

El reconocimiento del derecho a la diferencia

*Libre determinación y autonomía
de los pueblos indígenas mexicanos*

Violeta Alejandra Chávez Bautista

Filósofa. Colegio de Historia Contemporánea A.C.

Muchas veces, entre los señalamientos “radicales” al sistema de gobierno económico contemporáneo y entre las demandas de modificación de los contenidos educativos, se dice que el modelo de gobierno ateniense, por más que a no pocos escritores y pensadores les parezca glorioso y lleno de ejemplaridad, ya no puede ser un referente modélico y confiable para la reflexión filosófica o la política filosófica y, por ende, para los proyectos jurídicos y operativos del Estado.

En este contexto, como en el resto de los debates, también suelen ofrecerse argumentos reduccionistas, y aunque los hay algunos que lucen como la visceral exposición del *resentimiento por haber sido colonizados*, no todo cuestionamiento del modelo ateniense se puede o debe desecharse fácilmente.

Desde una perspectiva nostálgica, el ágora ateniense sería el arquetipo y medida de la actuación política de los hombres libres que, por tanto, interactúan en condiciones de *isonomía*, pero tampoco aquella ágora fue un espacio público, sino sólo de la comunidad de los ciudadanos, lo que sin duda excluyó a la mayor parte de la población de entonces. Dicho sea lo anterior en función de rechazar los estudios de la “génesis de la política” que han llegado a concluir que la “solución” a los problemas, la solución a la política, radica en el eficiente *retorno* a las prístinas y “occidentales” fuentes de la virtud y la sabiduría.

Los problemas que en la discusión apuntada se traslucen no son pocos ni carecen de importancia contemporánea: ¿cómo definimos, de manera aproximada y flexible, el “espacio público”? ¿es posible un espacio público –entendido como político– en que todos, sin distinción, estén facultados

para intervenir?, ¿plantea de suyo, el espacio público, una inevitable franja de exclusiones?, si es así ¿cuáles son las formas y procesos para reducirla al mínimo?, ahora que la mayoría de los Estados del mundo reconocen –al menos formalmente– la igualdad de los seres humanos ¿sigue siendo la “ciudadanía” un concepto viable?, ¿qué características puede tener la forma de ciudadanía que corresponda a los miembros de los pueblos indígenas de México?

Como es fácil suponer, no pretendo dar respuesta a las preguntas anotadas.

En este ensayo expongo, primeramente y de manera breve, algunos de los contenidos de *Los Acuerdos de San Andrés* que tienen como centro de debate y petición el derecho a la libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas. Después he reseñado el contenido del artículo 2º constitucional en el que, hipotéticamente, estarían contenidos los acuerdos, señalando las diferencias entre ambos documentos para dar cuenta del *diferendo*¹ en términos de presupuestos, reglas y juicios en que se enmarca el conflicto entre la sociedad mexicana y su gobierno y los pueblos indígenas mexicanos. En tercer lugar he recurrido a las expresiones de un *humanista* para reafirmar la profundidad de tal *diferendo*; por último, con ayuda de una tipología de la ciudadanía, presento una posible, aunque inexacta, “clasificación” del modelo de ciudadanía contenido en *Los Acuerdos de San Andrés*.

Antes de avanzar en el asunto, es de gran importancia indicar y advertir que, con todo y que la pasión interviene e impulsa cualquier interés, no está en mis intenciones la defensa de mito racista alguno, puesto que resulta inaceptable que la supuesta superioridad de alguna persona, en caso de existir, se deba al grupo cultural en el que han nacido. Nacer en sentido biológico por sí sólo carece de mérito alguno, incluso si se trata, como ahora, de comunidades histórica y absurdamente discriminadas y expoliadas en un paulatino y velado proceso de exterminio. Mérito puede ser el conjunto, con ciertas cualidades, de acciones que conforman la singularidad personal que, indudablemente, estará condicionada por el grupo cultural que nos recibe. Esto no significa que ignoro que nacer indio en México, lejos de ser índice de superioridad, impone cargas, orgullos, expectativas de vida y posibilidades específicas poco o nada halagüeñas;

sino que siendo el reconocimiento, la autonomía, el derecho a la diferencia y a la libre determinación los puntos centrales del conflicto, resulta de vital importancia para el desentrañamiento de tal conflicto no promover el chantaje fácil, romántico y exotista que, por muy bien intencionado que sea, no logra sino invertir los términos del racismo y subestimar las capacidades de los pueblos indígenas colocándolos en posición de minusvalía y dependencia, convalidando y justificando, en consecuencia, los procesos integracionistas, los mecanismos indigenistas y la imposición de decisiones unilaterales por parte de un gobierno que “sí sabe lo que hace falta”.

Para esta breve reflexión he recurrido al libro *La diferencia* de Lyotard, con apoyo del cual reconozco que si se apelase a un género de discurso con autoridad universal para resolver y disolver el *diferendo*¹ y la diferencia entre la sociedad, su Estado y los pueblos indígenas, se estaría cometiendo una *sinrazón*² en agravio de los pueblos indígenas, reconozco además que, a pesar de esta ausencia de juicio universal es imposible que no se den conflictos, es imposible que no se den diferencias y que el juez siempre es parte.

Si bien la reflexión filosófica se orienta a *dar testimonio del diferendo*, el pensamiento político busca, *grosso modo*, la preservación del mundo cuyas diferencias, pluralidad y pluralismo son constitutivos, se inclina a dimensionar tal *diferendo*, las sinrazones y las discriminaciones como un atentado contra el mundo.

El *diferendo* aquí aludido es el “nombre” de un conflicto insolvente puesto que su resolución apelaría a un tercer discurso que dirimiera diferencias, este tercer discurso no estaría exento, de cualquier manera, de haber sido conformado en el seno de una cultura y por tanto no sería “neutral”. En un *diferendo* la defensa esgrimida por la víctima del conflicto no dejaría de arrojarla a la siguiente paradoja: de haber sido efectivamente víc-

1 He preferido usar la palabra *diferendo* para referirme a lo escrito al respecto por Lyotard, aunque ha sido traducido por algunas editoriales como “diferencia”; lo hago para no introducir una confusión con lo designado por “diferencia” al hablar del derecho a la diferencia expresado en *Los Acuerdos de San Andrés*.

2 En torno al empleo de estas palabras debo decir que su “manejo” no se debe a buscar en el conflicto de los pueblos indígenas un “ejemplo” de “diferencia al estilo de Lyotard”, sino que, de entre las enunciaciones contemporáneas, ha sido la de Lyotard la que, considero, puede dar cuenta de la complejidad, gravedad y urgencia del conflicto entre dos grupos heterogéneos.

tima de una *sinrazón* le resultaría imposible dar testimonio de ello, por lo que el hecho de que de testimonio la descalifica como víctima. Es característica de una *sinrazón* ser un daño que no se puede probar porque la víctima ha muerto, carece de libertades, no tiene derecho a testimoniar, su testimonio está privado de autoridad; intentar probar una *sinrazón* o no hacerlo llevan a la misma consecuencia, como dije, la paradoja de que en ambas formulaciones el testimonio es falso; para mantenerse abierto, este dilema recurre a ciertas reglas que suponen un juicio último, lo que nos dejaría en el mismo sitio siempre, por ello el centro del texto *La diferencia* de J. F. Lyotard es el aserto de que “la historia del mundo no puede tener un juicio último, está hecha de juicios juzgados”.³

Hago énfasis, por último, desde esta pequeña introducción en que se requiere, como en el caso de toda ley, la implementación de mecanismos efectivos para dar cumplimiento al demandado reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas; que estos pueblos indígenas, a diferencia del resto de la sociedad mexicana y del Estado mexicano (¿?), se han hecho diestros en el manejo discursivo del grupo dominante; que la negativa al derecho a la diferencia es la resultante de suponer que las diferencias culturales no son sino elementos de la vida privada por los que, sin embargo, se trata a los individuos de forma racista; que el reconocimiento de los derechos de libre determinación y autonomía es, para los indios, el paso de ser tratados como objetos a ser respetados como sujetos de derecho.

1. Autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas: Los Acuerdos de San Andrés, 1996

Así como de la vida singular y obras de los esclavos de la Grecia poco o nada nos queda, de la vida “política” de los pueblos indígenas en México poco es reconocido por el resto de los mexicanos que no sea de manera “formal”. Con esto quiero hacer énfasis en dos asuntos, el primero es la distancia entre las etapas de reconocimiento que todo convenio y acuerdo jurídico conlleva: el cumplimiento efectivo, para ser tal, sólo sucede cuando se han generado y empleado eficientemente los mecanismos que permiten la implementación fáctica del acuerdo; en segundo lugar, por lo general, el que se llegue a un acuerdo de “cese de hostilidades” supone que la

³ LYOTARD, J. 1991, p. 20.

parte agraviada ha aprendido a emplear dos universos discursivos inconmensurables: los pueblos indígenas adscritos al zapatismo manejan sus idiomas, instituciones y cultura casi con la misma habilidad con que manejan el lenguaje necesario para promover y participar en la construcción de un acuerdo que los respete desde su perspectiva y desde la perspectiva de la mayoritaria sociedad civil y Estado mestizos; lo que nos lleva a preguntarnos: ¿la condición de mayoría y poder efectivista imprime en la facción dominante la tendencia a hacer de su régimen discursivo la medida de los demás?

Las tensiones entre el Estado mexicano, la sociedad y los pueblos indígenas del territorio se pusieron de manifiesto de forma armada el 1° de enero de 1994 con la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Dos años más tarde, el 16 de febrero de 1996, fueron firmados *Los Acuerdos de San Andrés* en Chiapas, que culminarían, por decirlo de alguna manera, en la reforma constitucional al artículo 2°, con fecha de 14 de agosto de 2001, reforma que no ha logrado, después de 8 años, generar un cambio significativo en las circunstancias a las que se enfrentan los pueblos indígenas: sus vidas permanecen ocultas, privadas de reconocimiento y marginadas sistemáticamente.

Según *Los Acuerdos de San Andrés*, firmados conjuntamente por representantes del Gobierno Federal y miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, la expectativa era una nueva relación entre el Gobierno federal, la sociedad civil y los pueblos indígenas de México basada en “el reconocimiento de las identidades indígenas como componentes intrínsecos de nuestra nacionalidad, y en la aceptación de sus particularidades como elementos básicos consustanciales a nuestro orden jurídico, basado en la pluriculturalidad”.⁴

Sin enumerar una larga serie de denuncias, inconformidades y demandas de los pueblos indígenas, pero teniéndolas en cuenta, y gracias al acierto de que los acuerdos incluyen un “Glosario” de diecinueve palabras-claves que aparecían constante y problemáticamente durante la deliberación, considero dos “palabras” representativas de la gravedad, dimensión y posible resolución de las desigualdades económicas, políticas, sociales culturales, sanitarias y jurídicas en que sumerge la exclusión sistemática

4 *Los Acuerdos de San Andrés*, en la sección “Conclusión”, folio 3, parágrafo 70, p. 40.

de un sector de la población, estas son autonomía y libre determinación, para las cuales se exige reconocimiento.

Los Acuerdos de San Andrés son, en general, una expresión de la confianza en la ley y en sus facultades para limitar o eliminar el racismo, la marginación y la exclusión (social, política, cultural, económica, etc.) de los pueblos indios en México. *Los Acuerdos* versan sobre derechos y cultura indígenas, son acuerdos de paz y se elaboraron en tres secciones, “Pronunciamiento conjunto” sobre un proyecto nuevo de país que incluya a los indios, “Propuesta conjunta” de cambios constitucionales para que el nuevo país pueda crecer y “Acciones y compromisos para Chiapas”.

Una de las exigencias centrales fue garantizar, asentar y orientar los cambios necesarios para el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, entendiendo por autonomía la expresión del derecho a la libre determinación o autodeterminación, para que ello sea así, resulta necesario tener en mente una autonomía diferenciada, es decir, se convino en que no se tendría un criterio uniforme sobre las características de la autonomía indígena sino que *las modalidades concretas de la autonomía deberían definirse por los propios indígenas*⁵ de manera flexible y siempre dentro de los márgenes legales y de respeto a los Derechos Humanos, en particular los derechos de las mujeres.⁶

La importancia de la autonomía en el marco de, por decirlo de alguna manera, la reparación y disminución de las profundas desigualdades de diversa índole en que viven los pueblos indígenas mexicanos, radica en que dicha autonomía implica el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de derecho público, lo cual a su vez supone: derecho de libre asociación, manejo de territorio, jurisdicción propia, gestión de autodesarrollo, representación política no necesariamente partidaria, igualdad de la mujer, formas específicas de organización social, sistemas normativos internos, uso y disfrute de los recursos naturales de sus territorios y preservación y difusión de su patrimonio.⁷

5 He usado las cursivas para hacer énfasis en el contrasentido que implicaría “dotar” a otro de reglas para su libertad y decisión, como lamentablemente ocurrió en las modificaciones constitucionales de 2001 que más adelante señalo.

6 *Los Acuerdos de San Andrés*, párrafos 31, 44, 64, 65 y 66.

7 *Los Acuerdos de San Andrés*, párrafos 173, 91, 92, 93, 95, 96, 104, 108, 97, 100, 102 y 103 entre otros.

Asumir que los pueblos indígenas son capaces y tienen el derecho de decidir su propio destino, reconocer su derecho a la autonomía, se sostiene en la conciencia de la pluralidad fundamental de la sociedad mexicana.

Según consta en el “Glosario” de *Los Acuerdos de San Andrés*, en los debates acerca de la autonomía se tuvieron presentes tres formas de autodeterminación contemporánea:

- La independencia (como la que pretenden los vascos y kurdos, p. e.),
- La forma del Estado libre (como Puerto Rico respecto de E. U. A.) y
- La provincia autónoma (como los catalanes en España o los flamencos en Bélgica).

Sin embargo los pueblos indígenas allí reunidos no estuvieron interesados en ninguna de estas formulaciones, sino que se inclinaron por el reconocimiento constitucional y la garantía de respeto al derecho a la libre determinación de municipios, comunidades o regiones indígenas.

Al contrario de lo que se manifestaba constantemente en los medios de comunicación durante los varios esfuerzos de pacificación en Chiapas y al firmarse los acuerdos, la aspiración indígena no fue separatista sino un intento de construir una convivencia pacífica, productiva, respetuosa y equitativa de lo diverso, aceptar la pluralidad. Los indígenas entonces enunciaron su derecho a la diferencia entendido como la disminución de las desigualdades económicas, sociales, educativas, políticas, culturales, sanitarias y civiles, y el derecho a la no discriminación racista. Atendiendo al derecho de libre asociación planteado por la autonomía, solicitaban que formalmente se aceptara y se regulara de manera conjunta la redistribución y remunicipalización, que se promoviera el diálogo intercultural, la educación pluricultural y que se denegaran, de manera definitiva, los fueros especiales que contravienen la igualdad constitucional de los mexicanos, esto es, no exigieron privilegios para equilibrar las condiciones o resarcir las carencias históricas como grupos marginados. A lo expuesto en este párrafo se denominó pluriculturalidad que es la *armonía* entre igualdad y diferencia, por lo que dejaron muy claro que la igualdad es un derecho colectivo de todas y todos los mexicanos, el patrimonio de todas las democracias y, más aún, el fundamento de nuestra nación y de la convivencia pacífica y respetuosa de los pueblos.

Aunque a muchos nos resulte de una obviedad tremenda que la implementación de *Los Acuerdos de San Andrés* es un asunto conveniente y apremiante para el estado mexicano y para el respeto a los Derechos Humanos, sospecho que habrá otros muchos para los que la presunción de los pueblos indígenas de que sus formas de organización, instituciones y cosmovisión pueden y tienen algo que aportar a la construcción del estado mexicano no fue solamente exagerada sino atrevida y fuera de toda proporción. No es mentira que en México el racismo, el desconocimiento y la subestimación son características más o menos comunes de los nacionales, tampoco es mentira que la institucionalidad indigenista ha promovido el chantaje victimista que no pocos indígenas han aprovechado.

¿Por qué decir “pueblos indígenas”? Ciertamente la noción de “pueblo” es en extremo debatible, cuantimás si se le añade el sesgo que suele adoptar en las guerras que se vinculan con la purificación racial. Entonces ¿cómo llamar, genéricamente, a quienes, iguales en dignidad a cualquiera y todo ser humano, difieren culturalmente? ¿Culturas, etnias, naciones? Si aceptamos que los significados de las palabras no son ontológicamente connaturales a las palabras sino que dependen de las relaciones que se establecen en el seno de una lengua dada y que la significación de un término es su uso, podremos comprender con facilidad el rechazo que los indígenas tuvieron a que se les continuara denominando “etnias”: comprendían muy bien que la noción está alimentada por la subestimación de sus formas de vida como primitivas, incivilizadas y dependientes, de tal manera que consideraron más conveniente que en los acuerdos se les denominara pueblos indígenas, lo que no sólo designa el sistema de organización social sino a las comunidades o cabeceras poblacionales habitadas por indígenas, que es decir, ciertos territorios mayoritariamente poblados por indígenas.

Según los indígenas que signaron el acuerdo, pueblos indígenas serían algo así como los “fundadores de México”: sus antepasados ya estaban aquí cuando ocurrió el proceso de colonización y de ellos han preservado voluntariamente, la mayor de las veces, no sólo la lengua, sino la cultura, cosmovisión –o cosmoaudición como dice Carlos Lenkersdorf–, las instituciones y formas de organización política y administrativa, lo que les confiere el carácter de indígenas y de lazo de “continuidad histórica”.

Los pueblos indígenas consintieron que la existencia de las diferencias que mantienen respecto de otros mexicanos, indígenas o no, no puede ser conferida por ninguna ley, es decir, a los pueblos indígenas les pareció un absurdo que la existencia fuese un derecho susceptible de ser otorgado; la diferencia puede ser registrada, aceptada y reconocida constitucionalmente para que pase a ser de derecho lo que ya es de hecho: la dignidad y derecho a la cultura y existencia de los pueblos indígenas.

En los acuerdos se enunciaron una serie de procedimientos y modificaciones constitucionales a nivel federal, estatal y municipal y las acciones que podrían corresponder a la implementación de esta nueva relación, una relación de iguales.

Lo anterior planteó un nuevo federalismo y un nuevo pacto social en que el reconocimiento constitucional de la autonomía de los pueblos indígenas y la ampliación de la representación de los mismos funcionará como soporte para que, en vez de ser tratados como objetos de derecho, sean considerados sujetos de derecho público, actores legales de sus propias transformaciones.

Con el nuevo federalismo y el nuevo pacto social se pretendió modificar de raíz las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales del Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas, por lo que hubo un rechazo definitivo al integracionismo, que busca la hegemonización y la asimilación cultural, y a la mediación de los indigenistas, que son el símbolo de la unilateralidad y subestimación de las capacidades de los indígenas para hacerse cargo de sí mismos.

Para terminar de describir el contenido de *Los Acuerdos de San Andrés*, los compromisos y responsabilidades, en términos generales, a que llegó el estado mexicano con los pueblos indígenas fueron: reconocimiento constitucional, participación y representación política, acceso a la plena justicia, respeto y promoción de sus manifestaciones culturales, educación y capacitación, garantía de satisfacción de las necesidades básicas, respeto a las formas de producción, empleo y protección de migrantes dentro y fuera del territorio nacional.

2. Autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas: reforma constitucional del artículo 2º, 2001

En este apartado no pretendo sino reseñar la modificación constitucional, no discuto puntualmente dicha modificación puesto que carezco de los instrumentos de análisis jurídico necesarios para no especular en vano. Esto no implica que no exprese mi punto de vista en torno a las proposiciones allí vertidas, en torno a su cercanía o distancia respecto a lo acordado por los representantes del gobierno federal en 1996 y en torno al conflicto en que la sociedad mexicana, el Estado y los pueblos indígenas nos encontramos.

Cinco años después de ser firmados, *Los Acuerdos de San Andrés* “se expresaron” en el artículo 2º, Capítulo I “De las Garantías Individuales”, de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Aunque *Los Acuerdos de San Andrés* fueron firmados por individuos la circunstancia de los individuos que representaban a los pueblos indígenas era muy otra que la circunstancia de representación a la que estamos habituados el resto de los mexicanos.

Mientras la representatividad política que practicamos electoralmente, por dar un ejemplo, constituye un rasgo de una forma de ciudadanía liberal, recluida en la privacidad de sus vidas e intereses y a la que le ha sido denegada toda acción civil-política si no es a través de organizaciones no gubernamentales u de otro tipo; para al menos uno de los grupos indígenas allí, los tojolabales, elegir una autoridad sólo significa darle a alguien el encargo de convocar a la comunidad si hay algo que deliberar y decidir, no anularse como individuos para que otro hable en su nombre, de manera que, como dice Carlos Lenkersdorf: “el poder de gobernar no se entrega a la o las autoridades, sino que se mantiene horizontalmente, repartido entre todos los assembleístas que representan la autoridad máxima. Es decir, el poder es el poder *nosótrico*”.⁸

Según lo dicho por Lenkersdorf sobre la forma de organización y de toma de decisiones comunitarias de los pueblos tojolabales,⁹ que coincide con el

⁸ LENKERSDORF, C., 2008, p. 79.

⁹ Para una exposición detallada de la *cosmoaudición*, historia, instituciones, organización, idioma y estructura lingüística de los tojolabales, véase la obra de Carlos Lenkersdorf.

proceso de decisión empleado actualmente en los Caracoles zapatistas, aunque fueron individuos los que firmaron los acuerdos, dichos individuos no eran los *jefes* –o *mandones* como les dicen los tojolabales a los representantes políticos– de los pueblos indígenas, sino los portadores de las decisiones comunitarias previamente consensuadas en asambleas.

Atendiendo a lo anterior, o bien los cambios constitucionales se hicieron en función de conferir un reconocimiento a individuos indígenas bajo el supuesto de que las comunidades son un agregado de individuos y a ellos es, por ende, a quienes habría que reconocer derechos; o bien no se comprendió ni aceptó que los derechos y reconocimiento exigidos eran a título comunitario, de allí el simbólico uso de pasamontañas, lo que no implica que los hombres y mujeres pierdan su identidad personal.

Desde la perspectiva del discurso constituyente mexicano y los supuestos de las prácticas políticas contemporáneas, la inclusión de los acuerdos en un capítulo sobre garantías individuales pone de manifiesto que o bien el reconocimiento se otorga a las comunidades sólo por medio de los individuos o bien no se otorga, aún cuando los individuos con los que estaban tratando demandaban reconocimiento comunitario porque es precisamente su pertenencia comunitaria es la fuente de la discriminación y desigualdad. Dicho así, el derecho a la diferencia no tendría sino el valor del derecho, ya reconocido, a la diferencia personal, lo que implica que la pertenencia a un pueblo indígena es un asunto de vida privada.

El artículo 2º coincide con los acuerdos en que la nación mexicana, única e indivisible, tiene una composición pluricultural que se sustenta en sus pueblos indígenas, mismos que descienden de las poblaciones establecidas en el territorio nacional cuando se inició la colonización, pueblos que conservan instituciones sociales, económicas, culturales, sociales y políticas indígenas. Y agrega: “La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre los pueblos indígenas”,¹⁰ esta exigencia implica, para efectos prácticos, que los miembros del pueblo, en caso de pretender que se apli-

10 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Título primero, Capítulo I de las garantías individuales, Artículo 2º. Tomado de la página InfoJus, del Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 31 de julio de 2009, en: <<http://www.juridicas.unam.mx/inst/>> En adelante todas las citas de la Constitución provienen de la misma fuente.

quen a ellos las disposiciones sobre los pueblos indígenas, deben “probar” que poseen conciencia de su identidad indígena.

En lo que hace al derecho a la libre determinación, el artículo indica que el marco constitucional de autonomía debe asegurar la unidad nacional y que el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas deberá registrarse en las constituciones y leyes de las entidades federativas; esto es, mientras las Constitución Política reconoce de manera individual el derecho a pertenecer a un pueblo indígena –siempre y cuando no se fracture a la nación, se demuestre tener conciencia de ello, se forme parte de una comunidad que a su vez forme parte de un pueblo indígena–, queda en manos de los estados el reconocimiento de los pueblos indígenas. Dicho reconocimiento deberá tener en cuenta criterios “etnolingüísticos” (!) y de asentamiento físico.

La libre determinación tiene como consecuencia la autonomía para:

- Decidir formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.
- Aplicar sistemas normativos propios en conflictos internos, sujetándose a la Constitución, los Derechos Humanos y la dignidad e integridad de las mujeres. Aplicación que serán validada, según procedimientos, por jueces y tribunales.
- Elegir según sus formas a sus autoridades de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres y respetando el pacto federal y la soberanía estatal.
- Preservar y enriquecer sus lenguas, cultura e identidad.
- Conservar, mejorar y preservar el hábitat y la integridad de sus tierras acatando la Constitución.
- Acceder a las formas de propiedad constitucionales, al uso y disfrute de los recursos naturales de los lugares que habitan salvo aquellos que corresponden a áreas estratégicas. Para ello las comunidades podrán asociarse en los términos de la ley.
- Elegir en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.
- Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, para lo que se deberán tomar en cuenta sus costumbres y el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que conozcan su lengua y cultura.

Las características de la autonomía, como se indicaba en los acuerdos, serán definidas en cada caso, pero ya no de manera conjunta, sino que

“Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.”

En lo que equivaldría a la sección de *Compromisos conjuntos* de los acuerdos, en su fracción B, el artículo 2º señala que para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar las prácticas discriminatorias se establecerán las instituciones y las políticas necesarias de manera *conjunta*, esta es la única vez que se emplea la palabra.

Para abatir las carencias y rezagos, las autoridades tienen la obligación de:

- Impulsar el desarrollo regional de las comunidades indígenas para fortalecer sus economías y mejorar sus condiciones de vida. Las autoridades municipales determinarán equitativamente las asignaciones presupuestales que les correspondan.
- Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad bilingüe, intercultural.
- Asegurar el acceso a los servicios de salud aprovechando la medicina tradicional.
- Ampliar la cobertura de los servicios sociales básicos y mejorar las condiciones y acceso a la vivienda.
- Propiciar la incorporación de mujeres indígenas al desarrollo y su participación en la toma de decisiones comunitarias.
- Facilitar el acceso a la red de comunicaciones y la operación, adquisición y administración de medios de comunicación en términos legales.
- Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas.
- Establecer políticas sociales de protección a migrantes indígenas dentro y fuera del territorio.
- Consultar a los pueblos indígenas para la elaboración del Plan Nacional de Desarrollo.

El cumplimiento de las obligaciones expuestas queda en manos de la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, de la Legislatura de las entidades federativas y de los ayuntamientos que para ello establecerán partidas específicas.

Como se observa muchos elementos de *Los Acuerdos de San Andrés* han quedado fuera del artículo constitucional: la no mediación del INI, el no integracionismo, la posibilidad de que la voz de los pueblos indígenas pueda ser reconocida como fuente de conocimiento u orientación, etc.

La discontinuidad e incommensurabilidad de las premisas se hace patente en un artículo que, pretendiendo legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas se ubica en el capítulo de las garantías individuales.

Sorprende, con todo, que a pesar de que muchos de los pueblos indígenas no confían en la ley escrita sí tengan la capacidad, quizá a fuerza de discriminación, de expresar estructuras jurídicas e institucionales que, si bien no coincidirían ni traducirían sus formas de vida, al menos serán el retén que impida que se coarte su derecho a ejercer su diferencia en más ámbitos que el de *la vida privada*.

3. Una crítica a *Los Acuerdos de San Andrés*

Según Horst Kurnitzky: “Lo que distingue a todos los movimientos étnicos de los movimientos sociales es el hecho de que no siguen ningún tipo de programa social. En su lugar luchan por la autonomía territorial y valores culturales. En el caso de los zapatistas el asunto es el honor de los indios y el derecho a sacrificar según corresponde a su tradición. En otras palabras, se trata de la protección al mundo católico cobijado bajo el techo de la nueva comunidad étnica”.¹¹

En el medio de un fuerte debate que defiende la individualidad frente al “todo” o a los “intereses comunitarios” ya sean de clase, raza, partido, sindicato u otros, resulta conveniente, como lo hizo Kurnitzky, hacer una crítica a la exaltación de la idea de comunidad entendida como una *masa desindividualizada* en que las personas se ven liberadas de toda responsabilidad; lo que no resulta conveniente ni convincente es la manera en que el antropólogo descuida los criterios por los cuales identificó comunidad étnica con *corporate identity* en su libro *Una civilización incivilizada*.

¹¹ KURNITZKY, H., 2002, p. 89.

El aludido libro de H. Kurnitzky es un señalamiento crítico y ágil que pone sobre la mesa la persistencia de la “ley del más fuerte” y el uso de la violencia en la sociedad contemporánea, misma que ha sido, según argumenta, sustituida por leyes de mercado. Kurnitzky encuentra que las consecuencias de y contra la Ilustración son las búsquedas de tinte fundamentalista en que se reviven los mitos originarios, la magia y el azar y que, por otra parte, la sociedad contemporánea está dispuesta a ceder sus garantías individuales con tal que le sea “garantizada” la seguridad física, estos factores implican para el autor que no hay “civilización” alguna.

El antropólogo sostiene de manera atinada la primacía de la política para la prosperidad de una sociedad y pone de relieve la conflictividad que plantea la defensa de los Derechos Humanos en un nivel internacional. Pero Kurnitzky va muy lejos y llega a afirmar que la defensa de las “minorías étnicas” funciona como una “protección de especies en extinción” que no salvaguarda los derechos humanos puesto que protege etnias y no individuos.

He considerado lo dicho por el autor porque sus conclusiones son síntomas de la incomprensión de la defensa de los derechos culturales de los pueblos indígenas u originarios del mundo; y porque, a pesar de que las proposiciones que conforman sus argumentos muestran conocimiento de la historia de los pueblos indígenas mexicanos, sus conclusiones dan cuenta de que las reglas según las cuales ha concatenado las premisas son, en absoluto, inconmensurables con lo expresado en *Los Acuerdos de San Andrés*.

Parte de la invalidación de las demandas indígenas de H. Kurnitzky se sostiene en que a finales del siglo XVI más del 80% de los habitantes indígenas había muerto víctima de epidemias, mientras que los funcionarios de la Corona y los misioneros reemplazaban la “identidad étnica” de los indios, lo que significa que la cultura indígena no es sino una repetición sin más del catolicismo español de el siglo XVI.¹² Debatible en extremo es la noción de repetición, pero aún más evidente es que para el autor esa “suplantación de la identidad indígena” implica tácitamente que cualquier movimiento de reivindicación de los derechos de los pueblos indíge-

¹² *Op. cit.*, p. 86 y ss, en donde Kurnitzky tiene como referencias a Richard Trexler y a Justino Fernández.

nas equivale a una reivindicación del mundo católico medieval o, lo que es lo mismo, en función de que los pueblos indígenas no son “puros” e intocados por la colonización, carecen de derecho a la diferencia. ¿Y no es acaso esta una forma de racismo inverso?

Qué decir entonces cuando en alguna comunidad se enfatiza la miopía de “los occidentales”, designación genérica que se da a los no-indígenas ya sean europeos o latinoamericanos, que, incapaces de cuestionar su lógica propia acaban afirmando que “Las etnias son las verdaderas herederas de los movimientos racistas del siglo XX”,¹³ sin tener en consideración que los derechos culturales son, también, Derechos Humanos y que “etnia” es una palabra con una carga social y política inaceptable.

Efectivamente, los derechos que se reclaman en *Los Acuerdos de San Andrés* son derechos culturales y no individuales, esos ya están consagrados formalmente en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, aunque para efectos prácticos los indios suelen no ser tratados, individualmente, como seres humanos por su pertenencia a comunidades indígenas. Dado que el motivo de la discriminación y desigualdad es la condición indígena, la respuesta no puede sino ser enunciada por indígenas y no individuos abstractos.¹⁴

Por otra parte se debe tener presente, políticamente, el peligro que se oculta en negar a un individuo su derecho participar en la construcción y deliberación en torno a las circunstancias que le afectan y que le afectarán en un futuro, ello equivale a construir la antítesis del ciudadano, un paria que carente de mundo puede llegar a desinteresarse por los asuntos políticos concibiendo la pura supervivencia como un fin.¹⁵

¹³ *Op. cit.*, p. 91.

¹⁴ Considero que esta es una de las pruebas más difíciles y benéficas para el cuidado que algunos defensores del cosmopolitismo pueden y deben tener al enunciar sus afirmaciones y sus críticas al patriotismo exacerbado. Una memorable serie de artículos al respecto se encuentra en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* compilado por Joshua Cohen y que documenta el debate entre Martha Nussbaum y otros pensadores.

¹⁵ La referencia es a Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, en donde señala que el judío reducido a paria social, carente de lazos políticos, empleó el misticismo como evasión, sustituyendo la igualdad y la solidaridad por fraternidad y compasión; un individuo con tales características puede llegar al servilismo con tal de obtener algunos privilegios o satisfactores básicos a cambio de no debatir en torno a su reconocimiento y ciudadanía, ser un advenedizo.

4. La membresía política de los indígenas: formas de ciudadanía

Al inicio de este ensayo mencioné que está en tela de juicio la forma clásica del concepto de ciudadanía según la cual hay derechos y obligaciones individuales son iguales para todos; la razón de la crisis de dicho concepto es precisamente, como indica J. Emilio Esteban, la exigencia de “reconocimiento político y jurídico de las diferencias de las distintas clases de grupos minoritarios”.¹⁶

En el artículo “Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía”, J. Emilio Esteban señala que el uso del par diferencia/igualdad supone la conmensurabilidad y posibilidad de comparación, condición que confluye con lo expuesto en *Los Acuerdos de San Andrés* en los que se reconoce la igualdad como irrenunciable patrimonio de la democracia a la par que se demanda el reconocimiento del derecho a la diferencia.

Ahora bien, los modelos de ciudadanía que el filósofo expone son cuatro:

- Ciudadanía unitaria: aquella que no reconoce ni permite la diferencia, pretendiendo una homogeneidad social y cultural y la nivelación de toda diferencia.
- Ciudadanía integral o simple: la que coincide con el concepto clásico de ciudadanía y que sólo reconoce diferencias entre individuos, no así diferencias culturales que resultan jurídica y políticamente irrelevantes o indeseables. Se esgrime en este caso la “neutralidad del Estado”, una esquemática distinción entre lo público y lo privado que resulta conveniente para refundir la diferencia cultural al ámbito de la vida privada, y el argumento de que el sistema de derechos individuales asegura, de suyo, la pluralidad de formas de vida. Desde esta perspectiva se dirá que el sistema de derechos individuales funciona tan bien que sólo en virtud de él los indios han podido expresar sus peticiones y demandas públicamente al estado mexicano.
- Ciudadanía diferenciada o compleja: aquella en que las diferencias culturales resultan relevantes. Se considera que la pertenencia cultural es un bien primario, que los individuos poseen el derecho a la protección y al respeto de sus particularidades y especificidad culturales y que la “neutralidad del Estado” es inexistente puesto que dicho Estado corresponde ya a una identidad moral y culturalmente condicionada. De aquí que, al intentar dirimir un conflicto cuyos actores poseen reglas y presupuestos incompatibles, cuando no inconmensurables, resulta inútil apelar al juicio

¹⁶ ESTEBAN, J., 2007, p. 262.

de un tercero. De la misma manera que *Los Acuerdos de San Andrés*, el autor tiene en cuenta que “la capacidad de integración del modelo de ciudadanía diferenciada es más amplia que los modelos anteriores, pero no ilimitada; aquellas culturas cuyos valores o normas atenten contra la “dignidad humana” protegida por los derechos fundamentales no pueden ser ni asimiladas ni reconocidas por la identidad genérica en que se sostiene este concepto de ciudadanía”.¹⁷

- Ciudadanía fragmentada: la que lleva las diferencias a otro plano categorial sosteniendo que no habría un criterio moral común, como los Derechos Humanos por ejemplo.

Como se puede observar, a pesar de que la esquematización expuesta sea incompleta e insatisfactoria respecto del conflicto y el *diferendo* que hemos enunciado, se puede decir que la forma de ciudadanía que se ha reconocido y se sigue reconociendo a los miembros de los pueblos indígenas es de una forma clásica, mientras que los pueblos indígenas pugnan por una nueva forma de pertenencia política a estados en que ellos son la minoría en todo sentido, y en los que en consecuencia están en desventaja, esta ciudadanía se acerca más a la ciudadanía diferenciada o compleja que exige el derecho a la diferencia sin que ello implique una jerarquización de las diferencias y la plasmación legal de privilegios y fueros.

En términos de políticas públicas, y para terminar esta breve exposición, anoto la consabida reserva que este “tipo” de *diferendos* y conflictos plantean, que el exceso y el defecto propician la inestabilidad, la ruptura del lazo social –de haber algo así como un “lazo”– y agudizan la posibilidad de que *el delicado mosaico que conforman los pueblos del mundo pueda romperse*.¹⁸ Esta advertencia, que por supuesto se puede encontrar en muchísimos pensadores contemporáneos, radica en que el exceso de énfasis en la igualdad, el exceso de énfasis en la diferencia, la ausencia de igualdad y la ausencia de diferencias son todos peligrosos motores de quebrantos de “la paz”.

Para otra ocasión me quedan varias cuestiones a tratar, de entre ellas me intriga lo relativo a la violencia que los pueblos indígenas desplegaron

¹⁷ *Op. cit.*, p. 272.

¹⁸ Véase el *Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional* en su Preámbulo al que he parafraseado y que dice: “*Los Estados Parte en el Presente Estatuto. Conscientes de que todos los pueblos están unidos por estrechos lazos y sus culturas configuran un patrimonio común y observando con preocupación que este delicado mosaico puede romperse en cualquier momento (...)*”, p. 3.

aquel inolvidable 1° de enero de 1994, me refiero a los problemas ínsitos en la definición de guerra como “cese de la política”,¹⁹ puesto que tendríamos que admitir que hubo vida política para los pueblos indígenas antes del levantamiento.▲

Bibliografía

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. En: <<http://www.juridicas.unam.mx/inst/>>
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional. Reglas de Procedimiento y Prueba, Elementos de los Crímenes*. México: Coalición por la Corte Penal Internacional, s. a.
- ESTEBAN Enguita, José Emilio. “Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía” en *LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 40, s.e. España, 2007, pp. 259-280.
- KURNITZKY, Horst. *Una civilización incivilizada. El imperio de la violencia en el mundo globalizado*. Traducción de Gonzalo María Vélez E. Océano. México, 2002.
- LENKERSDORF, Carlos. *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés. México, 2008.
- Los Acuerdos de San Andrés*. Edición bilingüe español-tojolabal, traducción institucional del Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas. Chiapas: Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Secretaría de los Pueblos Indios. 2003.
- LYOTARD, Jean François. *La diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Segunda edición. Gedisa. Barcelona, 1991.
- NUSSBAUM, APPIAH, BARBER, BOK, BUTLER, FALK, GLAZER, GUTMANN, HIMMELFARB, MCCONNELL, PINSKY, PUTNAM, SCARRY, SEN, TAYLOR, WALLERSTEIN, WALZER. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* Compilado por Joshua Cohen. Traducción de Carme Castells. Paidós (Estado y sociedad). España, 1996.

¹⁹ Mi supuesto, apoyado en el pensamiento político de Hannah Arendt, es que la violencia y la guerra no son el motor o principio del poder –entendido como la capacidad para actuar de consuno–, sino de la dominación; evidentemente en este punto me separo de toda lógica que se sustente en la dialéctica cristiana o hegeliana de que “no hay mal que por bien no venga”.