

EL DEBATE INACABADO SOBRE LOS DERECHOS INDÍGENAS

Carlos Sirvent Gutiérrez

Resumen

En la investigación se analizan las diferentes concepciones teóricas sobre el multiculturalismo, visto como fenómeno del siglo XXI. Asimismo, se identifica como principal problema de la democracia liberal moderna, el concebir el principio de la ciudadanía igual, sin tomar en cuenta que en las sociedades existen diferencias. De ahí que se concluya en la necesidad de pensar en una democracia que permita reorganizar la diversidad de intereses políticos a la sociedad.

Abstract

In this research different theoretical conceptions about multiculturalism, see as a phenomenon of the XXI century, are analysed. This concept is identified as a main problem of modern liberal democracies, as long as they take as a starting point the principle that all citizens are equal in all respects without taking into consideration sociocultural differences. Thus it is concluded the need of a new concept of democracy which permit within itself the reorganization of the diversity of political interests.

Con el fin de los regímenes políticos denominados comunistas en la Europa Central; los conflictos derivados de diversos nacionalismos; el surgimiento del fundamentalismo musulmán, en donde autores como Sa-

muel Huntington encuentran la amenaza principal a los valores de las sociedades democrático-liberales; así como de los movimientos neonazis y fascistas en varios países de Europa; coincidentes con los grandes movimientos migratorios procedentes de países asiáticos, han colocado como uno de los grandes temas de principios del siglo XXI la cuestión del multiculturalismo.

El historiador inglés Eric Hobsbawm afirma que la cuestión del racismo y la xenofobia constituirá uno de los tres problemas —junto con la brecha cada día mayor entre países ricos y pobres y la crisis ecológica del mundo— que dominarán el debate de una parte del siglo XXI.¹

El eje del debate se encuentra en el hecho que los Estados nacionales modernos se fundan en el principio de una ciudadanía igual, es decir, en una sociedad política formada por ciudadanos iguales en derechos y deberes, más allá de diferencias como las étnicas, religiosas o de sexo. El principio de la ciudadanía igual constituye el fundamento del Estado liberal que se consolida a partir de la Revolución Francesa y de los derechos del hombre y del ciudadano.²

El problema radica en que en las sociedades existen condiciones específicas que tienen que ver con diferencias e identidades que se superponen al principio del ciudadano igual, y que obstaculizan el funcionamiento de instituciones y prácticas democráticas comunes tal y como estas corrientes las conciben.

Si a ello sumamos que a los Estados nacionales les preocupa más propiciar la cohesión nacional que el multiculturalismo, encontraremos una de las razones que explican su mala respuesta hacia las minorías, buscando la asimilación forzosa y la uniformidad.

De ahí las nuevas posiciones teóricas que hablan de la diferencia y la necesidad de una concepción de democracia que sea capaz de reconocer tales diferencias, así como las maneras en que deben incorporarse para coexistir en un marco de participación y competencia política libre y

¹ Eric Hobsbawm, "Adiós a todo aquello", en varios autores, *Después de la caída*, México, FCPyS, UNAM, 1994.

² Ver Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, España, Sistema, 1991.

abierta. No es que se nieguen las bondades de la democracia, sino que se intenta reconceptualizar los elementos que la integran, para obtener una idea de democracia que, sin sacrificar los principios en que se funda, permitan reorganizar la diversidad de intereses políticos de la sociedad en que vivimos, y garantizar su expresión en todos los niveles de gobierno.³

Para el investigador canadiense Will Kymlicka,⁴ un país con diversas minorías étnicas que además tiene culturas previas es un país con diferentes naciones y, por lo tanto, debe ser considerado multinacional, a diferencia de países con varias nacionalidades derivadas de la inmigración que es un Estado poliétnico.

En estos casos, las minorías reivindican varios tipos de derechos, como son el respeto a los derechos civiles y políticos del individuo; derechos de autogobierno y derechos especiales de representación.

Tales derechos pueden ser individuales o colectivos. Los primeros hablan de las relaciones al interior del grupo; los segundos aluden a los derechos colectivos, los llamados protecciones externas frente a la sociedad, debido a que protege al grupo frente a decisiones del gobierno o de la cultura principal.

En esta visión a favor de los derechos de las minorías étnicas, no se defienden para crear desigualdades sino para eliminarlas, por lo que propone o reivindica derechos diferenciados.

La cuestión básica en el reconocimiento de derechos especiales a ciertas minorías —dentro del Estado moderno— es que en ocasiones las exigencias superan lo que el liberalismo puede aceptar. La pregunta, entonces, es ¿cómo hacerlos compatibles con los principios liberales?, partiendo de la premisa de que el liberalismo no puede poner en riesgo sus temas fundamentales como son la tolerancia y el pluralismo, que además constituyen el punto en que se apoyan aquellos que precisamente defienden el derecho a un reconocimiento especial.

Este debate, que ha sido tema de múltiples trabajos recientes, concluye con un punto incontrovertible: las minorías culturales tienen el

³ John Ely, *Democracy and Distrust*, USA, Harvard University Press, 1980.

⁴ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, España, Paidós, 1996.

derecho de mantenerse como culturas diferentes solamente si se rigen en el marco de los principios liberales, lo que marca el límite a la diferencia.

Al menos hay acuerdo en que existen dos límites: no se puede justificar las restricciones internas, es decir, una cultura minoritaria no puede restringir las libertades civiles y políticas básicas de sus miembros; y la justicia liberal no puede aceptar ningún derecho que permita que un grupo oprima o explote a otros grupos (discriminación interna por religión; discriminación a las niñas en materia educativa; limitación política a las mujeres, etcétera). En resumen, supone libertad dentro de las culturas e igualdad entre ellas.

Es necesario entender que existen diferencias dentro de las propias identidades y de las etnias, mismas que crean significados y contenidos que modifican las formas en que se producen prácticas políticas y sociales. Por ejemplo, en términos de género, en la mayoría de las etnias las mujeres tienen un rol limitado en aspectos políticos y de producción, lo que las encasilla en una subidentidad específica que asegura su subordinación en diversos aspectos de la vida cotidiana.⁵

Kymlicka se hace las siguientes preguntas para complicar todavía más el debate: ¿qué tipos de derechos de las minorías son coherentes con los principios liberales?, y ¿es permitido imponer los criterios liberales a las minorías que no lo son?

Sobre la primera cuestión el autor ha identificado una concepción liberal según la cual cualquier forma de derechos diferenciados que restrinja las libertades civiles es incoherente con los principios liberales de libertad e igualdad.

Esto no significa, sin embargo, que los liberales puedan imponer sus principios a los grupos que no los comparten, hacerlo así supondría que es correcto intervenir en cualquier comunidad diferente a la propia, sin importar el punto de vista de la comunidad. Supondría también que las culturas distintas a la nuestra son evaluadas con estándares diferentes a los suyos en aras de "valores verdaderos o universales". Por esta vía,

⁵ Nancy Fraser, *Unruly Practices*, USA, Minesota University Press, 1989.

Kymlicka llega a una conclusión que no resuelve realmente el problema: la defensa de los valores fundamentales del liberalismo y a la vez la defensa de la autonomía que impide que sea impuesto a las minorías, aun cuando dichas minorías pudieran estar violando tales derechos considerados fundamentales por los liberales.

Frente a tal dilema, León Olivé opta por una vía diferente a la anterior. Empieza precisando los derechos colectivos, que son derechos que los individuos disfrutan en virtud de su pertenencia a un grupo, como por ejemplo un sindicato o un grupo étnico y su derecho a preservar su cultura; son derechos que se atribuyen al grupo, no al individuo, como es el caso de la preservación de su lengua.

A diferencia de tales derechos de grupo, el derecho a la diferencia, por ejemplo, es un derecho de los individuos a ser reconocidos como tales y a gozar de determinados beneficios en función de ello.

Tanto los derechos de grupo como los de los individuos, se encuentran estrechamente vinculados a los derechos fundamentales establecidos en la sociedad liberal, de manera que no pueden contravenirlos. La razón es simple: no pueden contravenir los derechos que dan origen a la igualdad, tolerancia y pluralismo en que se basa justamente su propio reconocimiento.

De aquí llegamos a una primera conclusión: es posible justificar moralmente ciertos derechos colectivos de los individuos, como el derecho a gozar de una cultura autónoma, que sería de grupo basado en el derecho a la diferencia de sus miembros individuales y sólo en tanto que es una necesidad básica de sus miembros.

Esto no significa, como diría Olivé, que se defienda toda cultura por el hecho de existir y sin importar que trasgreda los derechos humanos más elementales, pero tampoco es posible inclinarse por una cultura global como única referencia para juzgar la vida buena y dentro de la cual los individuos hagan su elección de vida.

Por su parte, Alain Touraine⁶ advierte que es necesario distinguir entre el llamado multiculturalismo y la fragmentación de la sociedad en

⁶ Alan Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 1997.

espacios culturales separados, que son dos cuestiones diferentes. Se presentan dos extremos: aquél que imagina una sociedad unificada por la racionalización, por la obsesión identitaria, que fue atacado desde hace años por su carácter monoculturalista, y otro que es aquél que define una multiplicidad de universos separados unos de otros, a partir de un integrismo comunitario que identifica un poder con una sociedad y una cultura.

Esta segunda visión confunde cultura y comunidad y olvida que ninguna sociedad moderna tiene una unidad cultural total y que las culturas son construcciones que se transforman incesantemente.

La solución de la encrucijada para Touraine está en la democracia cultural que nos conduce al pluralismo cultural y el derecho de las minorías. La respuesta es la asociación de la democracia política y la diversidad cultural fundadas en la libertad del sujeto.

El multiculturalismo no es ni una fragmentación sin límites del espacio cultural ni un espacio unitario de bienes culturales.

Es el rechazo a la exclusión y también la exigencia a que toda referencia a una identidad cultural se legitime mediante el recurso a la libertad y la igualdad.

Esta concepción —como es claro— es atacada por los defensores del multiculturalismo radical, que tiende a identificarse con el comunitarismo.

En este sentido, es verdaderamente posible que las poblaciones indias puedan manejar, dentro de las instituciones democráticas, sus intereses culturales y económicos, fundándose en la tesis de la tolerancia y el respeto a la diversidad de instituciones y creencias.

Esta concepción la recogen en la actualidad diversos organismos internacionales, empezando por la Organización de las Naciones Unidas en sus tesis relativas a los derechos de las minorías.⁷

Para Yacoub, nos encontramos en la primera fase de la cuarta generación de derechos del hombre, que son derechos colectivos de orden

⁷ Joseph Yacoub, *Les minorités*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1995.

comunitario, después de los derechos individuales civiles y políticos; los derechos económicos, sociales y culturales, así los derechos de los pueblos a la autodeterminación y al desarrollo.

De acuerdo a los distintos instrumentos internacionales, los principales derechos de las minorías son los siguientes:

- Derecho a tener su propia cultura.
- Derecho de participar en la vida cultural.
- Derecho de participar a escala nacional.
- Derecho de establecer y de mantener sin discriminación, contactos libres y pacíficos con otros miembros de su grupo y con otras personas de otras minorías.

Las políticas de identidad están rehaciendo la historia de las democracias modernas, y están modificando las formas en que se debe concebir la democracia en aquellos países que la están adoptando. Una de las formas de expresión de la diferencia en países como Estados Unidos —por ejemplo— ha sido a través de los movimientos sociales, que expresan maneras inéditas de participación y organización, así como de temas relacionados con el aborto, la ecología, la homosexualidad, entre otros. Es decir, se generan nuevas formas de identidad de grupos definidos por sus diferencias y peculiaridades cuyos referentes principales pueden incluir expresiones culturales o tradicionales, y que se ligan a sistemas de participación política y expresión de intereses, lo que ha dado origen al amplio debate alrededor del derecho a la diferencia.

Toda política de identidad supone, necesariamente, las políticas de creación de la diferencia.⁸ Sin embargo, la clave del problema se encuentra en la creencia atávica de que las identidades pueden mantenerse y asegurarse sólo mediante la eliminación de lo diferente, lo cual en sociedades altamente divididas es realmente imposible, y aun en

⁸ Seyla Benhabib, *Democracy and Difference*, USA, Princeton University Press, 1996.

aquéllas donde las divisiones no son tan evidentes.⁹ En el caso de la democracia —apoyada por el principio del ciudadano abstracto— se supone que el problema es la existencia de la diferencia, cuando en realidad es ésta la que permite crear dinámicas que ayudan a renovar y recrear las condiciones bajo las que el juego democrático se desarrolla. Existe evidencia empírica de que la democracia es viable aun en aquellos sistemas donde existen diversos grupos étnicos, lingüísticos, religiosos y/o divisiones sociales profundas.¹⁰ Más aún, las diferencias aumentan la competencia política en los sistemas electorales democráticos avanzados y pueden asegurar la representación de minorías, así como garantizar su influencia en la generación de políticas públicas.

Para entender el papel de la diferencia en la democracia moderna, es necesario comprender las historias y procesos sobre los cuales se generan distinciones, así como las formas de dominación de algunas identidades sobre otras, y por tanto de unos grupos sobre otros y cómo pueden ser capaces de institucionalizarse en esquemas democráticos.

La cuestión de fondo es que el surgimiento de esta nueva política de la diferencia se traslapa con el movimiento mundial hacia la democratización, generando nuevas preguntas que la ciencia política, como disciplina, debe responder. Por ejemplo, ¿por qué la modernidad ha sido incapaz de resolver el problema de la diferencia? Y todavía más, ¿cómo se pueden resolver los conflictos existentes en las democracias étnicas? De ¿qué manera poder evitar el despotismo de algunas identidades sobre otras? ¿Cómo deben integrarse grupos cuyas diferencias los ponen en desventaja sobre otros en un esquema de participación democrática? ¿Cómo deben negociarse las diferencias e identidades en un esquema democrático? ¿Cómo deben entenderse los conflictos por el poder en un ambiente donde las diferencias son irresolubles? ¿Bajo qué condiciones debe aceptarse la diferencia en una democracia?, etcétera.

⁹ Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, USA, Cambridge University Press, 1987.

¹⁰ Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies*, USA, California University Press, 1979.

Siguiendo a Habermas,¹¹ puede afirmarse que la protección igual de los derechos de las personas ante la ley, no es suficiente para garantizar una democracia constitucional. La experiencia en las sociedades modernas sostiene que los sistemas de derechos no son imparciales en relación a condiciones sociales y a diferencias culturales, a menos que un acuerdo democrático previo establezca prácticas de reconocimiento, que eviten la fractura del cuerpo político como diversos movimientos étnicos lo han buscado en varias sociedades. Dichos acuerdos deben ser asumidos por los actores que están involucrados en la esfera política, y deben ser aceptados como prácticas políticas y sociales. Asimismo, existe un proceso continuo de redefinición de derechos y prácticas, así como de interpretaciones distintas de los mismos. Sólo en una democracia redefinida, estos fenómenos pueden tomar lugar sin violentar los acuerdos básicos de su existencia.

Bajo el nombre de democracia y diferencia —en suma— es posible entender la articulación de las formas de identidad-diferencia sobresaliente en casos como el de México, y entrar a la discusión de la política democrática de la diferencia, asumiendo que las instituciones y la cultura de las democracias liberales son suficientemente complejas, flexibles y desconcentradas para permitir la expresión de la diferencia sin fracturar la identidad del cuerpo político o subvertir las formas liberales del pluralismo, la tolerancia y la libertad individual.

En el caso de México, la generación de una política de reconocimiento de diferencias aseguraría que se crearan mecanismos para su incorporación en la democracia mexicana, de manera que una política de reconocimiento de las diferencias, no sólo étnicas, pugnaría por un *status* igual de culturas y géneros.¹²

¹¹ Jürgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Difference*, USA, Princeton University Press, 1994.

¹² Anne Norton, *Reflections on Political Identity*, USA, Johns Hopkins University Press, 1993.

El debate y los argumentos sobre los derechos indígenas en México

La lucha por la diferencia surge en el ejercicio del poder y se establece a partir de la interrelación entre dos o más grupos que reclaman una identidad distinta, no necesariamente cultural, religiosa, de lenguaje o productiva, sino en términos de sus prácticas políticas diarias, determinadas por condiciones sociales, de género, de preferencias políticas, entre otras.

La experiencia del movimiento indígena surgido en México en el año de 1994 —precisamente en momentos de ascenso y consolidación de un proceso hacia la democracia procedimental— confronta de manera peculiar dos momentos de la historia de un país que aparecen traslapados y en conflicto. Por un lado, la llamada sociedad moderna, uno de cuyos aspectos más controvertidos y que comprometen a las fuerzas reformistas del país es la democracia liberal. Por el otro, el movimiento por el respeto a la diferencia que encarna el movimiento indígena y que también logra articular buena parte de tales fuerzas.

El movimiento de los grupos indígenas no es el único en que una identidad específica es enarbolada dentro de la sociedad mexicana, aunque sí es el que en un momento específico ha logrado tener mayor impacto en las estructuras políticas de la sociedad.

Independientemente de las identidades que el Estado mexicano ha asignado a grupos étnicos a lo largo del país, dichos grupos reclaman elementos diferentes como básicos de su identidad, así como en las prácticas internas y externas que aseguran la creación de su etnicidad.

La carencia de una política o posición clara del Ejecutivo Federal respecto a los derechos indígenas en México durante el sexenio en que Ernesto Zedillo fungió en el cargo de presidente de la República, provocó no sólo una actitud impredecible sino también que el debate rebasara a los actores inicialmente involucrados, para instalarse en las organizaciones políticas y sobretodo en los medios de comunicación, en donde se fueron perfilando tres posiciones dominantes y claramente antagónicas y excluyentes entre sí.

La primera posición acude a una especie de liberalismo tradicional a partir de la cual se defiende una concepción unificadora del país, sin considerar sus diferencias; la segunda, de corte compensatorio, pretende destacar las diferencias de trato hacia los indígenas y propone una nueva relación cuya clave es la compensación igualadora de carácter social, y la tercera de carácter fundamentalista reconoce las diferencias culturales y a partir de ellas propone una nueva composición de la nación mexicana, en que dichas diferencias se consoliden institucionalmente.

La posición de corte liberal tradicional parte de categorías generales de libertad e igualdad ciudadana nacidas de una larga historia de luchas de emancipación y de movimientos sociales frente a la exclusión y diferenciación de los hombres, que dio origen a los derechos de ciudadanía y de igualdad de oportunidades sociales, de donde nacen los derechos civiles.

En esta línea de reflexión, tal posición deja de lado en su argumentación los temas relativos a la protección de las identidades colectivas puesto que entra en competencia con la igualdad y el derecho a las libertades individuales.

En nombre de la igualdad universal de los ciudadanos, dicho liberalismo tradicional no tiene un discurso a favor de las diferencias, con la excepción de las de opinión política y del principio de tolerancia. Es una posición similar a la que defiende Giovanni Sartori en el libro en que polemiza con falsos enemigos que construyó a modo para calificarlos de multiculturalistas y acabar por esta vía con cualquier política de reconocimiento.¹³

En esta perspectiva, las diferencias no son asunto de políticas públicas, sino de la esfera privada y por lo tanto pertenecen a ella, como las materias de carácter moral y las propias de la religión.

Siguiendo la línea de análisis anterior, sus autores señalan que la autoridad, es decir, el Ejecutivo Federal en el caso mexicano, cometió un acto de irresponsabilidad al aceptar los llamados Acuerdos de San An-

¹³ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica*, España, Taurus, 2001.

drés Larráinzar, firmados con el EZLN en el año de 1996, debido a que mutilan las libertades de los indígenas mexicanos, ya que se limitan los derechos de propiedad de la tierra de los indios (mala lectura de los mencionados acuerdos) y se les restringen sus derechos políticos para que elijan autoridades.¹⁴

Respecto al sistema de usos y costumbres para seleccionar a los presidentes municipales en zonas indígenas, aseguran que el sistema es antidemocrático y favorece los intereses de los caciques. “Los mexicanos no debemos aceptar, afirma el comentarista Sergio Sarmiento, ninguna enmienda a la Constitución que haga distinciones entre los ciudadanos por su etnia o por su pureza de sangre”. Los indígenas, termina diciendo, deben ser considerados iguales al resto de los mexicanos y aplicarles el principio de igualdad ante la ley.

Federico Reyes Heróles,¹⁵ por su parte, afirma que el problema de fondo de la propuesta zapatista acerca de la reforma al marco constitucional consiste en que hay algunos puntos que subvierten el orden jurídico nacional. ¿Cuáles son esos puntos? Según el autor son cinco. En primer lugar, se establece que el sujeto de los nuevos derechos indígenas son colectividades, es decir, entidades colectivas a las cuales los individuos deberían acceder de manera voluntaria. El problema, a decir del comentarista, es que en la propuesta zapatista este acceso voluntario no ocurre; pareciera, continúa diciendo, que se nace inmerso dentro de ese otro código indígena, y, por ende, nunca se opta por él. En segundo lugar, se utiliza la palabra autodeterminación de manera irresponsable puesto que remite a un abstracto inexistente. En tercer lugar, se habla de la necesidad de conservar usos y costumbres a partir de los cuales se pretende formar un cuerpo normativo alternativo el cual tiene como dificultades para su aplicación, que remite a tradiciones orales y, por lo tanto, no se encuentran asentadas por escrito; a ello hay que agregar que muchos de los usos y costumbres son incompatibles con el sistema

¹⁴ Sergio Sarmiento, “Derecho indígena”, en el diario *Reforma*, México, 18 de septiembre de 1997.

¹⁵ Federico Reyes Heróles, ¿Por qué la prisa?, diario *Reforma*, México, 21 de enero de 1997.

jurídico que emana de la Constitución y de tal suerte deberían sufrir una seria revisión. Por último, el tema de la autonomía presenta serios problemas derivados del hecho de que no se distingue claramente del término soberanía.

Se ha criticado esta posición de corte liberal tradicional porque además de no tener una propuesta hacia el hecho del multiculturalismo, conduce a la extinción de los indígenas a través de su integración forzosa y subordinada, que en la práctica quiere decir racismo y discriminación, precisamente lo que pretende evitar.¹⁶

Una concepción liberal revisada capaz de incorporar los debates recientes sobre el multiculturalismo, tendría que partir de una posición diferente a la de los clásicos derechos liberales, que tome en cuenta la conexión entre la autonomía privada y la pública, que logre entender que el universalismo de los derechos básicos constituye el medio para la nivelación de las distinciones.¹⁷

Sin embargo, la perspectiva liberal de miras cortas reduce la problemática indígena a una cuestión de miseria y desarrollo que tiende a desembocar en lo que se llama posición compensatoria.

La posición o concepción compensatoria —en realidad, es complementaria a la liberal tradicional— se encuentra claramente articulada en el sector social del Ejecutivo Federal encargado de las políticas sociales, así como en la vieja corriente indigenista de corte integracionista.

Se encuentra también en algunas partes de las propuestas sociales de los textos de San Andrés y en documentos divulgados por el INI, en particular el Plan de Desarrollo Indígena elaborado en el año de 1996 y que no fue aplicado.

El enfoque compensatorio reconoce la existencia de desigualdades y busca atenderlas porque entiende que son la base de la discriminación y el tratamiento desigual. La diferencia es reconocida a fin de eliminarla.

¹⁶ Entrevista con Magdalena Gómez en el diario *La Jornada*, México, 3 de mayo de 1996.

¹⁷ Ver, por ejemplo, el libro de Will Kymlicka, *op. cit.*

Esta corriente pretende avanzar a concepciones específicas del bienestar y critica la teoría de derechos de primera clase, porque necesariamente están cerrados a las metas colectivas.

Aplicada a cuestiones específicas, la posición compensatoria ha hecho más evidente la contradicción entre la igualdad formal y el tratamiento desigual hacia las minorías. Es por ello que los programas de bienestar social se han convertido en objeto de críticas por las intervenciones o políticas normalizantes que han desembocado en que las compensaciones se conviertan en nuevas formas de discriminación.

Finalmente, la tercera concepción que hemos denominado fundamentalista reconoce las diferencias y busca consolidarlas. Se encuentra plasmada en propuestas como la promovida por la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA).

En este caso, el reconocimiento de las identidades tiene como finalidad afirmar una división que consideran legítima de la sociedad, la cual tiende a la autoafirmación derivada de la experiencia de impotencia que poseen las minorías para el reconocimiento de sus diferencias.

El enfoque fundamentalista, también llamado esencialista, propone una representación especial para las diferencias. Parte del punto de vista de que las diferencias son esenciales, es decir, que son esencias fijas, con características que son distribuidas de manera homogénea entre los miembros del grupo. Es una visión cercana a la universalidad abstracta que tanto critican al planteamiento liberal. Atribuye a sus miembros características que parecen poseer como esencias, de manera que la diferencia pareciera algo dado que no pueden desechar o cambiar por sí mismos. Los tres ejes de la posición fundamentalista son:

1. El reconocimiento a la autonomía de los pueblos indígenas a partir de la creación de un cuarto orden de gobierno comunitario en el que se asienten territorialmente las llamadas regiones autónomas pluriétnicas, que abarcarían a su vez varios municipios y comunidades.

2. El reconocimiento al pluralismo jurídico de la Nación a partir del "sistema normativo indígena" cuyo origen son los usos, costumbres y tradiciones.

3. A partir de lo anterior, el derecho al autogobierno de los pueblos indígenas a partir de su capacidad de decidir sobre los recursos administrativos, económicos y naturales.

En esta línea se encuentra la propuesta de la ANIPA sobre las regiones autónomas pluriétnicas.¹⁸

En esta concepción, el derecho de autonomía reside en los pueblos indígenas, lo cual —a decir de sus críticos— tiene como inconveniente que en la realidad éstos no existen como unidad geográfica, comunitaria e incluso cultural. En la práctica —continúan diciendo— la identidad indígena se trata de un fenómeno histórico y social antes que étnico, lo que significa que la etnicidad no es la fuente de los derechos sino la identidad cultural. En el mismo sentido crítico, José Luis Cuéllar —por ejemplo—¹⁹ señala que en el caso de Chiapas, existen 10 etnias pero que por su dispersión y su conformación actual no pueden considerarse como pueblos; en la práctica los indígenas se organizan en municipios con población mayoritariamente indígena, a los que desde antes de la conquista les llamaban *lums*, en los cuales además coexisten diversas formas de propiedad de la tierra (privada, ejidal, comunal).

Los acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígenas signados en 1996, se colocaron desde entonces en el centro del debate entre las distintas corrientes que abordan los derechos indígenas, debido a que contienen una mezcla de las distintas posiciones en pugna. Por un lado, rechazan la propuesta de autonomía entendida en términos de regiones autónomas pluriétnicas; sin embargo, acepta la existencia de la comunidad como entidad del derecho público; asimismo, desarrolla un conjunto de compromisos que se colocan en la posición compensatoria, todo lo cual lo lleva a convertirse en un texto de muy difícil manejo político. Esta mezcla parece que se debe a una razón: los textos de San Andrés son, como dice Gustavo Hiraes,²⁰ producto de una negociación

¹⁸ Véase también entrevista a la entonces directora de Procuración de Justicia del INI, Magdalena Gómez Rivera, aparecida en *Excélsior* el 7 de octubre de 1996.

¹⁹ Revista *Vuelta*, abril de 1996.

²⁰ Diario *El Nacional*, 22 de septiembre de 1997.

política y, por lo tanto, son la expresión de voluntades convergentes pero que nunca expresan una sola concepción.

A estas alturas los “compensadores”, “radicales fundamentalistas” y “tradicionalistas liberales” han dicho todo lo que podían y han caído en posiciones irreductibles que poco contribuyen a una solución que incluya de manera viable el reconocimiento de los derechos indígenas.

Frente a las tres posiciones dominantes que hasta hoy han articulado el debate sobre los derechos indígenas en México, el Ejecutivo Federal durante el sexenio de 1994-2000 nunca tomó una posición clara a favor de alguna de ellas.

Por un lado, alentó la expresión de las voces del liberalismo tradicional, como fue el caso de la consulta entre abogados que promovió a principios de 1997 sobre la propuesta presentada por la COCOPA; por otro, a través de SEDESOL avaló una propuesta compensatoria, y a través de los documentos signados en Larráinzar aceptó, tal vez por omisión, tesis incluidas en el debate de los fundamentalistas.

Después del 2 de julio del año 2000, fecha en que triunfó un candidato presidencial de la oposición, las cosas no han sido más claras. Con posiciones erráticas, el Ejecutivo Federal se pronunció a favor de reconocimiento de los derechos indígenas enviando al Poder Legislativo una iniciativa que recogía la propuesta zapatista; por otro, en la práctica avaló una Reforma Constitucional que modificó profundamente su propuesta original.

Si atendiéramos al debate perfilado en otros países sobre cuestiones similares acerca del reconocimiento a las diferencias, en México es posible avanzar aún más y sacar del estancamiento la cuestión indígena, más allá de liberalismos tradicionales, de simples compensaciones o radicalismos fundamentalistas.

Es una posición que debe partir de reconocer que el reclamo a favor de las identidades colectivas, de las formas culturales de vida, son un asunto que en otras partes del mundo se están planteando de manera renovada.

Partiría del supuesto de que una Constitución debe pensarse como un proyecto histórico; en este sentido, en un Estado constitucional

democrático, el ejercicio del poder político se codifica de dos maneras: a través del manejo institucionalizado de los problemas y a través de la regulación de intereses, entendidos como la actualización del sistema de derechos, que se definen no sólo como derechos individuales sino también como derechos colectivos o de grupo.

En esta perspectiva, el reconocimiento a la diferencia es un valor cultural, que alienta la diversidad y su representación como un bien social positivo, arguye a favor de una variedad armoniosa. La demanda es por la igualdad de las diversas culturas; el reconocimiento de formas de vida y tradiciones culturales que han sido marginadas a través de alguna clase de derechos colectivos.

Esto significa el completo reconocimiento de los indígenas como ciudadanos iguales, lo que requiere de dos formas de respeto: uno, el respeto a la identidad única de cada individuo, sin importar el género, la raza o la etnicidad; y otro, el respeto a todas aquellas actividades, prácticas y formas de contemplar la vida a las que se les da un valor particular y que se asocia a grupos en desventaja, que incluye a las mujeres, a los indígenas y a toda una multitud de grupos.

Cuando se entiende correctamente la teoría de los derechos, de ninguna manera es ciega ante las diferencias culturales, ni frente a condiciones sociales de desigualdad. Una teoría de los derechos correctamente entendida requiere una política de reconocimiento que proteja la integridad del individuo en los contextos de la vida en los que se forma su identidad. Esto, como diría Habermas, no requiere de un modelo alternativo que corrija el diseño individualista, sino de una actualización consistente del sistema de derechos.

La igualdad frente a la ley concede la libertad de acción para promover la igualdad de hecho; sin embargo, si no se dan los prerrequisitos para la oportunidad igual de hacer uso de competencia legal igualmente distribuida, el significado normativo de la igualdad jurídica se convertirá en su opuesto.

El respeto a la identidad cultural es el trasfondo del reclamo de los grupos indígenas. En Canadá, por ejemplo, la cuestión de la autonomía cultural ha derivado en la descentralización de los poderes soberanos del

Estado, buscando que la minoría se convierta en mayoría dentro de su propio hogar.

Supone que el principio de justicia, por ejemplo, no requiere de las mismas condiciones debido a que se encuentran determinadas por necesidades diferenciadas; significa entonces el reconocimiento a las diferencias relevantes, partiendo de un tratamiento igualitario definido por la diferencia.

Para el caso de México, algunos intelectuales sensibles a las diferencias de hecho derivadas del multiculturalismo, proponen en el sentido de esta cuarta línea de argumentación partir de lo realmente existente.

Miguel León Portilla,²¹ por ejemplo, coloca en el centro del debate simplemente el reconocimiento de lo que ya existe. Lo que ya existe como realidad insoslayable son pueblos indígenas que ejercen una autonomía de hecho, que preservan valores dignos de gran aprecio (solidaridad, presión, respeto a la naturaleza y al saber) que conservan sus lenguas y su diferencia cultural, que mantienen sus propios sistemas de organización social y política, poblando territorios que les son propios. De ahí la afirmación de Adolfo Sánchez Rebolledo:²²

o se resuelve la cuestión reconociendo los derechos históricos de los indígenas, aunque para ello debamos reformar a fondo el Estado, o nos conformamos con posponer una vez más la solución esperando que el tiempo, la modernidad, la historia, qué más da, resuelvan por nosotros.

Siendo no esencialista, tal enfoque no apoya movimientos hacia la representación política permanente de ningún grupo en especial. Además, asume una postura crítica de la idea de que los grupos pueden ser representados sólo por quienes son miembros de ellos, como si todos los miembros compartieran algo de la identidad esencial. Es como creer que sólo las mujeres, en el caso de los derechos de género, pueden representar los intereses de ellas.

²¹ Diario *La Jornada*, 8 de agosto de 1997.

²² Diario *La Jornada*, 14 de agosto de 1997.

El camino, en suma, es dotar de poder al grupo social en desventaja, de manera que tenga acceso igual a los medios de participación y elección, sin que por ello se tenga que llegar necesariamente a un sistema de cuotas.

Por esta vía llegaríamos no sólo al tema de las reformas constitucionales, sino también de las instituciones y políticas públicas.

El feminismo radical en otros países, ha insistido correctamente en que la relevancia de las diferencias de la vida de grupos específicos, con respecto a una igual oportunidad de ejercer las libertades individuales, debe discutirse sobretodo en la esfera de las políticas públicas.

Sería, en palabras de León Olivé²³ la defensa de la tesis de la diversidad de mundos comunicados, con metas y proyectos comunes.

Bibliografía

—Aguilar Camín, Héctor, “Las dos sopas del gobierno y el EZLN”, *La Jornada*, 7 de octubre de 1996.

—Aguilar Camín, Héctor, “La cuestión indígena”, *La Jornada*, 21 de octubre de 1996.

—Aguilar Camín, Héctor, “Opciones indígenas nacionales”, *La Jornada*, 4 de noviembre de 1996.

—Aguilar Camín, Héctor, “Chiapas: genio y figura”, *La Jornada*, 22 de septiembre de 1997.

—Aladro, Benigno, “Declaraciones”, en *La Jornada*, 18 de septiembre de 1997.

—Benhabib, Seila, *Democracy and Difference*, Princeton University Press, 1966.

—Bobbio, Norberto, *El tiempo de los derechos*, España, Ed. Sistema, 1991.

—Comaroff, John, “Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference”, en Wilmsen and McAllister (eds.), *The Politics of Difference*, Chicago University Press, 1997.

—Cuéllar, José Luis, “La ruta de los Acuerdos de Larráinzar”, *Vuelta*, abril de 1996.

—Del Val, José, Las tierras de los indios I, *La Jornada*, 8 de octubre de 1996.

—Del Val, José, Las tierras de los indios II, *La Jornada*, 12 de octubre de 1996.

—Del Val, José, “La batalla de las autonomías III”, *La Jornada*, 15 de octubre de 1996.

—Del Val, José, “Los usos y las costumbres IV”, *La Jornada*, 18 de octubre de 1996.

—Ely, John, *Democracy and Distrust*, Harvard University Press, 1980.

—Escalante Gonzalbo, Fernando, “¿Usos y costumbres?”, *Vuelta*, abril de 1996.

—Escalante Gonzalbo, Fernando, “Larráinzar: un acuerdo políticamente correcto”, *Vuelta*, marzo de 1996.

—Escalante Gonzalbo, Fernando, “La nueva primavera del Jansenismo”, *Vuelta*, noviembre de 1996.

—Escalante Gonzalbo, Fernando, “Larráinzar: desacuerdos”, *Vuelta*, mayo de 1996.

—Figueroa Zamudio, Genovevo Sen, “Declaraciones”, en *La Jornada*, 18 de septiembre de 1997.

—Gómez Magdalena, Julio Moguel y Ricardo Robles, “Dimensión, alcances y sinrazones de los acuerdos de San Andrés Sacamch”, en *Ideas de Excelsior*, 28 de enero de 1997.

—Gómez Magdalena, “Pueblos indígenas: el silencio como mensaje político.

—Gómez, Magdalena, “El Derecho Indígena: entre la ignorancia y el prejuicio”, *La Jornada*, 3 de mayo de 1996. Comentario al artículo anterior (CSG).

—Gómez, Magdalena, “La pluralidad jurídica y la jurisdicción indígena”, *El Cotidiano*, núm. 76, mayo-junio de 1996.

—Gutmann, Amy, *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994.

—Hernández Campos, Jorge, “¿Paz? ¿Cuál paz?”, *Unomásuno*, 10 de diciembre de 1996.

—Hernández Navarro, Luis, “Desde lo más profundo del pozo”, *Reforma*, 5 de mayo de 1996.

—Hernández Navarro, Luis, “Derechos indios: el olvido y la memoria”, *La Jornada*, 22 de octubre de 1996.

—Hernández Navarro, Luis, “El pasado que es futuro. La nueva lucha india”, *Reforma*, 21 de abril de 1996.

—Hernández Navarro, Luis, “Los péndulos del poder: negociación y conflicto en Chiapas”, *El Cotidiano*, núm. 76, mayo-junio de 1996.

—Hirales Gustavo, “San Andrés, el meollo del asunto, I, II y III”, *El Nacional*, 19, 22 y 24 de septiembre respectivamente.

—Hobsbawm, Eric, “Adiós a todo aquello”, en varios autores, *Después de la caída*, México, UNAM/FCPyS, 1994.

—Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations*, A Touchstone Book, 1997.

—Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship*, Baltimore, USA, Johns Hopkins University Press, 1996.

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

—*La nueva relación del Estado con los pueblos indígenas. Aspectos constitucionales*, documento del INI, 1996.

—León Portilla, Miguel, “¿Miedo a la autonomía?”, *La Jornada*, 8 de agosto de 1997.

—Martínez Verdugo, Arnoldo, “Posición del PRD sobre la reforma constitucional en materia de derechos indígenas”, *La Jornada*, 12 de diciembre de 1996.

—Mendoza Cruz, Luis, “Los argumentos en San Andrés Larráinzar: Mesa de Derechos y Cultura Indígena”, *El Cotidiano*, núm. 76, mayo-junio de 1996.

—Meyer, Lorenzo, “Los zapatistas y la nación”, *Reforma*, 18 de septiembre de 1997.

—Norton, Anne, *Reflections on Political Identity*, Johns Hopkins University Press, 1993.

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

—Regino Montes, Adelfo, “Los derechos indígenas en serio, I y II”, *La Jornada*, 22 y 23 de octubre de 1996, respectivamente.

—Pérez Correa, Fernando, “Las comunidades indígenas: ¿integración o autonomía?”, *Vuelta*, noviembre de 1996.

—Reyes del Campillo, Juan, *Modernización política en México: elecciones, partidos y representación*, México, UAM, 1996.

—Reyes Heróles, Federico, “Los indígenas: el reto pendiente”, *Reforma*, 14 de abril de 1996.

—Sánchez Rebolledo, Adolfo, “La autonomía indígena y el Congreso”, *La Jornada*, 14 de agosto de 1997.

—Sarmiento, Sergio, “Derecho indígena”, *Reforma*, 18 de septiembre de 1997.

—Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, México, FCE, 1997.

—Ulrich, Menzel, “El final del tercer mundo y el fracaso de la gran teoría”, en *Debats*, septiembre, 1993.

—Yacoub, Joseph, *Les minorités*, Paris, Desclée de Brouwer, Paris, 1995.

—Yturbe, Corina, *Multiculturalismo y derechos*, México, IFE, Colección Ensayos núm. 4, 1988.

LA ANTIGUA PALABRA: UNA RESPUESTA DE LOS PUEBLOS INDIOS FRENTE A LA POSMODERNIDAD

Ma. de los Angeles Sánchez-Noriega

Resumen

Basado en algunos aspectos de la cosmovisión de los pueblos indios mesoamericanos expresados en sus códices, se pretende indicar la permanencia y vigencia de una forma de comprender el mundo y la vida diametralmente opuesta a la visión individualista y liberal.

Abstract

Based in some aspects of mesoamerican indian peoples world's points of view expressed, by their codexes, this work tries for pointing out the validity and pertinence of these concepts, totally opposed to liberal and individualistic point of view.

Introducción

Antes de entrar de lleno al tema es importante precisar algunas nociones. El primer aspecto es que la noción de moderno o de modernidad siempre está relacionada con otra noción o idea, la de barbarie, atraso, vejez o