

Diaria

DE CAMPO

SUPLEMENTO 7 / ABRIL DE 2000



Democracia y diversidad cultural

Miguel Alberto Bartolomé / Pedro Lewin

Ricardo Melgar / L. Miguel Morayta / Alfredo Paulo Maya / Ma. Cristina Saldaña

Pablo Yanes Rizo / Isidro H. Cisneros / Norbert Bilbeny



Miradas circulares

¿QUIÉN mira a quién en la fotografía de tema indígena? ¿En verdad creemos que ellos y ellas enfrentan pasiva e impávidamente a nuestras cámaras? ¿Podríamos afirmar que las fotografías muestran la realidad? ¿Y, en todo caso, de qué realidad hablaríamos?

La fotografía de tema indígena es una constante dentro de la historiografía del medio. Paradójicamente, las miles de imágenes nos hablan más de la vida de los ejecutantes, que de las vidas de los sujetos fotografiados.

De las fotografías decimonónicas que intentaban explicar a "esos" individuos, a las fotografías de autor que adoptan personajes y situaciones, ¿en dónde encontramos los rostros del México Profundo? Sin duda en todas las imágenes y en ninguna. Por eso no debe de extrañar que la Fototeca Culhuacán, archivo eminentemente arquitectónico, aporte para esta entrega, imágenes provenientes de su Fondo Etnográfico.

La colección Raúl Estrada Discua está integrada por poco más de 1,000 imágenes tomadas entre 1936-1939. Este acervo, producto de un proyecto de investigación, cuenta en su gran mayoría con copias de los originales que resguarda el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. La colección refleja una forma particular de entender y asimilar a los pueblos indios, en donde en la mirada del fotógrafo se reviste de una motivación "científica", más que de una intencionalidad plástica. La mayoría de las imágenes son retratos, pero éstos aspiraban a demostrar, sistemáticamente, los rasgos fenotípicos de los 48 pueblos indios que se rastrearon y documentaron. Así, el motivo principal de este levantamiento fue el rostro humano, el individuo aislado de su comunidad.

Difieren de este registro las miradas de otros autores, en donde destacan las imágenes tomadas por Berenice Kolko entre 1950-1955. Una pequeña colección integrada por 80 fotografías, en donde la cotidianeidad indígena quedó plasmada en bellos instantes, gracias a la equilibrada visión de esta fotógrafa húngara, avocada en nuestro país.

Al paso del tiempo, la fotografía de tema indígena alcanzará altísimos niveles de interpretación autoral. Fotógrafas como Gertrude Dubby, Mariana Yampolsky, Graciela Iturbide, Flor Garduño y Alicia Ahumada destacan por fundir los múltiples ciclos de la eternidad indígena junto a sus sueños y fantasías personales.

Martha Rosa Miranda Santos

Georgina Rodríguez Hernández

IMPRESIÓN FOTOGRAFICA: RAMÓN FERNÁNDEZ Y ALFONSO MEDINA

Fototeca Culhuacán

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.

DIRECTORA GENERAL DEL INAH: **María Teresa Franco**

COORDINACIÓN EDITORIAL: **Gloria Artís**

ASISTENCIA EDITORIAL: **Roberto Mejía**

CORRECCIÓN DE TEXTOS Y GALERAS: **Benigno Casas**

DISEÑO Y FORMACIÓN: **Euriel Hernández**

Suplemento *Diario de Campo* publica artículos, relatorías de foros, cartas, manifiestos, etcétera, que son enviados antes de la fecha de cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

ÍNDICE

4

Diálogo intercultural y democracia
— *Miguel Alberto Bartolomé* —

8

Diversidad cultural y democracia.
Una mirada desde
las lenguas indígenas
— *Pedro Lewin* —

12

Cultura política y diversidad cultural:
algunos ejemplos de la dialéctica
comunitaria intergeneracional
— *Ricardo Melgar, L. Miguel Morayta,
Alfredo Paulo Maya y Ma. Cristina Saldaña* —

20

Diversidad con derechos (políticos)
— *Pablo Yanes Rizo* —

24

La política de la tolerancia
— *Isidro H. Cisneros* —

28

Justificación de los movimientos autonomistas
en la democracia global
— *Norbert Bilbeny* —

Las ilustraciones de este Suplemento fueron tomadas de:

• Fototeca Culhuacán, Fondo Etnográfico.

(págs. 4, 5, 6, 8, 9, 12, 13, 14)

y del libro:

• *México Indio, testimonios en blanco y negro*, México, InverMéxico, 1994.

(págs. 7, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, portada y contraportada)

Toda correspondencia dirijase a: Coordinación Nacional de Antropología,
Mtra. Gloria Artís Mercadet. Puebla núm. 95, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
Tels. 5525 3376 / 5207 4787. Fax 5208 3368.
Correo electrónico: cna@mail.internet.com.mx



FOTO: Berenice Kolko, ca. 1950

Diálogo intercultural y democracia

*Miguel Alberto Bartolomé*¹

CENTRO INAH OAXACA



Es necesario reflexionar respecto al significado del énfasis en la reivindicación cultural que se manifiesta en los actuales movimientos etnopolíticos. Y es precisamente porque la apelación a la cultura propia es lo que los diferencia de otros movimientos sociales contemporáneos. Sin embargo, hasta el presente, se tiende a valorar más el potencial político de la etnicidad, que el aspecto cultural que la define y que le otorga especificidad respecto a otros movimientos sociales. Sin esta dimensión, que no vacilo en calificar de civilizatoria, un movimiento étnico podría ser equiparable a cualquier grupo de interés que se organiza como grupo de presión. Esta última perspectiva reduccionista se basa en una visión instrumental, dentro de la cual lo étnico se comporta exclusivamente como un medio para un fin (Glazer y Moynihan, 1975), sin reparar en que la filiación étnica se mantiene más allá de la obtención de los fines propuestos. Incluso en ocasiones se pretende colocar a la cuestión étnica dentro de la problemática general de los derechos de los grupos subordinados o minoritarios, tales como los homosexuales, las sectas, las minorías raciales, etcétera (R.



FOTO: Berenice Kolko, ca. 1950

Segato, 1998). Se confunde así a los sujetos sociales, ya que las tradiciones civilizatorias alternas no son equivalentes a las diferencias subculturales, raciales o sectoriales de la nacionalidad dominante, aunque todos tengan derecho a ser reconocidos. A estas percepciones subyace todavía una imagen totalizadora de las colectividades nacionales, analizadas sólo en términos de su homogeneidad o heterogeneidad internas, y no de la multiplicidad de culturas que ahora buscan ser reconocidas dentro de un mismo Estado. Ya en otra oportunidad (M. Bartolomé, 1998) he destacado que las etnias son las “operadoras” de los procesos civilizatorios, en la medida en que cada una de ellas es portadora, creadora y reproductora de las grandes tradiciones civilizatorias del área que hoy conocemos como América Latina. En todas las comunidades étnicas operan formas específicas de ese complejo proceso de producción de significados, que los antropólogos llamamos cultura, y que exhibe la riqueza de la alteridad frente a los homogeneizantes aparatos estatales. Sin embargo, esas definidas existencias culturales carecen todavía de una presencia política formal en las instituciones republicanas.

La Organización de Estados Americanos (OEA) reúne teóricamente a más de veinte Estados-nacionales de América Latina, si excluimos a las representaciones de Estados Unidos y el Caribe. Pero esa misma veintena de Estados está poblada por más de 400 grupos etnolingüísticos, número que incluso puede aumentar de acuerdo con los criterios utilizados en su definición y que, en conjunto, suman más de 42 millones de seres humanos. Este abigarrado panorama incluye microetnias, es decir grupos humanos cuya población oscila entre centenares y pocos miles de miembros; numerosas son también las mesoetnias, representadas por las colectividades etnolingüísticas constituidas por decenas de miles a cientos de miles de personas y, finalmente, las macroetnias, entendidas como aquellos grupos cuyos miembros ascienden a millones de personas. Cabe aclarar que este uso de los conceptos de micro, meso y macro etnias, alude exclusivamente a la magnitud numérica, criterio que por lo general condiciona la presencia política y cultural microrregional, regional o estatal de las poblaciones nativas.² Sin embargo, ninguna de estas colectividades étnicas está representada en la OEA, organización que reúne exclusivamente a las etnias-nacionales construidas por los Estados herederos de las jurisdicciones administrativas coloniales, ya que ninguno de ellos está configurado a partir de una comunidad étnica nativa. Hemos aprendido a convivir con este escándalo sin advertir que lo era; lo asumimos como una característica normal de nuestras sociedades políticas, olvidando que éstas han sido voluntariamente construidas y que por lo tanto pueden ser repensadas y redefinidas. La ausencia de escándalo no debe sorprendernos, puesto que incluso en la mayor organización multicultural del mundo, las Naciones Unidas, la lógica política y los procedimientos deci-

sorios derivados de ésta, responden a los modelos impuestos por los países occidentales que reproducen también en este ámbito su hegemonía.

Resulta entonces indudable la necesidad de desarrollar mecanismos o estructuras deliberativas y de negociación, que incluyan una participación equilibrada de las partes, de acuerdo con el reconocimiento formal de los derechos a la autodeterminación y a la construcción de configuraciones autonómicas por parte de las culturas indígenas. Los procesos orientados hacia una nueva articulación política de las colectividades étnicas y los Estados requieren de estrategias que posibiliten esta relación a través de un diálogo que no se parezca a los actuales monólogos de los Estados, mismos que tienden a imaginar a sus interlocutores de acuerdo con su propia imagen y semejanza. La construcción del Otro puede ser cuestionable desde el punto de vista antropológico, ético o filosófico, pero resulta absolutamente perversa desde el punto de vista político.³ Un aspecto clave de esta relación supone el desarrollo de múltiples foros, que permitan el diálogo entre interlocutores pertenecientes a sociedades culturalmente diversas. Pero dichos foros no pueden seguir siendo pensados desde el poder y la lógica hegemónica. Se trata de *construir nuevas comunidades de comunicación y de argumentación intercultural*, algunos de cuyos aspectos formales ya han sido abordados por la reflexión antropológica. Siguiendo las propuestas éticas de Karl-Otto Apel, Cardoso de Oliveira (1998) ha destacado que en las relaciones interculturales el diálogo suele estar comprometido por las reglas del discurso hegemónico. Ante esta verticalidad se requiere de la creación de consensos mínimos, de espacios semánticos compartidos



FOTO: Berenice Kolko, ca. 1950



FOTO: Berenice Kolko, ca. 1950

que posibiliten una ética discursiva común a ambas partes. La racionalidad de la argumentación intercultural, entendiendo racionalidad en términos weberianos de eficacia a fines, supone un esfuerzo adicional de sus protagonistas, orientado por el propósito de lograr un acuerdo que facilite la comunicación dentro de una ética compartida, y de normas que sean reconocibles para los distintos interlocutores, sin que éstos se vean obligados a abdicar de sus diferencias.

Las demandas indígenas contemporáneas colocan a las configuraciones estatales ante la necesidad de desarrollar un nuevo modelo de sociedad basado en la articulación de la diversidad y no en la búsqueda de la homogeneidad, que históricamente se ha expresado como represión de lo diferente. Es por ello que los protagonistas de los actuales sistemas interétnicos tienen la obligación de conocerse mejor para intentar al menos comprenderse. Desde el punto de vista lingüístico, los indios han hecho y hacen el esfuerzo mayor: millones de ellos han aprendido el castellano para comunicarse con los otros, pero muy pocos no-indios han aprendido algún idioma nativo. El diálogo intercultural que nuestra época reclama requiere entonces de un mayor esfuerzo comprensivo, que nutra la imaginación política orientada hacia la construcción de sociedades multiétnicas igualitarias y democráticamente participativas.

La pluralidad de situaciones étnicas existentes implica que la redefinición de su inserción dentro de los marcos políticos estatales, supondría también una pluralidad de negociaciones posibles. No se puede proponer, por lo tanto, un único modelo para la reestructuración de las relaciones entre los Estados y las etnias, como lo pretenden algunos irreflexivos redactores de estatutos jurí-

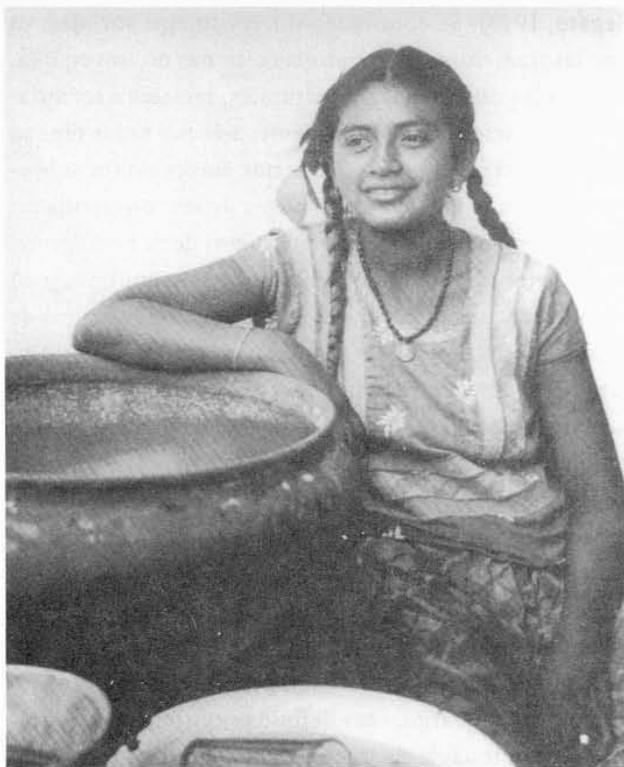


FOTO: Berenice Kolko, ca. 1950

dicos, sin correr el riesgo de reiterar las imposiciones de un orden político externo sobre las sociedades alternas al Estado. En estos momentos, las propuestas autonómicas coexisten con las demandas de representación política en las instituciones republicanas o con la configuración de nuevos tipos de sistemas federativos, que contemplen las especificidades culturales de las poblaciones de las distintas regiones de un mismo Estado. Los planteos de constituir Estados independientes son casi inexistentes, aunque algunos miembros de la intelectualidad indígena puedan haberlo sugerido en contados casos. Las voluntades mayoritarias se orientan a construir puentes interculturales y no brechas entre las culturas diferenciadas, ya que se buscan nuevas formas de convivencia y no de aislamiento. En todo caso, los distintos modelos posibles serán resultantes de una multiplicidad de negociaciones, las que deberían basarse en primera instancia en la ya mencionada comunidad de argumentación intercultural. Aunque sea como una especie de tipo ideal que sirva de referencia para la acción, la construcción de la comunidad de argumentación representa un paso necesario para el diálogo.

Quizás parezca irreal la propuesta de esta comunidad de argumentación ante el muchas veces dramático panorama contemporáneo, pero si no recurrimos a un diálogo estructurado de acuerdo con nuevas reglas, la violencia aparecerá como única alternativa contestataria. El proceso de las luchas étnicas está en marcha. Sus tendencias actuales indican que éstas se incrementarán y sus demandas se harán cada vez más intensas, hasta obligar a los Estados-nación a aceptar definitivamente su presencia. Presencia no sólo física, sino también cultural y política, que impulsará transformaciones sociales cuya



FOTO: Mariana Yampolsky, 1991

naturaleza real queda por hoy restringida al ámbito de la reflexión utópica. Pero ámbito de la utopía posible, si aceptamos que todo proyecto de futuro comienza por estructurarse en el plano de lo imaginario. Las sociedades plurales, multiétnicas y plurinacionales deberán abrir las compuertas de torrentes sociales hasta ahora largamente reprimidos, y esto conllevará necesariamente su reestructuración en términos distintos de los actuales. Para ello los órdenes estatales precisan abandonar su carácter coercitivo y alienante, para llegar a ser órganos político-administrativos de sociedades múltiples, abiertas a la presencia de la alteridad que las constituye y despojadas de la reificación de sí mismas.

La pluralidad cultural y la interculturalidad aluden a una problemática más vasta que al solo reconocimiento político de la presencia de comunidades sociales y culturales diferenciadas. Se trata de aceptar la existencia contemporánea de múltiples *opciones de civilización*. El reto del pluralismo no se reduce entonces a las presencias que puedan o no ser aceptadas de acuerdo con su mayor o menor reductibilidad al paradigma existencial que hace suyo el Estado-nación, sino al pleno reconocimiento de las identidades alternas resultantes de dinámicas civilizatorias autónomas, aunque dramáticamente vinculadas al pasado y el presente de la expansión occidental. Se trata de la construcción, tanto a nivel local como global, de configuraciones democráticas multiculturales. La articulación entre civilizaciones ha constituido y constituye un agente motor de la dialéctica social global, y no sólo un momento de un presunto desarrollo civilizatorio universal. La teleología histórica de un mundo único en formación, avalada ahora por una globalización hegemónica, ha sido en buena medida responsable de la caracterización residual o arcaizante de las presencias étnicas, concepción que implícitamente avala una subyacente vocación de dominación económica, cultural y política. Las hegemonías no desean renunciar a su calidad de ta-

les; sin embargo, la viabilidad de las sociedades plurales se optimizará en la medida en que todos los sectores sociales, y no sólo los indígenas, adviertan las alternativas políticas y las innovaciones culturales que pueden generar las *formaciones sociales abiertas*, en las que una multiplicidad de *logos* dialogando en forma equilibrada, ofrezcan nuevos horizontes para la construcción o redefinición de los proyectos colectivos.

NOTAS

¹ Profesor-investigador del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México.

² Esta tipología numérica no debe confundirse con la propuesta de mi recordado amigo Darcy Ribeiro (1983: 44), quien entendía a las microetnias como sociedades tribales, a las etnias nacionales como sociedades estatales y a las macroetnias como resultado de la expansión de las etnias nacionales sobre las microetnias. Una profundización de los conceptos de macro, meso y microetnia se encuentra en un reciente libro nuestro (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996). Como todo criterio numérico, éste no puede ser considerado definitorio, puesto que es frecuente el caso de microetnias que ocupan (u ocupaban y ahora reivindican) vastas extensiones territoriales; sin embargo estimo que representa un criterio significativo ya que ayuda a definir diferentes problemáticas.

³ Jean Baudrillard ha calificado a este proceso construcción del Otro como de "crimen perfecto", ya que hace desaparecer las huellas del delito: "...la liquidación del Otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad... pues el crimen sólo es perfecto cuando hasta las huellas de la destrucción del Otro han desaparecido... con la modernidad, entramos en la era de la producción del Otro..." (1996: 156).

BIBLIOGRAFÍA

ABDEL MALEK, Anouar

1973 *La dialéctica social*, México, Siglo XXI Editores.

BARTOLOMÉ, Miguel

1998 «Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina», en *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, M. Bartolomé y A. Barabas (eds.), México, INAH, Colección Obra Diversa.

BARTOLOMÉ, Miguel y Alicia BARABAS

1996 *La pluralidad en peligro: procesos de extinción y transfiguración étnica en Oaxaca*, México, INAH-INI, Colección Regiones (2a ed. 1998).

BAUDRILLARD, Jean

1996 *El crimen perfecto*, Barcelona, España, Ed. Anagrama.

CARDOSO de OLIVEIRA, Roberto

1998 *O trabalho do antropólogo*, Sao Paulo, Brasil, Editora UNESP.

GLAZER, Nathan y D. MOYNIHAM (eds.)

1975 *Ethnicity, theory and experience*, Cambridge, USA, Harvard University Press.

RIBEIRO, Darcy

1983 *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución socio-cultural*, Caracas, Venezuela, Universidad Central de Venezuela (1ª ed. 1968).

SEGATO, Rita Laura

1998 "Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Serie Antropología* N° 234, Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia, Brasil.

WEBER, Max

1979 *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939

Diversidad cultural y democracia. Una mirada desde las lenguas indígenas

Pedro Lewin

CENTRO INAH OAXACA

L

a problemática aludida en el encabezado de este pequeño artículo hace referencia a una multiplicidad de fenómenos, y admite variadas formas de aproximación conceptual. Por ejemplo, una de las cuestiones aludidas se refiere al trato inequitativo que las lenguas indias han recibido en la instrumentación de la educación. Tuvieron que pasar casi cincuenta años del siglo pasado para que las instituciones oficiales y la legislación asumieran la conveniencia de sustentar los procesos educativos en la lengua materna de la población indígena. Hoy en día, cuando este paradigma ya forma parte de los supuestos políticos y teóricos de la educación, todavía asistimos a insuficiencias, contradicciones y fracasos que necesariamente nos llevan a revisar aspectos metodológicos de los procesos educativos, así como a repensar la noción misma de diversidad lingüística y cultural. Pienso que el énfasis de *la lengua materna* en la educación a partir de los años setenta respondió, entre otras razones y de manera importante, a una actitud que con la misma fuerza pero con signo contrario, se oponía a la larga historia de homogeneización cultural del país. El recurso lingüístico, la castellanización



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939

en sus diversas modalidades, constituía el mecanismo más apropiado y directo. Se trataba de crear una sola 'visión del mundo' (y una sola imagen de nación), y se partía de la creencia de que esa única visión vendría automáticamente acompañada (o prácticamente adherida a) del idioma, del español en este caso particular.

Desde el otro lado, los partidarios de la diversidad lingüística en la educación no lograron trascender este razonamiento. Invirtieron sus contenidos pero dejaron intactas las condiciones de desigualdad social: la voluntad política por proyectar la diversidad cultural del país y por erradicar o disminuir las condiciones de la desigualdad pasaban necesariamente por incluir a las lenguas indígenas en la educación, antes reprimidas o relegadas. En este caso, como en el primero, y más allá de válidos argumentos pedagógicos y cognitivos, la diversidad lingüística y las consiguientes 'visiones del mundo' se verían desplegadas como prolongaciones naturales y directas de las lenguas indígenas. Esta ha sido una derivación de las elaboraciones más frecuentes en el campo teórico de la relatividad lingüística. Por lo demás, ambos pensamientos reflejan la tradicional confusión entre diversidad y desigualdad.

Aunque la cuestión educativa no sea la motivación central de estas notas, sí permite apreciar cómo una interpretación errónea de la desigualdad social, identificada con el fenómeno de la diversidad, se traduce en una visión estática y limitada de las lenguas y de la diversidad misma. Dicho de otra forma, en la medida en que desigualdad y diversidad sean fundidas, sólo basta restituir los espacios tradicionales de la diversidad para erradicar la desigualdad. En el caso de las lenguas indígenas de México, este ha sido el razonamiento predominante: las lenguas deben estar presentes en los ámbitos tradicionales de los grupos etnolingüísticos, siendo la escuela in-

dígena uno de los espacios privilegiados para medir los avances en la realización de la diversidad. Una aclaración necesaria: no estoy proponiendo que la reflexión en torno a la inclusión/exclusión de las lenguas indígenas del ámbito educativo sea innecesaria o no pertinente. Por el contrario. Sí en cambio estoy argumentando que el terreno educativo ha sido uno de los ejes principales en la ingeniería política de la diversidad, lo que ha empobrecido y fosilizado su comprensión. Por este mismo camino, la sinonimia entre diversidad y desigualdad no sólo ha encubierto a esta última, sino que incluso ha buscado imponer una homogeneidad

donde ésta no existe.

En lo que resta de este espacio me propongo esbozar unas ideas en torno a la naturaleza de la diversidad lingüística y su vinculación con el problema de la desigualdad social. Espero que estas ideas sean útiles para repensar el fenómeno de la democracia.

Como dije antes, los estudios sobre relatividad lingüística asociados a la hipótesis Sapir-Whorf han sido una fuente de inspiración para entender los fenómenos de diversidad. Pero debemos a los etnógrafos de la comunicación, especialmente al trabajo de Dell Hymes,¹ el habernos enriquecido con una perspectiva más dinámica y socialmente más realista del significado y alcance de la relatividad lingüística. A diferencia de los planteamientos o interpretaciones clásicas de la relatividad, centradas principalmente en análisis de sistemas, la etnografía de la comunicación antepone la dimensión de los eventos comunicativos y de los usuarios de las lenguas. Según esta última perspectiva, la diversidad lingüística está precedida por una relatividad sociolingüística primaria que consiste en las diferenciadas modalidades en que el lenguaje participa de la vida social. En este razonamiento, la capacidad del lenguaje para influir sobre el comportamiento de los individuos depende entonces del modo en que el lenguaje como tal es incorporado a eventos comunicativos específicos. En esta visión, el papel comunicativo del lenguaje es anterior y envolvente de los procesos de categorización lingüística de la experiencia social de los hablantes, además de que los eventos comunicativos como tales se encuentran a su vez diferenciados en su capacidad para consolidar visiones del mundo y categorizar la experiencia. Es decir, no todos los eventos tienen la misma relevancia. Como puede verse, la noción de evento y la de participación/acceso de los sujetos en ellos está en el primer plano de la reflexión sobre el significado y alcan-



FOTO: Mariana Yampolsky, 1982

ce de la diversidad. Es esta perspectiva de la diversidad que me interesa enfatizar en este momento.

Esto significa que la diversidad no sólo está asociada a la variedad de lenguas, sino que constituye una realidad constitutiva de la lengua misma o, más precisamente, del uso de una lengua. La diversidad así concebida no es el resultado de la existencia de múltiples idiomas, como tampoco la variedad de idiomas será la garantía de la existencia de la diversidad. Como podrá apreciarse, son dos cosas completamente distintas. En última instancia, la multiplicidad de idiomas implica una mayor complejidad en la 'organización de la diversidad', pero no constituye su razón de ser, lo que equivale a decir que tanto los contextos multilingües como los monolingües comparten esta dimensión primaria de la diversidad.

De lo anterior se desprende una cuestión que, a mi modo de ver, es fundamental para entender la dimensión política de la diversidad lingüística. Recuperando el razonamiento anterior en el sentido de priorizar la naturaleza de los eventos y el acceso de los sujetos a ellos, el problema de la diversidad se presenta entonces como un escenario definido por una distribución desigual del conocimiento y de los recursos lingüísticos y comunicativos que están al alcance de los sujetos. Es decir, no todas las personas adquieren y cargan con el mismo tipo de saberes, como tampoco tienen el mismo dominio de los repertorios comunicativos de una sociedad. Obviamente esta desigualdad en la distribución no es indicativa de la naturaleza de las personas, aunque a veces así quiere verse, sino el resultado directo de un tipo especial de regulación y control de los eventos comunicativos en los que aquellos conocimientos y recursos lingüísticos se adquieren y practican. En última instancia, se trata de una distribución desigual y controlada de los eventos mismos y de un acceso diferenciado de los sujetos, los usuarios, los hablantes. En definitiva, es en esta regulación controlada de la distribución y acceso de los eventos que radi-



FOTO: Mariana Yampolsky, 1969

ca la lógica del poder y, dada su manifiesta invisibilidad, su consiguiente apariencia de ser una realidad ahistórica, desinteresada y carente de protagonistas o responsables. Es de esta manera que el problema de la diversidad está estrechamente relacionada con la dimensión del poder y podríamos decir que es de esta forma como los procesos comunicativos intervienen en la configuración de las relaciones sociales y en los mecanismos que subyacen a las prácticas del poder.

Aclarado lo anterior, estamos en condiciones de entender por qué y cómo la diversidad lingüística del país (las lenguas indias de México) está asociada al problema de la desigualdad social, y de qué manera esto obstaculiza los procesos de construcción democrática. Para empezar, necesitamos partir del hecho de que la desigualdad social en México estuvo cimentada (y lo sigue estando) —desde la perspectiva de las lenguas indígenas y de sus hablantes— sobre procesos de exclusión que marginan a los grupos indígenas en la definición y acceso a aquellos eventos significativos en los que se regula y controla la vida de la sociedad en su conjunto. En este sentido —y siguiendo la sugerente conceptualización de Gerald Berreman sobre desigualdad social y estratificación—² hay dos aspectos importantes que mencionar. Primero, una sociedad étnicamente estratificada excluye, por definición, la posibilidad para que "lo étnico" participe en la definición de las 'reglas del juego' que regulan la distribución y el acceso a los recursos que finalmente establecerán las formas de 'organizar la diversidad'. Segundo, y en estrecha relación con lo anterior, los mecanismos de movilidad social están abiertos a las personas en su calidad de individuos, y sólo en la medida en que esta movilidad deje intactas las condiciones estructurales de la desigualdad social.³

Esto quiere decir que a los hablantes de las lenguas indias les está restringida, si no excluida, la posibilidad de intervenir en aquellos espacios (eventos) que



Foto: Mariana Yampolsky, 1989

precisamente regulan la vida política de la sociedad. De hacerlo, sólo podrán realizarlo ajustándose a las reglas del juego preestablecidas. Esto puede constatarse a través de los múltiples ejemplos en los que *individuos indígenas* adquieren posiciones de poder, representaciones populares dentro de las estructuras políticas establecidas como diputados, senadores, o incluso como presidentes de la república, así como a través de los tradicionales mecanismos de cooptación colectiva propios de las estructuras corporadas que invisibilizan e inviabilizan la cuestión étnica, a la vez que proyectan una imagen de participación real.

Ahora bien, regresando por un momento al problema de la distribución desigual en el acceso a los eventos comunicativos que, en otras palabras, podríamos referir como el acceso diferenciado y condicionado a las instancias de decisión política, nos queda claro entonces que no todos los eventos y espacios asumen la misma importancia, especialmente si privilegiamos la perspectiva del poder. Así, no resulta lo mismo, políticamente hablando, que las lenguas indígenas se “conserven” en sus territorios tradicionales y que las políticas oficiales se orienten a procurar este destino, a que las lenguas indias y sus hablantes permeen los espacios de la administración pública nacional, de procuración de justicia y los múltiples ámbitos estatales de control político. Estos últimos espacios son fundamentales. Insistir en la primera alternativa, de reforzar las condiciones locales de la diversidad lingüística, tiene el riesgo, por un lado, de desestructurar (por vía de la subordinación) los mecanismos y el tejido social del poder local y, por el otro, de convertirse en renovadas formas de colonialismo interno. Se trataría, por el contrario, de transformar cualitativamente las condiciones que subyacen a las reglas del juego. En otras palabras, no se trata de llenar vacíos a imagen y semejanza de los sectores dominantes, socialmente no indígenas, sino de alterar la lógica misma que sustenta y posibilita la distribución desigual del poder.

Es en estas condiciones que podemos retomar el problema de la relatividad lingüística y las ‘visiones del mundo’ asociadas a la diversidad cultural. Una de las cuestiones que están presentes en los planteamientos de las autonomías indígenas es la que se refiere a los derechos individuales/colectivos de los pueblos indios. Reflexionar en torno a la autonomía indígena significa, entre otros aspectos, repensar las condiciones que sustraen a los indígenas la posibilidad de intervenir en esos eventos de decisión política y repensar la arquitectura misma de la organización del poder. El estancamiento en la concreción de las iniciativas de las autonomías indígenas no se debe a las dificultades para satisfacer demandas puntuales, perfectamente viables a través de presupuestos y cuotas de poder, sino sobre todo al

hecho de que las autonomías presuponen, a mi modo de ver, un cambio radical y cualitativo de esa organización del poder.

Es desde esta perspectiva que la diversidad lingüística puede entablar un diálogo con la democracia. Se trata, desde esta visión, de generar las condiciones para que esta diversidad contextualice y, por este camino, redefine la naturaleza del poder. No creo que estemos aspirando a que la diversidad lingüística se despliegue dentro de los límites establecidos, a la manera de ‘repúblicas de visiones’. Creo que la diversidad y las visiones del mundo que parcialmente puedan estar asociadas al multilingüismo intra e interlingüístico merecen y necesitan estar acompañadas de poderes reales. Se trata, finalmente, de procurar visiones del mundo con y en el poder, en diálogo y reciprocidad con las demás diferencias.⁴

NOTAS

1 Hymes, Dell, *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, University of Pennsylvania Press (1974).

2 Berreman, Gerald, “Social Inequality: A Cross-cultural Analysis”, en Berreman (ed.), *Social Inequality: Comparative and Developmental Approaches*, New York, Academic Press (1981).

3 En su artículo “Diversidad sociocultural y educación en México”, Ernesto Díaz-Couder ha desarrollado esta perspectiva y ha hecho importantes contribuciones a la reflexión sobre la educación indígena en México. En: Elba Gigante (ed.), *Escuela y educación. El estado de la reflexión en México*, México, CNCA (en prensa).

4 A este respecto véanse las sugerentes ideas de Norbert Bilbeny en: “¿A qué llamamos fundamentalismo?”, incluido en el Suplemento 6 de *Diario de Campo*, enero-febrero (2000).

Cultura política y diversidad cultural: algunos ejemplos de la dialéctica comunitaria intergeneracional

Ricardo Melgar

L. Miguel Morayta

Alfredo Paulo Maya

Ma. Cristina Saldaña Fernández

Programa Regional Morelos ¹

CENTRO INAH MORELOS



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939



FOTO: Raúl Estrada Discua, 1936-1939

Exploraremos una significativa muestra de lo que es la cultura política contemporánea en los pueblos nahuas del estado de Morelos, recordando que se trata de una entidad federativa en la que éstos carecían de visibilidad etnopolítica hasta fechas muy recientes. Bajo el horizonte de un Estado etnocrático, federal y republicano, cribado a lo largo de casi dos centurias, la moderna cultura política estatal fue marcada por diversas aunque convergentes tradiciones autoritarias. Sigue pendiente que la reforma al artículo cuarto constitucional se traduzca en el ejercicio de una ciudadanía que reconozca y acepte la real diversidad etnocultural de Morelos.

En lo particular, nos aproximaremos desde nuestras tres calas locales al tejido complejo de creencias, ideas, sentimientos, códigos de comunicación y de lealtades primordiales que se expresan de manera faccional, oscilando entre el disenso y el consenso en el seno de los parcialmente restringidos aunque legitimados marcos de la ritualidad cívica comunitaria. Igualmente, nos interesa marcar algunas líneas de continuidad y ruptura, por ejemplo, en torno a la pérdida de gravitación de las

tradicionales redes intergeneracionales. Tomaremos en cuenta nuestros registros etnográficos sobre la toma de decisiones en forma colectiva en torno a quiénes y cómo se debe de gobernar, cómo se deben de administrar los diferentes recursos colectivos y cuáles acciones pueden tener mayor legitimidad y prioridad para el bien común.

Los procesos culturales, a través de las cuales se van conformando los accesos al gobierno y a la toma de

permitieron acumular simbólicamente el respeto y el prestigio social necesarios.

El contexto económico y social del país y de la región hizo necesario realizar cambios. El gobierno de los *tatas* fue sustituido por el gobierno de personas de menor edad y experiencia, pero con mayor relación y comprensión dentro del sistema dominante y los grupos externos que lo conforman. El proceso de modernización educa-



FOTO: Constantino Reyes Valerio, ca. 1959

decisiones, son procesos decantados históricamente por las imposiciones supracomunitarias y sus respectivas prácticas de resistencia. Reelaboraciones, rechazos y subordinaciones van configurando las sensibilidades y respuestas que toman y practican las comunidades tradicionales. Los casos que a continuación presentamos son muestras de los procesos arriba señalados.

Ocotepec

Las siguientes líneas darán cuenta de algunas estrategias de gobierno colectivo construidas por el pueblo de Ocotepec en las últimas décadas. Como muchos otros pueblos de Morelos y aun de otros estados, Ocotepec era gobernado por los viejos o *tatas*, es decir, por aquellos miembros de la comunidad que por su amplia experiencia en los diferentes asuntos de la vida comunitaria —lograda a través de una vida dedicada a cumplir con una buena cantidad de cargos y servicios civiles y religiosos—, les

tiva operó como telón de fondo, privilegiando los saberes emergidos de la cultura letrada y sus modos secularizados de expresión y comportamiento público, sobre los saberes tradicionales sostenidos por la experiencia, la ritualidad religiosa y la oralidad.

La función de las máximas autoridades civiles locales, como mediadores validados por la experiencia para actuar en los conflictos de las familias y de los individuos, derivó a otras instancias fuera del pueblo, optando por una salida impersonal. Esto se debió a que los más jóvenes tomaron distancia frente a un saber y una autoridad, acostumbrada a dirimir los pleitos más comunes entre la población local, conforme a la tradición y a una práctica de mediación basada en el respeto. Ahora, muchos pobladores van con las autoridades municipales y estatales a demandarse entre sí, lo que termina en sentencias y divorcios. Los espacios tradicionales de mediación y, con ellos, una de las funciones comunitarias de los *tatas*, se devaluaron al ritmo de la modernización y



FOTO: Constantino Reyes Valerio, ca. 1960

ampliación de las redes sociales supracomunitarias. También es cierto que las tasas demográficas de los pueblos crecieron de manera significativa, afectando los espacios primarios de interacción social.

Cambió el tipo de personas que desde entonces gobiernan y se ha dado una paulatina apertura a las formas de manejo social de lo político, hasta llegar a conformarse en lo que se llaman las planillas. Estos grupos de filiación política —que no necesariamente partidista— se adentraron en la práctica de la postulación de candidatos en paquete reconocidos por un color, sea la planilla verde, la azul o la roja. Esta práctica quedó muy lejos de la tradicional deliberación que los viejos hacían para iniciar a los nuevos cargueros y autoridades. A pesar de que esta transformación de las formas de acceso a ser autoridad tuvo efectos de toda índole sobre la vida social y cultural de Ocotepéc, los conceptos “respeto y trabajo para el bien del pueblo”, mismos que legitiman el acceso a la vida pública y sirven de referente sobre lo que es correcto y lo que no lo es dentro el comportamiento social, se han mantenido.

Si bien el complejo grupo de personas y funciones que constituían los *tatas* dejó de ser el gobierno en sí, éstos no desaparecen del panorama de la diligencia y su presencia queda enmarcada dentro de la vida ritual de la comunidad. Ya sin el nombre de *tatas*, ciertos hombres y mujeres tienen un alto rango social por el trabajo y el respeto que han ido cristalizando en sus personas; por ejemplo, aquéllos que saben manejar el lenguaje reverencial en situaciones de alto protocolo. Antes este len-

guaje se conocía como *huehuetlatolli*, más tarde se conoció en español como el de la gente que sabe el habla del respeto. Los rezanderos, los representantes de los barrios, los diferentes mayordomos, los maestros de las bandas y de las danzas y los que conservan mucho de la historia oral del pueblo, y parte de la gente que funge como asesores del ritual, llegan a tener un lugar no lejano al de los *tatas*.

Ocotepéc es un pueblo muy famoso por su capacidad de resistencia; se trata de uno de los más fuertes en este sentido y hay que remarcar que se encuentra en una zona donde los pueblos vecinos se han enfrentado —y ganado— en conflictos agrarios nada menos que a la Secretaría de la Defensa Nacional, al gobierno estatal, a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos y a grandes empresas hoteleras y turísticas, como el Hotel Villa Béjar y la Compañía KS (promotora de un club de golf multimillonario).

La cárcel de este pueblo tiene en su historia el haber hospedado a parte de infractores menores y mayores, a policías municipales, estatales judiciales e, inclusive, a miembros del ejército federal. Carlos Basauri, en su monografía de los años treinta, reporta el fuerte carácter autónomo de cara a los gobiernos en turno y sus fuerzas de seguridad. El pueblo ha preferido autocuidarse frente al injerencismo estatal. Toda esta capacidad y actitud de autonomía y resistencia no sería fácil de explicar sin tomar en cuenta que el pueblo se mueve a través de ejes comunitarios donde los hombres y mujeres de respeto, trabajo y experiencia son referentes de mucha importancia en el curso del accionar del pueblo.

Otro aspecto interesante de este pueblo es el que se refiere a quién puede y quién no aspirar a recibir terrenos de las reservas de Ocotepéc. El derecho al reparto de la tierra sólo lo tienen los nativos del pueblo y no los *avecindados*. Esta es la ley que acuñó el supremo legislador: el pueblo. Se consideran nativos a quienes tienen un mínimo de dos generaciones de ancestros directos. Es decir, cuando se reparte algún paraje, para recibir un predio de tierra comunal hay que tener abuelos y padres nacidos en Ocotepéc. Ellos y sus familias han aportado su trabajo para la comunidad y es esto lo que legitima su derecho a la tierra. Cada grupo que administra bienes comunales territoriales tiene entre sus miembros personas de edad y conocimiento en la historia agraria de la mayoría de los predios y parajes. Son voces que pesan en las decisiones de asamblea.

En pocas palabras, la comunidad de Ocotepéc ha sabido refuncionalizar el papel de los *tatas*, aprovechando sus conocimientos y el propio significado de su existencia. Al excluirlos de la esfera del mando directo, su presencia en otras esferas de la vida comunitaria se ha mantenido y a veces ampliado, aunque no siempre. No sólo ha sido el aprovechamiento de la experiencia de los viejos lo que les ha permitido seguir vigentes en un pla-



foto: Mariana Yampolsky, 1990

no más reservado, también ha sido la vigencia de los contenidos ideológicos, aunque menos evidentes, que le dan presencia a los *tatas*.

Hueyapan

A mediados de la década de 1960, bajo las presiones de la cabecera municipal —en coordinación con un grupo de profesores nativos de Hueyapan (progresistas)—, una asamblea comunitaria logró imponer a un “joven” para desempeñar el cargo de ayudante municipal. Esta acción fue muy mal vista por los “mayores”, quienes hicieron pública su inconformidad al suspender su relación con los cargos de gobierno, por lo que actualmente sus funciones quedaron reducidas a la celebración de las ceremonias religiosas.



foto: Mariana Yampolsky, 1978

A pesar de ello, la elección del ayudante municipal se confirmó el 12 de diciembre mediante una nueva asamblea comunitaria. A través de este mecanismo, vecinos provenientes de los cinco barrios propusieron a sus candidatos, los cuales fueron anotados en un pizarrón; posteriormente cada uno de los asistentes señaló con un gis al candidato de su confianza, por lo que emitió su voto públicamente. Los dos candidatos que reunían el mayor número de votos fueron nombrados ayudante titular y suplente, cargos que habrían de desempeñar durante un año.

A las asambleas comunitarias asisten básicamente hombres; sin embargo, la participación de las mujeres se ha incrementado en los últimos cinco años, contrariamente al de los jóvenes, quienes tienden a restar importancia a este

tipo de eventos.

Actualmente los criterios de elección se relacionan con la experiencia adquirida al negociar con instancias externas a la comunidad o en su “éxito” como comerciantes; esto es, se trata de vecinos “con estudios” que de alguna u otra forma saben dirigirse ante instancias estatales y municipales. Tal fue el caso de los dos últimos periodos cuando fueron elegidos un pasante de medicina y un ingeniero agrónomo; no obstante, estas personas tendieron a menospreciar las formas comunitarias de tomar decisiones.

Entre las principales funciones del ayudante municipal se encuentra la de convocar a las asambleas comunitarias, a fin tratar asuntos relacionados con el poblado, así como gestionar recursos para realizar obras públicas. Sin embargo, ante las diversas presiones ejer-

cidas por parte de la presidencia municipal e instancias estatales, incluidas la corruptelas clientelares, algunos ayudantes han tomado decisiones prescindiendo de la consulta en asamblea. Este distanciamiento entre la autoridad local y la comunidad le restó a la gestión de la primera legitimidad comunitaria, según se pudo confirmar con la opinión de la mayor parte de los hueyapeños

Por otra parte, en los últimos cinco años se han manifestado diferencias políticas entre la presidencia municipal de Tetela del Volcán y los vecinos de Hueyapan, por lo que las autoridades municipales —en coordinación con los hueyapeños priistas— han promovido la creación de comités barriales. Estos últimos son el vehículo clientelar de la cabecera municipal hacia la localidad,

canalizando de manera discrecional la entrega directa de algunos recursos y apoyos. Esta estrategia política ha reforzado la presencia del PRI local en los diferentes barrios de la comunidad, a la vez que ha deteriorado la legitimidad de los ayudantes, pues al minimizar sus funciones, algunos vecinos consideran que el cargo ha dejado de tener importancia.

La paulatina pérdida de legitimidad y consenso por parte del ayudante municipal, ha afectado sus fueros políticos y su representatividad social. Frente a ello, la autoridad local, en algunos casos, ha mostrado una gran habilidad para involucrar en la toma de decisiones a los ejidatarios, a los integrantes de la junta del agua potable y a los comuneros, generando una coyuntural base social de apoyo. La posibilidad de recuperar legitimidad y poder local sigue dependiendo de las asambleas comunitarias, en las que participa un gran número de vecinos provenientes de los distintos barrios de Hueyapan; en ellas se discuten y toman decisiones relacionadas con la comunidad.

No obstante, en la mayoría de los casos la pérdida de poder se ha tratado de compensar mediante el establecimiento de alianzas con instancias municipales y estatales. Sin embargo, al surgir diferencias de poder supracomunitarias, el ayudante ha tendido a establecer alianzas provenientes de partidos políticos opositores como el PRD y Verde Ecologista o de las organizaciones no gubernamentales. Al respecto valdría la pena señalar que los ayudantes, al asumir las formas de organización de los partidos políticos y de las organizaciones no gubernamentales, tienden a desconocer o menospreciar las asambleas comunitarias o barriales, por lo que la gran mayoría de los vecinos optan por no participar en las actividades y reuniones que los ayudantes convocan. Esto es, la gestión del ayudante en turno carece de la legitimidad otorgada por la mayoría de la población.

Tales han sido los casos relacionados con la elección de los candidatos contendientes al cargo de presidente municipal, ya que los partidos políticos como el PRD y el Verde Ecologista han tendido a imponer como candidatos a personas con las que mantienen vínculos clientelares. Esta situación reproduce nuevamente el distanciamiento entre los candidatos políticos locales y las asambleas comunitarias, afectando sus niveles de legitimidad y, probablemente, la intención del voto.

Cabe resaltar que la estrategia priísta frente a los espacios locales dista de agotarse en lo ya dicho sobre la función de los comités barriales. Sucede que el PRI local —y para efectos de campaña electoral— opta por otra estrategia, aparentemente más acorde con los usos políticos comunitarios, al tratar de imponer y



FOTO: Alicia Ahumada, 1985

ratificar a sus candidatos a través de las asambleas comunitarias. No obstante, en los últimos tres años se han notado diferencias profundas entre ese partido y el pueblo de Hueyapan, que han mostrado su desacuerdo con las formas y modos de elección del candidato a presidente municipal. En 1993 se materializó un resquebrajamiento político que ya se avizoraba. Nos referimos a la asamblea comunitaria que eligió a un candidato para contender a la presidencia municipal, quien al no ser reconocido por el PRI local (esto es, al quedar fuera de tiempo y lugar en los espacios políticos de mediación intra municipal), provocó que una comisión comunitaria se diera a la tarea de establecer contactos con los partidos de oposición, logrando registrar a su candidato bajo la bandera del PRD.

Aunque se perdieron las elecciones por un escaso margen de 200 votos, el ayudante municipal de Hueyapan perdió eficacia como mediador frente a los conflictos que tuvieron lugar entre vecinos y el encargado del orden en la comunidad, bajo el nuevo contexto social y político. La autoridad local quedó fuera de juego como mediadora, frente al paulatino incremento de la violencia (asociada al consumo de alcohol y al narcotráfico). Con el establecimiento del ministerio público en la cabecera municipal en 1980, esta función quedó delegada a las instancias municipales. De hecho, durante las últimas dos décadas y aun antes, se había evitado utilizar la cárcel ubicada en la ayudantía municipal. Esta renuncia del ayudante municipal al ejercicio de sanciones y medidas de protección públicas en Hueyapan, se ha reforzado con el riesgo de caer en falta por usurpación de funciones propias de instancias municipales, estatales y federales, además de estar sujeto a la presión de los organismos defensores de los derechos humanos.

Acompaña a este proceso de desestructuración del poder local, el abandono de algunas formas de organización comunitaria de voluntarios ligadas al orden público (comandantes, cabos de guardia y soldados).



FOTO: Alicia Ahumada, 1976

Contribuyó a ello el hecho de que los comandantes comenzaran a percibir un ingreso salarial por parte del municipio.

“Bien bien que respetan al comandante pos no, ve como en Tetela hay policías, judicial, comandantes y así hacen su desmadre. Había cabo de guardia, tenía que tener cabos de guardia, tenía que mandar a llamar a recoger información y barrer. Y era patrióticamente gratis, pues. Y ahora ya no. Ahora ya tiene sueldo, desde hace como tres años, más. Se acabó el gobierno. Ahora ya no funcionan, ya les dan patrulla, las guardias de vecinos ya no funcionan como hace dos años.”

En Hueyapan existen otros cargos de gobierno que involucran la participación de vecinos y la toma de decisiones en torno de los recursos existentes en la comunidad, entre los cuales destacan el comisariado ejidal, comisariado comunal y la junta del agua potable.

En todos los casos la elección de los cargos (presidente, secretario y tesorero) se realiza mediante asambleas convocadas por la autoridad, que está a punto de culminar su gestión. En lo que concierne a la elección de los cargos de comisariado de bienes comunales y del comité del agua potable, llegan a participar del 60 al 80 por ciento del total de los jefes de familia, mediante el voto público. En cuanto a la elección de los cargos del comisariado ejidal, sólo participa el 20 por ciento del total de los jefes de familia, y si bien éstos se eligen mediante una asamblea, en la propuesta de los candidatos se expresa una fuerte influencia por parte del PRI local y estatal, a través de la CNC.

Habrá que resaltar que el “comité del agua potable” y el “comisariado de bienes comunales” no son instancias reconocidas jurídicamente por las entidades gubernamentales, por lo que no se contemplan dentro de sus presupuestos. De esta forma, en ambos casos la toma de decisiones se relaciona básicamente con la organización y realización de las faenas comunitarias (ya sea para reparar o resguardar los pozos, tubos y bosques o para

sancionar a sus integrantes). Así, la gran mayoría de los jefes de familia en Hueyapan se organizan en torno a dos de principales recursos de la comunidad: el agua y las tierras comunales.

Caso contrario sucede con la comisaría ejidal, que al ser reconocida jurídicamente en forma anual, es sujeto de apoyos económicos y créditos provenientes de instancias municipales, estatales y federales. De esta manera, la toma de decisiones se relaciona con el manejo de estos recursos, para lo cual se realizan asambleas o se delega la responsabilidad en el comité del comisariado ejidal: el secretario y el tesorero. Sin embargo, en la mayoría de los casos tan sólo se ejecutan las órdenes y planes de trabajo de las instancias extralocales.

En razón de la división del poder en Hueyapan, es difícil afirmar la existencia de un cargo de gobierno que represente en su totalidad al pueblo de esta localidad. Si bien el comisariado de bienes comunales y el comité del agua potable cuentan con el consenso y el apoyo de la mayoría de los jefes de familia para realizar obras comunitarias, carecen sin embargo de recursos económicos y de apoyos externos. Mientras tanto, la comisaría ejidal, si bien cuenta con recursos econó-

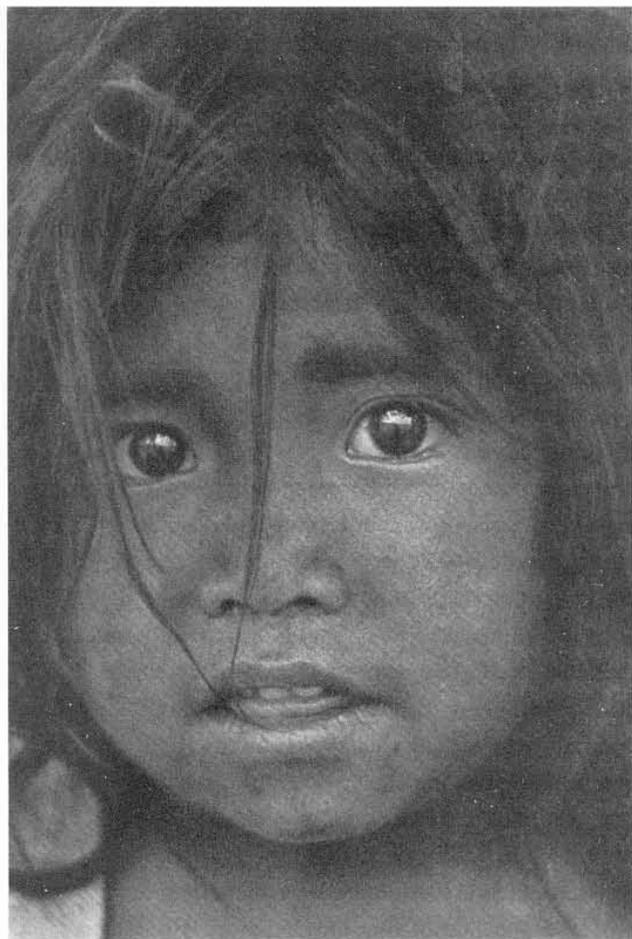


FOTO: Alicia Ahumada, 1989



FOTO: Alicia Ahumada, 1989

micos y apoyos externos, carece del consenso de los jefes de familia y más bien tiende a obedecer a los intereses del PRI estatal y federal.

Dado lo anterior, adquiere importancia el papel del ayudante municipal, quien —como se ha mencionado— sí muestra voluntad y habilidad para involucrar a estas tres instancias de gobierno. Mediante la realización de asambleas de barrio y comunitarias, puede llegar a ser reconocido como la máxima autoridad del poblado. De esta forma, al ser legitimado como el principal depositario del poder, puede llegar a tomar decisiones que involucren la participación de los vecinos en los cinco diferentes barrios de Hueyapan. Lamentablemente, los ayudantes “con estudios” han tendido a menospreciar la toma de decisiones mediante asambleas comunitarias y barriales; asimismo, la estrategia “clientelar” de la presidencia municipal de otorgar apoyos y servicios directamente a los comités barriales, ha tenido repercusiones sobre su autoridad y, por lo tanto, en su capacidad de convocatoria en la toma de decisiones.

Xoxocotla

Imaginar el pasado no tan remoto de las comunidades indígenas del poniente de Morelos como Xoxocotla y Atlacholoaya, nos conduce a un panorama diferente al que observamos hoy en día. En la toma de decisiones políticas era importante la autoridad de la gente mayor; los hombres que llegaban a ocupar puestos de autoridad acumulaban prestigio y respeto, pues dejaban temporalmente su trabajo para ocuparse de esa responsabilidad. A ellos les tocó coordinar un trabajo comunitario relacionado con la gestión de servicios como la introducción del agua potable, la luz eléctrica o la construcción de caminos. La labor colectiva que implicaban estas obras creó fuertes lazos de reciprocidad y de interés por el beneficio comunitario.

En Atlacholoaya los ancianos conformaban un grupo que había ganado prestigio por su buen desempe-

ño en algún cargo civil o religioso. La autoridad en turno debía escuchar sus recomendaciones para la resolución de problemas y en la toma de decisiones importantes para la comunidad. El respeto tenía mucho que ver con la autoridad ejercida, legitimada por el pueblo.

En Xoxocotla el reconocimiento de una persona mayor era ganado mediante el trabajo en beneficio común; los ancianos tenían una autoridad moral reconocida al interior de la localidad. Sin embargo, no tuvieron relación con el nombramiento de un grupo que “representara” al pueblo por una iniciativa del gobierno estatal, como se dio mediante la creación del grupo oficial de *Los tatas*, en 1934. En esa época eran hombres jóvenes

que no necesariamente contaban con la legitimación de sus conciudadanos. Su función era la de recibir con una ceremonia tradicional (incienso y collares de cempasúchil) a las personalidades políticas que visitaran el pueblo. Las acciones de este consejo no tenían mayor trascendencia. Es frecuente escuchar cuestionamientos descalificadores acerca de ellos: “el consejo de ancianos no tiene legitimidad por parte del pueblo, salen a encontrar a los funcionarios pero no piden nada cuando vienen los candidatos, no piden nada para el pueblo, no se fijan si piden una ayuda”; esta actitud de “no pedir nada” es sólo una muestra de la sumisa posición de estos simpatizantes del partido en el poder.

Ciertos cambios se fueron profundizando en la vida del Xoxocotla, mismos que implicaban una mayor presencia de grupos e intereses ajenos al manejo comunitario de los intereses del poblado. Por ejemplo: en el ámbito político, el diálogo ha sido un instrumento creador de consensos al interior de la comunidad. En las asambleas muchos se conocen y es ahí en donde se reconoce la facción a la cual pertenecen. Sin embargo, esta instancia va perdiendo fuerza como espacio de diálogo. Por otra parte, cuando diferentes grupos de la comunidad entablan comunicación con instituciones municipales y estatales, entran en juego una serie de intereses e interpretaciones discordantes entre gobierno y comunidad que implican un mayor conocimiento de las formas y relaciones del ámbito oficial.

Abordar el tema de la democracia nos conduce a considerar la forma de la toma de decisiones que orientaron la trayectoria política de las comunidades, la figura de la autoridad y el ejercicio del voto. En estos tres aspectos precisamente se dieron muchos de los cambios arriba señalados que a continuación pasamos a mostrar:

Es fácil incurrir en la glorificación del pasado, pero algunas situaciones de manipulación política, en la que se privilegian intereses de grupo, se han venido dando desde hace mucho tiempo. En Xoxocotla se recuerda la

figura de una autoridad que se mantuvo mucho tiempo en el poder, quien convocaba a asambleas y pedía firmas a los concurrentes; iba entonces con el presidente municipal y le decía: “mira, la gente no quiere que me quites del mando”. Esta práctica de ampararse bajo la sombra de listados firmados ante instancias superiores no ha desaparecido; frente a la autoridad superior se justifica con ellos su presencia, mientras que en el ámbito local su cargo se tambalea y no pocos desean que sea destituida.

Muchas veces las estrategias de que se vale la gente en el poder son facilitadas por personas de las comunidades que tienen relaciones y afinidades con las autoridades, especialmente estatales. Utilizan su influencia para conseguir empleos, piden a nombre del pueblo material de construcción, despensas, bienes que acumulan y que en el periodo de campañas políticas distribuyen para la “compra” de votos.

La lucha por contar con la mayoría de sufragios se debe a que, gracias a ello, se obtiene un puesto público que ahora constituye un beneficio personal, salarios e influencias. Los regalos efímeros otorgados a los simpatizantes en periodo electoral logran su objetivo: el voto. En ese sentido, no se les puede acusar abiertamente de fraude. Existe conciencia de que, si bien la autoridad en turno ha sido electa por la comunidad, responde sin embargo a intereses del gobierno estatal y municipal y no al de la gente que los nombró, a pesar de ser gente “estudiada” y de poca experiencia. Actualmente no es generalizada una buena opinión sobre la autoridad local; se plantea que no cumple bien sus funciones, que está sujeta a “lo que le ordenen de arriba” y no ve la solución de los problemas de la comunidad. La autoridad se legitima en el pueblo a través de: “el respeto (que) se gana con trabajo, y la autoridad (actual) no se lo ha ganado porque no se nota que esté haciendo bien su trabajo”.

En la actualidad una vez que es nombrada una autoridad no se le cuestiona su procedencia partidista sino la capacidad y el compromiso que muestre para realizar un trabajo en beneficio de la comunidad, para ganarse a la gente como la autoridad que es, con el compromiso explícito de “velar” por el bien común.

El cambio que llevó a la pérdida del gobierno de los viejos es en parte explicable por el tipo de estrategia y formas de dominio implantadas por los grupos dominantes y que exigían respuestas nuevas. Por ejemplo, cuando el poder oficial ejerce sus mecanismos de dominación sobre la comunidad a través de estrategias como la negociación, esto implica un diálogo que se establece entre autoridades municipales y estatales con representantes de la comunidad. Generalmente, la negociación deriva en una disyuntiva, que pone en la balanza una solución inmedia-



FOTO: Alicia Ahumada, 1983

ta convenida con la autoridad mayor o una solución a largo plazo, en la cual la comunidad se fortalece, se identifica. La opción por una solución rápida crea desconcierto en la comunidad y la organización comunitaria se debilita.

Ejemplo de esta situación fue el caso de la movilización llevada a cabo para lograr una nueva redistribución del agua potable en 1998. Xoxocotla tomó el liderazgo, la comunidad se movilizó y organizó plantones en la carretera y en el palacio de gobierno. Se aceptó una negociación, se recibió dotación de agua mediante pipas, y el apoyo económico del gobierno municipal para la construcción de unas 400 cisternas. Sin embargo, “la comunidad”, ese grupo que participó y evidenció ser una mayoría en el pueblo (la oposición), hubiese querido ganar más transformaciones, independizar su propia red de agua, destituir a la autoridad, ir más a fondo, lograr cambios sustanciales.

El gobierno de los viejos probablemente no tenía la capacidad de confrontar y construir las estrategias de resistencia como la que construyeron los jóvenes líderes que conformaron la “oposición” en Xoxocotla, con trabajo, con participación, con el cuestionamiento de su realidad y con la búsqueda de resultados concretos.

En estas líneas se han mostrado, en forma muy breve, tres casos del relevo que los gobiernos llamados de los jóvenes han ejecutado sobre el gobierno de los *tatas*. La presencia de estos últimos ha quedado incrustada de manera diferenciada en la vida ritual de los pueblos y, en algunos casos, sigue teniendo una posición distinguida como depositarios de la historia y la tradición, ejes de la vida comunitaria. Queda claro que no todos los pueblos siguieron las mismas estrategias para enfrentar los nuevos retos políticos y culturales de los últimos tiempos. Cada una de las estrategias camina entre la organización comunitaria y las imposiciones hegemónicas externas.

¹ Avance del colectivo de investigación del Centro INAH Morelos. Proyecto: “Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio”.



FOTO: Alicia Ahumada, 1994

Diversidad con derechos (políticos)

Lo propio de la democracia no es la rápida y resuelta acomodación de las identidades subalternas en la identidad dominante, sino la lenta y esforzada construcción entre todos, de una identidad política nueva.

Norbert Bilbeny. Democracia para la Diversidad

Pablo Yanes Rizo

SECRETARÍA DE
DESARROLLO SOCIAL
GOBIERNO
DEL DISTRITO FEDERAL



El centro actual del debate, académico y político, sobre la diversidad cultural es el de los derechos que dicha diversidad implica. En este marco hemos visto un proceso de apropiación estatal del discurso de la pluralidad, en el cual ésta queda convertida en un mero ritual festivo, en un proceso sin sujeto, en una imagen sin implicaciones jurídicas ni políticas: en un pluralismo *light*.

Un pluralismo sin derechos, una diversidad sin sujetos colectivos de derecho es la fórmula del actual párrafo primero del artículo cuarto constitucional. La contradicción intrínseca de este precepto reside en que, de un lado, habla de que la nación tiene una composición pluricultural sustentada en los pueblos indígenas y del otro, remite a la ley la protección de las lenguas, costumbres, recursos y formas específicas de organización social de estos mismos pueblos, esto es, revela precisamente los límites de un reconocimiento de la diversidad que no se extiende al reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos que le dan sustento.

Por ello, el debate en materia indígena es hoy el debate de los derechos. Aquí no hay apropiación estatal posible. El



FOTO: Gertrudis Duby, 1955



FOTO: Alicia Ahumada, 1994



FOTO: Gertrudis Duby, 1952

incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ha corrido paralelo a la iniciativa discursiva del gobierno federal por intentar redefinir la problemática indígena como un asunto de pobreza, marginalidad, desarrollo social y falta de oportunidades. No ha habido un esfuerzo por reapropiarse de un discurso en clave de derechos, sino por su transformación en un discurso sobre pobreza y gasto público. Se presenta un diagnóstico en el que el problema no es el tipo de Estado, sino la falta de éste. No es la naturaleza excluyente de la diversidad del pacto político que nos rige, sino la baja densidad estatal en las regiones indígenas. Pero lo más preocupante es que este discurso corre de la mano de la lectura de la problemática indígena como un asunto de seguridad nacional y su corolario inevitable: los procesos de militarización y paramilitarización.

Así, la militarización, el incumplimiento de San Andrés y el eje discursivo estatal en materia indígena obedecen al esfuerzo de intentar sustraer las demandas de los pueblos del ámbito de los derechos y, por ende, del ámbito de la política, porque los derechos son, en esencia, reconocimiento de poder frente al Estado y frente a terceros.

Independientemente de la carencia actual de mecanismos de exigibilidad y justiciabilidad de los derechos sociales, su mero reconocimiento significa desatar un proceso que conlleva modificaciones cualitativas en el peso político de los diferentes actores sociales y políticos. En el caso de los pueblos indígenas el reconocimiento de sus derechos como tales significará un nuevo punto de partida en su proceso de recomposición, un nuevo rol social y político, una nueva plataforma de negociación, una nueva manera de plantear su participación en la construcción de los futuros pactos políticos del país. Significará, sin duda, también el quiebre definitivo del viejo

sistema de sometimiento y control político de los pueblos por las cadenas corporativas en las regiones indígenas, sin duda alguna las más arcaicas y violentas de la nación.

Hay que tomar en serio a la diversidad, lo cual implica tomar en serio a los derechos. Una diversidad con derechos implica una profunda transformación del orden jurídico y del orden institucional del país. Implica también, en consecuencia, una transformación del conjunto del Estado, del espacio de representación y reproducción de lo público. La diversidad no puede ser, en consecuencia, un elemento aditivo en un régimen político que la excluye. Es, por el contrario, un elemento de impacto transversal en la estructura de las instituciones públicas, una realidad filosa que debe cortar longitudinalmente al Estado. De ahí la tenaz resistencia a asumir las implicaciones de nuestra diversidad cultural. Se le acepta en la medida que sea testimonial, retórica, de vitrina, pero se le combate en la medida en que implique redistribución de poder, reformas constitucionales y legislativas, transformación de las instituciones.

El asunto de la debida representación y peso político de los pueblos indígenas es de carácter estratégico, pero es también un asunto no resuelto en cuanto a sus modalidades y alcances. A la fecha, el tema de los derechos políticos, en ausencia del reconocimiento de la autonomía como garantía constitucional, se ha planteado en cuatro caminos principales que, en mi opinión, dejan sin resolver el asunto principal: el de una estructuración del poder político coherente y representativa de nuestra diversidad cultural.

Los cuatro caminos hasta ahora propuestos son: dos, en el campo de las propuestas políticas, la redistribución electoral y la creación de una nueva circunscripción plurinominal ("la sexta circunscripción") para elección de diputados indígenas, y otros dos, expresados



FOTO: Gertrudis Duby, 1961



FOTO: Gertrudis Duby, 1943

en reformas legislativas vigentes ya, la vía de “la elección de ayuntamientos en municipios que se rigen por usos y costumbres” prevista en el Código de Instituciones Políticas y Procesos Electorales del Estado de Oaxaca y el nombramiento “por usos y costumbres de regidores étnicos” de acuerdo con el Código Electoral del Estado de Sonora.

Nadie podrá negar la necesidad de una nueva redistribución electoral, local y federal, que incorpore el criterio de regiones culturales y atienda la densidad de la presencia indígena. La última redistribución del Instituto Federal Electoral, por ejemplo, no la incorporó y seguimos así en un proceso de división y pulverización del voto indígena. Siendo indispensable esta redistribución para romper con la actual subrepresentación indígena en las cámaras, queda planteado el asunto de que no es suficiente con que haya más diputados indígenas, pues ello sólo permitiría mejorar, en el mejor de los casos, la representación indígena en cuanto ciudadanos, pero no permitiría una debida representación en cuanto pueblos.

Es el mismo problema que tiene la propuesta de crear una circunscripción especial. Además de abrir una perspectiva en la cual la cuestión indígena aparece como

un problema de minorías y no de pueblos, como un asunto aditivo y no constitutivo de toda propuesta política nacional, y como una reafirmación de la marginalidad, nuevamente podría mejorar, con todas las implicaciones señaladas, la representación indígena individual, pero no resolvería el de la representación colectiva.

De distinta naturaleza es el problema planteado en la legislación oaxaqueña. Este primer esfuerzo por reconocer las implicaciones en el campo de la política de la diversidad cultural

y que, por cierto, algunos ensayistas empiezan a definir ya como una situación de “esquizofrenia institucional”, tiene dos limitaciones de fondo: su reducción a los ámbitos municipales y su encajonamiento en los aspectos procedimentales. Esto es, no implica una reforma en la manera de conformación del congreso del estado, no implica modalidades nuevas de participación política a escala estatal, mientras que en lo referente al municipio no redefine su composición y funciones, salvo en lo que respecta a la duración del cargo. Es, por ello, antes que una reforma en lo sustantivo, una adecuación en lo procedimental.

El caso de Sonora es aún más revelador de la marginalización de la representación política indígena. El Código Electoral del Estado en su artículo 19 señala que la integración del municipio “se podrá complementar con regidores de representación proporcional y con un regidor étnico propietario”, los cuales “serán designados conforme a los usos y costumbres de dicha etnia”.¹ Con lo anterior se consagra al municipio como órgano ajeno a la participación política indígena, pero que incorpora en calidad de minoría a un representante de “la etnia” asentada en dicho municipio. No hay reconocimiento al sistema de autoridades indígenas, sino tan sólo absorción de un “regidor étnico” como representante subordinado, sin competencias, ni facultades, ni poder alguno.

De los ejemplos arriba mencionados se desprende que la diversidad cultural y los derechos políticos que le son consustanciales implican mucho más que modificaciones adaptativas de los actuales órganos de representación política. Lo cierto es que las instituciones políticas de la nación fueron diseñadas y construidas desde la lógica del Estado monocultural excluyendo la diversidad cultural y, en particular, a los sujetos de derecho colectivo que denominamos pueblos indígenas. Por ello estamos frente a la necesidad de un



FOTO: Gertrudis Duby, 1960



FOTO: Gertrudis Duby, 1967



FOTO: Gertrudis Duby, 1969

rediseño institucional en el que la diversidad tenga cabida, representación y garantía de reproducción.

La Cámara de Diputados expresa, al menos formalmente, la naturaleza republicana del país. Es la expresión de la representación de los ciudadanos individuales. La Cámara de Senadores es, también formalmente, la expresión del pacto federal. En ella se encuentran representados en condiciones paritarias las entidades federativas de la nación. Sin embargo, en nuestro sistema bicameral no hay, por ahora, un mecanismo de representación de los pueblos como tales. No es opción suficiente que haya más diputados y senadores indígenas, aunque es importante que los haya. Hacen falta otros medios adicionales de construcción y canalización de la representación política indígena y de su participación en la toma de decisiones a escala nacional.

Todo lo anterior implica contar con una visión integral del asunto en debate, pero incorporando siempre una visión de proceso abarcadora de la complejidad política, jurídica, social, presupuestal y operativa que implica construir un orden democrático de la diversidad cultural. Se nos plantea así la necesidad de pensar los derechos políticos indígenas en una perspectiva de proceso en tres vertientes principales:

- Una, la del reconocimiento de la autonomía como garantía constitucional y la definición de una jurisdicción indígena, esto es, el conjunto de derechos colectivos cuya vigencia y positividad demandan de un espacio territorial preciso;

- Dos, el derecho a la identidad y a una ciudadanía multi e intercultural en todo el territorio nacional, dentro y fuera de los territorios indígenas, esto es, la vigencia de los derechos ciudadanos individuales en un contexto de diversidad cultural. Ello es particularmente relevante porque permite abrir una vía de superación en el conflicto aparente entre “derechos colectivos y derechos individuales” y entre “ciudadanía étnica y ciudadanía nacional” dentro y fuera de los territorios indígenas. Además, habida cuenta de las fuertes corrientes migratorias indígenas, esto es fundamental porque los derechos indígenas no pueden ser entendidos

como derechos confinados a espacios territoriales delimitados, sino que tienen proyección nacional en una dinámica socio-demográfica en que lo indígena cada vez es más urbano y lo urbano es también cada vez más indígena.

- Tres, la conformación de formas efectivas de representación política indígena en los ámbitos estatales y nacionales de decisión, pero como representación política de pueblos. El punto de partida es reconocer un nuevo tipo de unidad de la nación sobre la base del

reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos y, por ende, una nueva identidad nacional en la que se supere la contradicción y subordinación entre “identidad indígena” e “identidad nacional”. Si la nación es pluricultural también lo debe ser nuestra identidad nacional. La diversidad cultural está en el conjunto de la nación, es un asunto de todos, no un asunto exclusivo de los pueblos indios. Todo ello requerirá del rediseño de instituciones existentes o de la creación de nuevas en las que se exprese esta diversidad de pueblos o de una combinación de ambas alternativas. Puede ser un nuevo poder del Estado tipo *ombudsman* social, puede ser una nueva estructuración del Senado en la que se combine la representación de entidades federativas con la representación de pueblos, puede ser, incluso, un nuevo tipo de cámara con facultades y atribuciones para todo aquello que afecte o interese a los pueblos indígenas y a la diversidad cultural.

Lo relevante es señalar que la articulación de estas tres vertientes (autonomía indígena, ciudadanía multicultural, poder político nacional de la diversidad) produciría un espacio de ejercicio de derechos políticos en el que se retroalimentarán lo colectivo, lo individual, lo local y lo nacional. La autonomía permitirá construir nuevas relaciones de poder dentro del ámbito de lo local-colectivo, la ciudadanía multicultural permitirá la vigencia de derechos dentro de lo individual-nacional y las nuevas formas de representación política permitirían avanzar en el ámbito de lo colectivo-nacional.

Se trata, sin embargo, de una discusión que es necesario empezar a desarrollar. No es ni de lejos un asunto resuelto, como tampoco lo es ahora el de la representación y la interlocución política indígena. Pero hacia allá nos conduce el debate siempre y cuando tomemos en serio a la diversidad cultural y asumamos que tiene varios apellidos. El de los derechos políticos de los pueblos es uno de ellos.

¹ *Boletín Oficial*. Órgano de difusión del Gobierno del Estado de Sonora. Tomo CLVII, número 51, Sección I, lunes 24 de junio de 1996.



FOTO: Flor Garduño

La política de la tolerancia

*He aprendido a respetar las ideas de los otros,
a detenerme de frente al secreto de cada conciencia,
a entender antes de discutir y a discutir antes de condenar.*

*Y porque estoy en vena de confesiones, hago una última,
quizá superflua: detesto a los fanáticos con toda mi alma.*

Norberto Bobbio, "Prefazione alla prima edizione",
Italia Civile, Florencia, Passigli Editori, 1986, pp. 11-12.

Isidro H. Cisneros¹
FLACSO, SEDE MÉXICO



1. Los valores y la dimensión normativa de la democracia. Diversos autores han coincidido en el definir a la democracia como un sistema ético-político. Es decir, como un sistema que además de representar un conjunto de instituciones, de procedimientos y de técnicas de gobierno para la toma de decisiones políticamente significativas, también encarna un conjunto de valores, principios y normas de convivencia sin las cuales este particular tipo de régimen político no podría sobrevivir. Entre estos valores destacan, de modo especial: la ausencia de cualquier tipo de violencia para la solución de las controversias, la moderación y el libre debate de las ideas entre los miembros de la Polis, los ideales de la fraternidad, de la igualdad y de la libertad política, el gobierno de las leyes por encima del gobierno de los hombres y, no menos importante, el principio de la tolerancia, del cual nos ocuparemos en esta ocasión. Sobre esta línea de reflexiones, hablando de democracia muy seguido nos referimos no a las instituciones que la conforman sino a un "centro ideal", no a los medios o a los procedimientos que la caracterizan, sino a los fines que se de-



FOTO: Flor Garduño, 1981



foto: Flor Garduño, 1987



foto: Flor Garduño, 1990

sean alcanzar. En este sentido, hacemos referencia a los valores que la inspiran y a cuya promoción tiende el régimen democrático.²

Es claro que si se desea entender no sólo qué es la democracia, sino también cuales son sus justificaciones éticas, o dicho de otro modo, si se desea transitar del juicio de hecho al juicio de valor, es necesario analizar los fines que pregonan tal tipo de régimen. Al respecto, podemos afirmar que uno de los valores últimos desde el que nos podemos mover cuando deseamos caracterizar a un régimen organizado democráticamente, es representado por el principio de la tolerancia que significa, sobre todo, un problema de convivencia entre los individuos y que tiene como punto central el recurso a la persuasión y no a la fuerza. El concepto tolerancia procede etimológicamente del sustantivo latino *tolerantia-ae*, que se traduce literalmente como sufrimiento y acción de sobrellevar, soportar o resistir, en su acepción directa derivada del latín *tollere*.³ En su significado religioso —que fue el primer ámbito en que ésta se expresó— la tolerancia puede ser concebida como el reconocimiento del derecho intelectual y práctico de los otros para convivir de acuerdo con otras creencias religiosas que no son aceptadas como propias.⁴ En otras acepciones la tolerancia representa el "respeto y la consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás aunque repugnen a las nuestras", así como el "reconocimiento de la inmunidad política para los que profesan religiones distintas de la admitida oficialmente".⁵ No muy diferente es la definición que considera que la tolerancia representa sobre todo una "disposición de ánimo por la cual se admite, sin demostrarse contrariado, que otro profese una idea o una opinión diversa o contraria a la nuestra".⁶ El término tolerancia tiene también otros significados como son: indulgencia, condescendencia, comprensión y transigencia, pero sobre todo, no debemos olvidar que la tolerancia implica un acuerdo entre las partes que tiene una dimensión espacial y temporalmente determinada.

En otro lugar hemos señalado que la tolerancia asomó como elemento indispensable de la vida civil de occidente solo después de la Reforma, en las luchas que opusieron entre sí a las diferentes partes de la cristiandad.⁷ Entre los muchos estudiosos del fenómeno de la tolerancia en la historia del pensamiento político, quisieramos destacar a John Locke, quien puede ser considerado como uno de los primeros promotores de la libertad civil como parte consustancial del espíritu social. En efecto, Locke consideraba que el principio de la tolerancia constituía "un punto de encuentro" entre las tareas y los intereses que caracterizaban tanto a la Iglesia como al Estado.⁸ Esta tradición del pensamiento que se remonta desde el siglo XIV con Marsilio da Padova hasta el siglo XVIII con Marie Arouet de Voltaire, dio vida a la Ilustración y con ella al predominio de la razón y del pensamiento laico.⁹ De esta manera, es posible adelantar una lectura de la tolerancia referida al ámbito "de lo privado", es decir, del individuo en lo particular que sin embargo puede también ser considerada una actitud práctica. Esta interpretación debe mucho a la Revolución Francesa que permitió el desarrollo de una concepción muy particular de los derechos del hombre y del ciudadano. En efecto, el contexto abierto por este proceso revolucionario permitió el establecimiento de las premisas necesarias para el reconocimiento, además de la libertad religiosa, de otras libertades —y entre estas la libertad política— que constituyen el fundamento ético del Estado liberal moderno. Es así que con el liberalismo también aparece una doctrina del Estado limitado respecto tanto a sus poderes como a sus funciones.¹⁰ Según Norberto Bobbio, las virtudes del pensamiento laico que de alguna manera derivan de la Ilustración se encuentran representadas por "el rigor, la tolerancia, la sabiduría. Son por así decir, virtudes negativas que se resumen sobre todo en una: el no abusar de los demás".¹¹ De este modo es posible identificar tres sentidos de la tolerancia: el teológico, el social y el político. Por lo que respecta al sentido teológico



FOTO: Flor Garduño, 1986

de la tolerancia, ya se ha dicho que representa la lucha por la coexistencia entre las distintas interpretaciones teológicas que estaban en contra del "monopolio de la fe", proclamado por las autoridades eclesiásticas representativas de los Estados teocráticos; por cuanto se refiere al sentido social, podemos afirmar que éste encarna, sobre todo, el respeto a una serie de prácticas sociales siempre que se encuentren dentro del orden prescrito.¹² Esta concepción de la tolerancia social —o pluralista como sostienen aquellos estudiosos de la nueva tolerancia de las diferencias públicas— radica principalmente en una actitud de comprensión frente a las opiniones y conductas consideradas contrarias "al sentido común", que se desarrollan en las relaciones interindividuales. En este sentido, vale el principio de reciprocidad dentro de un panorama en el que no existe una sola verdad.

2. El "consenso por intersección" o de la tolerancia como política. Por cuanto se refiere al sentido político de la tolerancia, en este lugar iniciaremos nuestro análisis señalando que si bien una de las más difusas interpretaciones de la democracia es aquella que la concibe como un conjunto de reglas de procedimiento, entonces la pregunta que se nos presenta es la siguiente: ¿cómo hacer para que esta particular forma de gobierno pueda contar con "ciudadanos activos"? Y como corolario tendríamos una segunda pregunta: para tener ciudadanos activos ¿no es necesario tener ideales? Según Norberto Bobbio, ciertamente son necesarios los ideales y entre éstos "el primero que nos viene al encuentro por los siglos de crueles guerras de religión es el ideal de la tolerancia. Si hoy existe la amenaza contra la paz del mundo, ésta proviene, una vez más, del fanatismo, o sea, de la creencia ciega en la propia verdad y en la fuerza capaz de imponerla".¹³ Conviene tener presente que en política —sobre todo en los tiempos que corren— campea una concepción totalitaria de la misma que muy frecuentemente considera que "el Otro" (el adversario) debe ser anulado y suprimido, porque mete en peligro la propia realización y la propia identidad. El mecanismo es doble: primero se construye la idea de que la propia identidad coincide con la totalidad del ser. Después se



FOTO: Flor Garduño, 1991

identifican los enemigos de esta identidad como los enemigos de la totalidad. Por lo tanto, los propios enemigos se convierten, inevitablemente, en los enemigos del mundo. Este ha sido el mecanismo utilizado por los diferentes totalitarismos en épocas más recientes.¹⁴

Al respecto, autores como John Rawls nos proponen —sobre la base de la tradición democrática— el establecimiento de un conjunto de principios y valores que nos permitan dar vida a las instituciones fundamentales de una "sociedad justa", considerada en modo principal, como un sistema de cooperación en el tiempo entre ciudadanos que son contemporáneamente libres e iguales y en este sentido vale el concepto de un posible consenso por intersección entre las partes.¹⁵ Para dar vida a esta propuesta Rawls propone "una identidad pública de la ciudadanía" que es coherente y compatible con una esencial variedad de identidades colectivas que son entre ellas mismas divergentes. En efecto, un proyecto de emancipación que niega la existencia de una pluralidad de sujetos, en conflicto entre sí para decidir lo que podría y debería ser la vida en común, no es un proyecto de "revolución secular" orientado al siglo XXI, sino más bien un proyecto de "redención religiosa" orientado al siglo XV. En consecuencia, el principal enemigo de la democracia resulta una concepción schmitteriana de la política, según la cual ésta aparece entonces como una prolongación de la guerra y ya no se reconoce en ninguna pluralidad de sujetos: la afirmación de uno de ellos supone necesariamente la muerte del otro. Esta concepción representa una imagen en donde el único mundo y la única historia posible es aquella de un mundo de vencedores y vencidos.¹⁶ En el umbral del final del milenio la lucha contra el dogmatismo —sea este religioso o político— no puede darse por concluida. La tolerancia también puede ser intransigente ya que no se debe confundir el respeto de las ideas ajenas con la abdicación de las propias.

¹ Doctor en Ciencia de la Política por la Universidad de Florencia, Italia. Profesor-investigador de la FLACSO-sede México.

² Sobre esta caracterización Bobbio nos presenta la "fórmula del régimen democrático", la cual es resumida en la siguiente máxima: "por un lado, hacer en modo que la libertad concedida a los ciudadanos en lo individual no sea tan amplia que haga imposible la unidad del poder; y por el otro lado, que la unidad del poder no sea tan compacta que haga imposible la expansión de la libertad": Cfr. Bobbio, Norberto, *Quale democrazia?*, en "Prospettive di Cultura 1959", Brescia, Tipografia delle Industrie Grafiche Bresciane, 1959, pp. 89-108.

³ Cfr. Garmendía, José, "Tolerancia", en *Diccionario Unesco de Ciencias Sociales*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1988, p. 2246.

⁴ Cfr. *The New Encyclopaedia Britannica*, Vol. X (Micropaedia), Chicago, University of Chicago, 1974, p. 31.

⁵ Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, México, Publicaciones Herrerías, S.A., 1941, p. 1227.

⁶ Cfr. Zingarelli, Nicola, *Vocabolario della lingua italiana*, Bolonia, Zanichelli editore, 1991, p. 2011.

⁷ Cfr. Cisneros, Isidro H., *Se escribe tolerancia; pero se debe leer democracia*, en "La Jornada Semanal", núm. 269, 7 de agosto 1994, pp. 31-38.

⁸ Locke, John, *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1970, pp. 17-60.

⁹ Cfr. Miller, David (ed.), *The blackwell encyclopaedia of political thought*, Oxford, Blackwell, 1991, pp. 521-523.

¹⁰ Cfr. Bobbio, Norberto, "Los límites del poder del Estado", en *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 17.

¹¹ Cfr. Bobbio, Norberto, "Franco Antonicelli nella nostra cultura", en *Lettera ai compagni*, anno XVI, num. 13, dicembre 1984, p. 3.

¹² Cfr. Ferrater, José, "Tolerancia", en *Diccionario de filosofía*, Tomo II, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, pp. 803-805.

¹³ Cfr. Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 30-31.

¹⁴ Cfr. Adornato, Ferdinando, *Oltre la sinistra*, Milán, Rizzoli, 1991, p. 112.

¹⁵ Cfr. Rawls, John, *Liberalismo Político*, Milán, Edizioni di Comunità, 1994.

¹⁶ Cfr. Benegas, José María, "Nacionalismo y tolerancia: en memoria de Enrique Casas", en *Escritos sobre la tolerancia*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 1986, p. 19.



FOTO: Flor Garduño, 1987



FOTO: Flor Garduño, 1991



FOTO: Flor Garduño, 1987



FOTO: Graciela Iturbide, 1980

Justificación de los movimientos autonomistas en la democracia global

Norbert Bilbeny

UNIVERSIDAD DE BARCELONA



FOTO: Graciela Iturbide, 1993

*E*n el nuevo mundo red hay un lugar justificado para los nacionalismos subestatales y los movimientos autonomistas en general. Me refiero a aquellas comunidades o grupos que aspiran al autogobierno político de un territorio en nombre de la identidad nacional.

A mi modo de ver, la razón de ello es más pragmática que de cualquier otro tipo, como sería la invocación a la historia o a la propia identidad colectiva. Radica en el hecho de que hoy, y en un futuro previsible, el principal problema del mundo interdependiente consiste en encontrar un ajustamiento equilibrado entre, por un lado, el mundo en globalización acelerada, incluida algún día la democracia y, por otro, la sociedad humana con sus instituciones, culturas diferenciadas e identidades individuales. En este debate, con otras palabras, entre el mundo informacional y el mundo valorativo, la función de los movimientos autonomistas puede que no sea del todo determinante, pero sí es, creo, altamente contributiva al necesario equilibrio aludido. La aportación de tales movimientos al control del mundo red podría y debería darse, a mi entender,

en dimensiones básicas como las que daré a continuación, sin que impliquen un orden de prioridad.

1) Una defensa de la identidad comunitaria, y en un sentido suficientemente amplio que incluya la de su identidad nacional, puede coexistir positivamente con la sociedad global, para empezar en la dimensión económica misma. Las comunidades autogobernadas son útiles para evitar la centralización del poder económico y hacer valer el principio de subsidiariedad: que no se decida arriba todo lo que se pueda decidir abajo.

2) También son útiles para justificar y hacer más aplicables los sistemas de protección social. En este mismo ámbito, deberían ser beneficiosas para sensibilizar a la propia burguesía, o grupos de capacidad de inversión económica, respecto del interés hacia su territorio y sociedad, dada la actual tendencia de las familias con poder económico a trasladar sus inversiones y actividades fuera del ámbito de su comunidad cuando ésta es pobre o poco desarrollada, así como a rehuir la inversión en bienes culturales o relativos al patrimonio natural de su país.

3) Desde un punto de vista más político, los movimientos autonomistas pueden hacer un importante servicio a la vida democrática. Para comenzar, y tratándose de la defensa de una identidad social, son útiles como freno contra la individualización masiva comportada hoy por una globalización sin control social. A su vez, son ventajosos como disposición favorable a desarrollar, de manera tácita o explícita, una cultura cívica de la mutua transacción de intereses. Se trata de una cultura común

de mínimos que es indispensable en cualquier parte para el arraigo de la democracia, más aún en sociedades pluriculturales como las que se extienden hoy por el mundo. La solidaridad, en cualquier caso, tiene más oportunidades de darse allí donde la identidad social de rasgos compartidos le favorece, y los movimientos autonomistas democráticos la fomentan o deberían hacerlo.

4) Desde una perspectiva cultural, la justificación de los nacionalismos subestatales y de los movimientos autonomistas en general es también, de entrada, pragmática, en tanto que éstos ayudarían a hacer que se tuviera más en cuenta a una particular comunidad nacional en los diferentes ámbitos de decisión estatal, federal, continental y mundial. La presencia de una comunidad nacional no estatal en el mundo red estará siempre en proporción con la propia identidad y cohesión que los autonomistas defienden. Pero, con todo, la principal razón cultural para justificar los nacionalismos subestatales y los movimientos autonomistas en pleno siglo XXI ya no es, a mi modo de ver, pragmática, sino la defensa de la lengua y las culturas de un territorio como valores únicos e irrepetibles en el patrimonio de la humanidad. Esta sola razón bastaría para justificar el autonomismo entero.

Ahora bien, no es lo mismo que estos movimientos que aspiran al autogobierno se expresen en favor de una identidad nacional *política* que en apoyo de una identidad nacional *cultural*, la que para mi país, Cataluña, es la llamada "catalanidad". En la identidad nacional política caben las culturas existentes en una comunidad, pero



FOTO: Graciela Iturbide, 1986

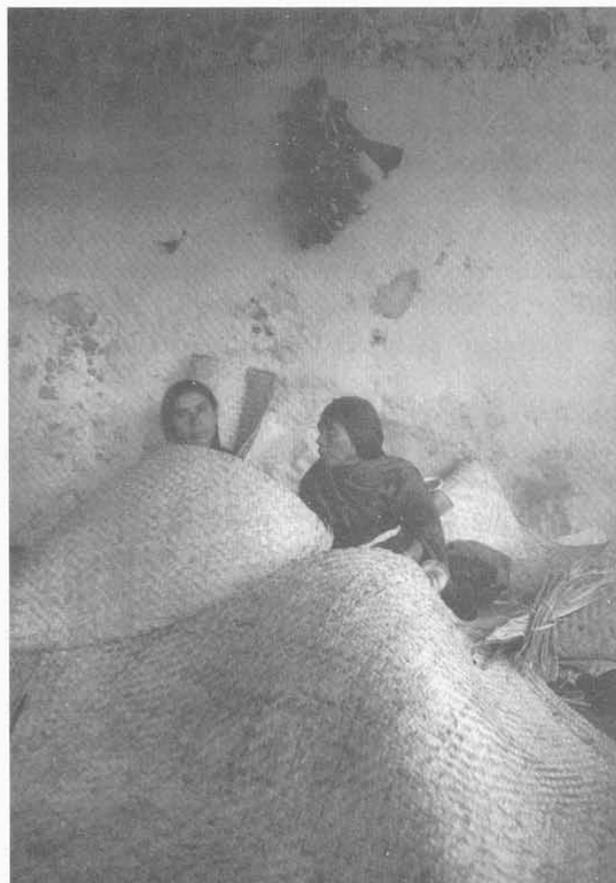


FOTO: Graciela Iturbide, 1992



FOTO: Graciela Iturbide, 1987

en la identidad nacional de orden, en cambio, *cultural*, sólo cabe la cultura considerada por algunos “autóctona” o “tradicional”, aquella que es elevada a la categoría mítica, para mi caso, de la *catalanidad*. En cada país la cultura mayoritaria o por lo menos dominante ha tendido a hacer lo mismo. En los Estados Unidos el *melting pot* de principios del siglo xx y la *americanization* de los años veinte y treinta del mismo siglo se hicieron, sin embargo, bajo la hegemonía de la cultura anglófona, blanca, protestante y de valores liberales, que imponía a todos los inmigrantes que se querían nacionalizar el deber de la *angloconformity*. Cada estado nacional moderno suministra ejemplos parecidos de la *hispanidad* española o el *creuset* francés, patrimonializado por la etnicidad *galloise*, hasta el patrón *british* del Reino Unido o el *Deutschtum* alemán, o incluso la *Raza* para algún estado latinoamericano.

La identidad nacional conseguida bajo el modelo, pues, monocultural, no ha tardado en mostrar sus efectos contraproducentes, con la creación de sociedades duales o minorías tarde o temprano excluidas dentro de un mismo territorio. La identidad nacional se ha de resolver, por tanto, en términos *políticos* eminentemente constitucionales de aculturación o trasvase cultural basado en el diálogo equilibrado de las culturas y en la integración democrática de todas ellas en un todo nuevo y de carácter compartido. No lo ha de hacer, en cambio, en términos *culturales* o de peligroso uso político de la cultura, como se pretende con la defensa de las susodichas



FOTO: Graciela Iturbide, 1980

“catalanidad”, o “españolidad”, o “hispanidad”, entre tantos ejemplos contemporáneos. Todas ellas han venido a dar malos resultados nacionales por el hecho de basarse en la imposición de una identidad cultural sobre el resto, al que se quiere temerariamente “asimilar” a la primera. Es por ello que un nacionalismo subestatal –por ejemplo, en mi país el catalanismo político– o cualquier movimiento autonomista del siglo xxi, coherente con los valores de la globalidad democrática (como ideal aún, no como hecho), no han de confundir la integración nacional con el proceso de asimilación de una cultura más “catalana”, o “española”, o “hispana”, más en una palabra *genuina*, que otras culturas existentes en dichos territorios. La identidad nacional sólo exige la integración a una sociedad, no a una cultura en particular, como lo de la “catalanidad” (o la “chiapidad”, la “mexicanidad”, etcétera), porque ninguna cultura, en rigor, puede erigirse en portadora de las esencias primordiales, ni tiene más derechos que otras culturas. La identidad nacional es política, no cultural.

Los movimientos autonomistas en general del siglo xxi tienen que evitar también la apelación a los factores de identificación étnica a la hora de proponerse dicha defensa de la identidad nacional de las comunidades en clave política. Apoyarse en signos tales como la raza, la religión, la mitología, la historia, las tradiciones o la misma etnicidad, convierten el movimiento de defensa de una comunidad en un fundamentalismo regresivo en cuanto a la justicia y peligroso en materia de convivencia. Los



Foto: Graciela Iturbide, 1980

factores de identificación social o nacional reclamados por los nuevos autonomismos han de ser políticos, no culturales, pero a la vez compatibles con la diversidad étnica y cultural de cada comunidad y, siempre, susceptibles de formulación democrática. A mi juicio, los factores de reivindicación autonomista o nacional deberían ser por lo menos los siguientes:

1) La verdadera autonomía política –legislativa, gubernamental, judicial– y financiera de una comunidad nacional o subestatal por medios democráticos, como expresión, ante todo, del reconocimiento político de su sociedad y, al mismo tiempo, de la proximidad entre la ciudadanía y las instituciones políticas. De esta manera, debería esperarse que el primer signo de identificación de los miembros de una comunidad autónoma fuera el *respeto a la ley*, símbolo unitario por excelencia de una sociedad democrática.

2) El interés por la *lengua propia de la comunidad* y la defensa de su uso generalizado en todo el territorio común, como instrumento de comunicación propio y, no menos que eso, vehículo de integración social.

3) El *conocimiento social*, en especial desde los centros de enseñanza, de la historia, la sociedad y las instituciones de la nación o comunidad, en el conjunto, no obstante, de su posible diversidad étnica y cultural.

4) La adhesión a una *cultura cívica compartida* que incluya, entre otros, los factores anteriores y se halle dispuesta al servicio fundamentalmente de la integración y la participación democráticas en el marco de una creciente diversidad cultural.

Al margen de todo esto, debería recordarse en todo momento que, más allá de estos factores de identificación social concretos, el más fuerte de todos ellos ha sido, es y probablemente continuará siendo el *buen ejemplo* real que pueda ofrecer cada comunidad por lo que respecta a la voluntad de convivencia y al reconocimiento de la aportación y la responsabilidad de cada uno de sus miembros. Una comunidad será defendida en la medida que sus habitantes se sienten bien en ella y resulte un mundo interesante para los extranjeros.



Foto: Graciela Iturbide, 1992

