

AUTONOMÍA XXI REGIONAL

vector para población
la autodeterminación de los pueblos indios



CAPÍTULO IV

EL INDIGENISMO DE LA VIDA INDEPENDIENTE

Hemos examinado en sus grandes rasgos las circunstancias sociales, económicas y políticas (*supra*, cap. I) que condicionaron las actitudes de los nuevos grupos dirigentes frente al diverso y proteico paisaje sociocultural que debía enmarcarse en el emergente Estado-nación. No insistiremos en ello. Revisaremos ahora las fuentes ideológicas que alimentaron la política homogeneizadora--y su drástico aspecto socioeconómico--durante el siglo XIX, la renovación integracionista posterior a la Revolución mexicana y, finalmente, las reacciones de las últimas décadas.

1. El Indigenismo liquidacionista de los liberales

Con la constitución de los Estados nacionales independientes se crean condiciones nuevas que dan lugar a una política *liquidacionista* (también llamada por algunos autores "incorporativista") frente a la diversidad étnica. Este proyecto indigenista respondió a la urgencia de consolidar las posiciones de los grupos económicos que surgieron como la nueva base de sustentación del sistema político, y se fundó en una racionalización acerca de las inconveniencias de las divisiones de "castas" y de los prejuicios que ocasionaba la existencia de cualquier "corporación" en el seno de la nación. En varios países latinoamericanos tal política se desarrolló, sobre todo, bajo el influjo de las corrientes liberales.

¿En qué esquema ideológico se cobijó la implacable empresa antiindígena que llevaron a cabo los nuevos gobernantes? Básicamente, el liberalismo criollo encontró su cantera teórico-política en los tópicos positivistas y evolucionistas a la sazón en boga en los países metropolitanos. El pensamiento europeo, arrancando del optimismo racionalista del Siglo de las Luces, devino en el siglo XIX en una sociología positivista y en una antropología evolucionista de corte unilineal, ambas empeñadas en definir las leyes necesarias del progreso humano. La otra gran corriente europea--el historicismo romántico de genio alemán, que exaltaba el relativismo, la pluralidad y los valores de la cultura popular--¹ no logró difundirse con igual éxito hacia tierras americanas sino hasta mucho después, ya filtrada por la escuela culturalista de la antropología norteamericana.²

El evolucionismo sostenía la tesis básica de que la sociedad humana había atravesado por ciertos estadios, necesarios y ordenados secuencialmente según una escala ascendente. El avance por esa línea evolutiva expresaba justamente la realización de las *leyes del progreso* que autores como el conde de Saint-Simon y Auguste Comte en un plano "filosófico" y sociológico, y Lewis H. Morgan

¹ Cf. Alvin W. Gouldner, "Romanticismo y clasicismo: estructuras profundas de la ciencia social", en *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza Universidad, Madrid, 1979.

² La veremos aparecer en el siglo XX, como un ingrediente secundario en el indigenismo *integracionista* y como la principal inspiración del *eticismo*.

en una perspectiva antropológica, buscarían establecer.³ En todo caso, a mediados del siglo XIX, la fe en el *progreso*⁴ se había apoderado de las mentes burguesas de los países avanzados de Europa Occidental, causando impacto también en un importante sector de la *intelligentsia* latinoamericana. El enfoque evolucionista se difundió en América Latina, sobre todo, bajo la modalidad positivista elaborada por Comte. Es ampliamente conocida la influencia que tuvo el positivismo en la región, "particularmente en los grupos dirigentes y las capas intelectuales. En casi todas las naciones del continente --Chile, Argentina, Perú, Brasil (en cuya enseña nacional figura el lema de "Orden y Progreso"), etc.-- la doctrina positivista (en particular la comtiana) encontró seguidores y, en ocasiones, se ensayaron intentos de aplicación de sus recomendaciones."⁵

Ahora bien, la perspectiva evolucionista aportaba un punto de vista favorable a las inclinaciones homogeneizadoras de las élites latinoamericanas. Por ejemplo, permitía sostener que mientras las sociedades llamadas primitivas representaban etapas de "salvajismo" o a lo sumo de "barbarie", el sistema -capitalista-occidental era la cristalización de la última fase de desarrollo humano, es decir, de la *civilización*.⁶ No fue difícil colocar a las etnias indígenas de Latinoamérica en esos estadios anteriores a la "civilización". Si la historia expresaba un desenvolvimiento racional y sujeto a leyes, capaz de manifestarse en un homogéneo, impecable y necesario progreso humano (y no se dudaba que así fuera), todas las sociedades --y en este caso también las indígenas-- debían tender hacia el máximo punto de desarrollo: la civilización occidental que casi todos los dirigentes de las naciones en formación adoptaban como patrón único y deseable.

A su turno, pues, los complejos socioculturales de las etnias son observados en bloque como la expresión del "atraso". Es su *cultura*, se piensa, lo que impide a los indios avanzar hacia un estadio civilizado, esto es, progresar. No debe extrañarnos, por tanto, que los gobiernos liberales pongan en práctica una política que se propone incluir a los indígenas en la vida nacional, pero *excluyendo el mantenimiento de sus particularidades culturales*. La política indigenista en este caso es liquidacionista y, en esa medida, *etnocida*.⁷ En este

³ Cf. de Claude-Henri de Saint-Simon, *Crítica de la política*, Cuadernos de Causa 4, Centro de Documentación Política, México, 1977. De Auguste Comte pueden consultarse *Primeros ensayos*, FCE, México, 1977; *La filosofía positiva*, Editorial Porrúa, México, 1979, y *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1980. Útiles lecturas complementarias son Ghita Ionescu, *El pensamiento político de Saint-Simon*, FCE, México, 1983; Pierre Ansart, *Sociología de Saint-Simon*, Ediciones Península, Barcelona, 1972, y Francis Sidney Marvin, *Comte*, FCE, México, 1978. La obra clásica sobre la evolución de la sociedad humana es la de Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Editorial Ayuso, Madrid, 1970.

⁴ Para un panorama histórico de las ideas y teorías del progreso, cf. John Bury, *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

⁵ H. Díaz-Polanco, *Las teorías antropológicas. El evolucionismo*, Libro 1, Editorial Línea, México, 1983 (2a. edición, Juan Pablos Editor, México, 1989), p. 106. Sobre el vigoroso influjo de la filosofía positivista en México, véase la obra de Leopoldo Zea, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1978.

⁶ Cf. H. Díaz-Polanco, *Las teorías antropológicas...*, op. cit., Tercera parte.

⁷ Se registran casos en que se busca liquidar a las etnias indias por la vía genocida, aplicando directamente operativos

período no se trata de vedar cualquier autonomía a las etnias sobrevivientes, sino la existencia misma de tales configuraciones socioculturales en el flamante marco nacional. Incorporación a la nación y conservación de las características que fundan las *otras identidades* (distintas de la criollo-mestiza en formación), devienen propósitos incompatibles. Se niega por ello la validez y la viabilidad de los sistemas de identidad indígenas. La solución para "el problema" de los indios es su *desaparición* en cuanto identidades diferenciadas.⁸

Se busca ahora convertir al indio en un miembro más de la sociedad nacional, eliminando cualquier fuero o "privilegio". En el terreno jurídico-político, se proclama la calidad de "ciudadanos" de los indios y la igualdad formal ante la ley. Ello expresa en verdad el sostenido esfuerzo por esfumar al indígena del horizonte nacional: en lo adelante existen *ciudadanos*, no indios.⁹

Pero es en el plano de las medidas socioeconómicas donde se observa más claramente el efecto demoledor que tuvieron las iniciativas liberales para un gran número de comunidades indígenas. En síntesis, se busca que los pueblos indios entren en un sistema de libre competencia y adopten los principios de la ganancia y la propiedad privada. Para ello, se requiere principalmente modificar la base de sustentación comunal de las etnias. Los liberales consideran la comunidad como una *corporación civil* que obstaculiza el libre flujo de la propiedad. Así, mientras en el régimen colonial el acceso de los indios a la propiedad privada estaba restringido (si descontamos los casos particulares de señores tradicionales y principales, y las tardías medidas borbónicas), ahora se promueve, incluso compulsivamente, la privatización de las tierras que poseen en comunidad. Se procede, por tanto, a levantar prohibiciones para impedir que las comunidades indígenas, en tanto "corporaciones civiles", puedan poseer o administrar bienes raíces; y se les ordena convertir sus posesiones colectivas en propiedad privada.

En el caso de México, como se sabe, la enajenación a gran escala de las tierras comunales de los indígenas se realizó junto a la "desamortización" de los bienes de las corporaciones eclesiásticas. El odioso monopolio de la Iglesia católica, una entidad que en conjunto constituía el mayor terrateniente del país y el principal banco de crédito, se equiparó al colectivismo de las empobrecidas comunidades indias. La *Ley Lerdo* de 25 junio de 1856, obligó a las "corporaciones" a deshacerse de sus bienes inmuebles, a favor de los arrendatarios de

militares con fines de exterminio. Un ejemplo lo constituyen las matanzas de indígenas organizadas por el general Julio A. Roca en la Patagonia argentina.

⁸ Para análisis de esta fase, cf. Edgar Barillas, "El 'problema del indio' en la época liberal en Centro América. El caso de Guatemala", en *Folklore americano*, núm. 45, IPGH, México, enero-junio de 1988; y Antonio Escobar Ohmstede, "Política indigenista en el México del siglo XIX (1800-1857)", en *Papeles de la Casa Chata*, año 3, núm. 4, CIESAS, México, 1988.

⁹ "La política liberal más consistente--escribe Hale--se proponía borrar todas las distinciones legales en la sociedad, y elevar teóricamente al indio a la categoría universal de 'ciudadano'. Sin embargo, esta teoría equivalía a ignorar la base indígena de la sociedad al decir, en efecto, que el indio ya no existía." Charles H. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*, Siglo XXI Editores, 8a. edición, México, 1987.

los mismos.¹⁰ Aunque esta ley marca un hito importante, no debe perderse de vista que adquiere sentido en el marco de una tradición. Como lo ha observado Knowlton, la ley Lerdo debe verse como parte de un proceso que arranca a finales del régimen colonial y se prolonga durante las primeras décadas de vida independiente. "Había precedentes en la legislación de la última etapa colonial, así como en algunas leyes nacionales y estatales posteriores a la independencia, en particular respecto a las tierras de los pueblos indios. Además, la ley Lerdo no era tampoco única en la historia de México en lo referente a la propiedad municipal urbana."¹¹ En todo caso, el efecto inmediato de esa disposición fue el despojo masivo de numerosas comunidades étnicas, las cuales tenían arrendadas a particulares una parte importante de sus tierras, con lo que obtenían un ingreso para solventar algunas necesidades de sus pueblos o municipios que precisamente el Estado central no atendía.¹²

Otras tierras que no estaban en arrendamiento podían ser "denunciadas" por particulares, quienes lograban así que les fueran adjudicadas según el procedimiento legal de remate (artículo 11° de la ley indicada), a menudo con la complicidad de los funcionarios gubernamentales que debían aplicar el mandamiento. Las autoridades políticas y los jueces fueron piezas claves en las maniobras de despojo. Powell refiere que muchos funcionarios "se confabulaban con hacendados y especuladores para privar a los indígenas de sus tierras impidiéndoles que se enteraran de la existencia de la Ley Lerdo hasta que ellos mismos habían denunciado y comprado las tierras de que se trataba."¹³

Los despojos y los abusos no se detuvieron durante el interludio conservador: éstos anularon la parte de la Ley Lerdo que afectaba al clero, pero dejaron vigente la que afectaba a los indígenas; tampoco durante el efímero imperio de Maximiliano, no obstante su "Junta Protectora de las Clases Menesterosas", la cual resultó impotente frente a los intereses creados de hacendados y funcionarios, e inoperante en la práctica. De igual modo, las demandas de justicia de las comunidades quedaron insatisfechas. Hubo motines y alzamientos de campesinos indígenas (como los ocurridos en el Estado de Hidalgo en 1869-1870), pero no con la fuerza y la articulación suficientes para detener o revertir el proceso.

La ironía de esta fase histórica es que un movimiento que preconizaba la

¹⁰ En su artículo 1°, la mencionada ley ordenaba: "Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al 6% anual." Cf. Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, SepSetentas, México, 1973, pp. 68-70. El procedimiento legal permitía que el arrendatario, pagando una módica suma, se convirtiera en propietario.

¹¹ Robert J. Knowlton, "La individualización de la propiedad corporativa civil en el siglo XIX: notas sobre Jalisco", en VV. AA., *Los pueblos de indios y las comunidades*, Lecturas de Historia Mexicana 2, El Colegio de México, México, 1991, p. 182.

¹² "En toda la república, durante el verano y el otoño de 1856, los pueblos indígenas sufrieron la catástrofe de perder sus tierras arrendadas." T.G. Powell, *El liberalismo y el campesinado en el centro de México (1850-1876)*, SepSetentas, México, 1974, p. 77.

¹³ *Ibidem*, pp. 77-78.

"pequeña propiedad" y el libre flujo de ésta resultó ser el impulsor del ya crónico latifundismo y de monopolios aún mayores, pues tales fueron los resultados más conspicuos de las medidas contra las comunidades indígenas.¹⁴ El grupo que se apodera del poder durante el lapso autoritario llamado el *porfiriato* (1870-1910), ya abiertamente imbuido de una versión vernácula del positivismo ("Libertad, orden y progreso"), llevaría la obra que habían iniciado sus antecesores de la Reforma hasta las últimas consecuencias que las circunstancias, y la resistencia de los indígenas, le permitieron. El latifundio se extendió y generalizó como el núcleo económico dominante en la sociedad rural.

Las drásticas acciones aplicadas por los regímenes liberales provocaron la disolución de un gran número de comunidades. Además, la práctica de los gobiernos durante el siglo XIX (el régimen de trabajo que favorecieron, la promoción activa de los patrones culturales criollo-mestizos, el desprecio hacia los valores indios, etc.) en su conjunto, sin duda, fueron causa de transformaciones en la etnicidad de los pueblos. Pero la identidad étnica de numerosos grupos, cuyos miembros sumaban millones, se mantuvo. Al finalizar el porfiriato, en México la población indígena era todavía considerable: al menos uno de cada tres mexicanos se consideraba a sí mismo como indígena. La gran revolución popular que cimbró al país hasta sus cimientos a partir de la segunda década del siglo XX, recordaría que las comunidades indias (especialmente en el centro y el sur del país) seguían allí. Los indigenistas todavía tendrían trabajo para rato.

2. El indigenismo integracionista: del etnocidio a la etnofagia

El indigenismo contemporáneo, de carácter "integracionista", recibe bautizo y forma teórica en el primer *Congreso Indigenista Interamericano*, que tuvo lugar en México (Pátzcuaro, Michoacán) en 1940.¹⁵ Aguirre Beltrán, quien con el tiempo se destacaría como uno de los principales ideólogos de esta corriente, nos dice que el integracionismo se propuso "corregir" las ideas etnocentristas de la política anterior e introducir "un elemento de justicia social en la política indigenista". Los componentes de las culturas indígenas (lenguas, creencias, costumbres, formas de organización sociopolíticas, etc.) en principio son aceptados como válidos, postulándose en adelante una "integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando los valores de sus culturas y su dignidad de

¹⁴ En relación con la ley de 1856, Meyer observa: "Tuvo el doble efecto de aumentar las haciendas y destruir las tierras de propiedad comunal. En este sentido puede decirse que las buenas intenciones económicas y políticas de los liberales no hicieron más que acelerar el desarrollo del latifundismo y la ruina de la pequeña propiedad de las comunidades." J. Meyer, *Problemas campesinos...*, op. cit., p. 68.

¹⁵ Entre los miembros de la delegación mexicana a este congreso se encontraban los estudiosos más sobresalientes de la cuestión indígena de entonces, figuras políticas varios de ellos: Luis Chávez Orozco (quien la presidió), Vicente Lombardo Toledano, Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Miguel Othón de Mendizábal y Alfonso Caso. Los acompañaba un grupo de jóvenes, varios de los cuales se distinguirían posteriormente como activos intelectuales indigenistas: Julio de la Fuente, Alfonso Villa, Daniel Rubín de la Borbolla, Gilberto Loyo y Mauricio Magdaleno. Concurrieron también algunos extranjeros destacados, tales como Paul Kirchhoff y Mauricio Swadesh. Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, "Introducción", en Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, selección de Marcela Lombardo, SepSetentas 114, México, 1973, pp. 38-39.

hombres."

Por tanto, a diferencia del enfoque liberal-evolucionista anterior, en un primer momento se postula la compatibilidad de la integración de los indígenas a la vida nacional con la conservación de sus cimientos culturales. Se concibe una política indigenista que procura "la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionando los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna."¹⁶ El proceso de inclusión nacional propuesto, ya no habla de compulsión ni de hacer tabla rasa de la cultura autóctona; ahora el procedimiento implica una moderación que expresa la nueva astucia del indigenismo: se muestra respeto hacia las culturas indígenas y, al mismo tiempo, "las comunidades son incitadas a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación, para que efectivamente se conviertan en partes integrantes de la misma."¹⁷

¿Logró el integracionismo mantener y hacer efectivo su original proyecto indigenista en América Latina? Todo indica que no. El integracionismo alcanzó sin duda apreciables resultados, pero ninguno de ellos avala la meta original de integrar las etnias a la sociedad nacional *al tiempo que, en los hechos, se respetan las especificidades socioculturales de las mismas*. Al contrario, el indigenismo ha dejado a su paso una trágica estela de disolución cultural, destrucción de identidades, opresión y conflictos étnico-nacionales cada vez más agudos en numerosos países del continente.

¿Qué ocurrió? El indigenismo integracionista nació con una grave e insoluble contradicción interna. Para entenderla se debe tomar en cuenta que buscando superar las dificultades de la política anterior, la cual estaba inspirada, como se indicó, en concepciones evolucionistas; empeñados en evitar las acusaciones de etnocentrismo y de etnocidio que empañaban al incorporativismo liberal, incompatibles a todas luces con los postulados de igualdad, democracia y justicia social que se proclamaban,¹⁸ los indigenistas recurrieron a los principios salvadores de otra teoría antropológica: el *relativismo cultural*, poderosa corriente desarrollada en Norteamérica que había desplazado por aquel entonces a la perspectiva diacrónica-evolutiva en el favor de los estudiosos latinoamericanos.

El relativismo o culturalismo se había levantado sobre una severa crítica a la idea de secuencias lineales y a los criterios normativos de superioridad e inferioridad aplicados en el análisis de los sistemas culturales. Evidentemente inspirado en el historicismo romántico, para el culturalismo existían culturas *diferentes*, pero no superiores o inferiores; concebir lo diferente (v. gr., las etnias indias) como inferior, conducía infaliblemente al más reprobable etno-

¹⁶ G. Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", *Obra polémica*, SepInah, México, 1976, p. 27.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸ No es casual, dicho sea de paso, que esta nueva concepción integracionista surgiera en México bajo los auspicios del presidente Lázaro Cárdenas, sinceramente interesado por el mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas.

centrismo.¹⁹ Pero esta posición, llevada hasta sus últimas consecuencias lógicas, obligaba a practicar un respeto irrestricto a los sistemas culturales diferentes; esto es, prohibía desviar el libre desenvolvimiento de unas sociedades, con la intervención de otra que se consideraba a sí misma superior. Ahora bien, tal conclusión era sin duda contraria a los propósitos integradores que siempre habían animado a los antropólogos y funcionarios indigenistas.

Desde luego, los integracionistas no deseaban abandonar la meta de "incluir" a los indios en la sociedad nacional. Puede decirse, pues, que desde el principio los ideólogos indigenistas más lúcidos percibieron el conflicto entre el postulado relativista de respeto incondicional a las etnias indígenas y la necesidad de integrarlas a la sociedad nacional. Lo que comienza como una dificultad, irá convirtiéndose en contradicción abierta, hasta plantearse un rechazo del culturalismo y un rompimiento de hecho con sus principales presupuestos. Irónicamente, para buscar una solución, el indigenismo llamado "clásico" tendrá que recurrir a los fundamentos del viejo evolucionismo unilineal.

Echemos un sumario vistazo al asunto. En el congreso de Pátzcuaro, dice Aguirre Beltrán, se tuvieron "muy en cuenta los postulados del relativismo cultural que exige respeto a las culturas bajo asedio". Pero inmediatamente agrega que, para prever "que la acción no se esterilizara como consecuencia de tal formulación", fue necesario acoger como "principio adicional el de la justicia social, que establece para los indios una carta de derechos y obligaciones sin barreras discriminatorias derivadas de diferencias raciales, sociales y culturales."²⁰ Comienza a asomar el conflicto. Respetar sin más ni más las culturas indígenas lleva a esterilizar la acción. ¿Qué acción? La acción crucial para los indigenistas, que consiste en integrar a los indios en la sociedad nacional. ¿Por qué hay que *integrar* a los indígenas? Porque así--responden los indigenistas--pueden acceder a condiciones de vida superiores, al abandonar ciertos aspectos de sus culturas que son "incompatibles" con la civilización y la modernidad. ¿Quién define tal incompatibilidad? Los indigenistas, a nombre de los no indios, desde la posición de poder que les proporciona el Estado.²¹ El etnocentrismo que se deseaba superar, se instala nuevamente.

Como puede advertirse, en la última formulación subyace un primer intento que busca encontrar una adecuación entre las fuentes teóricas contradictorias, separando los aspectos *positivos* de las culturas indígenas (y por tanto compatibles con la civilización) de otros que debían desaparecer por ser *contrarios* al progreso y a la buena marcha de la formación nacional. Desde luego, insistimos, la definición de tal carácter "positivo" o "negativo" quedaba en manos de los indigenistas. Pero la problemática distinción, obra del teórico

¹⁹ Cf. Mechthild Rutsch, *Las teorías antropológicas. El relativismo cultural*, Libro 2, Editorial Línea, México, 1984, especialmente cap. III.

²⁰ G. Aguirre Beltrán, "Etnocidio en México: una denuncia irresponsable", en *Obra polémica*, op. cit., p. 226.

²¹ Aguirre Beltrán, por ejemplo, ha sostenido: "El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no-indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas." G. Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Ibidem*, pp. 24-25.

indigenista Manuel Gamio,²² no impidió que la vertiente asimilacionista se impusiera gradualmente.

En efecto, la contradicción empujará cada vez más al integracionismo hacia los postulados evolucionistas que habían servido de base a los liberales. La consecuencia de esto es que una vertiente estratégica de la concepción integracionista se debilita y se esfuma en la práctica: el postulado de respeto a las particularidades culturales de las etnias. Vale la pena citar aquí un pasaje que muestra esa inclinación. Dice Aguirre Beltrán:

El relativismo cultural, por el contrario, pone en tela de juicio las ideas de progreso y evolución, dogmáticamente consideradas; sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque, las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a los problemas existenciales, y para ellas se exige respeto y comprensión [...] Sin embargo, la tesis plural esteriliza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que se propone modificar una situación indeseable. En efecto, si las culturas indias no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes, no hay para qué procurar su modernización, puesto que son culturas modernas, aunque distintas de la moderna occidental.²³

Lo que claramente implica el autor es que las "culturas indias" son "supervivencias" (formas socioculturales "atrasadas" o "bárbaras", dirían los liberales) y no constituyen simplemente sistemas diferentes, sino estructuras inacabadas que deben ser modernizadas; o sea, como sostenían los incorporativistas, sociedades que deben ser empujadas hacia el "progreso".

El resultado de todo ello fue que el integracionismo convirtió su original contenido *relativista* en discurso ideológico (en la fachada ideológica más ostentosa del sistema indigenista interamericano), mientras fundó su práctica en una percepción *evolucionista* que imputaba la superioridad en todos los planos a la llamada cultura nacional. Para reforzar esa práctica, el integracionismo acudió al arsenal tecnocientífico (estudio de comunidad, análisis sistémico, técnicas de campo, etc.) que le proporcionaba la corriente *estructural-funcionalista*. Considerando esta alquimia, el indigenismo no se conformó como una *teoría antropológica* propiamente dicha, sino como una síntesis ecléctica, aunque con un perfil peculiar, de elementos tomados del evolucionismo, el relativismo cultural y el estructural-funcionalismo, con todo lo cual sus adeptos intentan proponer una solución a la "indeseable" heterogeneidad étnica de numerosos

²² "Gamio, introductor original de la fórmula--recuerda Aguirre Beltrán--, asegura que en las culturas indias hay aspectos positivos que es bueno preservar y rasgos nocivos cuya exterminación se vuelve obligada si se desea que el nativo se incorpore a la civilización, retomando la marcha hacia el progreso." G. Aguirre Beltrán, "Introducción", en *El problema del indio*, op. cit., p. 28.

²³ G. Aguirre Beltrán, "Etnocidio en México...", en *Obra polémica*, op. cit., pp. 225-226.

países latinoamericanos.²⁴

Así constituido, el integracionismo se convirtió oficialmente en la política indigenista de los Estados nacionales latinoamericanos. Su éxito fue tal que muy pronto también vino a ser el esquema internacionalmente aceptado para solucionar el problema de las poblaciones indígenas y "tribales". Por ejemplo, con el antecedente de los trabajos y experiencias de diversos organismos de la ONU, en su reunión de 1957 la Conferencia Internacional del Trabajo adoptó dos instrumentos: el "Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales" (núm. 107) y una "Recomendación" (núm. 104). En particular, el convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) asumió explícitamente los postulados básicos del integracionismo, dando a los gobiernos una carta internacional para fundar sus políticas homogeneizadoras. En 1988, la OIT hace una crítica explícita del enfoque integracionista que contiene su convenio 107 y procede a revisarlo a fondo.²⁵ De esa revisión, quizás realizada con algo de retraso, resultó el nuevo Convenio 169 "sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes".²⁶

Pues bien, armados de un discurso racionalizador en el que se mantenían retóricamente los tópicos relativistas, durante décadas los gobiernos crearon las condiciones para dismantelar todos los aspectos de las culturas indígenas que no eran compatibles--a juicio de los indigenistas--con los fundamentos estratégicos de la "cultura nacional". En la práctica, esos aspectos incompatibles resultaron ser, dramáticamente, la mayoría de los elementos que fundaban las identidades étnicas. Por ejemplo, en un principio los integracionistas consideraron las lenguas autóctonas como merecedoras de respeto; pero muy pronto se pusieron en práctica en el continente vastos programas educativos con efectos castellanizadores, sin el menor respeto hacia las lenguas indias, con el alegado propósito de fomentar la "unidad nacional". Los pocos "rasgos culturales" que en realidad se respetaron, resultaron ser aspectos más vistosos que esenciales, y además fueron convertidos en objeto de curiosidad folklórica o sometidos a una feroz manipulación política, e incluso a una comercialización, que terminó

²⁴ El integracionismo puede ser caracterizado, en efecto, como un "eclecticismo pragmático" que toma "lo que conviene de las más diversas y dispares teorías, sin entrar en minuciosidades sobre la especificidad de los enfoques adoptados." H. Díaz-Polanco, *Etnia, nación y política*, op. cit., p. 145.

²⁵ Cf. CIT, *Revisión parcial del convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107)*, OIT, 75ª reunión, Ginebra, 1988. En este documento se acepta (p. 20) que la adopción del principio integracionista "como orientación básica del Convenio núm. 107 trajo consigo algunas consecuencias indeseables." Entre éstas se cita su "carácter destructivo, debido en parte a la manera como ha sido interpretado por los gobiernos; en la práctica, ha significado la extinción de formas de vida distintas de las de la sociedad nacional." Más adelante se advierte que "prácticamente todos los que han formulado comentarios sobre el Convenio en los últimos años han afirmado que su enfoque integracionista y su presunción implícita de la inferioridad cultural de estos grupos lo convierten en un instrumento totalmente anticuado y lo inhabilitan como base para las políticas nacionales." En verdad, habría que decir que esos comentarios críticos hacia el integracionismo se habían convertido en moneda común unos 20 años antes. La OIT también tomó en cuenta las recomendaciones del informe preparado por el relator especial de la ONU sobre la materia: ver José R. Martínez Cobo, *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*, E/CN.4/Sub.2/1986/7 y Add. 1 a 3.

²⁶ Cf. Conferencia Internacional del Trabajo, *Actas provisionales*, 76ª reunión, OIT, Ginebra, 1989, p. 25/28 y ss.

degradándolos.

En la dialéctica integracionista, la síntesis no supuso una superación total de las viejas tesis evolucionistas y centralistas, sino su aparición bajo una lógica diferente. Sin embargo, ello hizo posible una modificación importante en la política indigenista.

En efecto, el indigenismo integracionista expresó el comienzo de un cambio en el tratamiento del "problema" indio que debe evaluarse en su exacta medida, desde el punto de vista de la dominante ideología homogeneizadora. El nuevo carácter de los Estados latinoamericanos que emergen después de la Gran depresión, manifiesta diversos grados de apelación a las masas populares y a principios de justicia social. Y en esa atmósfera las prácticas crudamente etnocidas resultan inconvenientes, especialmente para regímenes que, como el de México, surgen o proclamaban surgir de movimientos populares. En tal contexto, el integracionismo resultó un enfoque adecuado por cuanto permitió pasar de las abiertas prácticas etnocidas a una compleja estrategia que propongo denominar *etnofaga*. Es decir, como regla, se inicia el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos, y se adopta un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego la cultura nacional dominante.

Ello no supuso el abandono de la meta integrante, sino su promoción *por otros medios* que despliegan el Estado y un gran número de instituciones de la sociedad civil para atraer a las etnias hacia los patrones y valores reputados como nacionales. La *etnofagia* expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones "nacionales" ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. La política indigenista es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales desplegados por el Estado nacional y los aparatos de hegemonía para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes.²⁷

Emergen así al menos dos cambios importantes, mutuamente comple-

²⁷ En el campo de la lingüística encontramos el uso de la noción de *glotofagia* para comprender los fenómenos de lengua que tienen lugar en el marco del proceso colonial. Cf., por ejemplo, el trabajo de Louis-Jean Calvet, *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*, Ediciones Júcar, Madrid, 1981, cap. III. El proceso glotófago que estudia este autor le permite discernir tres estadios en el desarrollo del colonialismo lingüístico: los dos primeros abarcan diversas situaciones de bilingüismo y monolingüismo, hasta alcanzar eventualmente con el tercero el de la "glotofagia conseguida, el de la muerte de la lengua dominada, definitivamente digerida por la lengua dominante" (p. 75), etc. En la perspectiva de Calvet, los estadios de la glotofagia expresan momentos de la operación de una misma lógica digestiva de las lenguas sometidas bajo el sistema colonial. En nuestro concepto, la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas (y en nuestro caso del indigenismo) y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas.

mentarios. En primer lugar, el Estado puede llevar adelante su proyecto etnófago mientras manifiesta respeto o "indiferencia" frente a la diversidad, o incluso mientras "exalta" los valores indígenas. Para ello, se refuerza la dominación vía la hegemonía y la empatía unilateral merced al consenso. En esta circunstancia, el Estado puede presentarse como el garante o el "defensor" de los valores étnicos, especialmente cuando su política debe atenuar los efectos de los brutales procedimientos del capitalismo salvaje o choca con los toscos métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que no comprenden las sutilezas de la etnofagia. Por cierto, esto alimenta el orgullo de los funcionarios indigenistas, quienes a menudo pueden jactarse de su papel defensor de los indios frente a caciques locales de horca y cuchillo o a gobernadores ultramontanos. Pero mientras deshacen entuertos (a veces muy banales) frente a esas figuras sociales antediluvianas, pocos indigenistas parecen advertir que los efectos más profundos de su propia actividad conducen a la destrucción del objeto de sus desvelos. Como sea, lo cierto es que en el tiempo de la etnofagia, la "protección" estatal de las culturas indias alcanza su máximo carácter diversionista.

En segundo término, para el avance de la política nacional-estatal se busca la participación de los miembros de los grupos étnicos, procurando que un número cada vez mayor de éstos se conviertan en promotores de la integración "por propia voluntad", convencidos de la superioridad de la cultura nacional. A esto se refiere la idea de incitar a las comunidades "a invertir sus propios esfuerzos para lograr su propio mejoramiento y su integración a la nación" (Aguirre Beltrán). Se espera que los mismos indios, especialmente los líderes, abandonen e inciten a abandonar las lenguas, las creencias, las costumbres, las formas de organización social particulares, etc., advirtiendo las ventajas que ello les reporta. Los dirigentes indios no son preparados para ser intelectuales indígenas, sino ideólogos indigenistas. Es una estrategia que opera con la táctica de la *quinta columna*.

Con el integracionismo, pues, la etnofagia *comienza* a convertirse en la estrategia fundamental de asimilación para un buen número de Estados nacionales en América Latina. Y el conflicto étnico-nacional asume una cualidad nueva. No hablamos, desde luego, de exclusividad de los procedimientos etnófagos, sino de *preponderancia* de los mismos. Ni el genocidio ni el etnocidio son completamente abandonados. En una perspectiva histórica puede decirse que las prácticas genocidas predominan durante el período colonial, especialmente durante la fase llamada de conquista y "pacificación" de los territorios; pero esos brotes genocidas perdurables a lo largo de la consolidación colonial (aproximadamente hasta finales del siglo XVI, por ejemplo, en algunas regiones de Nueva España) se combinan con acciones netamente etnocidas en la medida que avanza el régimen colonial. De la misma manera, el etnocidio imperante durante la fase liquidacionista va acompañado de ocasionales acciones genocidas. Durante el dominio del integracionismo, según los momentos y los países, se pueden señalar episodios de genocidio (por ejemplo, repetidamente contra las comunidades amazónicas, y contra los pueblos indígenas de Guatemala en particular a principios de los años ochenta), así como proyectos y programas de claro corte etnocida (v. gr., los de castellanización). Sin embargo, lo que parece

caracterizar al período integracionista es la predominancia progresiva de la etnofagia como estrategia de involucramiento y asimilación, con ritmos y grados de desarrollo diferentes según los países.

En varios sentidos, el integracionismo cumplió su papel teórico-político en una fase preparatoria y de transición hacia formas más elaboradas de etnofagia. A finales de los años sesenta, los presupuestos del integracionismo entraron en crisis. Pero con el fortalecimiento de la cohesión étnica y de las luchas indígenas que fueron simultáneamente causa y efecto de esa crisis, la mencionada estrategia del Estado, lejos de debilitarse, se fortalece. Lo que hizo que el agrado de los gobiernos hacia el integracionismo entrara en una aguda declinación no fue el *desiderátum* etnófago de éste. Lo que enfrió el entusiasmo de los poderosos fue el desgaste de su discurso para acreditarlo y de su estilo para lograrlo. Así, ante la emergencia de corrientes impugnadoras del integracionismo en el seno del movimiento indio, muy generalizadas a mediados de los setenta, el Estado responde con un discurso (*etnicismo*) y una praxis (*etnopolulismo*) de renovado carácter indigenista, a la medida de los nuevos retos para proseguir con los métodos etnófagos. En este sentido, puede decirse que el etnopolulismo, echando manos de los tópicos etnicistas, corresponde a la *fase superior de la etnofagia*.

3. El etnicismo: fundamento de un nuevo indigenismo

Como norma, la carencia de proyectos políticos contrahegemónicos y democratizadores que adopten una perspectiva global sobre la cuestión étnico-nacional en América Latina, constituye la más grave deficiencia del momento actual. Volveremos sobre este punto más adelante. Para completar nuestro panorama acerca de los instrumentos político-ideológicos utilizados por las clases dominantes en Latinoamérica, conviene detenerse en el arma más eficaz que actualmente esgrimen para garantizar la hegemonía sobre el movimiento indígena en diversos países del continente. Nos referimos al etnicismo y a su operacionalización imperialista, esto es, el *cuartomundismo*.

El etnicismo, recubierto de planteamientos que presuntamente se orientaban a la defensa de los derechos de los indígenas, se presentó durante algún tiempo como la alternativa "progresista" frente al viejo indigenismo integracionista. Esto logró desconcertar incluso a sectores de la izquierda latinoamericana, que proclamaron a ciertos voceros e ideólogos etnicistas como representantes de lo más "avanzado" del movimiento indígena y asumieron acríticamente algunos de sus tópicos. Es apenas en los últimos años cuando se comenzó a vislumbrar en toda su magnitud el verdadero carácter político del enfoque etnicista; por ejemplo, a medida que, algunos de los llamados "tanques de pensamientos" (*think tanks*), utilizados por fuerzas imperialistas como parte de sus esfuerzos para manipular y poner a su servicio el movimiento indígena, pasaron abiertamente a *codificar* los temas etnicistas en el marco de una teoría política del "Cuarto mundo".

Los denominados *think tanks* se constituyeron como organismos dedicados a la investigación y la reflexión, supuestamente bajo un enfoque académico e imparcial, pero con un fuerte color político. Durante los ochenta, en los Estados

Unidos los *think tanks* operaron estrechamente vinculados a los círculos de poder o, en todo caso, buscando influir en las decisiones políticas. Se les llegó a considerar como "un sexto poder en el esquema político estadounidense".²⁸ Durante esa década aparecieron inquietantes evidencias de que las concepciones y actividades de ciertas organizaciones *cuartomundistas*, supuestamente interesadas en la defensa de los derechos étnicos en Latinoamérica, formaban parte de la estrategia político-militar conocida como "Guerra de baja intensidad". Hubo indicaciones y denuncias puntuales en esa dirección por parte de estudiosos del tema, dirigentes indios y organizaciones indígenas de carácter regional.²⁹

Habría mucho qué decir acerca de la perspectiva etnicista.³⁰ Tan sólo reiteraremos aquí dos puntos básicos para la comprensión de nuestro asunto. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que las elaboraciones de esta corriente indigenista, que ha alcanzado cierta difusión en varios países del continente, no se orientan "hacia la definición de los fundamentos de un *proyecto nacional* de recambio--en el que encuentren respuestas las demandas legítimas de los grupos socioculturales con identidades diferenciadas--, sino a precisar unilateralmente los elementos de un proyecto indígena 'propio', de un *proyecto étnico*; éste se plantea como una propuesta independiente y separada, y además como contrapuesta a cualquier iniciativa nacional (u 'occidental') de carácter contrahegemónico."³¹ Travesuras de los duendes de la dialéctica: El integracionismo, queriendo poner en primer plano la dinámica nacional, terminó menospreciando la pluralidad y reinstalando un etnocentrismo subrepticio de corte evolucionista; el etnicismo, por su parte, al recurrir al culturalismo extremo para poner el énfasis en la pluralidad, extravió la dimensión nacional.

²⁸ Cf., por ejemplo, Adolfo Aguilar Zinser, "Los fascinantes think tanks. Rand y Heritage, el sexto poder en EU", en *Jueves de Excelsior*, núm. 3504, México, 1989, pp. 9-12. Por lo que respecta a nuestro asunto, las elaboraciones y maniobras de *think tanks* especializados en asuntos indígenas al parecer fueron piezas claves para el desarrollo de una vertiente *étnica* en la estrategia de los núcleos de poder norteamericanos, sobre todo a partir del conflicto con los sandinistas y del crecimiento de la insurgencia guatemalteca a principios de los ochenta. Bernard Nietschmann resume su teoría del *Cuarto mundo* en "Sandinismo y lukanka india", *Vuelta*, núm. 107, año IX, México, octubre de 1985.

²⁹ Por ejemplo, véase la denuncia del Consejo Indio de Sudamérica (CISA)--organismo regional del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPPI)--, acerca de las actividades de algunas agencias en el marco del conflicto étnico nicaragüense. CISA, "Comunicado", en *Indigenous World*, vol. 4, núm. 1, California, 1986. También, H. Díaz-Polanco, "Neoindigenism and ethnic question in Central America", en *Latin American Perspectives*, vol. 14, núm. 1, California, 1987.

³⁰ No disponemos de espacio aquí para entrar en detalles. Remitimos al lector a los siguientes trabajos: CLALI, "Declaración de México", en VV. AA., *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, IPGH, México, 1984; Pablo González Casanova, *Indios y negros en América Latina*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, UNAM, México, 1979; H. Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional*, op. cit.; Araceli Burguete Cal y Mayor, "¿Quiénes son los <<los amigos del indio>>?", en BAA, IPGH, núm. 5, México, 1982; Luis F. Bate, *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, Juan Pablos Editor, México, 1984; Consuelo Sánchez, "Elementos conceptuales acerca de la cuestión étnico-nacional", en BAA, núms. 15 y 16, IPGH, México, 1987; Gilberto López y Rivas, *Antropología, minorías étnicas y cuestión nacional*, Ediciones Aguirre Beltrán y Editorial Cuicuilco-ENAH, México, 1988; Andrés Medina, "La cuestión étnica y el indigenismo", en C. García Mora/M. Villalobos Salgado (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 4, INAH, México, 1988.

³¹ Díaz-Polanco, *Etnia, nación y política*, op. cit., pp. 56-57.

En segundo término, "hay que advertir que muchos de los elementos, temas o tópicos que sirven de base a esta ideología se encuentran efectivamente en la visión de los grupos étnicos, forman parte de su conciencia y sus valores. Es verdad que han sido los intelectuales (algunos antropólogos y miembros de la *intelligentsia* indígena) quienes han codificado la concepción etnicista. Pero si ésta ha tenido un impacto efectivo en el seno del movimiento indígena es porque de algún modo refleja, aunque sea de manera parcial, la conciencia espontánea de los grupos étnicos."³² En este sentido, en tanto formalización teórica de una visión opaca, ingenua y hasta mistificada que es elevada así al rango de "proyecto político", el etnicismo es un hábil explotador de la conciencia espontánea de los indios. El etnicista *no* realiza la tarea que Gramsci asigna a los intelectuales,³³ esto es, construir a partir de las condiciones sociales un esquema teórico-político capaz de comprender *críticamente* la complejidad de la situación y de sugerir una *utopía histórica* que sea una superación de aquellas condiciones. Más bien, el etnicismo organiza los ingredientes más elementales de la percepción etnopolular (una mezcla de rencor sordo, etnocentrismo invertido, tendencia al retraimiento, fantasías autistas, búsqueda de salidas hacia atrás, etc.) y los convierte en una teoría política de la que resultan no sólo una *utopía arbitraria* y paralizante, sino además todo género de obstáculos a las luchas de las etnias en articulación con otras fuerzas sociales: aquellas también interesadas en liquidar el arreglo nacional que funda la discriminación sociocultural e impulsa el proceso etnófago.

Tomando en cuenta los planteamientos de diversos autores de la corriente que nos ocupa, puede construirse un cuadro sintomático, una especie de *esquema-tipo* acerca de los presupuestos encadenados que conducen a la propuesta de un proyecto "étnico":

1/ La oposición "mundo occidental"/"mundo indígena", y el rechazo del primero. Se alega incluso la superioridad de lo indígena: una especie de etnocentrismo ahora invertido. El "mundo occidental" se concibe como un bloque homogéneo e indiferenciado, sin que importen la diversidad de intereses en su seno y su composición clasista. 2/ La afirmación del carácter "occidental" de la nación (y las "culturas nacionales") y su repudio. Como contrapartida, la aseveración de que la "única civilización, las únicas culturas auténticas, son las que encarnan los pueblos indios." 3/ A contrapelo de la historia, la defensa de una esencia étnica inmutable que es la base de la continuidad necesaria de las sociedades indígenas. 4/ A partir de las anteriores premisas, la afirmación de que la "contradicción principal" a la que hay que buscar solución "se da entre la civilización india y la occidental". En el marco de las "contradicciones internas de la sociedad dominante" (nacional-occidental) no se encuentra "ninguna alternativa histórica real para la civilización india". La conclusión es inevitable: "el problema y la solución" se plantean "fuera" de la nación. Ninguna "revolución a la occidental" puede ser solución. 5/ Así se arriba al desenlace: el planteamiento

³² *Ibidem*, p. 57.

³³ Cf. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos Editor, México, 1975, pp. 22-23.

de una solución "aparte", "fuera" de lo nacional-occidental, se traduce en la propuesta de un proyecto político "propio", un "proyecto indio".³⁴

Esta sinopsis (alrededor de la cual se tejen variaciones en los detalles y en los énfasis, según los autores) permite ilustrar cómo el etnicismo deja de lado muchos aspectos fundamentales de la compleja cuestión étnico-nacional, todos los cuales pueden resumirse como una evaluación maniquea y simplista acerca de la composición, organización, funcionamiento y dinámica de la sociedad global en que los grupos étnicos están insertos. Esta ideología asume la idea de que los indios están en una especie de mundo aparte; por tanto, favorece la propuesta de un "cuarto mundo" que puede encontrar salidas propias e independientes del resto de la sociedad.

Pero debe tomarse en cuenta que es precisamente la extrema simplicidad lo que asegura la fuerte atracción que el etnicismo ejerce, al primer contacto, sobre muchos indígenas. No es extraño, pues, que un gran número de indígenas despierten su conciencia de la propia identidad bajo el influjo de los tópicos etnicistas, en tanto éstos ponen en juego un conjunto de oposiciones de fácil manejo. Sin embargo, ello mismo explica que muchos de esos indígenas abandonen las posiciones etnicistas, una vez que han alcanzado cierto grado en el desarrollo de la conciencia que el mismo etnicismo les ayudó a gestar; es decir, una vez que la perspectiva global y la agudeza crítica alcanzan cierto punto de madurez. Por ejemplo, el etnicismo se ha limitado a las declaraciones ambiguas acerca del proyecto "étnico", pero sin especificar las condiciones, las premisas y los recursos *políticos* para alcanzarlo. Los indios "politizados" advierten entonces los límites de comprensión y de acción que el etnicismo les impone.

En cierto momento, el Estado puede sentirse muy cómodo con el discurso etnicista. Es posible afirmar que en varios países esto es ya una realidad. Después de todo, renunciar a cualquier "revolución a la occidental", sin determinar el carácter y las condiciones de posibilidad de la revolución alternativa, equivale a renunciar a *toda* revolución. Asimismo, establecer una oposición maniquea entre lo indio y todo lo demás (lo "occidental"), prohíbe cualquier acción concertada entre ambos "mundos" que, en muchos países, es precisamente uno de los requisitos para construir una real opción popular frente a la dominación y el avance de la etnofagia. Etcétera. Lo indicado permite entender que en Latinoamérica sea cada vez más frecuente que los gobiernos no sólo asuman un discurso y un estilo de corte etnicista, sino que llamen a integrarse a sus aparatos a muchos destacados ideólogos de esta corriente: ¿quién mejor que los propios etnicistas para apuntalar e incluso para coordinar la práctica del etnopopulismo, más acorde con la nueva fase etnófaga del indigenismo?

4. Cuestión Étnico-nacional y Cambio Social

Se debe admitir que la contrapartida de la todavía enorme influencia del etnicismo sobre el movimiento indígena latinoamericano es la mencionada

³⁴ Para más detalle, *Etnia, nación y política*, op. cit., pp. 57-59.

carencia de enfoques apropiados sobre la cuestión étnico-nacional en el seno de la mayoría de las organizaciones progresistas del continente. Hay indicios de que comienzan a desarrollarse nuevas orientaciones alentadoras en el marco de las reivindicaciones autonómicas, como veremos en nuestro próximo capítulo. Pero todavía podemos observar *concepciones parciales y criterios sectarios*; y también desprecio hacia el asunto, por considerarlo no relevante para el proceso de cambio, basándose tan sólo en el desconocimiento y el doctrinarismo. La consecuencia de ello es que, en general, en los proyectos de cambio simplemente no se incluya la cuestión étnico-nacional, o que se le de un tratamiento en término de modelos que casi no se diferencian en nada de los que sostienen el viejo integracionismo o el nuevo etnicismo. Regularmente, en el horizonte de las estrategias de cambio la cuestión está ausente o planteada en el marco de la lógica indigenista.

En este terreno, por ejemplo, el marxismo revolucionario en América Latina es todavía dependiente de una tradición doctrinaria que arranca de las elaboraciones que en su momento hicieron los padres fundadores, en particular Marx y Engels. No es ocioso recordar que, aunque éstos se interesaron por los fenómenos nacionales y étnicos e hicieron contribuciones que no es posible ignorar,³⁵ partieron de la premisa de la revolución proletaria *inminente*. Desde esa perspectiva, lógicamente la problemática de las etnias y las nacionalidades oprimidas quedó siempre en un segundo plano teórico en las preocupaciones de Marx y Engels, en la medida en que se suponía que la cuestión étnico-nacional quedaría resuelta más o menos rápidamente en el marco de la nueva sociedad socialista. En suma, el tratamiento de la "cuestión nacional" por parte de aquellos pensadores conformó más una *casuística* (muy pendiente de las coyunturas de la situación polaca, irlandesa, etc.) que una perspectiva teórico-política en forma. Sustentando todo ello, además, al parecer se encontraba la tesis subyacente de que ocurriría una irrefrenable homogeneización de las sociedades (iniciada por el capitalismo y completada por el socialismo) que rompería con las fronteras e identidades diferenciadas de carácter étnico-nacional.³⁶

³⁵ Sobre el tema, los trabajos de Marx y Engels están salpicados de chispas geniales. Recuérdense, por ejemplo, las intuitivas conclusiones a que arribó Marx a partir de sus estudios de la cuestión irlandesa. Hacia 1869, Marx deduce que no es la emancipación de la clase obrera inglesa la condición para la liberación de Irlanda, sino que esta liberación es la "clave" para la emancipación obrera: "es condición para la emancipación de la clase obrera inglesa la transformación de la unión forzosa vigente--es decir, del sometimiento de Irlanda-- en una confederación igualitaria y libre, si es posible, o, si es preciso, la reivindicación de una separación completa." De esta manera, lejos de estar contrapuestas, la cuestión social y la nacional quedaban íntimamente entrelazadas en esta etapa del pensamiento de Marx. Cf. Georges Haupt y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1978, p. 85 y ss.

³⁶ Existen diversas interpretaciones de los pasajes en que Marx y Engels abordaron estos temas centrales. Por ejemplo, refiriéndose a la hipótesis de la inevitable uniformidad, Bloom ha escrito: "Lo que los autores preveían no era la completa desaparición de todas las distinciones nacionales, cualesquiera que fuesen ellas, sino específicamente la abolición de agudas diferencias económicas y sociales, el aislamiento económico, distinciones odiosas, rivalidades políticas, guerras y la explotación de una nación por otra." Salomón F. Bloom, *El mundo de las naciones. El problema nacional en Marx*, Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires, 1975, p. 34. De todas maneras, parece indudable que la versión homogeneizadora se impuso gradualmente en la tradición marxista más ortodoxa y que a fin de cuentas resultó la más influyente.

Hoy podemos entender las razones históricas que llevaron a los fundadores de la teoría marxista a esas posiciones. Al mismo tiempo, debemos aceptar que sus apreciaciones y previsiones (o las que se construyeron a partir de sus trabajos) con el curso de los años *se han mostrado incorrectas*. La esperada revolución mundial o "simultánea" en los países centrales (que arrastraría a los demás), no se realizó; las particularidades nacionales y étnicas, en cambio, no sólo se han mantenido sino que se han visto reforzadas con el correr del tiempo, etc. No obstante, un sedimento doctrinario ha permanecido en la perspectiva de los revolucionarios marxistas. Por inercia o tradición, el enfoque que considera secundario el fenómeno de las diversidades socioculturales, étnicas o nacionales, ha persistido en el cuerpo de la teoría revolucionaria. Así, pues, una deficiente concepción sobre la nación moderna, su naturaleza y su dinámica, y los fenómenos de identidad a ella asociados, se erigió como uno de los más notables escollos para esa teoría contemporánea del cambio.

En este punto opera un proceso ideológico que ha convertido una tesis correcta de los fundadores del marxismo (la de la "tendencia" del capitalismo a universalizar y homogeneizar las relaciones sociales y los sistemas socioculturales) en un tópico doctrinal que supone la necesaria realización en cada caso de tal tendencia. De este modo, la *lógica tendencial* del capitalismo que lo impulsa a buscar la eliminación de los particularismos nacionales y étnicos, se transformó de hecho en una *convicción* acerca del carácter inevitable de tal eliminación, lo que ha determinado que se descuide un aspecto fundamental de la realidad contemporánea: el fenómeno de las especificidades nacionales y de la enorme diversidad étnica. La lógica capitalista que busca someter a sus cánones a los grupos socioculturales con identidades diferenciadas, se ha convertido en un velo que impide observar la realidad de esos complejos sistemas; luego, se ha podido evadir el desafío teórico y político que implica la existencia de los grupos étnicos (y las nacionalidades, en su caso) en el marco de la nación que habría que cambiar.

La postulada tendencia debería observarse como un útil instrumento teórico para entender la dialéctica que moldea el funcionamiento del capitalismo y pone al descubierto una de sus contradicciones fundamentales: que el capitalismo, mientras busca con afán la homogeneización, provoca simultáneamente desarrollos desiguales, produce y reproduce particularismos sociales, políticos y culturales. Es un aspecto de lo que encierra la fórmula del "desarrollo desigual y combinado". Esto explica que hasta ahora los esfuerzos por conseguir la total uniformidad sociocultural hayan resultado infructuosos, aun en los casos--como el de México en Latinoamérica, por ejemplo--en los que las élites gobernantes se propusieron explícitamente alcanzar la homogeneidad como fundamento de la "unidad nacional".

En efecto, la "unidad" nacional, necesaria sin duda para el funcionamiento del sistema capitalista, se obtiene *por otro camino*, por una ruta política que no requiere la anulación *previa* de toda particularidad sociocultural: la estrategia de la "hegemonía nacional" que ejercen ciertas clases o fracciones de clases sobre

las demás en el marco de la nación.³⁷ De hecho, el establecimiento de tal hegemonía constituye un aspecto central del proceso mismo de construcción de la nación y de su mantenimiento como el ámbito de la dominación.

La hegemonía nacional, pues, ha sido la estrategia seguida en todas partes para ejercer el dominio en sociedades que mantienen la diversidad sociocultural mencionada. Los grupos dominantes no han ignorado la naturaleza socioculturalmente compleja de las sociedades nacionales; al contrario, se han basado en ella para construir su dominación, extendiendo su hegemonía sobre el mayor número de sectores, incluyendo desde luego a los llamados grupos étnicos. Bien vistas las cosas, los grupos étnicos no constituyen--como suponen ciertas concepciones culturalistas de la antropología tradicional--meros complejos de rasgos culturales enraizados en el pasado (costumbres, tradiciones, formas de organización social, cosmovisiones, etc.), sino realidades socio-culturales creadas y recreadas constantemente por el capitalismo que no pueden entenderse sin el factor crucial de la hegemonía que ejercen sobre ellas los grupos dominantes. Sin este factor, los grupos étnicos serían otra cosa.

Ahora bien, como se ha señalado recientemente, la estrategia de la hegemonía nacional indicada "no sólo es relevante para la burguesía. Así como ésta no pudo fundar su dominación sólo en la dinámica inherente a su infraestructura económica, tampoco el proletariado habrá de poderlo [...] En la medida en que dentro del proletariado existe una diferenciación y en la medida en que las clases medias y otros intereses particulares [entre los que pueden incluirse los étnicos, HDP] son reproducidos permanentemente como parte del sistema en su totalidad, se plantea la cuestión del trato político entre las clases sociales que constituyen las mayorías nacionales. La cuestión de la hegemonía adquiere de esa manera también para el proletariado una importancia de primera línea."³⁸

En relación con nuestro asunto, pues, la construcción de otra hegemonía democrática requiere precisar los fundamentos de un nuevo proyecto político de alcance nacional que incluya las reivindicaciones étnicas. Tal recuperación de una problemática olvidada o desconocida requiere más que adhesiones declarativas: hace falta que los partidarios del cambio hagan suyos los legítimos derechos y demandas de los pueblos indios y las comunidades étnicas y *precisen la naturaleza de la nueva estructura nacional en las que esos derechos cobrarán vigencia efectiva*. Esta es la mínima plataforma de las alianzas posibles y de la generación de consenso con respecto a las etnias. Los avances en esa dirección (jalonados por las luchas indígenas y por fuertes cambios de los enfoques teórico-políticos), al parecer, se están produciendo en torno a la cuestión de la autonomía para los grupos étnicos.

³⁷ Cf. Leopoldo Mármora, *El concepto socialista de nación*, Cuadernos de Pasado y Presente, No. 96, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 37 y ss.

³⁸ *Ibidem*, p. 38.

CAPÍTULO VIII

PERSPECTIVAS DE LA AUTONOMÍA REGIONAL

Un fantasma recorre Indoamérica: el fantasma de la autonomía. Como hemos visto, hasta hace unos lustros apenas unas cuantas organizaciones indígenas de avanzada planteaban la demanda de la autonomía, y esto de modo en extremo nebuloso. A finales de los ochenta, la meta autonómica surge ya como la principal bandera de lucha de los pueblos indios. Los cambios de perspectiva sociopolítica que ello implica son apreciables. Se pasa de las peticiones aisladas y restringidas a la reivindicación del derecho a la autodeterminación; se define el ejercicio de la autodeterminación como conquista de un régimen de autonomía plena; se transfigura la disputa por la tierra en reclamo de control del territorio indígena, sin abandonar las luchas agrarias, y la demanda de democracia política se eleva hasta la propuesta de modificaciones de fondo en la organización de los Estados que hagan posible la formación de autogobiernos indios en los marcos nacionales.

La aspiración autonómica, por ejemplo, fue claramente refrendada durante el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, celebrado del 17 al 21 de julio de 1990 en Quito (Ecuador), con la participación de la mayoría de las organizaciones indias del continente. En el pronunciamiento final (Declaración de Quito) los indígenas expresan: "Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación." La autodeterminación adquiere una forma concreta: la autonomía. "En ejercicio de nuestro derecho a la autodeterminación -se lee en otra resolución aprobada-, los pueblos indios o indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía en los marcos nacionales." Por su parte, la autonomía tiene un contenido más preciso, esto es, implica "el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el control y manejo de todos los recursos naturales del suelo, el subsuelo y el espacio aéreo"; "la defensa y conservación de la naturaleza [...], el equilibrio del ecosistema y la conservación de la vida", y además la constitución

democrática de "nuestros propios gobiernos (autogobiernos)."¹

Algunos gobiernos latinoamericanos manifestaron preocupación ante este ascenso político de los pueblos indios. En varios casos se ensayaron medios para desarticular o al menos desactivar esta nueva amenaza, que anulaba la estrategia del neoindigenismo etnófago. Irónicamente, la propia acción estatal que entorpeció en el pasado la coordinación independiente de los indígenas, creó nuevas condiciones que hicieron posible una organización más robusta de los pueblos. Ahora comienza a realizarse la coordinación en torno a un programa común que tiene implicaciones políticas más profundas: la demanda de autogobierno autonómico. Los pueblos indios manifiestan que no aspiran a parches o remiendos indigenistas, sino a ser factor de cambio nacional: "No son suficientes -se dice en la mencionada Declaración de Quito- las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas. Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación."

No es casual que en el momento en que el movimiento indio levanta estas banderas reivindicatorias, algunos gobiernos se adelanten a plantear ciertas *enmiendas* legales. Al parecer, en los motivos de estas iniciativas apresuradas se mezclan la necesidad de responder en alguna medida a la nueva situación y la esperanza de restar impulso a las demandas indias. Secundariamente, las iniciativas de reforma indigenista respondían a las presiones que provenían de un hecho coyuntural: las celebraciones oficiales -unánimemente rechazadas por los indios- del quinto centenario del "Descubrimiento de América" o "Encuentro de Dos Mundos". Los gobiernos no querían llegar a 1992 sin exhibir algún género

¹ Cf. Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, "Declaración de Quito", en *Servicio Mensual de Información y Documentación*, Separata No. 130, ALAI, Quito, agosto de 1990. Estos planteamientos fueron corroborados en los subsiguientes encuentros de Guatemala (Quetzaltenango) y Nicaragua (Managua), celebrados en 1991 y 1992, respectivamente. Cf. II Encuentro continental: campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular. "Declaración de Xelajú", ALAI, servicio especial, Quito, octubre de 1991, y III Encuentro continental de la resistencia indígena, negra y popular, "Declaración de Managua", BAA, núm. 24, IPGH, México, diciembre de 1992.

de "renovación" de los ordenamientos legales, de acuerdo con las apremiantes recomendaciones de las comisiones creadas para la conmemoración.²

1. Un Caso de Reforma Legal

En México, la propuesta de reforma constitucional elaborada por una comisión oficial que, según la misma, buscaba reconocer la composición "étnica plural" de la nación mexicana y los "derechos culturales" de los pueblos indios,³ era apenas un indicio de la creciente inquietud estatal. En el mes de abril de 1989, el ejecutivo mexicano instaló dicha Comisión. Ésta quedó integrada por académicos (antropólogos y juristas), intelectuales indigenistas y burócratas, con la notable ausencia de representantes o líderes indígenas. Como quien dice, la Iglesia en manos de Lutero. En agosto, la comisión había preparado una propuesta que hizo llegar al titular del Poder Ejecutivo a mediados de 1990, después de un simulacro de consulta con los sectores interesados.⁴

En síntesis, después de largas consideraciones sobre la situación de los pueblos indios, la comisión sugería que al artículo 4º de la Constitución Política (correspondiente al Capítulo I: "De las garantías individuales"), se adicionasen los párrafos siguientes:

La nación mexicana tiene una composición étnica plural, sustentada

² La VII Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales para la Conmemoración del Descubrimiento de América-Encuentro de Dos Mundos, celebrada en julio de 1989 en la Ciudad de Guatemala, recomendó: "Que las Comisiones Nacionales insten a sus gobiernos a avanzar en la renovación de los ordenamientos constitucionales y legales que garanticen el reconocimiento y la aplicación de los derechos indígenas con la participación de los interesados." Conferencia Iberoamericana de Comisiones Nacionales, *Presencia y significación de los pueblos indígenas de América*, VII Reunión, Secretaría Permanente, Madrid, 1989.

³ Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, *Propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México*, INI, México, agosto de 1989.

⁴ Más que una "consulta" *a posteriori*, una reforma de esta naturaleza habría requerido la *participación* de los pueblos indios en su elaboración. Pero dejando de lado aquí los defectos de la "consulta", lo más notable es que las opiniones, críticas y sugerencias que se escucharon en algunas reuniones organizadas por la comisión, o por otros organismos civiles, no fueron tomadas en cuenta. La propuesta original no sufrió cambio sustancial alguno. Así, pues, la magra consulta fue en todo caso un artificio propagandístico y un trámite burocrático.

fundamentalmente en la presencia de los pueblos indígenas de México. Las constituciones de los estados y las leyes y ordenamientos de la Federación y de los estados y municipios, establecerán las normas, medidas y procedimientos que protejan, preserven y promuevan el desarrollo de lenguas, culturas, usos, costumbres y formas específicas de organización social de las comunidades indígenas que correspondan a su competencia, en todo aquello que no contravenga a la presente Constitución. Las referidas disposiciones serán de orden público e interés social.

La ley establecerá procedimientos que aseguren a los indígenas el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios de orden federal y local, en los que un indígena sea parte, se tomarán en consideración sus prácticas y costumbres jurídicas, durante todo el proceso, y al resolver el fondo del asunto.

La propuesta de marras provocó un sinnúmero de críticas de círculos intelectuales y, destacadamente, de organizaciones indígenas.⁵ Revisemos algunas de las objeciones:

1/ El carácter o alcance de la reforma propuesta es muy limitado. Nada se dice acerca de los derechos económicos, sociales y políticos de los pueblos indios, no obstante que en las "Consideraciones" que hace la comisión se señalan las desigualdades "en lo económico, social y político". El análisis de la comisión no se corresponde con lo restrictivo de su sugerencia. En todo el texto se advierte una curiosa disociación entre el diagnóstico del estado que viven los pueblos indios y lo que la comisión hace como propuesta. Ello parece el reflejo de las profundas contradicciones que atraviesan actualmente el pensamiento indigenista. En este sentido, puede decirse que en el examen de la comisión sobre la realidad étnica del país se siembran dragones, y en la propuesta de reforma se cosechan pulgas.

2/ Tal y como está formulada, el lugar adecuado para ubicar la adición es ciertamente el artículo 4º constitucional. Los presupuestos implícitos de sus

⁵ Cf., por ejemplo, Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), *Reforma constitucional: un nuevo cambio de piel del indigenismo*, BAA, núm. 21, IPGH, México, julio de 1990. Planteamientos críticos de sectores académicos se encuentran en VV. AA., *Foro de discusión de la propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México*, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, Colegio Mexicano de Antropólogos y ENAH, México, 1990.

autores apuntan a tutelar y dar "protección" a un sector de la población, sin reconocerles capacidad para ocuparse de sus asuntos en tanto entes colectivos. De ahí que la reforma se limite a la escurridiza materia "cultural"; y además que se proponga incluirla en el artículo en que se establecen las garantías individuales. Desde una perspectiva diferente, que concibiera la cuestión étnico-nacional como una problemática económica y sociopolítica, y no sólo cultural, la propuesta implicaría agregar todo un capítulo adicional -en este caso al Título Segundo de la carta magna- como se ha hecho en los países en que se buscó en verdad una solución integral. Adicionalmente, sería imperativo promover modificaciones de otras secciones constitucionales, tales como el Título Quinto, especialmente en su artículo 115, a fin de propiciar una reordenación político-administrativa que contemple a los pueblos indios, lo que ha sido históricamente aplazado o desestimado.

3/ Incluso aceptando -sin conceder- que la reforma se limitara a los "derechos culturales", su formulación actual es extremadamente vaga. Por ejemplo, ¿qué constituyen las "culturas", los "usos y costumbres" y las "formas específicas de organización social" de los grupos étnicos? Esto es demasiado ambiguo e impreciso, y puede prestarse a interminables dificultades. Más aún, como única salida, se deja abierto el camino -y tal parece la intención oficial- a una problemática reglamentación por medio de leyes adjetivas que pueden prestarse para escamotear precisamente los derechos (incluso los "culturales"). Es preferible que en reformas de este tipo se indiquen con mayor precisión los derechos fundamentales y las prerrogativas que se derivan de las características culturales de los grupos étnicos. No se sugiere, desde luego, una minuciosidad en el cuerpo constitucional que es propio de la ley reglamentaria. Pero es preciso que se sepa qué es lo que se va a reglamentar.

4/ Si las reformas no incluyen explícitamente los derechos específicos (de carácter económico, social, político y cultural) de los pueblos indios, cualquier reglamentación, por más audaz y amplia que sea, resultará sin efecto. Esto debe tomarse en cuenta, ya que el indigenismo oficial ha exagerado acerca de las "amplias posibilidades" que supuestamente se abren en el terreno reglamentario.

Se crean así falsas expectativas, pues las prometidas reglamentaciones (aun para los limitados derechos culturales) se tendrán que reducir a cuestiones que no van al fondo del asunto; o incurrirán en anticonstitucionalidad. Como están formuladas las cosas en la propuesta que nos ocupa, se traducen de esta manera: "Se puede proteger, preservar y promover todo aquello que la lógica de la ley sustantiva, en lo global, precisamente impide."⁶

5/ En conclusión, si en verdad la propuesta, según la propia comisión oficial, quiere ser la ocasión "para consagrar una voluntad política nacional para enfrentar la desigualdad y la injusticia que afecta a los pueblos indígenas", se debe considerar que su formulación no recoge las históricas aspiraciones de los indígenas del país ni las metas democráticas que se está trazando la nación. Si la actual tendencia internacional es hacia el reconocimiento del *derecho a la autonomía* de los pueblos indios, la propuesta, en cambio, parece marchar en sentido contrario: hacia el escamoteo de ese derecho nuclear, al poner el énfasis unilateralmente en lo "cultural".

El 7 de diciembre de 1990, el ejecutivo envió su iniciativa al Congreso de la Unión, la cual fue aprobada sin modificaciones.⁷ En relación con la propuesta de la comisión mencionada, la iniciativa presidencial hizo algunas adaptaciones formales e introdujo ciertos cambios sutiles en las formulaciones, en ningún caso como ampliación de derechos de los indígenas; y en el listado de rasgos culturales agregó el elemento "recursos".

Debe evaluarse en todas sus implicaciones el hecho de que, por primera vez en la historia como país independiente, se reconozca constitucionalmente la existencia de los pueblos indios y la composición plural de la nación. El gesto del

⁶ En lo que respecta a las "formas de organización social", por ejemplo, cualquier interpretación que pretenda reconocer vida jurídica a la autoridad indígena (consejo de anciano, asamblea comunal, etc.) irá en contra del artículo 115 constitucional en vigencia.

⁷ La adición, publicada en el Diario Oficial de la Federación del 28 de enero de 1992, reza como sigue: "Artículo 4º. La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley."

gobierno no es ajeno a su crisis de legitimidad y al indicado ascenso político del movimiento indígena; pero en todo caso refleja un cambio de indudable interés. Sin embargo, también el movimiento indígena y el país han cambiado. Y en el actual contexto nacional e internacional la reforma aparece como epidérmica e incluso como el preludio de nuevos mecanismos de control y dominio en perjuicio de los pueblos indígenas.⁸

En México se está aun lejos de vislumbrar una solución de fondo y duradera para el conflicto étnico-nacional que atraviesa a la sociedad. Era una ilusión esperar que el reconocimiento de la "composición pluricultural" de la nación, tal y como se formuló, llegara a manifestarse en una refundación multiétnica del Estado. Pero tal circunstancia adversa se vio repentinamente agravada a partir de las adiciones y cambios inopinados que, a su vez, sufrió el artículo 27 constitucional a principios de 1992, y de lo contenido en la correspondiente ley reglamentaria que fue aprobada a toda prisa.⁹ Estas modificaciones redujeron aun más los márgenes sustantivos para reconocer legalmente una reivindicación histórica de los pueblos indios: el control *colectivo* e *interno* de sus recursos, en especial de las tierras. Igualmente, la aplicación de tales cambios disminuiría las posibilidades de que las comunidades indígenas se protejan de la permanente presión circundante y del asedio externo sobre sus recursos y modos de vida. La nueva legislación agraria resultante, *liberalizó* los controles del grupo y creó los mecanismos jurídicos para que los ejidatarios (y eventualmente los comuneros) puedan ceder los derechos de usufructo sobre sus recursos -en conjunto o individualmente-, parcelar sus tierras, ponerlas en manos de terceros para su explotación e incluso enajenarlas. De este modo, las reformas en la normativa agraria acotaron los posibles contenidos de la

⁸ Sectores indígenas han visto la iniciativa de reforma como un mero "cambio de piel del indigenismo", destinado a "crear nuevos instrumentos al servicio del Estado para prolongar el control sobre nuestras sociedades, sentando nuevas bases para que se continúen usurpando nuestros derechos." FIPI, *Reforma constitucional...*, loc. cit., p. 160.

⁹ Véanse las reformas, adiciones y derogaciones que realizó el Congreso de la Unión y las legislaturas locales al 27 constitucional, a iniciativa del Poder Ejecutivo, en *Diario Oficial de la Federación*, México, 6 de enero de 1992. Cf. la "Ley Agraria", en *Diario Oficial de la Federación*, México, 26 de febrero de 1992.

reglamentación del 4° constitucional y alejaron todavía más los cambios de fondo en materia sociocultural.

2. La Reorganización Territorial Aplazada

Como se desprende del caso examinado, es frecuente que los caminos que se intentan o se inventan para dar una solución a la problemática étnico-nacional busquen realizar unas adecuaciones que dejen intacta la estructura sociopolítica nacional. Este es, por cierto, el método habitual del indigenismo: procurar composturas sin que, en realidad, cambie nada substancial. De esta manera se evaden los puntos centrales, todos los cuales giran en torno a una cuestión fundamental: la creación de una esfera especial en la organización sociopolítica del Estado nacional en la que cobren vida institucional y práctica las aspiraciones históricas de un sector de la población que, en cuanto tal, se ha mantenido subordinado socioculturalmente y marginado de los asuntos esenciales de la cosa pública.

Un aspecto que refleja esta actitud permanente de dejar de lado a los pueblos indios de todo asunto vital para la vida colectiva, tiene que ver con la organización político-territorial. Esta cuestión es relevante en la medida que tal organización expresa, en principio, la retícula sobre la cual se reconocen legítimas porciones sociales de la nación y se define una distribución vertical del poder. A lo largo de la vida independiente, particularmente de aquellos países en los que los pueblos indígenas son la mayoría de la población o una proporción considerable de ésta, es una constante que se adopten divisiones territoriales -y más adelante se ensayen numerosas revisiones o adecuaciones de las mismas- sin tomar en cuenta las identidades regionales que se fundan en la cohesión socioétnica. Las distintas divisiones territoriales han expresado los intereses de las fuerzas o los grupos locales (criollos, mestizos o "ladinos"), dando lugar a entidades federativas, provincias, departamentos, cantones, etc.; pero ninguna de estas entidades está concebida para dar acogida a la pluralidad sociocultural del conglomerado nacional de que se trata. Para los fines de la organización

político-territorial de los Estados nacionales de Latinoamérica, los grupos étnicos han sido una *población invisible*.

Hasta ahora, en los distintos momentos en que se ha afrontado la división territorial o su reorganización, la situación de subordinación económica, la dispersión social y la consiguiente debilidad política de los pueblos indios, aparte de la permanente visión etnocéntrica prevaleciente en los sectores no indios, han sido las principales causas de que aquéllos hayan podido ser ignorados por completo como una parte más o menos importante de la colectividad nacional.

El resultado de ello es el carácter defectuoso, en algunos aspectos inoperante y en todo caso contrario a un funcionamiento democrático de la sociedad, de la organización territorial adoptada. De ahí esa permanente tensión que se advierte en el seno de muchos países, una de cuyas causas es la lucha entre un esquema centralista que ignora la composición étnica del país y otro que pugna -a menudo de un modo oscuro y errático- por hacer explícita tal composición y, de algún modo, incluirla en la organización sociopolítica que adopta la nación. En tal sentido, en la mayoría de los países latinoamericanos se observan dos disputas históricas: una, más evidente y objeto del interés de la historiografía tradicional, que enfrenta a centralistas contra federalistas;¹⁰ y otra, más velada y sorda, que opone las tendencias que buscan una organización capaz de recoger la pluralidad sociocultural a las dos anteriores, denunciadas por igual como etnocéntricas y homogeneizadoras.

El caso de la división territorial de México ilustra lo que se viene indicando. Diversos estudios acerca de la historia de las divisiones territoriales del país advierten claramente las dificultades para encontrar una fórmula adecuada a las necesidades de la vida nacional. En primer término, como apunta O'Gorman, se observa un "defecto de origen" en la organización político-territorial adoptada por el nuevo Estado independiente, dado que prácticamente calcó o reprodujo con pocos cambios substanciales la "división antigua"

¹⁰ Cf. José Mario García Laguardia, "Federalismo y centralismo en América Latina. Siglo XIX", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*, Prólogo de Arturo Andrés Roig, IPGH, México, 1986.

imperante durante el período colonial. Ésta provino del "reconocimiento y aceptación de ciertas entidades geográficas precortesianas" y asimismo de "la creación de porciones territoriales que fueron surgiendo como el resultado de la manera en que se llevó a cabo la penetración europea." El defecto indicado deriva del hecho de que tal continuidad "cartográfica" entra en contradicciones con la nueva realidad sociopolítica que debería expresar, pues "no está respaldada por una continuidad ideológica."¹¹

En segundo lugar, el "pecado original" con que nace México a la vida independiente no ha sido corregido. No es que se haya ignorado el problema, sino que se ha aplazado su solución una y otra vez. En efecto, en ocasión de las reformas a las Leyes Constitucionales de 1840, durante los debates del Constituyente de 1856-57 y los que en su oportunidad realizó el Constituyente de 1916-17, por ejemplo, la cuestión estuvo sobre el tapete, sin que se abordara a fondo y se adoptaran medidas de fondo para resolverlo. Esto a pesar de que se advierten los "defectos" de la organización existente y, en la última ocasión mencionada, aun se admite que la "actual división territorial [...] constituye una aberración geográfica, económica, social y política que es preciso subsanar, ya que entraña un germen de disolución que tarde o temprano tendrá manifestaciones ostensibles".¹²

Por sí mismo es sintomático que se evite debatir la cuestión de la organización político-territorial, no obstante que se advierten sus defectos y dificultades. Para resolver los problemas que se van presentando se recurre a la creación de nuevas entidades que, sin encarar la cuestión de fondo, reproducen la misma estructura básica con nuevas fracciones. Es decir, más divisiones de lo mismo. Para el caso de México, es así como han surgido diversas entidades en los siglos XIX y XX, que son simplemente subdivisiones de la misma división maestra.

¹¹ Edmundo O'Gorman, *Historia de las divisiones territoriales de México*, Editorial Porrúa, Colección "Sepan Cuantos...", 6a. edición, México, 1985, p. 170.

¹² Estas consideraciones se exponen en la iniciativa presentada al Congreso Constituyente de 1916-1917 por el señor Francisco Ramírez Villarreal. Cf. E. O'Gorman, *op. cit.*, pp. 172-173.

Pero aun es más interesante comprobar que ni los constituyentes ni los estudiosos -algunos de ellos sinceramente preocupados por la necesidad de "idear una división científica"- toman en cuenta seriamente la dimensión étnica como una variable relevante para efectos de la organización territorial. Más aún, por lo que se refiere a los primeros, en los casos en que se han presentado demandas para constituir entidades políticas fundadas en la identidad étnica (en el marco del Estado nacional, desde luego) han sido ignoradas olímpicamente o rechazadas.

Tal es el caso de la solicitud explícita de "autonomía regional" y de reconocimiento como una entidad política propia, hecha por los istmeños de Tehuantepec y desechada por el Constituyente de 1917. Este ejemplo no sólo ilustra la insensibilidad de los constituyentes ante tales reclamaciones, sino que además muestra que tales demandas políticas, fundadas en la identidad regional, se han planteado en diversos momentos históricos y, como tales, no son un fenómeno totalmente nuevo. Conviene examinar brevemente la lucha por la autonomía regional de los pueblos istmeños.

3. Un Caso de Lucha por la Autonomía: el Istmo de Tehuantepec

El istmo de Tehuantepec fue escenario de intensas disputas aún antes de la penetración europea. Por tratarse de un lugar estratégico para el tránsito entre el centro y el sur de Mesoamérica, el territorio istmeño se convirtió en un punto neurálgico para las actividades comerciales y el control político de las poblaciones del sur de México y parte de la actual Centroamérica. No es extraño, por tanto, que mexicas y zapotecos se vieran enfrascados en constantes luchas, cada bando con la determinación de asegurar para sí el dominio de la región.

En la inmediata fase precortesiana, el rey Cosijoeza,¹³ gobernaba la región

¹³ Por comodidad, utilizamos términos como éste, muy frecuentes en la literatura colonial y contemporánea, a sabiendas de su carácter ambiguo y, en rigor, inexacto. En efecto, vocablos como "imperio", "reino", "señorío", "príncipe", etc., tan utilizados por los colonizadores y cronistas españoles, eran extrapolaciones de conceptos europeos que los peninsulares empleaban en su afán de entender y apropiarse la realidad americana según los moldes de su propia civilización.

zapoteca del Valle (con sede en Zaachila), y su hijo, Cosijopi, controlaba Tehuantepec en el istmo. El dominio zapoteco sobre el sur del istmo estaba aún en consolidación en los albores del siglo XVI. Los zapotecos habían hecho retroceder a varios grupos hacia las montañas o hacia la franja costera del golfo de Tehuantepec; asimismo, controlaban el camino de los mexicas hacia sus dominios en América Central. Con estos últimos existía un pacto, asegurado por la relación matrimonial, pero los zapotecos vigilaban estrechamente el paso de las fuerzas del emperador azteca hacia el sur. A la llegada de los europeos, los zapotecos imperaban sobre numerosos pueblos que les tributaban en reconocimiento de señorío. Después de la caída de Tenochtitlán, los zapotecos del valle y del istmo se aliaron a los españoles. Los zapotecos serranos (netzichus) y otros grupos (cuicatecos, mixtecos, etc.) opusieron resistencia, destacando los mixes en este empeño.¹⁴

Consumado el triunfo de los españoles, importantes porciones del istmo pasaron a integrar el Marquesado del Valle.¹⁵ La alcaldía mayor del istmo comprendía originalmente a Tehuantepec, Tapanatepec, Chimalapas, Tequisistlán, Guichicovi, Jalapa (del Marqués), San Mateo del Mar y San Francisco del Mar; es decir, un vasto territorio que incluía a poblados zapotecos, zoques, mixes, huaves y chontales.¹⁶ En 1560, Tehuantepec pasó al dominio directo de

Para un examen de esta cuestión, cf. José María Muriá, *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, SEPSETENTAS, México, 1973, *passim*.

¹⁴ De hecho, los peninsulares jamás saborearon la miel de la victoria militar contra los mixes. Las partidas armadas que los españoles enviaron una y otra vez a las escarpadas montañas y a los desfiladeros del norte para reducir a los mixes, se estrellaron contra la feroz resistencia y el talento estratégico de esos pueblos. La reducción de estos nativos se debió, más bien, a la gradual labor ideológica de los religiosos. Cf. José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, Editorial Porrúa, Colección "Sepan cuantos...", 373, México, 1982, pp. 149 (y ss.) y 243.

¹⁵ El señorío original de Cortés comprendía tierras y vasallos en siete provincias: cuatro villas en Oaxaca, y las demarcaciones de Coyoacán, Cuernavaca, Charo, Tehuantepec, Toluca y Tuxtla (Veracruz). Aun después de los recortes que le hizo la Segunda Audiencia, las posesiones del marquesado abarcaban una superficie de alrededor de 75 mil kilómetros cuadrados. Cf. José Luis Martínez (edición), "Cédula de Carlos V y la reina Juana en que hacen merced a Hernán Cortés de veinte y tres mil vasallos", en *Documentos cortesianos*, III, 1528-1532 (secciones V a VI, 1ª parte), FCE-UNAM, México, 1991, pp. 49-52; Woodrow Borah, *El juzgado general de indios en la Nueva España*, op. cit., p. 331 y s.; Lesley B. Simpson, *Muchos Méxicos*, FCE, México, 1986, p. 42.

¹⁶ José María Luis Mora, *México y sus revoluciones*, tomo II, Editorial Porrúa, México, 1977, p. 183.

la corona por tratarse de un puerto que, según disposiciones reales, no podía estar en manos de particulares.

Durante las primeras décadas de dominio colonial, el sistema sociocultural de los zapotecos istmeños fue favorecido por una relativa autonomía, en comparación con el control más severo que el conquistador estableció sobre los nativos en otras regiones. A ello contribuyeron la remota ubicación de la zona en el extremo sur de Nueva España, la celosa y paternal protección de Cosijopi, así como la cobertura que le proporcionaba el Marquesado del Valle (lo cual frenó hasta bien entrado el siglo xvi el asentamiento de peninsulares). Entre las medidas adoptadas por las autoridades reales para limitar los poderes del marquesado se encontraba una que establecía que, en el territorio del "estado" del marqués, los españoles no podían considerarse como vasallos de éste. Por lo tanto, recuerda Chevalier, "esta regla tuvo consecuencias importantísimas, pues los marqueses se cuidaron mucho de fundar [en sus posesiones] villas de españoles, ya que éstas hubieran limitado el ámbito de su jurisdicción."¹⁷ Los tehuantepecanos se libraron también de los voraces encomenderos, pues cuando el territorio volvió a la corona ya había pasado el momento de las liberales concesiones de encomiendas y, por el contrario, el Estado español deseaba conservar la mayor cantidad de tributarios.

La rivalidad entre las autoridades reales y los marqueses del Valle por cuestiones de jurisdicción en la región, resultó beneficiosa para las comunidades. Por ejemplo, después que a mitad del siglo xvi el alcalde mayor nombrado por el segundo marqués se arrogó el derecho de conceder estancias y caballerías a particulares en el istmo, la reacción del representante del monarca español fue prohibir tales transacciones que, alegó, causaban "gran daño y perjuicio" a los naturales. Es claro que lo que preocupaba al virrey era menos el bienestar de los indígenas, que la intromisión del empleado del marqués en un terreno que se consideraba propio de la soberanía del Estado. Como sea, el 4 de abril de 1555,

¹⁷ Cf. Francois Chevalier, *La formación de los latifundios en México*, FCE, México, 1976, p. 168.

don Luis de Velasco emitió un mandamiento que desautorizaba la práctica.¹⁸

Por lo demás, dada su estratégica ubicación en la ruta hacia el sur, "el istmo de Tehuantepec -recuerda Chevalier- era objeto de particular atención de parte de los representantes del rey, a causa de su importancia para las comunicaciones marítimas con el Perú."¹⁹ Así pues, el tira y afloja entre los descendientes de Cortés y la monarquía, y las aprensiones geopolíticas de ésta, indirectamente favorecieron a las comunidades istmeñas.

En tales condiciones, el grupo zapoteco fue consolidando su modo de vida y redefiniendo los factores de cohesión étnica en la nueva situación. Aunque la autonomía (en su sentido de "dejar hacer") se vio afectada por diversos acontecimientos,²⁰ este lapso fue crucial para el ulterior desarrollo de los zapotecos istmeños. Durante esa fase, en efecto, la configuración sociocultural zapoteca alcanza su primera cristalización en el marco de la dominación colonial.

Los pueblos del istmo desarrollaron una intensa actividad comercial, regional e interregional, cuya base principal eran los alimentos, salados y secos. Los recursos naturales (disponibilidad de una costa abundante en productos marinos y el control de las salinas que proporcionaban el elemento para el procesamiento) les otorgaban una valiosa ventaja frente a comerciantes de otras regiones, pues sus efectos (v. gr., pescado o carne) podían conservarse en buen estado durante más tiempo y ser trasladados a largas distancias. Durante siglos, el esfuerzo por mantener en el grupo la posesión de estos recursos estará en la base de las luchas de esos pueblos por su autonomía.

¹⁸ Luis de Velasco, "Para que los alcaldes mayores de Teguantepeque no den ningunas estancias ni caballerías de tierras en término de Teguantepeque sin licencia de Su Majestad." *AGN*, México, Mercedes, vol. 4, f. 140, 1555.

¹⁹ Chevalier, *La formación...*, op. cit., p. 171.

²⁰ Como se ha indicado, el dominio del marqués sobre Tehuantepec es cancelado en 1560, y Cosijopi muere en 1564. Además, las autoridades virreinales comenzaron a otorgar mercedes a españoles en los límites del marquesado después de conjurada la conspiración en la que se vio envuelto el segundo marqués: "Precisamente en 1567 aparecen esas mercedes en Tehuantepec, y luego menudean allí y en otros lugares..." *Ibidem*, p. 171. En el siglo XVI, en Tehuantepec se concedieron a españoles 166 mercedes de tierras para ganado, 28 para la cría de ovejas, 26 para la agricultura y 16 para caballos y mulas; los indígenas obtuvieron sólo 14 mercedes para ovejas. Cf. W. Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, op. cit., cuadro XIII, pp. 76-77.

En suma, los primeros cincuenta años de dominio colonial sobre los zapotecos istmeños se desarrollan, sin duda, con fuertes exacciones tributarias, control político de los nuevos amos, etc.; pero también con alternativas productivas y comerciales que permitieron asimilar los impactos de las nuevas condiciones, lo que se consiguió sin entrar en agudas confrontaciones con los colonizadores. Si bien los europeos lograron controlar el comercio marino y apoderarse de algunas rutas terrestres, a los zapotecos istmeños les quedó suficiente espacio para sus actividades mercantiles, al tiempo que conservaron el control sobre sus recursos básicos y la antigua preeminencia regional.

Hacia el último cuarto del siglo xvi, las cosas comenzaron a cambiar debido a una combinación de factores, y tales cambios se manifestaron como una mayor presión sobre las comunidades. Todo indica que el mayor peso lo sintió la disminuida población indígena sobre la mano de obra y sobre su producción de alimentos. A finales del siglo, la población autóctona continuaba disminuyendo, observándose una aguda caída a principios del siglo xvii; en cambio, la población no india (peninsular, criolla y mestiza) mostraba un aumento significativo. Si bien había en las comunidades menos bocas que alimentar, se disponía ahora de menos fuerza de trabajo para generar los excedentes, cuya exigencia no disminuyó en la misma proporción. En efecto, todo indica que ni la población española (en particular la burocracia real) ni la capa de la "nobleza" indígena redujeron sus demandas de productos y servicios, con lo que la presión se habría elevado. En pocas palabras, al descenso de la población indígena no correspondió una proporcional disminución de las cargas.²¹

En esta hipótesis, la situación se tornaría más grave si el elemento europeo no sólo no disminuía sus exigencias, sino que las aumentaba. Esto fue lo que ocurrió entrado el siglo xvii en la provincia de Tehuantepec, y

²¹ En una perspectiva global, Borah ha sostenido que en el momento considerado "las exigencias sobre las aldeas indígenas para el sostenimiento de los oficiales locales, las actividades comunales y la gran clase de nobles indígenas, no disminuyeron probablemente al paso que disminuía la población [...] En consecuencia, los pobladores indígenas se vieron imposibilitados para contribuir al sostenimiento del sector europeo de la población, no sólo por la brusca disminución de su producción sino además por la mayor presión dentro de la misma sociedad indígena sobre los alimentos y servicios remanentes." W. Borah, *El siglo...*, op. cit., p. 19.

probablemente en otras de Oaxaca, principalmente por obra de la voracidad de los corregidores y alcaldes mayores. La misma crisis que, según la polémica tesis de Borah, sufrió la sociedad desde finales del siglo ^{xvi} hasta aproximadamente una centuria después (lo que este autor ha denominado el "siglo de la depresión") induciría prácticas (como los "repartimientos" comerciales) capaces de agravar la situación e ir creando una tensa atmósfera social.

En el istmo, la fuerte presión sobre los pueblos indios provocó un estallido conocido como la "rebelión de Tehuantepec" por referencia a su núcleo inicial. La ira de los pueblos se lanzó en primer lugar contra Juan de Avellán, alcalde mayor de Tehuantepec, quien había aumentado las exacciones y los repartimientos a extremos insoportables. El funcionario imponía crueles castigos ante el menor incumplimiento de sus exigencias, sin exceptuar a gobernadores y alcaldes nativos.²² El 22 de marzo de 1660, miles de indígenas que se encontraban con motivo de celebraciones religiosas en la Villa de Guadalcázar (como se nombraba entonces a Tehuantepec) atacaron las Casas Reales, poniéndole fuego, "cogieron las calles, ocuparon las plazas, cercaron las casas de su habitación y ganaron las eminencias de los cerros, sobrando para cada cosa muchos indios é indias, que eran las peores y las más obstinadas, osadas y valientes pedreras..."²³

La masa enfurecida mató al alcalde mayor, a varios criados y al cacique de Quiechapa (considerado "traidor a los indios"). Los demás españoles lograron encerrarse en el convento. Los religiosos no pudieron aplacar a los indios, y aun tuvieron dificultad para convencerlos de no penetrar en la iglesia y capturar a los refugiados. Los rebeldes se apoderaron de los mosquetes depositados en la Sala de Armas e inmediatamente adoptaron medidas precisas y audaces: formaron "cuerpo de guardia" y establecieron vigilancia en puntos claves; desconocieron a los funcionarios indígenas y eligieron sus propias autoridades, y enviaron

²² Así lo refieren los indios en carta enviada al virrey, duque de Alburquerque, poco después del levantamiento. Allí denuncian las "exorbitancias de repartimientos" del alcalde mayor, "los azotes, cepos, cárceles y rigores con que maltrataba a todos" y los tributos "que cada día ó cada mes iba aumentando más". Carta incluida en Christóbal Manso de Contreras, *La rebelión de Tehuantepec*, Ediciones Toledo, 2a. edición, México, 1987, pp. 22-23.

²³ *Ibidem*, p. 16.

mensajeros a los pueblos cercanos para extender y asegurar el movimiento. En pocas horas tenían dominada la situación.

Durante más de un año, los zapotecos y sus aliados de otros grupos étnicos, lograron mantener el control de la región. El éxito de los tehuantepecanos tuvo repercusiones regionales: el alzamiento se extendió a otras provincias, rebasando el espacio de su núcleo inicial. Los indios de la villa de Nejapa se levantaron el 27 de mayo; en agosto, los de Ixtepeji se revelaron contra "las vejaciones, agravios y repartimientos" del alcalde mayor;²⁴ en San Pablo Nisiche el gobernador indígena fue destituido y humillado; los pueblos de Villa Alta se unieron también al movimiento, así como los mixes de Ayacaxtepec y Ocoatepec.²⁵ Unos doscientos pueblos se incorporaron al levantamiento.

La rebelión, que abarcó varias provincias, fue una clara lucha de los pueblos para asegurar una mínima autonomía: defendían sus formas propias de elegir autoridades y gobernar sus asuntos, así como el control de sus recursos y su producción. La terrible represión que recayó un año después sobre los pueblos, y particularmente sobre los dirigentes más destacados, fue la respuesta de un sector peninsular (integrado por corregidores, alcaldes mayores y sus socios en Antequera y la Ciudad de México) que no estaba dispuesto a aceptar ningún género de autonomía que afectase sus grandes negocios y su poder despótico.²⁶ De ahí que hasta la mediación paternalista del obispo de Oaxaca, el criollo Alonso de Cuevas Dávalos, en aquella coyuntura más inclinado a otorgar ciertas concesiones, fuera vista con malos ojos por la camarilla de funcionarios y

²⁴ Luis González Obregón, *Rebeliones indígenas y precursores de la independencia mexicana en los siglos XVI, XVII y XVIII*, Ediciones Fuente Cultural, 2a. edición, México, 1952, pp. 387 y 391.

²⁵ Cf. la crónica de Juan de Torres Castillo, "Relación de lo sucedido en las Provincias de Nejapa, Ixtepeji y la Villa Alta...", en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, op. cit., pp. 273-305.

²⁶ La acción punitiva fue conducida por el oidor Juan Francisco de Montemayor y Cuenca, al inicio de la gestión del nuevo virrey (conde de Baños). Con engaños y falsas promesas de perdón, el funcionario logró penetrar en el territorio y apresar (con ayuda de las autoridades indígenas depuestas por los rebeldes) a los principales cabecillas. Constituido en juez, a finales de junio y principios de julio de 1661, el oidor emitió severas sentencias: de muerte a los dirigentes más destacados, y contra los demás de mutilaciones, azotes, destierros, etc. Cf. Manso de Contreras, op. cit., p. 45 y s; H. Díaz-Polanco/C. Manzo, *Documentos sobre las rebeliones indias...*, op. cit., p. 183 y s.

comerciantes peninsulares.²⁷

Pese a sus límites (ante todo fue un revuelta contra los funcionarios y los excesos del régimen colonial, y no contra el sistema mismo) y a que fue sofocada a sangre y fuego, la rebelión iniciada en Tehuantepec constituyó el movimiento político más importante del siglo xvii en la Nueva España.²⁸ Aunque no terminó con los abusos de alcaldes mayores y corregidores, el alzamiento fue un desafío que cimbró el gobierno colonial y dejó un perdurable sedimento libertario en la memoria histórica de los istmeños.

En 1715, los indígenas de Tehuantepec se alzaron de nuevo, desarrollando un movimiento con características muy semejantes: participación de mujeres indias, desconocimiento de las autoridades autóctonas que eran leales a los extranjeros, etc. En lo que resta del siglo xviii, la lucha indígena sigue los cauces legales. En 1736, los zapotecos de Juchitán iniciaron un juicio "para la restitución de sus tierras comunales" contra un fraile dominico que se las había apropiado. Los zoques de tres pueblos de la región acudieron a la justicia de Tehuantepec en 1762, para recuperar tierras que detentaban dos religiosos. A finales del siglo, en el marco de las reformas borbónicas, los istmeños lucharon contra las medidas de la corona encaminadas a despojarlos de las salinas.²⁹

Durante el siglo xix, particularmente los juchitecos desarrollaron una intensa actividad en defensa de sus bienes comunales y de su autonomía política. En la primera mitad del siglo, el personaje central de los acontecimientos es José Gregorio Meléndez (llamado Che Gorio Melendre), quien encabeza varios levantamientos armados en defensa de los pueblos. Hasta su muerte en 1853, "este líder encabezó todas las luchas no sólo de los zapotecos que cubren el Distrito de Juchitán, sino también la de los huaves, chontales y

²⁷ Para más detalles, cf. H. Díaz-Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, op. cit., cap. II.

²⁸ Enrique Semo, *México. Un pueblo en la historia*, vol. I, Universidad Autónoma de Puebla/Editorial Nueva Imagen, México, 1981, p. 286.

²⁹ Para un panorama de estas resistencias indígenas, ver la síntesis de Victor de la Cruz, "Rebeliones indígenas en el istmo de Tehuantepec", en *Cuadernos Políticos*, núm. 38, Ediciones Era, México, octubre-diciembre de 1983, pp. 62-63.

zoques, que abarcaron toda la costa del sur del istmo de Tehuantepec, desde Guelavichi hacia el oeste de Salina Cruz hasta Tonalá, Chiapas, en el este."³⁰ Durante el período, destacan los conflictos entre los pueblos y las autoridades estatales, debido a las pretensiones de éstas de otorgar la explotación de las salinas a empresarios particulares. En 1870, los juchitecos se levantaron en armas contra el gobierno de Félix Díaz. En pleno porfiriato (1881), estalló otra rebelión indígena que involucró a zapotecos y zoques, bajo la dirección del juchiteco Ignacio Nicolás.

Pues no es nuestro propósito pormenorizar las luchas desarrolladas por los istmeños, basta con lo indicado para afirmar la idea de que existe una sostenida identidad regional y una tradicional lucha por la autonomía. En pocos casos los inconformes expresaron por escrito las causas que los movían; y cuando lo cumplieron, dice de la Cruz, "en los planes que lanzaron los jefes rebeldes no se expresaron las razones de fondo -como son la propiedad y explotación comunal de tierras y salinas, impuestos, etcétera- que originaron las rebeliones, las cuales quedaron englobadas en la defensa de la *autonomía regional*".³¹ Pero en una ocasión indicaron explícitamente su aspiración a la autonomía en un documento excepcional, con cuyo examen concluiremos este punto.

El 11 de enero de 1917, los diputados por Tehuantepec y Juchitán al Congreso Constituyente (Crisóforo Rivera Cabrera y José F. Gómez, respectivamente) presentaron una iniciativa para constituir el "Estado del Istmo de Tehuantepec". Fundándose en la histórica aspiración del pueblo istmeño a la "autonomía regional" (sic), los representantes expusieron sus argumentos en favor de la misma, clasificados en "elementos" constitucionales, geográficos, históricos, étnicos, psíquicos, de política interna y de política internacional. En primer término, demuestran que las fracciones territoriales que formarían la nueva entidad (esto es, los Distritos de Tehuantepec y Juchitán del estado de

³⁰ Víctor de la Cruz, *La rebelión de Che Gorio Melendre*, Publicaciones del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., 1983, p. 9.

³¹ V. de la Cruz, "Rebeliones indígenas...", *loc. cit.*, p. 70 (cursivas nuestras).

Oaxaca, y los cantones de Acayucan y Minatitlán del estado de Veracruz), por una parte, doblaban el número de habitantes constitucionalmente exigido y, por otra, poseían los medios económicos necesarios (superando en todo al estado de Querétaro, por ejemplo). Atendiendo al elemento geográfico, el istmo satisfacía con creces cualquier exigencia, pues "tendría una superficie territorial mayor que la de los [estados] de Aguascalientes, Colima, Morelos, Tlaxcala y otros del centro de la República."³²

Los diputados se extienden en consideraciones históricas que arrancan desde las luchas del rey Cosijoeza en defensa del "reino zapoteca", pasando por la "vida autónoma" que el territorio tuvo durante la colonia, hasta los combates que realizaron los pueblos durante el siglo XIX y a raíz de la revolución del siglo XX. "Estos tres armados movimientos -resumen-, aun cuando aparentemente obedecieron a otras causas, en el fondo no reconocieron sino una sola, que es la verdadera, y que es la autonomía regional de que se trata."³³

Al referirse a los "elementos étnicos", a la usanza de la época, los autores destacan los rasgos de la raza: se mezclan factores biológicos y culturales que supuestamente constituyen las "esenciales características" de los lugareños. Sin embargo, agregan importantes factores socioculturales de la región ístmica: "Posee lengua propia, la zapoteca; y sus usos, hábitos, costumbres y hasta trajes, le son esencialmente peculiares." A su vez, dicen, la memoria histórica de los "viejos tiempos" y los males que les han ocasionado los "pretorianos" gobernantes oaxaqueños, etc., determinaron que los istmeños se crearan "una alma propia".³⁴

Las razones de política interna que justifican la creación de la nueva entidad, a juicio de los autores de la moción, se resumen en la evidente ineficacia "de los gobiernos provincianos de Veracruz y Oaxaca" para impulsar el bienestar

³² "Del diario de los debates del Congreso Constituyente de 1917", *Guchachi'Reza (Iguana Rajada)*, Publicaciones del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., 1983, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 17.

³⁴ "Del diario...", 2a. parte, en *Guchachi'Reza*, Publicación del H. Ayuntamiento Popular de Juchitán, Oax., 1983, p. 3. Llama la atención el sesgo zapoteco de la referencia lingüística, que excluye las lenguas de los demás grupos de la región.

de los istmeños. En particular, se destaca la incapacidad de dichos gobiernos para coadyuvar "al mantenimiento de la comunidad de intereses, afinidad de ideas y sentimientos" que son las "bases esenciales de toda agrupación política".³⁵ Considerando el factor internacional, los diputados se concentran en la refutación de la "especie pueril e infundada de que, erigido el Istmo en Estado, fácilmente caería en manos de los yanquis o de alguna otra potencia extranjera". En contra de esta tesis y a favor de la autonomía, se esgrimen hábiles argumentos: de lógica política,³⁶ histórico y de sentimiento regional,³⁷ patriótico³⁸ y de autoridad.³⁹

La comisión del Congreso Constituyente encargada de la "cuestión territorial" presentó su dictamen el 26 de enero de 1917. En el mismo se acusa recibo de varias peticiones de reformas territoriales, entre las que se cuenta la iniciativa de los diputados Rivera Cabrera y Gómez, apoyada por vecinos y autoridades del istmo. Ésta tiene, informa la comisión, "las simpatías del C. Primer Jefe". Para cada caso presentado, la comisión señala las protestas que se han recibido. Contra la iniciativa del istmo, por ejemplo, se recibió protesta "del partido constitucionalista de Oaxaca".

Como justificación su dictamen, la comisión da a entender que no ha dispuesto de los elementos indispensables para pronunciarse sobre las

³⁵ *Ibidem*, p. 4.

³⁶ Supuesto el evento de una agresión, se preguntan, "el imperio del Sol Naciente o Yanquilandia ¿habrían de subordinar sus actos a la consideración de que el Istmo constituyese distritos de Oaxaca y Veracruz, Estado o Territorio federal?" *Ibidem*, p. 6.

³⁷ Los istmeños han demostrado a lo largo de la historia su capacidad de lucha para defender la integridad de la nación y, "satisfecho nuestro anhelo, la idea de la invulnerabilidad de la región estaría, si cabe aún más arraigada en nuestros espíritus, y, por lo tanto, la defenderemos con más amor y con más apasionamiento." *Idem*.

³⁸ "Deseamos su autonomía regional porque creemos firmemente que a virtud de ello sobrevendrá su engrandecimiento, y por lo tanto, el de nuestro México: por consecuencia, es un sentimiento de alto patriotismo [lo] que nos inspira." *Idem*.

³⁹ La autoridad en que se apoyan, por razones obvias, es don Venustiano Carranza. Según los que suscriben, el jefe constitucionalista les había expresado unos días antes lo siguiente: "Además, la satisfacción de ese anhelo de ustedes [...], arraigaría aún más en sus espíritus la idea de la invulnerabilidad de aquella región, la que, por lo tanto, defenderían con más ahínco en caso de ser violada por elementos extranjeros." *Ibidem*, p. 5.

peticiones. De hecho, señala, tales "memoriales constituyen los únicos datos que hay para resolver la cuestión territorial". Más dramáticamente, confiesa: "La comisión no ha podido conseguir ni siquiera un buen mapa para poder examinar las diversas pretensiones territoriales y poder formarse juicio exacto, juntamente con otros datos estadísticos indispensables para esta cuestión, de la conveniencia o inconveniencia de alterar la división actual de las distintas entidades." Pero en lugar de insinuar siquiera la necesidad de un estudio en forma y una consideración más cuidadosa del asunto, propone inmediatamente para su aprobación "sus primitivos dictámenes", en los que se hace caso omiso de todas las peticiones.⁴⁰ Así, la división aprobada el 5 de febrero de 1917 por la asamblea constituyente, sancionó las partes integrantes de la federación que están vigentes hasta hoy (si descontamos la conversión en estados, en 1974, de los hasta entonces territorios de Baja California y Quintana Roo). En conclusión, la reivindicación autonómica que contenía la iniciativa de los istmeños quedó sin resolver.

En este proceso llaman la atención dos cuestiones. En primer lugar, el hecho de que son varias las regiones (conformadas por diversos municipios) que manifiestan pretensiones autonómicas. El istmo no es un caso único. Por ejemplo, en la misma ocasión se registra la aspiración, también frustrada, de varios municipios de la sierra de Puebla (Tepetzintla, Anizatlán, Olintla y Xopala) de constituir una nueva entidad política que se denominaría "Zempoala".

En segundo término, se pone de manifiesto la restricción a que se enfrentan los complejos regionales que buscan dar forma política a su unidad socio-histórica: dado que sus componentes son ya entidades municipales, sólo disponen de *una opción* para acceder a su meta, esto es, *sólo pueden aspirar a ser un estado de la federación*. Ello da lugar a tensiones y dificultades de todo tipo, entre las que se cuenta que la nueva entidad sólo puede surgir, en términos absolutos, a expensas de la integridad, el territorio y la jurisdicción de otra.

⁴⁰ La excepción a esta regla fue la incorporación de observaciones relativas a las islas del territorio nacional, en el artículo 48. El dictamen que nos ocupa se encuentra en E. O'Gorman, *Historia de las divisiones...*, op. cit., Documento 37, pp. 270-274.

Partimos aquí de la exclusión de un camino: la separación de la nación, ajena a la lógica autonómica. El hecho es que la diversidad de la organización político-territorial que se advierte en una perspectiva histórica, se redujo notablemente. El istmo de Tehuantepec, por ejemplo, en distintos momentos alcanzó existencia político-administrativa como tal: en 1823 tuvo el rango de provincia; por decreto del 29 de mayo de 1853 fue territorio, y en el marco de la organización territorial del imperio de Maximiliano (3 de marzo de 1865) fue declarado departamento. Posteriormente, la unidad regional del istmo quedó desmembrada; y ya afirmado el actual sistema federal, sólo podía alcanzarla de nuevo convirtiéndose en un estado. Ello explica que los istmeños busquen en 1917, infructuosamente, realizar su "autonomía regional" en el único molde disponible: el de la entidad federativa.

4. Autonomía: Mito y Realidad

Bajo condiciones y denominaciones diversas, la situación de rigidez descrita -o sea, la falta de espacio en la organización política y administrativa para dar acogida a las aspiraciones regionales fundadas en la identidad étnica- se advierte en muchos países de América Latina. En México, tal situación se mantiene hasta el día de hoy. El artículo 43 de la Constitución Política enumera los estados (junto al Distrito Federal) que son las partes integrantes de la Federación; y el artículo 115 indica que la base de la división territorial de los estados es el "Municipio libre". En este esquema no caben otras entidades públicas o poderes verticales. Como quedó dicho, en la fracción primera del mismo artículo se establece expresamente que "no habrá ninguna autoridad intermedia entre éste [el ayuntamiento municipal] y el Gobierno del Estado."

Por lo demás, los municipios no son estructuras adecuadas en las que los pueblos puedan desarrollar una auténtica vida autónoma, en el sentido examinado en el capítulo VI de esta obra. Las principales razones son las siguientes: *a)* las facultades legales de los municipios son muy limitadas; *b)* no pueden "coordinarse y asociarse" entre sí, excepto para la "prestación de los servicios

públicos que les corresponda", y, sobre todo, c) su autodeterminación política se encuentra fuertemente restringida en favor de los poderes del estado correspondiente. Al respecto de esto último, por ejemplo, las legislaturas locales (es decir, de las entidades federativas) pueden "suspender ayuntamientos, declarar que éstos han desaparecido y suspender o revocar el mandato de alguno de sus miembros, por alguna de las causas graves que la ley local prevenga..."; asimismo, declarada la desaparición de un ayuntamiento, pueden designar a un consejo municipal para que concluya el período correspondiente.

Lo que puede desprenderse de todo lo dicho es la necesidad de crear un nuevo *piso* en la organización político-territorial, con el doble objeto de que se puedan constituir entidades regionales (que agrupen a varios municipios, cuando sea el caso) y se acceda a la autonomía, en especial por parte de aquellas regiones en donde exista una apreciable o mayoritaria presencia de pueblos indígenas. Podría alegarse que la figura jurídica que constituyen los municipios se puede ampliar y enriquecer, a fin de que configuren verdaderos entes autónomos. Es verdad. Pero entonces no se trataría ya de los municipios tal y como lo conocemos en nuestros países; y quedaría pendiente la cuestión de la forma jurídico-política para la eventual asociación o compactación de municipios (o parte de ellos) que conforman virtuales unidades regionales.

Vale la pena aclarar inmediatamente que, en principio, no se trata de anular los "pisos" preexistentes, sino de *crear uno nuevo* que permita resolver un sinnúmero de problemas acumulados históricamente. En tal sentido, no se requiere necesariamente modificar la actual organización federal (o alguna otra) ni desaparecer los municipios. Existen experiencias históricas que muestran la compatibilidad del régimen federal con la organización autonómica y municipal. Como se ha visto, el sistema de autonomía puede armonizar tanto con el régimen unitario del Estado como con el federal.⁴¹

*

En América Latina, primordialmente la posibilidad de que se avance en la direc-

⁴¹ Cf. *supra*, cap. VII.

ción indicada se ha estrellado, hasta ahora, contra estructuras socioeconómicas y políticas que se verían afectadas por cualquier transformación que hiciese más justa y más democrática a la sociedad. En el plano ideológico, el proyecto autonómico se ha visto frenado por un conjunto de mitos, prejuicios o temores muy arraigados en la sociedad, que han sido alimentados durante casi dos siglos desde el poder y sus aparatos. Ello forma parte substancial de la "cultura" de la dominación. Conviene al menos examinar brevemente algunos puntos relacionados con tales ideas y sentimientos, lo que al mismo tiempo nos ayuda a mostrar el justo perfil del ente autonómico:⁴²

1/ Ante todo, existe un estilo de plantear la cuestión que consiste en poner los problemas *técnicos* o prácticos por delante de los *principios* o elementos de fondo que deben someterse a análisis y debate. De hecho, se trata más bien de un método para evitar la discusión del asunto. Esta es la regla cuando se intenta poner sobre el tapete un tema como el de la autonomía. Inmediatamente se traen a colación los inmensos problemas que supuestamente acarrearía tal sistema, las dificultades para su aplicación, los grandes trabajos que implicaría, etc. Es evidente que avanzar en la búsqueda de una solución autonómica requiere afrontar diversos retos; y algunos de los que se señalan son reales y difíciles. Pero el primer paso para procurar solución a un problema es plantearlo clara y precisamente; y esto no puede lograrse si se ponen por delante los problemas "técnicos" para cancelar su análisis. En realidad, este procedimiento busca ocultar una actitud conservadora, una predilección por el *statu quo* que no se atreve a asumir abiertamente sus premisas. Es una típica salida por la tangente que refleja los miedos, nada racionales, de la lógica técnica. En este caso, la lógica técnica busca ocultar una lógica política. En efecto, la autonomía es una cuestión esencialmente política; y debe plantearse, en primer lugar, en este terreno.

2/ A veces la aprensión ante el posible cambio deja escapar sus argumentos míticos más densos. Uno de ellos es el de la supuesta relación

⁴² La denominación que reciba este ente en cada caso ("región autónoma", "región pluriétnica", "comunidad autónoma", "territorio autónomo", etc.) es aquí irrelevante.

positiva, o incluso identificación, entre la unidad nacional y el centralismo. Es decir, la idea de que el centralismo es la garantía de la unidad. Dejemos aquí de lado las erróneas identificaciones formales entre centralismo y régimen unitario, o entre descentralización y sistema federal. Es claro que el régimen unitario puede aceptar una amplia descentralización, y que el federalismo es a menudo la envoltura del más férreo centralismo. En rigor, la postulación de un vínculo entre centralismo y unidad es una petición de principio: se requiere demostrar teórica e históricamente que ambos fenómenos están relacionados positivamente o que uno es la base del otro. Considerando sólo la perspectiva histórica, la experiencia de numerosos países parecería mostrar que si existe una relación entre unidad nacional y centralismo ella es *inversa*: mientras más centralizada es la vida nacional, más débil es su tejido social y político; y a la inversa, mientras más fuerte es la descentralización nacional, es mayor la cohesión de sus partes integrantes y más vital su desenvolvimiento global. Así las cosas, en tanto el régimen de autonomía supone una descentralización política, económica y sociocultural, propugnar por él es al mismo tiempo argumentar en favor de la unidad nacional.

3/ Detrás del anterior criterio se encuentra otro mito de gran prosapia: la unidad como *homogeneidad* sociocultural. Ya se ha visto que este presupuesto tiene ilustres antecedentes en las viejas obsesiones homogeneizadoras de ideólogos y próceres en toda América Latina. Lo que nos resulta claro a estas alturas es que si la unidad está directamente relacionada con la descentralización, también lo está con la diversidad. La más sólida unidad es la que se funda en el respeto a la diversidad. Una sociedad en la que existe una diversidad sociocultural no reconocida, resulta un conglomerado anómico y plagado de tensiones. Asimismo, la negación de la diversidad alienta la intolerancia; y ésta no es el mejor caldo de cultivo para la democracia.

4/ Es muy frecuente que se asocie el régimen de autonomía con supuestos peligros para la soberanía nacional. Este temor regularmente resulta del carácter territorial de la autonomía regional. Se arguye que reconocer el autogobierno y facultades propias a determinadas porciones territoriales debilitaría la soberanía

e incluso la pondría en peligro. Como se ha visto, la autonomía no pone en tela de juicio la unidad territorial del Estado nacional, sino que sencillamente define un nuevo ente político, ámbitos de competencias, etc., en favor de una mejor coordinación de sus partes integrantes. Si es cierto que la autonomía consolida la unidad nacional, entonces debería pensarse que, además, fortalece la soberanía. ¿Los Estados nacionales que han adoptado la autonomía han visto, por ese motivo, debilitada su soberanía? De nuevo, la experiencia de numerosos países hace pensar que el régimen autonómico, por el contrario, es un factor que vigoriza la soberanía. En algunos casos se está pensando en el peligro de la agresión o intervención de una fuerza externa. Aquí habría que retomar los argumentos utilizados por los istmeños de Tehuantepec en 1917: ¿cambiaría la intención o el propósito del agresor el hecho de que la región de que se trata sea municipio, región autónoma o entidad federativa? Y realizada la agresión, ¿la sociedad nacional defendería menos a la región por ser un ente autónomo? Finalmente, en la funesta eventualidad, ¿no defenderían los lugareños con más fervor y ahínco a una región que consideran su primer "hogar público"?

5/ El reconocimiento de derechos socioculturales a través de la autonomía suscita incertidumbres respecto a su compatibilidad con los derechos y garantías individuales consagrados en las respectivas constituciones. Ciertamente, es preciso encarar lo que se presenta como una contradicción *cultural*: la que se da entre la particularidad étnica y la "universalidad". Esto es, la difícil compatibilidad de los derechos étnicos y los derechos individuales universales. No puede pasarse por alto que a menudo el contenido de los llamados derechos étnicos (con su énfasis en lo comunal, el control de la individualidad, la vigencia de estrictas normas colectivas, etc.) parece entrar en conflicto tanto con la sensibilidad ética del hombre occidental de finales del siglo xx como con principios y garantías -internacionalmente sancionados- que se identifican con nociones de libertad, igualdad, justicia, derechos humanos, etcétera.

En el fondo se trata de lo que Geertz ha caracterizado como la tensión entre el impulso *esencialista* ("el estilo indígena de vida") y el empuje *epocalista*

("el espíritu de la época"), uno jalando hacia la herencia del pasado y otro hacia la "oleada del presente". Las metas del esencialismo -preconizado por ciertas corrientes de la antropología latinoamericana- pueden ser "psicológicamente aptas pero socialmente aislantes"; mientras que las propuestas del epocalismo -tan caro en nuestro medio a una ciencia social que presume de "posmoderna"- tienden a ser "socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas."⁴³ Ya Castoriadis llamó la atención hacia la paradoja de que afirmemos la igualdad de derechos de todas las culturas, incluyendo a aquellas culturas que no admiten que todas las culturas tienen iguales derechos.⁴⁴ ¿Cómo resolver los problemas que plantea esta paradoja? Por lo demás, ¿pueden superarse las limitaciones del particularismo y del universalismo a ultranza? ¿Pueden encontrarse los fundamentos o las premisas básicas de una compatibilidad creativa y democrática? Estos son aspectos de un tema central de la agenda de discusión que no debe postergarse ni evadirse. Los esfuerzos para eludir una confrontación de "valores", basándose en un relativismo mal entendido, constituyen una prudencia excesiva que sólo favorece las sospechas de que hay aquí una incompatibilidad insoluble, atribuible a las normas anacrónicas o perniciosas de las comunidades indias. Un debate abierto podría mostrar que existen amplios espacios para el pacto, allí donde sea necesario, y que las posibles desavenencias "civilizatorias" pueden ser resueltas mediante el diálogo y la tolerancia.

En tanto la autonomía supone un máximo despliegue del diálogo entre "culturas", no existirían fundamentos para temer que la vigencia de los derechos socioculturales pudiese crear algún género de distinción que fuese perturbadora de los derechos individuales. Se trataría de renovar el *pacto social* para, dejando a salvo las garantías y derechos individuales que constituyen evidentes conquistas históricas de nuestras naciones, solventar las omisiones que en ese terreno,

⁴³ Cf. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 208 y s.

⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1988, p. 144.

y en el de los derechos *colectivos*, han afectado a la población indígena. En otras palabras, ello consistiría en sentar las bases étnico-nacionales para la democracia, anulando el proyecto etnocéntrico que provoca centralización, exclusión y desigualdad. Esta *desigualdad sociocultural* entre los componentes étnicos del país, se expresa como discriminación de los pueblos indios, desprecio hacia sus formas culturales propias, opresión social y negación de sus derechos a la diferencia y la identidad.

A fin de procurar una solución a la profunda desigualdad étnica que ha sido históricamente una fuente de injusticias y discordias sociales -buscando asegurar al mismo tiempo las garantías individuales y la unidad de la nación- la autonomía debe fundarse en cuatro principios básicos que conviene reiterar: el de la *unidad de la nación*; el de la *solidaridad y la fraternidad* entre los diversos grupos étnicos y regiones que conforman el país; el de la *igualdad de trato* de todos los ciudadanos con independencia de su posición social o adscripción étnica, y el de la *igualdad entre sí* de las comunidades étnicas que convivan en una región.

El principio de la unidad nacional no requiere aquí mayores comentarios. El principio de solidaridad y fraternidad, reconoce la necesidad de otorgar ciertas prerrogativas (lo que hemos denominado asimetría positiva) a grupos que han acumulado rezagos en el ejercicio de derechos, en comparación con el resto de la población. Parte del reconocimiento de la desigualdad real, la cual requiere irse solventando.⁴⁵ Pero los esfuerzos solidarios no deben generar nuevas formas de desigualdad. De ahí el efecto compensador del principio de igualdad de trato de todos los ciudadanos (incluso en las regiones autónomas), por lo que se refiere tanto a los derechos humanos y sociales como a los deberes ciudadanos fundamentales. A su vez, el principio de igualdad entre sí de los grupos socioculturales está encaminado a desalentar cualquier intento de preponderancia o dominación por parte de algún grupo (indígena o mestizo) sobre los demás.

⁴⁵ Debe expresarse, por ejemplo, en la creación de programas y fondos especiales de desarrollo y promoción sociocultural que buscarían impulsar la equiparación socioeconómica y la igualdad étnica de las regiones indígenas con otras del país.

Concretamente, por ejemplo, el principio de igualdad entre sí cristaliza en la composición de los órganos políticos o administrativos de las regiones o comunidades, en los que deberán estar representadas todas las colectividades étnicas que allí convivan de acuerdo con las normas y mecanismos legales que para tal efecto se establezcan.

El punto de partida legal para hacer efectivas las demandas históricas de los pueblos indígenas requiere agregar a la Constitución un capítulo en donde se señalen, con toda exactitud, los derechos fundamentales y específicos que se reconocen a los grupos étnicos. En el articulado de ese capítulo debe indicarse precisamente el *mandato* constitucional para establecer, por medio de una ley (estatuto), el régimen de autonomía regional en el marco del cual se realice el autogobierno democrático de los grupos étnicos. Adicionalmente, desde luego, se harían las modificaciones o adiciones necesarias en las diversas secciones constitucionales que sea pertinente.

6/ Uno de los alegatos en contra del régimen de autonomía que más frecuentemente se escucha es el de que separaría a los grupos socioculturales del país y plantearía serios problemas a las poblaciones no indias, las cuales, por ejemplo, tendrían supuestamente que abandonar los territorios bajo el nuevo sistema. Nada más falso. Este escenario resulta de una visión equivocada acerca de la composición poblacional de las regiones autónomas: se está pensando que se quiere reeditar el esquema segregacionista de "pueblos de indios" que funcionó durante el régimen colonial o la idea que se tiene de ellos. Como se desprende del punto anterior, la autonomía parte del presupuesto de que, por lo común, *en las regiones tendrán que convivir diversos grupos socioculturales*, en nuestro caso incluidos los mestizos y otros grupos de población *no india*. Es cierto que podrán darse casos en los que la población india sea prácticamente la totalidad de la población del ente autónomo. Pero, en general, las etnorregiones latinoamericanas incluyen a diversos sectores socioculturales. El régimen de autonomía *no* presupone *expulsar* a los no indios de territorios en los que han vivido durante generaciones. Se trata más bien de normar una nueva convivencia. En suma, como regla, las regiones autónomas se conciben como *regiones*

pluriétnicas. En unos casos la convivencia tendrá que darse entre grupos indígenas distintos y sectores no indios; en otros, un grupo étnico determinado deberá compartir con no indios. Lo inédito es que estos diversos grupos tendrán que *convivir bajo principios nuevos*: fraternidad y solidaridad, igualdad de trato e igualdad entre sí. En tal sentido, el régimen de autonomía es también una escuela democrática.

7] Finalmente, el escollo más formidable para la viabilidad del régimen autonómico se plantea en relación con la definición de los territorios o regiones que adoptarían este sistema. Se alega que la complejidad y el embrollo de los asentamientos indígenas en distintos países latinoamericanos hacen poco menos que imposible delimitar territorios adecuados o satisfactorios para las partes. De ningún modo se debe minimizar la dimensión de este problema. Pero existen medios, ya probados en la práctica, para facilitar su resolución. En verdad, si se busca hacer dicha delimitación según la lógica técnica de la burocracia, de las decisiones tomadas desde arriba, etc., estamos ante un problema de difícil arreglo. Pero esta no es la única opción. De hecho, en los países en donde se ha logrado delimitar los territorios que accederían a la autonomía, ello se ha hecho recurriendo a los propios sujetos; es decir, desechando los procedimientos burocráticos y verticales, y recurriendo al método democrático: consultando a la población. En ningún caso deben imponerse criterios preconcebidos. La consulta debe implicar una participación de las poblaciones interesadas durante todas las fases del proceso que conduce al régimen de autonomía. En Nicaragua esto se llamó "consulta popular"; en España, proceso "preautonómico". Este tramo del proceso autonómico busca conocer y poner en debate la opinión de las poblaciones respectivas acerca de la autonomía, y en particular sus criterios sobre los posibles ámbitos territoriales.

5. Perspectivas

El sumario panorama que hemos esbozado a lo largo de esta obra, permite concluir que efectivamente el régimen de autonomía adquiere rasgos muy variables,

según el medio histórico en que tiene lugar. En tal sentido no existe un patrón universal de autonomía que pueda ser generalizado. Por lo que a la autonomía se refiere, las copias o extrapolaciones resultan remedos estériles; y, en tal caso, el sistema aplicado no alcanza a colmar las aspiraciones y necesidades de los grupos socioculturales correspondientes.

Sin embargo, precisamente porque el régimen de autonomía busca producir ciertos efectos, y no otros, se advierte que implica algunas condiciones que son fundamento *sine qua non*. Consideremos dos vertientes básicas. La primera tiene que ver con las condiciones nacionales en que la autonomía se hace realidad: como regla, la autonomía se implanta en el contexto de vastas *transformaciones sociopolíticas* a escala nacional; y de hecho la autonomía es elemento activo y resultado de tales cambios. De esto se deduce, por una parte, que carece de sentido buscar o imaginar siquiera soluciones autonómicas al margen o independientemente de las transformaciones nacionales, como si los grupos étnicos pertenecieran a un mundo aparte; por otra, que el establecimiento de sistemas de "autogestión" (o como quiera que se llamen) en el marco de un *statu quo* centralista, homogeneizante y negador de la composición plural de la sociedad, resultaría un descomunal fiasco. Esto es una advertencia y una alerta frente a las tentaciones (muy reales en varios países de América Latina) de utilizar la autonomía, o "enmiendas" que se le parecen, con el propósito de acallar las demandas étnicas y desarticular los movimientos populares. Ello equivaldría a poner en práctica, en nombre del "cambio", fórmulas pseudoautonómicas concebidas precisamente para que no cambie nada. Por sí mismo, en efecto, el esquema de autonomía no cambia nada; él debe ser la expresión de transformaciones fundamentales en la sociedad.

La segunda condición primordial se relaciona con el carácter del proceso que conduce al régimen de autonomía: requiere una efectiva *participación de los grupos involucrados*, sin la cual la voluntad y las reales aspiraciones de éstos no pueden expresarse; y, en consecuencia, el régimen de autonomía no resultaría del ejercicio de su libre determinación. En ausencia de la participación popular, la autonomía se resuelve como una mera concesión, y no como lo que debe ser:

conquista y reconocimiento de derechos. Esto significa, entre otras consecuencias trascendentes, que la autonomía implica la *democratización* de la sociedad: se alimenta del empuje democrático y, al mismo tiempo, lo profundiza. El proceso de autonomía es el ejercicio mismo de procedimientos democráticos en el marco nacional.

Por lo demás, como lo enseña la historia de los procesos autonómicos, la conquista del autogobierno y demás derechos requiere que las comunidades étnicas se constituyan en sujetos sociales, en *fuerza política* y en un impulso motor del cambio nacional. En pocas palabras, supone una *acumulación de fuerza política* por parte de los grupos étnico-nacionales correspondientes. Siendo la autonomía el resultado de una negociación sociopolítica, su realización ha supuesto históricamente que también la parte étnico-nacional involucrada disponga de la necesaria fuerza política que emana de su organización y movilización. En rigor, la garantía de los derechos autonómicos alcanzados no deriva de su formalización jurídica, sino que más bien la forma jurídica y el grado real de las conquistas resultan de la efectividad de la fuerza política que encarnan las colectividades demandantes.

Cabe preguntarse ahora: ¿qué perspectivas existen de que se establezcan regímenes de autonomía en los países de América Latina? Este interrogante no puede recibir una respuesta tajante. Evidentemente, la ocurrencia de los eventos supone ante todo que se den las condiciones nacionales de transformación y democratización antes mencionadas. Al mismo tiempo, se requiere que persista y aun se profundice el proceso de nacionalización de los movimientos étnicos en el sentido indicado: articulación con proyectos políticos que procuran un cambio a escala nacional, consolidación de la conciencia étnica como conciencia *política* (esto es, conciencia de la problemática particular como cuestión de la sociedad global), reforzamiento de la identidad y las demandas propias. Todo ello incluye: separación de la perspectiva indigenista tradicional (que los amarra al carro del régimen establecido) y del neindigenismo etnicista (que pretende incluso colocarlos al margen de la nación). En tal circunstancia, debe esperarse también que las organizaciones progresistas de carácter nacional continúen desarro-

llando y enriqueciendo sus enfoques hacia una mejor comprensión de la cuestión étnico-nacional.

De mantenerse los buenos auspicios que algunas tendencias sugieren, puede aventurarse que en los numerosos países de América Latina en donde existen grupos regionales con identidades diferenciadas es altamente probable que se establezcan en un futuro cercano -con independencia de cómo de denominen- regímenes de autonomía.