

La autonomía territorial y la cuestión etnonacional de los pueblos indígenas: ¿se descoloniza el poder en México?

HERIBERTO CAIRO CAROU*

ROSA MARÍA DE LA FUENTE FERNÁNDEZ**

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo principal plantear los problemas ligados a la adopción de la autonomía territorial como el modelo de territorialidad política capaz de satisfacer las demandas de grupos étnicos culturalmente diferenciados y, a la vez, salvaguardar la soberanía del Estado-nación. Se aborda el análisis de la “colonialidad del poder” y se cuestiona hasta qué punto las estrategias indígenas de autonomía territorial luchan contra ella. De manera especial se estudiarán las demandas de autonomía territorial planteadas por las organizaciones indígenas en México, contrastándolas con algunas otras experiencias en Norteamérica y el Pacífico.

Abstract

The main objective of this essay is to describe the problems linked to the adoption of territorial autonomy as the model of political territoriality that could satisfy the demands of ethnic groups that are culturally differentiated and, simultaneously, safeguard the sovereignty of the Nation-State. It deals also with the analysis of the “coloniality of power”, and the relevance of the indigenous strategies of territorial autonomy in the fight against it. The demands of territorial autonomy of the organizations of indigenous peoples in Mexico will be particularly studied, contrasting them with some other experiences in North America and the Pacific region.

Palabras clave: geografía política, autonomía territorial, etnonacionalismo, territorialidad, colonialidad del poder, indígenas, México.

* Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Campus de Somosaguas, 28223, Pozuelo de Alarcón, Madrid. Parte de la investigación de Heriberto Cairo se realizó gracias a la ayuda de la Secretaría de Estado de Educación y Universidades del Ministerio de Educación de España. También debo agradecer las facilidades y el apoyo ofrecido por el Departamento de Ciencia Política de la University of Hawai'i at Manoa, durante mi estancia allí.

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense de Madrid, Campus de Somosaguas, 28223, Pozuelo de Alarcón, Madrid. Rosa de la Fuente agradece el apoyo institucional del CIESAS-Sureste y el financiero del Ministerio de Educación y Cultura español durante el periodo de investigación previo a este ensayo, así como a la maestra Araceli Burquete Cal y Mayor por su apoyo incondicional.

¿Por qué siempre piensan que al observarnos encontrarán las respuestas a nuestros problemas? ¿Por qué no se miran a sí mismos?

(De un indígena maorí, cit. en Linda Tuhiwai Smith, 1999:198).

¿Qué? ¿Poscolonialismo? ¿Ah, pero se han ido?

(Bobbi Sykes, activista aborigen australiano, cit. en Linda Tuhiwai Smith, 1999:24).

Las interpretaciones de los hechos sociales y políticos no se elaboran desde un no-lugar ideal, sino que sus autores lo hacen desde perspectivas y lugares concretos, así que, antes de empezar, creemos conveniente establecer nuestros puntos de partida. Si dicha tarea siempre resulta importante, en este caso quizá lo sea más, ya que hablar de la autonomía de los pueblos indígenas desde una posición académica con base en los conceptos de Europa occidental obliga a un doble distanciamiento. En primer lugar, debemos apartarnos del paternalismo desarrollista que pretende “mostrar” las soluciones más adecuadas para el problema. Debería ser sencillo, ya que se trata de evitar el repetidamente criticado discurso evolucionista de “como ya hemos pasado por esa etapa, ya conocemos los problemas, y, por lo tanto, podemos proponer las mejores vías para llevarlos a cabo”. Nos daría igual que nuestra posición de partida fuera neoliberal o marxista, por poner dos ejemplos aparentemente extremos: la benignidad o la malignidad del Señor no hace que uno sea menos Señor que el otro. Y los pueblos originales del occidente del océano Atlántico ya han sido destruidos, desconectados y demasajados demasiado para lograr su “salvación”, su “civilización” o su “educación”, como para intentar mostrar de nuevo cuál es la forma de gobierno más “adecuada” o, quizá lo que pueda ser peor a la postre, más “progresista”. Por eso nuestra investigación intenta poner en contacto saberes locales diferentes y está relacionada con nuestras preocupaciones locales. Al mirar a otros intentamos entendernos a nosotros.

El segundo distanciamiento es más complejo, y tiene que ver con nuestra relación (la de los hispanohablantes europeos)¹ con los crio-

¹ Dada la creciente asimilación entre lo “hispano” y lo “hispanoamericano”, entre las capas menos educadas de muchos países latinoamericanos se olvida a veces que la lengua común tiene su origen en tierras ibéricas europeas. Recientemente, durante una estancia en la ciudad de Guadalajara, en México, en una charla casual con un grupo de jóvenes mexicanos que no lograban identificar el acento de uno de los autores del artículo, tras diversos intentos de

llos y los Estados que construyeron tras la independencia, cuyos lazos culturales —e incluso políticos, por endeble que éstos sean— son manifiestos: por ejemplo, el uso de una lengua común que sirvió para dominar los pueblos indígenas, cuyas lenguas, como ellos mismos, fueron marginadas. Como europeos hispanohablantes somos conscientes de que no podemos hablar por los sujetos indígenas, pero sí creemos que podemos hablar con ellos y a la par que ellos. Sus discursos han sido excluidos en función de alguna identidad universal, definida en el proyecto civilizacional occidental de los colonizadores y sus descendientes, y han sufrido prácticas políticas de sometimiento a diversos proyectos civilizadores y liberadores. Pero también, desde la diferencia, se pueden incluir sus discursos: sería una práctica política de oposición. No obstante, en este concreto ejercicio nuestro, podríamos decir que lo que prima es la “traducción”, más que la interpretación o la prescripción.

Por último, hablar de la autonomía de los pueblos indígenas desde la ciencia política, o más precisamente desde la geografía política, fue también complicado hasta hace poco —quizás hasta los años setenta u ochenta—, ya que según la decimonónica división académica de los saberes (Wallerstein, 1998 [1991]:22-23) fue una tarea patrimonio de los antropólogos. Parecían ser las únicas voces autorizadas para tratar al otro, y puede que algunos de sus practicantes sigan pensándolo. La sociología se ocupaba del estudio de la sociedad civil(izada), la ciencia política, del Estado (que en América es de los criollos), y la economía, del mercado (al que aparentemente no se incorporaban los indígenas). Pero esta situación ha cambiado, como muestran, por ejemplo, los trabajos de Van Cott (1994, 2000), Yashar (1998, 1999), Radcliffe (1996, 2002) y Oslender (2002). Además, las fronteras académicas se desvanecen o, al menos, son difíciles de justificar más allá de estrategias de poder personales o de grupo. En este trabajo, las perspectivas académicas de indagación sobre las relaciones entre poder y espacio en los procesos de reivindicación de la autonomía indígena son intersticiales y fronterizas.

identificación (“¿cubano?, ¿dominicano?...”), él procedió a dar una pista, al estilo de preguntar de qué color es el caballo blanco de Santiago: “Soy de donde se habla español en Europa”. La respuesta fue inmediata, aunque sorprendente: “¡Ah claro!, ya nos parecía, argentino”.

El locus de las demandas de autonomía indígena

En general, la mayor parte de las preocupaciones en torno a la crisis del Estado-nación para las ciencias sociales se centran, principalmente, en señalar las causas de la pérdida de su soberanía y legitimidad en el contexto de la globalización. Mientras que, al mismo tiempo, hay también una creciente preocupación teórica acerca del auge de movimientos sociopolíticos, de distinta índole y referencia socioespacial, que reclaman al Estado-nación nuevas formas de organización político-territorial en espacios que se caracterizan por la existencia de identidades colectivas diferenciadas.

En el ámbito de la ciencia política y de la geografía política destaca la producción teórica en torno al análisis de la tensa relación del Estado-nación como organización político-territorial y las identidades político-culturales que cada vez más claman por una ruptura del pacto constituyente en un proceso constante de cambio social (véase Saffran y Maiz, 2002; Coakley, 1993; Radcliffe y Westwood, 1996; Knight, 1994). Así, por ejemplo, en una reciente compilación se señala:

La reflexión actual en torno al Estado se produce en una coyuntura en la que la noción de Estado como regulador de la vida social y como el lugar de la soberanía territorial y de la legitimidad cultural se enfrenta con novedosos retos. Movilización étnica, movimientos separatistas, globalización de capital y de comercio, y el intensivo movimiento de gente como inmigrantes y refugiados tienden a minar la soberanía de los Estados, especialmente en los Estados poscoloniales (Hanson y Stepputat, 2001:2).

Estos procesos conforman la que nosotros consideraremos la paradoja socioespacial de la fase actual del capitalismo, la existencia coetánea de dos *imaginarios geográficos* de alcance global, que se construyen diariamente a través de múltiples procesos implicando disímiles prácticas materiales y discursivas.

Por un lado, uno de los imaginarios geográficos contemporáneos afirma la absoluta primacía de la territorialidad del Estado-nación, que considera como la única forma de territorialidad política con legitimidad y capacidad de garantizar el bienestar de sus poblaciones

y actuar en el orden internacional (Cairo Carou, 2001). Éste convive con el que se ha considerado el más poderoso imaginario geográfico en la actualidad, que es la globalización o mundialización (Ortiz, 1998:117 y ss.). El imaginario de la globalización ha facilitado y legitimado decisiones político-económicas aparentemente contradictorias, como la progresiva liberación de los mercados a escala global, y el impulso jurídico y político al libre movimiento de capitales, mercancías e inversiones, junto a la creciente consolidación de procesos de integración regional que buscan una mejor inserción y reacomodo en el sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1976, 1998).

La difusión de este imaginario ha generado una desconfianza en el Estado-nación como organización socioespacial de finales del siglo XX, al implicar que la soberanía de los Estados quede desfigurada por la compresión espacio-temporal (Harvey, 1990) y la deslocalización de la toma de decisiones fuera del Estado. Este proceso supone una, cada vez más creciente, pérdida de la capacidad estatal de asegurar el bienestar de sus poblaciones, en una sociedad contemporánea caracterizada por el conocimiento generalizado de la presencia constante del riesgo (Beck, 1998). Así, lo señala Massey:

Otra de las consecuencias de esta compresión espacio-temporal es el hecho de que cada vez el mundo se convierta en algo más inestable, se multiplican los efectos de acciones cada vez más lejanas que nos afectan diariamente, por lo que aumenta la necesidad incluso de una manera más fuerte de crear un espacio o lugar seguro y estable (1995:48).

De esta manera, “la transnacionalización y la globalización [...], en lugar de borrar el significado del espacio, han hecho que el espacio tenga la misma o mayor importancia que antes” (Seligmann, 2000:6).

La importancia del espacio en el contexto de la globalización ha sido fundamentalmente analizada en relación con el papel que juegan el espacio y el lugar en el proceso de creación de identidades locales, más o menos defensivas, que crean marcos de referencia colectiva capaces de potenciar la movilización político-social de movimientos micronacionalistas, regionalistas y/o separatistas, generalmente en la periferia de los Estados-nación y en territorios fronterizos. Una de las primeras cuestiones que se deben abordar a la hora de evaluar

comparativamente estas experiencias que cuestionan la tradicional hegemónica territorialidad del Estado-nación es dilucidar si cuando hablamos de los vascos, los corsos, los escoceses o los kosovares nos encontramos ante el mismo fenómeno que cuando nos ocupamos de los tzotziles, los miskitos, los shuar o los mapuches. Ésta no es una cuestión retórica, sino absolutamente fundamental, y especialmente con relación a la demanda de autonomía territorial.

El debate en torno a esta cuestión se ha planteado en el ámbito teórico y en el ámbito de las soluciones políticas. En el ámbito teórico, encontramos autores que plantean que las movilizaciones indígenas actuales, si bien comparten mecanismos de movilización política y social semejantes a los protagonizados en el pasado por grupos de liberación nacional o minorías nacionales que aspiraban a convertirse en Estado, no son identificables con los mismos, porque no aspiran a construir Estados-nación homogéneos, sino a transformar los actuales Estados —en el caso latinoamericano, unitarios— en Estados multiétnicos y pluriculturales (Yashar, 1999).

También encontramos posiciones que plantean que la especificidad de la lucha indígena actual surge del hecho de que la independencia de los Estados-nación liderada por criollos y elites occidentalizadas en el siglo XIX, excluyeron a los indígenas (y también los africano-latinoamericanos descendientes de los esclavos importados) y sus instituciones. Y esto ocurrió así, porque los criollos, como todos los colonos, tienen “su patria lingüística y cultural en otro lado [...] Su poder, sus privilegios, su historia se basan en su legado como colonizadores” (L. T. Smith, 1999:7). Aníbal Quijano (2000a, 2000b) ha desarrollado un concepto especialmente útil para entender esta cuestión, el de la “colonialidad del poder”, que está basado en la clasificación de las *razas*, y que permite entender cómo en los Estados latinoamericanos independientes se mantuvo (y mantiene) la sociedad colonial (con la salvedad de Haití): “La ‘racialización’ de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geoculturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo. Es decir, de su colonialidad” (Quijano, 2000b:374).

La clasificación de razas lleva asociada la definición de espacios y el desarrollo de una “perspectiva epistemológica desde la que se articula el significado y perfil de la nueva matriz de poder y desde

la cual se puede canalizar la nueva producción de conocimientos” (Mignolo, 2000a:17). Esto conlleva que la “Descolonización” (con mayúsculas), es decir, el proceso, dirigido fundamentalmente por criollos y que incorporó a mestizos en diversos momentos, que llevó a principios del siglo XIX (con la excepción de Cuba y Puerto Rico) a la constitución de los actuales Estados que se pretenden Nación en América a partir de los territorios coloniales de las coronas de Castilla y Aragón y de Portugal, no implicó la “descolonización” (con minúsculas), que es el proceso, en muchos aspectos pendiente en América y el Pacífico, de liquidación de los efectos diversos de la colonización, tales como la negación de derechos a los pueblos indígenas y la perpetuación de la dominación de los descendientes de los colonizadores. Si la Descolonización es una respuesta al colonialismo, la descolonización trataría de enfrentarse a la colonialidad del poder.²

Desde otra perspectiva, autores como Kymlicka agrupan en la misma categoría a todas las naciones o minorías nacionales —sociedades distintas y potencialmente autogobernadas incorporadas a un Estado más amplio— que *involuntariamente* pasaron a formar parte de otro Estado-nación, por invasión, por cesión de otra potencia, o por procesos de colonización y conquista. Así por ejemplo, en Estados Unidos, los indios nativos, los portorriqueños, los hawaianos, los chamorros, etc., son todos minorías nacionales, diferenciándoles radicalmente de los grupos étnicos, que voluntariamente se incorporan a los Estados-nación como migrantes (Kymlicka, 1996:27). Sin embargo, esta clasificación despolitiza la cuestión porque la voluntad del contrato social colectivo no es explícito, ni siquiera en el caso de las mayorías nacionales en los Estados-nación.

Más radicales, autores como Nietschmann (1994) intentan desarrollar una “teoría del Cuarto Mundo”, que enfrenta radicalmente la geografía política de los Estados con la de las Naciones. En los 5 000 Pueblos y Naciones del Cuarto Mundo —idénticos conceptualmente para Nietschmann— que carecen de reconocimiento internacional, identifica diversos tipos de naciones (autónomas, duraderas, renacientes, remanentes, nucleares [de Estados], irredentas, reconoci-

² Sobre las diferencias entre colonialismo y colonialidad, véase Mignolo (2000a, 2000b).

das, fragmentadas, ocupadas militarmente y resistentes [armadas]) en los que se entremezclan Cataluña con Kuna Yala o Saamiland con Yapti Tasba (Nietschmann, 1994:233). Según estos autores nos encontraríamos con el mismo fenómeno, y, sin embargo, es difícil pensar que estamos ante el mismo hecho cuando analizamos los movimientos nacionalistas que desde el siglo XIX en Europa vienen logrando una importante movilización social en sus ámbitos territoriales de definición, que incluyen a cientos de miles o millones de personas, y cuya estrategia se adapta a un objetivo final que es la construcción de un Estado-nación independiente (casos de Cataluña o Escocia).

Otra estrategia argumental es la de Guattari, que interpreta que las luchas “nacionalitarias” de finales del siglo XX tienen rasgos básicamente comunes. “Los palestinos, armenios, vascos, irlandeses, corsos, lituanos, oighoures, zíngaros, indios, aborígenes de Australia... cada uno a su manera, y en contextos muy diferentes aparecen como otros tantos “abandonados” de la historia” (1985:45) y conforman el “Quinto Mundo” nacionalitario. En su concepción, esta lucha está nítidamente diferenciada de las luchas de liberación nacional previas, que se situaban en una perspectiva esencialmente de Estado-nación, y respondería a una estrategia anticapitalista en la que confluiría con otros movimientos alternativos (verdes-ecologistas, feministas, anti-globalización, etcétera):

Si es cierto que es la presión del Capitalismo Mundial en todas sus formas la que ha hecho más urgente que nunca, para muchas colectividades humanas, una recomposición de territorios existenciales de supervivencia y, más aún, una reinvención de la vida social, entonces se puede esperar que este género de empresas tenga alguna afinidad con otras tentativas que responden asimismo a otros estragos de la integración capitalista (1985:49).

Si es cierto que la lucha de los pueblos indígenas en el continente americano y otras zonas desde finales de los años setenta del siglo XX confluye en una alianza estratégica con los movimientos ambientalistas y antiglobalización no se ha producido la conjunción anticapitalis-

ta que preveía Guattari.³ Y no es menos cierto que las luchas nacionalistas del País Vasco o Cataluña, por poner ejemplos conocidos, no han sido hegemonizadas por los movimientos más progresistas precisamente, y parecería que el horizonte de los Estados-nación, como en los movimientos de oleadas anteriores, está todavía presente.

Teniendo en cuenta este debate, en cualquier caso, la lucha de cada uno de estos pueblos es por un lado única (sus coordenadas espacio-temporales son irrepetibles), aunque no singular (podemos comparar procesos diversos porque tienen algunas bases y rasgos similares). Así, por ejemplo, las luchas por la autonomía territorial de los pueblos indígenas en el actual Estado-nación que los criollos que dirigieron la “Descolonización” llamaron México, han sido vistas en relación con los procesos que llevaron a la constitución de autonomías territoriales en Europa, y más concretamente en España.⁴ En este trabajo nuestra intención es también contrastarlo con la lucha por la soberanía entre algunos pueblos denominados nativos o indígenas en el Pacífico o en la América del Norte anglosajona, en particular con algunos casos en los que el “sujeto” colonial está en minoría.

Siguiendo esta preocupación teórica, nosotros consideramos, que en las últimas décadas, se han multiplicado las acciones, movilizaciones y demandas socio-espaciales, entre las que se encuentran las de los pueblos indígenas, que a través de diferentes estrategias buscan al mismo tiempo:

- a) Una recuperación de la capacidad de decisión de los actores sociales, para que puedan formar parte desde lo local en el diseño de políticas que puedan disminuir los impactos de estas transformaciones globales.
- b) Un constante cuestionamiento de la tradicional territorialidad de los Estados-nación, en pos de diferentes organizaciones político-territoriales en las que lo local, y las identidades

³ Consideraríamos que la fase actual del mal llamado “movimiento antiglobalización” plantea estrategias defensivas y no propositivas como consecuencia de la conjunción de demandas tan heterogéneas y dispares como luchas independentistas, demandas ecológicas, tradicionales luchas de clase, etc., de las que se deriva la despolitización de las demandas.

⁴ Véase, por ejemplo, Díaz-Polanco (1996). Y en otro trabajo, nosotros mismos enfrentamos el/los procesos mexicanos con las ideas y prácticas acerca de la autonomía cultural en Europa.

vinculadas con ese espacio, estén representados con mayores cuotas de poder político.

De este modo el imaginario geográfico del lugar y lo local, aparece como una defensa frente a las contradicciones de lo global, que cuestiona el imaginario nacional como fuente primordial de identidad, tal y como plantean Radcliffe y Westwood:

Las relaciones entre lugar, nación y las identidades están siendo cada vez más interrogadas tanto como su actuación y relevancia social, en un mundo donde la nacionalidad tienen sólo un papel parcial en la participación de los individuos en la economía global y en las relaciones de poder que ésta contiene (1996:22).

Aunque es fundamental señalar cómo, paradójicamente, la mayor parte de estos movimientos socio-políticos que están cuestionando al Estado-nación, reproducen dos de sus elementos conformadores, la idea de territorializar la comunidad imaginada —en el sentido de B. Anderson (1991)— y la necesidad de reconstruir un imaginario identitario que permita legitimar el espacio que desean territorializar. Esta paradoja socioespacial se ha denominado por algunos autores trampa territorial (Agnew y Corbridge, 1995), y la relación unívoca entre identidad y territorio —que cristalizó en el Estado-nación moderno— (Taylor y Flint, 2000:192 y ss.) se intenta reproducir en todas las escalas espaciales.

Y de esta paradoja se deriva otra, y es que pese a los cuestionamientos actuales del Estado-nación, tanto desde las movilizaciones sociopolíticas internas como por los procesos de integración y globalización, el Estado sigue siendo el referente fundamental tanto en política internacional como nacional, así como modelo de organización político-territorial a otras escalas espaciales. En este sentido, el Estado-nación, al tiempo que es cuestionado formal y prácticamente, se convierte en interlocutor y juez de las demandas de los movimientos sociopolíticos que, en principio, estarían reivindicando parcelas bajo su autoridad —como la soberanía territorial—, y se le exige y reclama la protección de los derechos económicos y sociales generales.

Un difícil tablero: el complejo escenario mexicano

En una conocida compilación de ensayos en torno a la organización territorial, David M. Smith (1990) señalaba claramente una de las paradojas fundamentales en torno a la ocupación del espacio; el espacio geográfico debe ser al mismo tiempo compartido y dividido porque la gente se une en el espacio para facilitar su supervivencia pero también se ve obligada a excluir a otros para conseguir el mismo fin. Esta paradoja, en relación con la identidad cultural y política, se reproduce, como bien señaló David B. Knight (1982) al remarcar que el nuestro es un mundo cultural en el sentido de que hay incontables grupos que encuentran una confianza y guía en el hecho de que ellos tienen una existencia diferenciada derivada en gran medida de lo que habitualmente llamamos cultura. Pero el nuestro es también un mundo político, en el que la “interferencia” política ha causado que la Tierra sea dividida en formas que a menudo no coinciden con esta perspectiva cultural. Hecho que, a su vez, es contradictorio con la consideración generalizada de la existencia de un prototípico ideal de Estado moderno, en el que exista la congruencia espacial entre los grupos culturales y el territorio político.

Estas paradojas e interferencias conforman el contexto socioespacial de los procesos de politización de la diferencia y la identidad, que se reproducen en todas las escalas espaciales protagonizados por grupos étnicos. Utilizamos aquí una concepción amplia de grupo étnico —inspirada en las definiciones de Yinger y A. Smith (Eller, 1999:13)—, como un tipo de colectividad cultural cuyos miembros se considera, por sí mismos o por otros, que tienen un origen común y que comparten alguno o varios segmentos de cultura común, como la religión, las costumbres, el lenguaje o las instituciones, pero además participan en actividades —sociales o políticas— en las cuales la pertenencia y la defensa del grupo tiene una gran importancia.

La politización de la identidad y la diferencia cultural basada en el mito del origen común y la reconstrucción de la memoria histórica implica, en muchos casos, el rechazo al *locus* del grupo étnico en el Estado-nación en el que se ubica, ya sea producto de la disconformidad con las divisiones político-territoriales o de la demanda de alguna forma de autogobierno o jurisdicción sobre el territorio que se considera del grupo.

Sin embargo, la relación entre grupo étnico y territorio tampoco es una relación unívoca y permanente, como en el binomio Estado-nación. Así, Coakley (1993:8) señala en su clasificación de los diversos escenarios formales: 1) un grupo étnico muy disperso, tiene una débil presencia en varios territorios subestatales; 2) un grupo étnico muy concentrado, es minoritario en el territorio donde tiene presencia; 3) un grupo étnico disperso en varios territorios, es mayoritario en uno; y 4) un grupo étnico muy concentrado espacialmente, es mayoritario en un territorio.

En todos estos casos, encontramos ejemplos en los que la autonomía se proyectó como una territorialidad política intermedia capaz de salvaguardar la del Estado-nación ante diferentes grados de politización de la identidad y el territorio; por ejemplo, Birobidzhan en el primer caso, Córcega en el segundo, las islas Aland del tercero y Cataluña del cuarto. En estos y otros ejemplos, destaca la correlación que existe entre la ubicación periférica en zonas geográficas aisladas y la aplicación de la autonomía como solución político-territorial, al existir ventajas comparativas puesto que no se implicarían retos geopolíticos al Estado-nación, tal y como se evidenció en el caso de la autonomía de las Islas Aland respecto a Finlandia, los kuna en Panamá y las islas Cook en Australia.

Sin embargo, Safran sostendría que los grupos étnicos dispersos en el territorio son menos peligrosas para la integridad política del Estado-nación que las minorías concentradas en determinados territorios, aunque, como él mismo aclara, hay muchos más ejemplos de autogobiernos de grupos étnicos concentrados territorialmente, por medio de soluciones federales u otras opciones de “descentralización”, que de grupos dispersos (Safran 2002:20). En todo caso, es difícil diseñar un trazado de fronteras territoriales o de autogobierno ante la presencia de grupos étnicos dispersos por todo el territorio de un Estado-nación o con escasa continuidad en el territorio.

Este es un rasgo característico de la relación existente entre los pueblos indígenas y el territorio en la América, tanto anglosajona como latina. Si bien, como dice Kymlicka, probablemente en el siglo XIX hubiera sido posible crear un Estado o una provincia dominados por una tribu india, en la actualidad en Estados Unidos únicamente en el caso de los navajos quizás pudiera establecerse un Estado con mayoría indígena, (Kymlicka 1996:50), mientras que en Canadá, sólo

los inuit dividiendo su territorio consiguieron ser reconocidos por la Federación como un territorio diferenciado en el que eran mayoría, Nunavut.

En México, podría decirse que hay grupos caracterizados por la unicidad identitaria en relación con su ubicación en territorios aislados, como los lacandones o los seris, entre otros. Pero, en general, los pueblos indígenas no se caracterizan por una relación unívoca entre grupo étnico y territorio aunque puedan existir delimitaciones históricas que se instrumentalicen, ya sean míticas⁵ o que se hubieran reconocido o legitimado por alguna autoridad en el ámbito local, ya sea con Títulos Primordiales, otorgados por la Corona Española durante el periodo de fundación de pueblos siguiendo el modelo del cabildo castellano, o bien por los reconocimientos legales de los límites de las comunidades agrarias.

Así, en la heterogénea geografía política mexicana, que abarca 1 972 550 kilómetros cuadrados, la cifras oficiales señalan que hay más de 10 millones de indígenas,⁶ que representan 10% de la población nacional que se distribuye por los estados de Oaxaca (53% de la población total); Quintana Roo (37%); Chiapas (35%) y en menor proporción en estados como Veracruz, Yucatán, Hidalgo, Puebla, Guerrero, Estado de México, Michoacán, San Luis Potosí y Sonora (González Saravia, s/f). Así, únicamente en el estado de Oaxaca constituyen una mayoría en relación al total de la población mientras que en el resto de los estados la población indígena es minoría.

⁵ En Oaxaca, por ejemplo, “las comunidades que conforman cada pueblo tienen, en general, cada cual su territorio en común, pero el territorio étnico no lo posee, por ejemplo, los chatinos como pueblo, sino que lo posee cada comunidad chatina. Sin embargo, existe la noción generalizada de que el territorio étnico fue dado a cada grupo por sus divinidades o fuerzas sobrenaturales para interactuar en la producción y reproducción de la vida a través de lugares sagrados que no son de una comunidad sino del pueblo. La geografía sagrada marca el territorio étnico y esos lugares son, en muchos casos, reconocidos como tales y visitados incluso por miembros de diversos pueblos, como señalan Miguel Bartolomé y Alicia Barabas” (revista *Masiosare*, núm. 169, 2001).

⁶ El Instituto Nacional Indigenista (INI), en colaboración con el Consejo Nacional de Población (CONAPO) y el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) crearon una base de datos con la información de más de 12 millones de registros a nivel municipal, de la población en hogares con al menos un hablante de lengua indígena y la población indígena en otro tipo de hogares. El resultado de este proceso arrojó un total de 10 253 627 personas, de las cuales 4 209 080 no hablan la lengua pero viven y guardan alguna relación de parentesco con el jefe, el cónyuge o algún ancestro indígenas, mientras que 6 040 547 personas hablan alguna lengua indígena, aunque no todas habitan en hogares indígenas ya que son hablantes (HLI) que viven fuera de hogares indígenas o en viviendas colectivas [<http://www.ini.gob.mx/indicadores/indicadores.html>].

En las escalas espaciales locales, municipio y comunidad, se reproducen estas proporciones de manera que, según datos de 1995, se pueden clasificar los municipios de la siguiente manera: “si 803 municipios —aproximadamente la tercera parte del total nacional— están habitados por 30% o más de población indígena; cerca de 500 de estos municipios son mayoritariamente indígenas. De la misma manera, de las 150 000 comunidades en el país, 44 218 tienen más de 30% de población indígena y 13 000 son eminentemente indígenas” (González Saravia, s/f).

Un importante número de población indígena (33%) se ubica en municipios en los que no son mayoría, mientras que podemos encontrarnos con estados del sur del país, como Oaxaca y Chiapas, donde el 85% de la población indígena total de cada estado se encuentra en municipios mayoritariamente indígenas; mientras que en el estado de México, el 68% de la población indígena vive en municipios, en los cuales ésta es inferior al 30%. La misma situación se repite en estados como Baja California, Baja California Sur, Coahuila, Colima, Guanajuato, Nuevo León, Sinaloa, Tlaxcala, Tamaulipas y Zacatecas (González Saravia, s/f). Esta situación, se complica aún más por las diferentes combinaciones posibles al interior del municipio, entre la cabecera municipal, las agencias, las comunidades y los parajes,⁷ que debería analizarse en perspectiva para poder descubrir los patrones de cambio socioespacial.

En México, como se ha indicado el elemento que permite clasificar datos sobre la población indígena es la lengua,⁸ de manera que los mapas de la ubicación indígena se han realizado también en fun-

⁷ En la tipología de municipios con población indígena recogido en los Perfiles de los Pueblos Indígenas del INI, se señalan cuatro casos, aunque sin especificar grupo étnico: 1. Municipios y cabecera indígenas, donde el municipio y la cabecera son indígenas y no existen comunidades dispersas o localidades como las identifica el censo; ejemplos: Tahtziu, Yucatán; Huautla de Jiménez, Oaxaca. 2. Municipio y comunidades indígenas. El municipio está compuesto de comunidades o localidades que en su mayoría son indígenas; ejemplos: Chankom, Yucatán; San Juan Chamula, Chiapas; Usila, Oaxaca; Jesús María, Nayarit. 3. Municipio con cabecera no indígena y comunidades indígenas, la cabecera municipal está integrada por una mayoría mestiza y las comunidades son esencialmente por población indígena; ejemplos, Creel, Chihuahua; Guaymas, Sonora; El Fuerte, Sinaloa. 4. Municipios multiétnicos, cabeceras y comunidades indígenas; ejemplos: Ciudad Santos, San Luis Potosí; Huejutla, Hidalgo; Ocosingo, Chiapas; Cuetzalan, Puebla; Matías Romero, Oaxaca. [<http://www.ini.gob.mx>].

⁸ A diferencia de Estados Unidos y Canadá, donde los indios habían sido definidos por políticas gubernamentales en términos de “sangre o filiación sanguínea”, aunque ésta tampoco es la forma en la que las comunidades indígenas se autodefinen (Kymlicka, 1996:41).

ción de este elemento que caracteriza a los diferentes grupos etno-lingüísticos, unos 81 según el Instituto Nacional Indigenista (INI, 2000), clasificación que no siempre es el elemento que se considera definitorio de la etnicidad de los diferentes colectivos culturales. Por ejemplo, en el estado de Chiapas, aunque la segunda lengua indígena del estado sea el tzotzil; los indígenas de San Juan Chamula, se autoperciben como chamulas, y se perciben diferentes a los tzotziles de San Pedro Chenalhó, de San Andrés Larrainzar o Chalchiuitán.

Pero hecha esta salvedad, en función de los criterios lingüísticos y de los datos que disponemos la ubicación de los distintos grupos lingüísticos indígenas se caracteriza por una ser una combinación irregular de los escenarios formales de la clasificación ya mencionada de Coakley (1993), pudiendo encontrar ejemplos de la relación entre etnia y territorio en cada una de las categorías.

En la primera categoría podríamos señalar como ejemplo de grupo étnico muy disperso con débil presencia en varios estados el caso de los otomíes y los tepehuas; de grupo étnico muy concentrado pero minoritario, tenemos el caso de los cuicatecos y los chontales en Oaxaca; de grupo étnico disperso en varios municipios y mayoritario en uno son ejemplo los tzeltales y de grupo étnico muy concentrado espacialmente y mayoritario en un territorio nos encontramos con los yaquis.⁹ Y tampoco hay que olvidar los pueblos indígenas que habitan en espacios fronterizos y se caracterizan por ser binacionales, como por ejemplo los pápagos.¹⁰

El Instituto Nacional Indigenista mexicano ha realizado en los últimos años un esfuerzo por cartografiar la presencia indígena en México, y ha clasificado en regiones la presencia de población indígena de los municipios en 30% y más, y aunque grupos con densidades inferiores no estén representados, se agrupan en un ámbito geográfico regional la mayor parte de población indígena sin tener en cuenta las delimitaciones de las unidades político-territoriales estatales. Las 20 regiones resultantes muestran de nuevo la diversidad de situa-

⁹ Sobre la específica evolución histórica de la lucha por el territorio del pueblo Yaqui, véase Nahmad Sitton (1990).

¹⁰ Grupo binacional desde que el establecimiento de la línea fronteriza entre México y Estados Unidos dividió su territorio y sus miembros tuvieron que elegir alguna de las dos nacionalidades. En Estados Unidos, cada vez se utiliza más el término *tohono o'otham*, vocablo con el que ellos se refieren a sí mismos y que en su propia lengua significa "gente del desierto". [<http://www.ini.gob.mx/monografias/papagos.html>].

ciones existentes, que abarcan desde regiones que “se encuentran plenamente identificadas y tienden a ser denominadas por el espacio geográfico en el que han agrupado a un pueblo indígena”, como por ejemplo, “la región lacandona, mixteca, totonaca” (INI, 2000:155), hasta otras muchas caracterizadas por su pluriétnicidad, como por ejemplo, la región náhuatl Orizaba-Córdoba de Veracruz o la región Meseta Chocho-Mixteca-Popoloca de Puebla.

Analizando estas regiones, encontramos altos y heterogéneos grados de dispersión de los distintos grupos étnicos, por ejemplo, los otomís se encuentran repartidos en nueve regiones geográficamente distintas dentro de diferentes estados: sierra de Las Cruces, meseta de Ixtlahuaca-Toluca, altos occidentales del altiplano central, llanos de Querétaro e Hidalgo, Sierra Gorda, valle del río Laja, llanos de Guanajuato, sierra de Puebla o sur de la Huasteca, e Ixtenco. El grupo tepehua se asienta en el noreste de Hidalgo, en el municipio de Huehuetla; así como en el norte de Veracruz, en los municipios de Zontecomatlán, Ixhuatlán de Madero y Tlachichilco, y, recientemente, por un proceso de emigración, en una pequeña parte del estado de Puebla (INI, 2000). Esta situación cada vez se reproduce en todos los casos por las corrientes migratorias provocados por el fin del reparto agrario, los ciclos de caída de los precios de productos agrícolas y los conflictos étnicos. Por lo que podemos encontrar purépechas de Michoacán en Baja California, mayas de Yucatán en Guadalajara, y, cómo no, mixtecos, nahuas, zapotecos [...] en Los Ángeles, Estados Unidos.

Por otro lado, tal y como señala Gurr, el empoderamiento de las ideas en torno a la autonomía o los derechos colectivos en la última década han dado fuerza y cohesión a los movimientos sociales (Gurr, 2000:72) protagonizados por los grupos étnicos. Esto ha supuesto el reforzamiento de los marcos de referencia colectiva capaces de salvar diferencias intragrupalas o intersubgrupales. En México, a raíz del levantamiento zapatista de 1994, se puede apreciar, a través de declaraciones conjuntas y manifestaciones con líderes de casi todos los pueblos indígenas del país, la existencia de una creciente identidad transversal genérica según su identificación con la condición de “indígena”, por encima de las subdivisiones étnico-territoriales producto de relaciones sociales, jurídicas y de poder claramente diferentes en el vasto territorio mexicano (Stephen, 1996:19-20).

La existencia de una mayor cohesión identitaria transversal generalmente facilita la movilización en el marco del Estado-nación y la búsqueda de soluciones genéricas para todos los identificados como indígenas. Esta identificación transversal tuvo su momento álgido de cohesión en la defensa de la propuesta de ley elaborada por los miembros de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) interpretando lo pactado en los Acuerdos de San Andrés entre el Gobierno y las autoridades zapatistas en 1996.

Sin embargo, dos son los elementos que mantienen la pluralidad al interior de los pueblos indígenas, por un lado, hay posturas diferenciadas en torno a la autonomía como veremos más adelante, y por otro, cada grupo étnico construye, trabaja e instrumentaliza la etnicidad y su territorialidad en función de diferentes elementos que garantizan su legitimidad basada en la diferencia. Ya sean concedidos desde instituciones y autoridades¹¹ como los Títulos Primordiales o los derechos comunales prerrevolucionarios, otros que son ejidos o comunidades agrarias de origen cardenista, otros que viven fuera de su territorio tradicional como consecuencia de expulsiones y reubicaciones en distintos periodos históricos, otros cuya memoria histórico-territorial se está reconstruyendo, otros cuyas costumbres e incluso significativo derivan de los límites municipal, otros que han encargado estudios históricos que garantizan la continuidad histórica de los habitantes de un lugar desde tiempos inmemoriales,¹² otros que se autoperciben y son percibidos como guardianes del medio ambiente al habitar en zonas con gran diversidad biológica (existe una regionalización en México en el que se agrupa a los pueblos indígenas de acuerdo con las características ecológico-ambientales de sus territorios).¹³

¹¹ También ocurre en el caso canadiense donde “los aborígenes aunque están empezando a desarrollar una conciencia de solidaridad, el proceso por el cual ellos lleguen a establecer una identidad étnica no es completo. Todavía hay divisiones importantes entre los diferentes grupos” (Frideres, 1998:41), estas divisiones son herederas de las diferentes regulaciones y normativas históricas de la legislación canadiense, y así se encuentran grupos definidos en virtud de éstas: *indios* (*registrados*, que pueden ser miembros de banda, [con tratado {en reserva, no en reserva}, sin tratado {en reserva, no en reserva}] o no miembros de banda, y *no registrados*; *inuit* (con número de “disco”, sin número de “disco”); *métis* (fuera de la colonia, en la colonia, con antecesores indios). Pero también pueden ser definidos por su grupo étnico de pertenencia: eskimo-aleut, cree, ojbwa, iroqués, etcétera.

¹² Entrevista personal de Rosa de la Fuente con un comunero de Milpa Alta.

¹³ Se puede consultar un mapa de los pueblos indígenas de la zona árida en el Primer Informe del Estado del desarrollo económico y social de los Pueblos indígenas de México (INI, 2000:160).

El escenario mexicano es, pues, complejo y heterogéneo, lo que plantea dificultades prácticas a la hora de buscar una solución autonómica al conflicto étnico. La pluralidad de identidades micro étnicas, producto de dispares evoluciones histórico-políticas, que en muchos casos explica la polarización en torno a la elección y práctica del modelo de autonomía, dificulta en principio, al menos formalmente, un marco general rígido y único de solución territorial general para todos los pueblos indios.

Los problemas y las dificultades de territorializar la identidad étnica

Bjorklund, en un trabajo sobre el federalismo cultural en Canadá, establece tres premisas de partida en la discusión de la geografía política de las demandas étnicas: 1) cualquier grupo de origen e intereses comunes tiene derecho a su propia identidad, que no le puede ser impuesta desde fuera; 2) cualquier cultura tiene el derecho a la supervivencia, que en un mundo crecientemente poblado significa el derecho a la coexistencia; y 3) “la viabilidad de una cultura depende de que pueda establecer una base territorial para sus actividades [...] la necesidad de lugar, de una base territorial es una condición concomitante para la supervivencia” (1989:90-1).

En virtud de esta última premisa se reivindica el territorio, en primera instancia, en el caso del movimiento indígena mexicano: “El territorio se reivindica como un componente de la autonomía y como base material de la reproducción de los pueblos indígenas; como condición de su reconstitución y sobrevivencia histórica” (González Saravia, s/f). Por ello, uno de los denominadores en común de todas las propuestas en torno a la autonomía en México ha sido su preocupación por adjuntar al derecho a la libre determinación de los pueblos indios un ámbito territorial en el que ejercer con pleno derecho su autonomía.

Sin embargo, el hecho de que las actividades y derechos se realicen en un espacio determinado no siempre supone que se defina un territorio político, ni, por supuesto, la territorialidad es la única conducta espacial humana posible. De hecho, los espacios de flujo en los que predomina la conectividad, parecen tener una importan-

cia creciente en la postmodernidad, configurando sociedades-red (Castells, 1997). Ni siquiera la territorialidad es igual en todas las épocas y sociedades.

La territorialidad, tal y como la define Sack (1986:19), es una conducta humana que intenta influir, afectar o controlar acciones mediante el establecimiento de un control sobre un área geográfica específica: el territorio. Para él, la territorialidad humana cumple cuatro funciones básicas: fortalecer el control sobre el acceso al territorio, reificar el poder a través de su vinculación directa al territorio, desplazar la atención de la relación social de dominación y actuar como contenedor espacial de hechos y actitudes. Estaría entonces en el vértice de un gran número de acciones humanas; de hecho, para Sack, sólo existiría otra forma tan importante de relación geográfica, que es la acción por contacto.

Pero la territorialidad humana no ha sido idéntica en el transcurso del tiempo, según Sack (1986:50) se han producido dos transiciones principales: de la territorialidad de las sociedades primitivas “sin clases” a la de las civilizaciones premodernas, y de la territorialidad de éstas a la del capitalismo moderno. En el sistema capitalista actual las formas de territorialidad más comúnmente reconocidas, son la propiedad privada y los territorios políticos, pero existen ejemplos de territorialidad en todos los ámbitos (Sack, 1986:4).

En México es evidente que conviven múltiples territorialidades con diferentes características, producto de un desigual impacto del cambio económico-social y basadas en relaciones de poder no siempre institucionalizadas. Por ejemplo, junto a la existencia de la territorialidad del Estado-nación y de las territorialidades que emanan de los estados federados, coexisten territorialidades como las comunidades indígenas cuya legitimación proviene de las formas tradicionales de organización política, religiosa y social.¹⁴

Esta variabilidad se relaciona, evidentemente con el hecho de que la territorialidad es construida socialmente. Es un componente necesario de toda relación de poder, que, en definitiva, participa en la creación y mantenimiento del orden social, así como en la producción

¹⁴ Otros ejemplos de territorialidad no institucionalizada en México podemos encontrarlos en los territorios controlados por los cárteles de la droga, los municipios autónomos zapatistas y el área de influencia zapatista, donde los campamentos civiles de observadores marcan y controlan los accesos de los cuerpos de seguridad, etcétera.

del contexto espacial a través del que experimentamos el mundo, legal y simbólicamente (Cairo Carou, 2001).

Y es en torno a la creación de territorialidades que reproduzcan en otras escalas el modelo del Estado-nación basado en la homogeneidad identitaria con el territorio nacional,¹⁵ o a la legitimación de territorialidades preexistentes y/o a la profundización de la conectividad en las redes sociales dónde se ha situado el debate de la autonomía indígena en México.

Este debate no es baladí, entre otras, por dos razones que a nuestro parecer merecen ser destacadas: por un lado, se ha negado la posibilidad de explorar un modelo de autonomía mixto (territorial y cultural) y, por otro lado, se ha primado en la mayoría de los casos la territorialidad al principio de conectividad a la hora de diseñar modelos de autonomía indígena.

Varias son las preguntas que se ocultan en el debate por la autonomía indígena, protagonizado al interior de las organizaciones indígenas y las instancias de poder mexicanas. ¿Cómo articular las varias posiciones del sujeto político indígena en torno a las identidades orientadas a la comunidad, orientadas a la movilización política en las escalas regional y nacional y orientadas a las nuevas prácticas materiales que impone el cambio social y económico? ¿En qué consiste territorializar la identidad? ¿Cómo se han conjugado estas dos categorías, la identidad y la territorialidad en las diferentes corrientes autonómicas en el seno del movimiento indígena mexicano?

La corriente de pensamiento que inicialmente plantea teóricamente el modelo de autonomía con el que hacer plausible una nueva relación entre los pueblos indios y el Estado-nación fue la propuesta de autonomía regional.

La propuesta de autonomía regional encuentra su referente teórico en experiencias de autonomía regional europeas, como el régimen de las autonomías en España y la autonomía de Groenlandia en el reino de Dinamarca, pero también de la modelización de las regiones autónomas creadas en la Costa atlántica de Nicaragua. Estas tres experiencias se caracterizan por reproducir en la escala regional el sistema del Estado-nación, es decir implican la creación de uno o va-

¹⁵ Sobre esta cuestión véase De la Peña (1997).

rios territorios políticos a los que se asocia un parlamento y un gobierno autónomos basados en una identidad regional.

Esta propuesta consideraba esencial crear territorios políticos, pluriétnicos o monoétnicos, capaces de sustentar los derechos autonómicos. Es sin duda, el modelo que más se acerca a lo que hemos definido anteriormente como autonomía territorial y a los ejemplos europeos de autonomía territorial. Y en este caso la identidad que busca legitimar esta opción es una identidad panétnica regional, que trata de superar las diferencias inter e intraétnicas locales, producto de desarrollos históricos diferentes de los pueblos indios, y de los diferentes grados de identificación con las instituciones políticas y administrativas del Estado-nación.

En este caso, tal y como señalaba Margarito Ruiz,¹⁶ lo importante no era delimitar previamente en un mapa las diferentes ubicaciones de los pueblos indios en cada uno de los estados federales de la República, sino construir un espacio común (regiones pluriétnicas) en el que una vez establecidas las autoridades regionales representando todos los grupos étnicos y una vez atribuidas las competencias autonómicas se tomarán decisiones consensuadas.

Las críticas a este modelo surgieron desde dos ángulos diferentes, por un lado se acusaba de atentar contra el principio liberal de igualdad de todos los ciudadanos y la identificación unívoca con el territorio del Estado-nación mexicano y, por otro lado, desde el seno de las organizaciones indígenas, fundamentalmente oaxaqueñas,¹⁷ de perpetuar el intento homogeneizador de las políticas indigenistas al no tener en cuenta que la base de la identidad indígena es la comunidad, el ámbito local, la escala que abarca las prácticas materiales y discursivas diarias tradicionales.

Como respuesta, la propuesta comunal busca el reconocimiento jurídico para las comunidades indígenas como entidades de derecho público. Y por ello, como primer paso para el ejercicio de la autonomía clama por una reestructuración identitaria a partir del reforzamiento de las prácticas de gobierno comunitario y de solidaridad

¹⁶ Araceli Burguete recoge las declaraciones de Margarito Ruiz, miembro del Consejo ejecutivo de las Regiones Autónomas Pluriétnicas: "Es una reordenación política y territorial en la cual no existen ni croquis, ni planos, pero que sí reconocen los pueblos y es lo que finalmente puede delimitar una región. En ese sentido hoy puede ser chica y mañana crecer. Quizás los planos es lo último que se tenga que hacer" (Burguete Cal y Mayor, 1998:131).

¹⁷ Véase De la Fuente y Velasco (2001).

en el ámbito territorial de la comunidad. Si bien no negaban una posibilidad de avanzar un modelo autonómico que abarcara en un futuro las relaciones intercomunitarias en una escala superior. En este caso no se buscaba crear un territorio político nuevo sino dotar a la comunidad indígena del reconocimiento jurídico del derecho de autogobierno según las prácticas tradicionales, a partir del cual ejercer más claramente la autonomía.

Esta propuesta es la que está más lejana a los ejemplos existentes de autonomía territorial, fundamentalmente por una razón: si bien se busca garantizar la reproducción de los mecanismos de elección, representación y gobierno ligados a las tradicionales prácticas materiales en este ámbito local, la territorialidad ligada a la comunidad no tiene facultades para afectar y modificar sus relaciones con el exterior. Así, en todo momento las posibilidades de reforzar la relación entre las comunidades indígenas, tanto como el ejercicio de la autonomía comunal, estará sometida a la territorialidad ejercida por los múltiples territorios políticos que la envuelven. Por ello, el grado de independencia sería menor.

Como propuesta intermedia en cuanto a la escala territorial asociada a la autonomía, la opción municipal intenta superar los problemas de la propuesta regional y la propuesta comunal. En el ámbito municipal se logran incluir las comunidades indígenas pero también las relaciones intercomunitarias y las múltiples identidades espaciales del sujeto indígena. En esta propuesta existe una clara intención de impulsar proyectos de re-municipalización que establezcan límites municipales que recojan las experiencias reales de asentamientos indígenas, para ello, en este caso y siguiendo la preocupación de la propuesta comunal si se piensa que es necesario el estudio pormenorizado de la geografía de las comunidades indígenas, de sus asentamientos y de sus relaciones intercomunitarias antes de llevar a cabo cualquier cambio. A nuestro entender, si bien estos planteamientos se basan en la necesidad de respetar la heterogeneidad étnica, reproducen el patrón del Estado-nación que prima la territorialidad a la conectividad, al considerar que las características de la identificación con el territorio es inmutable y, por tanto, debe ser delimitada. Ejemplos de preocupaciones similares las encontramos en Honduras (Jess y Massey, 1995:141-143) o los trabajos de “autolindación” de la OPIP en Ecuador (Radcliffe y Westwood, 1996:128).

En cualquier caso, el debate en torno a cada una de las propuestas de autonomía así como las propuestas y contrapropuestas legislativas, por no entrar en el análisis de la Ley de derechos y cultura indígena de 2001 en cuanto a esta cuestión, ponen de manifiesto la dificultad de territorializar la identidad indígena siguiendo el modelo de territorialidad del Estado-nación occidental, así como de los modelos de autonomía territorial preexistentes. Una mirada hacia las múltiples posiciones identitarias del sujeto indígena, y a las limitaciones al devenir social que imponen los territorios políticos, creemos que no sólo cuestionan la excesiva mitificación de la soberanía territorial sino que abre la puerta a otros modelos.

La descolonización del poder: poscolonialidad y constitución de un sujeto político indígena autónomo en los estados colonos anglosajones

En nuestra tarea de “traducción”, como decíamos al principio, vamos a realizar ahora un desplazamiento geográfico, estudiando qué ha ocurrido y cuáles son algunas de las discusiones políticas actuales de los movimientos y organizaciones indígenas de regiones cercanas a México, como son Norteamérica y el Pacífico, donde ha habido recientemente movimientos nacionalistas que han llevado a la independencia de los pueblos nativos o indígenas,¹⁸ pero la mayoría de los pueblos indígenas se encuentran sometidos a una dominación colonial externa (son formalmente colonias, independientemente de la denominación administrativa que reciban) o interna (los descendientes de los colonizadores originales mantienen su dominio). Contrastar algunas experiencias de los pueblos del océano Pacífico y de los nativos americanos con la situación mexicana puede permitir deconstruir alguno de los ejes básicos del discurso de la autonomía territorial; teniendo en cuenta que contrastar no es exactamente comparar y no es exactamente teoría política comparada lo que pretendemos hacer. No sentimos la fascinación del taxonomista, ansioso de clasificar adecuadamente el espécimen que se encuentra al alcance de sus herramientas de análisis.

¹⁸ Sobre el uso de las denominaciones “nativo” o “indígena” y sus connotaciones entre los pueblos del Pacífico, véase Gegeo (2001, nota 2, p. 505).

En particular nos vamos a ocupar de los movimientos indígenas en los estados creados por colonos anglosajones en esas regiones, que incluyen fundamentalmente tanto a Estados Unidos y Canadá como Nueva Zelanda y Australia, aunque la extensión de la “colonialidad” más allá del momento de la independencia formal no es patrimonio de los mismos. En todos ellos, algunos intelectuales indígenas intentan desarrollar una epistemología del conocimiento específicamente indígena, que de algún modo es la condición necesaria para la constitución de un sujeto político indígena autónomo. Sus esfuerzos estarían vinculados o enmarcados en la “poscolonialidad”, por usar el término de Mignolo, que él mismo define como “diferentes modalidades de discurso crítico del imaginario del sistema mundial moderno/colonial y de la colonialidad del poder” (2000a:92), y que incluiría también los estudios “poscoloniales”, los “postoccidentales” y los “postorientales”. Los discursos críticos son inseparables de las historias locales, pero se pueden vincular para explorar la “diversalidad como proyecto universal” (Mignolo 2000a:92). Siguiendo esa lógica pensamos que las reflexiones descolonizadoras del kanien’kehaka (iroqués) Taiaiake Alfred, la maorí Linda Tuhiwai Smith o la kanaka maoli (hawaiana) Haunani-Kay Trask, por señalar sólo algunas voces críticas, pueden ser útiles en la consolidación del proyecto “diversal” y en la “descolonización” del poder en México. Algunas de sus preocupaciones coincidentes, que pueden ser relevantes para nuestra historia, apuntan al hecho de que en las “nuevas formaciones coloniales”, la descolonización no es sólo el auto-gobierno que proporciona la Descolonización, y que la lógica de la soberanía y la autonomía territorial es una lógica Occidental,¹⁹ que, si está vacía de contenidos propios, en última instancia sólo sirve a los grupos dominantes en el Estado y en el mundo global.

“La independencia para ser como los británicos no es independencia en absoluto”, señaló Gandhi en su momento, intentando poner de manifiesto que la resistencia al opresor tiene que realizarse de

¹⁹ Ni son todos, ni mucho menos representan todas las voces críticas. La fragmentación y, en ocasiones, el enfrentamiento entre grupos y organizaciones son comunes en los movimientos y organizaciones indígenas de estas regiones. Y muchos distan de poder ser enmarcados en la “poscolonialidad” y recuerdan más a los movimientos nacionalistas de la tercera ola (los de “liberación nacional” tras la Segunda Guerra Mundial, en África o Asia principalmente).

una forma tal que no pueda ser asimilada. Si el opresor “conoce” la forma de resistencia puede neutralizarla o, lo que es peor (para los resistentes), manipularla en su beneficio, no necesariamente en un sentido instrumental sino a través del establecimiento de la hegemonía (política, social y/o cultural). Estas reflexiones hacen alusión a la importancia de evitar que la independencia política signifique exclusivamente “la sustitución de caras blancas por caras morenas” (Gegeo, 2001:492). Esta situación se deriva de la colonialidad del poder en los nuevos estados independientes, que acepta las fórmulas y modelos políticos impuestos por el colonizador. En el caso de los indígenas en Estados de criollos anglosajones, la colonialidad del poder se reflejaría en la aceptación de las fórmulas de autogobierno y otras formas de autoridad delegada de los Estados. Deloria lo expone con claridad:

El autogobierno no es una idea india. Se origina en las mentes de los no-indios que han hecho añicos las formas políticas tradicionales o creen que tienen y desean otorgar ahora, como un regalo, una cierta medida de control local y responsabilidad [...] Dado que nunca podrá sustituir las aspiraciones intangibles, espirituales y emocionales de los indios americanos, no puede pensarse que es la solución final de los problemas indios (cit. en Alfred, 1999:54).

La idea de autogobierno está ligada a la de Estado, ambas desarrolladas en las tradiciones políticas europeas, y aceptarla es renunciar a las tradiciones políticas indígenas. Así, por ejemplo, entre los *kanien'kehaka*, como entre muchos otros pueblos nativos americanos, “no existe una autoridad absoluta, las decisiones no se imponen de forma coercitiva, no existen jerarquías políticas ni una entidad gobernante separada” (Alfred, 1999:56). De este modo, para Alfred “los líderes que promueven objetivos no-indígenas e incorporan valores no-indígenas son simplemente instrumentos del Estado para mantener el control” (1999:xiv).

Es cierto que Deloria señala también que “el autogobierno es un concepto bastante útil para los indios en sus relaciones con los gobiernos superiores porque proporciona un contexto en el que las negociaciones pueden tener lugar” (cit. en Alfred, 1999:54), pero esto

implica más bien un movimiento táctico que un objetivo estratégico, si se nos permite emplear la metáfora militar. Así, la concesión de autogobierno sobre un territorio, basado en los derechos originarios de un pueblo indígena, lejos de suponer su liberación, podría implicar la culminación de la asimilación en la sociedad blanca, que ahora podría “festejar las pinturas, las plumas y las danzas indias, porque así se refuerza la imagen de nobleza condenada al fracaso que ofrecía el pretexto para la soberanía europea” (Alfred, 1999:59).

El autogobierno, la autodeterminación sólo tendría sentido en un contexto más amplio. Por un lado, sería el corolario de la supervivencia, la recuperación y el desarrollo de los pueblos indígenas. Por otro, “la autodeterminación [...] se convierte en algo más que un objetivo político. Se convierte en un objetivo de justicia social [...] Implica necesariamente los procesos de transformación, de descolonización, de sanación y movilización de los pueblos” (Smith, 1999:116).

En todo caso, hay que establecer algunas cautelas respecto al posible contraste de estas experiencias con la mexicana. La divisoria entre centro y periferia puede ser también una divisoria entre grupos indígenas del centro y de la periferia. Los sistemas y tradiciones legales anglosajones definen en buena medida la relación de los grupos indígenas con el Estado en Estados Unidos, Australia o Nueva Zelanda y esto los diferencia del caso mexicano. Y conviene tener en cuenta finalmente que los referentes coloniales de los pueblos indígenas del Pacífico y la América del Norte anglosajona coinciden con la modernidad “civilizatoria” del siglo XVIII, mientras que la colonización de los pueblos indígenas que habitan México y otros lugares de Latinoamérica se hizo bajo las premisas de una “misión cristianizadora” (Mignolo, 2000b). Para autores como Huntington (1996) los países creados por colonos (criollos) anglosajones (*settler countries*) forman parte inseparable de Occidente, mientras que los creados por criollos de origen ibérico forman América Latina, que estaría caracterizada entre otras cosas por la presencia de “culturas indígenas, que no existían en Europa, que fueron erradicadas en América del Norte, y que varían en importancia de, por un lado, México, América Central, Perú y Bolivia, y, por otro, Argentina y Chile” (1996:46). La de Huntington es cuando menos una descripción fuertemente sesgada, ya que desconoce la importante presencia indígena en algunos de los países de colonos anglosajones o en partes de los mis-

mos, como los maoríes en Nueva Zelanda/Aotearoa o los inuit en Alaska o los kanaka maoli en Hawái, pero el discurso tiene sus efectos, y éstos pueden ser diferenciales.

Conclusiones

Tres condiciones dificultan un marco general de solución territorial rígido general para todos los pueblos indios en un Estado como México. Por un lado, la inexistencia de una relación unívoca entre grupos étnicos y territorio, así como los diferentes grados de dispersión geográfica de los grupos étnicos, hacen que se dé un escenario formal heterogéneo y diverso. Por otro, la pluralidad de identidades microétnicas vinculadas con las distintas escalas espaciales, comunidad, municipio, región. Y por último, las dispares evoluciones histórico-jurídicas de cada grupo étnico en relación con el Estado-nación.

Si el escenario mexicano, en términos históricos, es complejo y heterogéneo, las oleadas crecientes de migraciones nacionales e internacionales lo hacen todavía más abigarrado. Esto hace que las dificultades prácticas a la hora de buscar una solución autonómica territorial al conflicto étnico sean grandes. Y, por las mismas razones, se deberían explorar más las soluciones de autonomía cultural, de las que no nos hemos ocupado aquí.

El debate en torno a cada una de las propuestas de autonomía, así como las propuestas y contrapropuestas legislativas, por no entrar en el análisis de la Ley de derechos y cultura indígena de 2001 en cuanto a esta cuestión, ponen de manifiesto la dificultad de territorializar la identidad indígena siguiendo el modelo de territorialidad del Estado-nación occidental, así como de los modelos de autonomía territorial preexistentes. Una mirada hacia las múltiples posiciones identitarias del sujeto indígena, y a las limitaciones al devenir social que imponen los territorios políticos, creemos que no sólo cuestionan la excesiva mitificación de la soberanía territorial sino que abren la puerta a otros modelos.

Respecto a la constitución de los pueblos indios como sujeto político, objetivo declarado de todo el proceso de autonomía, no tiene por qué verse impedido por la inexistencia de una autonomía territorial al estilo de las españolas o de la Costa Atlántica de Nicaragua.

Sí es cierto que se dificultaría la constitución concreta de un determinado sujeto político, fuertemente territorializado y con las anteojeras ideológicas del Estado-nación, pero no del todo sujeto político.

Finalmente, es importante entender que la “descolonización del poder”, sólo se producirá a través de la aplicación de fórmulas políticas propias, y que los conceptos y formas políticas que tienen su origen en Europa, aunque formalmente puedan interpretarse como un elemento de liberación, pueden suponer una asimilación definitiva.

Recibido el 5 de septiembre de 2003

Aceptado el 8 de septiembre de 2003

Bibliografía

- Agnew, John, y S. Corbridge (1995), *Mastering Space: Hegemony, Territory and International Political Economy*, Londres, Routledge.
- Alfred, Taiaiake (1999), *Peace, Power, Righteousness: An Indigenous Manifesto*, Don Mills (Ontario), Oxford University Press.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso (2ª ed.) [trad. al castellano por Eduardo L. Suárez: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].
- Beck, Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- Bjorklund, E.M. (1989), “Cultural Federation or Sub-Cultural Autonomy: Some Spatial Aspects of Canadian Separatism”, en C.H. Williams & E. Kofman: *Community Conflict, Partition and Nationalism*, Londres, Routledge, pp. 86-116.
- Burguete Cal y Araceli Mayor (1998), “Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos”, en *Revista Quórum*, año VII, núm. 60.
- Cairo Carou, Heriberto (2001), “Territorialidad y fronteras del Estado-nación: las condiciones de la política en un mundo fragmentado”, en *Política y Sociedad*, 36, pp. 29-38.

- Castells, Manuel (1997), *La era de la información, vol. 2: El poder de la identidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Coakley, John (1993), "Introduction", en J. Coakley (ed.), *The Territorial Management of Ethnic Conflict*, Londres, Frank Cass, pp. 1-22.
- De la Fuente, Rosa, y Saúl Velasco (2001), "Las propuestas de autonomía indígena", ponencia presentada al III Congreso AMER *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, Zacatecas.
- De la Peña, Guillermo (1997), "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada" (mimeo).
- Díaz-Polanco, Héctor (1996), *Autonomía regional: La autodeterminación de los pueblos indios*, 2a. ed., México, Siglo XXI.
- Eller, Jack David (1999), *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Conflict*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Frideres, James S. (1998). *Aboriginal Peoples in Canada*, Scarborough (Ontario), Prentice Hall & Bacon Canada.
- Gegeo, David Welchman (2001), "Cultural Rupture and Indegeneity: The Challenge of (Re)visioning 'Place' in the Pacific", en *The Contemporary Pacific*, 13 (2), pp. 491-507.
- González Saravia Calderón, Dolores (s/f), *Pueblos indígenas y municipio*, en red: [<http://www.municipio.org.mx/MunicipiosIndigenasA.pdf>].
- Guattari, Felix (1985), "El quinto mundo nacionalitario", en AA. VV., *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa*, Bilbao, Colectivo Herria 2000, t. II, pp. 45-51.
- Gupta, Akil y James Ferguson, "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference", en Akil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham & Londres, Duke University Press.
- Gurr, Ted Robert (2000), *Peoples Versus States. Minorities at Risk in the New Century*, Washington D.C., Institute of Peace Press.
- Hanson, T. Blom, y F. Stepputat (eds.) (2001), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham & Londres, Duke University Press.
- Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the*

-
-
- Making of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster [trad. al castellano por J. P. Tosaus: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Editorial Paidós, 1997].
- Instituto Nacional Indigenista (2000), *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, México, INI/PNUD.
- Jess, Patt, y Doreen Massey (1995), "The Contestation of Place", en D. Massey y P. Jess (eds.), *A Place in the World?*, Oxford & Nueva York, Open University/Oxford University Press, pp. 133-174.
- Knight, David B. (1982), "Identity and Territory: Geographical Perspectives on Nationalism and Regionalism", en *Annals of the Association of American Geographers*, 72 (4), pp. 514-532.
- (1994), "People Together, Yet Apart: Rethinking Territory, Sovereignty, and Identities", en G. J. Demko y W. B. Wood (eds.), *Reordering the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder, Westview Press, pp. 71-86.
- Kymlicka, Will (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Buenos Aires y México, Paidós.
- Massey, Doreen (1995), "The Conceptualisation of Place", en D. Massey y P. Jess, *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*, Nueva York & Oxford, Open University Press/Oxford University Press, pp. 45-85.
- y Pat Jess (ed.) (1995), *A Place in the World? Places, Cultures and Globalization*, Nueva York & Oxford, Open University Press/Oxford University Press.
- Mignolo, Walter D. (2000a), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.
- (2000b), "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 55-85.
- Nahmad Sitton, Salomón (1990), "Reivindicaciones étnicas y política indigenista en México", en J. Alcina Franch, *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial.

- Nietschmann, Bernard (1994), "The Fourth World: Nations Versus States", en G. J. Demko y W. B. Wood (eds.), *Reordering the World: Geopolitical Perspectives on the 21st Century*, Boulder (Colorado), Westview Press, pp. 225-242.
- Ortiz, Renato (1998), *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.
- Oslender, Ulrich (2002), "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una 'espacialidad de resistencia'", en *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, VI (115) [<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>].
- Quijano, Aníbal (2000a), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- (2000b), "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Journal of World-Systems Research*, VI (2), pp. 342-386.
- Radcliffe, Sarah (2002), "Re-Territorialized Space and Ethnic Political Participation: Indigenous Municipalities in Ecuador", en *Space and Polity* 6 (3), pp. 289-305.
- y Sallie Westwood (1996), *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*, Londres, Routledge.
- Sack, Robert David (1986), *Human Territoriality. Its Theory and History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Safran, William (2002), "Dimensiones espaciales y funcionales de la autonomía", en W. Safran y R. Maiz (coords.), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Madrid, Ariel.
- y Ramón Maiz (coords.) (2002), *Identidad y autogobierno en sociedades multiculturales*, Madrid, Ariel.
- Seligmann, Linda (2000), "Market Places, Social Places in Cuzco", en *Urban Anthropology*, 29 (1).
- Smith, David M. (1990), "Introduction: The Sharing and Dividing of Geographical Space", en M. Chisholm y D. M. Smith (eds.), *Shared Space: Divided Space. Essays on Conflict and Territorial Organization*, Londres, Unwin Hyman, pp. 1-21.
- Smith, Linda Tuhiwai (1999), *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Londres & Dunedin, Zed Books & University of Otago Press.
- Stephen, Lynn (1996), "The Creation and Recreation of Ethnicity:

-
-
- Lessons from the Zapotec and Mixtec of Oaxaca”, en *Latin American Perspectives*, 23 (2), Issue 89.
- Taylor, P. J., y C. Flint (2000), *Political Geography: World-Economy, Nation-State and Locality*, Harlow, Prentice Hall (4^a ed.) [trad. al castellano por A. Despujol Ruiz-Jiménez y H. Cairo Carou: *Geografía política: Economía-mundo, Estado-nación y localidad*, Madrid, Trama Editorial, 2002, 2^a ed. en castellano].
- Van Cott, Donna Lee (ed.) (1994), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin’s Press.
- (2000), *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Wallerstein, Immanuel (1976), “A World-System Perspective on the Social Sciences”, en *British Journal of Sociology*, 27, pp. 345-54.
- (1998), *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI Editores [Trad. al castellano por S. Guardado, *Unthinking Social Sciences: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Oxford, Basil Blackwell, 1991].
- Yashar, Deborah J. (1998), “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America”, en *Comparative Politics*, 31(1), pp. 23-42.
- (1999), “Democracy, Indigenous Movements, and the Post-liberal Challenge in Latin America”, en *World Politics*, 52(1), pp. 76-104.