comunicaciones y Transportes. Eran tres cosas que se tenían que defender al mismo tiempo: el suelo y los recursos naturales en la construcción de la carretera y el puente y las tierras de cultivo que iban a ser inundadas. Bueno y también la gente, los intereses de los pueblos. Nosotros decíamos, bueno nosotros estamos actuando autónomamente, pero ha sido a costa de represión. Estamos a punto de que nos echen al ejército, a la policía, de que nos golpeen y nos desaparezcan. Pero eso tampoco podría ser, la autonomía no puede estar basada solamente en riesgos, sino que tiene que estar bien fundamentada y consolidada, y eso es lo que falta ahora.

AA: Una propuesta así, ¿cómo la consultan con las comunidades? Si de repente hubiera un buen proyecto de una zona autónoma y el Estado dijera bueno pónganlo a consideración de los pueblos, ¿como lo hacen?

EC: Estamos en la elaboración de un proyecto pero no sabemos aún cómo discutirlo entre todas las organizaciones, las autoridades y líderes nativos, por los problemas político-partidistas. Después de las elecciones locales de hace unos días se vio que los partidos políticos manipularon las elecciones. Usan las estrategias más sucias, tanto el PRI como el PRD. Entonces uno dice: ¿si se manejan así las cosas, cómo se va discutir el proyecto de autonomía en las asambleas locales?. Hubo mucha gente que estuvo a favor de que se deje de participar en los partidos políticos y se trabaje como comunidad, que se trabaje y se gestionen obras, que se vea el trabajo colectivo de la comunidad, como hermanos que somos a nivel regional. En las asambleas es donde se decide, pero hay manipulación para hacer las cosas entre algunos líderes de los partidos políticos. Lo que creo que hace falta ahorita es que las cosas se tranquilicen, que las comunidades vuelvan a su forma de elección tradicional. Donde no se manipulen los "usos y costumbres", porque algunos líderes manejan los usos y costumbres de manera arbitraria y entonces no podemos seguir adelante. Si queremos defender los usos y costumbres, vamos a defenderlos de una manera en donde no haya manipulación por intereses personales o de grupo, sino más bien por el interés general, en beneficio de todos los nauas de la región.

AA: ¿Cómo crees que se podría hacer esto? ¿Qué se tendría que hacer para lograr hablar todos con una misma voz? ¿Qué tendría que pasar en el movimiento?

EC: A lo mejor hace falta un líder que vaya de comunidad en comunidad, explicando las ventajas y desventajas que tiene la participación electoral y las implicaciones que tienen los partidos políticos, lo bueno y lo malo. Pero los líderes ya llevan una línea política, dicen: "esto es mejor que aquello", y siguen las riñas entre grupos político-partidistas. Si hubiera una persona neutral que dijera: "saben qué, vean esto, analicen esto, las ventajas y las desventajas de uno y otro partido y vean lo que más conviene y hacerles ver la forma tradicional de elección, de ayuda mutua, de trabajo colectivo, del valor de los llamados usos y costumbres". Los problemas religiosos también hay que ponerlos en su lugar. Decirles: "bueno, los protestantes tienen que trabajar en los trabajos colectivos y faenas, tienen que dar sus cooperaciones, porque es para el desarrollo de la comunidad. Si no quieren trabajar en la administración o en las fiestas de la iglesia católica que no lo hagan, pero que den su trabajo y dinero para las obras de infraestructura que pide la autoridad, lo que se acuerda en las asambleas. Quizás se podría probar con un líder externo, que explicara bien, sin darle lado o preferencia a ningún grupo.

AA: Pero a poco un líder externo tendría la suficiente legitimidad como para lograr eso.

EC: También es un riesgo, a lo mejor.

AA: ¿Has pensado en términos de tratar de formar líderes que tengan la sensibilidad, la capacidad de reflexión de toda la historia de acontecimientos de los pueblos?

EC: Yo estaría más a favor de la formación de personas que tuvieran un acercamiento, o que surgieran líderes indígenas más neutrales. Que no tomaran partido ni en lo político ni en lo religioso. Que hagan ver que realmente hace falta que la gente siga unida en el trabajo, en los trabajos colectivos, en la participación de las ceremonias cívico-religiosas, en la elección de autoridades a nivel local, regional y estatal. Creo que se tienen que atender las formas tradicionales sin manipuleo, pero lo veo muy difícil. De hecho los cuadros de líderes se están formando, cada uno de los participantes en el Consejo, Secretarios, Comisionados y miembros de Comités Locales asisten a eventos nacionales como representantes de nuestra Asociación, concretamente a cursos, conferencias, talleres y demás actividades, ya sea como ponentes o como oyentes y observadores.

AA: Habría una inquietud entre los nahuas de percibirse como nación. Hay un contraste con el mundo de los mestizos, con el resto del país, con el Edo.-nacional y con sus autoridades? Se autoconciben como parte de un pueblo independiente del pueblo mexicano o existe esa ambivalencia entre que somos nahuas pero también mexicanos o primero está la identidad del nahua.

EC: Los nahuas de la región dicen: "nosotros de por sí somos mexicanos, porque hablamos el mexicano o nauatl". Eso por un lado, por el otro, yo creo que aquí habría que distinguir dos grupos, dos niveles o dos casos diferentes. Creo que entre los nahuas no podemos concebimos como una nación, en primera por el problema geográfico, por la distribución geográfica en que vivimos o en que nos encontramos: unos están en Estados Unidos, otros en Baja California, otros en Guerrero, Oaxaca, en la ciudad de México. Los mayos, se conciben como una nación, quizá porque son grupos más unidos geográficamente, a lo mejor más compactos por mantener sus formas tradicionales de gobierno junto con lo territorial. Tienen una delimitación territorial y un reconocimiento oficial, en cambio en el caso de los nahuas no tenemos un reconocimiento constitucional como territorios, estamos todos diseminados y creo que son casos diferentes. Habría que analizar bien esas situaciones. Pero nosotros no pretendemos formar una nación, queremos seguir siendo parte de la nación mexicana pero con derechos para participar en la vida social, política y económica de acuerdo a nuestros propios intereses como indígenas.

AA: ¿Crees que en algún momento se pudiera llegar a fortalecer esa visión como nación, que comparten elementos lingüísticos, culturales, tradicionales, históricos y que de alguna forma eso permitiera una negociación en otros términos con el Estado?

EC: Yo creo que habría que trabajarle más por el lado de los Acuerdos de San Andrés. No se van a cumplir por el gobierno mexicano de la noche a la mañana, pero en el momento en que esté plasmado en la constitución, habrá una base jurídica que pueda dar pie a luchar por eso. A lo mejor en ese sentido tiene validez lo que se está luchando en San Andrés. Pero eso es parte de otro proceso que por ahora no se discute.

AA: ¿Cómo vería la situación indígena en México en veinte años?

EC: Creo que cada vez hay más participación política en los medios por parte de los indígenas profesionistas. Soñando tal vez se podría llegar a participar en los distintos medios administrativos, políticos, institucionales. Y esto reforzará la participación indígena, reforzará los derechos indígenas, se ganarán espacios para desarrollar la lengua y la cultura, se están desarrollando asociaciones indígenas cada vez más, tanto en lo cultural como lo social y lo económico. Creo que todos estos aspectos serían granitos de arena a contribuir en un proyecto indígena y me imagino que en veinte años cambiará la situación. No se va a lograr gran cosa, pero se ganarán espacios y eso es muy importante para los indígenas.

AA: En términos de representatividad, finalmente vivimos en un supuesto sistema democrático, donde la participación tiene que ser por medio de mecanismos electorales. De alguna forma esto deja de fuera a los grupos indígenas, hay líderes que de alguna forma se logran colar, pero, si lo quisiéramos ver en términos de grupo étnicos globalmente, tendrías alguna sugerencia sobre mecanismos que permitirían una representatividad mucho más equitativa de los grupos indígenas sin tener que pasar por un proceso electoral que efectivamente sesga, líderes que van por sus intereses, etc. Se te podría ocurrir algo, de representación permanente en el Congreso, que permitiera tener como un canal abierto de comunicación constante, de aceptación o no aceptación de leyes y de proyectos.

EC: Yo creo que se tendría que revisar la constitución sobre derechos indígenas y ver si hay canales adecuados, y si no pues proponer canales apropiados para poder participar. Yo creo que tiene que ser una lucha constante para poder ganar esos espacios, como el INI, Culturas Populares, Crear una Secretaría de Asuntos Indígenas, crear escuelas como la maestría en Lingüística Indoamericana, reforzar las escuelas bilingües. Se tendría que ver varios niveles. También revisar la estructura política-administrativa, la constitución estatal y las leyes y si no hay algo proponer o cambiar.

AA: De tener hijos te gustaría que se formaran en la cultura náhuatl

EC: En la náhuatl y en la otras lenguas. Si se está en contacto con la cultura dominante, uno tiene doble trabajo, formarse en su propia lengua y cultura y con las que se está en contacto. Es una situación de doble trabajo, en comparación con los mestizos. Los mestizos están en una posición dominante quizás tienen más posibilidades. Un indígena a duras penas si maneja la cultura indígena, se enfrenta a las culturas dominantes que no entiende muy bien, le cuesta trabajo entender los conceptos. Por ejemplo, yo cuando entré a la escuela y me dieron clases de teoría en términos occidentales, me costó tanto trabajo, tenía que leer y releer, si me la hubieran dado en mi lengua materna quizá me hubiera sido más fácil de entender.

AA: Qué dirías que la modernidad le ha hecho al mundo indígena

EC: Lo primero es que lo ha puesto en desventaja, desde el momento de la conquista y colonización española, más que contacto. Surgió una cultura dominante con toda su tecnología, con toda su cultura. Y se sobrepuso a otra que también tenía su grado de desarrollo. En la actualidad creo que se siguen manejando esos niveles que una es predominante a la otra. El indígena por ejemplo sigue manejando el arado para sembrar la tierra. La sociedad dominante utiliza tractores y otros sistemas de cultivo avanzados. La diferencia está en que los indígenas vemos la producción agrícola para una vida de subsistencia, y la sociedad dominante ve la producción en términos del capital, de acumulación de dinero. Estas diferencias de cosmovisión van a seguir y por eso va a seguir predominando una sobre la otra. Y creo que en ese sentido es una desventaja y va a continuar quien sabe hasta cuándo.

AA: Tu crees que el mundo indígena está inmune a todos esos sentimientos y formas de actuar que desata la modernidad.

EC: Yo creo que no, desde el momento que nosotros también queremos participar con la tecnología avanzada, queremos tener tractores, otras herramientas más rápidas, pero no podemos adquirirlas por falta de recursos económicos. También queremos vender nuestros productos porque entramos en la competencia y estamos inmersos en un mundo capitalista. Y desde ese momento creo que nosotros estamos entre lo uno y lo otro. Estamos pensando en un mundo de subsistencia, pero también pensamos cómo es la vida acá con lo vecinos, cómo es la competencia, ahora todos estamos buscando el dinero para sobrevivir. Otra vez es un doble trabajo, porque por un lado se tiene que gastar mucho dinero para las fiestas, ceremonia y trabajos colectivos y por otro lado, como indígena se tiene que ahorrar para comprar productos igual que el vecino. Pero si se está pensando en la vida de subsistencia, no se puede acumular capital y por lo mismo aunque yo tenga deseos de comprar una máquina más sofisticada para sembrar, pues no voy a poder tenerla. Pero si el gobierno dice - "bueno nosotros los ayudaremos", pero ya sabemos

como son las cosas, a veces el apoyo es condicionado o es pura demagogia y promesas. Ha habido instituciones de crédito, instituciones de apoyo, pero se manejan fondos demasiado reducidos que no alcanzan para todos los necesitados. Los municipios manejan recursos que no alcanzan para nada. Si un municipio tiene 26 pueblos y les dan nueve mil pesos, qué van a hacer con todos los pueblos. Sobre todo la cabecera que siempre es la más grande acapara gran parte de los recursos.

EC: Sobre el proyecto alternativo, nosotros lo desarrollamos junto con el GEA y fue retomado hace poquito por el gobierno del Estado, con asesoría del gobierno federal y lo están poniendo en práctica, apoyando a los proyectos de desarrollo del Alto Balsas. Sólo que lo están manejando de una manera diferente a cómo nosotros lo pensamos. Una pequeña oficina a cargo de gente de Chapingo lo está manejando con la Secretaría de Desarrollo Social y Económico del Edo. de Guerrero. El problema es que otra vez son pocos los recursos. El Gobierno pone el 70% de los recursos y la gente el 30%, lo bueno es que el 70% es a fondo perdido. Si se ven interesados en echar a andar algo se les encamina, se les apoya y si truenan o no progresa, pues ni modo. El gran problema está en que a las reuniones han asistido representantes corruptos de organizaciones, y éstos han invitado a otras organizaciones de zonas aledañas al Alto Balsas. Ahora ellos dicen - "si están apoyando a la gente del Alto Balsas a nosotros también nos ayuden, queremos que se amplie el proyecto y el fondo" -. Yo participé en unas reuniones con algunas propuestas, pero ya no supe si tendría eco. Yo proponía que en todo caso se hicieran otras regiones económicas. Si hay gente de la región de Cocula, bueno que soliciten presupuesto y que se les atienda, para no reducir los apoyos destinados al Balsas. Así retomaron nuestro proyecto alternativo, lo tomaron en cuenta, pero para proyectos grandes el dinero no alcanza, sólo es para proyectos chicos. Nuestro proyecto alternativo. Cuando los gobiernos estatal y federal armaron su proyecto de desarrollo regional unas personas vinieron a verme para que los apoyara, no como miembro del Consejo sino de manera personal por ser de Guerrero y conocer su problemática. Creo que el proyecto que hicimos con GEA se está tomando en cuenta de algún modo por parte del gobierno.

Anexo 2. Declaración Política del Congreso Nacional Indígena, octubre de 1996¹

Los representantes de pueblos y organismo indígenas reunidos en el Congreso Nacional Indígena del 8 al 12 de octubre de 1996 en la Ciudad de México proclamamos solemnemente la siguiente declaración:

Considerando la historia de explotación y discriminación que por 504 años hemos sufrido los pueblos indios, a lo largo de los cuales se ha desconocido nuestra capacidad de conducir nuestro destino.

Reafirmando la continua resistencia indígena que en los últimos veinte años se ha manifestado en el auge de sus movimientos para responder con vigor a esas condiciones y a los múltiples intentos de cooptación gubernamental.

Observando que mientras algunos sectores de la sociedad ofrecen creciente solidaridad a esos movimientos, otros sectores siguen manteniendo actitudes de discriminación y exclusión.

Denunciando que la respuesta del gobierno a nuestra legítima movilización ha sido la militarización de casi todas las regiones indígenas y rurales del país, la persecución de organizaciones y dirigentes, el engaño, la mentira y la amenaza prepotente.

Declamamos:

Que honramos hoy, como siempre, a quienes nos hicieron pueblos y nos han permitido mantener contra todo y contra todos, nuestra Libre Determinación. Que honramos a quienes nos enseñaron a seguir siendo lo que somos y a mantener la esperanza de la libertad.

Que en su nombre hablamos hoy para decir a todos nuestros hermanos y hermanas del país que se construyó en nuestros territorios y se nutrió de nuestras culturas, que venimos a hacer, junto con ellos, un Patria Nueva. Esa patria que nunca ha podido serlo verdaderamente porque quiso existir sin nosotros.

Que estamos levantados. Andamos en pie de lucha. Venimos decididos a todo, hasta la muerte.

Pero no traemos tambores de guerra sino banderas de paz. Queremos hermanarnos con todos los hombres y mujeres que al reconocernos, reconocen su propia raíz.

Que no cederemos nuestra autonomía. Al defenderla defenderemos la de todos los barrios, todos los pueblos, todos los grupos y comunidades que quieren también, como nosotros, la libertad de decidir su propio destino, y con ellos haremos el país que no ha podido alcanzar su grandeza. El país que un pequeño voraz sigue hundiendo en la ignominia, la miseria y la violencia.

Que por todo esto

Exigimos:

Primero: el reconocimiento jurídico constitucional de nuestra existencia plena como pueblos y de nuestro inalienable derecho a la libre determinación expresado en la autonomía en el marco del Estado Mexicano.

Segundo: el reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblos.

¹ Tomado de la Relatoría final de los trabajos realizados durante el Congreso Nacional Indígena

Tercero: el reconocimiento de nuestros sistemas normativos indígenas en la construcción de un régimen jurídicamente pluralista que armonice las diversas concepciones y prácticas de regulación del orden social que conforman la sociedad mexicana.

Cuarto: el reconocimiento de nuestras diferencias y nuestra capacidad para gobernarnos con una visión propia en que la autonomía y la democracia se expresan como poder del pueblo.

Quinto: en general, el reconocimiento de todos nuestros derechos sociales, políticos y culturales para la afirmación, florecimiento y perduración de nuestras comunidades y pueblos.

Sexto: el cumplimiento inmediato y completo de los Acuerdos de la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena del Diálogo de San Andrés Sakamch' en de los Pobres, Chiapas, que constituye un primer paso ya conquistado por los pueblos indígenas, así como los acuerdos de este Congreso y la inmediata constitución de la Comisión de Verificación y seguimiento.

Séptimo: la desmilitarización de las zonas indígenas del país, el cese al hostigamiento a organizaciones indígenas y sociales y a sus dirigentes, la liberación de los presos políticos y de los indígenas injustamente detenidos, y en particular, de los presuntos zapatistas presos.

Proponemos:

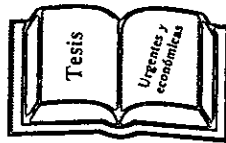
- I.** Participar en la construcción de un nuevo pacto social que se base en el reconocimiento de nuestra pluralidad, la diversidad de nuestras culturas y la riqueza de nuestras diferencias.
- II.** Avanzar hacia una nueva Constitución que con la efectiva participación de todos y todas, recoja un proyecto incluyente y plural.
- III.** Realizar las reformas de la Constitución, las leyes y las instituciones existentes, a fin de crear espacios políticos que encaucen nuestra transición a la democracia y estimulen un auténtico diálogo nacional hasta llegar a un Congreso Constituyente efectivamente democrático.
- IV.** Guiar nuestra lucha por una voluntad continua e incansable de transformarnos pacíficamente y conquistar día tras día una paz con justicia y dignidad; una paz con democracia y libertad.
- V.** Intensificar la lucha por la satisfacción de nuestras demandas pendientes, en particular, para el reconocimiento de los niveles regionales de autonomía, las reformas al artículo 27 que garanticen el respeto a la tierra y territorio de los pueblos indígenas, y el reconocimiento del pluralismo jurídico, entre otras.

Para alcanzar estos grandes objetivos, llamamos a todos nuestros hermanos y hermanas indígenas, a todos los pueblos, comunidades y organizaciones, a todo el movimiento indígena nacional, a mantener unidos nuestros corazones para fortalecer la unidad del movimiento indígena nacional y nutrir así de esperanza nuestra lucha y de paz nuestro futuro. Desarrollaremos un programa de lucha, de unidad, de resistencia, de reconstrucción, de transformación de nuestra sociedad. Asimismo, hacemos un llamado fraternal a un Gran Diálogo con la Sociedad Civil para buscar juntos la transformación de México hacia una sociedad más justa, humana y democrática. Hoy decimos:

*¡ Nunca más un México sin nosotros !
¡ Nunca más un Indio contra su hermano !
¡ Nunca más un Pueblos sin esperanza !*

**Proclamada en la Ciudad de México, el 11 de octubre de 1996
Congreso Nacional Indígena**

Imprenta Bolívar



Bolívar 290 Col. Obrera
C.P. 06800 Tel. 578 68 66
Sucursal Iztapalapa Tel. 614 25 95