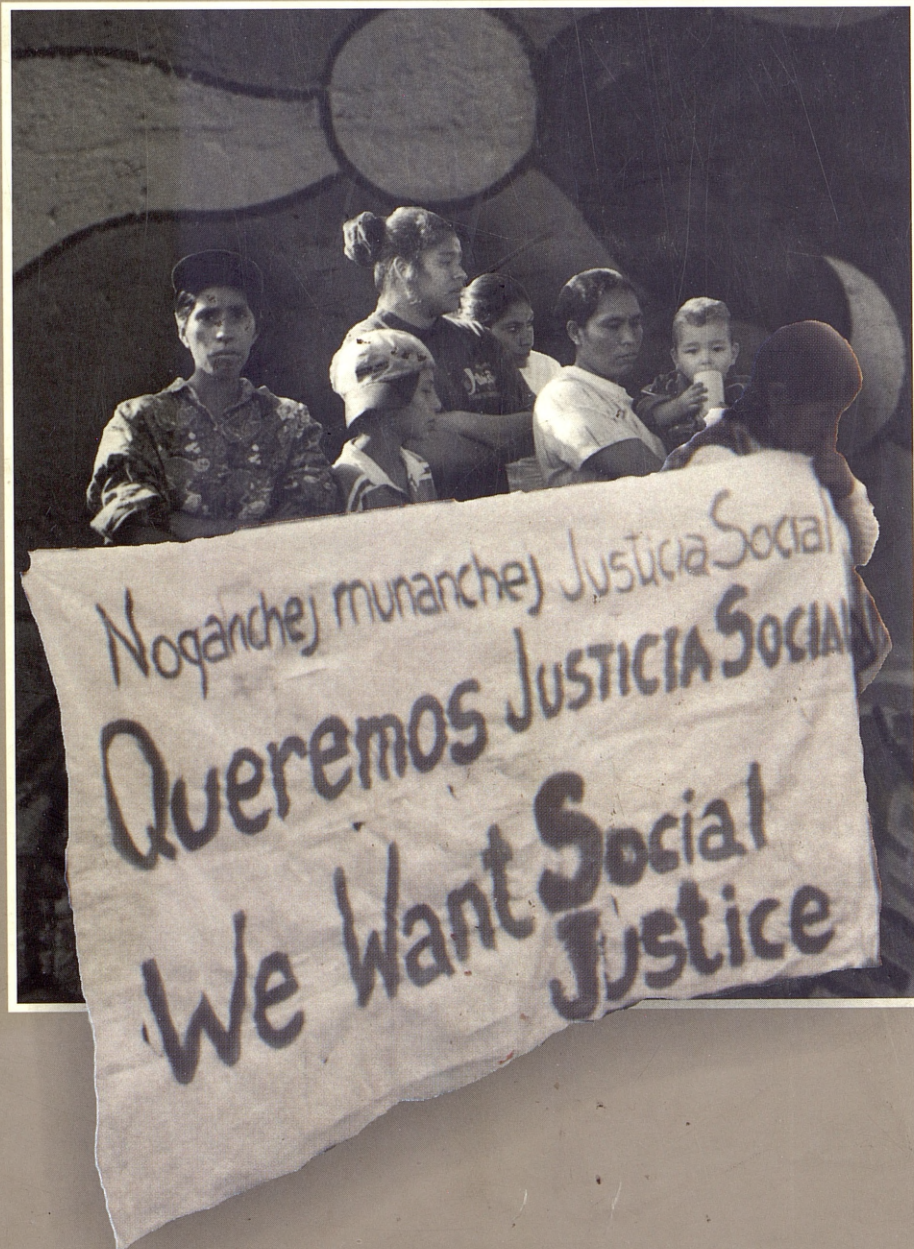


CIUDADANÍA, CULTURA
POLÍTICA Y REFORMA DEL ESTADO
EN AMÉRICA LATINA

Marco A. Calderón Mólgora
Willem Assies
Ton Salman
Editores



EL COLEGIO DE MICHOACÁN
INSTITUTO FEDERAL
ELECTORAL MICHOACÁN

CIUDADANÍA, CULTURA POLÍTICA Y REFORMA DEL ESTADO
EN AMÉRICA LATINA

Marco Antonio Calderón Mólgora,
Willem Assies y Ton Salman
Editores



El Colegio de Michoacán



ÍNDICE

PRESENTACIÓN	11
CIUDADANÍA EN ENTREDICHO	
<i>Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina</i> Willem Assies, Marco Antonio Calderón y Ton Salman	17
FORMACIÓN DE CIUDADANÍAS	
<i>La igualdad ausente: patria potestad, violencia legitimizada y sus continuidades en Bolivia en el siglo XX</i> Rossana Barragán	59
<i>¿Ciudadanos indios? La formación de una cultura política en los Andes del Perú</i> Fiona Wilson	87
<i>Ciudadanos e indígenas en el estado populista</i> Marco A. Calderón Mólgora	103
<i>Ciudadanía, entre pluralidad y universalidad; consideraciones conceptuales en torno a la actualidad de un fenómeno</i> Tan Salman	125
<i>Apuntes sobre la ciudadanía, la sociedad civil y los movimientos sociales</i> Willem Assies	145

CIUDADANÍA, AJUSTES Y REFORMAS

<i>Reformas económicas e inversión en América Latina y el Caribe</i> Jorge Máttar	177
<i>Vivir en riesgo: sobre la vulnerabilidad en el Brasil urbano</i> Lúcio Kowarick	187
<i>Transición política y recomposición sindical: reflexiones desde Bolivia</i> Tom Kruse	219
<i>Políticas sociales, ciudadanía y descentralización</i> Emilio Duhau	253

DEMOCRACIA Y CULTURAS POLÍTICAS

<i>Valores, tradiciones y prácticas; reflexiones sobre el concepto de cultura política (y el caso mexicano)</i> Wil G. Pansters	281
<i>La pobreza de la democracia en Argentina y Brasil</i> Laura Tedesco	309
<i>Ciudadanía y transición democrática</i> Jacqueline Peschard	327
<i>Ciudadanía y cultura política: el agente político y la jerarquía natural</i> Lucy Taylor	335

¿REFUNDAR O REFUNDIR?: LA CIUDADANÍA ÉTNICA

<i>Estado pluricultural, orden internacional, ciudadanía poscolonial: elecciones constitucionales en el Perú</i> Bartolomé Clavero	361
<i>Federalismo y gobiernos locales: integración política y ciudadanía multicultural en Oaxaca y Chiapas</i> Leticia Santín del Río	385

<i>Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas</i> J. Eduardo Zárate Hernández	407
<i>Género y ciudadanía diferenciada en México; mujeres y hombres indígenas: reinventando la cultura y redefiniendo la nación</i> Rosalva Aída Hernández Castillo	429
GLOBALISMOS Y LOCALISMOS	
<i>Ciudadanía descentrada en tiempos de globalización</i> Martín Hopenhayn	453
<i>La globalización y sus resistencias</i> Benjamín Ardití	465
<i>Diversidad cultural y tradiciones populares en las grandes ciudades mexicanas</i> Patricia Safa Barraza	479
CONCLUSIÓN	
<i>Los pasos difíciles a la ciudadanía amplia: más allá de la transitología</i> John Gledhill	501
ACERCA DE LOS AUTORES	525
ÍNDICE ANALÍTICO	529

CIUDADANÍA, COMUNIDAD Y MODERNIDADES ÉTNICAS¹

J. Eduardo Zárate Hernández²

El no reconocimiento o el mal reconocimiento puede infligir daño, puede ser una forma de opresión, que aprisione a alguien en un falso, distorsionado y reducido modo de ser.
Ch. Taylor, 1997:293.

INTRODUCCIÓN

Hace once años se reformó el artículo 4o. constitucional, donde México se redefine como una nación pluriétnica, formada a partir de sus habitantes originales: los pueblos indígenas que en ella habitan, y hace doce años que el Congreso ratificó el convenio 169 de la OIT, donde se reconoce el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Como es bien sabido la falta de una ley reglamentaria que permitiera al Estado hacer operativos estos planteamientos generales provocó que durante todo este tiempo se generara una serie de discursos, propuestas y discusiones en torno al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Esta discusión que había estado un tanto circunscrita a los círculos de antropólogos y de algunos intelectuales indígenas, se reavivó enormemente con el levantamiento zapatista de 1994, los acuerdos de San Andrés de 1996 y recientemente con la marcha zapatista por el país, el Congreso Nacional Indígena en Nurío, Michoacán y la aprobación de la ley reglamentaria sobre derechos y cultura indígena por el Congreso de la Unión en abril de 2001. Definitivamente la discusión sobre el reconocimiento de derechos a los pueblos indios de nuestro país, ahora incluye a gran parte de la opinión pública, los medios de comunicación, los intelectuales nacionales y extranjeros, el gobierno de México, las organizaciones no gubernamentales y a la sociedad en general.

No sólo se percibe un cambio en la manera en que los indígenas se definen a sí mismos, sino en la forma en que la nación los percibe a ellos. Como testimonio quedan las consultas

1. Agradezco a Rosa María González Mora su valiosa colaboración para la realización de este escrito. A María Ángela Rodríguez, Rosalva Aída Hernández, Will Pansters y Marco Calderón por sus valiosos comentarios.
2. El Colegio de Michoacán.

promovidas por el EZLN, la gran cantidad de artículos y libros que han aparecido sobre la situación, demandas y reivindicaciones de los pueblos indios. Sin embargo, producto del mantenimiento de estructuras de dominación colonial y, en nuestra cultura nacional, de estereotipos y caricaturas de lo que se considera es el ser indígena, en la práctica poco se ha avanzado en el reconocimiento factual de los derechos ciudadanos de los grupos étnicos de nuestro país. Por otra parte, las distintas organizaciones que conforman el movimiento indígena nacional (y que confluyen en el Congreso Nacional Indígena) han mantenido, aunque con algunas modificaciones, un discurso de enfrentamiento y fuertemente cuestionador de las instituciones nacionales que si bien ha permitido el reposicionamiento de lo indígena en el discurso político nacional poco ayuda a lograr consensos amplios sobre el estatuto autonómico que deberían tener los pueblos indios. Finalmente, la interminable reforma del Estado mexicano que básicamente debería conducir a la formulación de un nuevo proyecto de nación aceptado por todos los actores políticos, ha fallado en reconocer plenamente los derechos de los grupos minoritarios.³

Frente a este escenario, resulta difícil encontrar recetas o explicaciones simplistas al reconocimiento de una ciudadanía étnica en México. Aunque la discusión sobre el tema se ha ampliado enormemente es visible que al buscar salidas rápidas en muchas ocasiones se cae en planteamientos dicotómicos excluyentes o en soluciones simplistas que de realizarse podrían acarrear más problemas de los que pretendían resolver. En este trabajo nos proponemos discutir varios aspectos sobre los cuales no podemos adoptar un punto de vista reduccionista. El primer tema, ya ampliamente tratado, es el de la conjugación de dos términos excluyentes: ciudadanía y etnia; el segundo, estrechamente vinculado es el de la posibilidad de una política multiculturalista en nuestro país y finalmente el tema del nuevo comunismo como la manera en que el indígena define el ser moderno.

CIUDADANÍA ÉTNICA: CIUDADANÍA PLENA

Hablar de ciudadanía étnica pudiera parecer a primera vista una paradoja. Una contradicción en términos, porque conjuga dos conceptos que en sí mismos significan cosas opuestas. Idealmente la etnia se refiere a una adscripción de tipo primario y por el contrario ciudadanía a la identificación de un individuo con valores universales, que van más allá de la familia y la comunidad. Empero, en términos históricos ambos conceptos no siempre son contradictorios, porque resulta que la ciudadanía no es un valor universal sino de la cultura occidental y propio del pensa-

3. Para Abelardo Torres Córtes (quien se define primero como purépecha, luego como maestro indígena, y finalmente como integrante de la nación purépecha) hay por lo menos dos diferencias entre las iniciativas mencionadas y los acuerdos de San Andrés y la iniciativa de la Cocopa. La primera diferencia era en relación a la autonomía, ya que la propuesta de San Andrés y la Cocopa había sido en el sentido de establecer que se reconociera la autonomía de los pueblos indios, mientras que la iniciativa presidencial y del PAN, había sido reconocer esta autonomía a nivel de la comunidad, provocando según él entre otros problemas, la división y fragmentación del pueblo indígena, razón por lo que era rechazada. La segunda diferencia que mencionó fue en relación al reconocimiento de la tierra y los territorios, ya que para los indígenas –según Torres– y en el marco de los acuerdos de San Andrés exigen el reconocimiento establecido en la Organización Internacional del Trabajo, mencionando como argumentación que el gobierno de México es firmante de éstos, por lo que exigían que debían ser aplicados dichos acuerdos en los territorios indígenas.

miento liberal y la etnia ha sido hasta ahora una identidad persistente que ha trascendido distintas revoluciones culturales en épocas y lugares diferentes y cuyas expresiones, formas de vida y organización se han diversificado muchísimo a lo largo del siglo XX. En un mundo globalizado, pero con grandes espacios en proceso de fragmentación (como pueden ser algunos Estados nacionales), las categorías étnicas (y las prácticas culturales de grupos particulares) compiten con las adscripciones de la modernidad y los valores del mundo occidental. Esto no es casual, los cambios actuales tendientes a la conformación de un solo mundo, más que producir un nuevo sentido de orden lo que están produciendo es un sentimiento de dispersión, particularidad, complejidad e incertidumbre, que parece renovarse permanentemente. De ahí que la adscripción a identidades étnicas e incluso religiosas se mantenga como una opción viable para grupos culturales que no encuentran evidentes las ventajas que ofrece una sola cultura.⁴

Como producto de la cultura occidental moderna la noción de ciudadanía implica la ruptura definitiva con las sociedades estamentales y jerárquicas y el reconocimiento de derechos igualitarios para todos los individuos; por su parte, las reivindicaciones étnicas al menos en nuestro país, se han sustentado en el reclamo de derechos colectivos, de grupo, donde se reconocen jerarquías internas. No sólo en nuestra sociedad sino en muchas otras, ambas visiones han coexistido desde el siglo XIX, cuando se inicia la construcción de los modernos Estados nacionales.⁵ Algunas veces enfrentadas, otras marchando en paralelo y otras complementándose. La visión individualista se ha impuesto en el discurso y en el papel, mientras que la otra (como bien lo ha señalado Lomnitz, 1998) se ha mantenido en las prácticas cotidianas y en la cultura popular de los mexicanos. Me parece que la demanda del reconocimiento como sujetos de derecho de los grupos étnicos busca reconciliar este doble discurso y avanzar en la construcción de un Estado que en lugar de negar lo que ha sido evidente por siglos, lo reconozca de una vez y de esta manera reinsertar a las comunidades indígenas en el mundo contemporáneo como sujetos plenos con personalidad jurídica propia.

A partir de la década de 1970 se interrumpe en nuestro país un proceso de crecimiento económico sostenido y de políticas integracionistas que irremediamente parecía conducir hacia la modernización. Es en esa época cuando las comunidades indígenas inician la revaloración en la arena pública de formas de vida y organización consideradas como propias y distintivas,

4. Dice Cl. Geertz (2000:223-224): "La desarticulación del mundo político... sólo ha hecho más patente la heterogeneidad, imposible de cambiar con enormes ideas, imposible algo tan grande como para no verlo. [...] Lo que nosotros necesitamos son maneras de pensamiento que sean respuestas a las particularidades, individualidades, antigüedades, discontinuidades, contrastes y singularidades, en respuesta a lo que Charles Taylor ha llamado la "diversidad profunda", una pluralidad de maneras de ser y estar y de las que se puede obtener un sentido de estar conectados, que sea tanto comprensivo y uniforme, primario, intercambiable, pero indudablemente real".

Más adelante señala: "Hasta ahora la propuesta universalista del liberalismo occidental ha estado en conflicto abierto con otras propuestas universalistas... y en algunos casos ha significado la continuación del colonialismo por otros medios... los principios que animan al liberalismo no son autoevidentes para los otros (Geertz, 2000:258) [...] No hay posibilidad de una nueva síntesis y el futuro inmediato nos condena... pero hay que mantener lo que nos parece ser el acuerdo más profundo y central: la obligación moral de tener esperanza" (260).

5. Fernando Escalante (1993) utiliza la categoría "ciudadanos imaginarios" para referirse a aquellos individuos que según el proyecto liberal decimonónico tenían plenos derechos, pero seguían comportándose como partes de grupos establecidos y reivindicando su pertenencia a identidades colectivas. En el imaginario de los liberales México era una república de ciudadanos, pero en la práctica seguía siendo un país de corporaciones.

es decir se inicia el reposicionamiento del indígena como sujeto político y ya no como simple objeto de políticas sociales. Como sujeto de su propia historia y no como aditamento de la historia nacional. En esta transformación⁶ el actor principal ha sido el propio movimiento indígena nacional, es decir las distintas organizaciones que actúan en las regiones indígenas de nuestro país. Desde entonces, las organizaciones indígenas han mantenido demandas propias de las comunidades (control de su tierra y recursos, reconocimiento a sus autoridades y a su lengua, entre otras cosas), además de que se reclaman como interlocutores legítimos frente a las instancias de gobierno y de la misma sociedad nacional. Sin embargo, este recorrido no ha sido limpio y sin tropiezos, por el contrario ha estado lleno de contradicciones, pugnas, divisiones, venganzas y en algunas ocasiones de una excesiva violencia tanto entre grupos de distinto origen étnico como al interior de las mismas comunidades (Vázquez, 1992, Zárate, 1993, Harvey, 1998). Se trata de un proceso que al conjuntar las dos tradiciones culturales ha presentado divergencias y confrontaciones entre quienes pugnan por mayor individualidad y quienes desean el mantenimiento de un comunismo cerrado. Es justo señalar que toda revolución cultural, a la vez que genera cambios y avances también provoca reacciones y divisiones violentas en gran medida imprevistas.⁷

En opinión de Guillermo de la Peña (1996:18), “el principal adelanto en el desarrollo de la ciudadanía étnica sobrevino en la década de 1980, cuando ciertas organizaciones independientes y sus líderes articularon un discurso en que la etnicidad y la resistencia cultural se definían como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos”. Desde mediados de la década de 1990 a la fecha una aparente paradoja se expresa con claridad: mientras el país y la sociedad en general más avanzan hacia la integración económica global y la implantación de la democracia electoral, los grupos indígenas tienden a acentuar sus reivindicaciones particularistas o étnicas. Mientras más escuelas, profesionistas, migrantes internacionales, acceso a mercados artesanales, tienen las comunidades menos se busca la disolución de la identidad o de las categorías étnicas. Mientras más dólares, camionetas, cámaras de video, computadoras y otros artefactos entran a las comunidades, mayor capacidad de movilización, de comunicación intra e interétnica y nuevas posibilidades para elaborar escritos reivindicatorios e incluso una prensa y una literatura propia. Es indudable que se trata de un proceso no lineal, porque la integración económica avanza a la vez que la diferenciación cultural adopta nuevas formas. De ahí la necesidad de relativizar la noción misma de movimiento y comunidad indígena para evitar caer en el esencialismo (casi esoterismo) que idealiza al grupo, a la tradición y a las jerarquías como lo naturalmente alternativo y opuesto a las fuerzas de la modernidad occidental.⁸ Aunque también debemos desnaturalizar la noción de ciudadanía para no caer en el simplismo del pensamiento liberal absoluto que ve en las libertades individuales y en el mercado las fuerzas fundamentales de cualquier sociedad que se considere moderna.

6. El congreso indígena de 1974, promovido por la diócesis de San Cristóbal de las Casas en Chiapas se considera el inicio del movimiento indígena contemporáneo.
7. Stanley Tambiah (1986) ha mostrado cómo puede desmantelarse una democracia avanzada y moderna cuando se juntan las reivindicaciones políticas de los grupos étnicos y se legitiman mediante prácticas y discursos religiosos.
8. Para una crítica a esta noción y su uso por el movimiento indígena véase Ma. Teresa Sierra, 1997.

Los indígenas actuales no se ven a sí mismos encerrados en una cárcel comunitaria, tampoco viviendo en un mundo de relaciones coloniales, ni aislados, ni a la espera de que el Estado les brinde su apoyo incondicional (esto no quiere decir que la comunidad no imponga fuertes restricciones a sus miembros, que no existan todavía algunas comunidades aisladas y donde se practiquen castigos de origen colonial o que no esperen nada del Estado, por supuesto que esperan infraestructura y apoyo para muchas de sus actividades). Ahora se encuentran prácticamente en todo el país, de manera notable en las principales ciudades y en el extranjero, además han formado asociaciones y organizaciones mediante las cuales están influyendo en sus comunidades. A este proceso de revalorización de la calidad étnica en el espacio público (o al reconocimiento del hecho y derecho de ser diferente) es a lo que aquí llamamos ciudadanía étnica.⁹ Sería conveniente dejar claro que la ciudadanía es un derecho que se construye en la práctica, como un ejercicio cotidiano y no sólo un derecho que se obtiene o que es dado. Es lo que Edward Shils (1997) siguiendo a Montesquieu denomina una “virtud”.

El reconocimiento jurídico es un aspecto fundamental y necesario para que las relaciones entre grupos culturalmente distintos y que conviven en un mismo espacio social dejen de estar dominadas por la arbitrariedad y la imposición, como bien lo ha señalado Kymlicka (1995). Pero la ciudadanía no se queda ahí e independientemente de que se apruebe una ley imperfecta o defectuosa, es necesario avanzar en el reconocimiento de los derechos mediante la transformación de la práctica ciudadana misma. Nuestro punto de partida es que la ciudadanía se construye y para que pueda funcionar el reconocimiento de derechos, se debe ejercer y cumplir con las obligaciones, aceptar las limitantes y tener un comportamiento civilizado (o “virtuoso”).

Aunque hay que señalar que quienes desde posiciones de poder ahora tienen que legislar sobre la cuestión de la autonomía indígena no consideran como virtud el gobierno de los ancianos, cabildos o principales, ni las decisiones comunitarias, ni la democracia deliberativa, ni las formas de representación de segmentos sociales establecidos (como familias, barrios o parajes), ni muchas otras de las prácticas propias de las comunidades indígenas. Pareciera que el Estado neoliberal considera que el problema de los indígenas es básicamente un problema de pobreza y marginación, por consiguiente lo que se requiere (de nuevo) son derechos sociales (entendidos como inversión en áreas y sitios estratégicos, los potencialmente más conflictivos) más que el reconocimiento de su diversidad cultural. Los tecnócratas mexicanos siguen anclados en las tesis weberianas sobre la modernidad y la racionalidad entendida como medios y fines, y en la idea de un gobierno republicano entendido de esa manera. El discurso de los políticos actuales está lleno de referencias al republicanismo y al Estado de derecho, que tienen como fundamento las libertades individuales, se continúa así privilegiando al ciudadano individual y al “desarrollo económico” como su principal sujeto.

Indudablemente que existen varios caminos donde se cruzan justicia social, libertades ciudadanas y derechos de grupo. De hecho la noción clásica de ciudadano si bien reconoce al individuo como valor universal, no significa que concluya en el individuo egoísta, sino que éste

9. Para De la Peña ciudadanía étnica consiste en la demanda de reconocimiento de organizaciones y comunidades indígenas hacia el Estado y la sociedad civil. Dichas demandas “estarían en proceso de redefinir (...) la configuración de los espacios públicos” (1996:118).

debe de reconocerse como parte de una entidad superior la cual le impone restricciones al ejercicio absoluto de su libertad (a eso I. Berlin, 1988, le llama el sentido positivo de la libertad). Por otra parte, pareciera una constante que cuando únicamente se impulsa la justicia social o se antepone a las libertades civiles se generan regímenes autoritarios que una vez contruidos tienden a reproducirse y fortalecerse.

En la actualidad es ampliamente aceptado el “triumfo de la ideología liberal”, de la sociedad abierta y la derrota teórica de sus enemigos y poco se dice de la historicidad y excepcionalidad de la civilización occidental. La especificidad de nuestra sociedad, radica (según Dumont quien sigue a Polanyi y M. Mauss) en la separación de la economía de la malla o tejido social, hecho que no ocurre en ninguna otra sociedad conocida, tampoco en las indígenas. Es más, dice Dumont, “para Polanyi, la modernidad bajo la forma del liberalismo económico, se sitúa en las antípodas de todo lo demás” (1983:18). En el discurso de los tecnócratas el Estado mexicano para ser moderno deberá ser eficiente y financieramente sano, lo que significa que deberá dejar de intervenir en los programas sociales y en el desarrollo económico y dejar actuar a las fuerzas del mercado. Esto significa la expansión en todos los terrenos del mercado y la libre competencia. Dice Lomnitz ahora que “el Estado no ocupa ya el papel fundamental en la formación cultural del ciudadano, ese papel lo ha usurpado el mercado, que ha sabido cómo construirse al abrigo de nuestra nacionalidad. Sin embargo, el mercado no resuelve nuestros problemas colectivos, porque es la antítesis del principio mismo de la decisión colectiva” (1998:96). Lo cual nos lleva a pensar que para el caso mexicano ésta no puede ser la solución a nuestros problemas de integración social. Si bien, la globalización ha ocasionado en muchos lugares el debilitamiento de los sistemas autoritarios y por consiguiente la apertura de espacios al ejercicio de nuevas formas de poder. Su apuesta se centra básicamente y sobre todo en la dimensión económica y en la expansión del mercado y éste para operar de manera eficiente requiere de controles mínimos. Según su propia lógica entre más libertad mayor eficiencia.¹⁰

El movimiento indígena actual, al poner el acento en el reconocimiento étnico y cultural, lo que está planteando claramente es que la base de los procesos de diferenciación está en la dimensión étnica y no sólo en el ámbito socioeconómico. Que la distinción étnica es en la práctica la que conduce a que las oportunidades, los programas de desarrollo sean aprovechados con fines particulares por los grupos dominantes étnicamente diferenciados. De nuevo, no quiere decir que no se requiera inversión y una política social clara hacia las comunidades indias, pero evidentemente este gasto no ha sido suficiente para resolver las contradicciones que subyacen a una integración social bastante desequilibrada y que provoca el uso discrecional de los recursos públicos, por aquellos que socialmente ocupan posiciones reconocidas de poder. El fortalecimiento de las manifestaciones culturales propias de las comunidades indígenas también ha significado una lucha por restablecer y modernizar los principios de lo que ellos entienden como comportamiento “civilizado”, pero no occidental (basado en el respeto, la complementariedad entre los miembros del grupo, la rotación de los cargos y las jerarquías). Al parecer ahora

10. El aumento del individualismo en nuestras sociedades, como lo señala Fukuyama, no puede entenderse separado de la lógica económica o del “homo economicus” (en palabras de M. Sahlins, 1999, la lógica cultural del capitalismo-economicismo).

se abre la posibilidad de cerrar el ciclo que se inició en el siglo XIX, justamente en términos de una salida “racional” a las contradicciones generadas por la puesta en práctica de políticas segregacionistas aunque con ropajes modernizadores y universales, cuyos beneficios no llegaban a toda la población.

MULTICULTURALISMO Y MODERNIDADES ALTERNATIVAS

A fines de la década de 1990 Nathan Glazer, publicó un libro llamado *We are multiculturalists now*, en el que nos alerta sobre la rápida asimilación que ha sufrido este término por la sociedad norteamericana y el debilitamiento del potencial cuestionador que tuvo en sus inicios. Según Glazer, en Estados Unidos todos son multiculturalistas, nadie en su sano juicio y que se considere “progresista”, defenderá a la cultura occidental como la cima de la evolución del hombre.¹¹ Defender el multiculturalismo es ser políticamente correcto, incluso los políticos más conservadores se niegan a cuestionar abiertamente ciertas prácticas culturales en las escuelas públicas norteamericanas. En los países avanzados, pero principalmente en Norteamérica, el multiculturalismo tiene que ver con la llegada masiva de inmigrantes de distintas y variadas nacionalidades en las últimas décadas, pero sobre todo con el fracaso rotundo para integrar a la población de color en igualdad de condiciones. El multiculturalismo se ha convertido así en una ideología que va a la par de la globalización y acorde con la expansión del mercado y el debilitamiento de los estados nacionales, pero también en una bandera que enarbolan los grupos minoritarios, que por sus características culturales son segregados de los beneficios y oportunidades de que goza la población mayoritaria (Rosaldo, 2000, Appadurai, 1996).

En nuestro país la propuesta multiculturalista no tiene los mismos orígenes, ni el mismo significado, los pueblos indígenas hunden sus raíces más allá del surgimiento del Estado nacional, pero sí es claro que sus demandas de reconocimiento tienen que ver con el fracaso del indigenismo integracionista para eliminar las diferencias étnicas y conformar una sola identidad nacional. Lo interesante me parece es que esta ideología que permea el pensamiento político de nuestra época, es asimilada y dotada de significados particulares por las comunidades indígenas. Si en su momento (1991) el cambio en el artículo cuarto constitucional no causó mucho revuelo sí lo hizo, en cambio, la modificación al artículo 27, referido a la propiedad colectiva de las tierras de ejidos y comunidades, un año después. Aunque en las comunidades ha habido una gran resistencia y un claro rechazo a las modificaciones a dicho artículo, dado que gran parte de los conflictos en que se encuentran inmersas son de naturaleza agraria, la reforma al 4o. constitucional y el convenio 169 de la OIT les permitió abrir otra ventana y voltear hacia la noción de territorio y de esta manera mantener sus reclamos agrarios. Es claro que la

11. Aunque el discurso multiculturalista en los Estados Unidos se ha visto sumamente afectado por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y la política belicista que abiertamente ha adoptado el gobierno de G. Bush, las afirmaciones de N. Glazer siguen siendo válidas en tanto se refieren al pensamiento progresista norteamericano que sigue reivindicándose como defensor del multiculturalismo. Tampoco olvidamos que en el mundo europeo desarrollado la ultraderecha y los movimientos nacionalistas han ganado terreno gracias al uso de una retórica contra los inmigrantes y antimulticulturalista.

noción de territorio va más allá de la noción de tenencia de la tierra, sin embargo, a nivel de comunidad pueden significar exactamente lo mismo: el derecho legítimo a poseer y definir colectivamente el uso del espacio físico reconocido históricamente y de los recursos naturales que ahí se encuentran.

Así como puede haber y de hecho hay una apropiación y redefinición del discurso multiculturalista, históricamente los grupos indígenas han mostrado una gran capacidad para redefinir, desde sus propios esquemas culturales, las distintas oleadas de modernización (o las distintas modernidades) que se les ha pretendido imponer: la evangelización, la castellanización o la proletarización como mexicanos. En esa capacidad radica en gran medida la explicación de su persistencia y la particularidad de su dinámica cultural. Aquí hay que aclarar que de ninguna manera pretendemos idealizar a las comunidades como espacios naturalmente autónomos en la toma de decisiones, más bien lo que nos proponemos criticar son los enfoques políticos y académicos que ponen énfasis en las tradiciones (para algunos grupos “el costumbre”) autóctonas o “inventadas” como lo auténtico, cuando en la realidad todas las tradiciones culturales se construyen y recrean en la negociación constante entre diferentes proyectos de modernidad. En su libro *Europa y la gente sin historia*, E. Wolf muestra que antes de que se iniciara la formación de una economía mundial (o sistema global) existieron formas autóctonas (si se quiere) de economías que englobaban lejanas regiones y diferentes pueblos, de alguna manera los antiguos imperios y los pueblos sojuzgados también definieron sus propios modelos de modernidad. El proceso no es nuevo, lo que cambia son los escenarios, los actores, los intereses y los medios para llevarse a cabo. Lo realmente significativo en todo caso es el mantenimiento de las diferencias culturales a pesar de los impulsos homogeneizadores de las distintas modernizaciones.

Entonces, no se trata de un choque entre modernidad y tradición, entre “usos y costumbres” (o “el costumbre”) contra instituciones democráticas y modernas. Es claro que los grupos hegemónicos a nivel global también buscan imponer su propia racionalidad y para esto echan mano de mecanismos institucionales y no institucionales (“usos y costumbres”), como se aprecia hoy en día con el proyecto militar global del gobierno norteamericano. En todo caso también podríamos hablar del acoso de las tradiciones inventadas occidentales (el costumbre del hombre occidental) sobre las instituciones indígenas de larga duración o por el contrario la indigenización del mundo occidental moderno. En este sentido puede ser tan legítima y moderna la elección de autoridades mediante asamblea, donde se discute una y otra vez y los ancianos tienen un voto de calidad, como la elección por voto directo, donde un instituto (como es el caso de México) o una corte (como sucedió en las pasadas elecciones en Norteamérica) tienen un voto de calidad. No existe la tradición, ni la modernidad en sí mismas, ni necesariamente confrontadas, sino construyendo identidades y culturas particulares. Esto es lo que se niega a reconocer el Estado mexicano.

La noción de Estado pluricultural permite abrirnos hacia el reconocimiento de que existen modernidades alternativas que han mostrado su efectividad en contextos donde el ciudadano individual o la democracia electoral, no han hecho evidente su eficacia en el avance del bienestar y la cohesión sociales. Aunque la ideología moderna se mantiene en nuestro país con su ideal de democracia, de participación ciudadana, de logro económico, su puesta en práctica

es como en todos los casos sumamente paradójica, tendiente a la gran concentración del poder y a la generación de mayores desigualdades. Las sociedades indígenas contemporáneas, por su parte, son heterogéneas y no están exentas de contradicciones, sólo que operan bajo principios distintos, además de que no dejan de cuestionarse sobre el presente: valor fundamental sobre el que se construye el pensamiento moderno. El movimiento indígena contemporáneo y sus demandas no surgen de un pasado inmemorial lejano y oscuro, sino del cuestionamiento de su situación actual, aunque para legitimar sus demandas apelen a ese pasado inmemorial, igual que otros apelan a la eficiencia y la productividad. De la sociedad nacional y de las instituciones del Estado, se requiere un reconocimiento pleno de las culturas indígenas en igualdad de circunstancias, aceptar el valor de la etiqueta indígena (reciprocidad, respeto absoluto a las relaciones rituales, a las personas de mayor edad), el orden estricto de los sistema de representación (sean de cargos, cabildos, comisiones o funcionarios) y los mecanismos de reforzamiento comunitario (la rotatividad, la reciprocidad, el servicio a la comunidad).

Si el pluralismo se observa desde el lente de la simple dicotomía de sociedad abierta de libre mercado *versus* sociedades corporativas y con privilegios estamentales, es claro que lo primero en que piensan los juristas y abogados, cuando se habla de autonomía es que se va a balcanizar al país: entre un México ultramoderno y globalizado y un México pobre, aislado y encerrado en sí mismo. El punto de quiebre en la discusión actual, nos parece, es que desde el siglo XIX la reivindicación de la ciudadanía incluía básicamente la igualdad y que se acabaran de manera definitiva y para siempre los privilegios de las castas y de las grandes corporaciones (como la Iglesia o las repúblicas de indios) que para la ideología modernista (ejemplo, la enarbolada por Weber) impedían el desarrollo de las fuerzas del mercado y la libre circulación de bienes, entre ellos la tierra, sin embargo, fue esta ideología la que produjo la situación de segregación en que han vivido las minorías étnicas desde entonces. Según la opinión de algunos muy influyentes constitucionalistas, lo que se pretende con los Acuerdos de San Andrés y con el reconocimiento de autonomía a los pueblos indígenas es la vuelta a este sistema de privilegios estamentales (similar al siglo XIX) y a la promoción de lo que en términos weberianos sería el cierre social. Por consiguiente a la fragmentación de la sociedad nacional. Existe un hecho fundamental y es que el mercado y la globalización no son únicos ni homogéneos y además no ayudan a resolver todos los problemas. Esa es sólo una versión de modernidad, hay otras que también pueden crear nuevas condiciones para la convivencia pacífica y ordenada de grupos disímbolos.¹² En el caso de las culturas indígenas y su encuentro con la modernidad es necesario reconocer que han logrado una “adaptación creativa” o una modernidad alternativa. No solamente han hecho ajustes a la forma de codificar sus valores y prácticas para asumir el impacto de las políticas homogeneizadoras; sino también han renovado las maneras en que desde estas culturas se cuestiona el presente. Estas modernidades alternativas serían “el sitio donde un pueblo se hace a sí mismo moderno, como opuesto a ser hecho moderno por fuerzas alienadas e impersonales y donde ellos se dan a sí mismos una identidad y un destino” (Parameshwar, 2001:18).

12. Parameshwar (2001:23) señala que en cualquier parte, en cualquier sitio nacional/cultural, la modernidad no es una sino muchas, la modernidad no es nueva sino vieja y familiar; la modernidad es incompleta y necesaria a la vez.

No reconocer que se puede ser moderno y por consiguiente ser reconocido como ciudadano, sin dejar de ser lo que se ha sido por siglos es una muestra del anquilosamiento en que se encuentra nuestro pensamiento social y uno de los callejones en que se ha caído en la redefinición de nuestro proyecto de nación. El verdadero peligro está en que al no darse este reconocimiento, como ha sucedido en muchos lugares, se mantenga la violencia cotidiana, se acentúe la fragmentación y reaparezcan las muestras de furia y resentimiento popular. Ahora bien, como ya lo señalamos, este proceso no se da sin contradicciones al interior de las mismas comunidades. Al encontrarse articuladas a la sociedad nacional y al mundo global cualquier proceso de cambio genera pugnas y conflictos.

EL COMUNALISMO MODERNIZANTE DEL MOVIMIENTO INDIO EN MÉXICO

La importancia del movimiento indígena que surge a fines de la década de 1970 radica en que logró construir organizaciones políticas que reclamaban derechos sociales y civiles que trascendían el nivel local sustentado en un discurso comunalista. Por un lado reivindicaron el ideal de comunidad (como ese ente fundamental de convivencia pacífica y solidaria que los indígenas actuales heredaron de sus antepasados) y por el otro, lograron superar el acendrado localismo de muchas comunidades. Lo que se buscó, más que revivir un discurso fundamentalista, era la construcción de un marco de interacción moderno tanto hacia el interior del grupo como entre el grupo y la sociedad mayor. La reinención del comunalismo ha legitimado la acción de organizaciones y líderes, también ha constituido y constituye un importante impulso en la construcción y reconstrucción de formas de vida basadas en la solidaridad local.¹³ La idea de comunidad le dio coherencia y solidez a los nuevos proyectos de los grupos subordinados (en tanto reivindica el apego a lo cotidiano y a las instituciones propiamente indígenas) y la organización de varias comunidades la posibilidad de emprender acciones conjuntas, ir más allá de las disputas faccionales (y en ocasiones familiares) y desarrollar proyectos productivos o culturales que requieren la concurrencia de varias localidades o grupos.

En este proceso, pueden distinguirse dos momentos en los que encontramos ciertas particularidades, separados por un claro partaguas a finales de la década de 1980.¹⁴ De mediados de la década de 1970 hasta fines de la década de 1980 el énfasis está puesto en la ruptura con la cultura política oficial, en el enfrentamiento directo con los agentes de la modernidad regional como finqueros, ganaderos, talamontes y toda una serie de “personajes externos” que, en su discurso “se aprovechaban de las comunidades indígenas”. A partir de la década de 1990 el discurso netamente étnico legitima la toma de decisiones dentro y fuera de las comunidades indias.

13. En un trabajo reciente Margarita Zárate Vidal (1998) muestra cómo en el centro de Michoacán este discurso constituye un importante instrumento en la construcción de comunidades, no sólo indígenas, sino mestizas y urbanas. En su trabajo ella analiza tres tipos distintos de localidades que se han definido a sí mismas como “comunidades”: Zirahuén, una comunidad con ascendencia indígena y con una larga historia de enfrentamientos con el Estado; Ixtaro, un rancho mestizo dentro de una vieja hacienda; y la “Colonia Comunal Emiliano Zapata”, una colonia popular urbana.

14. Sobre este tema ya hay una muy amplia bibliografía, algunos de los principales trabajos son: Harvey, 1998, De la Peña, *ibid.*, Díaz-Polanco, 1991, 1997, Dietz, 1999, Vázquez, 1992, Hernández, 2001, Zárate, 1994.

Durante la década de 1980 fue notable la revitalización de las comunidades como actores sociales a partir de las cuales se forman las uniones y organizaciones de campesinos e indígenas por todo el país. En términos concretos se pretende y en muchos casos se logra que las comunidades, a pesar de sus divisiones, funcionen como unidades, con capacidad para controlar sus recursos y fronteras territoriales. La reivindicación del mundo local como el espacio ideal de reproducción y destino de los indígenas se plantea en términos absolutos.

Para mantener la organización y la cohesión comunales se redefinen los derechos de los miembros de la comunidad: sólo tendrán derechos aquellos que participen en la defensa y organización de la misma y no los que define la legislación agraria o el censo agrario. La movilización política, que es intensa en esta época, la dirigen y organizan fuertes líderes y caudillos, quienes frecuentemente recuperan las formas comunales de organización (los barrios, las familias y los grupos de edad y género) para tomar decisiones, dividir tareas y legitimar su propio comportamiento. La asamblea comunal, conformada por los comuneros con derechos (que puede incluir a mujeres, ancianos y niños, siempre y cuando participen en la defensa de la comunidad), se convierte en el órgano máximo para decidir sobre los asuntos de la comunidad. El acceso a los cargos de Jefes o representantes comunales, Jueces, Consejeros y sobre todo el Presidente del Comisariado de Bienes Comunales, estará dado por su “servicio a la comunidad”, sólo se reconocerá como autoridad a aquellos que hayan demostrado un compromiso absoluto con la defensa de los intereses de la comunidad. Lo que hay que destacar es la reinención de la comunidad política que legitima la participación pública de este sujeto colectivo en espacios hasta antes prohibidos como plazas, oficinas de gobierno, encuentros con otras organizaciones políticas (campesinas, obreras, estudiantiles, etc.). Hay que señalar que si bien la formación de estas grandes organizaciones como las uniones o coordinadoras terminó con añejas disputas entre comunidades, dio origen a otra serie de conflictos y divisiones al interior de las comunidades.

Este nuevo comunismo, que no dejaba de tener ciertas dosis de autoritarismo y exclusivismo, mostraba a mediados de la década de 1980 una notable incapacidad para vincularse con organizaciones políticas y proyectos sociales de más largo alcance.¹⁵ Hay que tener en cuenta que tampoco había muchas opciones, por un lado, los partidos políticos no tenían propuestas claras con respecto a las demandas indígenas, ni contaban con una política de incorporación ciudadana de los indígenas, se les pensaba y se les utilizaba de manera corporativa para participar en las elecciones; por otro, el gobierno seguía echando mano de los programas sociales igualmente con fines corporativos: cambiar apoyos y créditos por votos para el partido oficial. A finales de la década de 1980, la efervescencia de los años anteriores se había apagado y lo que privaba era cierto apaciguamiento, se decía en las comunidades que había un “reflujo” del movimiento indígena y campesino en México. La Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) que llegó a ser la organización campesina independiente más numerosa e importante, se había dividido entre quienes estaban de acuerdo en participar en elecciones y en estructuras partidarias y quienes los condenaban. Lo que era más notable, los líderes se habían convertido

15. Aunque una excepción notable fue la COCEI de Juchitán, Oaxaca, que desde sus inicios estuvo ligada a partidos de izquierda.

en caudillos iluminados y necios; las purgas intracomunales desembocaron en un violento faccionalismo (tanto o más agresivo que los mismos conflictos interétnicos) y en la aparición de otros caudillos (que utilizaban los mismos métodos para imponerse). En muchos lugares la participación política “abierta” (o democrática, en el sentido de igualitaria) de todos los comuneros se convirtió en asambleísmo, donde lo que al final prevalecía era la voluntad del líder y su pequeño grupo de fieles; aunque para tomar cualquier decisión se convocaba a una asamblea se sabía que la posición del líder terminaría imponiéndose. A esto hay que agregar la violencia que desplegó el aparato de Estado sobre las organizaciones independientes aprovechando las divisiones internas y los conflictos entre comunidades. Durante esta época no pocos líderes fueron asesinados por guardias blancas o grupos opositores.

Un evento y un programa marcan el partaguas en la reforma del Estado y la redefinición de los reclamos populares e indios en particular: uno, las elecciones federales de 1988, el otro, la puesta en marcha del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) en 1989 y su secuela de programas asistenciales hasta el día de hoy. A grandes rasgos los reacomodos que provocaron las elecciones de 1988 se inician en 1987, con la ruptura al interior del partido oficial de la llamada Corriente Democrática, luego la formación del Frente Democrático Nacional y finalmente, en 1989, la creación del Partido de la Revolución Democrática. Esta serie de divisiones y confluencias impactó de manera notable al amplio espectro de la política mexicana, desde los tradicionales partidos políticos hasta las llamadas organizaciones independientes, desde las organizaciones civiles hasta los grupos más radicales, todos los cuales tuvieron que realinearse y replantear su participación o su rechazo a participar dentro del nuevo campo político. Por otra parte, la entrada a las comunidades indígenas del PRONASOL y su importante flujo de recursos económicos a través de programas de crédito a la palabra, de empresas en solidaridad y otros de corte asistencialista provocó su recomposición interna. Demandas añejas como la devolución de las tierras comunales, ciertos servicios (camino, agua potable) y el apoyo a productores (agricultores, artesanos) que eran las que les daban vigencia a las demandas políticas se resolvieron relativamente pronto. Como consecuencia se nota una desmovilización, los conflictos faccionales se diluyen, no obstante las estructuras de gobierno local se fortalecen, ahora con base en la negociación que las autoridades tienen que hacer con las instancias federales y con las ONG's.

En términos de la distribución del poder local lo que se observa de finales de la década de 1980 hasta mediados de la década de 1990 es el debilitamiento del caudillismo, el surgimiento de nuevos liderazgos indígenas con base en los proyectos productivos (muchos dirigidos por mujeres y jóvenes) financiados por fuentes oficiales o por agencias no gubernamentales, la aparición de nuevas organizaciones indígenas de distinto signo, la participación amplia de los indígenas en distintos movimientos no étnicos (maestros, deudores, entre otros) y en la militancia partidista, además de cierta búsqueda de convergencia entre organizaciones. Es necesario también destacar el surgimiento de proyectos culturales de orden comunitario, producto de la revalorización de la vida comunal y donde se combina de manera particular lo que podríamos denominar la participación cívica con la estructura comunitaria. Estos nuevos proyectos tienen que ver básicamente con distintas formas de participación en la vida pública, desde la organización para la producción y comercialización de sus productos hasta la impartición de justicia, la

elección de autoridades o la realización de grandes obras que muestran el orgullo local. Estas obras son del tipo de la rehabilitación de edificios y espacios públicos que por décadas habían permanecido olvidados, y la creación de centros culturales y bibliotecas. En este proceso ha sido fundamental la apropiación de los recursos y de los mismos membretes oficiales, por representantes de las comunidades indígenas. El anteponer el interés de la comunidad o del grupo también es evidente entre las organizaciones de migrantes (mixtecos, zapotecos o nahuas) que impulsan proyectos de desarrollo e inversión en sus comunidades de origen, aun cuando ellos radiquen la mayor parte del tiempo en el extranjero.

Uno de los reclamos más consistentes a lo largo de las últimas décadas es el reconocimiento de representantes propios en los congresos estatales y la reagrupación de las comunidades indígenas que pertenecen a distintos municipios. En Oaxaca se ha dado un importante paso con el reconocimiento a nivel municipal de la elección de autoridades por “usos y costumbres”, en Chiapas está en marcha la remunicipalización. En otros estados como Yucatán, Veracruz o Michoacán los congresos estatales esperan la resolución de la Suprema Corte de Justicia sobre las controversias presentadas por las comunidades indígenas sobre la ley reglamentaria que aprobó el Congreso de la Unión en abril de 2001, para permitir o no la conformación de nuevos municipios. Sin embargo, resulta interesante ver cómo en este proceso los emblemas, las consignas y membretes con temas étnicos han ido sustituyendo a los de carácter netamente agrario y campesino como “Hoy luchamos por la tierra y también por el poder” de la CNPA de las décadas de 1970 y 1980. Ahora encontramos no sólo revistas, periódicos y libros escritos en lengua indígena, sino también páginas electrónicas y redes de internet creadas y manejadas por indígenas. Esto aunado a la participación de los indígenas en congresos nacionales e internacionales, en los diálogos y consultas nacionales, en las contiendas partidarias. Todo lo cual nos muestra hasta dónde se ha llegado en la ampliación de espacios de discusión y participación, no exclusivistas y que parten de la comunidad para trascenderla y fortalecerla.

NUEVAS REALIDADES, NUEVOS PROYECTOS

El recientemente celebrado Congreso Nacional Indígena en la comunidad de Nurío, Michoacán, en marzo de 2001, confirmó el grado de cohesión alcanzado por los diversos actores que ahora conforman el movimiento indígena nacional. Ahí estuvieron presentes desde los grupos radicales, los líderes y organizaciones campesinas de larga trayectoria, hasta los personajes más moderados como numerosos profesionistas y funcionarios del gobierno estatal o nacional. El reclamo como se sabe fue unánime: el respeto a los acuerdos de San Andrés, lo que básicamente se traduce en la palabra “autonomía” y el reconocimiento de los pueblos indios como sujetos de derecho y no sólo de políticas públicas. El movimiento por redefinir las fronteras sociales, culturales y administrativas en los territorios que ahora ocupan pretende lograr mínimamente la readscripción de las comunidades indígenas que ahora pertenecen a municipios “mestizos”, el reagrupamiento de algunos municipios indígenas en distritos políticos que cuenten con representantes propios y de ser éste el caso: regiones étnicas autónomas con personalidad propia.

Hay que señalar que la etapa actual del movimiento étnico por el reconocimiento de sus derechos colectivos está claramente vinculada con los nuevos procesos de integración y modernización económica, tales como: la articulación de las comunidades con nuevos mercados para sus productos artesanales, el crecimiento exponencial de la migración nacional e internacional, el desarrollo de empresas comunales y la expansión de los monocultivos o de la ganadería en regiones enteras. Lo que significa, además de una mayor subordinación al capital, que se agudice la diferenciación económica al interior de las comunidades y se presenten nuevas manifestaciones de desintegración como el alcoholismo o las bandas de jóvenes "cholos" que se drogan en las fiestas comunales. Por otro lado, esta nueva integración ha sido básica para la revitalización de ciertas manifestaciones culturales propias (símbolos), como las fiestas y cargos que parecían estar desapareciendo y en muchos casos de los gobiernos tradicionales, sean cabildos, consejos de ancianos, comisiones, encargados del orden, etc., en la actualidad, para su reproducción, la comunidad requiere de insumos que están más allá de su ámbito local o regional.

En los últimos años la migración nacional e internacional se ha hecho masiva, ahora incluye mujeres y niños. Sin embargo en la década de 1990 aparecieron con fuerza las organizaciones de migrantes (clubes y otras) que intervienen directamente en la vida de las comunidades, agrandando las fiestas o haciéndolas más vistosas, pero también interviniendo y decidiendo las obras públicas que se realizarán en la comunidad (Smith, 1998). En las grandes ciudades de nuestro país han aparecido organizaciones de vendedores indígenas ambulantes que reclaman espacios públicos para que se les deje vender y derechos como ciudadanos. Tal es el caso de las organizaciones de vendedores ambulantes de mujeres indígenas (mixtecas, purépechas, zapotecas) de Tijuana que ha estudiado L. Velasco (1996), o de los vendedores de la plaza tapatía en Guadalajara, por no hablar de las organizaciones de indígenas de la ciudad de México. Los ciclos de la migración nacional e internacional se han hecho más largos, si antes la gente migraba a los Estados Unidos o a las ciudades de la frontera norte por periodos cortos de menos de un año, con el tiempo y el endurecimiento de las condiciones para migrar estos periodos se han hecho más largos, ahora hay individuos y familias que regresan a su comunidad cada cinco, siete o doce años. "Ya no es como antes que uno iba y venía, ahora no es tan fácil regresar, por eso muchos deciden quedarse allá, incluso algunos ya se están llevando a toda su familia y abandonan su casa". Los artesanos encuentran en el mercado nacional, la venta a nivel local y regional o a través de las instituciones nacionales de promoción de artesanías, distintas posibilidades para comercializar sus productos. Resulta común ver en las grandes ciudades y en sus principales mercados de piso (tiaguís) vendedores de artesanías huicholes, chamulas, mixtecos, totonacos y nahuas de Guerrero, entre otros, portando sus atuendos distintivos. Algunos grupos incluso han abierto tiendas de venta de artesanías en los importantes centros turísticos internacionales como Cancún, Acapulco o Puerto Vallarta. Eso ha ocasionado que en las grandes ciudades se reconformen los grupos de parientes y paisanos e incluso en algunos lugares se reconstruya cierta organización comunal, en los vecindarios y organizaciones de migrantes. Es en estos nuevos contextos donde las grupalidades (como las parentelas o redes de amigos) y el comunalismo reaparecen vinculados con prácticas como el dar y devolver favores, apoyar al recién llegado, ubicar socialmente a las personas. Aunque ahora irremediablemente aparecen

resignificadas por la globalización. Prácticamente todas las grandes ciudades del país son ya espacios multiétnicos.

Una tendencia bastante fuerte son los monocultivos comerciales fuertemente articulados al mercado, que ahora por obra del Tratado de Libre Comercio, puede extenderse hasta Norteamérica y Canadá. Este tipo de cultivos ha abierto importantes posibilidades de capitalización a comunidades y organizaciones indígenas de las zonas con recursos naturales y climáticos favorables, como: el café orgánico, caña, maguey, vainilla, aguacate, hoja de maíz, entre otros. Esta es la tendencia principal que encuentra más apoyo en las instituciones federales y la mayor parte de las agencias internacionales. La entrada masiva de maíz de los Estados Unidos, a precios más bajos, provocó que la agricultura de temporal resultara menos costea-ble para los campesinos que la practican. Aunque hay algunos intentos por desarrollar proyectos sustentables y promover la agricultura orgánica, lo que se ha logrado con algunos cultivos como el café y el maíz, debido a las semillas transgénicas la agricultura tradicional vive un acoso cada vez mayor. Lo que si bien podría significar el fin de la biodiversidad, como dicen los biólogos, también ofrece importantes posibilidades para que las organizaciones de productores de estos cultivos se integren al mercado internacional de manera más o menos exitosa, algunas de las organizaciones de productores han llegado a conformar paneles de negociación con sus contrapartes en el extranjero, donde negocian precios y condiciones o montos de exportación.

Los efectos de esta nueva oleada de modernización económica pueden observarse en comunidades de Oaxaca, Guerrero, Puebla, Chiapas. Pero también de Michoacán como Ocumicho en la meseta tarasca, o San Jerónimo en la ribera lacustre de Pátzcuaro. Ambas son comunidades expulsoras de mano de obra, al menos un miembro de cada familia está en Estados Unidos (los sitios privilegiados de llegada son California y Oregon). En las dos al menos la mitad de los cargueros que participan en el ciclo festivo son migrantes y si comparamos el gasto que se realizaba en las fiestas hace 15 años con el actual, se observa un crecimiento exponencial. Tanto el gasto que efectúan las familias en ropa, atuendos, bebidas alcohólicas y alimentos para recibir a los visitantes, como el que realizan los mismos cargueros, en bandas, arreglos a la iglesia, juegos pirotécnicos, bebidas alcohólicas, vestuarios y ornamentos, etc., ha aumentado significativamente y tiende a crecer por la cada vez mayor influencia de los migrantes.

Pero también el gasto en el arreglo de calles, plazas y edificios públicos es bastante evidente. La autoridad central que controla estos gastos al nivel de la comunidad es por lo regular el cabildo, o sea la junta de ancianos representantes de barrios y familias que están por encima de jueces, comisariados o jefes de tenencia, aunque los migrantes cada vez tienen mayor injerencia.

Una descripción del trabajo de campo en Ocumicho nos muestra cómo funciona esta relación:

Durante los trabajos de preparación para la fiesta patronal de San Pedro y San Pablo los migrantes fueron convocados por la comunidad para ayudar con dinero en los trabajos necesarios para arreglar la iglesia y el atrio. La respuesta llegó y con ella el dinero, periódicamente se daban informes a la comunidad de las cantidades de dinero que enviaban y se incluía el nombre de la

familia o miembro, además se ponían las listas en la Jefatura para que toda la población tuviera conocimiento de las cantidades de dinero que llegaban, en las asambleas comunitarias se informaba sobre el plan de trabajo y las obras realizadas en el edificio. Por instrucciones de los migrantes se acordó adoquinar todo el patio del atrio de la iglesia, se restauró la parte exterior de los muros de la iglesia, así como las bardas. Pero el problema surgió cuando los migrantes plantearon su deseo de construir dos bases de material para montar en ellas los bustos de San Pedro y San Pablo. Proponían que las figuras deberían ubicarse en el atrio de la iglesia y ellos se comprometían a mandar los recursos para que las figuras estuvieran ya montadas para la fiesta patronal. El Cabildo se opuso a la tala de los grandes árboles de jacarandas que estaban en el mismo sitio donde se querían poner las figuras, ésta fue una dura decisión que antes llevó al pueblo a dividir su opinión, todos en Ocumicho tenían una posición sobre tumbar o no los árboles, incluso se tuvieron varias reuniones comunales para airear el problema y tratar de reconciliar a los dos grupos, la autoridad de los cabildos –que son aproximadamente 33 parejas de ancianos– se expresó mediante el papel que desempeñan ante todo lo relacionado con las fiestas. Ellos otorgan los cargos, definen responsabilidades y conocen en detalle los pasos y el desarrollo de las fiestas. Además instruyen a los nuevos cargueros, vigilan y censuran todas las actividades festivas, así como los trabajos y preparativos para la fiesta. El cargo de Cabildo es vitalicio en Ocumicho. Al final del conflicto el Cabildo cedió y fueron taladas las dos jacarandas, en su lugar lucen los dos bustos de San Pedro y San Pablo, cada uno de ellos al lado de la puerta principal de la iglesia.

Aun cuando en este caso los migrantes lograron imponer su voluntad, aparecen los cabildos como actor central, hace dos décadas ni los migrantes ni los cabildos tenían tanta presencia en la comunidad, los primeros no intervenían directamente en la vida pública de la comunidad sino sólo a nivel de sus familias, los segundos habían sido relegados por los líderes comunales, no eran escuchados y parecía que iban a desaparecer como cuerpo de autoridad. Como ha sucedido en otros lugares parece haber una retroalimentación entre los grupos de migrantes y las autoridades de las comunidades. En algunos casos como entre los indígenas de Oaxaca y Puebla donde las organizaciones de migrantes están mejor organizadas cada vez es más importante pertenecer a las organizaciones de migrantes que a los cuerpos de autoridad locales. No obstante, estos últimos persisten y se han revitalizado en las comunidades.

La comunidad de Ocumicho también constituye un buen ejemplo de cómo esta comunidad ha logrado obtener recursos monetarios mediante su articulación al mercado artesanal. En Ocumicho se fabrican las famosas figuras de diablos y algunas otras de carácter erótico. Todos los artesanos coinciden en señalar que la fabricación de estas figuras es algo muy reciente, las inició hace no más de veinte años un joven llamado Marcelino, quien las ideó justamente a sugerencia de un joven norteamericano (dicen que un gringo hippie que llegó a caballo a la comunidad). Marcelino fabricó los primeros moldes y después de ver el éxito que tenían enseñó a otras personas a elaborarlas. Contrario a lo que se piensa los diablos de Ocumicho no tienen nada que ver con la cosmovisión local, efectivamente existía en la comunidad la tradición de fabricar figuras de cerámica tales como pequeños silbatos y alcancías, pero no las picarescas figuras de las “últimas cenas” o la “pasión de Cristo” con diablos. Ahora también fabrican subcomandantes Marcos y comandantes zapatistas. El significado principal es económico “por-

que a los gringos les gustan y las compran” (gringo aquí puede ser cualquier persona que no sea indígena). Los artesanos las elaboran con fines estrictamente comerciales, para venderlas en ferias artesanales, a los visitantes que llegan a la comunidad y en sitios turísticos. Se trata de un buen ejemplo de cómo esta comunidad ha logrado reinsertarse en los circuitos comerciales de artesanías que trascienden los mercados campesinos regionales en función de explotar el gusto por “lo artesanal” (o lo exótico) de la gente de las grandes ciudades. Un caso similar es el de los nahuas de Guerrero, productores de nuevas artesanías como los diseños en papel amate, descrito por Good (1988).

No es casual que en los últimos años la comunidad de Ocumicho se haya convertido en uno de los actores más activos y radicales dentro del movimiento indígena purépecha. No sólo participa en las reuniones del CNI, sino en otra serie de redes y coordinadoras de organizaciones populares y campesinas. Apenas a finales del año 2000 celebraron en su comunidad un encuentro de organizaciones obreras, magisteriales, estudiantiles, indígenas, populares, etc., de tres días; y en el 2001, después de que se aprobó la ley indígena por el Congreso de la Unión, realizaron un plantón de varios días en la ciudad de Morelia para manifestar su rechazo a dicha ley.

El activismo de la gente de Ocumicho que aparece hace 10 años y se agudiza hace apenas cuatro (justamente apoyados por organizaciones radicales y de izquierda), está relacionado con el movimiento de la comunidad por recuperar un predio limítrofe entre Ocumicho y Tangancícuaro (la cabecera municipal mestiza) denominado El Llano de Pejo. Como sucede en muchos otros casos aunque el predio está comprendido en los títulos primordiales de la comunidad, en algún momento fue vendido a mestizos del pueblo vecino quienes ahora también cuentan con escrituras. En los últimos años han ocurrido varios enfrentamientos: tomas de predio por comuneros y desalojos violentos y encarcelamientos por parte de la policía judicial. El hecho es que El Llano de Pejo se ha convertido en un símbolo para la comunidad y para otras organizaciones campesinas, en cuya recuperación ponen sus energías.

Constantino Felipe Candelario, representante de Bienes Comunales de Ocumicho, en relación con el conflicto por la tierra entre su comunidad y Tangancícuaro dice: “Nosotros insistimos en recuperar las tierras [refiriéndose a los terrenos del Llano de Pejo], porque son nuestras tierras y no estamos locos como dicen los de Tangancícuaro y el gobierno, para nosotros la tierra es sagrada, es el alimento, la tierra es la vida misma, quien pierde la tierra está perdiendo la vida. La tierra es la herencia que nos dejaron nuestros antepasados, los antiguos vivían en armonía con la naturaleza, ellos sí sabían pedirle a la tierra sus alimentos, los ejidatarios de Tangancícuaro son unos depredadores, ellos ni conocen la tierra, nomás la explotan con sus fumigantes y todos los químicos que le ponen, son puras artimañas para explotarla y no dejarla descansar”.

En la reivindicación territorial y en el mantenimiento del orden comunal, algunas organizaciones como las purépechas, tzotziles, otomíes y muchas otras, proponen castigar con la expulsión a los individuos que vendan sus tierras a mestizos o que cometan faltas graves que atenten contra la solidaridad comunitaria, como no participar en las faenas o en las festividades. Según Constantino la expulsión es el peor castigo que se le puede imponer a un comunero, porque prácticamente pierde todo su mundo social. Esta idea de expulsar a quienes no cooperan ni cumplen con la comunidad, parecería en realidad ser de muy reciente creación y quizá tenga

que ver justamente con la introducción de la ideología moderna, que permite a los individuos cuestionarse sobre obligaciones que la comunidad o la corporación les impone. Aunque para llegar a tal decisión se acumulan pruebas y se discute amplia y largamente.

Lo que nos interesa destacar es la reinvencción de este sujeto colectivo que a pesar de estar inserto en la sociedad y la economía moderna mantiene como ideal la reinvencción constante de la comunidad, incluso se ha llegado al caso de que algunos grupos se presentan como pertenecientes a “pueblos” o “naciones” (yaqui, zapoteco, purépecha, nahua, etc.) y con una territorialidad fija y bien delimitada. Es decir, lo que ahora convenimos y aceptamos como una comunidad imaginada, pero que en este caso se concibe como una comunidad de origen y sustancia, de naturaleza común o semejante. En este caso los recursos excedentes que provienen de la inserción al mundo global son canalizados para reivindicarse como una colectividad con prácticas y usos propios y legítimos, lo que a su vez les permite, frente a la debilidad creciente del Estado mexicano, reinventarse como pueblo o nación en el nuevo orden mundial.

Sin embargo, no se da así en todos los casos, por lo mismo se hace necesario que el reconocimiento de gobiernos autónomos se dé en distintos niveles y empezando por aquellos donde ya se ejerce de hecho la autonomía (como sucede en muchos municipios oaxaqueños que eligen autoridades según sus propias normas y costumbres). La diferenciación existente al interior de los mismos grupos étnicos aun a nivel de comunidad debería ser el punto de partida y no de llegada de los discursos de las organizaciones indígenas. Dado que existe una diferenciación real no sólo en términos económicos sino culturales (religiosos) y políticos (pertenencia a diversas organizaciones políticas), su reconocimiento resulta tan imprescindible como el reconocimiento de las diferencias étnicas. Éste es un aspecto prácticamente olvidado o que difícilmente se encuentra en los planteamientos de las organizaciones y reclamos indígenas y por lo mismo para el cual no hay posible respuesta ni visos de un planteamiento serio. Justamente porque se parte de la idea de que son homogéneos y apegados a la naturaleza. Así como en la actualidad no podemos dejar de tomar en cuenta la articulación/integración de las sociedades locales a sistemas más amplios y complejos con lógicas propias. Tampoco podemos dejar de lado la existencia de identidades individuales y de identidades colectivas que conviven en competencia en las mismas comunidades indígenas. Por lo mismo estos gobiernos deberán garantizar el derecho a la diferencia de todo tipo al interior de las mismas comunidades; dado que están inmersas en procesos de cambio irreversible resulta fundamental la consolidación de una cultura de la tolerancia al interior de las comunidades étnicas. Éste es uno de los temas más delicados de la discusión actual sobre el reconocimiento jurídico de los derechos étnicos y su posible contradicción con los derechos universales.

Finalmente y muy vinculado con los puntos anteriores, es que ahora observamos un proceso de desecularización de los grupos étnicos al crear una forma de representación ideal (la comunidad, el pueblo o la nación) que no coincide necesariamente con los niveles de secularización real que a través de la acción del Estado (la educación, aunque también las prácticas partidistas y democráticas) han vivido las comunidades indígenas y que por el contrario en algunas ocasiones tiende a coincidir con la comunidad religiosa. Este proceso se manifiesta de distintas maneras, básicamente a través de la creación de nuevos cultos religiosos y políticos

con rituales particulares y excluyentes, que conllevan la oposición abierta a individuos y grupos modernizantes o mediante el engrandecimiento de la religiosidad y las festividades tradicionales. Frente a un modelo político (el liberal) que casi “desprecia” lo social y sobre todo antepone la voluntad individual como principio de orden social a la voluntad colectivista u holista de las comunidades indígenas es previsible, como ha sucedido en otros lugares, que este tipo de manifestaciones puedan llegar a exacerbarse, aunque en la actualidad no se manifiesten de manera violenta (generalmente así sucede, por ejemplo en Chiapas), el conflicto que provoca la inclusión-exclusión se mantiene latente.

CONCLUSIONES

Iniciamos este trabajo señalando que el principal actor ha sido el movimiento indígena nacional, hay que decir que se trata de un actor muy diverso, heterogéneo y con muchas aristas. En esta diversidad radica en gran medida su efectividad para ampliar el espacio de la acción ciudadana. Hay que cuestionar la idea de que sólo la acción totalmente independiente de las organizaciones étnicas y su movilización puede conducir a un avance de los derechos étnicos, como lo hacen muchos de los líderes del movimiento étnico actual. El reconocimiento de la autonomía no ocasiona, por sí mismo, la fragmentación de la nación, lo que la está causando es justamente la inoperatividad de las instituciones nacionales, modernas y occidentales. Han dejado de ser actuales porque se muestran incapaces de reconocer la diversidad existente y por consiguiente de resolver cualquier disputa o demanda, que tenga que ver con otros marcos culturales, la realidad las ha rebasado.

Las nuevas condiciones ahora impuestas por la globalización han permitido en muchos lugares, a diferencia de lo que sucedía hace algunas décadas, la capitalización de las culturas indígenas. Se da un proceso de empoderamiento como lo llama Araceli Burguete (1999), es decir de una notable mayor presencia de los indios en ámbitos hasta hace poco limitados a su participación. Por consiguiente, la puesta en marcha de reformas tendientes a asegurar igualdad de condiciones a ciudadanos individuales y colectivos, se ha convertido en un imperativo de primer orden, dado que el grado de descomposición o destrucción del tejido social preexistente (sobre todo en las regiones interétnicas) es muy alto y resultará verdaderamente difícil si no es que imposible reconstruirlo; de no llevarse a cabo estas reformas los cada vez más agudos procesos de diferenciación social que estamos viviendo, estarán marcados por una notable radicalidad que podría adoptar formas sumamente violentas. Sin embargo, se requiere una noción de ciudadanía que no sea únicamente compensatoria (como la que aprobó el Congreso de la Unión) que no sólo venga a resarcir la situación en desventaja y los daños causados a los grupos indígenas del país, sino que fundamentalmente reconozca la modernidad y actualidad de las comunidades indígenas, para que de esta manera se inserten como sujetos con derechos plenamente reconocidos en la corriente de cambios de las sociedades contemporáneas. A la vez es imprescindible y quizá más importante que la ciudadanía étnica, en la práctica, se mantenga coherente con sus valores y adopte de manera plena ciertos valores de la civilización occidental,

tales como la tolerancia a las diferencias (religiosas, políticas, etc.) y el respeto absoluto de los derechos de sectores en desventaja como mujeres y niños, entre otros. De no ser así difícilmente la ciudadanía étnica podrá considerarse un comportamiento virtuoso.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun, *Modernity at large*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 1996.
- ASSIES, Willem, Gemma VAN DER HAAR y André HOEKEMA (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1999.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI, 1997.
- BARTRA, Roger, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, México, Océano, Serie: El ojo infalible, 1999.
- BERLIN, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli, *México: experiencias de autonomía*, Copenhage, Dinamarca, Documento IWGIA, 1999.
- DE LA PEÑA, Guillermo, "La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, pp. 116-140, Madrid, UAM-UNED, 1996.
- "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos*, núm. 1, pp. 51-61, México, CIESAS, 1999.
- "La modernidad comunitaria", en *Desacatos* núm. 3, México, CIESAS, 2000.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.
- *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.
- DIETZ, Gunther, "La comunidad acechada: la región purépecha bajo el impacto del indigenismo", en *Relaciones*, núm. 78, pp. 155-202, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1999.
- DUMONT, Louis, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- ESCALANTE, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México, 1993.
- GEERTZ, Clifford, *Available Light*, Princenton, New Jersey, Princenton University Press, 2000.
- GLAZER, Nathan, *We are multiculturalists now*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- GOOD ESHELMAN, Catharine, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE, 1988.
- HARVEY, Neil, *La rebelión de Chiapas*, México, ERA, 1998.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS/Porrúa, 2001.
- HIRSHMAN, Albert O., *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE, 1991.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Madrid, Paidós, 1996.
- LOMNITZ, Claudio, *Modernidad indiana*, México, Joaquín Mortiz, 1998.

- MARSHALL Th. y Tom BOTTOMORE, *Citizenship and social class*, Londres, Pluto perspectives, 1992.
- PARAMESWAR, Dilip, *Alternative modernities*, Durham y Londres, Duke University Press, 2001.
- OLIVÉ, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós/UNAM, 1999.
- ROSALDO, Renato, “La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos*, núm. 3, pp. 39-50, México, CIESAS, 2000.
- SAHLINS, Marshall, “What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 28, pp. i-xxiii, 1999.
- SIERRA, María Teresa, “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, en *Alteridades*, núm. 7, pp. 131-143, México, UAM-I, 1997.
- SHILS, Edward, *The virtue of civility*, Indianapolis, Liberty found, 1997.
- SMITH, Robert C., “Los ausentes siempre presentes: comunidad transnacional, tecnología y política en membresía en el contexto de la migración México-Estados Unidos”, en Zendejas, Sergio y Pieter de Vries (eds.), *Las disputas por el México rural*, vol. I, Actores y campos sociales, pp. 201-241, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 1998.
- TAMBAIAH, S. J., *Sri Lanka. Ethnic fratricide and the dismantling of democracy*, Chicago Ill, University of Chicago Press, 1986.
- TAYLOR, Charles, *Argumentos filosóficos*, Madrid, Paidós Básica, 1997.
- UZETA, Jorge, “El camino de los Santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense”, tesis para optar por el grado de doctor en ciencias sociales, El Colegio de Michoacán, 2002.
- VALENCIA ROJAS, Alberto J., *La migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, Serie Migración Indígena, México, INI/PNUD, 2001.
- VÁZQUEZ LEÓN, Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Conaculta, 1992.
- “Noche de muertos en Xanichu. Estética del claroscuro cinematográfico, teatralidad ritual y construcción social de una realidad intercultural en Michoacán”, en M. Sánchez R. y C. Bautista (coords.), *Estudios michoacanos IX*, pp. 335-400, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2001.
- VELAZCO ORTIZ, Laura, “La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas en Tijuana”, en Velasco Ortiz, Laura, Elena Lazos Chavero y Lourdes Godínez Guevara, *Estudiar a la familia. Comprender a la sociedad*, pp. 39-95, México, UAM-A/UNICEF/CONAPO/DIF/PUEG, 1996.
- VILLORO, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.
- WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo, *Los señores de utopía*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-CIESAS, 1993.
- “La fiesta del año nuevo purépecha como ritual político”, en A. Roth S. y J. Lameiras (eds.), *El verbo oficial*, pp. 99-124, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-ITESO, 1994.
- ZÁRATE VIDAL, Margarita, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/UAM-I, 1998.