

Gobernar (en) la diversidad:  
experiencias indígenas desde América Latina.  
Hacia la investigación de co-labor

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Gobernar (en) la diversidad:  
experiencias indígenas desde América Latina.  
Hacia la investigación de co-labor

Xochitl Leyva, Araceli Burguete  
y Shannon Speed  
(coordinadoras)



306.08997072

G629g

**Gobernar (en) la diversidad : experiencias indígenas desde**

América Latina. Hacia la investigación de co-labor / Xochitl Leyva,  
Aracely Burguete y Shannon Speed. --México : Centro de Investigaciones y  
Estudios Superiores en Antropología Social : Facultad Latinoamericana de  
Ciencias Sociales, 2008

566 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía

ISBN 978-968-496-671-0

1. Autonomía municipal - México. 2. Multiculturalismo - América Latina. 3.  
Diversidad cultural - América Latina. 4. Sociología de la cultura. I. T. II. Leyva,  
Xochitl, ed. III. Burguete, Araceli, ed. IV. Speed, Shannon, ed. V. Serie.

Corrección: Norma Fernández

Formación: Sigma Servicios Editoriales

Diseño de portada: Gabriel Salazar

Primera edición: 2008

© 2008, Facultad Latinoamericana de  
Ciencias Sociales (Flacso) Guatemala  
3a. calle 4-44 zona 10, torre 4-44  
Guatemala, ciudad

© 2008, Facultad Latinoamericana de  
Ciencias Sociales (Flacso) Ecuador  
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro  
Quito, Ecuador

© 2008, Centro de Investigaciones y Estudios  
Superiores en Antropología Social (CIESAS)  
Juárez 222, Col. Tlalpan C. P. 14000, México, D. F.  
difusion@cieras.edu.mx

ISBN: 978-968-496-671-0

Impreso y hecho en México

# Índice

Agradecimientos.....	11
----------------------	----

## INTRODUCCIÓN

Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina <i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i> .....	15
Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor <i>Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed</i> .....	65

## GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: TERRITORIO, AUTONOMÍA Y SOBERANÍA

Capítulo 1. Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización <i>Pablo Marimán y José Aylwin</i> .....	111
--	-----

## Capítulo 2.

Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca  
de autonomía a la lucha por la hegemonía

*Pablo Regalsky y Francisco Quisbert* . . . . . 151

## Capítulo 3

*Yapti Tasba Masraka Nanib Aslatakanka (Yatama)* en el proceso  
de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua

*Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado* . . . . . 189

## Capítulo 4

Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México:  
gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta

*Consuelo Sánchez y Agustín Martínez Villagrán* . . . . . 229

## GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:

## RECONSTITUCIÓN Y REINVENCIÓN DE GOBIERNOS INDÍGENAS

## Capítulo 5

De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia  
de la Conaie y el MICC en Ecuador

*Lourdes Tibán G. y Fernando García S.* . . . . . 271

## Capítulo 6

Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala:  
entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal

*Santiago Bastos, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez* . . . . . 305

## Capítulo 7

Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas:  
tensiones intracomunitarias por el reconocimiento  
de “autoridades tradicionales”

*Araceli Burguete Cal y Mayor y Miguel Gómez Gómez* . . . . . 343

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: COMUNALIDAD,  
IDENTIDAD COMUNITARIA Y CIUDADANÍA ÉTNICA

## Capítulo 8

La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política  
en conflictos electorales municipales en Oaxaca

*Hugo Aguilar Ortiz y María Cristina Velásquez C.* . . . . . 393

## Capítulo 9

Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas  
de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz

*Shannon Speed y Constantino Rubén Moreno Méndez* . . . . . 433

## Capítulo 10

El Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo: demandas  
de ciudadanía étnica en tiempos de guerra

*Xochitl Leyva Solano y Juan Vázquez* . . . . . 469

## CONCLUSIONES

¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis  
social ante la diferencia cultural

*Charles R. Hale* . . . . . 515

Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo	
<i>Neil Harvey</i> .....	525
Gobernar (en) la diversidad posneoliberal	
<i>Héctor Díaz-Polanco</i> .....	543

# Gobernar (en) la diversidad posneoliberal

Héctor Díaz-Polanco<sup>1</sup>

La investigación de que da cuenta esta obra capta un momento especialmente brillante de los esfuerzos de movimientos y organizaciones indígenas por encontrar fórmulas para gobernar en la diversidad, en condiciones particularmente difíciles, dada la hegemonía indiscutida que entonces ejercía el neoliberalismo y la formulación multiculturalista correlativa a ese proyecto global. Los resultados, aunque desiguales, conforman un valioso panorama de la riqueza que dichas experiencias encierran, así como de los obstáculos que encuentran en su camino. De allí derivaron también las frustraciones respecto de los resultados del reformismo “multiculturalista” de los ochenta y los noventa. Este desencanto tiene menos que ver con las prácticas reformistas mismas, que con las expectativas que desencadenó en relación con la voluntad política para realizar transformaciones siquiera satisfactorias para los pueblos indígenas. Las advertencias sobre las tendencias que podían avizorarse no estuvieron ausentes. En todo caso, un logro de la investigación –iniciada en un momento en el que todavía el multiculturalismo “realmente existente” (no el que se inventaba para tapar los huecos e inconsistencias de éste) parecía una salida robusta (teórica y políticamente)– es haber mostrado las debilidades de este enfoque y sus implicaciones no siempre positivas para las metas de los pueblos indígenas latinoamericanos.

---

<sup>1</sup> El autor es profesor-investigador del CIESAS. Director de *Memoria*, revista de cultura y política. Obras recientes: *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (UACM, México, 2004); *El laberinto de la identidad* (UNAM, México, 2006), y *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (Siglo XXI Editores, México, 2006).



Frente a los reveses y las desilusiones con las políticas del Estado en la fase del multiculturalismo, puede parecer que estamos ante una vuelta al viejo “colonialismo interno” que perfiló González Casanova décadas atrás (González Casanova, 1965 y 1987), con todas sus consecuencias. Es cierto que el multiculturalismo ha favorecido la continuación del colonialismo, pero habría que agregar que por otros medios y bajo modalidades diferentes. Sería un error seguir pensando que el “colonialismo interno” sigue operando de igual manera que antes. Ha habido un cambio que es importante registrar: la política colonizadora es cada vez menos el papel de los Estados y cada vez más una acción de las grandes corporaciones transnacionales (en algunos aspectos más poderosa, eficaz y directa que la de antaño). El propio González Casanova ha revisado su definición original a la luz de las nuevas tendencias del capital globalizado (González Casanova, 2003), pues ahora hay que considerar el colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional. Todo indica que se está configurando una nueva forma de colonialismo interno, adaptada a las condiciones de la actual fase neoliberal, de tal modo que la noción de “colonia” se modifica en la medida en que se privatiza la colonización misma. En este sentido, el concepto de “intracolonialismo” empleado por González Casanova en su redefinición, ahora articulado con otras formas “posmodernas” de control internacional y transnacional, sigue siendo útil para entender la complejidad de la situación actual (Díaz-Polanco, 2006: cap. 8). El hecho es que, como se desprende de los diversos estudios que componen esta obra, los pueblos han “desplegado nuevas estrategias de resistencia” frente a los procesos mencionados.

## SOBRE LA RESERVA CULTURAL

Hay varias maneras de acercarse a las nuevas modalidades de resistencia india. Una consiste en prestar atención directamente al comportamiento de los indígenas en el mismo proceso de investigación, en el que se advi-

erte una tensión entre la apetencia académica de comprender el mundo indígena, incluso con una loable intención descolonizadora, y la tendencia indígena a poner un límite, mantener la distancia e incluso definir un campo reservado como propio. Esta es la vertiente que explora Chales R. Hale en este volumen y que sintetiza en lo que llama “reserva cultural rebelde”. Se trata de una actitud de cautela o rechazo que el autor creyó percibir cuando los no indígenas hurgaban demasiado buscando penetrar en el mundo indígena, como una reacción de protección del conocimiento propio. Este es un punto que el equipo de asesores y las coordinadoras de la investigación discutieron ampliamente.

Admitiendo que hubo tal actitud de prevención o reserva por parte de los indígenas-investigadores, cómo debemos interpretarla. ¿Se trata de una posición epistemológica, de la protección de un ámbito cultural ontológicamente discernible o de una mera estrategia política? Me parece que, fundamentalmente, se trata de esto último. Y tal comportamiento, desde luego, no debería provocarnos ninguna extrañeza. Razones que tienen que ver con cautelas elementales para proteger procesos que, en algún aspecto, requieren discreción o completa secrecía, o con intentos de resguardar parte de la riqueza cultural del saqueo y la depredación (la llamada “biopiratería” sería el caso obvio), etcétera, permiten explicarlo. No es, por lo demás, un comportamiento exclusivo de los indígenas, sino común a cualquier movimiento, organización o comunidad en lucha.

Vista la cuestión desde otro ángulo, ¿no se trata, más bien, de los límites para el conocimiento del otro que igualmente tienen tanto los investigadores académicos (dadas sus limitaciones para penetrar en el mundo indígena) como los indígenas-investigadores (habida cuenta de las dificultades para interpretar cabalmente contextos que en gran medida les son ajenos y para traducir su mundo a un lenguaje comprensivo para los no indígenas)? Se supone que los antropólogos son fuertes en la comprensión de un contexto del que, después de todo, son parte, pero tienen dificultades para entender el mundo indígena (ésa es la eterna tarea, nunca completada satisfactoriamente,

que entre otras se propone la antropología social). Por su parte, los indígenas pueden tener dificultades adicionales para captar las determinaciones del entorno (en especial el nacional y el global) y para responder a los apremios de los antropólogos que les piden “traducir” su mundo en un lenguaje interculturalmente comprensivo para éstos. En tal caso, estamos ante las brechas que saltan a la vista cuando el diálogo entre investigadores se produce bajo las modalidades de un proyecto que explícitamente requería que ambas partes (procedentes de la academia y del mundo indígena) pusieran, de buena fe, todas las cartas sobre la mesa. Estas brechas no son atribuibles a una de las partes (la indígena), sino a ambas.

Esto tiene poco que ver con una especie de ontología de lo oculto o de lo que no se revela *ex profeso*. El propio Hale se inclina a creerlo. Al sostener que algo se calla, que se limita su conocimiento ante otro o se oculta del otro, se puede dar visos de realidad a un territorio de “saberes” o “conocimientos”, intencionalmente excluido, cuyo único sustento radica en la misma actitud de reserva que se cree observar. Sin duda ese territorio existe en muchos casos (y ésta es la particularidad del complejo cultural propio), pero es problemático atribuir la dificultad de su conocimiento o traducción en un diálogo epistémicamente comprensible (tanto para el antropólogo como para indígena) a una reserva o negativa, explícita y consciente. Me inclino a creer que se trata de las dificultades de intercomprensión entre concepciones en algún grado diferentes y distantes (en tanto vinculadas a realidades distintas), que la investigación que nos ocupa tuvo éxito en hacer explícitas como efecto de sus esfuerzos por desplegar un proceso de estudio colaborativo (como está resumido en el texto de Leyva y Speed en este volumen).

## RETOS DE LA INVESTIGACIÓN COLABORATIVA

La investigación, en efecto, puso en evidencia los problemas y hasta las barreras que enfrenta el proceso de conocimiento cuando se confrontan sistemas

socioculturales, en un sentido amplio, que buscan dialogar y co-laborar. Y esas dificultades son las que justifican plenamente el haber intentado una investigación “colaborativa”, “descolonizada”, “alineada” con los subalternos, como la que animó el Proyecto “Gobernar (en) la diversidad”.

El “comprender antes que juzgar” –según el apotegma acuñado por Clifford Geertz (1996)– que está en el fondo de intentos de este tipo implica aceptar algunos criterios o ideas básicas, especialmente cuando nos confrontamos con complejos identitarios en los que ciertas creencias y prácticas culturales, que se apartan de las dominantes, son el andamiaje del modo de vida de grupos particulares e informan sus estrategias sociopolíticas. Esto exige afrontar retos que son más evidentes cuando la investigación pretende precisamente colocarse en una perspectiva descolonizada. Por razones de espacio, sólo esbozaré aquí algunos puntos que se antojan centrales.

Es casi un axioma de cualquier estudio antropológico aceptar que un sistema de creencias y prácticas (como los de los azande africanos, los huicholes de Jalisco y Nayarit, los mixes de Oaxaca o los tojolabales de Chiapas, por indicar unos ejemplos) no es un mero amasijo de supersticiones o usanzas disparatadas, sino una manera válida (aunque distinta) de asumir y dar sentido al mundo. Igualmente, parece fuera de discusión que un sistema cultural de este tipo “constituye un universo de discurso coherente”, a partir del cual “puede discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan o no con esa realidad” (Winch, 1994: 39).

Pero es menos frecuente que, sin discusión, se convenga en el papel que juega la cuestión particular de la racionalidad o irracionalidad cuando se trata de enjuiciar un sistema de creencias y evaluar sus prácticas. El punto central es qué tanto se toma en cuenta si la racionalidad enjuiciadora es parte o no del sistema que se analiza. Y de ahí se desprenden problemas muy complejos. Siguiendo la argumentación de Winch, la cuestión crucial es ésta: “Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si nuestro concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional

en *nuestro* sentido”. Lo que esto quiere decir, en síntesis, es que en sociedades diferentes los patrones de racionalidad no siempre son coincidentes; es decir, que existen “diferencias en los criterios de racionalidad” (que es, por cierto, paralelo a las diversas construcciones de realidad que hacen los distintos grupos identitarios). Este enfoque, por supuesto, rechaza, o al menos pone en tela de juicio, la idea (de la Ilustración) extendida en el Occidente liberal de que existe una sola racionalidad, la nuestra, que además tiene el peculiar atributo de ser universal. Lo que puede llamarse la arrogancia de Occidente consiste, de manera destacada, en esta insólita pretensión. Esto no implica asumir posiciones irracionistas, sino tan sólo aceptar que en la tarea de comprender otras culturas es imprescindible desentrañar sus propias formas de racionalidad, aquellos principios de los que se valen sus miembros para dar sentido a la vida en colectividad y, por cierto, para relacionarse con los integrantes de otros sistemas socioculturales.

¿Cómo mirar lo propio y lo ajeno?: he aquí el *quid* de la cuestión en examen. Podemos acercarnos a lo ajeno, lo otro, lo extraño con nuestra mirada escueta, sin admitir que haya otra mirada posible, otra forma de ver el mundo y dar significado a la vida. Este camino se ha mostrado poco provechoso (Klesing-Rempel, 1996). Puede también negarse que, desde el punto de vista de una cultura o con los instrumentos conceptuales y analíticos de una cultura, sea factible penetrar en el sentido de otra. Lo que esta postura pone en tela de juicio es la posibilidad misma de una mirada transcultural.

Al respecto pueden adoptarse dos posiciones. La primera es la del relativismo absoluto. Éste sostiene que los sistemas socioculturales son específicos de una manera tal que es imposible entender una cultura según los criterios o los valores de otra. Esta es la tesis de la irreductibilidad o la inconmensurabilidad de las culturas. No hay comprensión posible entre culturas: en cada caso lo impide la correa de fuerza valorativa que constituye nuestra propia cosmovisión. Es una perspectiva que acecha a cada paso y contra la que se luchó constantemente en el curso de esta in-

vestigación. El relativismo acierta en su intención de denunciar las formas etnocéntricas o colonialistas con que se enjuicia una cultura en función de los valores y principios dominantes de otra. Ésta ha sido, por cierto, la práctica habitual de Occidente hacia las otras culturas. Pero de la tesis correcta que rechaza el etnocentrismo (usar los valores de una cultura para medir a otra) no se desprende necesariamente la imposibilidad de la comprensión intercultural. De ahí que los relativistas fracasasen cuando intentan justificar la irreductibilidad cultural e incurran en graves aporías cuando buscan argumentar en favor del valor de alguna cultura con la que simpatizan (por ejemplo, la indígena) en comparación con otra (*v. g.*, la occidental). En este último caso, los relativistas no pueden responder cómo arribaron a su aserto sin violar el principio de la inconmensurabilidad que habían postulado previamente.

Más aún, si no es posible la comprensión intercultural, no puede haber diálogo, intercambio y, casi seguramente, tampoco concordancia, coexistencia, armonización de metas humanas por encima de las identidades respectivas que, aceptando la diversidad y rechazando los *a priori* racionalistas, sea capaz de construir una universalidad sin exclusiones. En suma, se vuelve inalcanzable lo que J. L. Borges consideró una de las memorables hazañas humanas: el reconocimiento de la “excelencia ajena” (Díaz-Polanco, 2000 y 2004). De no ser esto posible, estaríamos no sólo ante el fracaso del pensamiento y la razón, sino también de los proyectos de tolerancia cultural y de las posibles fórmulas políticas para la cohabitación de culturas, sea en tanto expresión de sociedades separadas que se vinculan, sea como partes que conviven en el marco de un mismo régimen nacional-estatal (o del sistema político que surja en el futuro). Y también sería el principio del fracaso de todo intento de comprensión a partir del proceso de investigación.

La segunda posición es la que podemos llamar pluralista. Sostiene que la diversidad es un valor y una característica cosustancial a las sociedades humanas. La diversidad está constituida por una multiplicidad de modos de vida, cada una con sus particularidades. Pero subsiste una condición humana

común, no como cosa dada o trascendente, sino como atributo social en constante construcción colectiva. Y, además, a partir de lo particular pueden derivarse principios o normas universalizables (no sólo desde de una particularidad “privilegiada”: occidental, judeocristiana, moderna y liberal). En ese ámbito pueden construirse los puentes. Merced a la elaboración de conceptos transculturales, puede darse la comunicación entre culturas. Pero ello requiere el ya citado esfuerzo de cada cultura por comprender el sentido de la vida de las otras; y, desde luego, el esfuerzo por comprender, incluso, la variedad de expresiones y formas culturales en el seno de la sociedad propia (heterogeneidad cultural interna).

Se necesita entonces, especialmente para el primer caso, que renunciemos a la ilusión de que nuestra racionalidad, sin más trámite, expresa la “realidad” de la otra cultura, como si nuestra forma de inteligibilidad de las cosas fuera la única que cuenta. “Esto es –dice Winch–, tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que guarde una cierta relación con nuestro antiguo concepto y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías”. ¿Qué se busca con ello? Winch responde:

estamos persiguiendo [la palabra “perseguir” expresa que es una tarea constante, una carrera hacia el pluralismo que no se detiene nunca, HDP] un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado el modo propio que los miembros [de la cultura distinta] tienen de mirar las cosas.

Es el talante que impulsó la investigación que nos ocupa. Tal empresa pluralista, hay que subrayarlo, no es una mera concesión al otro o una forma indulgente de vincularse con lo diferente (la tolerancia no es mera condescendencia). Es, por decirlo así, en nuestro propio provecho, porque comprender lo diferente nos enriquece, ensancha nuestro repertorio de opciones y, en fin, nos hace más humanos o nos hace humanos en un sentido más profundo. Winch lo ha dicho con una frase sin desperdicios: “Estudiar seriamente otro

modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro...” (Winch, 1994: 65).<sup>2</sup>

Pero el quehacer de la comprensión pluralista no es siempre fácil y está cargado de dificultades, como lo ilustró la investigación “Gobernar (en) la diversidad”. Quizá uno de los principales riesgos radica en la idea de que podemos meramente traducir los valores, las creencias, las normas y las prácticas de los otros a términos familiares para nuestra propia cultura. Y esto puede ser fuente de muchas confusiones o desencuentros, y es caldo de cultivo de interpretaciones inciertas o erradas sobre las “señales”—interpretadas según códigos que consideramos “normales”— que vienen del otro. Sin duda, se trata de traducir, pero de hacer una traducción especial. La *praxis* de la comprensión pluralista no corresponde al patrón de la traducción de lenguajes familiares entre sí. Corresponde más bien a la idea paradójica de traducir un lenguaje que no tiene traducción a ningún otro. Lo que más se asemeja a esto (aunque quizás no sea del todo satisfactoria) es la matemática, que no puede expresarse a cabalidad sino en lenguaje matemático: una ecuación diferencial sólo puede expresarse apropiadamente en el lenguaje de las matemáticas. Aprender matemáticas no es adquirir la habilidad para expresar con otro lenguaje algo que ya se sabía; es literalmente aprender algo completamente nuevo, adquirir la capacidad de “inscribir” una verdad.<sup>3</sup> Esta analogía procura ilustrar que cuando traduzco otras creencias y prácticas, no estoy sólo traduciendo una realidad a los códigos habituales o conocidos: estoy dando cuenta de algo nuevo, de otra realidad

---

<sup>2</sup> Este autor (77) agrega: “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas [tan apreciadas por nuestra propia cultura occidental]. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre [o una mujer, en tanto parte de la colectividad] que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo”.

<sup>3</sup> El filósofo y matemático A. Badiou (2004: 117-118) sostiene que existe un lenguaje que permite la comunicación de las “opiniones”, así como una “lengua-sujeto” que hace posible “la inscripción de una verdad”. Y a continuación explica: “La lengua matematizada de la ciencia de ninguna manera es la lengua de las opiniones, incluidas las opiniones sobre la ciencia”.



(sociocultural); aprendo algo nuevo y, si soy efectivo en la comunicación, estoy enseñando algo diferente para lo que no hay correspondencia en mi sistema cultural. De ahí la necesidad de desarrollar nuevas categorías comprensivas y, correlativamente, el peligro que implica conformarse con las analogías respecto de conceptos acostumbrados (Winch, 1994: 92-99).

Otro riesgo recurrente es lo que llamaré “etnocentrismo invertido”. Acercarse a una cultura diferente con ánimo de comprender supone lo que los antropólogos llaman con el término técnico de “empatía” (la aptitud y la condición para la comprensión precisamente). La disposición “simpatética”, a su vez, lleva con frecuencia a la simpatía descarnada. La simpatía, en especial cuando es intensa y descontrolada, conduce a bajar la guardia y a entregarse a una adhesión incondicional y acrítica. Entonces puede ocurrir que se pase de la consideración, correcta, de que todas las culturas, incluida aquella que despierta nuestro interés, tienen su propia lógica y su propio valor, a la idea (estado de ánimo o emoción, podría decirse) de que de entrada la otra cultura de que se trata tiene más valor o incluso es “superior”. Aquí se ha pasado ya a otro etnocentrismo, a lo que se advierte como “enamoramamiento” hacia la identidad diferente. De esta suerte, el aprecio por lo otro se transfigura en obnubilación. La norma es que la cultura dominante sea la etnocéntrica, la que proclama su propia superioridad. Cuando se dice sin más ni más que la cultura dominada (religiosa, étnica, regional, nacional) no sólo es diferente, sino la realmente superior, se incurre en el etnocentrismo invertido.

A menudo se sostiene esto último como un recurso de la lucha político-ideológica emprendida por grupos subordinados y discriminados. Es la defensa del oprimido o del colonizado, del “condenado de la tierra”. Como una fase decisiva de la toma de conciencia política por parte de un grupo subalterno, puede ser comprendida (y acaso justificada). Pero no se puede mantener razonablemente como un enfoque adecuado, es decir, como una posición pluralista consecuente. El verdadero pluralismo no puede ser etnocéntrico, ni a favor de las culturas dominantes ni de las dominadas. Pero puede y debe ser comprometido, partidario, solidario, alineado con los subalternos. ¿Cómo

conseguir esto sin ser política, ética y epistemológicamente incondicional? He ahí la cuestión. Porque, puesto que se trata de combatir la dominación y sus secuelas, de contribuir a la liberación de las culturas, no se puede ser incondicional, pero tampoco evaluar con la misma vara, a la hora de definir una situación política, las posiciones del opresor y del oprimido. Como lo he explicado en otra parte, los criterios para enjuiciar el etnocentrismo o el nacionalismo del dominante respecto del que asumen los dominados no pueden ser “neutrales” o indiferentes a las diferencias que los marcan, especialmente las relativas al poder y las relaciones de fuerza (Díaz-Polanco, 2006: 187).

En principio, no hay, pues, superioridad moral de ninguna identidad o cultura. El fenómeno a que me refero no es una posibilidad teórica, sino una constante realidad en todo el mundo, incluyendo a Latinoamérica. Un ejemplo es la difundida sacralización de las culturas indígenas, lo que se ha dado en llamar etnicismo, con sus supuestos esencialistas y su secuela de maniqueísmos excluyentes (Díaz-Polanco, 1988: 22). Mas, como veremos, no todo etnicismo es reprochable y ésta es una enseñanza que resalta de la investigación que nos ocupa. Hay cierto “eticismo” que no sólo no es reprochable, sino que en ciertas condiciones constituye la única respuesta posible, razonable y eficaz.

Hay muchos caminos para superar las tentaciones etnocéntricas. Uno de los más eficaces es asumir una noción de identidad que rechace todo supuesto o principio esencialista sobre las culturas. Esto implica convenir que, en cambio, las identidades, hoy más que nunca, revelan ciertas características básicas. Esto es, son: *históricas*, pues se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia pertenencia; *dinámicas*, no sólo en el sentido de que nacen y pueden perecer o disolverse, sino en el de que además –mientras existen– cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos; *heterogéneas*, en cuanto no son entidades completamente homogéneas, armónicas o estables ni están exentas de tensiones, y por ello tienen que resolver conflictos internos de manera permanente; *múltiples*, ya que los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de identidades que ellos mismos organizan de alguna manera, pero que están

presentes de modo simultáneo; *jerarquizadas*, puesto que la multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía, es decir, no todos los estratos tienen, en cada caso y momento, el mismo peso o importancia, intersubjetivamente considerados, uno o algunos son colocados en primer plano y así determinan (y organizan) a los demás. Me parece que, en lo fundamental, la trayectoria de la investigación “Gobernar (en) la diversidad” suscribe esta perspectiva, como efecto de animados y, a veces, espinosos debates.

Sugiero, para concluir esta parte, un punto más: hay razones para pensar que, en los casos en que el diálogo entre investigadores indígenas y no indígenas se expresa en alguna reticencia de los primeros, en verdad se trata también de un recurso político-cultural que busca responder a una tensión, más que del ocultamiento de un campo sustantivo de la propia cultura. No tengo elementos para sostener que no pueda darse una “reserva” como la inferida. Lo que insinúo es que a menudo (y creo que fue el caso más perceptible en la investigación) la respuesta no se da porque no se dispone de ella. La idea de que los indígenas siempre pueden ofrecer explicaciones adecuadas para cualquier campo de su sistema cultural y para cualquier aspecto de su experiencia de vida me parece excesiva. Supone imputar una transparencia de lo real para los sujetos del mundo indígena que implica una petición de principios.

Creo que “tampoco” en el mundo indígena las respuestas están construidas a partir de un mundo estructurado del todo previamente, sino que los sujetos elaboran las respuestas a partir de lo que podemos llamar sus respectivas “cajas de herramientas” culturales. En el trance de las relaciones interculturales (y el proceso de investigación es uno de ellos) los indígenas producen respuestas, elaboran sus propias construcciones, valiéndose de una caja de herramientas cultural (que también es ella misma dinámica y cambiante). Esas respuestas están determinadas tanto por los elementos disponibles en el repertorio cultural como por el contexto (dialógico, político, etc.) en que se tiene que dar una solución. La respuesta requiere un proceso de auténtica “creación”, y puede adoptar la forma general de un compromiso o un aplaza-

miento, en espera de un diálogo más favorable para las propias elaboraciones. En casos como éstos, la respuesta puede ser del tipo: “No quiero tratar el tema o ese terreno me lo reservo”. Pero su significado no es exactamente la negativa a tratar de un campo cultural propio, sino muy probablemente la expresión de una dificultad o contrariedad que puede involucrar tanto las aprehensiones políticas como los problemas pragmáticos (en el sentido que le otorga Habermas en el “giro lingüístico” de su teoría comunicativa) y epistémicos de intercomunicación, sin que sea fácil discernir cuánto hay de una cosa u otra en cada situación específica.

### LA ESTRATEGIA DE “IR HACIA ADENTRO”

Hay una segunda forma de acercarse al tema de la “reserva”, esta vez con énfasis en lo político (quizás a la manera que interesa a Harvey). Es la que adopta Burguete para entender lo que hoy ocurre con los pueblos. En vez de “reserva cultural rebelde”, la autora (véase su texto introductorio en este volumen) propone la fórmula de “reserva comunal rebelde”. Ésta permitiría concebir una estrategia o “mecanismo de resistencia” que consiste en “estar siempre un paso atrás”, “ir hacia atrás y hacia adentro”, que representaría el esfuerzo por mantener “instituciones y espacios étnicamente significativos” fuera del control ajeno y, en particular, del estatal.

Creo que se puede advertir que estos procesos de afirmación hacia adentro (que siempre están presentes) tienden a agudizarse y a extremarse en muchos pueblos, en distintos momentos. Y es, sin duda, una estrategia recurrente y, bajo ciertas condiciones, eficaz. Así lo hizo el Congreso Nacional Indígena (CNI), una vez que fue evidente el predominio de una posición antiautonómica y proempresarial en el gobierno foxista (a partir de la fallida reforma constitucional de abril de 2001), que contó con el respaldo de los demás poderes del Estado. El CNI llegó a plantear entonces que ya no reclamaría ni esperaría del Estado mexicano reconocimiento autónomico alguno,

lo que fue el preludio de la nueva escalada de autonomías chiapanecas *de facto* (*Caracoles* y Juntas de Buen Gobierno). En efecto, en el pronunciamiento emitido en enero de 2003 por la región Centro-Pacífico del CNI se realizó un cambio discursivo importante. Completada la negativa de los poderes del Estado ante los reclamos autonómicos indios, se tomó la decisión de “no solicitar mayores reconocimientos para el ejercicio de nuestros derechos y sí, en cambio, respeto de nuestras tierras, territorios y autonomía”. Como contrapartida, expresaron, “no nos queda más que hacer valer la plena autonomía de nuestros pueblos y comunidades” y responder conjuntamente a cualquier intento estatal por impedirla. Aunque no era nuevo el propósito de impulsar autonomías de hecho (proclamado también en otras ocasiones por grupos diversos), lo innovador era el talante político de alejarse de lo estatal y buscar sus metas hacia adentro, con el consiguiente desistimiento del reclamo de reconocimiento ante el Estado (CNI, 2003).

Lo dudoso es que pueda catalogarse como una estrategia generalizada y siempre acertada. El retraimiento es apenas una opción, de una gama extensa de posibilidades. Lo cierto es más bien, por un lado, que lo que apunta de un tiempo a esta parte como tendencia predominante en América Latina no es la “estrategia de retrotraimiento indígena”, sino la estrategia de ir “hacia afuera”, hacia la articulación nacional —sin duda combinada con prácticas de fortalecimiento hacia adentro—, en contextos de gran activismo político y movimientos de masas más o menos organizados. El entorno político nacional es un factor explicativo clave particularmente en esta fase. Por otra parte, cuando se usa la estrategia de “ir hacia adentro”, en contextos políticamente dinámicos que empujan hacia el cambio macroestructural y regional, este camino lleva a descalabros políticos, aislamiento, debilitamiento de la organización propia, etc. (éste parece ser el caso de la Conaie en Ecuador, especialmente por lo que hace a su errática política de alianzas a últimas fechas, en el marco de las últimas elecciones presidenciales y los comicios para elección de la Constituyente). Lo contrario es al parecer también cierto. Esos efectos negativos pueden sin duda ser revertidos. Pero, a mi juicio, se pone demasiado énfasis

(o se subraya casi de manera exclusiva) la “reelaboración” interna como factor de la reactivación, minimizando el papel del contexto político precisamente como detonador. Y, al mismo tiempo, el ir hacia adentro se sacraliza como un mecanismo que, en cualquier circunstancia, implica una “resistencia” exitosa. Aquí se desestima el peligroso trabajo de erosión sociocultural y demolición de prácticas e instituciones propias que, sin descanso, pone en funcionamiento el sistema capitalista globalizado contra los pueblos indígenas. Un periodo de incursión hacia adentro de éstos más prolongado de lo debido, sobre todo cuando el entorno sociopolítico se dinamiza, puede resultar muy costoso y eventualmente fatal.

Para explicar entonces el porqué la estrategia de ir hacia adentro puede ser un factor de efectiva resistencia en unos casos y en otros no, habría que recordar los dos contextos a que hizo referencia Gramsci: el momento de la iniciativa política y el momento del declive o reflujo de los impulsos transformadores.

## SOBRE EL CARÁCTER DE LA RESISTENCIA

Como se sabe, en los ochenta los ideólogos etnicistas alegaron que lo que aparece como pasividad no era tal, sino resistencia; que el proyecto “civilizatorio” indio que ellos sintetizaron se basaba en lo que realmente pensaban y sentían los pueblos indios. Estos alegatos constituían verdades a medias, con consecuencias políticas. La garantía de la viabilidad del proyecto indio se fundamentaba en una exaltación de la capacidad de permanencia de la tradición y los valores étnicos. Esta persistencia, a su vez, se observaba como aptitud para la resistencia, pues en ningún caso era sinónimo de inercia, sino de “subversión” y negación “radical de la dominación colonial”. Bonfil resume esto en una fórmula: “resisto, luego puedo ser libre” (Bonfil Batalla, 1981: 23). Al mismo tiempo, hay una especie de determinismo (o fatalismo) histórico implícito: si los indios son capaces de resistir todos los embates, manteniéndose idénticos a sí mismos, a la larga podrán realizar su proyecto. El tiempo trabaja en su favor.

Hay, sin duda, algo de verdad en esta formulación de los ideólogos etnicistas. Como lo ha observado Gramsci, en ciertas circunstancias tal finalismo ciego de afirmación de sí mismo, tal fe “excitante” y fatalista es una constante en la visión de los grupos subalternos (incluso ha sido un “aroma ideológico” que se respira en el campo marxista). Este determinismo mecánico, asimismo, a menudo opera efectivamente como una fuerza de resistencia. El autor lo sintetizó de una manera admirable:

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. [...] La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado (Gramsci, 1975: 22).

Pero como puede verse, planteada unilateralmente, la cuestión puede conducir a error y engaño. Ni la mera resistencia como afirmación hacia adentro es favorable en toda situación ni el tiempo siempre trabaja en favor de la causa india. Es necesario distinguir efectivamente el momento de la imposibilidad de la “iniciativa” política –durante el cual el apego a la tradición y el conservacionismo en general son capaces de operar como resistencia eficaz (y el finalismo es “explicable como filosofía ingenua de la masa”, que sólo como tal es “elemento intrínseco de fuerza”, dice Gramsci)– del momento de la iniciativa política, del planteamiento de metas que incitan a la organización y la acción, hacia afuera. En el primer caso, el etnicismo es una respuesta válida y se expresa como una reacción que debe ser adecuadamente evaluada en su contexto. Puesto que la vía hacia afuera se ve obstruida o llena de riesgos, se busca la afirmación hacia adentro, a la espera de condiciones más favorables. Pero en el segundo (el momento de la iniciativa política que es posible interna y externamente), el “conservatismo”, el apego acrítico a la tradición, la simple fe en un triunfo inevitable de los valores propios y el volverse hacia

adentro, se convierte no en factor de resistencia, sino de pasividad real, con consecuencias político-culturales para el grupo que lo practica. Esto es lo que ocurre exactamente cuando aquella “filosofía ingenua” es elevada sin modificaciones –nos recuerda Gramsci– “a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales”, es decir, al rango de proyecto histórico, de proyecto político. Así, lo que en una situación es surtidor de resistencia, al pasar a la condición de fundamento de un alegado proyecto político que incita a mirar sólo hacia adentro, despreciando o subestimando la articulación externa, “se convierte en causa de pasividad”, de “autosuficiencia” estéril (Gramsci, 1975: 23).

## EL NUEVO CONTEXTO LATINOAMERICANO Y LAS LUCHAS INDÍGENAS

Efectivamente, la gran novedad de los últimos años en puntos estratégicos de Latinoamérica es un fenómeno de articulación de los movimientos políticos indígenas con grandes movimientos no indígenas, de carácter popular, lo que ha incluido una notable “salida” de los pueblos hacia la arena regional-nacional. Fue el caso de Nicaragua en los ochenta, y de los noventa en adelante en Bolivia, Venezuela, Ecuador y México. Puede esperarse que, a corto o mediano plazos, algo parecido ocurra con los movimientos indígenas en países como Perú, Guatemala, Paraguay, entre otros, arrastrados por las transformaciones que eventualmente se pongan a la hora del día.

En Bolivia el movimiento indígena-campesino fue la médula de grandes movilizaciones que detuvieron el aluvión de reformas, apropiaciones y despojos neoliberales, derribaron varios gobiernos y crearon las condiciones para el ascenso al poder de un líder popular como Evo Morales. Con el nuevo gobierno, el movimiento indígena-campesino-popular articulado orgánicamente en el “Pacto de Unidad” logró elaborar una propuesta de nueva constitución que fue incorporada en proyecto sancionado por mayoría en las comisiones clave y que se busca aprobar en las difíciles sesiones realizadas –bajo el acoso



de las fuerzas de la derecha— a finales de noviembre de 2007. De ser aprobado por la Constituyente el proyecto de constitución, basado en la propuesta de las organizaciones indígenas y campesinas, Bolivia se conformaría como una “nación libre, independiente, soberana, democrática, social, descentralizada y con autonomías territoriales”. De acuerdo con el nuevo texto constitucional (Tercera Parte, Artículo 268 y siguientes), el país se organizaría “territorialmente en departamentos, provincias, municipios y territorios indígenas originarios campesinos”; y el régimen de autonomía incluiría cuatro pisos autonómicos (con igual rango constitucional y no subordinados unos a otros), a saber, la autonomía departamental, la autonomía regional, la autonomía municipal y la autonomía “indígena originaria campesina”. Con ello, la pretensión de la oligarquía departamental de asignar todas las competencias autonómicas a su “piso” superior quedaría cancelada, y los pueblos indígenas y comunidades originarias campesinas lograrían un empoderamiento sin precedentes en la historia de ese país.

En Venezuela se están poniendo en práctica los llamados consejos comunales, componente de un proyecto de “poder comunal” que se pretende convertir en parte de las reformas a la Constitución de 1999. Con independencia del destino de tales reformas, el hecho es que estos consejos comunales que están funcionando por todas partes tienen una evidente inspiración en las prácticas de los pueblos indígenas, especialmente el hecho de que operan mediante el órgano supremo de las asambleas, etcétera. Como se sabe, Ecuador está atravesando por un proceso con rasgos parecidos, en donde ya se ha elegido e instalado una Constituyente. Con ésta se esperan transformaciones fundamentales que tendrán un impacto positivo en la posición de los pueblos indígenas (no obstante los desencuentros entre la principal organización india y las fuerzas políticas que han conducido los cambios, con Rafael Correa a la cabeza). Si esos procesos regionales y nacionales están creando condiciones para mejorar el futuro de los pueblos y nacionalidades indígenas (y en una buena medida ya se han hecho sentir las ventajas en algunos de esos países), ¿por qué habría de extrañar que tanto en Bolivia como en Venezuela y Ec-

uador las masas indígenas estén participando abiertamente en la apertura de nuevos horizontes y en consolidarlos? Incluso, el proceso señalado se observa en varios de los casos estudiados (Nicolás Ruiz), en donde contextos regionales de lucha (*v. gr.*, zapatismo) son un elemento explicativo clave de las experiencias narradas. En todos los casos, sin considerar ese entorno, es difícil entenderlas.

Es correcta la caracterización que hace Burguete en este volumen sobre las tres estrategias, que corren sobre rieles diferentes: dentro, contra y fuera del Estado. Aquí “Estado” se acerca más a su connotación de “gobierno”. Como apunta la autora, la mayoría de los casos incluidos en esta obra se enmarcan en la primera línea de acción: dentro del Estado (esfuerzos por construir autogobiernos autonómicos de diversos tipos y alcances). Y es aquí donde se cosechan ciertos éxitos, por lo que hace a la creatividad de los pueblos para gobernar en la diversidad (incluyendo los casos en los que deben hacerlo en marcos sociales multiétnicos), y también donde se alimenta la desilusión y el desencanto que deriva de los enormes obstáculos que tales experimentos políticos encuentran en una ruta estatal adversa. Pero tanto de los éxitos, aún parciales, como de los fracasos o de las metas malogradas, se desprenden múltiples enseñanzas que son aportes importantísimos para la evaluación de los nuevos ciclos de lucha que se avencinan. En otros casos, como el Guatemala, se adopta la vía de buscar la vigorización fuera del Estado (incluyendo destacamento a los pueblos en aislamiento voluntario). Los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas son un intento de construcción contra el Estado (si bien aprovechando la particular situación política que restringe las reacciones destructivas de éste). Pero estas tres estrategias se dan frente a un Estado intacto en sus características y prácticas (aunque los procedimientos, sintetizados en el nuevo proceso etnofágico, hayan cambiado), que se planta ante los pueblos como una exterioridad suprema, representando los intereses de las grandes corporaciones del capital globalizado. Con todo, asistimos a desarrollos en los que los pueblos actúan en un marco que busca justamente cambiar al Estado, con más o menos radicalidad (apuntando in-

cluso hacia un “socialismo del siglo XXI”). Y ocurre que, en ese trance, las fuerzas transformadoras en juego logran poner instancias del propio Estado al servicio de la promoción de cambios pluralistas, en complejas y enconadas situaciones de lucha. Así, cuando se arriba a un cierto punto crítico, los pueblos también están en condiciones de asumir estrategias que impulsen sus propias agendas políticas con el Estado (como los casos mencionados de Bolivia, Venezuela y Ecuador). Está por verse qué resultados arrojarán estas experiencias que todavía están en evolución, a veces en una situación de precario equilibrio catastrófico. En buena medida, de ese desenlace dependerá el futuro de los pueblos indígenas en nuestra región.

## BIBLIOGRAFÍA

BADIOU, ALAIN

2004 *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Raúl J. Cerdeiras (trad.), Herder, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México.

CNI

2003 *Pronunciamiento público*, Octava Reunión de la Región Centro-Pacífico, San Pedro Tlanixco, Tenango del Valle, 26 de enero, Estado de México, manuscrito.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

2000 “Borges y la pluralidad”, en *Memoria*, CEMOS, núm. 140, México, octubre.

1988 *La cuestión étnico-nacional*, Fontamara, 2ª edición, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1996 “El pensar en cuanto acto moral”, en *Los usos de la diversidad*, introducción de N. Sánchez Durá, Paidós, Barcelona.

---

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

- 2003 “Colonialismo interno (una redefinición)”, en *Rebelión*, núm. 12, México, octubre.
- 1987 *Sociología y explotación*, Siglo XXI, México.
- 1971 *La democracia en México*, Era, 4ª edición, México.

GRAMSCI, ANTONIO

- 1975 El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablos Editor, México.

KLESING-REMPEL, ÚRSULA (comp.)

- 1996 *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Plaza y Valdés-Asociación Alemana para la Educación de Adultos, México.

LENKERSDORF, CARLOS

- 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo XXI, México.

WINCH, PETER

- 1994 *Comprender una sociedad primitiva*, Salvador Giner (introd.), Paidós, Barcelona.

*Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina.*

*Hacia la investigación de co-labor*

se terminó de imprimir en septiembre de 2008,  
en los talleres de Documaster, Av. Coyoacán 1450,  
Col. del Valle, C. P. 03220, México, D. F.

En su composición se usaron los tipos

Garamond de 12:16, 11:15 y 9:12 puntos de pica.

Su formación estuvo a cargo de Sigma / Épsilon Servicios Editoriales,  
y cuidó la edición Armando López Carrillo.

Se tiraron 1000 ejemplares.