



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa

**Doctorado en Estudios Sociales
Línea de Procesos Políticos**

**Tesis para obtener el grado de
Doctor en Estudios Sociales
“El discurso público de las élites en torno a la
cuestión indígena en México (1997-2003)”**

**PRESENTA:
Mtro. Alejandro López Gallegos**

**Director:
Dr. Aquiles Chihu Amparán**

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
LA REFORMA CONSTITUCIONAL EN MATERIA INDÍGENA.....	4
EL DISCURSO PÚBLICO DE LAS ELITES	9
PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN.....	15
HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN.....	16
CAPÍTULOS DE LA TESIS.....	18
1. PROCESOS SIMBÓLICOS EN EL DISCURSO PÚBLICO DE LAS ELITES.....	23
1.1. ELITES: RECURSOS, INFLUENCIA Y DEMOCRACIA.....	23
1.2. ELITES Y RECURSOS CULTURALES: HACIA UNA TEORÍA DEL DISCURSO PÚBLICO.....	31
1.3. FUENTES DE UNA TEORÍA DEL DISCURSO PÚBLICO.....	36
1.3.1. <i>Constructivismo social y problemas sociales.....</i>	<i>37</i>
1.3.2. <i>El análisis de los marcos en los movimientos sociales.....</i>	<i>41</i>
1.3.3. <i>Las “ideas” en el análisis político.....</i>	<i>52</i>
1.3.4 <i>El análisis argumentativo del discurso político.....</i>	<i>66</i>
1.4. UNA TEORÍA DEL DISCURSO PÚBLICO A TRAVÉS DE LOS PROCESOS SIMBÓLICOS.....	72
1.5. DATOS Y MÉTODOS.....	79
2. MOVIMIENTO INDÍGENA Y DISCURSO POLÍTICO.....	82
2.1. LA HISTORIA RECIENTE DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN MÉXICO.....	83
2.2. EL DISCURSO POLÍTICO DE LA AUTONOMÍA INDÍGENA.....	108
3. LA “CUESTIÓN INDÍGENA” EN EL DISCURSO DE LOS INTELLECTUALES.....	118
3.1. EL INDIGENISMO.....	118
3.2. LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA.....	126

3.3. LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS.....	135
3.4. EL AUTONOMISMO.....	146
4. EL DISCURSO DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS	159
4.1.EL DISCURSO DEL PRI.....	166
4.2.EL DISCURSO DEL PAN.....	178
4.3. EL DISCURSO DEL PRD.....	183
5. EL DISCURSO PARLAMENTARIO	195
5. 1. EL DIAGNÓSTICO DE LA SITUACIÓN INDÍGENA.....	202
5. 2. UN PRONÓSTICO PARA LA CUESTIÓN INDÍGENA: LOS USOS DE “AUTONOMÍA”.....	217
5. 3. LEGITIMANDO EL DISCURSO DE ELITES: LA UNIDAD NACIONAL.....	229
6. EL DISCURSO DE OPINIÓN	234
6.1. UN PANORAMA SOBRE EL DISCURSO DE OPINIÓN EN TORNO A LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO.....	238
6.2. DISCURSO DE OPINIÓN Y LA CARAVANA ZAPATISTA: DEMOCRACIA, AUTONOMÍA INDÍGENA Y MOVILIZACIÓN SOCIAL.....	244
6.3 DISCURSO DE OPINIÓN Y LA MATANZA DE ACTEAL: VIOLENCIA Y COMUNIDAD INDÍGENA.....	265
CONCLUSIONES.....	273
BIBLIOGRAFÍA.....	297

INTRODUCCIÓN

La reforma constitucional en materia indígena

En abril del 2001, el Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena.¹ Esta reforma representó el desenlace (aun provisional) de un largo proceso de debate nacional en torno a las relaciones de los pueblos indígenas con el Estado mexicano, debate que recibió un impulso inusitado con la rebelión armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) iniciada el 1° de enero de 1994.

El punto central de dicha reforma se encontraba en la extensa reformulación que sufría el artículo 2°. Este artículo ahora se subdividía en dos grandes apartados. En el apartado “A” se reconocía constitucionalmente el derecho de “los pueblos y comunidades indígenas” a la libre determinación, y se designaba a la “autonomía” como la forma concreta de ejercicio de ese derecho.

Esta autonomía era definida en términos de un conjunto de facultades que eran otorgadas a los pueblos y comunidades indígenas: decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos; elegir de acuerdo con sus normas y procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno; preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad; conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras; acceder al uso y disfrute preferentemente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan

¹ Mediante dicha reforma, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sufría las siguientes modificaciones: se adicionaba un segundo y tercer párrafo al artículo 1°, se reformaba el artículo 2°, se derogaba el primer párrafo del artículo 4°, se adicionaba un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115.

las comunidades; elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos; acceder plenamente a la jurisdicción del Estado.

En su apartado “B”, el artículo contempla un conjunto de obligaciones de las autoridades federales, estatales y municipales, a fin de que éstas promuevan “la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria”. Entre otras, las obligaciones contempladas son: impulsar el desarrollo regional de las zonas indígenas mediante acciones coordinadas de los tres niveles de gobierno; favorecer la educación bilingüe e intercultural; establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles; ampliar la cobertura del sistema nacional de salud para garantizar el acceso efectivo de las poblaciones indígenas; implementar programas de alimentación, especialmente los dirigidos a la población infantil; facilitar el acceso al financiamiento público y privado para la construcción y mejoramiento de la vivienda; apoyar proyectos productivos, la protección a la salud y favorecer la educación de las mujeres indígenas para incorporarlas al desarrollo; extender la red de comunicaciones que permita la integración de las comunidades; apoyar la actividades productivas y de desarrollo sustentable de las comunidades indígenas; establecer políticas sociales para proteger a los migrantes indígenas; consultar a los pueblos indígenas para elaborar el Plan Nacional de Desarrollo, etc.²

La reforma constitucional aprobada por el Congreso fue objeto de muchas críticas por parte de diversos sectores sociales e intelectuales, y generó un amplio rechazo por parte de las principales organizaciones indígenas del país. El EZLN y el Congreso Nacional Indígena (CNI) rechazaron inmediatamente la reforma aprobada declarando que ésta

² Véase el texto completo de la reforma constitucional en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto del 2001.

impedía el ejercicio de los derechos indígenas. En junio de 2001, un conjunto de intelectuales y grupos sociales de todo el mundo hicieron público un comunicado titulado “Por el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígena”, en el que denunciaba que la reforma constitucional aprobada modificaba sustancialmente la propuesta inicial de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) y vulneraba los Acuerdos de San Andrés firmados por el EZLN y el gobierno federal. Después de que la reforma fuera aprobada por la mayoría de los estados de la república (en julio), el rechazo tomó una vía judicial. El Congreso y el gobernador de Oaxaca interpusieron una controversia constitucional en contra de la reforma. También lo hizo el gobernador de Tlaxcala y parte del Congreso de esa entidad. Muchos municipios indígenas acudieron a la Suprema Corte de Justicia de la Nación interponiendo amparos y controversias constitucionales, llegando a sumar 300 escritos presentados. En septiembre de 2002 la Suprema Corte de Justicia de la Nación declaró improcedentes las controversias presentadas por los grupos indígenas y se declaró incompetente para resolver las más de 300 controversias que había recibido. Esto fue seguido por movilizaciones inmediatas de actores del movimiento social indígena.³ Con todo, hasta el momento, no se ven perspectivas inmediatas de que se pueda producir una nueva reforma constitucional en la materia.

Los críticos han mencionado reiteradamente las insuficiencias de la reforma constitucional, en comparación con el contenido de las demandas autonómicas levantadas

³ Véase Jorge Alonso Sánchez y Alberto Aziz Nassif, “Las resistencias al cambio: los poderes ante la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena”, en Alberto Aziz Nassif, (coord.), *México al inicio del siglo XXI: democracia, ciudadanía y desarrollo*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 97-130; Saúl Velasco, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM/UPN, 2003, pp. 220-223; Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 2002.

por las organizaciones indígenas. Entre las críticas más insistentes se encuentran las siguientes:

- La reforma define a las comunidades indígenas como “entidades de interés público”, en vez de definir las como “entidades de derecho público”, definición que estaba estipulada en la propuesta de iniciativa de reforma constitucional propuesta por la Cocopa. Según algunos autores considerar a las comunidades indígenas como entidades de derecho público implicaba asumirlas como parte de la estructura organizativa del Estado. Definirlas como entidades de interés público, en cambio, implica que son algo que el Estado debe proteger. En este desplazamiento, los pueblos indígenas dejan de ser “sujetos de decisión” para convertirse en “objetos de atención” por parte de las autoridades de gobierno.⁴ Esto implicaba reintroducir un sesgo “paternalista” y “protector” en una reforma que se consideraba como el inicio de una nueva relación con los grupos indígenas, en donde éstos eran reconocidos como sujetos políticos activos.
- La reforma escatima el fundamento “territorial” del derecho de autonomía. La reforma no sancionaba el “acceso colectivo” de las poblaciones indígenas al uso y disfrute de los recursos naturales que se encuentran en sus tierras. Establecía un “derecho de preferencia” para que los pueblos indígenas pudieran acceder a dichos recursos, pero bajo las modalidades y formas de propiedad y tenencia de la tierra ya establecidas en la Constitución.⁵
- Finalmente, la definición legal de la autonomía quedaba en suspenso. De hecho, la reforma no definía con detalle un régimen de autonomía específico de aplicación

⁴ Jorge Alonso Sánchez y Alberto Aziz Nassif, *art. cit.*, p. 105.

⁵ Saúl Velasco, *op. cit.*, p. 214.

general, sino que estipulaba que serían las autoridades locales, las que definirían las “características de libre determinación y autonomía”, tomando en cuenta las especificidades de la población indígena de cada entidad.⁶ No obstante, algunos autores han señalado que la reforma es más clara al definir las modalidades de la autonomía. Sin embargo, evalúan críticamente esta definición. En efecto, aunque la reforma establece explícitamente que son los “pueblos y comunidades indígenas” los que tienen derecho a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, de hecho, sólo se define constitucionalmente a las comunidades. Además, varias de las facultades que definen a la autonomía son otorgadas explícitamente a las comunidades. En resumen, afirman que la reforma sólo reconoce la “modalidad comunal” de la autonomía.⁷ Esta definición comunal de la autonomía, tiende a cancelar una de las consecuencias sociales que el reconocimiento constitucional de la autonomía debía producir: la posibilidad de que las comunidades indígenas pudieran rearticularse como pueblos indígenas.

No quiero llevar demasiado lejos esta reseña de los aspectos jurídicos de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena; después de todo existen trabajos que los han analizado con profundidad.⁸ Los cito simplemente para ilustrar el contenido del debate que se generó después de la aprobación de la reforma constitucional, y conocer algunos de los motivos de las protestas que se generaron alrededor de esta aprobación.

⁶ *ibid.*, p. 215.

⁷ Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *op. cit.*, pp. 163-164.

⁸ Véase, por ejemplo, Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas/Ediciones Casa Vieja-La Guillotina/Red-es/Ce-Acatl, 2002, específicamente. pp. 53-79; Patricia Kurczyn, “Reflexiones sociojurídicas acerca de las reformas constitucionales ‘en materia indígena’”, en Miguel Carbonell y Karla Pérez, (coords.) *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2002, pp. 67-87.

El discurso público de las elites

La aprobación de la reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas en el 2001, representa un episodio más dentro de una secuencia que en su conjunto remite a lo que se ha llegado a denominar “política de reconocimiento”: “un proceso de reforma política cuya finalidad es reconocer formalmente la diversidad cultural y los derechos de los pueblos indígenas”⁹. Como se desprende de lo anotado en las páginas precedentes, la dinámica de la “política de reconocimiento” es conflictiva y tortuosa. La explicación predominante de esta dinámica sostiene que la implementación de una política de reconocimiento está en función de las “oportunidades políticas” que se abren o cierran para los movimientos sociales indígenas en contextos institucionales específicos. Cuando las elites gubernamentales enfrentan crisis de legitimidad (sea por el efecto de problemas de desempeño económico, sea por el desbordamiento del conflicto social), éstas se ven incentivadas a abrir espacios de negociación para enfrentar las demandas de los movimientos sociales indígenas. A su vez, estos espacios de negociación se convierten en la oportunidad para que dichos movimientos puedan tener acceso a posiciones de toma de decisión, desde las cuales pueden impulsar, con mayor o menor efectividad, sus demandas de política de reconocimiento. El relativo éxito o fracaso de los movimientos sociales indígenas en ese empeño, dependerá del tipo de alianzas que puedan forjar con actores de elite clave durante estos momentos de oportunidad¹⁰. Esta explicación subraya el aspecto estratégico tanto del comportamiento de las elites como de los dirigentes de los

⁹ Alejandro Anaya, “Explaining the Politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples’ Rights in Oaxaca, Mexico”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, núm. 4, 2004, p. 415. El concepto proviene originalmente del filósofo Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

¹⁰ Este modelo ha sido argumentado por Donna Lee Van Cott, “Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America”, ponencia presentada en XXII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, Miami, Florida, Marzo 16-18 del 2000.

movimientos sociales indígenas. Para las elites el objetivo es conseguir apoyo político mediante un cierto grado de incorporación de las demandas de los movimientos (cooptación); para los dirigentes indígenas el objetivo es obtener salvaguardas materiales para sus metas (legislación, políticas públicas, presupuestos).

Este modelo explicativo tiene sentido si recordamos que las medidas de política de reconocimiento en México inician con la reforma del artículo 4 constitucional en 1992. Es decir, se producen en medio de un período histórico caracterizado por dos grandes procesos: el reajuste económico bajo el proyecto de inserción de México a la economía globalizada, y el proceso de liberalización-transición a la democracia. El modelo sostendría que esos procesos explican la dinámica de la política de reconocimiento, porque a partir de sus consecuencias, se abren “oportunidades políticas” para los movimientos sociales indígenas. Lo que queremos sostener en esta investigación es que, para complementar la explicación anterior, es necesario estudiar los procesos simbólicos y culturales involucrados en la dinámica de la política de reconocimiento. Desde este punto de vista, la dinámica de la política de reconocimiento no sólo se produce dentro de una “estructura de oportunidades políticas”, sino también dentro de una determinada “estructura del discurso político”. Esta última, consideramos, ha recibido una insuficiente atención analítica.

Laura Desfor Edles ha mostrado que los procesos de transición a la democracia no pueden ser reducidos a la interacción estratégica de elites relevantes, sino que también involucran un proceso de construcción pública del significado de la transición. Mediante ese proceso colectivo de construcción pública de significado, se generan los principales símbolos, mediante los cuales los actores políticos pueden orientar su comportamiento estratégico. Utilizando el ejemplo de la transición democrática española, Desfor Edles muestra que ésta se vio facilitada por la construcción colectiva de un significado

democrático que hacía énfasis en el carácter “consensual”, “negociado”, “pragmático”, “dialógico” y “racional” de la democracia deseable. Sin esta construcción colectiva de ese significado, la transición democrática podría haberse frenado y detenido en algún momento del proceso¹¹.

Para el caso de México, sin embargo, sería preciso introducir otro aspecto que, a pesar de que también está presente en el caso español, es dejado de lado por la autora antes mencionada: el hecho de que los procesos de liberalización-transición a la democracia se ven acompañados (o incluso son antecededidos) por los procesos de reajuste económico dirigidos a insertar a las sociedades latinoamericanas en la economía global. Este proceso es resultado del (y a su vez fomenta el) surgimiento de poderosos actores tecnocráticos (fundamentalmente economistas) que, no sólo ocupan puestos clave en las instituciones que generan políticas públicas, sino que incluso se han convertido en la fuente central de buena parte del liderazgo político mexicano, y que han influido decisivamente en la conformación del discurso público¹². Estos actores diseminan un discurso público¹³ específico que genera

¹¹ Véase, Laura Desfor Edles, “Una reconsideración de la transición democrática: una crítica culturalista del caso español”, *Zona Abierta*, núms. 77/78, 1996/1997, pp. 217-254; Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

¹² Para una visión global de los actores tecnocráticos en la política latinoamericana véase Miguel Ángel Centeno y Patricio Silva, (eds.), *The Politics of Expertise in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 1998. El análisis de los actores tecnocráticos en México ha sido realizado, sobre todo, desde la perspectiva de la teoría de las élites, estudios que se concentran en los antecedentes sociales y educativos de los tecnócratas, las redes de relaciones sociales y políticas que sostienen, y los procesos formales e informales que los conducen a ocupar posiciones de poder; para uno de los análisis más recientes de este tipo, producido por un autor sumamente autorizado véase Roderic Ai Camp, *Mexico's Mandarins: Crafting a Power Elite for the Twenty-First Century*, Berkeley, University of California Press, 2002. No obstante, otros análisis de la tecnocracia tratan de analizar las consecuencias políticas del accionar de estas élites, incluyendo, aunque no sea el tema central de estas investigaciones, su influencia ideológica en la conformación del discurso público de las sociedades donde actúan. Para el caso de México dos ejemplos destacados son Miguel Ángel Centeno, *Democracy Within Reason: Technocratic Revolution in Mexico*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1994, y Sarah Babb, *Proyecto: México. Los economistas del nacionalismo al neoliberalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

¹³ Hemos preferido utilizar la expresión “discurso público” o “discurso público-político” en vez de meramente “discurso político”, para referirnos al objeto de estudio en esta investigación. La razón

sus propios símbolos centrales. En una caracterización sumaria Miguel Ángel Centeno y Patricio Silva consideran que el discurso tecnocrático contiene los siguientes símbolos centrales: el antagonismo entre clases y grupos es irrelevante; el cambio social es disfuncional; los conflictos pueden ser resueltos y sorteados mediante la distribución eficiente de recursos; los intereses pueden integrarse mediante una administración sistémica eficiente; el conocimiento científico es un medio superior para la conducción de las sociedades; la negociación política como método de gobierno es dañina para las sociedades. En suma, los principales símbolos son “eficiencia técnica”, “conocimiento científico”, “racionalidad”¹⁴. El discurso tecnocrático, en principio, constituye una entidad autónoma

es la siguiente. Cuando otros autores hablan de “discurso político”, normalmente tienden a enfatizar los *objetivos* que pretenden alcanzar los actores a través de sus prácticas discursivas. Por ejemplo, para el analista del discurso, Teun A. Van Dijk, el discurso político se caracteriza, en última instancia, por una finalidad específica: que los actores puedan *influir* en las decisiones políticas “elaborar o influir decisiones políticas[...] que las decisiones pertenezcan a la acción conjunta, la distribución de recursos sociales, el establecimientos o cambio de normas, regulaciones y leyes oficiales, etc.”, Teun A. Van Dijk, “¿Qué es análisis del discurso político?”, en Teun A. van Dijk e Ivan F. Rodrigo Mendizábal, *Análisis del discurso social y político*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala/ Escuela de Comunicación Social-Universidad Politécnica Salesiana, 1999, p. 16. Sin embargo, no todas las intervenciones públicas de los actores políticos tienen la *intención* de *influir directamente* en las decisiones políticas, pero no por ello esas intervenciones públicas dejan de tener consecuencias políticas. En otras palabras, mediante el uso de la categoría “discurso público”, pretendo hacer énfasis en las consecuencias que tienen las prácticas discursivas de los actores políticos, realizadas en foros específicos dentro de la esfera pública, sobre la constitución de una *cultura pública-política* que ayuda a definir, en un momento determinado del tiempo, como se constituye la realidad política. En resumen, mientras que la categoría de “discurso político” normalmente tiende a ser utilizada para designar los *movimientos estratégicos* de los actores involucrados en una realidad política, la categoría de “discurso público” trata de enfatizar cómo el discurso de los actores políticos tiene efectos *constitutivos* sobre la definición colectiva y pública de la realidad política. Sobre este aspecto constitutivo del discurso público véase Vivien Schmidt, “The Role of Public Discourse in European Social Democratic Reform Projects”, *European Integration online Papers*, vol. 9, núm. 8. Consultado en internet:

<http://eiop.or.at/eiop/texte/2005-008.htm>

¹⁴ Miguel A. Centeno y Patricio Silva, “The Politics of Expertise in Latin America: Introduction”, en Miguel Ángel Centeno y Patricio Silva, (eds.), *op.cit.*, pp. 1-12. Estos autores sostienen que en el núcleo del discurso tecnocrático existe un “principio epistemológico fundamental”, del cual se desprenden los elementos simbólicos privilegiados: “existe una realidad política única y universal que puede ser analizada a través de métodos científicos y respecto a los cuales no puede existir ningún debate. Dentro del marco tecnocrático, hay una fe en la posibilidad de llegar a la solución óptima que todos los sectores deben aceptar a favor del bien mayor. Las soluciones no son resultado de algún balance de poder entre diferentes intereses y clases, sino que se determinan a través de la aplicación de los modelos relevantes. Dado que existe una única verdad, y dado que pueden

respecto al discurso democrático-representativo. Sostengo, sin embargo, que en las “democracias de la tercera ola”, ambos discursos han tendido a complementarse. Discurso democrático-representativo y discurso tecnocrático conforman una estructura de discurso público donde los valores centrales tienden a ser los de “consenso”, “diálogo racional”, “pragmatismo”, “desestimación del conflicto”, “eficiencia técnica”, “racionalidad administrativa y económica”, “realismo”.

La dinámica de la política de reconocimiento debe ser analizada en relación con esta estructura del discurso público en México. En este sentido, hay dos posibilidades analíticas. En primer lugar, es posible considerar que los movimientos sociales indígenas tienden a ser dinamizadores de los sistemas culturales de sus sociedades. Esto quiere decir que en su accionar, no sólo persiguen demandas concretas, sino que además producen un discurso público cuya objetivo es cuestionar las estructuras del discurso público prevaleciente. Por supuesto, al mismo tiempo, los movimientos sociales indígenas se mueven dentro de los confines del discurso público prevaleciente, de manera que éste funciona, a la vez, como una restricción y como un recurso para estos movimientos. En segundo lugar, mientras que el discurso público producido por los movimientos sociales indígenas ha recibido una gran

establecerse relaciones objetivas de causa-efecto, la política debe convertirse en la tarea de determinar qué opción de política aprovecha mejor estas relaciones para alcanzar una meta particular”, *ibid.* p. 5.

atención,¹⁵ casi no se ha puesto atención en el discurso público producido por actores políticos más institucionales, o por las elites de diversos tipos existentes en la sociedad¹⁶.

Preguntas de investigación

Así pues, cuando un movimiento social aparece en la esfera pública, no sólo establece un conjunto concreto de demandas que quieren ver resueltas por parte del gobierno, sino que

¹⁵ Para el caso del análisis del discurso político del movimiento indígena mexicano, la literatura es amplia. Véase, entre otros, Guillermo Bonfil Batalla, “Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina”, en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981, pp. 11-53; Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1998; Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *op. cit.*; Gustavo Esteva, “The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy”, *Latin American Perspectives*, vol. 28, núm. 2, 2001, pp. 120-148; Águeda Gómez Suárez, “Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina”, *Nueva Antropología*, vol. 24, núm. 63, 2003, pp. 71-90; Natividad Gutiérrez Chong, “La autonomía y la resolución de conflictos étnicos: los Acuerdos de San Andrés Larráinzar”, *Nueva Antropología*, vol. 24, núm. 63, 2003, pp. 11-39; Josée Johnston, “Pedagogical Guerrillas, Armed Democrats, and Revolutionary Counterpublics: Examining Paradox in the Zapatista Uprising in Chiapas Mexico”, *Theory and Society*, vol. 29, núm. 4, 2000, pp. 463-505; Sergio Sarmiento y Claudia E. G. Rangel, “El movimiento indio frente al dilema del reconocimiento de los usos y costumbres como derecho indígena”, en Lourdes de León Pasquel, (coord.) *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 271-289; Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1999; Deborah Yashar, “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America”, *Comparative Politics*, vol. 31, núm. 1, 1998, pp. 23-42; Deborah Yashar, “Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America”, *World Politics*, vol. 51, núm. 1, 1999, pp. 76-104; Saúl Velasco, *op. cit.*

¹⁶ Existen muy pocos estudios recientes que se concentren en la forma en que las elites políticas en México han respondido a las movilizaciones indígenas. Uno de los más interesantes es el de María Cristina Oehmichen, *Reforma del Estado: Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999, que analiza el discurso y las prácticas de la política social dirigida a los indígenas durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, así como los efectos del surgimiento del EZLN sobre esa política social. Sin embargo, no alcanza a analizar la coyuntura que me interesa a mí, y aunque se ocupa extensamente del discurso político dirigido a los indígenas, no hace del discurso su objeto de estudio central. Más recientemente se ha publicado un libro por Martha Singer Sochet, *Movimiento indígena en México: Representación, poderes y políticas*, México, Ediciones Gernika, 2005, que aborda la interacción entre el movimiento indígena y el poder legislativo en la coyuntura de la aprobación de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas del 2001. Sin embargo, aunque analiza extensamente los debates parlamentarios, tampoco hace del discurso político el objeto central de su análisis, el cual va encaminado a evaluar la capacidad de un movimiento social para introducir problemas en la agenda de las instituciones políticas. Finalmente existe un conjunto de estudios que hacen del discurso de las elites su objetivo explícito. Se trata de estudios que tratan de identificar la existencia de una ideología racista en la sociedad mexicana. Buenos ejemplos de este tipo de investigación son dos compilaciones recientes: Alicia Castellanos Guerrero, (coord.) *Imágenes del*

también presenta desafíos simbólicos y culturales de manera más general. Como señala, por ejemplo, Deborah Yashar, refiriéndose al movimiento social indígena latinoamericano:

A medida que las organizaciones indígenas demandan autonomía y respeto a las formas locales de gobiernos, también ponen en cuestión los presupuestos democrático-liberales. Más que delinear una relación única entre el Estado y sus ciudadanos, las organizaciones indígenas demandan múltiples tipos de ciudadanía. [...] Demandan que los hacedores de políticas y los Estados reconozcan tanto los derechos individuales como los comunales de una manera ideológicamente significativa, prácticamente factible y duradera.¹⁷

Más aún, demandas y desafíos simbólico-culturales, muchas veces van de la mano, de manera que no puede separarse el contenido de las demandas con respecto al discurso político con el cual se expresan.

Por otra parte, el movimiento social trata de penetrar e influir en esferas de acción que le son ajenas, o en las cuales no se les reconoce un papel legítimo: los procesos institucionales de elaboración de políticas públicas y los procesos de producción del sentido cultural en una sociedad. A los actores que tienen un papel reconocido y legítimo en ambas esferas los vamos a definir con la categoría general de “elites”. En consecuencia, estas elites constituyen uno de los objetivos centrales de las acciones, demandas y discursos del movimiento social, ya sea para que incorporen sus demandas en los procesos institucionales de elaboración de políticas, o bien para que incorporen los nuevos significados culturales que tratan de hacer llegar a la sociedad en general. Como dice Rhiannon Morgan, refiriéndose a la acción del movimiento social indígena internacional:

racismo en México, México, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés Editores, 2003 y José Jorge Gómez Izquierdo, (coord.) *Los caminos del racismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP/Plaza y Valdés Editores, 2005. A pesar de la importancia de este tipo de estudios, en principio no estoy interesado con observar si el discurso de las elites políticas, durante la coyuntura que estoy estudiando, es racista o no. Más bien, me interesa dejar abierto el tipo de estructuras conceptuales que pueden conformar el discurso de dichas elites, en lugar de circunscribirme a un solo tipo de estructura conceptual (como el racismo).

¹⁷ Deborah Yashar, “Contesting Citizenship...” *art. cit.*, p. 39.

En aquellos casos en los que las autoridades valoran, o afirman valorar, ciertos principios o normas, los movimientos sociales pueden presentar sus reivindicaciones de tal forma que hagan referencia a estos valores, forzando de esta manera a las autoridades a responder a dichas reivindicaciones [...] particularmente en aquellos casos en donde los movimientos sociales carecen de recursos, podría ser necesario trabajar creativamente con estas ideas y recurrir a la labor de enmarcado [*framing*] como un arma poco costosa pero potencialmente eficiente en las luchas, ya sea a favor o en contra del cambio.¹⁸

Así pues las principales preguntas que tenemos que hacernos son: ¿Cómo reaccionan las elites frente a la acción de los movimientos sociales indígenas? ¿Cómo incorporan sus demandas en el proceso de elaboración de políticas? ¿Cómo responden al desafío simbólico-cultural de los movimientos sociales indígenas? Estas son las preguntas generales que orientan a esta investigación.

Hipótesis de investigación

Nuestra hipótesis, en este sentido, es la siguiente: durante el período de análisis la mayor parte de los actores institucionales y de elite, trataron de contrarrestar el desafío simbólico de los movimientos indígenas, mediante la “incorporación de ese desafío” a los términos de la estructura del discurso público que combina elementos democráticos y tecnocráticos. Cuando hablo de “incorporación” quiero decir que el proceso simbólico central involucrado no es uno de “rechazo” o de “negación” del desafío simbólico, sino un conjunto de procesos que producen una “neutralización” del aspecto desafiante del discurso público de los movimientos sociales indígenas. En consecuencia, el objetivo de esta investigación es analizar los procesos simbólicos del discurso de actores institucionales y de elite durante un período crucial en el proceso de la política de reconocimiento a nivel federal. Mediante este análisis pretendemos conocer la forma en que los actores institucionales y de elite tratan de mantener el control sobre los procesos de producción del significado cultural en una

¹⁸ Rhiannon Morgan, “Advancing Indigenous Rights at the United Nations: Strategic Framing and its Impact on the Normative Development of International Law”, *Social and Legal Studies*, vol. 13, núm. 4, 2004, p. 497.

sociedad, frente a desafíos provenientes de movimientos extra-institucionales que gozan de simpatía pública.

Para probar esta hipótesis, hemos identificado un período crucial, que transcurre entre los años 1997 y 2003. Entre estos años ocurren coyunturas de gran importancia, tanto en el nivel general del sistema político mexicano, como en el nivel más particular de la dinámica de la política de reconocimiento. En lo que se refiere al primer aspecto, entre 1997 y 2003 tuvieron lugar dos coyunturas en las cuales, los actores recurrieron al entorno cultural para orientar sus acciones y reconstruir ese entorno cultural, apareciendo, así, con todas sus contradicciones, el rostro de nuestra cultura política. Estos años estuvieron marcados, dentro del imaginario democrático, por las elecciones intermedias de 1997 que produjeron, entre otras cosas, la primera Cámara de Diputados sin una mayoría absoluta de representantes del PRI, además del ascenso al gobierno del Distrito Federal de Cuauhtémoc Cárdenas, candidato del PRD; y, por supuesto, las elecciones federales del 2000 que llevaron al poder a Vicente Fox, candidato presidencial del PAN, produciéndose la alternancia en el poder. Por lo que se refiere al segundo aspecto, en estos años, se verificaron oleadas de movilización del movimiento indígena nacional, y la demanda de reforma constitucional para reconocer los derechos de autonomía indígena se convirtió, al menos durante ciertos períodos, en un punto sobresaliente de la agenda política nacional. Por supuesto, el punto culminante lo representó la “Marcha del Color de la Tierra” encabezada por miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que tuvo lugar durante los meses de febrero y marzo del 2001, y cuyo objetivo era lograr que los propios miembros indígenas del EZLN demandaran en el Congreso de la Unión dicha reforma constitucional. Es en este contexto donde se producirán dos rondas de reformas constitucionales en México en torno a los derechos de los pueblos indígenas. La primera se

dio en 1998, cuando el presidente Ernesto Zedillo remitió al Senado de la República su propuesta de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena. A esta propuesta le seguiría una propuesta de Reforma Constitucional presentada por senadores del Partido Acción Nacional¹⁹. La segunda ronda se inició en diciembre del 2000, cuando el recién electo presidente Vicente Fox, remitió a la Cámara de Senadores la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación en 1996, la cual era apoyada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y por una gran cantidad de organizaciones indígenas agrupadas en torno al Congreso Nacional Indígena (CNI). De esta segunda ronda nacería la reforma constitucional que hemos comentado en el inicio de esta introducción.

Capítulos de la tesis

Para analizar la dinámica del discurso público de las elites en esta coyuntura, hemos elegido analizar la producción discursiva de lo que hemos denominado tres “foros institucionalizados de discurso público”: los partidos políticos, el Congreso de la Unión, y los artículos de opinión en dos periódicos de circulación nacional. En otras palabras, hemos analizado tres formas del discurso político público: el discurso partidista, el discurso parlamentario y el discurso de opinión.

Los resultados de la investigación que componen el cuerpo de esta tesis serán presentados de la siguiente forma:

En el capítulo 1 esbozamos nuestro marco teórico. Para analizar el papel que desempeña la estructura del discurso público en la dinámica de la política de reconocimiento en México, se requiere lo que hemos denominado una “teoría empírica del

¹⁹ Habría una tercera propuesta de reformas constitucionales en materia de derechos indígenas, presentada por el Partido Verde Ecologista de México, pero que sería inmediatamente retirada por sus mismos patrocinadores.

discurso público”. Dicha teoría incorpora elementos de la “sociología cultural”; de la perspectiva constructivista sobre los problemas sociales; del enfoque de los marcos en el análisis de los movimientos sociales; y de la literatura reciente sobre el papel que desempeñan las “ideas” en los procesos políticos. Las principales dimensiones de esta teoría serían las siguientes:

- 1) El “discurso político público” es el objeto empírico de investigación. Quiero sostener que el discurso político es, en sí mismo, un fenómeno constitutivo de la dinámica política, y no un epifenómeno. En efecto, la perspectiva usual dentro de la ciencia política considera al discurso político público, o bien como una máscara que oculta la intervención de otros factores considerados más fundamentales (intereses materiales, estructuras institucionales), o bien como una “ruidosa interferencia retórica”, que impide la comprensión de los propios procesos políticos.
- 2) El discurso político público es constitutivo de la dinámica política, porque los procesos políticos, al menos en las sociedades democráticas o en camino de serlo, tienen una dimensión pública irreductible. Esta dimensión ha sido teorizada y analizada a partir de las diversas conceptualizaciones que se hacen sobre la denominada “esfera pública”.
- 3) En la esfera pública los procesos políticos adquieren un cariz específico. En la esfera pública, los actores se orientan no solo hacia la persecución de intereses materiales, sino a la reproducción, la modificación o la transformación del “discurso público” que sustenta a las instituciones del sistema político. Esto no quiere decir que los intereses materiales dejen de tener importancia, sino simplemente que, incluso cuando los actores se orientan según intereses materiales, también se orientan hacia el discurso público dentro del cual producen su acción.

- 4) En las instancias específicas de discurso (un artículo de periódico, un artículo de análisis, una plataforma política, una intervención en el pleno de la asamblea parlamentaria, etc.) se pueden encontrar pistas sobre la forma en que aparece ese discurso público, y la forma en que los actores tratan de intervenir sobre él.

Los capítulos 2 y 3 tienen una naturaleza contextual. El capítulo 2 recorre brevemente el camino histórico reciente del movimiento social indígena mexicano, enfatizando especialmente aquellos eventos que determinaron la progresiva asunción de su característica más prominente: su articulación en torno a la demanda de autonomía indígena. Asimismo se revisa la dimensión discursiva del movimiento, analizando algunos de los aspectos simbólicos característicos de lo que compone el “discurso político del movimiento social indígena mexicano”. Esta revisión es necesaria para entender la naturaleza del “desafío simbólico” que, como veremos, será procesado en los foros institucionales de discurso público. El capítulo 3 complementa el análisis anterior mostrando las diversas formas en que el campo intelectual mexicano (principalmente los antropólogos) ha interpretado la “cuestión indígena” en México. Se pasa revista a algunos aspectos centrales del “indigenismo oficial” del México postrevolucionario; el desafío que presenta la “antropología crítica” al indigenismo oficial, y concluimos revisando la literatura reciente sobre los “derechos indígenas” y la “autonomía”. Creímos necesario presentar esta revisión del “discurso intelectual” sobre la cuestión indígena, porque consideramos que constituye una fuente de “recursos simbólicos” que no sólo son utilizados por el movimiento social indígena mexicano para construir y articular sus propias reivindicaciones, sino que también forman parte de los recursos simbólicos de los que se hecha mano en los foros de discurso público que constituyen el foco de esta investigación.

En los capítulos 4, 5 y 6 analizamos, el tipo de estrategias discursivas y la clase de símbolos invocados por los diversos actores pertenecientes a cada uno de los foros de discurso público elegidos. En el capítulo 4 analizamos el discurso partidista centrándonos en las plataformas electorales presidenciales de los tres principales partidos del país (PRI, PAN y PRD). En el capítulo 5 analizamos el discurso parlamentario producido en la Cámara de Diputados, centrándonos en tres tipos de producción discursiva: las iniciativas de reforma constitucional presentadas durante el período de estudio; los discursos ofrecidos por representantes de partidos en ocasiones conmemorativas del 12 de octubre, fecha del descubrimiento de América, y finalmente, los debates parlamentarios producidos para discutir las iniciativas de reforma constitucional, así como otros producidos en torno a hechos que involucraban, de alguna manera, “asuntos indígenas”. Finalmente, en el capítulo 6 analizamos los artículos de opinión generados en dos periódicos de circulación nacional (La Jornada y Reforma) en torno a la cuestión indígena. Nos centramos, en particular, en los artículos generados en torno a dos coyunturas específicas: la matanza de desplazados indígenas en Acteal, Chiapas en diciembre de 1997, y la “Marcha del Color de la Tierra” protagonizada por miembros del EZLN en febrero y marzo de 2001.

En cada uno de estos capítulos identificamos diferentes estrategias discursivas utilizadas por los actores para tratar de “incorporar” el desafío simbólico presentado por las demandas autonómicas indígenas. Como veremos, esas estrategias, en general, terminan por estrechar el espacio público para dichas demandas. En esa medida, los foros institucionales de discurso público funcionan, en términos simbólicos, de una manera excluyente, apropiándose diferencialmente del discurso proveniente del movimiento social indígena, para convertirlo en parte funcional de la estructura de discurso público prevaleciente. En el apartado de las Conclusiones abundaremos más sobre estos hallazgos.

1. PROCESOS SIMBÓLICOS EN EL DISCURSO PÚBLICO DE LAS ELITES

Aunque al plantear nuestra pregunta de investigación en la introducción utilizamos la categoría de elites, para identificar al tipo de sujetos políticos que serán objeto de la investigación, nuestra investigación no versa sobre las elites mismas, sino sobre el *discurso público de las elites*. En este sentido, nuestra investigación se aparta de los estudios convencionales sobre las elites políticas. No obstante, algunos aspectos de la teoría de las elites son importantes para dar forma a nuestro argumento. Por lo tanto, en este marco teórico haré referencia a algunos aspectos de dicha teoría.

1.1.Elites: recursos, influencia y democracia

La teoría de las elites es, para resumirla en un enunciado, aquella teoría que afirma que en una sociedad, una minoría siempre detenta el poder, en sus diferentes formas, frente a la mayoría. Para ser más precisos, la teoría de las elites políticas afirma que en toda sociedad el poder político, es decir, el poder de imponer decisiones vinculantes para todos los miembros de un grupo está, siempre, en las manos de un grupo restringido de personas.¹

La “teoría clásica de la elite” está asociada a los nombres de tres investigadores europeos, que desarrollaron su obra entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto y Robert Michels. Aunque divergentes en varios aspectos, los analistas consideran que estos tres autores compartían una serie de proposiciones que

¹ Norberto Bobbio, “Teoría de las élites”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Diccionario de política Tomo 1 A-J*, México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 519.

constituye, propiamente, la teoría clásica de las elites.² A continuación enunciaremos esas proposiciones.

En primer lugar, puede considerarse que todas las sociedades tienden a estar divididas en dos grupos sociales. Por un lado, una minoría de la población que tomará las principales decisiones dentro de esa sociedad. Por el otro la mayoría de la población asumirá las decisiones tomadas por el grupo minoritario. En este sentido, tendencialmente, siempre habrá un grupo gobernante, que será siempre una minoría, y un grupo gobernado. Ese grupo gobernante es la elite propiamente dicha.

En segundo lugar, las elites constituyen un grupo social tendencialmente coherente, unificado y autoconsciente. En otras palabras, una elite no es solo una categoría descriptiva para referirse a un conjunto de individuos que comparten una misma posición estructural (estar colocados en los puestos más altos de las organizaciones políticas y económicas, por ejemplo), sino que un conjunto de individuos que comparten esa posición estructural, sólo será considerado como elite si existe evidencia de que entre dichos individuos existen relaciones formales e informales de comunicación, que les permiten realizar acciones colectivas conjuntas a fin de conseguir objetivos definidos por ellos mismos.

En tercer lugar, los rasgos de autoconsciencia, coherencia y unidad que caracterizan tendencialmente a las elites, suponen que éstas orientan sus conductas en función de metas autopropuestas. Una de las principales metas de las elites es reforzar y preservar en el tiempo su posición de dominio con respecto a los demás grupos en la sociedad. La elite tiene todas las posibilidades de preservar su posición de dominio porque el poder tiene efectos acumulativos: el poder permite obtener más poder.³ El poder permite obtener otros

²Tom Bottomore, *Elites and Society*, New York, Basic Books., 1964; Robert D. Putnam, *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall., 1976; Geraint Parry, *Political Elites*, London, George Allen and Unwin, 1969.

³ Geraint Parry, *op. cit.*, p. 33.

bienes sociales—riqueza, influencia económica, estatus social, etc.—los cuales, a su vez, pueden ser reconvertidos en poder. Esta lógica de reproducción puede conducir a una creciente separación entre las elites y el resto de los grupos existentes en la sociedad. Esto les permitía a los teóricos clásicos enfatizar el carácter exclusivo de las elites, así como las dificultades para que actores externos a las elites tuvieran acceso a ellas.⁴

Finalmente, una cuarta proposición, es que la elite es tendencialmente autónoma con respecto a la sociedad.⁵ Esto quiere decir que la posición gobernante de la elite tiene poco que ver con los deseos políticos de las masas gobernadas. Debido a su carácter de grupo poderoso, autoconciente y exclusivo, la elite no es “políticamente responsable”, en el sentido de que no rinde cuentas a nadie, más que a sí misma, de sus acciones.

La teoría clásica de la elite ha tenido una enorme influencia en el desarrollo de la ciencia política. Después de todo, los autores que elaboraron esta teoría buscaban, a través de ello, generar una ciencia positiva y empírica de los fenómenos del poder. Actualmente, la teoría de las elites es un área bien establecida de la ciencia política empírica. No obstante, cabría distinguir tres aspectos de esta teoría de las elites a fin de clarificar nuestro uso del concepto de elite en esta investigación.

En primer lugar, una vertiente importante de investigación dentro de la teoría de las elites, tiene que ver con la pregunta: ¿quiénes forman parte de las elites? En estas condiciones, el trabajo tiene una finalidad descriptiva, a saber, proporcionar un retrato preciso de los individuos que forman parte de la elite en una sociedad determinada.

Una segunda vertiente de investigación, tiene que ver con la pregunta: ¿cómo llegan esos individuos a formar parte de la elite? Sumamente emparentada con la pregunta

⁴ Robert D. Putnam, *op. cit.*, p. 4.

⁵ *Ibidem.*

anterior, esta vertiente de investigación se ocupa de investigar los procesos a través de los cuales los individuos en la sociedad son canalizados hacia las carreras políticas, y los diversos caminos que los llevan a ocupar los puestos más altos en las organizaciones políticas de una sociedad. A esta vertiente de investigación también se le puede denominar como “teoría del reclutamiento político”.⁶

Una tercera vertiente de investigación, que me parece la más importante desde el punto de vista de esta investigación, tiene que ver con la pregunta: ¿cómo se relacionan las elites con los sistemas políticos democráticos? En esta vertiente lo que resulta de interés es saber cómo se desempeñan las elites en los sistemas políticos. En otras palabras, se trata de analizar los procesos mediante los cuales las elites influyen en los resultados de los procesos políticos dentro de sistemas políticos democráticos. En esta tercera vertiente, los conceptos de recursos e influencia, son indispensables para comprender la acción de las elites.

Como señala Putnam, el poder específicamente “político” se refiere a la “capacidad para influir en la toma de decisiones colectivas”, en “las políticas públicas” o en “los resultados”.⁷ En resumen, “poder político” es “la probabilidad de influir en las políticas y actividades [...] la probabilidad de influir en la distribución autoritativa de valores”.⁸ En otras palabras, poder político debe ser referido, en primer lugar, al fenómeno de la “influencia”. ¿Cómo podría definirse la influencia en el contexto de un sistema político? La “influencia política” consistiría en la capacidad de orientar, en un sentido determinado, las acciones de agentes involucrados directamente en las actividades propias del gobierno.

⁶ Esta corriente de investigación queda ejemplificada perfectamente por los trabajos de Roderic Ai Camp sobre las élites mexicanas. Véase especialmente, Roderic Ai Camp, *Los líderes políticos en México: su educación y reclutamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Roderic Ai Camp, *Reclutamiento político en México*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

⁷ Robert D. Putnam, *op. cit.*, p. 5.

⁸ *ibid.* p. 6.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de la influencia, en dónde tiene su origen? Como señala Robert Dahl, el origen de la influencia se encuentra en tres factores: “1) algunos agentes tienen más recursos políticos a su disposición que otros; o 2) dados los recursos que cada uno tiene a su disposición, algunos agentes hacen más uso de ellos para ganarse influencia política; o 3) dados los recursos a su disposición, algunos agentes los usan con mayor habilidad o efectividad que otros”.⁹ Un concepto clave que, entonces, debemos tomar en cuenta para comprender el fenómeno de la influencia es el de “recursos políticos”. La definición de recursos políticos sería la siguiente: “Un recurso político es un medio a través del cual una persona puede influenciar la conducta de otras personas; por lo tanto, los recursos políticos incluyen dinero, información, alimentos, la amenaza de la fuerza, empleos, amistad, estatus social, el derecho a elaborar leyes, votos y una gran variedad de otras cosas”.¹⁰

Los conceptos de influencia y recursos, tal y como los define el análisis político moderno, son claves para entender la forma de operar de las elites en las democracias modernas, y a partir de estos conceptos se pueden precisar y matizar varias de las proposiciones hechas por la teoría clásica de las elites y que ahora consideramos necesarios presentar.

En primer lugar, la existencia de elites en todas las sociedades se concibe como el efecto de una desigual distribución de los recursos políticos entre los miembros de una sociedad. En general, existen cuatro razones por las cuales los recursos políticos se distribuyen desigualmente en una sociedad: 1) la especialización de funciones existente en toda sociedad. La especialización de las funciones (división del trabajo) crea diferencias en

⁹ Robert Dahl, *Análisis político moderno*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1976, p. 57.

¹⁰ *ibid.* p. 69.

el acceso a los diferentes recursos políticos; 2) a causa de las diferencias que se heredan, no todas las personas empiezan a vivir con el mismo tipo de acceso a los recursos y los que empiezan con ventaja a menudo la aumentan; 3) la diferencia de herencia biológica y social, junto con las diferencias de experiencias, en conjunto provocan diferencias en los incentivos y objetivos de las personas en una sociedad; 4) finalmente algunas diferencias de incentivos y objetivos normalmente son estimuladas en las sociedades con el fin de proveer a los individuos para las diferentes especialidades.¹¹

Ahora bien, es importante notar que en el análisis político moderno la diferencia de poder político se considere como efecto de una “distribución de recursos políticos”. En particular, porque esta forma de definir el diferencial de acceso permite matizar la división, a menudo tajante, que realizaba la teoría clásica de la elite, en un sistema político dividido entre poderosos y carentes de poder. En la teoría política moderna, en la medida en que el poder político depende de la posesión de recursos políticos, la posesión del poder político se considera más como una cuestión de grado. De esta manera, en efecto, existen grupos que poseen muchos más recursos políticos y, en consecuencia, más poder político que otros grupos; incluso esa distribución puede reproducirse estructuralmente a lo largo de períodos prolongados de tiempo. Pero no obstante lo anterior, existe una “distribución”: otros grupos no carecerán simplemente de recursos políticos, aunque tengan comparativamente mucho menos que las elites. Es sobre esta idea de la distribución que se puede pensar la existencia de una “estratificación política”. En dicha estratificación, los individuos que ocupan las posiciones más bajas carecen de los prerrequisitos que permiten ejercer el poder político, mientras que aquellos individuos más cercanos a la punta poseen dichos prerrequisitos en

¹¹ *Ibid.* pp. 69-70.

abundancia.¹² La característica más importante del modelo de estratificación política, es que resalta la importancia de los vínculos entre los diferentes estratos. Es posible que entre los estratos existen influencias recíprocas, y no se trate únicamente de una relación jerárquica de comunicación, donde los estratos altos imponen unilateralmente su influencia sobre los estratos más bajos. No obstante, la forma de las relaciones es cuestión de investigación empírica. Aunque las decisiones finales de los decisores pueden estar sujetas a la influencia indirecta o implícita de los estratos más bajos, también puede ocurrir que los diferentes estratos se aislen creándose un “vacío elite-masas”.¹³

La distribución desigual de los recursos políticos adquiere diferentes características en diferentes sociedades y, en consecuencia, la naturaleza de las elites variará de sociedad en sociedad. Así, Dahl señala que pueden distinguirse dos estructuras generales de distribución desigual de recursos políticos: estructuras “acumulativas” y estructuras “dispersas”.¹⁴ En las estructuras acumulativas, la posesión de un recurso político se encuentra fuertemente relacionado con la posesión de otros recursos políticos; es decir, el acceso a un recurso político incrementa las probabilidades de acceder a otros recursos políticos. En este tipo de estructuras funciona la máxima de la teoría clásica de las elites, según la cual el poder produce más poder, y que dicha teoría creía generalizable a todas las sociedades. Pero Dahl considera que existen sociedades que poseen estructuras dispersas de poder. En éstas la posesión de un recurso político no se correlaciona con la posesión de otros recursos políticos, porque las esferas de actividad que proporcionan recursos políticos adquieren autonomía relativa. Ésta es cada vez más la situación de las sociedades pluralistas modernas:

¹² Robert D. Putnam, *op. cit.*, p. 9.

¹³ *Ibid.* p. 13.

¹⁴ Robert Dahl, *op. cit.*, pp. 92-93.

En las últimas etapas de la industrialización, mientras las rentas y el consumo de las masas continúan aumentando, hay una mayor difusión de técnica y tecnología, de alfabetización, de educación, de abundancia, de comunicación de masas, de grupos de interés, de habilidad política y en general del sufragio. A pesar de que las desigualdades de los recursos políticos aún persisten, se convierten en menos acumulativas y más dispersas. Se hace más difícil identificar a una elite pequeña, bien definida que ‘lleve la nación’ claramente, porque cada recurso importante tiene su elite propia, y las relaciones entre estas elites se vuelven muy complejas.¹⁵

Entonces, en las sociedades pluralistas y democráticas, las elites pueden ser definidas como personas que son capaces, en virtud de la posesión de recursos políticos claves, influir en los resultados de la política nacional, de una manera regular y substancial.¹⁶ Las elites influyen en los resultados de la política nacional de manera “regular”, en el sentido de que sus puntos de vista y sus acciones potenciales, son tomados en cuenta por otros actores influyentes como factores de peso al momento de evaluar la continuidad o el cambio de las políticas públicas. Las elites influyen en los resultados de la política nacional de manera “substancial”, en el sentido de que sin su apoyo u oposición, el resultado del proceso de política pública sería notoriamente diferente.

La teoría pluralista, en conjunto con una definición “procedimental” de la democracia, producen lo que ahora conocemos como “teoría pluralista de la democracia”.¹⁷ En esta teoría, los diferentes grupos organizados en la sociedad, construyen sus propias elites que, a su vez, buscan defender y avanzar los intereses de su grupo respectivo frente al poder político. La competencia de múltiples elites (y en consecuencia, de múltiples intereses) es compatible con la definición procedimental de la democracia en dos niveles. En primer lugar, la elite gobernante sólo puede acceder a ese lugar mediante las elecciones,

¹⁵ *Ibid.* p. 93.

¹⁶ Michael Burton, Richard Gunther y John Higley, “Introduction: Elite Transformations and Democratic Regimes”, en John Higley y Richard Gunther, (eds.) *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 8.

¹⁷ Véase Robert Dahl, *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

y, para lograr articular una mayoría electoral ganadora, debe buscar construir un programa que equilibre los diferentes intereses (y elites) en competencia. En segundo lugar, el mismo hecho del pluralismo impide cualquier tipo de acumulación absoluta del poder: la competencia entre elites asegura que ninguna de ellas ganará una influencia especial dentro de la elite gobernante¹⁸.

1.2. Elites y recursos culturales: hacia una teoría del discurso público

En las teorías procedimentales de la democracia, el comportamiento de las elites en el proceso político se considera de la siguiente manera: las elites actúan mediante organizaciones que tratan de defender unos intereses materiales claros. Para ello buscan que el sistema político ofrezca resultados favorables a dichos intereses. Por un lado, los recursos que poseen les pueden ofrecer varias ventajas para poder influir en los políticos: pueden tener mejores conexiones para acceder a los políticos, pueden tener mayores recursos para sostener campañas de convencimiento, etc. Por otro lado, los recursos que poseen, se convierten en algo a lo que los políticos aspiran, ya sea para conseguir su apoyo en campañas electorales, o porque su participación es importante para conseguir determinados objetivos de las políticas públicas que prometen.

En este sentido, las teorías procedimentales de la democracia tienden a enfatizar dos aspectos: primero, que las elites compiten entre sí por tener acceso a los centros de

¹⁸ Por supuesto, como señala el mismo Robert Dahl esto es sólo un ideal. Los sistemas políticos democráticos “realmente existentes” (para las cuales Dahl prefiere utilizar el término “poliarquías”) están cortos respecto al ideal. Por ejemplo, no todos los grupos de elite tienen la misma capacidad de influencia dentro de las sociedades pluralistas. Se puede percibir un “sesgo económico” en muchas democracias, en el sentido de que las elites económicas parecen tener la capacidad de ejercer una influencia estructural sobre las elites gobernantes. Del mismo modo, el pluralismo mismo, con su dinámica competitiva, puede contribuir a perpetuar las desigualdades de influencia entre las diversas elites. No obstante, los problemas de la democracia pluralista realmente existente, no pueden solucionarse eliminando el pluralismo mismo, o su naturaleza competitiva, o eliminando el método democrático de selección de gobernantes. Véase Robert Dahl, *Los dilemas del pluralismo democrático. Autonomía versus control*, México, Conaculta/Alianza Editorial, 1991.

toma de decisiones (ya sea compitiendo en el mercado electoral, ya sea compitiendo por los canales informales de acceso a los decisores políticos), segundo, que debido a su posición estratégica en organizaciones (formales o informales), las elites poseen a su disposición recursos para influir en los decisores políticos. En cualquiera de los dos casos, las teorías procedimentales tienden a enfatizar el la maximización del interés como la regla del comportamiento político. Nosotros proponemos que existe un modo complementario mediante el cual las elites buscan influir en los procesos de política.

Obsérvese que en el concepto de influencia hay, implícita, una concepción de la acción social (y política): la actividad de agentes humanos requiere de ciertos medios para poder realizarse, dentro de un contexto sociofísico dado; la influencia, entonces, implica la capacidad de proveer o retirar esos medios para determinados agentes en situaciones específicas. Pues bien, si recordamos la definición que Max Weber da sobre la acción social, veremos que un componente de toda acción social es el “significado cultural”: toda acción está orientada según un sentido cultural. Por tanto, la provisión de sentido cultural puede ser definida, también, como una parte del concepto de influencia. Así pues, las elites no sólo tratan de influir en las decisiones políticas proveyendo o retirando recursos que permiten la realización material de acciones, sino también a través de la provisión del sentido cultural que orienta las acciones sociales y políticas.

¿Qué queremos decir con lo anterior? Cuando las elites (y en general cualquier actor social) presentan demandas o reivindicaciones específicas, éstas no sólo representan intereses materiales que pretenden ver satisfechos. Antes bien, conviene fijarnos en un aspecto que casi siempre se pasa por alto: el hecho de que esas demandas y reivindicaciones se presentan mediante un “discurso”. En este sentido, indisolublemente con la expresión de intereses materiales, la acción de las elites también implica “naciones

particulares de la forma en que la vida debe ordenarse en una sociedad ideal”. Las demandas o reivindicaciones se fundamentan o se justifican a partir de la referencia a “visiones de la buena sociedad”. Las demandas o reivindicaciones se construyen como una contribución a la realización del “bien público”.¹⁹ Si bien puede decirse que la utilización del discurso para presentar intereses materiales tiene un sentido de “racionalización” o “legitimación” de dichos intereses, el hecho es que la presencia de ese discurso justificador o legitimador constituye un aspecto ineludible de la acción de los actores políticos.

Y ese aspecto es ineludible porque existe un elemento central en las sociedades democráticas que, a veces, tiende a ser pasado por alto por las teorías procedimentales de la democracia: la “esfera pública”. El concepto de esfera pública presenta algunos problemas para las teorías procedimentales de la democracia, porque su origen se encuentra más bien en la filosofía política que en la ciencia política.²⁰ El concepto de esfera pública tiene, en principio, un fuerte contenido normativo en la medida en que, por ejemplo, para Habermas el concepto hace referencia a la sede de la constitución de un discurso racional mediante el cual se genera una opinión pública ilustrada que es la que sustenta un orden democrático legítimo.²¹ No obstante, puede concebirse una noción menos normativa y más empírica de la esfera pública como el conjunto de instituciones que permiten la comunicación entre los agentes sociales acerca de los problemas públicos, sin importar la forma de ese discurso (racional o no). En este sentido, una esfera pública es simplemente el conjunto de ‘foros’ en el que los actores que tienen acceso autorizado a ellos, presentan frente a una audiencia,

¹⁹ Rhys H. Williams, “Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources”, *Social Problems*, vol. 42, núm. 1, 1995, p. 124.

²⁰ Sobre el desarrollo de la noción de esfera pública en la filosofía política moderna véanse los capítulos sobre Hannah Arendt y Jürgen Habermas en Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 215-297.

²¹ Véase una crítica a esta concepción normativa en Margaret Somers, “What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation”, *Sociological Theory*, vol. 13, núm. 2, 1995, pp. 123-127..

unas comunicaciones públicas respecto a tópicos relacionados con temas de política pública (*issues*).²²

En otras palabras, el hecho ineludible es que los actores políticos no sólo tienen que perseguir sus intereses materiales privados, sino que tienen que expresarlos en una esfera pública, y al hacerlo su discurso se convierte en una fuente central de influencia. Para William Gamson y sus colegas aunque el discurso público no sea el único recurso relevante, se ha convertido en un recurso de crucial importancia debido a la conformación de las esferas públicas modernas. De esta forma, un desempeño insatisfactorio en los medios de comunicación crea vulnerabilidad en la persecución de metas de política pública. Los grupos que apoyan la continuidad de un tipo de política pública, se ven afectados si sus oponentes obtienen éxito en los medios, ya que se ven puestos a la defensiva y se ven obligados a responder colectivamente, lo cual hace más difícil su trabajo, si éste se realizaba fuera del escrutinio público. Los funcionarios aliados con determinados grupos de interés (a través de negociaciones, más o menos secretas, de cabildeo) tenderán a mostrarse menos participativos si sus preferencias de política pública se convierten en un tema electoral que los puede llevar a la derrota. En resumen, “si los opositores son los suficientemente exitosos para definir los términos del debate en el discurso de los medios, el apoyo de grupos de interés poderosos, pero desacreditados, puede estigmatizar a aquellos que los ayudan en las disputas de política pública”.²³

²² Sobre esta definición de esfera pública véase William Gamson, “Social Movements and Cultural Change”, en Marco Giugni, Doug McAdam y Charles Tilly, (eds.) *From Contention to Democracy*, Boston, Rowman and Littlefield, 1998, pp. 57-77; Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, *Shaping Abortion Discourse: Democracy and the Public Sphere in Germany and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press., 2002, esp. pp. 9-13; Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, “Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies”, *Theory and Society*, vol. 31, núm. 3, 2002, pp. 289-324.

²³ Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, *op. cit.*, p. 16.

Debemos conectar esta discusión con una característica central de las sociedades actuales: el significado de la presencia de los medios de comunicación de masas. Resulta útil, en este sentido, el término de “política informacional” acuñado por Manuel Castells.²⁴ Mediante este término Castells llama la atención al hecho de que debido a las transformaciones posibilitadas por el desarrollo de las tecnologías de la información, los medios de comunicación se han transformado en medios esenciales para la realización de las más variadas acciones sociales, incluida la acción política. En este contexto, “los medios electrónicos (incluidas no sólo la televisión y la radio, sino todas las formas de comunicación, como los periódicos e Internet) se han convertido en el espacio privilegiado de la política. No es que toda la política pueda reducirse a imágenes, sonidos o manipulación simbólica, pero, sin ellos, no hay posibilidad de obtener o ejercer el poder. Así pues, todos acaban jugando al mismo juego, aunque no del mismo modo ni con el mismo propósito”.²⁵ Esta transformación de la acción política es concomitante con una redefinición de lo que es el poder en la actual “era informacional”: “El nuevo poder reside en los códigos de información y en las imágenes de representación en torno a los cuales las sociedades organizan sus instituciones y la gente construye sus vidas y decide su conducta. La sede de esta poder es la mente de la gente. [...] Quien gane la batalla de la mente de la gente gobernará”.²⁶

En esta medida, para comprender por qué el discurso es un recurso de influencia clave para las elites en las sociedades actuales, necesitamos recurrir a una “teoría empírica del discurso público”. Digo teoría empírica del discurso público, para diferenciarla de lo que podríamos identificar como una “teoría normativa del discurso público”, y que estaría

²⁴ Manuel Castells, *La era de la información Vol. 2 El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores., 1999.

²⁵ *Ibid.*, p. 343.

²⁶ *Ibid.* p. 399.

asociada a la obra de Jürgen Habermas y su proyecto por identificar las posibilidades de fundamentar la política democrática en una situación ideal de diálogo racional. La teoría empírica del discurso público ha empezado a ser formulada por un conjunto de investigadores norteamericanos, especialmente William Gamson, y ya ha sido utilizada, para analizar los procesos de decisión políticas en sociedades pluralistas contemporáneas.²⁷

En las siguientes secciones trataré de esbozar las principales fuentes a partir de las cuales se puede construir una teoría empírica del discurso público y cómo podemos analizar el comportamiento de las elites en dicho discurso público.

1.3. Fuentes de una teoría del discurso público

Para poder hacer más claro el planteamiento de una teoría empírica del discurso público y su relación con las elites, delinearemos tres fuentes principales a partir de las cuales se puede construir dicha teoría. Esas fuentes son: la perspectiva constructivista sobre los problemas sociales; el análisis de los marcos en los movimientos sociales, y, finalmente, el reciente interés en la ciencia política por el papel que desempeñan las “ideas” en los procesos políticos.

²⁷ Véase, William Gamson y Kathryn Lasch, “The Political Culture of Social Welfare Policy”, en Shimon E. Spiro y Ephraim Yutchman-Yaar (eds.), *Evaluating the Welfare State: Social and Political Perspectives*, New York, Academic Press, 1983, pp. 397-415; William Gamson, “Political Discourse and Collective Action”, en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, Greenwich CT, JAI Press, 1988, pp. 219-244; William Gamson y André Modigliani, “Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach”, *American Journal of Sociology*, vol. 95, núm. 1, 1989, pp. 1-37; William Gamson y David Stuart, “Media Discourse as a Symbolic Contest: The Bomb in Political Cartoons”, *Sociological Forum*, vol. 7, núm. 1, 1992, pp. 55-86; William Gamson, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; William Gamson, “Social Movements and Cultural Change” *art cit.* Aplicaciones recientes de este modelo de análisis pueden encontrarse además en los siguientes trabajos: Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, *op. cit.*; Katherine Beckett, “Culture and the Politics of Signification: The Case of Child Sexual Abuse”, *Social Problems*, vol. 43, núm. 1, 1996, pp. 57-76; Cherylon Robinson y Lawrence Alfred Powell, “The Postmodern Politics of Context Definition: Competing Reality Frames in the Hill-Thomas Spectacle”, *The Sociological Quarterly*, vol. 37, núm. 2, 1996, pp. 279-305; Dennison de Oliveira, “A cultura dos assuntos públicos: O caso do ‘custo Brasil’”, *Revista de sociologia e politica*, núm. 14, 2000, pp. 139-161.

1. 3. 1. Constructivismo social y problemas sociales

El enfoque constructivista sobre los problemas sociales puede considerarse como una “teoría de los problemas sociales”. Esto es diferente del enfoque que utilizan las teorías sociológicas en la investigación de las condiciones indeseables en la sociedad. Herbert Blumer fue el primero en articular una perspectiva teórica coherente en este tema, al integrar el análisis de los problemas sociales dentro del marco teórico del interaccionismo simbólico. Según Blumer, los sociólogos y los funcionarios públicos tienden a creer que los problemas sociales son “evidentes”, en el sentido de que surgen de “condiciones sociales objetivas”. Las condiciones sociales objetivas que pueden denominarse “problemas sociales”, son aquellas que provocan “daño” a la sociedad, o a algún grupo de ésta. Curiosamente, notaba Blumer, en muchas ocasiones los sociólogos y funcionarios públicos calificaban una condición social como “dañina” en función del nivel de preocupación pública que generaba una determinada condición, tomando ese nivel de preocupación como un “criterio objetivo” del daño generado por la condición. Esto era problemático porque, en muchas ocasiones, condiciones ostensiblemente dañinas no despertaban ningún género de preocupación pública y, en consecuencia, no merecían la calificación de problemas sociales. Desde este punto de vista, los sociólogos y los funcionarios públicos no eran coherentes con su propia perspectiva “objetivista”: al asumir, de manera no problemática, la preocupación pública como un indicador objetivo de la presencia de daño en la sociedad, cometían un error grave. Blumer proponía que un enfoque más adecuado era considerar, más que las condiciones sociales objetivas, los “procesos de definición colectiva” mediante los cuales una condición social llegaba a definirse como “problema social”. De manera general proponía que una “sociología de los problemas sociales” debía averiguar los

procesos mediante los cuales una sociedad reconoce sus problemas sociales.²⁸ En esta perspectiva, la “preocupación pública” no era tomada como un indicador de la presencia de un problema social, sino como el objeto de estudio mismo: ¿por qué determinadas condiciones sociales dañinas generan preocupación pública y otras, igual o más dañinas, no generan esa preocupación?.²⁹

Quienes dieron forma a este enfoque distintivo fueron Malcolm Spector y John Kitsuse. Estos autores definían a los problemas sociales como un proceso social de definición. Los problemas sociales son “las actividades de grupos mediante las cuales articulan agravios y realizan reivindicaciones con respecto a alguna condición putativa”. En este sentido, la investigación sobre los problemas sociales debía dirigirse hacia “la explicación del surgimiento y mantenimiento de las actividades de formulación de reivindicaciones y de respuestas a estas reivindicaciones”.³⁰

El constructivismo enfatiza que la “percepción” de la realidad (y, por tanto, lo que se considera como un problema social) no es un proceso inmediato, sino un producto, algo que resulta de actividades sociales. Esto quiere decir que los “problemas sociales” tienen poco (o incluso nada) que ver con condiciones sociales objetivas, sino con las actividades sociales, mediante las cuales individuos o grupos denuncian agravios o forman demandas, a partir de presuntas condiciones objetivas. La aparición de un problema social no requiere, ni como condición suficiente ni necesaria, la existencia de una condición social objetiva (aunque frecuentemente los problemas sociales surgen de la existencia de una condición social objetiva); basta con que individuos o grupos elaboren demandas a partir de presuntas

²⁸ Herbert Blumer, “Social Problems as Collective Behavior”, *Social Problems*, vol. 18, núm. 2, 1971, pp. 298-306.

²⁹ Véase, Joseph W. Schneider, “Social Problems Theory: The Constructionist View”, *Annual Review of Sociology*, vol. 11, 1985, pp. 210

³⁰ John Kitsuse y Malcolm Spector, “Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value-Judgement and Social Problems”, *Social Problems*, vol. 20, núm. 4, 1973, pp. 415.

condiciones sociales objetivas: “No importa si las condiciones existen; sólo importa que la gente forme demandas acerca de ellas”.³¹

Lo anterior es importante para establecer la diferencia entre el objetivismo y el construccionismo (y para comprender el diferente enfoque analítico de ambas aproximaciones). Para el objetivismo, el fundamento último de los problemas sociales es la existencia de una condición social objetiva. Sobre esta base, el objetivismo está en disposición de reconocer la existencia de procesos de construcción social: desde esta última perspectiva, el proceso de construcción social consiste en hacer de conocimiento público la existencia de una condición social objetivamente dañina. Pero esto no debe confundirse con una perspectiva constructivista. Para el constructivismo los problemas sociales son las actividades de elaboración de demandas. La perspectiva objetivista se concentra en las condiciones sociales objetivas, y su enfoque analítico es ubicar los factores causales de la condición social, a fin de proponer vías de modificación de dicha condición. La perspectiva constructivista se concentra en la elaboración de demandas, por lo que su enfoque analítico es el de ubicar los procesos mediante los cuales surge, se desarrolla y decae esa elaboración de demandas.

Desde un cierto punto de vista, la perspectiva constructivista podría ser tachada de trivial e, incluso, irresponsable. En efecto, ¿para qué estudiar los problemas sociales, y las condiciones sociales que están en su base, si no es para solucionarlos?, ¿qué utilidad podría tener un enfoque que ignora deliberadamente las condiciones sociales para concentrarse en los factores que lo rodean? Se podría argumentar, sin embargo, que la atención a los problemas sociales depende, en buena medida, de las demandas que lo definen. Como lo

³¹ Joel Best, “Typification and Social Problem Construction”, en Joel Best (ed.), *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter, 1995, p. 6.

muestra el ejemplo del movimiento feminista (pero quizá se podría decir lo mismo del movimiento ecologista), los elaboradores de políticas no empezarían siquiera a considerar la posibilidad de modificar ciertas condiciones sociales, si no es partir de su construcción como problemas sociales, a través de las demandas elaboradas por individuos o grupos. Es por esta razón que la dinámica de la elaboración de demandas es de crucial importancia, incluso para poder contribuir a una elección más reflexiva de los instrumentos de solución. Al analizar el tipo de demandas que se hacen; cuándo; qué tipo de personas las hacen, y qué tipo de respuestas reciben dichas demandas, la perspectiva constructivista ayuda a explorar la forma en que las condiciones sociales pueden ser modificadas.

No obstante, debe quedar claro que la perspectiva constructivista se interesa menos por identificar los factores causales que se relacionan con una condición social objetiva, y más con los factores causales que explican la elaboración de demandas. Por ejemplo: ¿cuáles son las razones de qué determinados grupos se conviertan en elaboradores de demandas?; ¿por qué las demandas elaboradas por determinados grupos tienen características peculiares?; ¿por qué y de qué manera otros grupos producen demandas con otro tipo de características?; ¿por qué ciertas demandas parecen tener más éxito que otras, ya sea en términos de repuesta gubernamental o apoyo público?

Es por lo anterior que la perspectiva constructivista produce análisis, en primer lugar, acerca de la forma en que determinados individuos o grupos se convierten en elaboradores de demandas. En segundo lugar, produce análisis acerca de la forma en que una misma condición social puede ser construida como problemas sociales diferentes. Este segundo aspecto es muy importante, pues hace referencia a los procesos de “definición” de los problemas sociales. La perspectiva constructivista interroga las razones y los procesos por los cuales una misma condición social puede dar lugar a la definición de problemas

muy diferentes. Desde la perspectiva constructivista, los elaboradores de demandas “eligen, inevitablemente, concentrarse en aspectos particulares de la condición social. No dicen, simplemente, que la Condición X es un problema; caracterizan a X como un problema de un tipo particular. Incluso los nombres que los elaboradores de demandas dan a un problema puede reflejar su postura hacia éste”.³²

1.3.2. El análisis de los marcos en los movimientos sociales

El enfoque constructivista sobre los problemas sociales, introdujo una singular perspectiva epistemológica (la idea de que la realidad social en general es producto de actividades sociales) que, posteriormente, encontró espacio en otras áreas disciplinarias. Una de ellas fue la de los movimientos sociales, donde el constructivismo tomó la forma de “análisis de marcos” (*frame analysis*).

El análisis de marcos en la teoría de los movimientos sociales, debe su origen a la adaptación que varios autores hicieron del concepto de “marco” elaborado por Erving Goffman. Goffman desarrolló este concepto en su obra titulada precisamente *Frame Analysis*.³³ Para Goffman un “marco” es un “esquema de interpretación” que nos permite “ubicar, percibir, identificar y etiquetar un número aparentemente infinito de ocurrencias concretas”.³⁴

Asumo que las diversas definiciones de una situación se construyen de acuerdo con principios de organización que son los que regulan los eventos –al menos los eventos sociales– y regulan nuestra forma de relacionarnos con ellos; marco es la palabra que uso para referirme a todos aquellos de dichos elementos básicos que sea capaz de identificar. Tal es mi definición de marco.³⁵

³² *Ibid.*, p. 8.

³³ Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper, 1974.

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ *Ibid.*, pp. 10-11.

Una característica crucial de estos “esquemas” o “marcos”, es que no son la creación de un agente individual, sino que más bien constituyen una suerte de “stock” disponible para todos los miembros de una misma sociedad o una misma cultura; los marcos son esquemas de interpretación, disponibles para los agentes dentro de la cultura de la sociedad a la que pertenecen.

Tomados en conjunto, los esquemas primarios de un grupo social particular constituyen un elemento central de su cultura, especialmente en la medida en que la comprensión de la realidad surge en relación con las principales clases de esquema, las relaciones entre estas clases, y la suma total de fuerzas y agentes que dichos esquemas interpretativos reconocen que están sueltos en el mundo.³⁶

Aunque Goffman desarrolla largamente las múltiples formas en que, en la vida cotidiana, los agentes sociales dependen de los marcos, no es el objeto aquí de reseñar exhaustivamente esas observaciones. Para nuestros propósitos basta con señalar cuáles fueron los principales puntos que llamaron la atención de algunos analistas de los movimientos sociales.

En primer lugar, necesariamente todos los agentes sociales utilizan esquemas de percepción para hacer sentido de la realidad que los circunda, sea la realidad natural o la social; a esos esquemas conviene llamarlos “marcos”, y cabe recordar que tienen una naturaleza cultural más que cognitiva, es decir, son creaciones sociales, más que individuales. En segundo lugar, el sentido de realidad surge de la concordancia entre los esquemas de percepción utilizados por los agentes, y los esquemas organizativos que ordenan los actos y actividades que constituyen los eventos sociales; si nuestro sentido de la realidad es, normalmente, tan “autoevidente” es porque en la mayor parte de las ocasiones esa concordancia se logra; de hecho, ésta parece ser la función principal de los marcos, los marcos orientan nuestra percepción para que busquemos en la realidad las pistas que

³⁶ *Ibid.*, p. 27.

confirman la corrección del marco. En tercer lugar, a pesar de que parece ser que los marcos casi siempre cumplen su función, produciendo un sentido estable y continuo de la realidad (hasta el punto de que los agentes parecen incapaces de reconocer que su sentido de la realidad es una “interpretación”), existen instancias en las que dicha concordancia no se produce y obliga a los agentes a crear nuevas interpretaciones de la realidad. A veces, esto es resultado de la manipulación consciente de los marcos por parte de determinados agentes; a veces es el resultado de las ambigüedades, los errores de enmarcado y las disputas entre marcos. En cualquiera de los casos mencionados, la respuesta es tratar de restablecer el sentido continuo y estable de la realidad, ya sea corrigiendo las ambigüedades o los errores, o a través de mecanismos institucionales que sancionan oficialmente la corrección de un marco determinado. Finalmente, cuarto punto, el análisis de marcos tiene como finalidad explorar los procesos mediante los cuales se producen los procesos anteriores: concordancias entre marcos y realidad; procesos de discordancia entre marcos y realidad, y procesos de reajuste entre marcos y realidad.

En la sociología norteamericana de los movimientos sociales, el concepto de marco de Goffman fue introducido, casi simultáneamente, por William Gamson y por David Snow y sus colegas.³⁷

Gamson aceptaba, junto con Goffman, la idea de que nuestro sentido de realidad (incluyendo las relaciones con las autoridades políticas) poseía una considerable firmeza, fundamentalmente por la estabilidad de los marcos que sostenían nuestra percepción de dicha realidad. Pero no puede considerarse esta estabilidad como algo neutral. Las estructuras sociales tienden a presentar distribuciones desiguales de recursos y, por tanto,

³⁷ Véase William Gamson, “Goffman's Legacy to Political Sociology”, *Theory and Society*, vol. 14, núm. 5, 1985, pp. 605-622; David A. Snow, E. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden y Robert D. Benford, “Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation”, *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 3 1986, pp. 464-481.

todo marco que contribuya a mantener dicha estructura, tenderá a presentar un sesgo a favor de quienes tienen ventaja dentro de esas estructuras. Así pues, los marcos estables pueden ser concebidos como “marcos legitimantes”. Cuando estos marcos son verdaderamente hegemónicos, son asumidos como naturales por los actores presentes en la arena y no necesitan ser articulados explícitamente. En estas condiciones, las desigualdades sociales no pueden ser siquiera tematizadas como un objeto de controversia pública, pues se asumen simplemente como dadas.

De esta manera, la condición previa para toda acción colectiva, es la posibilidad de poner en cuestión esos marcos legitimantes. Gamson consideraba que eso era posible porque ni siquiera los marcos más estables están exentos de tener “vulnerabilidades”. Cuando un movimiento social (o con más precisión, un grupo de activistas) trata de romper la inercia de los marcos legitimantes, tiene que introducir una interpretación alternativa sobre la estructura social o sobre eventos sociales específicos. Gamson denominó como “marcos de injusticia” a todas aquellas interpretaciones de la realidad, que ponen en cuestión un aspecto, o el contenido global de los marcos legitimantes. Esta noción de “injusticia” es central en el desarrollo del concepto de “marcos de acción colectiva”. Gamson recurría aquí a las ideas esbozadas por Barrington Moore en un libro titulado precisamente Injusticia.³⁸

Moore sostenía que todas las sociedades humanas, se estructuraban en términos de desigualdad social. Los imperativos organizacionales de cualquier sociedad conducen al establecimiento de estructuras desiguales de posición social: así, la necesidad de coordinar las actividades sociales conduce al establecimiento de la autoridad (con lo que implica de

³⁸ Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

monopolización de recursos de poder); la necesidad de incrementar la productividad social conduce a la división del trabajo; y los anteriores imperativos conducen a sistemas desiguales de distribución de bienes y servicios. Pero no era la desigualdad misma lo que llegaba a producir el “sentimiento de injusticia”. Para Moore, el sentimiento de injusticia, no apela directamente a la presencia de una situación material (la desigualdad de recursos), sino a la presencia de lo que denomina “agravio moral”. En otras palabras, el sentimiento de injusticia surge cuando, en una sociedad cualquiera (que siempre está estructurada desigualmente) un grupo social llega a percibir que otro grupo social ha violado los “códigos morales” que estructuran las relaciones de desigualdad. Según Moore, las relaciones de desigualdad impuestas por los imperativos de organización social, están reguladas por “códigos morales”, no siempre explícitos, pero en todo caso ampliamente compartidos por los grupos sociales en su conjunto; estos códigos morales establecen relaciones cruzadas de obligación entre los diferentes grupos sociales, de tal forma que, por ejemplo, los grupos sociales favorecidos en la estructuración de la desigualdad, poseen determinadas obligaciones para con los grupos menos favorecidos. Es la violación de ese código moral implícito, lo que provoca el “agravio moral”, y lo que hace surgir el sentimiento de injusticia. Cuando los grupos poderosos olvidan sus obligaciones respecto a los grupos menos poderosos, su situación favorecida deja de considerarse como un requisito organizacional, y comienza a considerarse como una “usurpación”. Moore consideraba que el surgimiento del sentimiento de injusticia era lo que conducía a los hombres a rebelarse.³⁹

Gamson tenía en mente algo parecido cuando hablaba de los “marcos de injusticia”. Por ejemplo, la legitimidad de las autoridades en cualquier sociedad se sostiene sobre la

³⁹ Para el desarrollo detallado de este argumento véase *ibid.*, pp. 27-58.

base de un interminable “trabajo facial” (*face work*), en el cual los actores comprometidos en una interacción se esfuerzan por seguir todas aquellas normas que permiten la continuidad de la interacción: amabilidad, tolerancia, etc. Las autoridades, en las sociedades modernas, son legítimas porque se consideran ajenas a consideraciones personales, en su labor de tomar decisiones políticas. En este sentido, se espera de las autoridades un comportamiento imparcial con respecto a las demandas que presentan los diferentes grupos sociales, y una respuesta racional frente a demandas en conflicto. La injusticia surge cuando, la autoridad viola este “código moral” y actúa parcialmente o en base a criterios personales.⁴⁰ Así, pues, para Gamson el sentimiento de injusticia hace referencia a una comprensión de las situaciones sociales que implica la presencia de una indignación moral frente a dichas situaciones. Para que dicha indignación esté presente en esa comprensión se requiere que los individuos tengan conciencia de que en la situación social existen actores humanos motivados que intencionalmente crean y mantienen una situación de daño y de sufrimiento sobre otros actores humanos.⁴¹

Una reflexión similar se encuentra en el artículo seminal sobre la teoría de los marcos de acción colectiva.⁴² Estos autores también criticaban como incompleta la explicación de la participación producida por los teóricos de la movilización de recursos, y consideraban que su insuficiencia residía, en parte, en la pobre conceptualización que los teóricos de la movilización de recursos hacían con respecto al concepto de “agravio” (*grievance*). De hecho, para estos teóricos, el agravio carecía de cualquier utilidad analítica en la explicación de la movilización social. Entendían el agravio como la existencia de

⁴⁰ William Gamson, “The Social Psychology of Collective Action”, en Aldon D. Morris y Carol McClurg Mueller, (eds.) *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 53-76.

⁴¹ William Gamson, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁴² David A. Snow, E. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden y Robert D. Benford, *art. cit.*

condiciones sociales objetivas que producían daño a determinados grupos sociales. Sin embargo, consideraban que dichas condiciones no podían explicar la movilización social, ya que, por ejemplo, si bien amplios segmentos sociales tenían condiciones de pobreza o de discriminación, sólo algunos grupos se movilizaban y otros permanecían pasivos. Así que el agravio material carecía de poder analítico.

Snow y sus colegas consideraban incompleta esta forma de concebir los agravios. De una manera que recuerda a la perspectiva constructivista sobre los problemas sociales, estos autores señalan que los agravios son, en efecto, condiciones materiales objetivas, pero su relación con los agentes sociales se realiza a través de la interpretación: “lo que está a discusión no es meramente la presencia o ausencia de agravios, sino la manera en que dichos agravios son interpretados, y la generación y difusión de dichas interpretaciones”.⁴³ Así, por ejemplo, Turner consideraba que los agravios pueden interpretarse de dos formas principalmente: como infortunio o como injusticia. La interpretación del agravio como infortunio o como injusticia, produce interpretaciones concomitantes sobre las autoridades y sobre el agente mismo. Así, la concepción de un agravio como infortunio produce una relación específica entre las víctimas del problema y los centros de autoridad que se concretan en el mecanismo de petición. Una petición consiste en la solicitud de ayuda a los centros de autoridad, quedando en manos de éstos la posibilidad de otorgarla o no; ello supone, a su vez, que las víctimas se consideran despojadas de cualquier capacidad de influencia sobre los centros de autoridad. En cambio, cuando el agravio es interpretado como injusticia, la relación entre las víctimas y los centros de autoridad se estructura por medio de la demanda. Aunque la demanda es también la solicitud de una intervención de los centros de autoridad, también implica la idea de que las víctimas mismas se asegurarán

⁴³ *Ibid.*, p. 466.

(mediante su movilización) que la demanda sea satisfecha por la autoridad; así, las víctimas del agravio se perciben a sí mismas como agentes capaces de influir en la solución.⁴⁴

La aportación principal de David Snow y sus colegas (particularmente Robert Benford) fue delinear la forma en que los marcos contribuyen discursivamente a producir la acción colectiva. En efecto, David Snow y Robert Benford concibieron a los marcos como estructuras cognitivas compuestas por tres dimensiones: diagnóstico, pronóstico y motivos. Estas tres dimensiones corresponden a las “tareas centrales” que cumplen los marcos en tanto esquemas de interpretación.

La función de diagnóstico que cumplen los marcos, se encarna en las creencias referidas a la “gravedad” del problema que provoca la movilización, así como las creencias mediante las cuales se atribuye culpa o causalidad por el problema. La función de pronóstico se refiere a las creencias sobre las probables soluciones con respecto al problema, identificando estrategias, tácticas y objetivos. Finalmente, la función motivacional, se refiere a las creencias acerca de la efectividad de la acción colectiva para alcanzar los cambios deseados, y acerca de la “corrección moral” de participar en dicha acción colectiva.⁴⁵ Estos tres componentes de los marcos de acción colectiva constituyen el núcleo del mensaje que los activistas de los movimientos sociales pretenden transmitir a los posibles simpatizantes, y así motivarlos a participar en la acción colectiva.

Así pues, Snow y Benford sostuvieron que la participación podía interpretarse, en parte, como el resultado de un trabajo de construcción social, por medio del cual, los activistas de los movimientos tratan de resignificar diversas situaciones problemáticas en la

⁴⁴ Ralph Turner, “The Theme of Contemporary Social Movements”, *British Journal of Sociology*, vol. 20, núm. 3, 1969, pp. 390-405.

⁴⁵ David A. Snow y Robert D. Benford, “Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization”, en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow, (eds.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, Greenwich CT, JAI Press, 1988, pp. 200-204.

sociedad, y transmitir esos nuevos significados a las bases no movilizadas para ganar su apoyo. Jürgen Gerhards, agregó que la teoría de los marcos también podía ser utilizada para entender la forma en que los movimientos sociales participan en el sistema político. Para Gerhards, las tres tareas centrales del enmarcado tienen la función de producir un discurso público alternativo, al discurso oficial sobre los asuntos políticos.⁴⁶ En realidad ambas teorías son complementarias pues se basan en el mismo proceso. Por un lado, en tanto teoría de la participación, la teoría de los marcos establece que la participación se incrementará en la medida en que, por medio de algún proceso comunicativo, las organizaciones de los movimientos sean capaces de hacer coincidir su interpretación de los eventos con la que sostienen las bases no movilizadas. Por otro lado, como teoría de la acción pública de los movimientos, éstos tratan de introducir nuevas definiciones de los problemas públicos, tanto para ganar apoyo como para introducir modificaciones en el proceso de la toma de decisiones. Esto hacía que la teoría identificara a los marcos con la forma en que los movimientos sociales definían los problemas públicos.

Hunt, Benford y Snow introdujeron un suplemento a esta definición de los marcos.⁴⁷ Según esta visión complementaria, los marcos no sólo tratan de afectar la percepción de los problemas públicos, sino que, también tratan de afectar la percepción de la misma situación de conflicto. En otras palabras, los marcos para la acción colectiva, no sólo tratan de transformar un hecho social en un problema público que vale la pena resolver, sino que también tratan de sostener la acción colectiva, produciendo una

⁴⁶ Véase Jürgen Gerhards, "Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Ideal- and Real-Type Frames", *Social Science Information*, vol. 34, núm. 2, 1995, pp. 225-248; Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, "Mesomobilization: Organizing and Framing in Two Protest Campaigns in West Germany", *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 3, 1992, pp. 555-596.

⁴⁷ Scott Hunt, Robert D. Benford y David A. Snow, "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos", en Enrique Laraña y Joseph Gusfield, (eds.) *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 221-249.

determinada interpretación de la situación de conflicto social. En definitiva, más allá de cómo se definan las causas y los objetivos del movimiento, el marco también debe dar una interpretación de la situación presente de lucha. De esta manera, el marco debe ofrecer a los participantes un mapa político de las relaciones de fuerza en una coyuntura específica. Mediante este mapa, el movimiento produce y refuerza su identidad, identifica a sus adversarios y permite identificar las tácticas específicas para alcanzar sus metas.

En este esquema, el mapa político es dividido en tres campos de identidad: los protagonistas, los antagonistas y las audiencias. Los primeros son los individuos y colectivos que promueven o simpatizan con los valores, metas y prácticas de un movimiento social. Los segundos, son el conjunto de personas o colectivos que se oponen a los esfuerzos de los protagonistas. Finalmente, las audiencias designan a conjuntos de observadores neutrales, no comprometidos en el conflicto.⁴⁸

El campo de la identidad protagonista incluye los siguientes elementos retóricos: afirmaciones sobre la identidad colectiva del movimiento y de sus organizaciones aliadas; adjetivaciones de ciertos individuales del movimientos (“héroes” o “estrellas”) o bien adjetivaciones colectivas. La intención de estos elementos retóricos es situar a la organización dentro del “campo multiorganizacional” de la acción colectiva. Todos los procesos inscritos en este intento pueden denominarse “marcos delimitadores” (*boundary frames*).⁴⁹ No obstante, preferimos no usar esa denominación y simplemente seguiremos manteniendo que mediante estas actividades se mantiene el campo de identidad protagonista. Estas actividades retóricas pueden ser denominadas como “elementos retóricos delimitadores” (*boundary markers*).⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 233.

El campo del protagonista se construye por referencia al campo de identidad del antagonista. Éste se construye a través de “atribuciones de identidad” (*identity attributions*). Al igual que los marcos delimitadores que vimos arriba, se trata de operaciones retóricas a través de las cuales se definen a los individuos o colectivos identificados como opositores a las causas y los objetivos del movimiento.⁵¹ Las operaciones son básicamente las mismas: adjetivaciones negativas de individuos pertenecientes a aquellas organizaciones que se identifican como contrarias, o bien adjetivaciones negativas de las organizaciones en tanto colectivos.

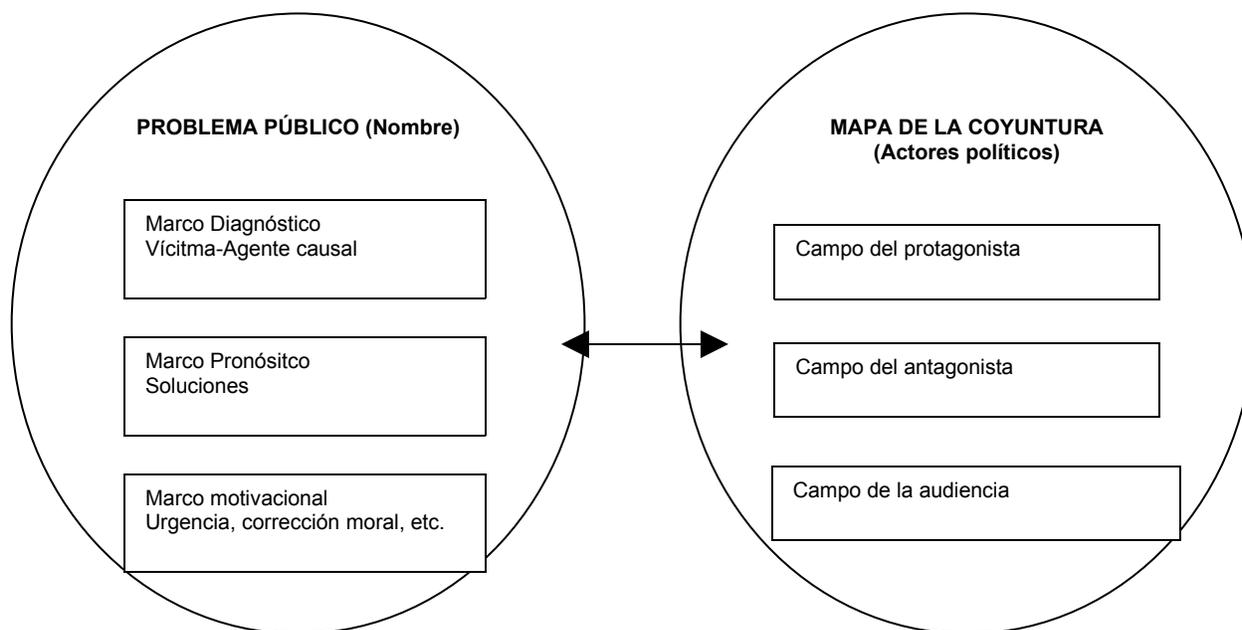
El campo de identidad más enigmático es el de las audiencias.⁵² Se define como aquellas atribuciones de identidad a individuos o grupos a los que se asume como neutrales dentro del conflicto político. Este campo de identidad, sin embargo, es crucial dentro de la estrategia de lucha de los movimientos. Al asignar a determinados individuos o grupos como neutrales, los movimientos tratan de enfatizar quienes son sus adversarios y quiénes no, dentro del espacio público. Es evidente que, en la medida de lo posible, los movimientos sociales tratarán retóricamente de reducir el campo adversario a un mínimo dentro del espacio público y agrandar el campo de la audiencia, a fin de que se cree la oportunidad de obtener la simpatía (si no el apoyo directo) de dichos grupos. En este caso, el proceso retórico consiste en producir definiciones neutrales de los grupos e individuos observadores, sin utilizar adjetivaciones fuertes ni negativas, ni positivas.

En el siguiente esquema presento el modelo analítico de los marcos para la acción colectiva:

⁵¹ *Ibid.*, p. 237.

⁵² *Ibid.*, p. 240.

FIGURA 1. Esquema de un marco de acción colectiva



1.3.3. Las “ideas” en el análisis político

La perspectiva del constructivismo social en el análisis de los movimientos sociales ha resultado ser, en cierto modo, fácilmente exitosa, quizá por el hecho de que el análisis de los movimientos sociales y la perspectiva constructivista nacieron en el seno de la misma disciplina: la sociología. Pero parece más difícil introducir una perspectiva constructivista en el análisis de los procesos de política, en el campo de la ciencia política, donde existe un paradigma teórico fuertemente estructurado: la teoría de la elección racional. Y sin embargo Yves Surel, un politólogo europeo, escribe:

En los años recientes se ha producido un importante desplazamiento en el análisis de la política pública, con el desarrollo de un enfoque que enfatiza la influencia de las ideas, los preceptos generales y las representaciones sociales [...] Este enfoque se basa en la creencia de que los elementos cognitivos y normativos desempeñan un papel importante en la forma en que los actores comprenden y explican el mundo [...] lo que estos [enfoques] tienen en común, es la meta, propuesta de manera implícita o explícita, de establecer la importancia

de la dinámica de la construcción social de la realidad en el modelamiento de marcos y prácticas históricamente específicas y socialmente legítimas.⁵³

El sociólogo político, John L. Campbell ha enfatizado que este reciente interés en el campo de la ciencia política y la sociología política, por el papel que desempeñan los factores ideacionales (normas, valores, marcos interpretativos, identidades, discursos, etc.) se relaciona con una insatisfacción hacia la forma en que el paradigma de la elección racional explica las acciones políticas.⁵⁴ Por ejemplo, los teóricos políticos del neoinstitucionalismo⁵⁵ consideran que los teóricos de la elección racional poseen una teoría de la acción social que puede denominarse como la “lógica de las consecuencias”, es decir, que los agentes realizan un cálculo racional de los costos actuales en comparación con los beneficios futuros, y escogen, como consecuencia, la opción que maximiza los beneficios en relación con los costos. Pero esta teoría hace un conjunto de presupuestos que resultan demasiado exigentes para situaciones reales concretas: los actores necesitan tener una información completa, para poder evaluar todas sus opciones posibles y, así, escoger el curso de acción más maximizador. Esto no es la norma en la mayoría de las situaciones que enfrentan los actores. En consecuencia, March y Olsen señalan que los agentes también actúan siguiendo una “lógica de las conveniencias”, es decir, toman decisiones que juzgan apropiadas y legítimas, más que racionalmente maximizadoras. Los actores actúan de esta manera porque, frecuentemente, enfrentan situaciones sobre las cuales poseen poca información, porque se sienten racionalmente comprometidos a actuar así, o porque se encuentran en situaciones de incertidumbre de tal manera que sus propios intereses se

⁵³ Yves Surel, “The Role of Cognitive and Normative Frames in Policy-Making”, *Journal of European Public Policy*, vol. 7, núm. 4, 2000, p. 495.

⁵⁴ John L. Campbell, “Pour convaincre les sceptiques: à propos des idées et des critiques de la théorie du choix rationnel”, *Sociologie et Sociétés*, vol. 34, núm. 1, 2002, pp. 35-50.

⁵⁵ Véase James G. March y Johan P. Olsen, “The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life”, *American Political Science Review*, vol. 78, núm. 3, 1984, pp. 734-749.

presentan ambiguamente en lugar de ser evidentes y transparentes. En consecuencia, las manifestaciones simbólicas son, al menos, tan importantes a los ojos de los actores como los resultados concretos, porque dichas manifestaciones legitiman su acción al mostrarles que son apropiadas y están en concordancia con los valores, los significados y las preocupaciones del momento.

Trabajos como los citados anteriormente muestran que, en el terreno de la ciencia política y la sociología, la perspectiva constructivista ha ganado un espacio en la explicación de los procesos políticos, tratando de complementar las explicaciones de la teoría de la elección racional (y no tratando de superarla o de negarla). De esta forma se ha generado una corriente de investigación que se interesa en analizar la “política de las ideas”, como un complemento a la “política de los intereses” que predomina en el análisis político.⁵⁶

Esta “política de las ideas” tiene cuatro rasgos centrales. En primer lugar, introduce nuevos actores que, normalmente, no son considerados en los análisis racionalistas sobre los procesos políticos: los expertos. Estos actores se convierten en poderosos introductores de ideas en el proceso de políticas, independientemente de los grupos de interés económico o del público en general. Los expertos pueden introducir innovaciones, no en función de sus intereses propios (por ejemplo, como miembros de la burocracia estatal), sino en función de creencias y valores provenientes de su entrenamiento como profesionales. En segundo lugar, subraya la importancia de la “manipulación simbólica” en los procesos políticos.

⁵⁶ Véase Martha Derthick y Paul J. Quirk, *The Politics of Deregulation*, Washington, The Brookings Institution, 1985; Paul J. Quirk, “In Defense of the Politics of Ideas”, *The Journal of Politics*, vol. 50, núm. 1, 1988, pp. 31-41; Paul J. Quirk, “Deregulation and the Politics of Ideas in Congress”, en Jane J. Mansbridge, (ed.) *Beyond Self-Interest*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, pp. 183-199; David R. Beam, Timothy J. Conlan y Margaret T. Wrightson, “Solving the Riddle of Tax Reform: Party Competition and the Politics of Ideas”, *Political Science Quarterly*, vol. 105, núm. 2, 1990, pp. 193-217.

Para que una política pública pueda ser implementada, no basta con que sea teóricamente coherente y técnicamente factible, también ha de ser convincente políticamente, a fin de que una mayoría de actores la apoyen. De esta forma, mediante un conjunto de movimientos estratégicos simbólicos, es posible generar corrientes de opinión pública favorables a favor del cambio de políticas públicas. Desde esta perspectiva, la forma en que las elites políticas utilizan su discurso público es fundamental para comprender la dinámica de un proceso de políticas públicas. En tercer lugar, si la manipulación estratégica de los símbolos y valores se convierte en un factor central para el éxito de una iniciativa política, entonces, actores que posean alguna pericia específica en este sentido se convertirán en agentes centrales del proceso. Beam, Conlan y Wrightston denominan a estos actores expertos en la manipulación estratégica de símbolos y valores “empresarios de la política pública” (*policy entrepreneurs*).⁵⁷ Estos actores son expertos en colocar ideas en la arena política. Actúan como intermediarios entre los profesionales, que formulan las iniciativas de política pública, y la arena política general. Son estos “empresarios” los que simplifican las ideas complejas formuladas por los profesionales, y las vinculan con valores que son aceptados y familiares en la opinión pública. Una gran diversidad de actores pertenecientes a la arena política pueden desempeñar este papel de empresarios de la política pública: legisladores, servidores públicos, académicos, cabilderos, escritores, periodistas. Finalmente, un último rasgo se refiere al papel central que desempeñan los medios de comunicación en los procesos de política pública. Para que los empresarios de la política pública tengan éxito en sus esfuerzos por diseminar valores y símbolos, deben tener a su disposición canales de comunicación. En muchas ocasiones estos canales consisten en relaciones directas con audiencias restringidas (por ejemplo, cuando un empresario de la

⁵⁷ David R. Beam, Timothy J. Conlan y Margaret T. Wrightson, *art. cit.*, p. 208.

política pública busca influir en un conjunto restringido, pero clave, de funcionarios políticos). Pero estos canales son sumamente costosos. En cambio, los medios masivos de comunicación permiten obtener un mayor efecto con costos relativamente bajos.⁵⁸ De esta forma, los medios se convierten en la arena central donde se produce la diseminación de símbolos y valores.

La “política de las ideas” introduce factores novedosos en el análisis de los procesos políticos. Un factor que llamó poderosamente la atención inicial de los analistas fue el papel que jugaban los sistemas de conocimiento científico en la formación de políticas públicas.⁵⁹

Estos investigadores se preguntaban acerca de la influencia de sistemas formalizados de conocimientos bajo el rubro de ciencia. Por ejemplo, en un conjunto de trabajos⁶⁰, varios investigadores estaban intrigados particularmente por la forma en que una teoría económica, la formulada por John Maynard Keynes, se había convertido en el principio orientador para formular medidas de política económica del más diverso tipo en los más diversos países. El trabajo conjunto de estos autores formuló una explicación de tres factores:

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 209-211.

⁵⁹ Véase, Peter A. Hall, “Introduction”, en Peter A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across the Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 3-26; Peter A. Hall, “Conclusion: The Politics of Keynesian Ideas”, en Peter A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across the Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 361-391; Peter A. Hall, “Policy Paradigms, Social Learning, and the State: The Case of Economic Policymaking in Britain”, *Comparative Politics*, vol. 25, núm. 3, 1993, pp. 275-296; Mark M. Blyth, ““Any More Bright Ideas?” The Ideational Turn of Comparative Political Economy”, *Comparative Politics*, vol. 29, núm. 2, 1997, pp. 229-250; Claudia Calvín y Jesús Velasco, “Las ideas y el proceso de conformación de las políticas públicas: una revisión de la literatura”, *Política y Gobierno*, vol. 4, núm. 1, 1997, pp. 169-188; John L. Campbell, “Institutional Analysis and the Role of Ideas in Political Economy”, *Theory and Society*, vol. 27, núm. 3, 1998, pp. 377-40

⁶⁰ Peter A. Hall, (ed.) *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across the Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

- a) Primero, la prominencia que había alcanzado el trabajo de Keynes podía explicarse, en un primer momento, haciendo referencia a la forma en que trabajaban los paradigmas científicos. En efecto, la teoría de Keynes se había convertido en un punto de referencia para la teoría económica, porque la gran crisis de 1929 había asumido la forma de una “anomalía” que no podía ser resuelta por la teoría económica clásica. Una vez que la teoría de Keynes se convirtiera en una nueva forma de paradigma dentro del campo de la teoría económica, se había convertido en la base para la formulación de recomendaciones de política pública.
- b) Segundo, no obstante que la teoría de Keynes había alcanzado prominencia en el campo de la teoría económica, ello no explica por sí mismo que tuviera influencia en la formulación de políticas públicas. Es necesario que los economistas profesionales se relacionen de alguna manera con las agencias de formulación de políticas públicas. Por ello es necesario mostrar la estructura de las instituciones estatales y observar si ello incentiva la comunicación entre economistas profesionales y decisores políticos.
- c) Finalmente, no sólo los funcionarios de las agencias gubernamentales son los únicos actores en el proceso de toma de decisiones. Mientras que estos funcionarios pueden ser considerados como profesionales, preocupados principalmente por realizar las metas de las instituciones en las que están adscritos, otros actores también entran en el proceso de decisión y cuyas motivaciones son más “políticas”. En efecto, los funcionarios electos sintonizan sus posiciones de acuerdo con coaliciones políticas que les permitan arribar al poder. En este sentido, la influencia de la teoría de Keynes estaba en función de que a partir de ella fuera posible construir un discurso

político atractivo que permitiera dar forma a alianzas políticas estables y permitiera legitimar las decisiones políticas.

Así pues, la hechura de las políticas pública tiene lugar dentro de un contexto formado, no sólo por instituciones, sino también por el conjunto prevaleciente de las ideas políticas. Estas ideas incluyen las concepciones compartidas acerca de la sociedad y la economía, ideas acerca del papel que debe desempeñar el gobierno, las memorias históricas, etc. Todo ello constituye el discurso político de una nación. En consecuencia, cuando un nuevo conjunto de ideas económicas (o de otro campo de la política pública) se vuelve objeto de escrutinio público, entra en el universo del discurso político. En estas condiciones, ya no se le evalúa sólo en términos de su consistencia teórica, o en términos de su factibilidad administrativa, sino en términos de su capacidad de producir significados políticos legítimos. En efecto, será más fácil, o más difícil, introducir nuevas medidas de política pública de acuerdo con la forma que adquiera el discurso político nacional en un momento dado. El discurso político nacional (o discurso público, en general) crea asociaciones de significado entre ideas políticas, conceptos familiares, asuntos políticos clave y experiencias históricas. Todo ese conjunto de asociaciones, le da su significado a los términos políticos. Por ello, la forma en que el discurso describe una política pública, se vuelve importante en el proceso de la toma de decisiones.⁶¹

Hall utilizó el mismo marco para explicar el cambio de la política económica en Gran Bretaña en los años ochenta. Según su interpretación, desde la década de los cincuenta hasta finales de la década de los setenta, la política económica británica estuvo orientada por un “paradigma de políticas” keynesiano, es decir, basado en la teoría desarrollada por Maynard Keynes. Sin embargo, hacia finales de la década de los setenta, dicho paradigma

⁶¹ Peter A. Hall, “Conclusion: The Politics of...*art. cit.*, pp. 383-386.

se vio confrontado por un conjunto de anomalías que determinaron la búsqueda de un cambio hacia una política económica orientada por la teoría económica monetarista.

Hall sostuvo que este cambio implicó un complejo proceso, en el cual, las presiones económicas (altas tasas de inflación acompañadas de bajo crecimiento económico), el cambio de gobierno (el ascenso del partido conservador con Margaret Thatcher a la cabeza en 1979) y el debate académico en la disciplina económica (la escuela keynesiana y la escuela monetarista neoclásica), se combinaron de diversas maneras, para que un nuevo conjunto de ideas, junto con un nuevo grupo de hacedores de políticas adquirieran predominio en la hechura de la política económica británica. Hall concluye de la siguiente manera:

Al buscar un arma con la cual atacar el vulnerable liderazgo de su propio partido y, después, el del gobierno laborista, Margaret Thatcher, y algunos otros, se apoyaron en un paradigma económico alternativo basado en la doctrina monetarista [...] ellos adoptaron la solución monetarista en buena medida porque también tenía un substancial atractivo político. El monetarismo tenía atractivo político, primero, porque ofrecía una alternativa coherente a las políticas del gobierno laborista. Sin embargo, el monetarismo tenía un especial atractivo para los conservadores, especialmente para aquellos colocados en el ala derecha del partido, porque ofrecía argumentos nuevos para apoyar muchas de las medidas que habían sostenido durante mucho tiempo. La crítica monetarista del activismo fiscal contenía un nuevo conjunto de argumentos para la tradicional posición conservadora de que el gasto público y el papel del Estado en la economía debían ser reducidos. La idea monetarista de que la ‘tasa natural’ de desempleo sólo podía reducirse, reduciendo el poder de los sindicatos, se ajustó igual de bien con la creciente antipatía de los conservadores hacia ellos.⁶²

Esta vertiente de investigación, considera que las “ideas” pueden ser consideradas como una variable estructural que permite explicar el rango de alternativas posibles que tienen a su disposición los actores políticos para formular sus políticas públicas. Desde esta perspectiva, las ideas son tratadas como estructuras de creencias altamente abstractas y sumamente generalizadas. Así, se ha identificado que existen paradigmas cognitivos, estructuras normativas y culturas mundiales que restringen el campo de acción de los

⁶² Peter A. Hall, “Policy Paradigms, Social Learning... *art. cit.*, p. 286.

decisores políticos.⁶³ Un paradigma cognitivo está constituido por descripciones y análisis teóricos que especifican relaciones de causa y efecto y que subyacen a los debates de políticas públicas, y limitan el rango de alternativas que tienen a su disposición los decisores políticos. Los paradigmas cognitivos son tomados como “un sentido común informado”, cuya base es la extendida confianza que se le tiene, en las sociedades modernas, a los campos de producción científica. En el caso de las políticas económicas, los paradigmas cognitivos están formados por las teorías económicas dominantes en un determinado espacio de tiempo. Una estructura normativa está compuestas por todas aquellas presuposiciones acerca de los valores, las actitudes e identidades. Esta estructura normativa restringe el campo de acción de los decisores al especificar qué tipo de acciones pueden percibirse como aceptables y legítimas. Estas estructuras normativas están en función de culturas políticas nacionales. Finalmente las culturas mundiales son aquellos sistemas de creencias y de valores que se han difundido globalmente y han ganado aceptación en diversas sociedad con diversas estructuras institucionales y diversas culturas domésticas. Es decir, se trata de paradigmas cognitivos y estructuras normativas

⁶³ Véase John L. Campbell, “Ideas, Politics and Public Policy”, *Annual Review of Sociology*, vol. 28, 2002, pp. 21-38. Como argumenta Sarah Babb, al referirse al caso de México, “La globalización no sólo ha cambiado las políticas económicas mexicanas, sino también la manera en que los mexicanos piensan colectivamente acerca de las políticas económicas. Una manifestación de este cambio idea puede observarse dentro de la profesión económica mexicana, que ha evolucionado desde el nacionalismo hasta el neoliberalismo. Pero también es posible ver cambios más amplios en el discurso público sobre cuestiones económicas, los cuales son sintomáticos de una nueva manera de pensar en México [...] En México, como en otras naciones en vías de desarrollo, la globalización económica ha puesto de manifiesto un hecho que oscurece a todos los demás, a saber, que el éxito político depende fundamentalmente de la estabilidad macroeconómica, y que ésta, a su vez, depende de mantener la confianza de la comunidad financiera internacional [Parte central de esta confianza depende de que las políticas económicas se formulen] de acuerdo con el centro común del saber apropiado adoptado por los economistas serios”. Sarah Babb, *Proyecto: México. Los economistas del nacionalismo al neoliberalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 289 y 303.

“transnacionales”, que se han difundido más allá de su lugar de origen y han homogeneizado percepciones e instituciones.

Como hizo notar Peter Hall, las ideas científicas pueden influir en los procesos de política pública, debido a que poseen el prestigio precisamente científico, pero esto puede no ser suficiente para que el proceso de política pública se encamine en la dirección que determinan las ideas científicas. Después de todo el proceso de políticas públicas no es un debate científico, sino una lucha entre actores interesados y con ideologías propias. Por esta razón, otros autores se han interesado por la forma en que otras construcciones ideacionales intervienen en el proceso de políticas públicas.

Esta vertiente de investigación hace énfasis en los conceptos de “marco interpretativo” y “discurso de políticas públicas” (*policy discourse*), para analizar la interacción entre factores culturales y procesos de política pública.⁶⁴ Esta perspectiva,

⁶⁴ Donald A. Schön, “Generative Metaphor: A Perspective on Problem-Setting in Social Policy”, en Andrew Ortony, (ed.) *Metaphor and Thought*, Cambridge Cambridge University Press 1998 [1979], pp. 137-163; Martin Rein y Donald Schon, “Un discurso de políticas que refleja su marco”, en Peter Wagner, Carol Hirschon Weiss, Björn Wittrock y Helmut Wollman, (eds.) *Ciencias sociales y estados modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*, México, F.C.E. / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública., 1999, pp. 327-357; John L. Campbell, “Mechanisms of Evolutionary Change in Economic Governance: Interaction, Interpretation and Bricolage”, en Lars Magnusson y Jan Ottosson, (eds.) *Evolutionary Economics and Path Dependence*, Cheltenham, Edward Elgar, 1997, pp. 10-32; John L. Campbell, “Institutional Analysis... *art. cit.*”; John L. Campbell, “Ideas, Politics... *art. cit.*”; John L. Campbell, “Pour convaincre les sceptiques... *art. cit.*”; Vivien A. Schmidt, “Values and Discourse in the Politics of Adjustment”, en Fritz W. Scharpf y Vivien Schmidt (eds.), *Welfare and Work in the Open Economy. Vol. 1: From Vulnerability to Competitiveness*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 229-309; Vivien A. Schmidt, “Does Discourse Matter in the Politics of Welfare State Adjustment?” *Comparative Political Studies*, vol. 35, núm. 2, 2002, pp. 168-193; Vivien Schmidt, “The Role of Public Discourse in European Social Democratic Reform”, *European Integration online Papers*, vol. 9, núm. 8, 2005 (consultado en internet: <http://eiop.or.at/eiop/texte/2005-008.htm>); Anna Triandafyllidou y A. Fotiou, “Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy Making”, *Sociological Research Online*, vol. 3, núm. 1, 1998; Vandna Bhatia y William D. Coleman, “Ideas and Discourse: Reform and Resistance in the Canadian and German Health Systems”, *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36, núm. 4, 2003, pp. 715-739; Deborah A. Stone, “Causal Stories and the Formation of Policy Agendas”, *Political Science Quarterly*, vol. 104, núm. 2, 1989, pp. 281-300; Deborah A. Stone, *Policy Paradox: The Art of Political Decision Making*, New York, W. W. Norton, 2002.

considera que las decisiones de política pública no sólo se explican por el campo de acción delimitado por variables estructurales, sino que los actores políticos se embarcan activamente en la búsqueda por llevar a la práctica ciertas decisiones de política pública. En esta corriente, más que con “ideas” o “paradigmas cognitivos”, nos encontramos con “marcos”. Para los teóricos de la política pública, los marcos son ideas normativas y también cognitivas mediante las cuales se presentan al público las alternativas de políticas públicas. “Para lograr que se adopten sus programas de política pública, las elites políticas elaboran estratégicamente marcos, que utilizan para legitimar sus políticas públicas ante el público y entre ellas”.⁶⁵

La introducción del concepto de marco en el análisis de la política pública se debe fundamentalmente a Martin Rein y Donald Schön. Hacia la década de los setenta, Donald Schön llamó la atención a un aspecto al cual no hacían referencia los analistas de la política pública en Estados Unidos. La corriente normal del análisis de la política pública sostenía que ésta era un asunto de resolución de problemas (*problem-solving*). Frente a esta opinión, el autor mencionado sostuvo que la dificultades que enfrentaba la política pública en Estados Unidos no sólo era una cuestión de las dificultades del circuito de resolución de problemas, sino que había que retroceder aún más. Para él las dificultades también emergían de la “formulación de los problemas” (*problem-setting*), es decir “el modo en que enmarcamos los propósitos que queremos alcanzar”.⁶⁶

Schön señaló que para entender las dificultades que acarrea consigo el proceso de formulación de los problemas, debemos hacer a un lado la teoría referencial del lenguaje, la cual estipula que el significado de las palabras deriva de su relación lineal con referentes

⁶⁵ John L. Campbell, “Ideas, Politics... *art. cit.*, p. 27.

⁶⁶ Donald A. Schön, “Generative Metaphor... *art. cit.*, p. 138.

físicos o sociales. Desde esta perspectiva, el lenguaje “natural” era un lenguaje defectuoso porque admitía múltiples violaciones a la regla de la referencia: dobles sentidos, metáforas, analogías, lapsus, etc. Asimismo, esta perspectiva producía la aspiración de que la ciencia pudiera producir un lenguaje puramente referencial y, por tanto, reducir las dificultades que crea el defectuoso lenguaje natural. Dicha concepción implicaba tratar a la metáfora como un mero accidente del lenguaje. Schön proponía, en cambio, que debíamos hacer ingresar a la metáfora como un instrumento para entender la forma en que pensamos y percibimos el mundo exterior.

Esta era una noción extraña en el contexto de las *policy sciences* norteamericanas. Según la perspectiva racionalista en boga, los problemas eran autoevidentes o, al menos, podían ser definidos de una manera unívoca por un lenguaje científico universal. Por esta razón, la cuestión principal de la política pública era encontrar los medios más idóneos (a través de un cálculo exhaustivo de las diferentes posibilidades y la determinación de la rentabilidad de cada posibilidad) para fines determinados.

Para Schön los problemas no eran autoevidentes puesto que se formulaban a través de “relatos” (*stories*). Los relatos no debían ser considerados como descripciones objetivas de los estados de realidad. Ello es así, porque en tanto estructuras de discurso, los relatos hacen uso de todo el conjunto de herramientas disponibles en el lenguaje natural. Según esta perspectiva, los relatos de los analistas y los profesionales de la política pública producen visiones diferentes de los mismos problemas porque, en su construcción, un componente central son las metáforas. Metáforas particulares generarán formas particulares de describir lo que está mal y, por tanto, indicarán formas particulares de solucionarlo.

Schön pensaba que en muchas instancias concretas de la política pública un problema particular es que existen relatos en competencia sobre un mismo problema

público. Esta competencia es el resultado de que los relatos sobre problemas públicos adquieren “naturalidad” y “autoevidencia”. En otras palabras, los analistas de política pública tienden a asumir que existe una relación obvia entre ciertos fines y ciertos medios, pero esa obviedad “depende en gran medida de la metáfora que permanece implícita” en el relato.⁶⁷ Así, los analistas y los profesionales de la política pública (y de hecho todo el mundo) tienden a pensar en términos de metáforas generativas tácitas.

La consecuencia es que, a menudo, los debates sobre problemas públicos no son meros desacuerdos sobre medios, sino que son verdaderos “dilemas”, es decir, “situaciones en las cuales ninguna solución disponible es buena, porque estamos involucrados en un conflicto sobre fines que son inconmensurables”.⁶⁸ Al traer al debate marcos conflictivos, formados a partir de metáforas radicalmente diferentes, las controversias políticas no pueden resolverse mediante el recurso a los hechos.

La conclusión es que pueden existir dos formas de resolver estos dilemas de políticas públicas. Una es adoptar una solución de autoridad, mediante un mecanismo que no requiere más discusión, por ejemplo, la votación. La otra, es someter a un estudio crítico los discursos de los contendientes. Según Schön, las metáforas generativas que estructuran los discursos a menudo no son explícitas, ni están formuladas de manera consciente. Es preciso embarcarse en un “análisis interpretativo crítico”⁶⁹ de los discursos en disputa a fin de clarificar el tipo de metáfora que estructura los relatos y evaluar las implicaciones de cada metáfora. Según Schon, existen ciertas metáforas cuyas implicaciones son menos plausibles frente a otras y, en consecuencia, pueden ser descartadas por inconsistentes.

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 147.

En una formulación más reciente Rein y Schön señalan que, es frecuente que en el terreno de las políticas públicas existan controversias perdurables sobre las mismas.⁷⁰ Para estos autores, la persistencia de las controversias políticas es resultado, en alguna medida, de la naturaleza discursiva y simbólica del proceso político. Para ser más precisos, estos autores señalan que el hecho de que existan controversias políticas resulta de la presencia de un aspecto fundamental en la relación que establece el hombre con la realidad: en esa relación existe el elemento mediador de la percepción y la interpretación. Rein y Schon denominan “enmarque” (*framing*) a este proceso fundamental de percepción e interpretación de la realidad. En sus propias palabras, el enmarque es “una manera de seleccionar, organizar, interpretar y dar sentido a una realidad compleja, en tal forma que nos ofrezca puntos de guía para conocer, analizar, convencer y actuar”.⁷¹ Se trata de un proceso fundamental, porque se encuentra en la base misma de nuestras experiencias de realidad. “Nadie esta exento de la necesidad de enmarque”.⁷²

Así pues, en el campo del análisis de la política pública, se considera al concepto de “marco” como un esquema de interpretación sobre las realidades políticas. En particular, se considera que un “marco de políticas públicas” está formado por “sistemas coherentes de elementos normativos y cognitivos que definen, dentro de un campo determinado, ‘visiones del mundo’, mecanismos de formación de identidad, principios de acción, así como, prescripciones metodológicas y prácticas para los actores que suscriben el mismo marco”.⁷³

Los marcos de políticas públicas tienen tres elementos normativos que son relevantes en el análisis de las políticas: la definición del problema, la especificación de las relaciones causales, y la identificación de a quién pertenece el problema. La definición del

⁷⁰ Martin Rein y Donald Schon, “Un discurso de políticas... *art. cit.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 329.

⁷² *Ibid.*, p. 330.

⁷³ Vandna Bhatia y William D. Coleman, “Ideas and Discourse... *art. cit.*, p. 716.

problema es el proceso mediante el cual un asunto de política pública, una vez que se ha reconocido como tal y que se ha ubicado en la agenda de la política pública, es percibido. Además, cada marco de políticas públicas favorece un relato causal particular, el cual explica cómo se produjo el problema, establece la culpabilidad e identifica las metas o las expectativas que han de seguirse para resolver el problema. Finalmente, cada marco de política pública define qué actores tienen la posibilidad legítima de resolver el problema.⁷⁴

1.3.4 El análisis argumentativo del discurso político

Resulta conveniente hablar un poco más sobre la argumentación política ya que ha sido una veta privilegiada del análisis del discurso político en México⁷⁵ (véase, Giménez, 1983, 1985, 1989; Gutiérrez Vidrio, 1989).

Según Gilberto Giménez, el discurso político tiene varias características formales:

Predominio de la función argumentativa: el discurso político “se presenta como un tejido de tesis, argumentos y pruebas destinados a esquematizar y a ‘teatralizar’ de un modo determinado el ser y el deber ser políticos ante un ‘público’ determinado y en vista de una intervención sobre este público”.⁷⁶

La función que cumple el discurso político, con respecto a su audiencia no es la del “convencimiento” o la de la “conversión”, sino la de “reconocer, distinguir y confirmar a los partidarios y atraer a los indecisos”.⁷⁷

El estilo del discurso político es esencialmente polémico. Lo cual supone que el destinatario del discurso (o al menos un cierto tipo de destinatario) es siempre un

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 717-718.

⁷⁵ Véase, por ejemplo, Gilberto Giménez, *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*, México, IJ-UNAM, 1989; Silvia Gutiérrez Vidrio, “El discurso político. Reflexiones teórico-metodológicas”, *Versión*, núm. 10, 2000, pp. 109-125.

⁷⁶ Gilberto Giménez, *op. cit.*, p. 149

⁷⁷ *Ibidem.*

antagonista. “De aquí la necesidad de tener siempre en cuenta el discurso antagonista, de anticipar sus objeciones y de desenmascarar al que lo sustenta”.⁷⁸

El discurso político es un discurso estratégico, en la medida en que pone en juego un conjunto de estrategias retórico-discursivas “cuyo objetivo es frecuentemente enmascarar las contradicciones objetivas sintagmatizándolas discursivamente”.⁷⁹ El discurso político es estratégicamente eufemista.

El discurso político es performativo: “Quien lo sustenta no se limita a informar o transmitir una convicción, sino que también produce un acto, expresa públicamente un compromiso y asume una posición”.⁸⁰

Estas propiedades formales hacen posible, el análisis interno de los discursos políticos. Este análisis internos se lleva a cabo a través de un análisis argumentativo. Mediante este análisis se trata de reconstruir analíticamente *el proceso de esquematización* de la realidad operada por el discurso. En otras palabras, se trata de descubrir la forma en que ciertos tópicos, nociones o temas son definidos a través un conjunto de argumentos encadenados entre sí por medio de operaciones lógicas. Este tipo de análisis exige, en primer lugar, identificar y seleccionar los objetos discursivos (temas fundamentales) y los argumentos expresados sobre dichos objetos (juicios, opiniones). En segundo lugar, se seleccionan de los argumentos-pivotes y se explicitan y diagraman las relaciones lógicas que los articulan y enlazan.⁸¹

Adrián Gimete-Welsh ha desarrollado un acercamiento hacia el análisis del discurso político, a partir de las teorías clásicas de la retórica y la más reciente teoría de la argumentación. Para este autor el discurso política, en cualquiera de sus manifestaciones

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.* pp. 166-170.

textuales, debe considerarse desde el punto de vista de un “encadenamiento” de enunciados. La forma de esos encadenamientos, los tipos particulares de encadenamientos de enunciados en una instancia específica de discurso político dependen de los objetivos prácticos que se propone el hablante político. Desde esta perspectiva, Gimete-Welsh le asigna al discurso político una materialidad, un papel productivo en la generación de los procesos políticos. Es que para este autor, la teoría de la argumentación coincide, en parte, con las preocupaciones centrales del proceso político: la existencia del conflicto (sea como enfrentamiento partidarios, sea como desacuerdo lingüístico). Si la ciencia política se plantea a sí misma como objetivo la resolución de los desacuerdos mediante la adopción de reglas de decisión, la teoría de la argumentación propone a esta última precisamente como “un evento regulador en la medida en que se busca hacer desaparecer los elementos amenazadores de la relación”.⁸²

De esta manera, este autor puede considerar que, al menos en parte, las relaciones políticas son relaciones argumentativas. Si la ciencia política estudia los procesos de confrontación entre “partes” de un conflicto, es también posible hacer ver que el estudio de esa confrontación también debe tomar en cuenta sus aspectos argumentativos, discursivos, lingüísticos. Porque la naturaleza misma de la argumentación reproduce los elementos que componen a la relación política básica del conflicto:

... la interacción argumentativa queda definida como una situación de confrontación discursiva en un encadenamiento de respuestas antagónicas sobre un problema o asunto.

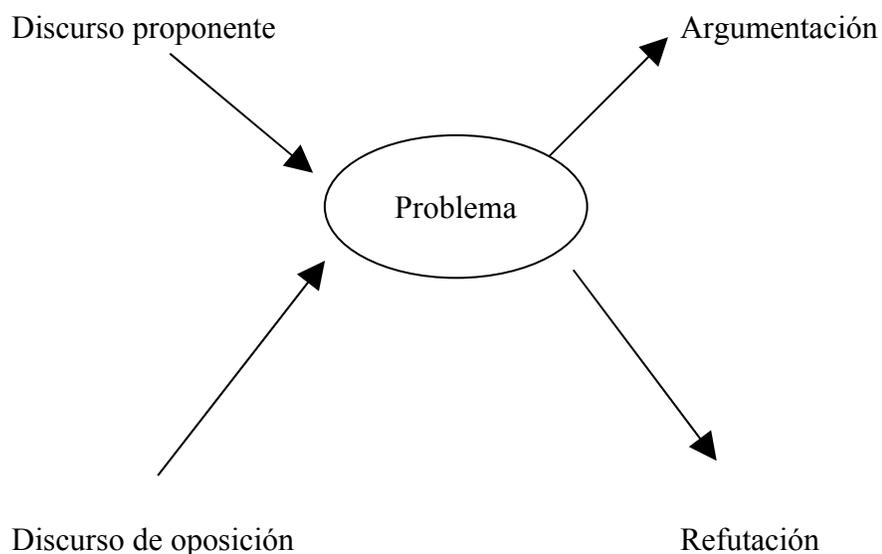
La naturaleza argumentativa de una situación de comunicación requiere de la existencia de dos conjuntos discursivos antagónicos: un proponente y un oponente⁸³

⁸² Adrián Gimete-Welsh, *Del signo al discurso. Dimensiones de la poética, la política y la plástica*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 62.

⁸³ *Ibid.*, p. 63.

Así, Gimate-Welsh construye una estructura ternaria del discurso político. El discurso político no es, simplemente, lo que dice un actor político en un escenario determinado ante una audiencia específica. El discurso político es, más bien, una estructura de interacción que se compone según el siguiente esquema:

Figura 2: El esquema de la confrontación argumentativa⁸⁴



Es dentro de este marco esquemático de la confrontación argumentativa donde deben estudiarse las diferentes estrategias retóricas y argumentativas que utilizan los actores políticos en contextos políticos situados. De esta manera, por ejemplo, el autor estudió las estrategias argumentativas utilizadas por los representantes demócratas y republicanos en la Cámara de Representantes del Congreso de los Estados Unidos, en una sesión de importancia particular: la reunión, a finales de 1993, para definir el voto

⁸⁴ El esquema se encuentra en *ibidem*.

aprobatorio o reprobatorio de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte.⁸⁵

Para nuestro autor, la escena parlamentaria es la escena paradigmática de la confrontación argumentativa y, por tanto, es una sede crucial para entender la producción y reproducción discursiva de los procesos políticos en las sociedades democráticas. Dentro de esta perspectiva, el discurso político parlamentario se encuentra regido por un objetivo retórico principal: la *persuasión*.⁸⁶ En particular en la escena parlamentaria, una instancia donde se toman decisiones para la formulación de políticas públicas, la persuasión como estrategia retórica tiene que recurrir a la *verosimilitud, los hechos y las presunciones*.

Los hechos, no son simplemente, la mera reproducción mental de las entidades o eventos de la realidad externa. Constatar un hecho es manifestar un *acuerdo* respecto a “datos que aluden a la realidad objetiva”. Ese acuerdo, que da estabilidad a la realidad social, es decir que convierte a dicha realidad en un *hecho*, se mantiene a través de operaciones argumentativas: un dato, un evento relatado en una argumentación se convierte en hecho si *concita un acuerdo universal*. No es raro que en la argumentación

⁸⁵ *Ibid.* pp. 317-326.

⁸⁶ Implícitamente el autor está sosteniendo, un poco a la manera habermasiana, que en las sociedades democráticas, el discurso, la acción argumentativa tiene una influencia material sobre el mundo. La acción política, una decisión política específica no puede ser el mero reflejo de la fuerza relativa de los intereses de los participantes en un debate sobre un problema público. Aún cuando los intereses materiales tienen una importancia significativa para evaluar una determinada decisión política, en las sociedades democráticas, toda decisión debe ser justificada *públicamente* para tener legitimidad y, por tanto, volverse vinculante. Por ello, en las sociedades democráticas un discurso persuasivo convincente ayuda a que las propias decisiones adquiera fuerza y puedan, de hecho, implementarse. Sobre este tema, acerca de las condiciones discursivas de la implementación de las decisiones políticas en las sociedades democráticas, puede verse también, John Gastil, “Undemocratic Discourse: A Review of Theory and Research on Political Discourse”, *Discourse and Society*, vol. 3, núm. 4, pp. 469-500.

parlamentaria, la manera más habitual de establecer un hecho sea recurrir a cifras, precisamente porque el lenguaje matemático concita en el auditorio un *acuerdo universal*.⁸⁷

Las presunciones, por su parte, son argumentaciones que, sin producir el acuerdo universal que caracteriza a los hechos, tienden hacia la producción de ese acuerdo universal. Sólo que una presunción, para hacerse verosímil, debe apoyarse en hechos, entendidos en el sentido antes descrito.

La verosimilitud de una argumentación, es decir, el grado de credibilidad que un auditorio otorga a una determinada argumentación. Este grado depende no sólo de la cantidad de hechos que incluye en su argumentación un orador, o de la forma en que basa sus presunciones en hechos, sino fundamentalmente de la manera en que vincula hechos y presunciones con determinados valores que son fundamentales en una determinada sociedad.

Mediante el uso de estas tres categorías, Gimarte-Welsh observa que durante el debate sostenido en la Cámara de Representantes del Congreso de la Unión de los Estados Unidos, los representantes a favor de la firma del Tratado fueron suficientemente persuasivos porque recurrieron a presunciones y hechos que concitaban un acuerdo cuasi-universal y fundaron su verosimilitud en valores fundamentales de la sociedad norteamericana: la “frontera abierta”, “el patriotismo”, “el futuro como intrínsecamente mejor”, etc. En cambio, los representantes opuestos a esta a la firma del Tratado, fueron menos persuasivos porque recurrieron menos a hechos y presunciones y los valores que utilizaron para fundamentar su verosimilitud eran menos importantes dentro de la cultura de

⁸⁷ Sobre el uso de los números (o, más en general, de la cuantificación) como un dispositivo retórico para otorgar veracidad y credibilidad al discurso político y al discurso público también puede ser de utilidad Jonathan Potter, Margaret Wetherell y Andrew Chitty, “Quantification Rhetoric—Cancer on Television”, *Discourse and Society*, vol. 2, núm.3, 1991, pp. 333-365.

la sociedad norteamericana (por ejemplo, un representante recurre a una imaginaria apocalíptica al sostener que “El día del juicio está por llegar”).

1.4. Una teoría del discurso público a través de los procesos simbólicos

Los enfoques reseñados en la sección anterior representan aportaciones para la construcción de una teoría empírica del discurso público, pero no constituyen, por sí mismas dicha teoría. Los enfoques anteriores nos permiten vislumbrar la importancia de los factores culturales en la construcción de los problemas sociales, la movilización social y la formación de las políticas públicas. No obstante, los enfoques anteriores no teorizan deliberadamente sobre las implicaciones que tienen los factores culturales en la dinámica de los procesos políticos, y ello es así, porque sólo implícitamente abordan un concepto que ahora debemos exponer de manera más explícita: el de “procesos simbólicos”.

En la exposición, hemos considerado que una de las actividades en las que se embarcan los actores en los procesos políticos, es la producción de interpretaciones sobre los problemas públicos, a través de la presentación pública de marcos interpretativos. A esta presentación pública se le denomina “discurso público”. Discurso, entonces, va a ser entendido en esta investigación como el “diálogo social” que tiene lugar entre los actores políticos, ya sea individuales o grupales. A través del discurso dichos actores producen y reproducen la sociedad a través de la comunicación y la interacción. En otras palabras, el discurso está compuesto por actos de lenguaje a través de los cuales las construcciones simbólicas se vuelven reales. Los agentes sociales utilizan estas construcciones simbólicas no sólo para dar sentido a la realidad, sino también para dar forma, de una manera

particular, al mundo que los rodea. El discurso, así, implica la negociación y reconstrucción de la realidad entre individuos y grupos, a través del uso de herramientas simbólicas.⁸⁸

¿Pero en qué consiste específicamente este uso de las herramientas simbólicas, es decir en qué consisten los procesos simbólicos involucrados en el discurso público? Como señalan Gusfield y Michalowicz, una visión simbólica sobre los procesos políticos quiere decir que “considerar algo como simbólico es distinguir que la experiencia es algo más de lo que implica su significado común—usualmente un significado de medios y fines; de razón antes que de emoción; de términos universales en vez de imágenes particulares. El núcleo de la distinción, pues, es entre los significados manifiestos que son inmediatamente aparentes y los significados latentes, no inmediatamente aparentes, pero perceptibles”⁸⁹. Pero para fundamentar esto hay que dar un argumento “ontológico”: ¿por qué los actores tendrían necesidad ontológica de lo simbólico en la vida social?

Jeffrey C. Alexander ha elaborado una teoría cultural que trata de explicar la preeminencia de lo simbólico en la vida social. Creemos que sus ideas nos pueden ayudar a comprender cómo se producen los procesos simbólicos en el discurso público de la vida política⁹⁰. Alexander parte de la idea, proveniente de la sociología durkheimiana, de que los

⁸⁸ Véase, Paolo R. Donati, “Political Discourse Analysis”, en Mario Diani y Don Eyeran, (eds.) *Studying Collective Action*, London, Sage, 1992, pp. 136-167; Ankica Kosic y Anna Triandafyllidou, “Representations of the European Union and the Nation(-state) in Italian Party Discourse: A Critical Analysis of Electoral Platforms and Parliamentary Debates”, *Journal of Language and Politics*, vol. 3, núm. 1, 2004, pp. 53-80.

⁸⁹ Joseph Gusfield y Jerzy Michalowicz, “Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony and the Symbolic Order in Modern Life”, *Annual Review of Sociology*, vol. 10, 1984, p. 419.

⁹⁰ En lo que sigue me baso en un conjunto de trabajos donde Alexander elabora esta perspectiva; éstos son:

Jeffrey C. Alexander, “Three Models of Culture and Society Relations: Toward an Analysis of Watergate”, *Sociological Theory* vol. 3, núm. 2, 1984, pp. 290-314; Jeffrey C. Alexander, “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today” en Jeffrey C. Alexander (ed.). *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 1-21; Jeffrey C. Alexander, “Culture and Political Crisis: ‘Watergate’ and Durkheimian Sociology” en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 187-224; Jeffrey C. Alexander, “Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture” en Jeffrey C. Alexander y Steven Seidman (eds.), *Culture and*

seres humanos experimentan una necesidad ontológica de orden; el orden emerge no de los objetos y seres empíricos, sino de las “clasificaciones simbólicas” que se aplican sobre esos objetos y seres; sin clasificaciones simbólicas los seres humanos padecen de lo que Durkheim llamó “anomia”⁹¹, y tiene como resultado la destrucción misma de la vida humana; en consecuencia, el análisis simbólico de la política se refiere al estudio de las estructuras de clasificación simbólica existentes en una sociedad, en un momento dado, y cómo estas estructuras se relacionan con procesos sociopolíticos. En consecuencia, los procesos de cambio y reforma sociopolítica (e incluso la vida política mundana y cotidiana) son experimentados por los actores como desafíos al orden de las clasificaciones simbólicas que sustentan su percepción de la realidad política. No es lo único, pero es una dimensión del comportamiento político que no puede ser simplemente desestimada como irrelevante. Desde este punto de vista, los actores se posicionan y actúan frente a los procesos de cambio y reforma sociopolítica, no sólo en función de las amenazas u oportunidades que perciben para perseguir sus propios intereses materiales, sino que también lo hacen para

Society: Contemporary Debates, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-27; Jeffrey C. Alexander, “After Neofunctionalism: Action, Culture and Civil Society”, en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism and After*, Malden, Blackwell Publishers, 1998, pp. 210-233; Jeffrey C. Alexander, “Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society”, en Michèle Lamont y Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 289-308; Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, México, Editorial Anthropos/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede México, 2000; Jeffrey C. Alexander y Phillip Smith, “The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies”, *Theory and Society*, vol. 22, núm. 2, 1993, pp. 151-207.

⁹¹ Emile Durkheim utilizó por primera vez el término de “anomia” en su trabajo *La división del trabajo social*, para referirse a la ausencia de reglas y normas, compartidas comúnmente en la sociedad, para regular la vida económica o familiar, como consecuencia del avance de los procesos modernizadores que daban como resultado la “solidaridad orgánica” moderna. Con la especialización de ámbitos de acción social, progresivamente dejan de existir reglas y normas generales, con lo que los individuos se ven confrontados con reglas y normas particulares que, en muchas ocasiones, pueden ser contradictorias, produciéndose, así, estados “patológicos”. En esta definición, Durkheim dejaba ver ya la importancia que asignaba a los fenómenos culturales en la conformación del orden social. Para Durkheim la cohesión social no provenía del hecho material de la división del trabajo, sino más bien, de una codificación colectiva de las formas adecuadas de comportamiento. A esta codificación colectiva Durkheim la denominó “conciencia colectiva”.

reforzar o desafiar el orden simbólico que sustenta la realidad política; más aún, los actores tienen que intervenir en estas luchas simbólicas a fin de sentar el terreno dentro del cual pueden definir y perseguir sus intereses.

En su análisis de los sistemas clasificatorios, Alexander recurre a una vieja tradición sociológica, la de Durkheim. De acuerdo con esta tradición el principio epistemológico de la clasificación social, es el establecimiento de “fronteras” que dividen a los objetos y seres en dos clases. En otras palabras, el núcleo de todas las clasificaciones sociosimbólicas es la “bipartición”. Sólo la bipartición permite introducir orden en el mundo de los objetos y los seres empíricos, pues sin esa bipartición, el conjunto de esos objetos y seres sería una sola totalidad indiferenciada.⁹² Pero los sistemas clasificatorios no sólo introducen un orden cognitivo, sino también evaluativo. La bipartición que caracteriza a los sistemas clasificatorios, no consiste únicamente, en asignar los objetos y eventos de la realidad en lugares diferentes de la frontera simbólica, sino también en jerarquizar dichos objetos y eventos dependiendo del lugar que ocupen respecto a esa frontera simbólica.

Alexander ha mostrado que esta característica de los sistemas simbólicos tiene consecuencias muy concretas para los procesos políticos. Sostiene que los procesos políticos no sólo se producen dentro de ámbitos institucionales definidos (parlamentos,

⁹² Fue Durkheim quien estableció esta lógica de la clasificación simbólica en su trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ahí, Durkheim escribió: “La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte, al sur, al este, al oeste, etc., etc., lo mismo que para disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Es tanto como decir que el espacio dejaría de ser lo que es si, lo mismo que el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado”, Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Editorial Coyoacán, 1995, p. 10. En estas ideas encontró inspiración la antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss, para quien la clasificación binaria era una función transcendental de la mente humana, véase, por ejemplo, Claude Levi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, esp. Cap. 6.

sistemas de partidos, elecciones, etc.), sino también dentro de “un ámbito de la conciencia estructurada y socialmente establecida, a una red de comprensiones que opera por debajo y por encima de instituciones explícitas e intereses auto-conscientes de las elites. Para estudiar esta dimensión subjetiva de la sociedad civil hay que reconocer y ocuparse de los códigos simbólicos distintivos que son extremadamente importantes en la constitución del sentido de la sociedad para aquellos que están dentro de él y al margen de él”.⁹³

Así pues, tomando en cuenta lo anterior los procesos simbólicos involucrados en el discurso público consisten, precisamente, en la forma en que los actores distribuyen las categorías que utilizan en dicho discurso en torno a dicotomías. Creo que esta noción de procesos simbólicos es un complemento importante a los tres enfoques anteriormente reseñados, especialmente el que se refiere al análisis de marcos.

En efecto, el análisis de marcos es la perspectiva que más sistemáticamente ha propuesto una metodología para analizar la estructura del discurso público. Considera que los discursos públicos se estructuran en torno a varias dimensiones específicas: pronóstico, diagnóstico, motivos, protagonista, antagonista y audiencia. No obstante, considero que es necesario hacer una adición fundamental a esta metodología. Esta adición proviene del enfoque semiótico de la “sociología cultural”. La adición central es que un discurso político sólo puede ser comprendido a partir de dos pasos analíticos centrales: primero, la identificación de los principales símbolos que conforman un discurso político (y, en consecuencia la identificación de los principales contrasímbolos), y, segundo, la identificación de las relaciones sistémicas de esos símbolos, entre sí, y con los contrasímbolos. La adición de esta “dimensión simbólica” en el análisis de los discursos políticos públicos es crucial, precisamente para contrarrestar algunas de las críticas que se

⁹³ Jeffrey C. Alexander, “Citizen and Enemy as Symbolic Classification... *art. cit.*, p. 291.

hacen a la posibilidad de hacer del discurso político público un objeto de investigación por derecho propio. En efecto, la crítica más conspicua a estos esfuerzos hacen referencia a la “banalidad” y el “carácter vacío” del discurso político. Sin embargo, como señala W. Lance Bennett, la banalidad y el carácter vacío del discurso político sólo se sostienen sobre la base del supuesto central de que el discurso político tiene un carácter referencial-cognitivo; es decir, el discurso político sólo es vacío y banal si consideramos que está diseñado para hablar sobre los aspectos cognitivos de la percepción⁹⁴. En cambio, si observamos al discurso político desde la perspectiva de sus contribuciones al “orden normativo, simbólico y cultural” de las sociedades, el discurso político deja de ser banal y vacío⁹⁵.

Ahora bien, para el análisis empírico del discurso público debemos complementar el concepto de procesos simbólicos con otros dos.

El segundo concepto clave en la teoría empírica del discurso público es el de “patrocinadores”⁹⁶ Los procesos simbólicos son divulgados por agentes e instituciones que

⁹⁴ W. Lance Bennet, “The Paradox of Public Discourse: A Framework for the Analysis of Political Accounts”, *The Journal of Politics*, vol. 42, núm. 3, 1980, pp. 792-817.

⁹⁵ Desde mi punto de vista, este es el problema más sensible de muchos trabajos realizados dentro de la perspectiva de los marcos en el análisis de los movimientos, especialmente los que se concentran en la retórica pública de los movimientos: las interpretaciones son pobres y muchas veces de sentido común. Quizá por ello, algunos de los principales defensores de la perspectiva, abogan por un distanciamiento respecto al análisis de la retórica pública, y un mayor énfasis en los *procesos sociológicos de interacción que permiten crear* los marcos, o bien, en las *condiciones organizacionales* del proceso de creación de marcos. Así, por ejemplo, Robert D. Benford sostiene que para consolidar la perspectiva de los marcos en el análisis de los movimientos sociales, ésta debe convertirse en una “sociología de los procesos de enmarcado”, cuyo énfasis debe ponerse en los procesos de interacción, ya sea entre individuos o entre organizaciones, que dan lugar a los marcos, más que en el contenido semántico e ideológico de los mismos; véase Robert D. Benford, “An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective”, *Sociological Inquiry*, vol. 67, núm. 4, 1997, pp. 409-430. El problema es que al concentrarse en el contenido cognitivo de los marcos en la retórica pública de los movimientos, el hallazgo no puede ser más decepcionante: lugares comunes, poca sofisticación en el diagnóstico de los problemas, pobre especificación de las soluciones, etc. Un enfoque *simbólico* sobre la retórica pública permitiría ver de otra forma estas mismas deficiencias cognitivas, al vincularlas con el sistema cultural general que rodea a la acción del movimiento, y en general, del discurso público de los diferentes actores en la esfera pública.

⁹⁶ Véase especialmente William Gamson y David Stuart, “Media Discourse as a Symbolic... *art. cit.*”

se desempeñan en la esfera pública. La labor de patrocinio consiste en la construcción de discursos, propaganda, redacción de documentos de diferentes tipos (desde panfletos hasta artículos académicos), actividades todas ellas que tiene como finalidad difundir públicamente el paquete simbólico. Los patrocinadores son, generalmente, entidades u organizaciones sociales representativas de sectores sociales, profesionales o políticos. En este sentido, muchas veces, puede decirse que la fuerza de un determinado discurso público depende de la fuerza de su patrocinador. En este sentido, un aspecto importante del concepto de patrocinador, es que el éxito del discurso público depende en buena medida de que el patrocinador sea capaz de adquirir prominencia dentro de la esfera pública. Aunque es evidente que una parte de la prominencia depende de la cantidad de recursos de que dispone el patrocinador, debe reconocerse que la mera cantidad de recursos no es garantía, por sí misma, de triunfo de un paquete simbólico determinado. También resulta crucial la habilidad del patrocinador para introducir su mensaje en la esfera pública.

El tercer concepto central en esta teoría empírica del discurso público es el concepto de “foro”.⁹⁷ Por foro se entiende a las sedes institucionales específicas, cuyo conjunto forman la esfera pública de una sociedad. Un foro es una sede institucional que permite la emisión de comunicaciones públicas sobre los asuntos de política. Un foro está compuesto por: una “arena” en la cual los actores individuales o colectivos realizan actos de habla públicos; una audiencia activa o “galería” que observa lo que sucede en la arena; y unas “bambalinas” (*backstage*), donde los actores potenciales en la arena construyen sus ideas y conciben la forma en que serán presentadas, construyen alianzas y realizan el trabajo cotidiano de la producción cultural. Existen diversos foros donde se produce discurso

⁹⁷ Véase especialmente, William Gamson, “Social Movements and Cultural Change” *art. cit.*; Myra Marx Ferree, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, *op. cit.*

público: asambleas parlamentarias, tribunales, comisiones públicas, partidos políticos, páginas editoriales de revistas y periódicos, programas de radio y televisión, salas de seminarios y conferencias académicas. Los diferentes foros producen sus propias reglas respecto a diversos aspectos, por ejemplo, qué actores son participantes legítimos en el foro, con qué categoría son incluidos los actores participantes en la formación del discurso público, etc.

1.5. Datos y métodos

Como señalamos en la introducción, para analizar la dinámica discursiva del debate sobre los derechos indígenas durante 1997-2003, hemos recurrido a fuentes secundarias de datos para contextualizar nuestro análisis discursivo. Sin embargo, nuestra fuente principal de datos, la que compone el *corpus discursivo* de análisis, está compuesta por tres tipos de textos:

- Plataformas electorales
- Iniciativas de reforma constitucional y debates parlamentarios en la Cámara de Diputados.
- Artículos de opinión de los periódicos, *Reforma* y *La Jornada*.

En cada uno de los capítulos donde se analizan estos conjuntos de textos se introducirán los detalles sobre la forma de elección de los *corpus* respectivos.

Con respecto al método, hemos escogido una variante propia del análisis de discurso que combina dos tipos de análisis a los que hemos denominado “análisis léxico” y “análisis hermenéutico”.

El “análisis léxico” se ocupa de estudiar la “variación léxica”, es decir, trata de identificar el tipo de categorías que utilizan los actores políticos para referirse a ciertos

acontecimiento, o bien a ciertos actores políticos. Como dice van Dijk, no significa lo mismo referirse a los grupos armados como “terroristas” (*terrorist*) que como “luchadores por la libertad” (*freedomfighters*). “El componente léxico es, por lo tanto, el componente más obvio (y también fructífero) del análisis ideológico del discurso [...] Teóricamente, esto significa que la variación de elementos léxicos [...] es un importante medio de expresión ideológica en el discurso. Dependiendo de cualquier factor contextual [...] los usuarios de la lengua pueden escoger diferentes palabras para hablar sobre las cosas, las personas, las acciones o los acontecimientos. Las opiniones personales o de grupo de los participantes, esto es, las actitudes e ideologías, son una restricción contextual importante y, en consecuencia, una fuente principal de variación léxica”.⁹⁸ Estudiar el léxico del discurso político implica enfocar la atención en las palabras individuales: su ausencia, su presencia, la forma en que se usan, etc.

El “análisis hermenéutico”, busca interpretar el significado de los textos tomados como totalidades. Según la hermenéutica el significado de un texto se ubica, no en las intenciones explícitas de su autor, sino en el código subyacente que estructura las posibilidades de lo que puede decir un autor determinado. En este sentido, el análisis hermenéutico de unos textos trata de ubicar ese código profundo que estructura el significado de los textos. Para lograr este cometido, se requiere de la tarea de “interpretación”⁹⁹. Según Ricoeur, la interpretación procede por una serie de “fases de lectura”. En un primer momento, la interpretación se parece a la conjetura o a la adivinación. El intérprete se enfrenta a un texto “desconocido” desde su “pre-

⁹⁸ Teun A. van Dijk, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999, p.259.

⁹⁹ Robert C. Ulin, “Más allá de la explicación y la comprensión: la hermenéutica de Hans George Gadamer y Paul Ricoeur”, en *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI Editores, 1990, pp. 134-177.

entendimiento”, es decir, desde sus propias nociones de lo que ese texto puede significar. En este sentido, en primer instancia, el análisis hermenéutico supone la existencia de una “interpretación parcial”, que bien puede no ser la única posible. El análisis hermenéutico debe, entonces, emprender un “proceso de argumentación racional” a fin de validar la interpretación particular que se ofrece del texto. Este proceso de validación consiste en el incesante ir y venir de la parte al todo. El pre-entendimiento es un significado preliminar que nos permite captar inicialmente el significado total del texto; sucesivas lecturas nos permitirán captar otros elementos de significado y corregir así nuestras interpretaciones iniciales. El resultado final no es la interpretación “correcta” y “universal” del texto, sino una interpretación que puede ser defendida como plausible según la evidencia empírica disponible.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Paul Ricoeur, “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text”, *Social Research*, vol. 38, 1971, pp. 529-562.

2. MOVIMIENTO INDÍGENA Y DISCURSO POLÍTICO

El surgimiento de un movimiento social, articulado en torno a la identidad étnica, constituyó uno de los rasgos más importantes, e inesperados, de la vida política no sólo de México, sino también de América Latina.¹ Como señala Deborah Yashar, aunque la politización de las identidades étnicas constituye un fenómeno global, en América Latina dicha politización constituyó una radical novedad en la dinámica de la política rural, en la cual el conflicto normalmente se había estructurado tradicionalmente en torno a líneas clasistas y reivindicaciones económicas.² El balance que puede hacerse acerca del impacto de este movimiento social, no sólo en el sistema político, sino en la sociedad en general, es todavía incierto. Por ejemplo, por un lado, en diversos países de América Latina (México incluido), la movilización política indígena ha provocado un extendido “ejercicio de reconocimiento constitucional”, que se contrapone claramente a un pasado, no muy lejano, de “segregación colonial, integración forzada y políticas de asimilación”. Pero, por el otro lado, esta “política de reconocimiento” se ve acompañado de una percepción “conflictiva” de la movilización política indígena. Una percepción de las elites políticas que concibe dicha movilización como evidencia de un “conflicto étnico” con intenciones separatistas o independentistas. En estas condiciones, las reformas constitucionales parecen evidenciarse cada vez más como una política de reconocimiento insuficiente.³ No obstante lo anterior, el

¹ Véase Saúl Velasco, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM/UPN, 2003; Álvaro Bello, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL, 2004; Águeda Gómez Suárez, “Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina”, *Nueva Antropología*, vol. 24, núm. 63, 2003, pp. 71-90; Guillermo Trejo, “Etnicidad y movilización social: una revisión teórica con aplicaciones a la 'cuarta ola' de movilizaciones indígenas en América Latina”, *Política y Gobierno*, vol. 7, núm. 1, 2000, pp. 205-250.

² Deborah Yashar, “Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America”, *Comparative Politics*, vol. 31, núm. 1, 1998, pp. 23-42; Deborah Yashar, “Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America”, *World Politics*, vol. 51, núm. 1, 1999, pp. 76-104.

³ Álvaro Bello, *op. cit.*, p. 22.

movimiento social indígena ha producido dos impactos seguros y, probablemente de larga duración. Por un lado, ha permitido que unos de los grupos poblacionales más empobrecidos y desposeídos políticamente, adquieran una inusitada capacidad de organización política, con lo cual su presencia política se ha vuelto una variable clave en diversos países, incluyendo a México. Por otro lado, la problemática indígena ha quedado firmemente incluida en la agenda política, aunque ello no siempre quiera decir que se encuentra colocada en el primer plano de las preocupaciones públicas.

El objetivo de este capítulo es delinear el contexto en el cual se engloba nuestro trabajo. Puesto que lo que nos interesa observar es la forma en que los actores de elite reaccionan frente a los desafíos simbólicos producidos por el movimiento social indígena, justo es que dediquemos un espacio para describir cuales son esos desafíos. Este capítulo se divide en dos grandes apartados. En primer lugar, realizamos una breve descripción histórica del movimiento indígena en México, de la década de los setenta hasta la actualidad. En segundo lugar, presentamos algunos de los rasgos más sobresalientes del discurso político público del movimiento social indígena, haciendo especial hincapié en la forma en que este movimiento ha enmarcado sus demandas.

2.1. La historia reciente del movimiento indígena en México

La historia reciente del movimiento indígena en México, tiene que contemplarse en dos planos interconectados. Por un lado, la dinámica política nacional, así como las características locales de la población indígena. Por el otro, la dinámica internacional, pues algunos autores consideran que, quizá como pocos movimiento en la región latinoamericana, el movimiento indígena asumió desde los años setenta las características

de un movimiento global;⁴ hasta el grado de que algunos autores consideran que fue precisamente en esa década donde se encuentra el origen de la “cuarta ola” de movilizaciones indígena en el continente.⁵

Hay otro aspecto que debemos considerar para entender la evolución histórica reciente del movimiento social indígena en México. Se refiere a la utilización de la categoría “movimiento social indígena”. Al utilizar esta categoría se corre el riesgo de dotar de una coherencia y homogeneidad excesivas a las formas de acción colectiva que desarrollan las poblaciones indígenas en el país. De esta forma tendríamos la impresión de que, desde los años setenta, existe un actor denominado movimiento social indígena, con una identidad sólidamente constituida, un enemigo claramente delimitado y un proyecto social claramente delimitado, articulado en un conjunto concreto de demandas. Sin embargo, eso no está soportado por la evidencia histórica. Deberíamos entender, entonces, que la historia reciente del movimiento social indígena es la historia de la constitución de dicho movimiento en México. Y es que, como dice Sergio Sarmiento, la acción colectiva de los indígenas abarca múltiples niveles y se articula con diferentes objetivos, y no necesariamente conducen a la formación de un movimiento social en el sentido antes señalado.⁶

⁴ Véase, por ejemplo Alison Brysk, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 2000; Manuel Chiriboga, “Sociedad civil global, movimientos indígenas e internet”, en Fernando Calderón (ed.), *¿Es sostenible la globalización en América Latina. Debates con Manuel Castells. Vol II: Nación y cultura. América Latina en la era de la información*, Chile, Fondo de Cultura Económica/PNUD-Bolivia, 2003, pp. 45-79.

⁵ No obstante debe anotarse que esta tesis está matizada según los casos nacionales. Así, por ejemplo, Alison Brysk señala que durante la década de los setenta y ochenta el movimiento indígena en México, tenía muy pocas conexiones internacionales, situación que se modificó en la década de los noventa; véase Alison Brysk, *op. cit.*

⁶ Sergio Sarmiento, “Movimientos indígenas y participación política”, en Arturo Warman y Arturo Argueta, (eds.) *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 1991, pp. 387-424.

Según Sarmiento y Mejía, en la década de los setenta se abrió una coyuntura que permitió que la movilización política indígena pudiera articularse en torno a la politización de las identidades étnicas.⁷ En efecto, a principios de esta década se produjo una coyuntura que incrementó la movilización popular en el campo mexicano y, especialmente, en el sector indígena del campesinado mexicano. En los inicios de esa década, los sectores campesinos experimentaron una aguda crisis social que se expresó en una reducción de la superficie cosechada, un intenso éxodo rural hacia la ciudad y un estrechamiento de las fuentes de empleo.⁸ Esa fue la base para el ascenso de la lucha por la tierra que se extendió prácticamente a todo el territorio nacional. Estos movimientos culminaron, por lo general, con acciones directas por parte de los campesinos como la invasión de las tierras demandadas.⁹ Los grupos indígenas formaron, generalmente, parte de estas movilizaciones. Ante el ascenso de la movilización social, el gobierno de Luis Echeverría actuó de una manera conciliatoria, negándose a definir como delincuentes a los invasores de tierras y llegando incluso, en algunos casos, a efectuar el reparto exigido.¹⁰ Más aún, su política agrícola se planteó como una respuesta a las demandas campesinas dentro del marco de su estrategia de “desarrollo compartido” que buscaba combinar la expansión económica con la distribución del ingreso. Así, esta nueva política agrícola contempló la capitalización del campo, vía un incremento del gasto estatal y el incremento de los aparatos estatales ocupados en el asunto agrícola, así como la búsqueda de nuevas formas de organización productiva que mejoraran la economía campesina.¹¹

⁷ Sergio Sarmiento y María Consuelo Mejía, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

⁸ Magda Fritscher, *Estado y campo: Echeverría frente a la crisis*, México, UAM-Iztapalapa, 1989, pp. 41-44.

⁹ *Ibid.* p. 92.

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Sergio Sarmiento y María Consuelo Mejía, *op. cit.*, pp. 46-47.

La estrategia para enfrentar el ascenso de la movilización campesina, no se instrumentó únicamente en el nivel económico, sino también en el nivel político. En efecto, la movilización campesina evidenció y agudizó la crisis de legitimidad política que había experimentado el régimen a raíz de los sucesos de 1968. Echeverría trató de hacer frente a esta crisis de legitimidad mediante la formación de organismos que agruparan a las organizaciones campesinas independientes (por ejemplo el Consejo Permanente Agrario y el Pacto de Ocampo). Como parte de esta política general hacia el sector campesino, Echeverría también incrementó el gasto estatal y la expansión de las instituciones estatales dirigidas al sector indígena. El presupuesto del INI se incrementó y se instalaron 58 nuevos Centros Coordinadores Indigenistas. Además, el gobierno se hizo eco de las críticas que habían levantado los antropólogos críticos (véase más adelante) y trató de incluir a los grupos indígenas en la implementación de las políticas indigenistas (aunque no en su formulación), mediante lo que denominó “indigenismo de participación”. Finalmente, como parte de esa estrategia global de reforzar la relación corporativa con los sectores del campesinado mexicano, el gobierno de Echeverría se propuso a crear una nueva organización que permitiera cooptar a la movilización social indígena. Este fue el origen del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI).¹²

Lo que debe destacarse aquí es que el gobierno mexicano hubiera adoptado una perspectiva específica para tratar con el sector indígena del campesinado mexicano. En parte, ello reflejó el hecho de que durante la movilización campesina de los años setenta, algunos sectores de la movilización indígena habían asumido un carácter decididamente “étnico”. Esto se reveló en cinco características de dichas movilizaciones: 1) el uso de los

¹² Sergio Sarmiento, “El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm. 4, 1987, pp. 197-215.

gentilicios para afirmar la pertenencia a una colectividad determinada (“zapotecos”, “mixtecos”, “nahuas”, etc.); 2) asumir un pasado común; 3) la vinculación de la tierra con la cultura, afirmando su significado emocional, y asociando la posesión y conservación de los territorios y recursos con el destino y la continuidad de sus identidades étnicas; 4) fundamentar la demanda de derechos colectivos en raíces históricas y culturales, y 5) transformar en lucha política el rescate de la cultura.¹³ Aunque esta “etnización” de la movilización no se generalizó a todos los sectores, fue lo suficientemente fuerte para convertirse en una característica de las movilizaciones campesinas de principios de los setenta: la movilización política indígena tuvo capacidad para distinguirse de la movilización campesina. Es esto lo que explica, en parte, la forma de actuación del gobierno de Echeverría.

Paradójicamente esta actuación diferenciada hacia las poblaciones indígenas contribuiría, a su vez, a sostener la politización de la identidad étnica. Aquí resulta ejemplar la historia del CNPI.

En septiembre de 1971, en una reunión que convocó a diversas personalidades y organizaciones en las instalaciones del INI, se realizó una evaluación de la política indigenista. En el contexto del ascenso de la lucha por la tierra, los reunidos concluyeron que la solución de los problemas económicos de los grupos indígenas pasaba por la resolución a los problemas de la tenencia de la tierra. Al mismo tiempo, se concluyó, que los programas indigenistas no tendrían resultados si los indígenas no lograban organizarse para la producción y la defensa de sus propios intereses. En otras palabras, los ejes de la política indigenista para este período fueron definidos como la tenencia de la tierra, y la

¹³ Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1999, p. 85.

promoción de la organización de los indígenas. Estos ejes eran en parte una respuesta a las críticas generadas por los antropólogos críticos del indigenismo.

Como parte de esta política de fomentar la autoorganización indígena, se aprobó un resolutivo para que la Confederación Nacional Campesina (CNC), el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara¹⁴, la Coalición de Pueblos de la Mixteca, el INI y otras dependencias gubernamentales, organizaran un Congreso de indígenas donde éstos expresarían a la opinión pública nacional la naturaleza y gravedad de sus problemas. Este resolutivo no tuvo efectos inmediatos, sin embargo, alentó el surgimiento de eventos paralelos que evidenciaron el ascenso de la movilización indígena. Así, en abril de 1973, surgió el Movimiento Nacional Indígena y en 1974 se realizó el Primer Congreso Regional de Chiapas. Este último episodio resultó de gran importancia. El congreso formaba parte de los festejos para conmemorar el quinto centenario del natalicio de fray Bartolomé de las Casas. El comité organizador invitó al obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz García. Notoriamente ligado con la corriente de la Teología de la Liberación, el obispo aceptó participar con la condición de que el congreso fuera indígena y que no adquiriera tintes turísticos o demagógicos. Sobre esta base, se impuso un temario que reflejaba las preocupaciones del momento de las organizaciones indígenas. En primer lugar se propuso discutir el asunto de la tenencia de la tierra, y después se propusieron los temas de comercio, educación y salud. Las autoridades se incomodaron con este temario y, aunque no pudieron impedir la realización del congreso, no lo avalaron: el congreso inició sin la asistencia del gobernador y bajo la advertencia de que no debía tener ninguna intención política.¹⁵

¹⁴ Este consejo era una sobrevivencia de la política cardenista de fomento a la organización indígena.

¹⁵ Sergio Sarmiento, "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas..." *art. cit.*, p. 205.

Ante la evidencia del crecimiento de la movilización campesina e indígena, finalmente el gobierno promovió la realización del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Janitzio en 1975. Sobre la base de la experiencia del congreso chiapaneco, el gobierno trató de controlar en todo momento la conducción del congreso nacional. El congreso quedó bajo la estricta vigilancia de la CNC, el INI, la SRA y algunos miembros del MNI, con el objeto de que su temario no rebasase los objetivos propuestos por el gobierno. Así, de hecho, los preparativos del congreso, la redacción de la convocatoria, la organización de las ponencias e incluso el documento resolutivo del Congreso (la Carta de Pátzcuaro), estuvieron en manos de las organizaciones convocantes. Además, los delegados debían elegirse en Congresos Regionales Indígenas, controlados en su mayor parte por las organizaciones gubernamentales. No obstante, también se pretendía otorgarle legitimidad democrática y representativa al Congreso. Para alentar la participación, se realizó una intensa labor en las comunidades con el fin de encontrar en ellas auténticos líderes. Esto produjo que un cierto número de líderes, que habían surgido al calor de las movilizaciones recientes, pudieran rebasar los límites institucionales de los Congresos Regionales y ser delegados en el Congreso Nacional.

Una de las principales conclusiones del Congreso sería la creación del CNPI. La estructura del Consejo reflejaba un intento por construir una organización de base indígena que reflejara las demandas indígenas. Los órganos de base de la nueva organización serían los Consejos Supremos y representarían, cada uno de ellos, la voz de una etnia. Cada uno de los Consejos Supremos así constituido nombraría delegados para constituir el Congreso Nacional, el máximo órgano representativo de gobierno del CNPI. La constitución del CNPI también reflejaba esa tensión entre control y participación. Aunque el gobierno

aceptó su creación, los participantes en el Congreso decidieron que el CNPI debía ser, ante todo, un instrumento de la lucha de los indígenas.

Muy pronto se pondría de manifiesto esta tensión, cuando en noviembre de 1976, el CNPI presentó un documento en la que se hacía una severa crítica a la labor del INI y se recomendaba su reestructuración, de manera que los indígenas pudieran tener acceso a la elaboración y ejecución de los programas. Se solicitaba, asimismo, el cambio del nombre del INI por el de Comisión Nacional para el Desarrollo Social y Económico de los Pueblos Indígenas, y el CNPI debía quedar incluido dentro del organigrama de la institución. Este documento se presentó ante el nuevo presidente electo, José López Portillo. El nuevo gobierno reorientó la política hacia el sector campesino, y por consiguiente, también para el sector indígena. En lugar de optar por la reestructuración profunda de la política hacia los grupos indígenas, el gobierno optó por desarrollar una política social, dentro de la cual quedaría englobada la atención a los grupos indígenas. Esta política sería implementada por la Coordinación General del Plan Nacional para las Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), una supersecretaría dependiente directamente del Ejecutivo¹⁶.

¹⁶ Esta política social también reflejaba el viraje que había dado el nuevo gobierno en el terreno de la política agrícola. En efecto, el sexenio de López Portillo definió que el problema del agro mexicano, no era un problema de tenencia de la tierra, sino de productividad. Continuar el reparto agrario no era sino una forma de reproducir las condiciones improductividad, especialmente el minifundismo. Bajo esta lógica, las invasiones de tierra son reprimidas duramente, e incluso se modifica el código penal con el fin de castigar la invasión de tierras hasta con cuarenta años de cárcel. Por su parte, la política agrícola se dirigió a incrementar la productividad del agro a través de diversos programas. El Sistema Alimentario Mexicano (SAM) consistió fundamentalmente en la “ampliación considerable de créditos y subsidios para revitalizar la producción de granos en tierras de temporal, gracias a las divisas que dejaba la venta de petróleo”. Por su parte, la ley de fomento agropecuario “apunta hacia la planificación de la agricultura en las tierras de temporal, reducto en su mayor parte de productores campesinos pobres”. Dicha planificación representaba “no sólo la capitalización del campo, sino su privatización. Se trata de la subordinación de las formas de propiedad social y de la producción al sector privado. Es decir, la desaparición a mediano plazo de las formas de tenencia ejidal y comunal; Sergio Sarmiento y Maria Consuelo Mejía, *op. cit.*, pp. 51-53.

En el II Congreso del CNPI, celebrado en el Estado de México, se reafirmó la demanda de una reestructuración radical del INI, pero el presidente López Portillo sostuvo su decisión de mantener la estructura vigente del mismo, y su participación dentro del COPLAMAR. Más aún, reafirmó el sentido de esta vinculación al nombrar a Ignacio Ovalle Fernández como director del INI y coordinador del COPLAMAR. Ovalle Fernández definió su política como “indigenismo de participación”. Los mecanismos corporativos no lograron, del todo, acallar las demandas más radicales de los grupos indígenas. De esta manera, en el III Congreso, celebrado en 1979 en la Ciudad de México, se produjo una gran agitación previa a la asistencia del presidente a la clausura del evento, cuando comuneros indígenas de Milpa Alta colocaron varias “mantas” en las que se denunciaba la represión de que eran objeto por parte del delegado de la jurisdicción. En el Congreso mismo, el CNPI, denunció la acción destructora del PEMEX en las comunidades y señaló que los pueblos indígenas no se habían visto beneficiados con la reciente riqueza petrolera. Este Congreso marca la etapa de mayor beligerancia del CNPI.

En efecto, en 1979 los dirigentes del CNPI dijeron que esta organización indígena era completamente independiente y que su lucha era lograr la autodeterminación de los pueblos indígenas como base para su liberación. Asimismo, declaró su independencia con respecto a la CNC y el PRI, criticó al SAM, y a la Ley de Fomento Agropecuario. El CNPI trató de fortalecer su postura independiente, acercándose a organizaciones independientes, sobre todo en el sector campesino. Así, algunos miembros empezaron a participar en la creación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) e incluso facilitaron los locales del CNPI para que se realizaran algunas de las reuniones preparatorias.

Como respuesta, el gobierno le retiró el subsidio a la organización y todo tipo de ayuda económica que recibía de organismos gubernamentales. Incluso en 1981, después de

unas elecciones poco claras, la dirección del Consejo fue copada por gente incondicional a las autoridades. La nueva dirección reafirmó la pertenencia del CNPI a la CNC y al PRI.

El episodio del CNPI mostró las consecuencias de la contradicción que se encontraba en el corazón de la política indigenista: una acción de reconocimiento a la existencia de las identidades étnicas, pero de desconocimiento de su legitimidad y la legitimidad de sus demandas. En este contexto el CNPI se mostró como un intento limitado de resolver esa contradicción. La formación del CNPI reflejó la imposibilidad de cerrar los ojos a la existencia de una voluntad política, formulada desde bases étnicas, y afirmada en torno a la cuestión del territorio. Al mismo tiempo, sin embargo, al dotar a esa voluntad de una estructura organizacional (aunque, en primera instancia, estuviera controlada por el estado), potenció la expresión de dicha voluntad: el CNPI se mostró combativo frente a las políticas estatales y comenzó a formular un programa político que ponía en el centro la liberación y la autodeterminación de los pueblos indígenas. El resultado fue finalmente romper la autonomía que había adquirido el CNPI.

Dentro de este contexto, el gobierno de Miguel de la Madrid se presentó como un espacio donde las organizaciones indígenas aprendieron de sus luchas pasadas, de la experiencia del CNPI, y en el contexto de una restructuración económica, empezaron a reformular sus demandas y sus formas organizativas.

En efecto, como hemos visto, la principal demanda de las organizaciones indígenas, en el contexto de un alza de la movilización social campesina, había sido la tenencia de la tierra, en particular la recuperación de las tierras ejidales y comunales. No obstante, al mismo tiempo se había hecho patente la necesidad de crear organizaciones autónomas que pudieran sostener dichas demandas y negociar con el gobierno. La lucha en torno a estas dos demandas había terminado, en realidad, en una derrota. López Portillo había cancelado

el reparto agrario y además había quebrado la incipiente independencia del CNPI. Las perspectivas al respecto no fueron mejores con el gobierno de Miguel de la Madrid. La crisis de la deuda, y la voluntad gubernamental de hacer de México un “deudor responsable”, derivó en una rígida política de austeridad. Las políticas dirigidas a los sectores más pobres de la población (SAM y COPLAMAR) desaparecieron, en un contexto de disminución del gasto público. Por otra parte, aunque Miguel de la Madrid todavía reconoció que existía tierra para repartir, su política hacia el campo se dirigió principalmente a ofrecer “seguridad jurídica” a la propiedad mediante la repartición de certificados de inafectabilidad a los grandes latifundistas.

En lo que se refiere a la organización indígena, el gobierno de Miguel de la Madrid trató de cancelar el concepto de “indigenismo de participación”. La política indígena fue redefinida como la búsqueda de un equilibrio integrador entre el acceso a la modernidad económica, el respeto a la diversidad social y el fortalecimiento de la identidad nacional. Esta redefinición estuvo dirigida a romper con aquellos sectores de antropólogos críticos que estaban incrustados en el INI. En este contexto, el CNPI realizó su IV Congreso los días 6, 7 y 8 de diciembre de 1983, en Puebla y, a diferencia de lo que había ocurrido tradicionalmente, el presidente de la república no acudió a su clausura. Ello daba ya muestras de la forma en que el presidente concebía la participación de las organizaciones indígenas en la política indigenista. En efecto, Miguel de la Madrid, simplemente no otorgó ningún lugar al CNPI en su política indigenista. Por ejemplo, la participación indígena en la definición de la política, se daría al interior de los comités de planeación para el desarrollo de los estados, donde se crearían comités de etnodesarrollo. Por su parte, se preveía que al interior del INI se crearía un Consejo Consultivo de las Comunidades Indígenas. Esta actitud hacia el CNPI no era más que reflejo de una intencionalidad política del nuevo

gobierno que pretendía reformar el sistema corporativo mexicano en el contexto de la reestructuración económica.

Dos consecuencias se derivaron de la situación anterior. Primero, se hizo más urgente que nunca crear formas organizativas autónomas. Segundo, se acentuó el carácter étnico de las demandas indígenas. En efecto, al calor de las luchas por la tierra, los grupos indígenas fueron acentuando un perfil étnico a la demanda de tierras. Haciendo un balance de la situación del movimiento indígena a mediados de los años ochenta, Sergio Sarmiento y María Consuelo Mejía señalaban que las organizaciones indígenas acentuaron sus diferencias con respecto a la demanda campesina de tierra. Para los grupos indígenas la demanda de tierra no era una mera reivindicación económica, sino que se hacía con el fin de “recuperar un espacio vital al que está indisolublemente ligada la reproducción de su cultura, como única forma de seguir desarrollando los elementos que conforman su especificidad”.¹⁷ La combinación de ambos factores dio un nuevo perfil a la movilización indígena durante finales de la década de 1980 y principios de la década de 1990.

A principios de la década de 1990, hubo dos aspectos que contribuyeron a afirmar la politización de la identidad étnica dentro de las organizaciones indígenas. Uno de ellos fue la política del presidente Carlos Salinas de Gortari hacia las poblaciones indígenas. Cuatro medidas sintetizan esta política. En primer lugar, el nombramiento de Arturo Warman, reconocido crítico del indigenismo oficial, como titular del INI. En segundo lugar, la creación de la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas (CNPJI) como órgano consultivo del INI; su objetivo principal era elaborar una propuesta legislativa para el reconocimiento institucional de los pueblos indígenas. En tercer lugar la ratificación de la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos

¹⁷ *Ibid.* p. 18.

Indígenas y Tribales en Países Independientes. Finalmente, la modificación del artículo 4° Constitucional.¹⁸ Según Hindley la política indigenista de Carlos Salinas debe explicarse, en primer término, en virtud de su proyecto por integrar a México a la economía global. Existen dos aspectos interrelacionados en este sentido. Los organismos internacionales y las agencias internacionales económicas empezaron a manifestar una mayor preocupación por las relaciones que tenían los estados nacionales con sus sociedades. De esta forma, la situación de los derechos humanos y de las poblaciones aborígenes, se convirtieron en factores de importancia para que los gobiernos nacionales pudieran acceder a crédito y a los programas de desarrollo promovidos por esas agencias. De esta forma, conseguir una buena imagen internacional se convirtió en una preocupación estratégica del gobierno de Salinas. Desde esta perspectiva, las medidas de política implementadas por Salinas pueden considerarse como un mensaje a las agencias internacionales de que el gobierno mexicano estaba interesado en cumplir con las regulaciones internacionales para incorporarse a la globalización¹⁹. Por ejemplo, la conformación de la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas (CNPJI) como órgano consultivo del INI, estaba dirigida a levantar un informe sobre la violación a los derechos humanos de las poblaciones indígenas y a sugerir medidas de corrección. Conformada fundamentalmente por académicos, la comisión desplegó una intensa actividad de consulta con los grupos indígenas. El resultado final fue una propuesta de reforma constitucional, cuyo eje era la reforma al artículo 4° constitucional.

¹⁸ Jane Hindley, "Towards a Pluricultural Nation: The Limits of *Indigenismo* and Article 4", en Rob Aitken, Nikki Craske, Gareth A. Jones y David E. Stanfield, (eds.) *Dismantling the Mexican State?*, London, St. Martin's Press, 1996, pp. 230-234.

¹⁹ Muchos proyectos de desarrollo económico (por ejemplo, presas hidroeléctricas) son financiados por organismos internacionales como el Banco Mundial y otras agencias de desarrollo. A partir de la década de 1980, el Banco Mundial decidió adoptar algunas directrices destinadas a proteger tanto el medio ambiente como a las poblaciones locales. Esas directrices contemplaban la cancelación de la ayuda en caso de que un gobierno no las respetara.

No obstante, la política indígena no se modificó sustancialmente. El INI no fue reestructurado y, de la misma forma en que sucedió con José López Portillo, la política indígena fue subsumida dentro de un programa de política social de carácter general: el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL).

El otro factor, fue la coyuntura de la celebración de Quinto Centenario del Descubrimiento de América. Esta coyuntura permitió que las organizaciones indígenas mexicanas tuvieran un mayor contacto con otras organizaciones indígenas latinoamericanas. De esta forma, el movimiento indígena mexicano comenzó a internacionalizarse y a perfilar con mayor claridad su proyecto particular. En efecto, las movilizaciones que tuvieron lugar durante el año de 1992, aunque levantaban muchas demandas que se referían a los contextos locales, se caracterizaron por la presencia de una demanda central que sintetizaba a todas las demás: la demanda de autonomía. Shannan Mattiace documenta la forma en que la definición del programa del movimiento indígena en torno a la autonomía, resultó en buena medida de las vinculaciones con el movimiento indígena latinoamericano e internacional. El caso paradigmático es el de Margarito Ruiz, un indígena tojolabal de Chiapas, quien siendo diputado del PRD presentó, en 1990, ante el pleno de la Cámara de Diputados, una iniciativa de ley para crear un régimen de autonomía para los pueblos indígenas. Como relata Mattiace, Ruiz había participado en varias mesas redondas internacionales auspiciadas por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) durante 1989, ahí, junto con su asesora Araceli Burguete Cal y Mayor, tomaron conocimiento del Convenio 169, y llegaron a la conclusión de que la defensa de los derechos indígenas pasaba por la inclusión del derecho a la autodeterminación.²⁰

²⁰ Mattiace, Shannan, "Indian Autonomy in Mexico: Separate Nations or Renegotiated Nationalism?" Ponencia presentada en la reunión anual de la Latin American Studies Association, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997, p. 6

Por su parte, Velasco señala que la constitución del programa autonomista también fue el resultado de la participación de connotados intelectuales de la izquierda mexicana como Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Arnoldo Martínez Verdugo, Pablo Gómez, Aracely Burguete y Mario Zepeda.²¹ Aquí también jugó un papel importante el factor internacional. Por ejemplo, el delineamiento del proyecto de autonomía fue, en gran parte, resultado de la participación, durante los años ochenta, de Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas, en la preparación del proyecto de autonomía para la Costa Atlántica en la Nicaragua sandinista.

Así pues, lo que caracterizó al movimiento social indígena en México a partir de la década de los noventa, es su constitución como un movimiento social que posee un proyecto político claro, articulado en torno a la demanda de autonomía. No obstante, puede decirse que la “autonomía” no pudo convertirse en parte del discurso político nacional, sino hasta el surgimiento del levantamiento zapatista de Chiapas en 1994. En efecto, aunque la demanda de autonomía no era, en un principio, un tema central dentro del conjunto de demandas zapatistas, su irrupción impulsó una serie de actividades que catapultaron a la autonomía al centro del debate político nacional, y reforzaron la centralidad de esta demandas en las organizaciones indígenas. En efecto, este impulso del movimiento indígena se produjo inicialmente a la sombra de las propuestas organizativas lanzadas por el EZLN a la sociedad civil mexicana. Así, en los resolutivos fundacionales de la Convención Nacional Democráticas (CND)(agosto de 1994)se expresó que “la nueva constitución del país debía incluir un ‘capítulo sobre los indígenas’, elaborado a partir de la opinión de los pueblos para ‘fortalecer el municipio y declarar las regiones autónomas’”

²¹ Saúl Velasco, *op. cit.*, p. 135.

Como parte de la organización nacional de la CND, en diciembre de 1994 se creó la Convención Nacional Indígena. “La declaración final puso el acento en la lucha por la autonomía y su reconocimiento constitucional, como parte de cambios nacionales ‘de fondo’ que incluían ‘la construcción de un nuevo Estado, con nuevo federalismo, una nueva distribución territorial del país, así como un nuevo pacto entre los mexicanos’”.²²

En febrero de 1995 se llevó a cabo la segunda asamblea de la CNI que “refrendó la lucha por la autonomía como la meta principal de los pueblos”. En ese mismo mes, se efectuó el “operativo policial contra la dirigencia zapatista y de cerco militar de los rebeldes y bases civiles de apoyo”. Nuevas movilizaciones pacifistas produjeron un nuevo cese al fuego y una mayor participación del Poder Legislativo. Se crearon bases reglamentarias para el diálogo entre el gobierno y el EZLN. El 11 de marzo fue aprobada la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y el 9 de abril se produjo la primera reunión de la nueva fase de diálogo.

Poco después, en abril de 1995, con el propósito de dar continuidad a los consensos entre los pueblos indígenas iniciados en la CNI, un grupo de dirigentes convocó a la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Esta asamblea fundamentó su operación en el programa político elaborado por el EZLN en su segunda y tercera declaraciones, uno de cuyos puntos fundamentales era la “necesidad de arribar a un nuevo constituyente y a una nueva constitución”.²³

La ANIPA funcionó como una asamblea abierta, en la que podían participar todas las organizaciones regionales o locales que así lo decidiesen. El común denominador era el

²² Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *México diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 2002, pp. 81-82.

²³ *Ibid.*, p. 82.

interés por discutir el proyecto de autonomía. La discusión no se haría sólo en lo general, sino que se discutiría una propuesta concreta de reformas constitucionales.

La primera reunión de la ANIPA se llevó a cabo el 10 y 11 de abril de 1995, en una sala de Congreso de la Unión, bajo los auspicios de legisladores indígenas: Auldárico Hernández, senador chontal de Tabasco y Antonio Hernández, diputado tojolabal de Chiapas, con el apoyo del diputado Arnoldo Martínez Verdugo. Asimismo actuaron como convocanetes el Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas, el Grupo de Apoyo a la Autonomía Regional Indígena (GAARI), la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos y la Secretaría de Derechos Humanos y Pueblos Indios del PRD.²⁴

Como señalan estos autores, el debate sobre las autonomías tomó como punto de partida los aportes más recientes de la antropología mexicana en torno a la cuestión étnica-nacional, pero sobre todo reflejó las conclusiones de múltiples foros realizados a nivel regional y local. También retomaba la experiencia de las regiones autónomas que se fundaron en Chiapas después del levantamiento del EZLN, y los pronunciamientos de éste sobre la autonomía.²⁵ El resultado fue una *Iniciativa de Decreto que reforma y adicional los artículos 4º, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para la creación de las Regiones Autónoma Pluriétnicas*.

Posteriormente, cuando se produjeron las negociaciones en San Andrés Larráinzar, en la Mesa 1 sobre Derechos y Cultura Indígena, la discusión se centraría en la idea de que la demanda central de los pueblos indígenas, es el establecimiento de una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, y que ello se daría a partir del reconocimiento

²⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

²⁵ *Ibid.*, p. 83.

constitucional de un régimen de autonomía para éstos últimos. El resultado sería los Acuerdos de San Andrés Larráinzar.

Cabe señalar aquí, algunas implicaciones sobre esta demanda autonómica que ha caracterizó al movimiento indígena durante la década de los noventa. Esto es especialmente importante para entender la complejidad de la demanda autonómica en relación con la constitución del Estado nacional mexicano.

Como dice Saúl Velasco²⁶, al hablar sobre la “autonomía indígena”, es preciso evitar la idea de que se trata de una demanda y concepto unívoco y ampliamente aceptado. En realidad, dice este autor, se pueden distinguir tres “proyectos autonómicos” dentro de la etiqueta general de autonomía indígena. Estos tres proyectos comparten algunas características, pero son también sumamente diferentes en otros, y tienen consecuencias diferentes para la relación entre pueblos indígenas y el Estado mexicano. Resumamos algunos aspectos principales de cada uno de estos proyectos autonómicos:

a) **La autonomía regional**: Este proyecto establece que la libre determinación implica una redistribución del poder político entre los pueblos indígenas y el Estado. Esa redistribución se concretiza en la inclusión, dentro de la organización política estatal de un “cuarto nivel” de gobierno: la “región pluriétnica”. De esta forma, se pretende una redistribución territorial de la organización política, a fin de dar asiento a ese cuarto nivel de gobierno.

Para esta propuesta la reorganización territorial del poder político (que implica una redistribución del mismo) es crucial. La premisa teórica fue formulada por Héctor Díaz-Polanco.²⁷ Para él, las identidades étnicas tienen su fundamento último no en los rasgos culturales, sino en la configuración espacial que permite la producción y reproducción de

²⁶ Saúl Velasco, *op. cit.*, p. 173.

²⁷ Véase Héctor-Díaz Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.

prácticas sociales que dan origen a las identidades sociales. Por tanto, sin base territorial las identidades no pueden tener continuidad. Ahora bien, para que la base territorial pueda permitir la reproducción y mantenimiento de las identidades, debe permitir, en efecto, la continuidad de las prácticas sociales que dan origen a las identidades. En otras palabras, los grupos ocupantes del territorio deben tener garantizado su “control”. Y dicho control sólo puede ser efectivo, si se le confiere “poder”, es decir, capacidad de influencia para tomar decisiones, a las autoridades que administran esa base territorial.

Se considera que esta reorganización territorial impulsa la vida democrática, así como la convivencia armónica por dos razones. En primer lugar, porque con la constitución de este cuarto nivel de gobierno, se generarían estructuras de representación política específicamente abiertas a los pueblos indígenas, que actualmente no existen. En segundo lugar, porque la mayoría de los conflictos que involucra a grupos étnicos provienen de la falta de reconocimiento jurídico al control territorial que los grupos étnicos ejercen de hecho (pero precariamente) dentro de regiones delimitadas de facto, pero carentes de reconocimiento jurídico.

Esta propuesta reconoce que no es de aplicación universal, pero sí considera que es la más inclusiva, pues permite diversas formas de organización local en el contexto de una región. Por tanto, otro elemento central es el conjunto de requisitos que deben cumplirse para poder formar una región autónoma pluriétnica:

se puede inferir que la creación de una región autónoma podría ocurrir en aquellas áreas territoriales compuestas por población mayoritariamente indígena, cuyos habitantes (indígenas y no indígenas) así lo decidieran libremente mediante un plebiscito [...] En el caso de la regiones de naturaleza monoétnica, como ocurre en el territorio actual de los yaquis de Sonora, las regiones autónomas [...] podrían quedar conformadas por la unión de municipios, comunidades o pueblos”. En este sentido, el “derecho de asociación” entre diversas adscripciones territoriales (de menor jerarquía que la región, por ejemplo, la comunidad y el municipio) es importante en la constitución de las regiones autónomas. “Según el proyecto de la ANIPA, cada región autónoma tendrá un gobierno interno, cuya

máxima autoridad será el gobierno regional, elegido democráticamente de acuerdo con los usos y costumbres de dichas regiones. En dicho gobierno deben estar representados todo los pueblos indios integrantes de la región y, en su caso, la población no india [...] los ayuntamientos comprendidos en las regiones autónomas serán integrados, en su caso, de acuerdo con el principio de composición pluriétnica [...] La administración y rpresentación del gobierno de la región autónoma recaerá en un Ejecutivo de Gobierno, nombrado e integrado por el gobierno regional de entre sus miembros”.²⁸

El proyecto de autonomía regiones también incluye la necesidad de dar representación política a los indígenas en los órganos de gobierno de los otras unidades políticas en las cuales queda incluida la región autónoma. Así, para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados, se propone que cada región autónoma tenga el derecho de elegir al menos un diputado por cada una de ellas, e integrar una circunscripción territorial autónoma para la elección de representantes por el principio de representación proporcional.

En resumen, esta propuesta “antepone como primera condición [...] la modificación constitucional para luego establecer oficialmente una Ley de autonomías. De manera que, aun cuando serán los habitantes de las comunidades, los municipios y de las regiones los que decidan libremente si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observancia de una ley previa”.²⁹

Creo que no debe dejar de anotarse que el proyecto de autonomía regional se sostiene en una premisa de carácter prospectivo. Dada la realidad actual de dispersión y fragmentación de las poblaciones indígenas, el proyecto estaría dirigido a “recomponer la continuidad de los pueblos indígenas”.³⁰

²⁸ Saúl Velasco, *op. cit.*, pp. 175-176.

²⁹ *Ibid.*, p. 178. Adicionalmente, la propuesta contempla un amplio espectro de competencias para los gobiernos de las regions autónomas, en función de que se convertirtían en autoridades políticas equiparables a los gobiernos estatales y los ayuntamientos municipales, *ibid.* p.177.

³⁰ Véase Hécto Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *op. cit.*

b) **La autonomía comunal:** En términos concretos esta propuesta considera a la comunidad como el espacio territorial donde puede ejercerse la autonomía, aunque no descarta la posibilidad de otras formas territoriales más amplias de ejercicio de la autonomía. Un argumento para dar fundamento a este proyecto es que, en los hechos, las comunidades han sido, desde hace mucho tiempo, espacios donde los indígenas han practicado formas autónoma de convivencia, como respuesta de resistencia frente al Estado. De esta forma, es un asiento ya probado, donde la autonomía puede empezar a implementarse³¹. En otras palabras, se trata de dar un reconocimiento jurídico (y por lo mismo una mayor certidumbre y estabilidad) a unas prácticas de hecho. De esta manera, la autonomía dejaría de ser una respuesta defensiva a las presiones externas sobre la comunidad, y se convertiría en una forma propositiva de convivencia política.

El reconocimiento jurídico de la autonomía comunal permitiría la “revitalización de los elementos que le dan unidad a la comunidad indígena”, y este es un paso necesario en el proyecto de reconstitución de los pueblos indios. Así, el reconocimiento jurídico de la autonomía comunal, pasa por el reconocimiento y validez jurídica de los usos y costumbres (que equivale a decir, las práctica de democracia directa en la comunidad), y por el reconocimiento de la autoridad política de las formas de autogobierno comunal. En otras palabras, se trata de incorporar jurídicamente prácticas sociales de elección de autoridades así como cargos y funciones creadas prácticamente en el autogobierno de las comunidades. Una característica de esta propuesta es que no precisa el tipo de reformas constitucionales que garantizarían el régimen comunal de autonomía indígena. No obstante, se ha definido las precondiciones para que éste régimen pueda ser operativo:

1. El reconocimiento de la comunidad en el plano jurídico, político y económico.

³¹ Ver especialmente, Adelfo Regino, “Los pueblos indígenas: diversidad negada”, *Chiapas*, núm. 7.

2. La articulación e interrelación de las comunidades y los municipios con las organizaciones regionales que operan en los pueblos y regiones indígenas.
3. La interrelación con otros pueblos indígenas del mismo estado y del resto del país, con la idea de que en estos espacios sean los propios pueblos indígenas quienes analicen sus asuntos y propongan alternativas concretas a cada uno de sus problemas.

Fue la iniciativa de Ernesto Zedillo la que, curiosamente, ofrece con más detalle el tipo de reformas constitucionales que podrían hacer operativo este régimen de autonomía.

c) **La autonomía municipal:** Esta propuesta se considera como un punto intermedio entre las dos anteriores.

Para esta propuesta, el proyecto de autonomía regional pluriétnica podría significar “alterar radicalmente los sistemas políticos nativos y la estructura local de toma de decisiones, así como incrementar el faccionalismo, la tensión interétnica, la competencia por recursos y la confrontación cultural [y es que es] en los sistemas interétnicos localizados donde se registra el mayor nivel de conflicto no sólo inter sino también intraétnico, como lo comprueban las constantes y violentas disputas territoriales entre comunidades”³²

Por su parte, la propuesta de autonomía comunal es considerada como limitada pues considera que las interrelaciones entre comunidades indígenas son mucho más intensas y fluidas de lo que reconoce la propuesta de autonomía comunal, es decir, que no es necesario esperar la recomposición de las identidades étnicas a nivel comunitario para poder pensar en otros niveles superiores de asociación (y autonomía)³³. En este sentido, la

³² Miguel A. Bartolomé, “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”, *América Indígena*, vol. 3, núms.1-2, 1995, p. 375.

³³ Para un desarrollo más completo de este argumento véase, Alicia Barabas, “Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia

propuesta de autonomía municipal comparte con la propuesta de autonomía regional la idea de que las identidades sociales se sostienen a través de prácticas sociales y culturales que se sostienen en espacios territoriales más amplios que los de la comunidad. No obstante, a diferencia de lo que proponen los sostenedores del proyecto de autonomía regional, no consideran que sea necesario “innovar radicalmente”, en términos de organización territorial. El municipio, como forma de organización territorial incluida en la tradición histórica mexicana, y en la tradición histórica de la democracia puede servir a los propósitos autonomistas. El municipio “articula oficialmente lo local con el estado, donde las relaciones sociales son cercanas y donde es más propicia la participación ciudadana en la implementación de políticas públicas”.³⁴

Para los partidarios de esta propuesta, la ventaja del municipio para realizar el proyecto de recomposición de los pueblos indígenas, es que al estar insertado en una tradición histórica y jurídica mexicana, abre un amplio margen para la innovación con bases fundadas de realismo. Dos formas de lograr esto es, por un lado, la creación de nuevos municipios con base en la libre decisión de las comunidades indígenas y, por el otro, la “remunicipalización” “con el fin de reaglutinar a las comunidades culturalmente afines en unidades mayores, y devolver las cabeceras a los indígenas” (Barabas, 1998: 363)³⁵.

Así, no habría la necesidad de embarcarse en un proyecto de diseño institucional complejo como el que propone el proyecto de autonomía regional, pues bastaría con el

M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, INAH/CONACULTA, 1998.

³⁴ *Ibid.* p. 348.

³⁵ *Ibid.* p. 364. Una argumentación vigorosa a favor de los beneficios que reporta la tradición municipalista mexicana, para construir un régimen de autonomía indígena se puede encontrar en Fernando Pérez Correa, “Marco jurídico para la convivencia pluricultural y multiétnica en el estado mexicano contemporáneo”, en Raúl Béjar y Héctor Rosales (coords.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Siglo XXI Editores, 1999

diseño institucional existente. Quizá la única innovación significativa sería, como lo propone el proyecto de autonomía comunal, introducir como método de elección de las autoridades, los usos y costumbres.

Un punto que debe destacarse de estas tres propuestas tiene que ver con los recursos. De entrada hay una diferencia crucial, que es magnificada por los partidarios de la autonomía regional. En efecto, la creación de gobiernos regionales autónomos, supone que éstos, dependiendo de la forma en que quede finalmente escrita la reforma, tendrían una iniciativa y una capacidad mayor de intervención, en lo que se refiere a la apropiación y administración de recursos. En este sentido, la propuesta de autonomía comunal sería la que en menor medida tomaría en cuenta esto como una variable crucial: “las comunidades son pensadas como parte de unidades más amplias, como los municipios, a las cuales les habría de corresponder directamente el manejo y la distribución de los recursos públicos destinados a sus comunidades indígenas”.³⁶ La propuesta de autonomía municipal, por su parte, supone que en este sentido las autoridades municipales tendrían las facultades que actualmente reconoce la ley: “Las diferentes propuestas admiten que en este rubro quienes tendrían que resolver el monto de los recursos, así como la transferencia de los mismos hacia los municipios y comunidades indígenas, deberán ser de nuevo las instancias federales y estatales competentes”.³⁷

Otro aspecto que debe contemplarse entre estas tres propuestas es que, como dice Velasco³⁸, en principio no se contraponen entre sí. Además, sus respectivos defensores forman parte de las organizaciones indígenas más importantes (CNI y ANIPA). De modo que, las diferentes propuestas comunitarias no se traducen necesariamente en líneas de

³⁶ Saúl Velasco, *op. cit.* p. 182.

³⁷ *Ibid.* p. 190.

³⁸ *Ibidem.*

división clara dentro del movimiento indígena (a pesar de la animosidad con que, por ejemplo, Héctor Díaz-Polanco critica a las propuestas comunales y municipales de autonomía³⁹). Hay que señalar además que es posible detectar las raíces de los diferentes proyectos en experiencias históricas diferentes. Por ejemplo Shannan Mattiace⁴⁰ sugiere que los proyectos de autonomía regional y de autonomía comunal tienen su origen respectivo en las diferentes experiencias históricas de los grupos indígenas de Chiapas y de Oaxaca. En Chiapas, los grupos indígenas han experimentado, en conjunto, más poderosamente los procesos de despojo de tierras por parte de las oligarquías ladinas. En consecuencia, ello ha creado un poderoso sentimiento de identidad entre los diferentes grupos étnicos, en virtud de la identificación de un enemigo común. Además los mismos procesos de despojo y de emigración interna concomitante, han propiciado pautas de poblamiento que inducen la convivencia interétnica de una manera más estrecha y, aunque ello no garantiza de por sí la armonía, han forzado a desarrollar pautas de convivencia que apuntan en ese sentido. Finalmente, debe apuntarse el papel de las ideas progresistas ofrecidas por el clero chiapaneco, fuertemente influido por la teología de la liberación; estas ideas han proporcionado un conjunto de símbolos que articulan la identidad indígena por encima de las identidades étnicas específicas, en función de un sentido de destino y misión. Por su parte, en Oaxaca, los grupos indígenas han tenido mayor éxito en la conservación de sus territorios, por lo que las identidades étnicas están fuertemente atadas con asentamientos territoriales más estables. Esto ha provocado que las líneas de conflicto no incluyan sólo el

³⁹ Véase, por ejemplo, Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1998; Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, *op. cit.*

⁴⁰ Shanan Mattiace, "Indian Autonomy in Mexico: Separated Nations or Renegotiated Nationalism", ponencia presentada en la reunión anual de Latin American Studies Association, Hotel Continental Plaza, Guadalajara, México, 17-19 de abril de 1997. Consultada en internet:

<http://168.96.200.17/ar/libros/lasa97/mattiace.pdf>

enfrentamiento indígena-ladino, sino también confrontaciones interétnicas por cuestiones territoriales.

2.2. El discurso político de la autonomía indígena

Como hemos visto, la característica central de la trayectoria histórica del movimiento social indígena en México, desde los años setenta, es la progresiva clarificación de su programa político, el cual ahora se articula en torno a la demanda de autonomía. Debemos considerar esta articulación no sólo como una demanda política urgente, sino también como una innovación cultural importante. En efecto, como dice Deborah Yashar (1998) hay dos aspectos por los cuales la movilización política indígena pone en entredicho los supuestos liberales-democráticos. Un primer aspecto tiene que ver con la forma de su acción política que, en muchas ocasiones, se aleja de la forma de participación política “normal” de una ciudadanía democrática. Son formas y medios, muchas veces, rupturistas y conflictivos, dando la impresión de que el movimiento social indígena persiguen el rompimiento sistémico con la comunidad política y las formas de convivencia democráticas. Un segundo aspecto tiene que ver con su aspiración a ser reconocidos políticamente como “pueblos indígenas”, con derecho a la autonomía.⁴¹ Esta aspiración representa, para algunos sectores, un absurdo político y jurídico pues introduce un tipo de sujeto político inasimilable en el contexto de regímenes democráticos que sólo reconocen la subjetividad política del ciudadano individual, abstracto. El objetivo de este apartado es detallar cómo se ha construido esta “innovación cultural”. Para ello describiremos la construcción de la demanda autónoma en el discurso de las organizaciones indígenas.

Un aspecto particular de la movilización política indígena es la de enmarcar sus demandas en términos de “derechos”, es decir, dentro del vocabulario de motivos que

⁴¹ Deborah Yashar, “Contesting Citizenship: Indigenous Movements...”, *art. cit.*

corresponde a la democracia. ¿Por qué? Agueda Gómez señala que esto debe entenderse en el contexto de una nueva “estructura ideológica de oportunidades” donde, gracias a la acción de un conjunto de organizaciones e instituciones internacionales, el discurso de los derechos humanos se convirtió en un factor central de legitimidad política, en el contexto de una creciente globalización.⁴² Frente al decaimiento de los imaginarios revolucionarios que caracterizaron a la lucha política de la izquierda en América Latina, el discurso de los derechos se convirtió en una fuente poderosa de símbolos, sobre todo en el contexto de procesos de democratización en la región.

Las reivindicaciones étnicas son, ciertamente, materiales. A final de cuentas en América Latina la posición de precariedad física de las poblaciones indígenas es extrema. Por ello, las reivindicaciones étnicas tienen que ver, fundamentalmente, con la búsqueda de caminos para la sobrevivencia física de las poblaciones indígenas. Sin embargo, en su formulación de estas reivindicaciones materiales, el componente étnico e identitario, es central. En otras palabras, no se propone la mera sobrevivencia física como individuos, sino como “colectivos”. De ahí que las demandas materiales sean articuladas con una fuerte dosis de simbolismo.⁴³ Esto me parece crucial para entender la forma en que las elites responden al desafío de las movilizaciones indígenas. Las reivindicaciones materiales de los pueblos indígenas apuntan, a final de cuentas, a fuertes procesos redistributivos: se trata de otorgar control sobre territorios, recursos naturales, defensa de los ecosistemas, etc. Ahora bien, lo novedoso es que esas reivindicaciones se formulan con el lenguaje de los “derechos” y ello provoca severos problemas de asimilación. En efecto, los movimientos sociales indígenas formulan sus demandas en un esquema donde las reivindicaciones

⁴² Águeda Gómez Suárez, “Movilizaciones étnicas...” *art. cit.*

⁴³ Álvaro Bello, *op. cit.*

materiales no pueden ser simplemente condenadas porque forman parte de “derechos”, es decir, forman parte del esquema de regímenes democráticos. No reconocer estas reivindicaciones formuladas en términos de derechos conlleva el riesgo de ser acusado de “antidemocrático” o de “poco democrático”. En otras palabras, a final de cuentas, las elites deben responder a un discurso democrático dentro de un contexto democrático.

La utilización del discurso democrático por parte de las organizaciones indígenas para enmarcar sus demandas, también encuentra su causa en el discurso de los intelectuales simpatizantes con dichas organizaciones. Como resalta Velasco, y a pesar de las críticas severas de que han sido objeto por otros intelectuales simpatizantes con el movimiento social indígena, estos intelectuales, a los cuales se puede denominar “indianistas”, proveyeron un arsenal conceptual que fue adoptado por las organizaciones indígenas para enmarcar sus demandas.⁴⁴ En México el exponente más elocuente de este movimiento fue Guillermo Bonfil Batalla. La idea central del indianismo es que los pueblos indígenas son portadores de un “proyecto civilizatorio” radicalmente diferente al proyecto civilizatorio occidental. En este sentido, la “liberación del indio” viene a significar la libertad de los pueblos indígenas para que puedan desarrollar dicho proyecto civilizatorio, cuyo desenvolvimiento se vio “interrumpido” por la conquista y la colonización. Resulta interesante notar que para desarrollar esta idea, los autores indianistas recurren a dos argumentos complementarios. En primer lugar aducen una cierta “superioridad moral” del proyecto civilizatorio indígena frente a la civilización occidental, por lo que el desarrollo de dicho proyecto civilizatorio sería, en última instancia, un beneficio para toda la humanidad. Pero en segundo lugar, aducen que el desarrollo de dicho proyecto es un “derecho”, es

⁴⁴ Saúl Velasco, *op. cit.*, pp. 121-128.

decir, que forma parte del conjunto de “libertades” que deben poseer los individuos y los colectivos.

Para poder hacer realidad este proyecto civilizatorio, en primer lugar, debe revertirse el proceso iniciado por las políticas indigenistas. Es decir, si éstas buscaban disolver las identidades étnicas para fundirlas en una única cultura mestiza, los indianistas proponen en cambio el reforzamiento de las identidades étnicas a través de una revalorización de todos los componentes que ayudan a conformarlas. Aquí, por ejemplo, es crucial la noción de “cultura propia” desarrollada por Guillermo Bonfil. Nuevamente, esta estrategia es enmarcada en términos del lenguaje de los derechos. Así, las reivindicaciones étnicas deben estar dirigidas a “luchar por el derecho a la diferencia, la cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo”.⁴⁵

Ahora bien, aquí lo importante es que en términos estratégicos, este proyecto de recuperación civilizatoria, se formulaba en términos reformistas, más que revolucionarios, es decir, la estrategia indicaba que para lograr estas reivindicaciones las organizaciones indígenas debían orientarse a lograr el “reconocimiento de los diversos grupos étnicos como unidades políticas en el seno de los estados-nacionales de los que hoy forman parte no diferenciada”.⁴⁶ En otras palabras, el proyecto de recuperación civilizatoria no requería la destrucción del poder estatal reinante, sino lograr que dicho poder estatal estuviera dispuesto a implementar una reforma “política” redistributiva a favor de los pueblos indígenas. Esta reforma redistributiva implicaba “una reestructuración de las divisiones geopolíticas nacionales en función de áreas culturales”.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶ Bonfil Batalla, Guillermo, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1982], p. 472.

⁴⁷ Saúl Velasco, *op. cit.*, p. 123.

Así pues, las luchas indígenas en México han tendido a enmarcar sus demandas en forma no antisistémica. En parte ello refleja la dinámica de las relaciones entre las organizaciones indígenas y el Estado mexicano. Como vimos, el movimiento social indígena en México durante la década de los setenta quedó muy cerca de la esfera de influencia del gobierno. De hecho, algunos de los eventos que marcaron la reorganización nacional de las organizaciones indígenas, se desprendieron de iniciativas gubernamentales (por ejemplo, el Congreso Indígena de Chiapas en 1974 y el Congreso Nacional de Pueblos Indios que se celebró en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975). Incluso el Consejo Nacional de los Pueblos Indios, surgido como resultado del Congreso Nacional, estaba diseñado con la intención de convertirlo en una estructura corporativa de representación indígena, fuertemente subordinado al Estado mexicano. Por otra parte, mal que bien, las organizaciones indígenas autónoma encontraron en esos espacios auspiciados gubernamentalmente, una cierta oportunidad para expresar sus demandas y obtener respuestas, aunque fuera limitadas: “sin abandonar sus vínculos oficiales, el CNPI, muchas veces se convirtió en un espacio de participación más o menos auténtico a partir del cual los indígenas pugnaban por alcanzar, entre otras cosas, mayores niveles de participación en torno a las políticas oficiales dirigidas a ellos”.⁴⁸ Además, durante esta coyuntura, se abrió a los intelectuales indianistas un espacio institucional para poder llevar a la práctica sus ideas, cuando algunos de ellos se incorporaron en las actividades práctica del INI y formularon lo que se denominó “indigenismo de participación”, bajo la dirección de Ignacio Ovalle.⁴⁹ Por supuesto, el CNPI y el “indigenismo de participación” tenían fuertes limitantes para expresar las reivindicaciones étnicas que estaban empezando a adquirir un perfil más

⁴⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

acusado en términos de recuperación de territorios indígenas, reconocimiento de las lenguas indígenas, de los usos y costumbres, etc⁵⁰.

El punto que quiero dejar establecido es que, a pesar de que en muchas ocasiones la movilización indígena adopta un repertorio “rupturista” de actividades de protesta, los objetivos perseguidos no son antisistémicos, en el contexto de procesos de democratización. Es decir, los movimientos indígenas no pretenden una destrucción de los poderes estatales existentes, sino la reforma de las relaciones de los grupos sociales con esos poderes estatales (que, por supuesto, debe conducir a modificaciones sustanciales de esos Estados). Y ello se refleja en la forma en que los movimientos indígenas se apropian del discurso democrático, a través del vocabulario de los derechos, y conduce a la afirmación de un cambio social que se concibe como “profundización de la democracia”. Es en este contexto que debe entenderse el hecho de que en la última fase de la movilización política indígena (que empieza a principios de los años noventa y cuyo referente público más importante son las movilizaciones de protesta en contra de la celebración de los 500 años del arribo de Colón a América), la autonomía se haya convertido en el eje articulador de las demandas indígenas.

⁵⁰ No debo olvidar mencionar que en México, la dinámica de la movilización indígena ha estado determinada por la forma en que ésta se vincula con las organizaciones campesinas de corte más productivista. En este sentido, la movilización política indígena en México se ha movido históricamente entre dos polos: entre polo “étnico” y el polo “campesino”. El predominio de un polo u otro, en la formulación de las demandas, ha estado sujetos a las exigencias propias de cada coyuntura. Por ejemplo, durante la primera mitad de los años setenta, la movilización indígena en México se articuló fuertemente en torno al polo étnico, aprovechando la ola internacional de movilización indígena y la respuesta del gobierno de Echeverría. Sin embargo, durante la segunda mitad de la década de 1970 y sobre todo durante la década de 1980, la movilización indígena se articula en torno al polo campesino. Esto fue resultado tanto del fracaso final del CNPI como instrumento de representación indígena, como de las medidas adoptadas por el gobierno de López Portillo y, más profundamente, con las medidas adoptadas por el gobierno de Miguel de la Madrid que representaban un endurecimiento de la política agraria en contra de los campesinos: “la acción conjunta de indígenas y campesinos ...[expresaba] una unidad de acción en una coyuntura que era favorable a la lucha de clases, eje a partir del cual se expresaban los reclamos campesinos”, *ibid.*, p. 128.

No debe pasarse por alto la importancia de la actividad transnacional en la configuración del discurso del movimiento indígena en México. Alyson Brysk sugiere que el movimiento indio en América Latina tuvo, desde sus orígenes, un marcado acento transnacional; es decir, la intervención de agentes internacionales contribuyó a hacer surgir y a configurar la movilización indígena.⁵¹ En primer lugar, porque muchos de los agravios sufridos por las comunidades indígenas fueron el resultado de la intervención internacional, y no sólo de la opresión interna. En segundo lugar, porque algunos actores internacionales —especialmente misioneros religiosos y miembros de ONGs— buscaron movilizar a las comunidades y, a menudo, proveyeron los recursos para alcanzar dicho objetivo. Finalmente, una vez que las comunidades indias comenzaron a movilizarse se unieron entre sí, y con otros activistas internacionales, fomando una red transnacional que sostiene una multitud de eventos internacionales.

Esta transnacionalización no ha conducido al establecimiento de una organización panindígena latinoamericana, sino más bien al sostenimiento de redes de intercambio de información. Esto quiere decir que, en buena medida, la dinámica de las movilizaciones indígenas sigue respondiendo a las peculiaridades de los ambientes nacionales. No obstante, esa transnacionalización ha configurado una característica crucial en todos estos movimientos, y que tiene importancia en los diferentes casos nacionales y, por ende, en el de México. En efecto, según Brysk, la transnacionalización del movimiento indígena, curiosamente, se ha vinculado con la poca capacidad de influencia que pueden ejercer directamente los movimientos indígenas sobre las autoridades nacionales: la transnacionalización se ha convertido, así, en un recurso clave para que los movimientos indígenas puedan influir en la política nacional. Esta opción estratégica, por su parte, ha

⁵¹ Alison Brysk, *op. cit.*

provocado que los movimientos indígenas tengan que “enmarcar” sus demandas en términos “globalmente atractivos”. En otras palabras, como parte de su estrategia de transnacionalización, los movimientos indígenas tienen que obtener el apoyo de elaboradores internacionales de política pública y de públicos extranjeros.⁵² Y, en buena medida, esta búsqueda de apoyo se basa en una “política simbólica”. Como señala Morgan, movimientos sociales carentes de otros tipos de recursos, pueden utilizar con relativo éxito sus recursos simbólicos, tratando de enmarcar sus demandas, a fin de que éstas sean adoptadas por las elites hacia las que se dirigen los movimientos sociales.⁵³

Estas formas de enmarcar las demandas ofrecen oportunidades y límites a lo que los movimientos sociales indígenas pueden obtener, sobre todo cuando dejamos de poner atención únicamente en las elites internacionales y pasamos a poner atención en las elites nacionales. Para observar este panorama, quizá convenga detallar someramente cómo se produce este proceso de enmarcado. Los movimientos indígenas se articulan en torno a la identidad étnica. Aunque esta articulación es variada, y responde a los contextos históricos de cada comunidad movilizada, es posible detectar algunas dimensiones compartidas en la construcción identitaria de los movimientos sociales indígenas. Así, el discurso de los movimientos sociales indígenas resalta que los pueblos indígenas:

- Poseen una relación sagrada con la naturaleza.
- Poseen fuertes relaciones de parentesco que les permiten afirmar su descendencia de viejos linajes indígenas.
- Basan sus vidas cotidianas en el principio de reciprocidad comunitaria.

⁵² *Ibid.*, p. 55.

⁵³ Rhiannon Morgan, “Advancing Indigenous Rights at the United Nations: Strategic Framing and its Impact on the Normative Development of International Law”, *Social and Legal Studies*, vol. 13, núm. 4, 2004, pp. 481-500.

- Poseen un sentido no lineal del tiempo.
- Poseen relaciones de autoridad difusas y democráticas
- Otorgan un alto valor a la armonía y el equilibrio

Estas dimensiones identitarias pueden servir como el vehículo para enmarcar sus demandas y, de esta manera, producir la adhesión de las elites internacionales. Por ejemplo, al enmarcar sus demandas territorialistas en función de los vínculos sagrados que los indígenas poseen con la naturaleza, los movimientos indígenas han sido capaces de atraer la atención de movimientos sociales y elaboradores de política pública preocupados por los temas ambientales. O, en otro ejemplo, el énfasis en la búsqueda de estilos de vida armoniosos y equilibrados, ha producido mucho atractivo para los públicos de las naciones occidentales desarrolladas que se encuentran culturalmente alienadas. Por supuesto, estas estrategias de enmarcado pueden ser vulnerables y ser susceptibles de estrategias de “contraenmarcado” o, simplemente, de “malinterpretación” (*misframings*), produciendo efectos contrarios a los buscados. Como señala Morgan, el discurso ambientalista de los movimientos indígenas, con su énfasis en el marco de la “relación sagrada” con la naturaleza, puede conducir a “contraenmarcados” que enfatizan el carácter fundamentalista de dicho marco, desprestigiando así las demandas indígenas, o bien puede reproducir simplemente estereotipos que los mismos movimientos indígenas tratan de rechazar, por ejemplo, que los pueblos indígenas están atados a una relación estática con la naturaleza y, por tanto, son incapaces de incorporarse al mundo moderno si conservan sus rasgos culturales.⁵⁴

Es preciso señalar en este caso, que aunque las dimensiones identitarias ofrecen múltiples recursos para realizar enmarcados particulares, y que pueden resultar atractivos

⁵⁴ *Ibid.*

para determinados actores internacionales, los movimientos indígenas han subsumido muchas de sus estrategias de enmarcado dentro de lo que podemos llamar un “marco maestro”: el marco maestro de los “derechos humanos”. En efecto, es la elaboración de este marco maestro el que debe ser considerado como el principal producto (a la vez que el principal recurso) de las estrategias de transnacionalización del movimiento indígena latinoamericano. En otras palabras, como documentan diversos autores, de una u otra manera, los movimientos han enmarcado su lucha identitaria en términos de la defensa de los “derechos humanos”

Las estrategias de enmarcado juegan un papel central en los movimientos sociales indígenas, porque les permiten superar las limitaciones mismas de una política basada en la identidad. Por definición, las identidades se constituyen a través de procesos de separación y diferenciación. En este sentido, la posibilidad de realizar acciones colectivas que superen el ámbito comunitario, requiere la articulación de los elementos identitarios que permitan la formación de identidades más abarcativas. Así pues, el movimiento indígena ha tratado de formular una identidad panindígena a través de la construcción de un discurso que enfatiza demandas comunes y establece valores universales.

3. LA “CUESTIÓN INDÍGENA” EN EL DISCURSO DE LOS INTELLECTUALES

En el capítulo anterior señalamos algunos hechos históricos vinculados con el desarrollo de la movilización política indígena en México, así como los principales aspectos de su discurso político. Sin embargo, creo que no es posible entender completamente tanto la emergencia de la movilización política indígena como su discurso político, si no mencionamos también las construcciones eruditas que sobre la cuestión indígena han producido los intelectuales académicos. Estas construcciones son importantes porque en ellas se encuentran tanto las categorías culturales que intentan cuestionar los movimientos indígenas (es el caso del indigenismo), como los nuevos recursos simbólicos que serán utilizados por los movimientos indígenas para construir su discurso político de autonomía indígena (es el caso, de la antropología crítica, del discurso sobre los derechos indígenas y la propuesta de “autonomía regional”). En este capítulo reseñaremos estas cuatro construcciones discursivo-intelectuales, tratando de detectar algunas de sus lógicas de argumentación y la forma en que tratan de dar una respuesta a la “cuestión indígena” en México.

3.1. El indigenismo

El indigenismo puede entenderse, en sentido amplio, como la actitud de las elites políticas hacia las poblaciones originales, en países que han experimentado situaciones coloniales y que, posteriormente, se han independizado pero han conservado una proporción significativa de población que se identifica históricamente con las poblaciones existentes antes de la ocupación colonial.¹ Cuando esa actitud se articula en políticas explícitas que

¹ Véase, Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979 [1950]; Alexander Scott Dawson, “México Indígena: Indigenismo and the Paradox of the Nation, 1915-1940”, Tesis de Doctorado en Historia, New York, State University of New York, 1997.

tratan de definir la relación de dichas poblaciones originales con el Estado nacional emergente se puede hablar de “indigenismo político”. Según Manuel Marzal, en México y Perú se pueden distinguir tres formas de indigenismo político a lo largo de su historia. La primera forma sostiene que la sociedad y culturas indígenas deben conservarse bajo el control-explotación de la sociedad dominante (indigenismo colonial). La segunda forma aboga por la “asimilación” de las sociedades indígenas para formar una sola nación (indigenismo republicano). Finalmente, la tercera forma propugna una “integración” de las culturas indígenas, pero conservando sus peculiaridades específicas (indigenismo moderno).² Aquí nos ocuparemos de esta última forma de indigenismo político en México.

Lo característico del indigenismo posrevolucionario mexicano fue que se apoyó en un conjunto incipiente de profesionales: los antropólogos. De hecho, la profesión antropológica mexicana definió su identidad primigenia a partir de este refuerzo mutuo entre saber profesional y afinidad con la suerte de las poblaciones indígenas, dando lugar a lo que se denominó “antropología indigenista”.³ Aunque éste no será el tema central de nuestra exposición nos ayuda a comprender la forma en que el conocimiento antropológico mexicano se convirtió en fuente de prescripciones de política para el Estado posrevolucionario.

El indigenismo posrevolucionario trató de legitimarse apelando a principios contrarios a lo que habían prevalecido anteriormente. La revolución, en esta perspectiva, tenía como principios la eliminación del racismo y la rehabilitación del indio, y dichos principios cristalizaron en la adopción del indigenismo como parte de la ideología oficial. “En otras palabras, reivindicó la emancipación y la integración de los grupos indios

² Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología indigenista*, México, Editorial Anthropos/UAM-Iztapalapa., 1993 [1981], p. 44.

³ *Ibid.*, pp. 35-39.

explotados de México: emancipación con respecto a la vieja opresión que ejercían los terratenientes, los caciques y los curas; integración al nuevo estado revolucionario y la nación”.⁴ La integración que propugnaba el indigenismo posrevolucionario trataba de separarse de las políticas asimilacionistas a través de una concepción “respetuosa y persuasiva” de la misma.

Se reconoce en la figura de Manuel Gamio al primer exponente sistemático del indigenismo que emergió de la Revolución Mexicana. Este autor desarrolló sus ideas sobre un terreno ya labrado por pensadores pre-revolucionarios, fundamentalmente Andrés Molina Enríquez. Para este autor, la clave del desarrollo nacional residía en concretar una nacionalidad, misma que se concretaba en la figura del “mestizo”. Para Molina Enríquez, el mestizaje racial era la clave de la nacionalidad mexicana, en la medida en que el mestizo combinaba lo mejor de la raza blanca (su genio civilizatorio expresado en la posesión de la racionalidad instrumental) y la raza indígena (su capacidad de resistencia), resultando, por tanto, una raza superior a ellas.⁵

Gamio también hizo del mestizaje la clave de la formación de la nacionalidad mexicana, pero trató de dejar atrás el lenguaje racial que caracterizó a los pensadores del siglo XIX mexicano. Antropólogo de profesión, observó el problema de la nacionalidad a través del concepto de “cultura”, partiendo del principio de que la civilización indígena había dejado una huella perdurable en el desarrollo de México. Para Gamio, lo indígena no se definía en términos raciales, sino en términos culturales.

⁴ Alan Knight, “Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940”, en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, p. 80.

⁵ Véase el exhaustivo estudio de Agustín Basave Benítez, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Así, sostuvo que la acción indigenista tenía como fundamento una definición adecuada de sus sujetos, los indígenas. Para él, la definición más adecuada era la que vinculaba a los indígenas con determinados objetos “culturales”. De esta forma, en términos operativos, lo que definía a una población determinada como indígena era la alta proporción de elementos culturales definidos como “indígenas”. Gamio estaba convencido de que los indígenas contemporáneos conservaban en esencia, aunque erosionada, la cultura tradicional de sus antepasados. La población indígena exhibía características de una identidad intransigente y perdurable que era básicamente igual a la que había existido en la época de la conquista.

El problema indígena, para Gamio, residía en que era una población sumamente desaventajada socialmente. Vinculaba esa desventaja social con los rasgos culturales indígenas, pero su argumentación en este sentido es fundamental para entender la tensión primaria que cruza a todo el discurso indigenista. En efecto, para Gamio el “problema” indígena se definía en términos sociales como la presencia de grupos sociales “de muy deficiente desarrollo biológico y cuyas características económico-sociales corresponden a anacrónicas e inferiores etapas evolutivas, motivo por el cual deben ser preferentemente atendidos por las correspondientes entidades oficiales y particulares”.⁶ De esta forma, para Gamio la deplorable condición que exhibía la población indígena se debía atribuir a una dieta inadecuada, a la falta de instrucción, a su pobreza material y al hecho de encontrarse aislados de los estímulos de la vida nacional.

La desventaja económico-social era definida no en términos de explotación, sino en términos de etapas evolutivas. Para Gamio comprender la situación actual de esos grupos desaventajados requería un conocimiento integral de su situación actual a partir de un

⁶ Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, 1992 [1916], p. 135.

estudio multidisciplinario que abarcaba el estudio del entorno físico, social, cultural y la historia de los grupos humanos dentro de sus regiones habitadas. El caso es que para Gamio, la situación de desventaja económico-social de los grupos indígenas se debía, fundamentalmente, a la presencia de elementos culturales que les impedían acceder a etapas evolutivas superiores en lo que se refiere a desarrollo económico social.

Desde este punto de vista, la solución al problema indígena consistía en modificar o cambiar esos elementos culturales “atrasados” y sustituirlos por otros “avanzados”, a la vez que se procuraba retener (y alentar) la persistencia de elementos culturales positivos presentes en los grupos indígenas. Gamio pensaba que esta distinción entre lo que debía permanecer y lo que debería ser removido no era una tarea fácil. Distinguía dos tipos de criterios para realizar dicha distinción: el criterio científico y el criterio convencional. Suponía tres tipos de situaciones: aquéllas en las que debería predominar el criterio científico, aquéllas en las que el criterio científico y el convencional se conjuntaban, y aquéllas en las que prevalecía el criterio convencional.

La acción indigenista para Gamio debía estar dirigida precisamente a realizar esa clasificación y a procurar cambiar las pautas culturales atrasadas de los pueblos indígenas y modificarlas por otras avanzadas. La aportación principal de Gamio fue la idea de que ninguna medida de política podía proponerse tener resultados exitosos, si no partía de un conocimiento integral de las poblaciones hacia las cuáles iba dirigida. Esa era su concepción de la antropología aplicada: “Es axiomático que la Antropología en su verdadero amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna”.⁷

⁷ *Ibid.*, p. 15.

Gamio sentó las bases del discurso indigenista que después serían elaboradas principalmente por Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán. Alfonso Caso enfatizó que la acción indigenista estaba orientada a modificar los aspectos “negativos” de las culturas indígenas y a preservar los aspectos “positivos”. Al igual que Gamio vinculaba los primeros fundamentalmente con las prácticas económicas de los pueblos indígenas, mientras que los segundos se vinculaban preferentemente con el terreno del arte y de la convivencia social.⁸

Pero fue, sin duda, Aguirre Beltrán quien con mayor consistencia bosquejó un relato teórico que fundamentaba la acción indigenista. Dicho fundamento se encuentra en su concepto de “aculturación”. Para Aguirre Beltrán, el concepto de aculturación se refiere al proceso de contacto cultural mediante el cual dos sociedades con culturas distintas realizan una serie de intercambios que terminan produciendo una cultura sincrética que armoniza los elementos culturales que aportan ambas culturas: “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”.⁹

En este proceso de cambio la constante interacción cultural hace variar los patrones culturales de cada uno de los sistemas culturales involucrados en la relación de contacto. De esta manera, con el tiempo, ambos sistemas evolucionan hasta un grado en que ya no se parecen en casi nada a los sistemas originales que iniciaron el contacto cultural. Para Aguirre Beltrán, en tanto los sistemas culturales sigan conservando patrones originales, la relación entre ellos será de conflicto. Sin embargo, debido a la constante interacción

⁸ Manuel M. Marzal, *op. cit.*, pp. 392-396.

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. Vol. VI: El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992 [1957], p. 44.

cultural, en última instancia, se producirá una síntesis de los elementos culturales opuestos, dando lugar a un nuevo sistema cultural. Este nuevo sistema cultural no es simplemente la incorporación de un sistema cultural dentro de otro, sino la aparición de un sistema cultural nuevo, que no existía antes. De esta forma Aguirre Beltrán sostuvo que el destino inevitable de las culturas indígenas era desaparecer como entidades globales para dar paso a una nueva cultura, radicalmente nueva: la “cultura mestiza”. Mediante el proceso de aculturación “dos culturas en *contacto* intercambian elementos y los reinterpretan para dar eventual nacimiento a una nueva cultura, distinta de las originalmente concurrentes, constituye el fenómeno subyacente a la posición indigenista. Ésta no propugna la total occidentalización del país, ni su total indianización, sino el afianzamiento y consolidación de la cultural, resultante de la interacción entre América y Europa, esto es, de la cultura mestiza”.¹⁰

Sin embargo, el proceso de aculturación no ocurría espontáneamente. O, con mayor precisión, un proceso de aculturación espontáneo podía no dar lugar a la anhelada síntesis para formar una nueva cultura. De hecho, esto era lo que había estado ocurriendo en México desde la época colonial y por ello el proceso de aculturación no había concluido; de ahí la necesidad de la acción indigenista. Según el relato elaborado por Gamio, la condición “atrasada” de los grupos indígenas se debía, fundamentalmente, a su “aislamiento” con respecto a la sociedad nacional. Dicho aislamiento se debía a complejos y lejanos procesos históricos, pero era una situación mutable a través de políticas dirigidas a modificar los elementos culturales atrasados mediante una vigorosa, pero respetuosa, labor educativa. Aguirre Beltrán transformó este relato, dotándolo de una mayor complejidad basada en la investigación empírica. En términos breves, Aguirre Beltrán ubicó el mecanismo concreto

¹⁰ *Ibid.*, p. 125.

mediante el cual se había producido el “aislamiento” de los grupos indígenas. A primera vista, ese aislamiento podía dar la impresión de que los grupos indígenas constituían comunidades articuladas en torno a una cultura cerrada o autosuficiente. Sin embargo, el análisis empírico demostraba que las comunidades indígenas sólo podían ser comprendidas cabalmente, si se las consideraba como formando parte de “una estructura regional que tiene como epicentro una ciudad mestiza con la que las comunidades indígenas satélites guardan una relación de interdependencia que varía de región a región y de comunidad a comunidad”.¹¹ Aguirre Beltrán denominó a esas estructuras “regiones de refugio”. Los principios básicos que orientaban la dinámica de las relaciones en esas regiones se establecieron durante la Colonia y permanecieron más o menos inmodificadas hasta la Revolución mexicana.

Aguirre Beltrán sostuvo que en dichas regiones de refugio se había producido un primer contacto que desató procesos de aculturación: “Así pues, el resultado final del contacto cultural indo-ladino fue la emergencia en el plano histórico de la sociedad mestiza, como inevitable resultante del *contacto* racial y cultural de dos mundos polares, que llegó a la revolución de 1910 todavía en plena contradicción de intereses y valores”. Pero dicho proceso no había producido todavía su resultado final. Muchas regiones de refugio en el país aún presentaban una polarización indo-ladina. En éstas el proceso de aculturación se había detenido por el mantenimiento de la subordinación de la cultura de comunidad a través de técnicas que permiten el control político y religioso del grupo, así como el control de la economía de dichas comunidades. En suma, en dichas regiones persiste “una intervención, directa o soterránea, en todos los aspectos de la vida de la comunidad que en

¹¹ *Ibid.*, p. 21.

alguna forma ayudan a prolongar la polarización tradicional y la interdependencia favorable a la ciudad señorial y parasitaria”.¹²

En opinión de Aguirre Beltrán la acción indigenista debía ir dirigida a impulsar la aculturación en dichas zonas. La oportunidad para llevar a cabo esta tarea provenía del suceso mismo de la Revolución mexicana: “la Revolución trastocó la vieja estructura al favor de profundas alteraciones en las formas de tenencia de la tierra, en los patrones de dominancia política y, en lo general, en todas las instituciones que sostenían la antigua integración [y en consecuencia] abrió una brecha en la barrera que mantenía enclaustrada, dentro de su aparente autosuficiencia, a la pulverización de comunidades indias, bruscamente las hizo permeables al cambio, permitiendo la introducción, en sus formas de vida, de elementos de la tecnología industrial, de la economía capitalista, de la organización social, la educación, la religión, el arte y los valores de la sociedad civilizada de nuestros días”.¹³ Esta brecha debía ser aprovechada para “lograr, en el menor tiempo posible, la integración nacional y la homogeneidad cultural”.¹⁴

3. 2. La antropología crítica

A principios de la década de los setenta, un conjunto de antropólogos formados bajo la estela de la antropología indigenista en México, publicaron un pequeño libro que mostraba la separación existente entre la nueva generación y la anterior.¹⁵ Aunque en términos de la disciplina se trataba de una crítica que denunciaba los límites teóricos y prácticos de la práctica antropológica existente en México, era también una crítica a las bases teóricas de

¹² *Ibid.*, p. 30.

¹³ *Ibid.*, p. 21

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera de Vázquez y Enrique Valencia, *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, 1970.

la política indigenista posrevolucionaria. Resulta imposible abordar todo el conjunto de la obra crítica hacia la antropología indigenista. No es tema de este trabajo. Me ocuparé en cambio de las ideas de sólo uno de ellos: Guillermo Bonfil Batalla. La decisión, me parece, es clara: de los antropólogos de su generación fue el que más atención pública recibió, y además él mismo se propuso conscientemente popularizar sus ideas académicas. Su obra más conocida, México profundo: una civilización negada¹⁶, era, explícitamente, una obra de divulgación con la que Bonfil Batalla pretendía que sus ideas pudieran acceder a un público más amplio a fin de producir, de alguna u otra manera, un efecto político, y es ahora considerada un “clásico”.

El punto de partida de la antropología crítica es la percepción de la crisis del paradigma “indigenista”. Como ya vimos, en el corazón del indigenismo se encuentra el objetivo de hacer ingresar a los grupos indígenas por la senda del desarrollo nacional, a través del cambio sociocultural. Ello produciría el efecto de desterrar la pobreza que caracterizaba a los grupos indígenas y, adicionalmente, acabaría con la heterogeneidad cultural de la nación mexicana, construyéndose una cultura nacional abarcadora y original. Hacia la década de 1970, no sólo era evidente que las políticas indigenistas no habían logrado erradicar la pobreza de los grupos indígenas, sino que además, y de manera más importante, empezaron a surgir evidencias de fenómenos anómalos que no estaban contemplados dentro del paradigma indigenista: la movilización política indígena articulada en torno a la reivindicación de las identidades étnicas. Este último punto me parece crucial para entender el discurso de la antropología crítica. Como señalamos anteriormente, los indigenistas, por decirlo así, “no se tomaban en serio” la cultura indígena: la estudiaban

¹⁶ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 1989.

cuidadosamente, como lo demuestra el valioso material etnográfico recogido por los diversos investigadores del INI, pero en última instancia consideraban que la cultura indígena como fenómeno global estaba condenada a desaparecer. Sin embargo, a pesar de todo, dicha cultura persistía, incluso en medio de un ambiente sumamente hostil. Los antropólogos críticos y, principalmente Bonfil, ofrecieron una explicación alternativa para explicar esa persistencia. Esa explicación alternativa permitió además desacreditar la matriz teórica de la política indigenista y abrió paso a la concepción de nuevos instrumentos para dar solución al problema indígena.

El indigenismo postulaba el problema indígena como un asunto de transformación económico-social: los indígenas debían mejorar sus condiciones de vida y aportar su esfuerzo en la búsqueda del desarrollo nacional. Al elaborar su punto de vista desde el ámbito profesional de la antropología, el indigenismo postuló que dicha transformación económico-social requería como paso previo el conocimiento integral de las poblaciones sobre las cuales se aplicaban políticas de desarrollo. Fue ese sesgo profesional también el que contribuyó a formar el presupuesto de que la clave de la transformación económico-social era la transformación o el cambio cultural, una idea que sería formalizada teóricamente por Aguirre Beltrán con su teoría de la aculturación inducida.

El principal problema de la teoría de la aculturación es que, a pesar de que en términos descriptivos admitía que el contacto cultural incluía una dimensión de dominación y control en una relación asimétrica, no ofrecía una formulación teórica de dicha dimensión, es decir, no quedaba formalmente incluida como una categoría analítica relevante en la explicación del proceso de aculturación. En último término, el proceso de aculturación implicaba el cambio de las dos culturas que entraban en contacto y su transformación en una síntesis que producía una cultura esencialmente nueva; en este

esquema, el dominio y el control tienen poco que añadir para la explicación del resultado final: la cultura nueva no era simplemente la cultura occidental más los añadidos de la cultura indígena, sino que era una fusión orgánica de ambas.

Pero era precisamente la falta de esta inclusión teórica de la dimensión de dominio y control la que hacía que en última instancia el indigenismo fuera incapaz de hacer frente a las anomalías que escapaban fuera de su control paradigmático. Una de dichas anomalías, en particular, evidenciaban esta falta del indigenismo: el surgimiento de movimientos políticos articulados en torno a reivindicaciones de la identidad étnica.

En su ensayo de 1970, Bonfil incluiría explícitamente la dimensión de dominio y control en la reflexión teórica sobre la situación de contacto cultural. Para ello Bonfil utilizó el concepto de “situación colonial”. La situación colonial implica que “un grupo con cultura propia somete, se superpone, domina y explota a otros que poseen cultura diferente. Este sistema transforma a las culturas dominadas; en el seno de éstas y como efectos de (y reacciones a) la situación colonial algunas instituciones y rasgos desaparecen, otros se refuerzan, unos más se introducen o se crean, y todos se reajustan”.¹⁷ Mediante la utilización de este concepto, era posible producir una concepción de la dinámica de las relaciones interculturales que era opuesta al esquema “dialéctico” de la transformación intercultural propuesta por Aguirre Beltrán.

En efecto, la situación colonial, en tanto queda definida por sus fines instrumentales (dominación y explotación) no conduce necesariamente hacia ese movimiento de “síntesis” final que Aguirre Beltrán consideraba característico del proceso de aculturación. Por el contrario, la situación colonial produce incentivos renovados para mantener la separación y

¹⁷ Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en Arturo Warman, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera de Vázquez y Enrique Valencia, *op. cit.*, pp. 49-50.

la distinción de las culturas que participan en la relación colonial. Más precisamente, la situación colonial sólo puede persistir a través del mantenimiento y reforzamiento de las fronteras culturales que separan a los actores involucrados en la situación: “las diferencias de cultura entre dominadores y dominados forman parte de la estructura de la situación colonial y no son un rasgo aleatorio ni intrascendente sino una condición fundamental para la existencia misma de la situación colonial”.¹⁸ De esta forma, la condición de posibilidad de la explotación que ejerce el sector colonial sobre el sector colonizado, es reproducir pautas de diferenciación cultural que permitan el sometimiento y la obediencia de éste último. En esta forma, la producción de una separación entre el “indio” y el “no indio”, la creación (mantenimiento) de un vasto sector social denominado “indio” o “indígena”, está en la base del mantenimiento de la explotación colonial. La categoría de “indio”, dice Bonfil, es una categoría colonial, a través de la cual, “las poblaciones prehispánicas van a ver enmascarada su especificidad histórica y se van a convertir, dentro del nuevo orden colonial, en un ser plural y uniforme: el indio/los indios [...] la estructura de dominio colonial impuso un término diferencial para identificar y marcar al colonizado”.¹⁹

Así pues, la situación de contacto cultural es una situación asimétrica de dominación, donde un polo de la relación mantiene su posición de dominio a través de la producción y reproducción de las fronteras culturales: la categoría de “indio” en este sentido sirve funcionalmente para mantener esa separación. Por tanto, la situación de contacto cultural no conduce mecánicamente a la síntesis cultural, aunque sí produce

¹⁸ Guillermo Bonfil Batalla, “El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina”, en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 1*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1972], pp. 363-364.

¹⁹ Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 1*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1972], pp. 343-344.

cambios culturales. En efecto, las culturas colonizadas han sido modificadas por el dominio del colonizador, no son ya las culturas originales que eran antes del contacto: “la cultura indígena se ve alterada compulsivamente, se mutila, queda impedida de cualquier desarrollo autónomo, al mismo tiempo que sus pautas de referencia originales pierden aceleradamente vigencia y se opacan en el pasado para transformarse paulatinamente en mito o nada”.²⁰ Por lo anterior pierde sentido el proceso de aculturación. El proceso de aculturación supone la modificación progresiva de aquellos aspectos retrasados de las culturas indígenas y su sustitución por pautas culturales modernas. Pero si las culturas de las que se ocupa la acción indigenista son, en sí mismas, producto de la situación colonial, no son ya las “culturas indígenas” originales, entonces no resulta válido aducir que lo que se modifica son los aspectos negativos de una cultura que en realidad no existe.

Por tanto, la búsqueda de mejorar la situación económica-social del indio pasa por la eliminación de la relación colonial, es decir, de la relación de dominación y explotación existente: ninguna modificación cultural producirá resultados.

Aún a pesar de que las culturas indígenas actuales son inauténticas y deformadas, siguen conservando un núcleo esencial; las culturas indígenas fundamentan su legitimidad “en un pasado propio y distinto y en una historia de explotación *en tanto indígenas*; y es precisamente el haber sido explotados como indígenas lo que ha permitido la pervivencia de su cultura propia y diferente”.²¹ Paradójicamente, la situación colonial misma, a través de sus mecanismos de diferenciación cultural permiten que las culturas indígenas conserven un núcleo identitario auténtico, aunque restringido que se expresa como “voluntad de resistencia”: “las repercusiones culturales de la situación colonial se tradujeron en lo que

²⁰ *Ibid.*, pp. 347-348.

²¹ Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la revolución...”, *art. cit.*, p. 52

puede llamarse en forma gruesa un “enquistamiento”, generalmente a nivel de comunidad local. Los grupos indígenas se volvieron sobre sí mismos y reforzaron los nexos internos de la comunidad; eso favoreció a los sistemas sociales que hoy llamamos corporados o corporativos, que se expresan de muchas maneras en el seno de la comunidades indígenas [...] La identidad étnica se apoya, en estos casos, en la pervivencia de una cultura sometida, de carácter marcadamente defensivo y aislante”.²²

Al definir el contacto cultural como una relación de poder y dominación, como situación colonial, Bonfil puede concluir la existencia de una dinámica de relaciones culturales radicalmente diferente a la que se extraía de la teoría de la aculturación. La dinámica cultural no conduce a la síntesis, sino a la persistente separación entre culturas distintas. Esa separación es tanto efecto del dominio colonizador, como expresión de una voluntad de resistencia que es el fundamento de la identidad étnica. Ésta es la base para explicar la movilización étnica que Bonfil destacaba como un hecho de primera importancia en la década de 1970:

Al introducir una dimensión política en la visión de los pueblos y las culturas indias, una dimensión que los encuadra en el proceso de dominación y en la dialéctica del colonizador y el colonizado, la rebelión y la resistencia aparecen como momentos de la misma, secular lucha por la existencia. El apego a las fórmulas de la tradición resulta tan dinámico, tan activo, como la organización política o la lucha armada, porque todos son mecanismos que, en última instancia, garantizan lo que Abdel Malek ha llamado “la continuidad del pueblo profundo”.²³

Bonfil sistematizó un relato, alternativo al ofrecido por la teoría de la aculturación de Aguirre Beltrán, a través de su teoría del “control cultural”.²⁴ En esta teoría, la situación

²² *Ibid.*, p. 50.

²³ Guillermo Bonfil Batalla, “Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina”, en Guillermo Bonfil Batalla, (comp.) *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981, p. 23.

²⁴ Guillermo Bonfil Batalla, “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, *Papeles de la Casa Chata*, No. 3, 1987, CIESAS.

de contacto cultural no significa simplemente la interacción entre culturas distintas (como en la teoría de la aculturación), sino relaciones asimétricas entre una cultura dominante y varias culturas subalternas. Lo que determina las diferencias entre estos tipos de culturas es el grado de “control cultural” que poseen cada una de ellas. Por control cultural, Bonfil entiende la capacidad de decisión que tienen los grupos humanos sobre sus recursos culturales. Para Bonfil, los recursos culturales son todos los elementos de una cultura que resulta necesario poner en juego para formular y realizar un propósito social. En este sentido, un grupo étnico se distingue de otro porque, al poner en juego sus recursos culturales, es capaz de proponerse aspiraciones sociales o “proyectos” que son diferentes de los que se proponen otros grupos étnicos.

Bonfil sostuvo que el concepto de “control cultural” se componía de dos ejes: los recursos culturales y la capacidad de decisión. Los recursos culturales podía clasificarse como “propios” y “ajenos”. Los recursos propios eran aquellos que habían sido originados dentro del grupo, mientras que los ajenos eran aquellos provenientes de otros grupos. Las decisiones eran propias, cuando se originan al interior del grupo y son ajenas cuando son impuestas desde afuera. Sobre estos dos ejes podía construirse tipos de cultura existentes en una sociedad multiétnica:

Tabla 3.1. Tipos de cultura en una sociedad multiétnica

Recursos	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Las culturas autónomas y apropiadas podrían considerarse como “culturas propias”, es decir, culturas a partir de las cuales los grupos podían definir sus propias aspiraciones sociales o proyectos. Bonfil consideraba que, en una u otra medida, los grupos indígenas en

México poseían un núcleo de cultura propia. Sin embargo, dado que son culturas subalternas, el campo de su cultura propia se ve, progresivamente, angostado por la influencia de la cultura dominante que trata, así, de imponer sus propias aspiraciones sociales o proyectos. En este contexto, el contacto cultural no produce la síntesis para la construcción de una cultura mestiza, como propone la teoría de la aculturación, sino produce un proceso de “desindianización”, es decir, un proceso mediante el cual las poblaciones que originalmente poseían una identidad particular y distintiva, basada en una cultura propia, se ven forzadas a renunciar a esa identidad.

De esta forma, las luchas indígenas deben ser interpretadas como luchas por reivindicar la legitimidad de las “culturas propias”, de las culturas subalternas en un país multiétnico. Estas culturas propias contienen en sí proyectos sociales distintos a los de la cultura dominante y no pueden ser descalificados *a priori*, como “atrasados”, “obsoletos” o “inviabiles”. Si estas culturas propias subalternas no parecen ofrecer proyectos sociales viables en una sociedad, no es a causa de sus características intrínsecas, sino a causa de la posición de subalternidad que mantienen frente a la cultura dominante. Por esta razón, Bonfil propone que la solución al “problema indígena” no es la aculturación, sino el “etnodesarrollo”, es decir, “la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se [define] según sus propios valores y aspiraciones”.²⁵

El etnodesarrollo sólo será posible si se dan un conjunto de condiciones políticas y administrativas. En especial “el reconocimiento de los diversos grupos étnicos como

²⁵ Guillermo Bonfil Batalla, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en Lina Odena Güemes, (ed.) *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1982], p. 467.

unidades políticas en el seno de los Estados nacionales de los que hoy forman partes no diferenciadas”.²⁶ Ese reconocimiento político consistiría en propiciar las condiciones para que los grupos indígenas pudieran ensanchar el campo de su cultura propia. Para ensanchar este campo se requieren de dos medidas de política indispensables. En primer lugar, la restitución y garantía de los territorios étnicos. En segundo lugar, la autogestión, es decir, la existencia de formas propias de organización social que funcionen en el seno de la comunidad étnica.²⁷

3.3. Los derechos de los indígenas

En el momento en que Bonfil expresó sus ideas sobre la necesidad de otorgar autonomía a los grupos indígenas, a través de un conjunto de reformas jurídicas y políticas que implicaban, el reconocimiento constitucional de su existencia como unidades integrales de los estados nacionales, estas ideas tuvieron poca resonancia. Bonfil mismo admitía que su insistencia en abordar el problema indígena a partir del concepto de “civilización” podría parecer excéntrica con respecto a los debates nacionales imperantes, en un país sumido en una crisis profunda.²⁸ Muy pocos años después, sería evidente que el problema de las relaciones interétnicas y de la importancia de las identidades étnicas en la estabilidad política y el desarrollo económico de los países alrededor del mundo, era de una importancia crucial, y que era ineludible pensar las formas en que dichos problemas podían enfrentarse:

La última década del siglo XX muestra un mundo sacudido por el crecimiento surgimiento y propagación de conflictos y movimientos étnicos que amenazan la estabilidad e integridad de un gran número de estados y plantean serias interrogantes sobre su viabilidad y permanencia futura. La recurrencia de estos fenómenos parece indicar que los imperativos estatales de integración, consolidación nacional y unificación territorial—tendientes a fusionar en un solo cuerpo homogéneo la diversidad multiétnica que conforma su base

²⁶ *Ibid.*, p. 472.

²⁷ *Ibid.*, pp. 474-475.

²⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo...*, *op. cit.*, p. 237.

social—lejos de fortalecer y consolidar al Estado, suscitaron una fuerte resistencia de los grupos étnicos minoritarios—o políticamente no dominantes—que ven amenazada su identidad colectiva en estos procesos.²⁹

El hecho de que esta renovada atención adquiriera forma a partir de la evidencia de recurrentes conflictos (algunos violentos) que involucraban, de alguna manera, la reivindicación de demandas étnicas, centró buena parte de la reflexión en torno a la cuestión étnica, en la necesidad de buscar mecanismos para regular dichos conflictos. A partir de esta búsqueda, se generaron nuevos conceptos que, como veremos, reflejan las preocupaciones y las sugerencias expresadas por Guillermo Bonfil, sólo que ahora en un marco global, donde la cuestión de las relaciones interétnicas y de las identidades étnicas, se contemplan no sólo en el marco de la situación mexicana, sino en el ámbito global del mundo. La obra reciente de Rodolfo Stavenhagen es la que mejor ilustra esta tendencia. Hay dos aportes principales en esta obra. En primer lugar, en el contexto de un estudio global y comparado de la “cuestión étnica”, se confirma la importancia de los factores culturales para comprender la dinámica del fenómeno étnico, un aspecto particularmente destacado por los antropólogos críticos. En segundo lugar, se precisan los perfiles de los posibles instrumentos de política para resolver el problema indígena, al tiempo que se hacen evidentes las dificultades que pueden enfrentar dichos instrumentos en su implementación concreta. Crucial, en este caso, resulta la elaboración del concepto “derechos de los indígenas”.

Para Stavenhagen la “cuestión étnica” debe ser entendida como la problemática que surge de las relaciones entre la constitución histórica de los estados territoriales existentes actualmente, y las etnias que conviven dentro de esos estados. La norma es que los estados

²⁹ Ana Margolis, “Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo”, *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28, 1992, p. 7.

actuales presentes poblaciones que pertenecen a diversos grupos étnicos.³⁰ Esta diversidad étnica existente, y que adquiere visibilidad por los conflictos étnicos, es resultado de un conjunto complejo de fenómenos: la persistencia de lenguas vernáculas en torno a los cuales se integran identidades étnicas y marcadores de las diferencias étnicas; la imbricación profunda del factor religioso con los demás elementos de la vida social de un pueblo; la poderosa vinculación entre un grupo social y un territorio específico; la existencia de instituciones y relaciones sociales que dan consistencia al grupo étnico y, finalmente, la existencia de valores, significados y prácticas que conforman “modos de vida” distintivos, es decir, la existencia de culturas propias.³¹

Ciertamente es la emergencia abrupta de conflictos étnicos lo que da visibilidad a la cuestión étnica, pero lo relevante es que a través de estos conflictos también se ha revelado la importancia de los factores culturales en la dinámica social. Esta importancia había sido ignorada por las diversas ciencias sociales (menos, obviamente, por la antropología), pero ahora se vuelve crucial, para poder diseñar políticas que permitan regular esos conflictos. Así, para Stavenhagen, para poder enfrentar los conflictos étnicos, es preciso partir de reconocer que existen agrupaciones sociales que se identifican en términos culturales, y que dichas agrupaciones articulan sus intereses y demandas, precisamente en torno a esos factores culturales, de ahí el carácter específico de las demandas étnicas. En otras palabras, la cuestión étnica no expresa simplemente un problema objetivo de pobreza o desigualdad de los grupos étnicos, sino el hecho de que se está manifestando un “sujeto” político que levanta demandas articuladas en torno a factores culturales; el problema es saber cómo responderán las sociedades a la activación de este sujeto:

³⁰ Rodolfo Stavenhagen, “La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos”, *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28, 1992, p. 54.

³¹ *Ibid.*, pp. 57-60.

la asimilación no siempre es deseada ni aceptada por las minorías no dominantes. Si dichas minorías constituyen comunidades cuya identidad se funda en fuertes lazos históricos, territoriales o culturales, entonces las políticas asimilacionistas pueden ser tomadas como una agresión y encontrarse con una resistencia, ya pasiva, ya organizada.³²

El problema central actualmente es que este sujeto étnico se encuentra sometido a diferentes restricciones (por ejemplo, a las políticas integradoras de los estados nacionales) que provocan que su salida a la palestra pública tienda a tomar una forma confrontativa. Así, la cuestión étnica se revela como la cuestión de los “conflictos étnicos”. Para Stavenhagen, un conflicto étnico es “la confrontación social y política prolongada entre contendientes que se definen a sí mismos y a los demás en términos étnicos; es decir, cuando algunos criterios como la nacionalidad, la religión, la raza, el idioma y otras formas de identidad cultural se utilizan para distinguir a los contrincantes”.³³ Aunque estos conflictos pueden surgir a menudo entre dos grupos étnicos distintos, dándose la posibilidad de que el Estado actúe para regular dichos conflictos, ocurre que “en la mayoría de los conflictos étnicos abiertos del mundo actual, el Estado no es un espectador imparcial, ni un árbitro, sino un participante”.³⁴ Precisamente en este punto se revela el aspecto más amenazante de los conflictos étnicos: la frecuencia con que desaparece la supuesta instancia mediadora en los conflictos étnicos (el Estado), cancelándose la posibilidad de encontrar acuerdos negociados, es resultado de un “vacío”. Y es que, “si no existen los mecanismos adecuados para manejar o solucionar estos conflictos, la situación puede llevar, como ha ocurrido frecuentemente, a la violencia comunal o general y, a veces, a la guerra civil y a la intervención extranjera”.³⁵

³² Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México., 2001, p. 71.

³³ Rodolfo Stavenhagen, “Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo”, *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 55, 2001, p. 4.

³⁴ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, p. 129.

³⁵ *Ibid.*, p. 69.

El “vacío” principal, que incrementa la posibilidad de resultados violentos en un conflicto étnico, es que no existen canales para que se exprese la voluntad del “sujeto” étnico al que hacíamos referencia anteriormente. La organización política y jurídica de la mayoría de los estados alrededor del mundo, “invisibiliza” a ese sujeto étnico y a sus demandas. Por lo mismo, cuando surgen los conflictos étnicos, en realidad sucede que dichos conflictos no son reconocidos como tales:

... el conflicto étnico no tiene una reglamentación legal. De hecho, no se le reconoce legalmente. Según las normas modernas del Estado-nación, no siquiera se supone que exista. Así, cuando las tensiones o contradicciones étnicas [...] estallan en un conflicto abierto, no sólo la mayoría de las sociedades y los sistemas político se encuentran mal preparados para enfrentarlas, sino que por lo general los gobiernos niegan su misma existencia. En consecuencia, cuando un gobierno actúa para enfrentar un conflicto de este tipo, a veces adopta medidas represivas contra una u otra de las etnias rivales. Cuando esto ocurre, suele haber violaciones a los derechos humanos.³⁶

Ahora bien, ¿qué es lo que está en peligro en un conflicto étnico? Por supuesto la vida de los individuos atrapados en él. Pero dado que el conflicto se suscita y articula en torno a reivindicaciones identitarias, que hacen referencia a elementos culturales, lo que particulariza al conflicto étnico es que puede poner en peligro la base cultural que sustenta la identidad de los individuos. Por tanto, el peligro fundamental en un conflicto étnico es la posibilidad de que suceda un “etnocidio”, es decir, el “proceso mediante el cual un pueblo culturalmente distinto [...] pierde su identidad debido políticas diseñadas para minar su territorio y la base de sus recursos, el uso de su lengua, sus instituciones políticas y sociales, así como sus tradiciones, formas de arte, prácticas religiosas y valores culturales”.³⁷ Pero del mismo modo en que las demandas y conflictos étnicos quedan “invisibilizados” por la falta de reconocimiento a las identidades étnicas, también el etnocidio puede quedar oculto:

³⁶ *Ibid.*, p. 139.

³⁷ *Ibid.*, p. 147.

los gobiernos tienden a negar que cometen etnocidio [...] normalmente afirman que sus políticas pretenden mejorar la situación de éste o aquél grupo étnico específico, que su meta es simplemente garantizar que los grupos atrasados, tradicionales, marginados o primitivos [...] tengan los mismos derechos y las mismas oportunidades que los demás.³⁸

Así pues, la posibilidad de regular los conflictos étnicos, para evitar que desemboquen en violencia generalizada, y la posibilidad de evitar procesos concomitantes de etnocidio, dependen de la posibilidad de “reconocer” la realidad de la cuestión étnica. Es decir, es necesario reconocer que los conflictos sociales pueden involucrar factores culturales y que éstos son determinantes en el desenvolvimiento de su dinámica, así como reconocer que los individuos sufren agravios significativos cuando se socavan las bases fundamentales de su identidad. Ahora bien, en nuestras sociedades, el reconocimiento de los fenómenos para que puedan quedar incluidos en la esfera de la regulación autorizada políticamente, así como el reconocimiento político de los agravios para ser objeto de acciones de política, necesitan quedar institucionalizados a través de su traducción a un código especial: el lenguaje jurídico. Aquí es donde se produce la introducción del concepto “derechos de los indígenas” y el debate subsecuente.

El lenguaje jurídico de la mayoría de las naciones occidentales y de los organismos internacionales, como la ONU, está articulado en torno a la noción de “individuo”, siguiendo la tradición liberal para concebir el orden político. De ahí que el principal instrumento de regulación, y de reparación de agravios, sean los derechos humanos:

El esquema clásico de los derechos humanos [...] se refiere fundamentalmente a los derechos individuales, es decir, a los de la persona humana. El principio básico que subyace a la concepción moderna de los derechos humanos es el de su universalidad, que a su vez significa los principios de igualdad entre todas las personas y de no discriminación por motivo alguno, sobre todo en lo que se refiere a género, raza, lengua, origen nacional y religión.³⁹

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Nueva Antropología*, vol. 13, núm. 43, 1992, p. 84.

En consecuencia, el esquema clásico de los derechos humanos supone que la regulación de los conflictos y la reparación de los agravios será tanto más efectiva cuanto menor sea la intervención del Estado, el cual debe limitarse a garantizar el pleno ejercicio de esos derechos.

En la base del esquema clásico de los derechos humanos, se encuentra el estatus “ontológico” que se le da al individuo como principio del orden social. En efecto, en el fundamento de la concepción liberal de la ciudadanía (cívica y política) tenemos una sociedad formada por individuos, en la que la sociedad, como tal, no tiene ninguna consistencia ontológica propia, sino que es el mero resultado de la agregación de actos individuales. Más aún, si la sociedad adquiere la apariencia de un hecho colectivo es porque es el resultado de la agregación de los contratos establecidos individualmente. En la concepción liberal, el orden social tiene su fundamento en la interacción de individuos libres e iguales. Dicha libertad e igualdad está garantizada por el estatus de ciudadano que tiene cada uno, es decir, porque poseen el mismo conjunto de derechos civiles. Dichos derechos civiles son los que regulan la forma de interacción entre los individuos, es decir, los contratos. Un contrato es así un acuerdo entre ciudadanos, es decir entre individuos libres e iguales, es decir, autónomos. Si existe cohesión social, es el resultado de las obligaciones contraídas por los individuos a través de sus relaciones contractuales.⁴⁰

Esta concepción ha sido criticada tanto desde un punto de vista filosófico, como empírico. Desde el punto de vista filosófico, algunos autores niegan que el individuo sea el “piso” ontológico del orden político, pues el individuo sólo adquiere sus peculiaridades distintivas en el seno de comunidades humanas. Desde un punto de vista empírico se ha

⁴⁰ Giovanna Procacci, “Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados del bienestar”, en Soledad García y Steven Lukes, (eds.) *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, p. 20.

descubierto que ciertos grupos de individuos, caracterizados por compartir rasgos específicos, ya sean culturales o de posición social, son menos capaces de ejercer sus derechos civiles y políticos.⁴¹ Es decir, el análisis empírico muestra que la probabilidad de violación de los derechos humanos no se distribuye uniformemente en las sociedades, lo cual sucedería si la sociedad estuviera compuesta exclusivamente por individuos. Más bien, dicha probabilidad tiende a concentrarse en grupos sociales que poseen rasgos culturales específicos. De lo anterior se extrae la conclusión de que el “individuo” puede no ser un principio adecuado para regular todos los conflictos, ni para reparar los agravios.

Sobre la base de estas insuficiencias en el esquema clásico de los derechos humanos, es posible pensar en uno nuevo que contempla dos esferas. En este nuevo modelo, los derechos humanos se componen de un “núcleo” formado por derechos universales cuya base ontológica es el individuo sin rasgos particulares. Adicionalmente, existe una “periferia” de derechos específicos pertenecientes a categorías definidas por rasgos identitarios de algún tipo. Los “derechos de los indígenas” formarían parte de este último grupo.⁴²

Así pues, el concepto de “derechos de los indígenas” surge de la mayor propensión con que los grupos étnicos ven violados sus derechos humanos, y esta mayor propensión se relaciona directamente con “las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de las de la sociedad dominante”.⁴³ Por tanto, la protección de los derechos individuales de los miembros de los grupos indígenas pasa, necesariamente, por la protección del grupo cultural que sustenta su identidad.

⁴¹ Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos de los indígenas...”, *art. cit.*, p. 85.

⁴² *Ibid.*, p. 86.

⁴³ *Ibidem.*

El principal problema que enfrenta el concepto de “derechos de los indígenas” es que supone admitir la existencia de “derechos colectivos”, es decir, la idea que el “ejercicio de numerosos derechos humanos solamente puede realizarse en el marco de [...] colectividades que para ello deben ser reconocidas y respetadas como tales por el Estado y la sociedad en su conjunto”.⁴⁴ Y esta idea no goza de consenso unánime. Ello es resultado, en parte, de que los órdenes políticos democráticos que existen en la mayoría de los países occidentales (y que poco a poco se establecen en la mayor parte de América Latina) se fundamentan en concepciones liberales del orden político que, como hemos dicho, hacen del individuo el núcleo del orden político. Para estas concepciones la noción misma de derechos colectivos es absurda y peligrosa. Es absurda porque los colectivos no son sujetos, por sí mismo, sino el agregado de individuos. Es peligrosa porque asignar derechos a un colectivo supone que ésta posee derechos sobre sus miembros anulando así los derechos individuales.⁴⁵

Stavenhagen ha propuesto un principio normativo que podría resolver la aparente contradicción entre derechos colectivos y derechos individuales:

... los derechos grupales o colectivos deberán ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueve, a su vez, los derechos individuales de sus miembros. [Por tanto] no deberán ser considerados como derechos humanos aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros.⁴⁶

Pero este principio no resuelve necesariamente el debate. En efecto, ¿qué tipo de derechos colectivos promueven los derechos individuales? Dado que las reivindicaciones étnicas tienen que ver con “la supervivencia del grupo étnico como tal, con la preservación

⁴⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁵ Rainer Baubök, “Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos”, en Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, p. 161.

⁴⁶ Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos de los indígenas...”. *art. cit.*, pp. 92-93.

de las culturas étnicas, con la reproducción del grupo como entidad y con la entidad cultural relacionada con la vida de grupo y la organización social”⁴⁷, los derechos colectivos sólo puede ser *substantivos*. Es decir, la supervivencia del grupo cultural no puede garantizarse mediante la mera protección negativa de “no ser discriminados”. Los derechos colectivos deben establecer mandatos substantivos claros: deben explicitar las formas de utilización de las lenguas, la escolaridad y las instituciones culturales y educativas y conducen, en último término, a la cuestión del autogobierno y la autonomía política.

Dado que se trata de derechos substantivos, estos derechos implican una participación activa de los gobiernos para que sean implementados. El problema es que en “diferentes partes del mundo hay minorías que pueden declarar que los gobiernos de los estados en que viven no los representan, y que de hecho se hacen distinciones de raza, credo o color, por las cuales se encuentran en desventaja”.⁴⁸ Y si los gobiernos no participan, entonces, ¿cómo se pueden garantizar esos derechos colectivos?

Así pues, aunque se reconoce cada vez más la necesidad de reconocer “derechos colectivos”, como un requisito básico de la defensa de los derechos humanos individuales, existen fuertes dificultades (tanto conceptuales como prácticas) para poder implementar esos derechos colectivos. Entre ellos, el más importante, ha sido la renuencia de los estados para reconocer derechos colectivos. Stavenhagen señala que esta renuencia generalizada de los estados para reconocer derechos colectivos ha hecho que la discusión en torno a los “derechos de los indígenas” haya progresivamente colocado a las demandas de autonomía y autogobierno en el centro.

⁴⁷ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 115.

En efecto, la ONU reconoce que “el derecho de los pueblos y las naciones a la libre determinación es requisito para el pleno disfrute de todos los derechos humanos fundamentales”.⁴⁹ Es decir, que el derecho de los pueblos a la libre determinación sería un derecho humano colectivo, pues promueve el ejercicio de los derechos humanos individuales. Es este razonamiento el que ha colocado en el centro de las demandas de las organizaciones indígenas del mundo la autonomía y la libre determinación: puesto que los gobiernos se niegan a garantizar los derechos colectivos de los grupos étnicos, la garantía principal para salvaguardar sus derechos humanos y colectivos es el derecho a la libre determinación, es decir, a organizar de manera autónoma sus procedimientos de gobierno. Este debate permanece abierto.

Un aspecto importante de la polémica en torno al derecho de autonomía y libre determinación es la definición del sujeto de ese derecho. El texto de la resolución de la ONU citada anteriormente remite al “pueblo”. Entonces, el centro del debate es ¿qué colectividades merecen o reúnen los atributos para ser reconocidos como pueblos? El problema es que no “existe una definición legal de un pueblo. No hay siquiera una definición sociológica o política que sea aceptada de manera general”.⁵⁰ Esto propicia que la búsqueda por dar una definición a las colectividades étnicas se convierta en una verdadera lucha política: “la mera definición de un grupo étnico con frecuencia se convierte en un acto político”.⁵¹ Así, una de las luchas que caracterizan a las organizaciones indígenas es precisamente su lucha por lograr que se les reconozca como “pueblos”. En términos generales, las organizaciones indígenas a lo largo del mundo han reclamado que se les reconozca el estatus de pueblo por las siguientes razones:

⁴⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

- 1) En ciertos países los indígenas no son minorías, sino que forman una mayoría numérica.
- 2) Los indígenas son los descendientes de los habitantes originales de un país colonizado y/o conquistado.
- 3) Los indígenas son las naciones originales, cuyos derechos humanos han sido sistemáticamente violados, merced de procesos de desarrollo económico y político, que los han colocado en una situación de subordinación y dependencia en relación con la sociedad dominante.⁵²

Así, en los últimos tiempos, muchas organizaciones indígenas han articulado sus luchas para exigir el derecho a la autodeterminación en los términos del derecho internacional.

3.4. El autonomismo

La autodeterminación, el autogobierno y la autonomía, según hemos visto, constituirían, en su conjunto, sólo uno de los diferentes derechos colectivos que quedaría incluidos dentro del concepto “derechos indígenas”. Sin embargo, ese derecho en particular guarda una posición de especial relevancia dentro del conjunto de los “derechos indígenas”, pues bajo condiciones de discriminación sistemática, se convierte en el primer requisito tanto para ejercer el resto de los derechos colectivos, como los derechos humanos individuales. Esto explica que “el reclamo por el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas [...] seguirá siendo uno de los temas principales en los debates internacionales y nacionales sobre derechos indígenas en años venideros”.⁵³

⁵² *Ibid.*, p. 119.

⁵³ *Ibid.*, p. 200.

Pero mientras Stavenhagen ha sido más cauteloso a la hora de formular el contenido concreto del derecho a la autonomía, otros autores han tratado de afirmar con mayor agresividad el contenido particular que debe asumir el derecho a la autonomía en el caso de México. Es el caso de Héctor Díaz-Polanco. La formulación que hace este autor sobre el derecho de autonomía para las poblaciones indígenas es particularmente interesante porque tiene sus bases en una crítica no sólo del indigenismo, sino de las ideas sostenidas por los antropólogos críticos (a quienes denomina “eticistas” o “etnopolulistas”) y que presentamos antes, a través de la obra de Guillermo Bonfil. Ello le da a su concepción de autonomía un carácter específico que se hace necesario resaltar. Por esta razón, antes de analizar su concepción de la autonomía, vale la pena analizar algunos de los primeros ensayos en los que Díaz-Polanco articuló su posición.

Díaz-Polanco articula inicialmente sus posiciones sobre la base de un lenguaje fuertemente marxista. Desde este punto de vista, la primera tarea que se propone el autor es dilucidar las relaciones que existen entre el fenómeno étnico y las clases sociales, y a partir de esa dilucidación definir el lugar que ocupan las luchas étnicas dentro del panorama de la lucha general anticapitalista. Díaz-Polanco critica la desvinculación que se hace entre el fenómeno étnico y la estructura de clases (un sesgo que atribuye por igual a los antropólogos indigenistas, como a los antropólogos críticos). En consecuencia, el punto de partida es ubicar específicamente la forma en que el fenómeno étnico entronca con la estructura de clases.

Lo “étnico” o la “eticidad”, puede definirse como “un complejo particular que involucra [...] ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera”.⁵⁴ El error de

⁵⁴ Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico nacional*, México, Fontamara., 1985, p. 18.

los antropólogos, dice Díaz-Polanco, es que consideran que lo étnico como complejo cultural sólo corresponde a un grupo social (la “etnia”) que ocupa una posición marginal dentro de la estructura de clases de una sociedad. Pero resulta un error considerar que existen agrupamientos sociales colocados al margen de la estructura de clases de las sociedades: “Los sistemas étnicos se constituyen históricamente, son transformados por los procesos estructurales y se modifican en concordancia con las estructuras clasistas que se van conformando en el marco de las formaciones nacionales”.⁵⁵ Colocar a las etnias al margen de la estructura de clases, es asumir una posición antihistórica que termina postulando una definición “esencialista” de los grupos étnicos en la cual se idealiza a la comunidad indígena como la sede de una armonización perfecta de las relaciones sociales.⁵⁶

Entonces ¿cómo se vincula lo étnico con las clases sociales? Díaz-Polanco admite la autonomía de lo étnico en tanto complejo cultural, y considera que ese complejo cultural puede ser asumido por las diversas clases sociales bajo condiciones específicas. Para ser más exacto, Díaz-Polanco propone que las clases sociales no deben ser definidas según un criterio enconomicista, que las reduce a posiciones dentro de la estructura de las relaciones económicas, sino como complejos sociales en donde se articulan diversas dimensiones. De esta forma, postula que una dimensión crucial de las clases sociales son las “formas de identidad social”. Esas formas de identidad se componen de diferentes complejos culturales, uno de los cuales es precisamente la “etnicidad”. Por tanto, una etnia o grupo étnico sería un “conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos”.⁵⁷ En principio, cualquier clase social podría recurrir a formas de identidad étnica y, por tanto, todas las clases sociales poseen en alguna medida alguna

⁵⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 19.

forma de identidad étnica. Sin embargo, existen ciertas posiciones de clase en las cuales es más factible que las dimensiones étnicas adquieran una mayor preponderancia. Este es el caso del “campesinado” en América Latina. De esta forma, para caracterizar a los grupos indígenas en México, es preciso partir de la idea de que pertenecen a la clase del campesinado y se distinguen de esa clase en general porque han desarrollado una forma de identidad articulada en torno a la etnicidad: “históricamente los grupos étnicos parecen vincularse, en tanto tales, a las condiciones socioeconómicas que los especialistas han denominado forma campesina o sistema ‘mercantil simple’”.⁵⁸

Ahora bien, la especificidad de las luchas étnicas en el mundo moderno, obedece a un proceso social de transformación de la posición del campesinado en las estructuras de clase modernas. A medida que se disuelven las formas socioeconómicas de tipo campesino, la identidad étnica pasa a primer plano y comienza a funcionar como base para la articulación de demandas específicas. En otras palabras, en principio, las demandas étnicas responden a los ataques que sufre la economía campesina, como resultado del proceso de capitalización de la sociedad rural. Sin embargo, dado que la forma campesina de economía se ve desestructurada, la identidad étnica pasa a convertirse en la base para la formulación de las demandas. Para Díaz-Polanco las demandas étnicas, en última instancia, apuntan a la constitución de nacionalidades, es decir, a la conformación de una identidad política que unifica a un sistema de clases, dentro de las fronteras delimitadas por componentes étnicos, y que tiende a definir un proyecto de auto-determinación.⁵⁹

Las luchas étnicas, en consecuencia, son excéntricas con respecto a las lucha de clase por el logro de una sociedad socialista. No obstante, ello no quiere decir que sean

⁵⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

luchas reaccionarias o conservadoras. Al contrario, para Díaz-Polanco, las reivindicaciones étnicas poseen un poderoso componente “democrático”, en la medida en que la lucha por la autonomía étnica implica un intento por abolir relaciones de explotación en la sociedad capitalista. Por tanto, una estrategia revolucionaria de cambio debe tomar en cuenta esas luchas.

Las luchas étnicas constituyen una realidad de nuestro país: “todo programa político revolucionario debe reflejar la realidad; está fuera de duda que en el seno de un buen número de nuestras formaciones sociales está planteado el problema de las minorías oprimidas o en particular el de la autodeterminación nacional”.⁶⁰ Sin embargo, las concepciones existentes en torno a esas luchas étnicas son inadecuados, porque no comprenden el lugar que ocupan dichas luchas en el conjunto de una lucha anticapitalista revolucionaria. El indigenismo no puede siquiera explicar la emergencia de esas luchas étnicas, porque sus posiciones teóricas le impiden reconocer validez y legitimidad a las reivindicaciones de grupos cuya cultura se supone muerta. El etnicismo explica mal estas luchas pues, a partir de su posición antihistórica y esencialista, supone que las luchas étnicas no poseen ninguna relación con las luchas anticapitalistas de otros sectores sociales. Las luchas étnicas serían anticapitalistas porque se opondrían a la civilización occidental que prohijó al capitalismo y su objetivo sería el desarrollo de la civilización negada que posee principios radicalmente opuestos a los del capitalismo (pero también a los del socialismo en la medida en que uno de los valores que se asocian con la civilización indígena es el “antiproductivismo”).

Díaz-Polanco rechaza ambas lecturas y propone que las luchas étnicas no pueden desvincularse de la transformación de las estructuras de clase que caracterizan a las

⁶⁰ *Ibid.*, p. 30.

sociedades contemporáneas. Si bien las reivindicaciones étnicas son excéntricas con respecto a las reivindicaciones de la lucha por el socialismo, ello no quiere decir que sean contrarias a las mismas. Por el contrario la reivindicación de autonomía y autodeterminación posee un poderoso componente democrático, en la medida en que pone en cuestión (sobre todo en México) el poder estatal existente y reivindica una reorganización de las relaciones entre la sociedad y un poder estatal excesivo.

Este es, entonces, el primer punto que trata de destacar Díaz-Polanco: la articulación entre la cuestión étnica y la transformación global de la sociedad. Mientras que el indigenismo integracionista postula la disolución de lo étnico en el proceso de desarrollo nacional, y el etnicismo postula la desvinculación entre lo étnico y lo nacional, el proyecto marxista postula “un proyecto de sociedad en la que la llamada cuestión indígena no se [plantea] como un ‘problema’ aparte, sino como un aspecto a considerar dentro del proceso de reestructuración total de la sociedad. Ello [implica] la consideración de lo étnico como parte orgánica de la problemática global y, en consecuencia, la participación de los grupos indígenas en el proceso de transformación de la sociedad, junto a los otros sectores sociales explotados y oprimidos”.⁶¹

Si las luchas étnicas están íntimamente imbricadas con un proyecto de transformación global anticapitalista, ello es así porque los grupos étnicos entroncan con la estructura de clases de la sociedad. De manera más precisa, las luchas étnicas forman parte del repertorio de lucha del “bloque de clases dominadas y explotadas”. Ello es así, porque las identidades étnicas tienen a configurarse en el seno de una clase explotada y dominada: el campesinado. Los indígenas se enfrentan a “clases o fracciones de clase particulares [...] Es el recubrimiento de la forma específica (étnico-nacional) de la relación de clases que

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

mantienen los grupos indígenas con las clases dominantes, lo que hace que las cosas a menudo aparezcan opacas o invertidas: los indígenas parecen ser explotados por ser discriminados y oprimidos, cuando en realidad la discriminación cultural es resultado y, al mismo tiempo, palanca reproductora de la explotación. Ello explica también que la relación de explotación puede aparecer equívocamente como relación ‘colonial’⁶².

La consecuencia es la siguiente: ya hemos visto que en el relato indigenista, el problema indígena era, en el fondo, un problema económico-social (se trataba de integrar al indígena al desarrollo), si la cultura aparecía como un aspecto central era porque, en definitiva, el desarrollo no podía alcanzarse sin un cambio concomitante de ciertos valores culturales (al tiempo que se conservaban otros). Por otra parte, ya vimos que para los antropólogos críticos, el problema era básicamente cultural: no era cuestión de desarrollar a los grupos indígenas, sino de preguntarse el significado mismo del desarrollo. El problema indígena consistía en que las relaciones coloniales existentes entre la sociedad dominante y los grupos indígenas impide a estos últimos sacar todo el provecho posible de sus recursos culturales. Si a los ojos de la sociedad dominante, los grupos indígenas parecen subdesarrollados no es sólo porque estén atrasados, sino porque no se les ha permitido definir, a partir de sus propios recursos culturales, el tipo de desarrollo que quieren perseguir (el cual, potencialmente, puede ser contrario al postulado por la sociedad dominante). Para Díaz-Polanco, sin embargo, la solución culturalista propuesta por el etnicismo le parece utópica. No es que no exista “dominación y opresión cultural”, pero en su opinión la fuente de esa dominación y opresión no es la cultura misma. Díaz-Polanco no ve porqué razón los elementos culturales han de tener una relación de dominio sobre otros, si no es vinculando esos elementos con intereses políticos y económicos. Por tanto, la

⁶² *Ibid.*, p. 66.

dominación y opresión cultural que sufren los grupos étnicos está en función de su relación política con el Estado nacional: “la cuestión étnica supone, en su raíz, la imposición de un tipo de relaciones sociales y económicas y, en general, un proyecto político específico, a un grupo subordinado de la sociedad”.⁶³

Así pues, las identidades étnicas para Díaz-Polanco no se configuran fundamentalmente a partir de recursos culturales o de representaciones colectivas compartidas. Los aspectos culturales forman parte de las identidades étnicas, pero no son su aspecto fundamental: “en nuestra concepción la conformación étnica incluye simultánea y orgánicamente no sólo (ni principalmente) lo cultural, sino además los procesos económicos, sociales, políticos, etcétera”.⁶⁴ En esta perspectiva la identidad étnica contrastiva y la cohesión interna de dicha identidad, no está en función de la presencia de distintivos simbólicos que permitan llevar a cabo el contraste, ni es producto de la manipulación de los recursos culturales. La identidad étnica es resultado de un “conjunto de procesos que son la causa eficiente de la operación de múltiples factores de cohesión socioétnica [...] Sin la presencia de tales factores de cohesión, la identidad étnica sería imposible; pero la cohesión necesaria no podría surgir sin la ocurrencia de largos y complejos procesos sociales, económicos, políticos, culturales, etcétera”.⁶⁵ Díaz-Polanco enfatiza este carácter complejo y articulado del fenómeno étnico: “los sistemas étnicos son fenómenos de estructura compleja, que no pueden reducirse a un factor (el cultural o el lingüístico, por ejemplo) por más impactante que resulte, y obligan a incluir en el análisis las múltiples influencias que intervienen y las diversas relaciones de todo tipo que contribuyen a reproducirlos”.⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 97-98.

De lo anterior Díaz-Polanco concluye que el terreno privilegiado en el estudio de los fenómenos étnicos no es el análisis de las culturas indígenas *per se*, sino el del espacio total en donde se produce todo ese conjunto de influencias y de relaciones complejas: la “región étnica”. Este concepto alude a “todos los procesos que se dan en un espacio integrado o estructurado por las relaciones sociales en su conjunto, sin limitarse a la vertiente cultural o lingüística”.⁶⁷ En principio, esa región no apunta a un espacio físico concreto o a una delimitación político-administrativa determinada. Aunque el conjunto de relaciones que componen el fenómeno étnico necesitan ocurrir dentro de un espacio físico concreto, el cual frecuentemente se haya cruzado por delimitaciones político-administrativas, ni el espacio físico, ni las delimitaciones político-administrativas determinan la cualidad de esas relaciones que componen el fenómeno étnico.

Lo anterior tiene dos implicaciones (que son cruciales para entender, más adelante, la propuesta de las “autonomías regionales”). En primer lugar, lo étnico no posee una relación primordial con un territorio físico específico. A menudo los etnicistas proponen que una de las marcas distintivas de los grupos étnicos es su relación primordial con un territorio específico. Para Díaz-Polanco esto es un error, pues impide comprender (y ayuda a deslegitimar) aquellas luchas de etnias que “han visto total o parcialmente transformadas sus fronteras o espacios de existencia o, más simplemente, que sus territorios les han sido arrebatados”.⁶⁸ El fenómeno étnico no necesita de un territorio específico (“sagrado” o “histórico”) para producirse, precisamente porque es un conjunto complejo de procesos que no se vincula primordialmente con un contenido particular. Por eso el asiento del fenómeno étnico no es el “territorio” sino la “región”. Segunda implicación: el conjunto de procesos

⁶⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 28.

que dan forma a la “región étnica”, delimitan un espacio físico concreto que no corresponde a las delimitaciones político-administrativas existentes, pero que tampoco coincide con un territorio “histórico” heredado. Por tanto, el reconocimiento del fenómeno étnico implica el reconocimiento de estas novedosas configuraciones regionales: las delimitaciones político-administrativas dividen artificialmente espacios físicos donde se producen conjunto de relaciones sociales que unifican esos espacios físicos.

Es preciso añadir un elemento más, el conjunto de procesos que componen el sistema de identidad étnica y que se expresa en términos de la región étnica, no es resultado simplemente de la evolución “natural” de los procesos sociales o de la mera imposición de dichos procesos por parte de una fuerza hegemónica. Las identidades étnicas, que se expresan como fenómenos étnico-regionales, son también el resultado de la presencia de un “proyecto político”.⁶⁹ En este sentido, las identidades étnicas pueden manifestarse en dos niveles organizativos:

- 1) Como “grupos étnicos” que existen objetivamente como un conjunto de unidades comunales dispersas en un espacio físico discontinuo. Esas unidades comunales comparten “complejos culturales, creencias, formas de organización social”, pero no están articuladas por un proyecto político englobante. En esta medida, los miembros de cada unidad comunal, se perciben a sí mismos como “parte de su comunidad o pueblo, más que de una entidad global que abarque a todas la entidades particulares”. En este nivel organizativo, los grupos indígenas están sometidos al proyecto político hegemónico, y sus identidades étnicas no adquieren una dimensión regional..

⁶⁹ *Ibid.*, p. 98.

- 2) Como “grupos étnico-nacionales”, donde las unidades comunales son capaces de articularse (a pesar de existir dispersas en espacios físicos discontinuos) en torno a una identidad que supera la de las unidades comunales, una identidad que significa la “unidad integral de todas las comunidades o pueblos que poseen elementos socioculturales comunes”.⁷⁰ En este caso sí se configura una identidad étnico-regional, a partir de la cual se hace posible reivindicar autonomía étnico-cultural.

Entramos pues, al análisis de esa concepción de “autonomía regional” que caracteriza a la obra de Díaz-Polanco.⁷¹ El concepto de autonomía regional se extrae a partir de una polémica con dos reduccionismos que Díaz-Polanco considera inadmisibles. Por un lado, rechaza el reduccionismo marxista que trata de reducir la especificidad del problema indígena, conceptualizándolo simplemente como una expresión de la lucha política campesina. Por el otro lado, rechaza el reduccionismo “eticista” que trata de enfatizar el carácter específico de la lucha indígena, haciendo énfasis en el carácter radicalmente heterogéneo de las culturas indígenas y, por tanto, describiendo la naturaleza de esas luchas como el intento por afirmar un proyecto civilizatorio distinto al de la cultura occidental. En opinión de Díaz-Polanco, el reduccionismo marxista simplemente es incapaz de percibir la realidad: las luchas étnicas existen, no es posible negarlas; por su parte, el reduccionismo etnicista es miope a la dinámica social que integra a las luchas indígenas dentro de la lógica del capitalismo. Por tanto, para Díaz-Polanco la única opción adecuada es vincular la especificidad de las luchas indígenas con su lugar en una dinámica social basada en clases sociales. La solución es reformular el concepto de identidad étnica. Para los etnicistas, el concepto de identidad étnica hace referencia, fundamentalmente, a recursos culturales y la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 100-102.

⁷¹ Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

forma en que éstos constituyen marcadores de identidad contrastiva. Según Díaz-Polanco, los etnicistas llegan por este medio a esencializar la cultura como la sede de las identidades. Desde un punto de vista teórico, esto es erróneo porque la identidad social no se forma únicamente a través de la manipulación de valores y símbolos, sino que requiere su sostenimiento organizacional y además se constituye y modifica en procesos sociales, políticos y económicos. Desde un punto de vista político, esa posición es errónea porque hace de la demanda de “respeto a la cultura y diversidad”, el punto central de las reivindicaciones indígenas, una demanda que puede ser fácilmente cooptada por los gobiernos. Díaz-Polanco sostiene que las identidades étnicas se reflejan en la cultura y las identidades contrastivas, pero su fundamento son complejos procesos sociales, económicos y políticos. Una identidad étnica se construye en redes de relaciones sociales y redes de intercambio económico que se producen y reproducen dentro de un espacio físico flexible. Por tanto, la conservación de la identidad étnica significa el mantenimiento de ese espacio en el cual se producen y reproducen las bases organizacionales de la identidad étnica. A ese espacio constituido por el territorio físico, y las redes que reúnen a la población que lo habita, Díaz-Polanco lo denomina “región étnica”. De esta forma, la lucha por la identidad étnica, es de hecho, la lucha por la región que sustenta los complejos procesos sociales que están en la base de dicha identidad.

Las identidades étnicas están en peligro, en primer lugar, porque lo que está en peligro es la base material de los procesos que conforman la identidad étnica. Sin territorio, las redes de relación social y las redes de intercambio se desestructuran, minando las bases de la identidad étnica. No puede, entonces, haber respeto cultural alguno, si la base material de esa cultura es destruida. De igual manera, la preservación de los rasgos culturales de la identidad depende de la conservación de esa base material: el territorio. Dentro de esta

perspectiva, la autonomía adquiere un matiz diferente al propuesto por las perspectivas etnicistas. La autonomía es considerada como una relación política, a partir de la cual, se les reconoce a los grupos étnicos la integridad de su territorio, fundamento de su identidad. En otras palabras, la única forma en que los grupos étnicos pueden conservar su identidad, es exigiendo y obteniendo la garantía de que su territorio seguirá bajo su control, como sede de los procesos de formación identitaria. Actualmente los grupos indígenas no poseen esa garantía: sus territorios pueden ser invadidos por latifundistas privados, o bien pueden ser apropiados por el gobierno para realizar obras públicas. La única forma en que los grupos indígenas pueden defender su identidad es logrando que se les reconozca la integridad territorial. En el ámbito reconocido de estados nacionales constituidos, la única solución es un régimen de autonomía que reconozca la integridad territorial sede de los procesos de formación identitaria: la autonomía regional.

Las posiciones etnicistas se equivocan porque su concepto de identidad étnica los conduce a privilegiar los aspectos simbólicos y culturales de la identidad. Para estas posiciones la autonomía significa, fundamentalmente, la garantía de que los grupos indígenas seguirán haciendo uso de esos elementos simbólicos y culturales distintivos. Pero como cada comunidad indígena posee sus propios elementos simbólicos y culturales que los distinguen de otra comunidad (así sea del mismo grupo étnico), se llega entonces a reivindicar un derecho de autonomía cuya sede son las comunidades mismas.

4. EL DISCURSO DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Hemos propuesto considerar a la esfera pública como el conjunto de foros de discurso público de una sociedad. Lo que define a un foro de discurso público son tres características. En primer lugar, debe de tratarse de una sede efectiva de discurso público, es decir, su producción discursiva debe estar orientada hacia tópicos y actores relacionados con un problema de política pública; en segundo lugar, debe poseer una arena, es decir, debe proveer espacios para que los individuos o los actores colectivos puedan producir actos de habla, y en tercer lugar, debe poseer una audiencia hacia la que se dirigen los actos de habla. Desde este punto de vista, los “sistemas de partidos” pueden ser considerados como un foro de discurso público. El concepto de sistemas de partidos hace referencia, en primera instancia, a las relaciones que sostienen entre sí los partidos políticos de un país en su búsqueda por el poder político; es decir, hace referencia a las interacciones competitivas entre por los menos dos agrupaciones partidarias.¹

La competencia entre partidos se da en la arena electoral y es en ella donde fácilmente podemos detectar el funcionamiento del sistema de partidos como foro de discurso público. Las elecciones muestran al sistema de partidos en acción como foro de discurso público: las campañas electorales están compuestas, principalmente, de producciones discursivas que se dirigen a tratar problemas de política pública; se producen una serie de eventos donde se producen actos de habla, y los mensajes van dirigidos a una audiencia general de carácter nacional, el electorado. En otras palabras, la acción de los

¹ Según Sartori, dos dimensiones definen a los sistemas de partidos; en primer lugar, el número de partidos efectivos (es decir, el número de partidos que “importan” en un sistema de partidos, donde la importancia es determinada por las posibilidades reales de un partidos de obtener una cuota importante del poder político, por ejemplo, en términos de asientos en las asambleas parlamentarias); y en segundo lugar, por el nivel de competitividad (es decir, el grado de equidad entre los actores en la lucha electoral). Véase Giovanni Sartori, *Partidos y sistema de partidos*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

partidos políticos en épocas electorales abre la oportunidad para que se produzcan la competencia sobre el significado de los asuntos políticos.

El sistema de partidos como foro de discurso público tiene una importancia particular que debemos considerar: su cercanía con los centros de decisión política. Los partidos políticos compiten por tener acceso al gobierno, de modo que los temas que abordan en su acción discursiva electoral (y la forma en que lo hacen) indica el tipo de políticas públicas que tienen intención de implementar si acceden al gobierno. En este sentido, la forma en que un tema, patrocinado por un movimiento social (en nuestro caso el movimiento social indígena) es tratado en el foro de los partidos políticos, muestra las posibilidades de que dichos temas sean objeto de atención por parte de la política oficial. A los movimientos sociales, en general, les resulta difícil acceder directamente al foro de los partidos políticos. No obstante, las épocas electorales brindan una oportunidad para atraer la atención pública hacia determinados temas, pues en épocas electorales se suelen elevar los niveles de debate público sobre asuntos políticos. Así pues, “aunque, a menudo, los candidatos y los líderes de los partidos intentan controlar y limitar la amplitud del debate, los movimientos sociales y otros grupos interesados en influir sobre las agendas políticas tienen oportunidades en época electoral de las que no gozan en otros momentos.”²

Podemos considerar que existen tres eventos comunicativos centrales en los que se encarna el discurso partidista en el foro de los partidos políticos: las plataformas electorales, las campañas mismas y los órganos oficiales de partido. En este capítulo nos concentraremos en el análisis de las plataformas electorales. La práctica de publicar plataformas políticas en los períodos electorales está ampliamente difundida en las

² John D. McCarthy, Jackie Smith y Mayer N. Zald, “El acceso a la agenda pública y a la agenda del gobierno: medios de comunicación y sistema electoral”, en Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, pp. 424-426.

democracias modernas, y su importancia, tanto para la competencia electoral misma como para los investigadores, es que en esos documentos se sintetizan los “puntos nodales” discursivos a través de los cuales los partidos tratan de fijar su concepción sobre la sociedad.³ Las plataformas electorales pueden ser vistas, entonces, como los textos a través de los cuales los partidos se caracterizan a sí mismos y sus diferencias con sus rivales.

Nos interesa analizar los textos producidos por los partidos políticos desde una perspectiva simbólica, entendiendo por ello, el proceso de utilización de recursos del lenguaje para negociar concepciones compartidas. Así, en cualquier elección, los partidos tratan de maximizar un sentido de identificación entre los ciudadanos y el partidos (formando un ‘nosotros’), así como tratan de constrastrar o polarizar dicha identidad contra las identidades de los otros partidos y los ciudadanos que los apoyan (formando un “ellos”). La aproximación simbólica al discurso de los partidos políticos consiste, entonces, en comprender cómo producen los partidos esta polarización del campo político a través del manejo de imágenes, temas, visiones, símbolos, necesidades, preferencias y razones.

Desde, por lo menos, 1994, el sistema de partidos mexicanos puede considerarse tripartidista. Tres partidos constituyen los actores significativos en la competencia por el poder político: el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Así pues, estos tres partidos constituyen las principales voces en el foro de discurso público de los partidos políticos en México.

Nuestro objetivo en este capítulo es comprender las estrategias discursivas con que los partidos políticos en México han interpretado y reinterpretado la cuestión indígena.

³ Véase Craig Allen Smith y Kathy B. Smith, “A Rhetorical Perspective on the 1997 British Party Manifestos”, *Political Communication*, vol. 17, núm. 3, pp. 457-473.

Nuestra principal referencia empírica será el conjunto de las plataformas electorales federales presentadas por cada uno de estos partidos, en las elecciones presidenciales de 1994 y 2000.⁴ Para cada uno de los partidos políticos, nuestro análisis procederá en dos pasos. En primer lugar, consideraremos la forma en que el tema “cuestión indígena” forma un aspecto particular de cada una de las plataformas consideradas. En este primer paso, haremos un análisis léxico de la forma en que las plataformas políticas consideran el tema indígena. Conviene detallar algunos aspectos metodológicos respecto a la realización de este análisis. En primer lugar, es preciso tener en cuenta que las plataformas electorales son documentos generales que apuntan, idealmente, a transmitir un mensaje a la generalidad de la población, y no a un grupo específico de ella. Así pues, poseen una enorme cantidad de información que hace referencia a múltiples asuntos de política pública. Como nuestro interés particular es extraer las imágenes concretas que los partidos políticos construyen en torno a los indígenas, hemos decidido proceder primero utilizando la palabra clave “indígenas” y sus diferentes variaciones léxicas (“indígena”) así como algunas palabras clave cercanas al campo semántico “indígenas” (“indio”, “indios”, “indias”, “etnia”, “etnias”, “étnico”, “étnicos”, “étnica”, “étnicas”). Para ello nos hemos servido del programa Atlas-ti 4.2., que tiene una herramienta de identificación de palabras clave que facilita la identificación de las mismas en el texto.⁵

⁴ Cabe aquí una aclaración. ¿Por qué considerar la plataforma electoral presentada por los partidos políticos en 1994, si nuestro periodo de estudio abarca de 1997 al 2003? Creemos que esta elección se justifica porque, nos permite considerarla como un punto de comparación con las plataformas electorales presentadas en el 2000 por los mismos partidos. Nos permite comprender la dinámica discursiva de los partidos políticos durante el período considerado en esta investigación.

⁵ Debe decirse que para poder lograr esto fue preciso, primero, capturar las plataformas electorales en un programa de procesamiento de texto. El texto capturado es luego transportado al programa Atlas-ti 4.2 (después de un rápido proceso de edición para cumplir con las restricciones que marca el programa), donde se pudo realizar el análisis.

Cada vez que el programa identificaba la presencia de una palabra clave en el texto, procedimos a construir “citas” cuyo núcleo es la palabra clave. En otras palabras, cada vez que identificábamos una palabra clave procedíamos a aislar la oración en la cual estaba inserta la palabra clave. Consideramos oración a todo aquel fragmento de texto separado de los otros fragmentos por puntos y seguido o puntos y aparte. Así procedimos con el texto de las plataformas electorales de los tres partidos. Nuestro resultado final fue un compendio de oraciones que contenían alguna de nuestras palabras clave.⁶

La oración se convirtió en nuestra unidad de análisis principal en esta etapa de la investigación. Nuestro criterio era el siguiente: la ubicación de una de nuestras palabras clave en una oración indica que en esa oración, el hablante está haciendo referencia directa al asunto político que hemos denominado “cuestión indígena”. En consecuencia, es más probable que en esas oraciones se encuentren las imágenes que los hablantes construyen con respecto a dicho asunto.

Analizamos las oraciones en dos niveles. En el primer nivel, tomamos a las oraciones en su conjunto como un indicador de la importancia que el tema tiene dentro de la plataforma política. En otras palabras, el número de oraciones que contienen cuando menos una de nuestras palabras clave indican la prominencia que cada actor político da al tema indígena. En términos de nuestra teoría del discurso público, esta frecuencia nos permite saber quiénes son los patrocinadores más interesados en promover un tema dentro del foro de discurso público.

En el segundo nivel, tomamos la estructura interna de las oraciones. Para ser más precisos, más que analizar la estructura sintáctica de las oraciones, lo que nos interesa investigar es con cuáles otras palabras clave tienden a asociarse la palabra clave indígenas

⁶ Las oraciones, por partido político, se presentan en los Anexos.

(y otras palabras clave emparentadas). Nuestra idea es que en cada oración el hablante asocia un conjunto de atributos (sustantivos) o calificaciones (adjetivos) con la palabra indígena. Para tratar de identificar qué atributos o calificaciones se asocian más característicamente con la palabra clave “indígena” en cada una de las plataformas analizadas, hemos utilizado la herramienta de conteo de palabras contenida en [Atlas-ti 4.2](#), y la hemos aplicado sobre el texto de las oraciones que contienen la palabra indígena, extraído de las diferentes plataformas políticas.

Como se registró una enorme dispersión en las frecuencias de las palabras utilizadas, con el fin de producir resultados más apreciables hemos decidido tomar dos pasos adicionales. El primer paso consiste en eliminar del conteo final, todas aquellas palabras que creemos tienen una función neutral en la producción de imágenes retóricas: artículos y preposiciones principalmente. Así se produce un nuevo total, menor al total original. El segundo paso consiste en convertir las frecuencias absolutas, que corresponden a cada palabra, en porcentajes. Como veremos más adelante este procedimiento es particularmente importante para propósitos de comparación entre los diferentes discursos.

El segundo paso que dimos en nuestro análisis fue considerar a las plataformas electorales como un todo discursivo, dentro del cual queda inscrita la discusión sobre la cuestión indígena. Es decir, consideramos que para tener una cabal comprensión de la forma en que los partidos políticos construyen discursivamente la cuestión indígena, debemos tener en cuenta la estructura discursiva mayor donde esa cuestión es tratada. Para ello haremos un análisis hermenéutico de las plataformas electorales consideradas como un todo. Nuestra principal intención es ubicar cuáles serían los principales “símbolos” que operan como ejes discursivos a través de los cuales se constituye la noción global que hacen los partidos políticos sobre el país y sus problemas. Al ubicar estos símbolos

centrales, podremos comprender desde qué tipo de “estructura discursiva” es construida la cuestión indígena en cada una de las plataformas electorales consideradas.

Antes de considerar el discurso de cada uno de los partidos políticos nos gustaría empezar con la siguiente constatación. Como hemos señalado en el marco teórico, un aspecto central en nuestra teoría del discurso público es ubicar cuáles son los principales patrocinadores de un tema en cada uno de los foros de discurso público bajo análisis. Identificamos la presencia desigual de los patrocinadores por el número de oraciones que dedican a un tema específico. En la siguiente tabla presentamos el comportamiento de los tres principales partidos como patrocinadores del tema indígena, tal y como se revela del análisis de sus plataformas electorales federales (1994-2000; 2000-2006).

Tabla 4.1. Frecuencia de oraciones dedicadas al tema indígena en las plataformas electorales (1994-2006)

Partido político	Oraciones
PRI	85
PAN	17
PRD	14
Total	116

Como se ve, puede decirse que durante ambas elecciones analizadas, fue el PRI el principal patrocinador del tema indígena en el discurso público electoral. Más inesperadamente, el PRD sería, en esta cuenta, el que menos participa en el patrocinio del tema indígenas, mientras que el PAN ocuparía una posición intermedia, muy lejos del PRI. Si tomáramos simplemente esta frecuencia como una medida de la influencia que cada patrocinador tiene sobre el discurso público, bien podría decirse que durante las épocas electorales, fue el PRI el que tuvo la iniciativa para transmitir sus mensajes específicos acerca de cómo definir la cuestión indígena durante los períodos electorales.

4.1.El discurso del PRI

En la siguiente tabla presentamos los principales términos que se encuentran en las oraciones que contienen la palabra clave “indígena” dentro de las plataformas electorales del PRI.

Tabla 4.2. Principales conceptos relacionados con lo indígena en las plataformas electorales del PRI (1994-2006)

Conceptos*	Frecuencia	Porcentaje**
Desarrollo/Bienestar/Igualdad/Justicia	39	2.53
Pueblos	32	2.07
Comunidades	31	2.01
Pobreza/Desigualdad/Rezagos	19	1.23
Cultura/Culturales/Cultural	18	1.17
Programas/Acciones/Políticas públicas	18	1.17
Nacional/Nación/País	17	1.10
Respeto/Reconocimiento	17	1.10
Costumbres/tradiciones/usos	15	0.97
Derechos	12	0.78
Social	11	0.71
Política	10	0.65

*Cuando ha sido posible, hemos podido identificar semejanzas entre conceptos por lo que los agregamos en el conteo. Aquellos conceptos que no podían ser agregados con otros similares y que obtuvieron una frecuencia menor a 10 han sido desechados para facilitar el análisis. Esta misma observación se aplica en las siguientes dos tablas.

**Para obtener este porcentaje hemos utilizado como número base el total de palabras, después de descontar lo que consideramos como “palabras neutrales” (artículos y preposiciones). Así mientras que el total original era de 2857 palabras, el total utilizado, después de descontar las palabras neutrales, fue de 1542 palabras.

Los hallazgos presentados muestran que en la plataforma electoral del PRI la cuestión indígena tiende a presentar las siguientes imágenes:

- Se hace mención de los indígenas indistintamente como “pueblos” o “comunidades”. Menos frecuente es la utilización de otros términos como “grupos” o “zonas”. Asimismo otra tendencia en la plataforma de este partido es a relacionar a los indígenas con elementos de cultura, así como con sus tradiciones y sus costumbres.

- En la descripción de los rasgos problemáticos de los indígenas la tendencia es a describirlos utilizando el lenguaje de las carencias. Así los indígenas quedan identificados como aquellos que sufren “pobreza”, “rezagos”, “desigualdad”, etc.
- En consonancia con esa descripción, los valores que se inspira implantar a través de las propuestas políticas que se ofrece en ambas plataformas, tiene que ver con la superación de esa carencia. Así, la principal meta que aparece en relación con los indígenas en las plataformas electorales del PRI es el “desarrollo”, el “bienestar”, la “igualdad”. No obstante también existen otros valores igualmente mencionados que no tienen que ver inmediatamente con las condiciones materiales de los indígenas como el “respeto” y el “reconocimiento”. Asimismo es importante destacar cómo en el discurso del PRI aparecen delineados los principales instrumentos para poder intervenir en el mejoramiento de la problemática indígena: “programas”, “acciones”, “políticas públicas”.

Para dar un sentido más amplio a los hallazgos obtenidos del análisis léxico, emprenderemos ahora un análisis hermeneúutico de las plataformas electorales, tomándolas como un “todo” discursivo donde está inserto el tema de la “cuestión indígena” en México. Una primera aproximación a las plataformas electorales tomadas en su totalidad consiste en comparar el ordenamiento de sus “preferencias”. Esto se observa fácilmente si consideramos cómo se ordenan jerárquicamente los temas que componen a las plataformas electorales. En la siguiente tabla presentamos una comparación de ese ordenamiento en las plataformas electorales del PRI.

Tabla 4.3. Ordenación preferencial de los asuntos políticos en las plataformas electorales del PRI (1994-2006)

Plataforma Electoral 1994-2000	Plataforma Electoral 2000-2006
Contexto internacional ("Garantizar la soberanía y promover los intereses de México en el mundo")	Contexto internacional ("Las causas de la nación justa")
Democracia ("Transformación democrática de México")	Democracia ("La reforma democrática del Estado y la cultura de la legalidad")
Economía ("Fortalecer una economía de la certidumbre")	Justicia social ("Una vida digna con justicia social")
Desarrollo regional ("Desarrollo regional")	Educación ("Educación integral para los nuevos desafíos")
Justicia social ("Reforma social")	Desarrollo regional ("Desarrollo regional, urbano y sustentable para un renovado impulso nacional")
Educación ("Educación para el desarrollo y la competencia")	Economía ("La economía para la justicia social")
Otros ("Un nuevo equilibrio en la vida de la República")	

Fuente: Partido Revolucionario Institucional, "Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México", México, s. f.; Partido Revolucionario Institucional, "Plataforma electoral 2000-2006", México, Fundación Colosio, 2000.

Debemos comentar dos aspectos de la tabla anterior. En primer lugar, debe considerarse la consistencia en la ubicación de los dos primeros asuntos de política pública. En ambas plataformas, el PRI inicia su discurso sobre el país, ubicando a México en el contexto internacional y, seguidamente, hablando sobre el proceso de democratización en México. Más adelante hablaremos un poco más sobre las consecuencias de esta consistencia para interpretar el discurso político del PRI. En segundo lugar, debe considerarse los cambios que se producen a partir del tercer orden de las preferencias. Mientras que en la plataforma de 1994-2000, la economía ocupa el tercer lugar de las

preferencias, en la plataforma 2000-2006 desciende hasta el sexto lugar. Por su parte, mientras que el tema de justicia social ocupa el quinto lugar en la plataforma 1994-2000, en la de 2000-2006 ocupa el tercer lugar (significativamente ocupando el lugar dejado por el tema “economía”). Educación y desarrollo regional ocupan posiciones más o menos estables.

Este ordenamiento se relaciona estrechamente con tres símbolos centrales que hemos identificado en las plataformas electorales del PRI: “democracia”, “cambio” y “racionalidad” (este último símbolo reforzado por lo que llamaremos un estilo expositivo tecnocrático que caracteriza a ambas plataformas electorales).

Empecemos con el símbolo “democracia”. La preeminencia de este símbolo no sólo está dada por la constancia con que en las plataformas el tema de la democracia aparece como el segundo de mayor importancia en la visión que tiene el PRI sobre los problemas del país. Desde el inicio mismo de ambas plataformas, la dimensión “democrática” del discurso del PRI es afirmada explícitamente:

Ésta es una plataforma política democrática, por su forma y por su contenido. El método para integrarla descansó en una amplia consulta realizada en todo el territorio nacional.⁷ El Partido Revolucionario Institucional está viviendo una nueva etapa. Como parte de ello decidió enfrentar el reto de las elecciones federales del año 2000 con una estrategia democrática acorde con los nuevos tiempos y con una renovada organización para la contienda política a la Presidencia de la República para el período 2000-2006 y a la elaboración de su Plataforma Electoral.⁸

Ahora bien, podemos considerar que en las plataformas electorales del PRI el símbolo democracia tiene, al menos, tres sentidos: 1) el PRI es un partido democrático; 2) el PRI es el principal impulsor de la democracia en el país, y 3) México es un país democrático.

⁷ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., p. 9.

⁸ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 9.

En lo que se refiere al primer aspecto, es notable que en el principio de ambas plataformas se encuentra una pormenorización, relativamente extensa, del proceso que condujo a la elaboración de la plataforma. En dicho recuento se expresa el carácter “abierto”, “plural”, “consultivo” y “deliberativo” de los procesos internos del PRI:

Para integrar la demanda ciudadana y popular y fundar nuestra oferta en un diagnóstico realista, la consulta adoptó tres estrategias. Primero, la organización de foros estatales, en los que participaron militantes, simpatizantes y dirigentes de nuestro partido, así como ciudadanos sin filiación partidista. Segundo, la consulta sectorial a fin de registrar las propuestas de los sectores y organizaciones del partido. Tercero la consulta técnica para fundar nuestra oferta con la colaboración de especialistas, intelectuales y académicos.

La propuesta política que aquí se presenta es el fruto de un esfuerzo colectivo. En ella se recogen las ideas e inquietudes de los mexicanos.

Nuestras propuestas son una convocatoria al diálogo y a la deliberación que tendrá lugar durante la campaña electoral. El diálogo con la sociedad enriquecerá nuestros compromisos.

La plataforma da cabida a la expresión genuina de la militancia de nuestro partido y de amplios sectores sociales e intelectuales de todo el país. No sólo hemos buscado cumplir con un requisito legal y estatutario; primordialmente, queremos presentar una oferta política sustentada en las perspectivas de la sociedad, en sus sentimientos y aspiraciones.⁹

... esta Plataforma Electoral 2000 se elaboró con la participación plural y abierta de la sociedad y de una militancia comprometida con las causas y la solución de los problemas nacionales, a lo largo de ocho meses de intenso trabajo previos a su aprobación por el Consejo Político Nacional y a su registro ante el Instituto Federal Electoral.

De esta manera, emprendimos un intenso proceso de reflexión, análisis, debate de ideas, propuestas de solución a los grandes problemas nacionales y de consulta a todo el PRI, sus simpatizantes y a la sociedad en general para consensuar una Agenda con carácter incluyente que representa la percepción real de la problemática nacional, sus tendencias y los diversos medios para afrontar los retos, rezagos y carencias a los que el partido habrá de responder para obtener el triunfo en las próximas elecciones.¹⁰

En el segundo aspecto, aunque mucho menos detallado, se ofrece el argumento de que el PRI ha estado en la “vanguardia” de los cambios democráticos que ha vivido el país. No se ofrece un relato del proceso de la transición democrática; simplemente se enumeran las reformas que se han elaborado y se afirma que el PRI ha sido el principal impulsor de ellas:

⁹ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp. 9-10.

¹⁰ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, pp. 9-10.

En lo político, nuestro partido impulsó la reforma que creó el Instituto Federal Electoral como órgano profesional responsable de la organización de las elecciones. Las modificaciones recientes al Código Federal de Instituciones y Procedimientos Electorales, implicaron cambios fundamentales en las reglas de integración del Congreso de la Unión, en las elecciones legislativas, en los esquemas de financiamiento de partidos, en la regulación de los gastos de campaña y en el acceso a los medios de comunicación. De la misma manera, los priístas impulsaron una reforma política para el Distrito Federal, que alienta la vida democrática de la Capital.¹¹

México vive un cambio de siglo y con ello, un intenso proceso de transformación en todos los órdenes de la vida nacional. El PRI ha sido y seguirá siendo promotor de estos cambios, avanzando hacia una nueva etapa de la Reforma Democrática del Estado, para impulsar nuestro desarrollo político, económico y cultural, así como la convivencia y participación social.¹²

Finalmente, el tercer aspecto es particularmente notable. El argumento es que México es ya un país democrático, pero que necesita seguir democratizándose. De ahí que, notablemente en la plataforma 1994-2000, se afirme la existencia de un México democrático, pero, al mismo tiempo, se dedique toda una sección entera al tema de la “transformación democrática de México”:

Nuestra Constitución Política consagra un sistema democrático que concilia los derechos individuales con la justicia social. Para el Constituyente, la soberanía popular demanda tanto la garantía del respeto a la individualidad como los niveles adecuados de bienestar social.

La sociedad mexicana es ahora más abierta, está mejor informada, es más plural y participativa, demanda más de sus gobiernos. Vivimos un proceso en el que se consolidan nuevas formas de relación política, a partir de bases sociales más amplias y sólidas que impulsan la transformación democrática de México.

Sin embargo, todavía existen numerosos sectores que carecen de las condiciones necesarias para ejercer cabalmente sus libertades y para participar de una manera activa en la sociedad democrática. Una nueva sociedad abierta supone reformar las relaciones entre ciudadanía y el gobierno. Para ello es necesario avanzar en la organización democrática del poder a partir de ampliar el ejercicio de las libertades y la justicia social.¹³

Vivimos hoy una condición de normalidad democrática y la pluralidad que de ella resulta. En el partido nos empeñaremos en consolidarla y avanzar hacia una nueva etapa de la Reforma Democrática del Estado, que tendrá entre sus ejes rectores la vigencia plena del equilibrio entre los poderes públicos y la nueva relación entre los tres órdenes de gobierno.¹⁴

¹¹ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., p. 17.

¹² Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 59.

¹³ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp. 37-38.

El símbolo “democracia” en las plataformas electorales del PRI, pues, tiene un fuerte peso. Lo destacable en este caso, sin embargo, es precisamente ese fenómeno. Es decir, uno podría presumir que el símbolo democracia no será tan prominente en el caso de las plataformas políticas de partidos en democracias consolidadas. Por ejemplo, en su análisis retórico de los “manifiestos políticos” británicos en las elecciones de 1997, Craig Smith y Kathy Smith no consideran que “democracia” sea un elemento simbólico relevante en el manifiesto de ninguno de los tres partidos que analizan (Conservadores, Laboristas, Liberales-Democráticos)¹⁵. En este sentido, puede interpretarse que la insistencia del símbolo “democracia” en las plataformas electorales del PRI puede entenderse en dos sentidos complementarios. En primer lugar, es el intento por reafirmar al nivel simbólico algo que no existe en la realidad. En segundo lugar, es el intento por intervenir para fijar el sentido fundamental de democracia. Esta segunda perspectiva parece más conveniente.

Desde un punto de vista simbólico, no podemos simplemente afirmar que el significado de “democracia” sea obvio o autoevidente. Por tanto, cada vez que un actor utiliza “democracia” en su discurso está haciendo un esfuerzo por situar su significado y legitimar ese significado como único y autoevidente. En este sentido, es claro que en las plataformas electorales del PRI el significado de democracia queda sujeto a tres complementos simbólicos fundamentales: “consenso”, “legalidad”, “responsabilidad”. En primer lugar, la democracia implica la constitución de una “voluntad colectiva” a partir del diálogo entre la pluralidad que conforma a la nación. El acento se pone en el resultado de la pluralidad y no en la pluralidad misma. Para el PRI, en este sentido, la democracia debe arribar el consenso y evitar los conflictos:

¹⁴ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 60.

¹⁵ Craig Allen Smith y Kathy B. Smith, “A Rhetorical Perspective...”, *art. cit.*

La democracia es garantía de nuestra seguridad y el medio privilegiado para que nuestra pluralidad sea recurso de fortaleza y no causa de fragmentación; porque sólo ella asegura la representación cabal de la voluntad de la Nación. En la democracia, la cohesión política y la unidad de propósitos son producto de la tolerancia, del reconocimiento de la pluralidad y del ejercicio pleno de las libertades.¹⁶

Si la democracia no puede tener más fundamento que la ley, su calidad se prueba también su efectividad para dirimir las diferencias de la pluralidad y la complejidad, sumar intereses, promover la energía asociativa de la ciudadanía, llegar a acuerdos en torno a los conflictos propios de la convivencia y mantener la gobernabilidad.¹⁷

En segundo lugar, la democracia se funda en las instituciones legalmente constituidas para regular los procesos electorales. La base de la democracia es el respeto a esa normatividad aceptada por todos los participantes. Un comportamiento democrático es aquél que se apega a la formalidad legal establecida:

Nuestro partido está convencido de que respetar las reglas de la competencia, alentar el debate y la deliberación, y aceptar el mandato de la voluntad ciudadana, son la esencia de toda sociedad democrática y aspiración de los mexicanos. Sabe también, que la ciudadanía reclama reglas electorales claras y certidumbre en los comicios.

La legalidad y el consenso son los mecanismos indispensables para que avance la democracia. Ningún arreglo electoral es válido al margen de la ley; en ella se expresa la voluntad ciudadana y se consagran las reglas que dan seguridad a la acción política. Los acuerdos políticos, fundados en la ley, sirven para convertir las instituciones y los procedimientos electorales en práctica política.¹⁸

Todo Estado y toda organización que se asumen como democráticos adquieren un compromiso indeclinable con la legalidad, y consecuentemente con el respeto a los derechos individuales y sociales, para conformar un Estado de Derecho. A través del gobierno de leyes, la democracia es plenamente vigente, funcional y transformadora.

Pugnaremos por consolidar la cultura de la legalidad, para que el fortalecimiento del Estado de Derecho se convierta en una práctica institucional y permanente con la participación de la sociedad.¹⁹

¹⁶ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., p. 24.

¹⁷ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 16.

¹⁸ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp. 40-41.

¹⁹ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 59. Cabe mencionar que en Plataforma 2000-2006, la vinculación de “democracia” con “legalidad” es aún más pronunciada que en la Plataforma 1994-2000. En efecto, en la Plataforma 2000-2006, la sección dedicada a “Democracia” contiene amplias subsecciones dedicadas el “Estado de Derecho”, la “Impartición de Justicia” y la “Seguridad Pública”. En cambio, en la Plataforma 1994-2000 esos temas están ausentes.

Finalmente, la democracia es vinculada con comportamientos “responsables” por parte de todos los actores involucrados: Gobierno, partidos y ciudadanos. Ese comportamiento “responsable” es la clave de la participación política en una sociedad democrática. La responsabilidad es definida por la “mesura” de los participantes en el proceso democrático, por su proclividad al “diálogo”, por su capacidad de llegar a “acuerdos” y de sujetarse a los canales institucionales de participación política. Cualquier otra forma de comportamiento es anti-democrática y debe ser evitada:

La construcción de la democracia avanza de la mano del afianzamiento de valoraciones favorables al entendimiento, a la discusión y la divergencia respetuosa y civilizada. Sin estas valoraciones no hay democracia posible.

La responsabilidad, tanto pública como privada, es factor indispensable para promover la cultura democrática. Un gobierno responsable, que ejerce sus funciones de manera transparente y sin favoritismos o exclusiones, inspira la confianza de la ciudadanía y el respeto de los partidos. Por su parte, en la medida en que las organizaciones sociales y los ciudadanos asuman con convicción y entrega sus tareas, sin esperar tratos especiales por razones distintas a las de los méritos de sus propias causas, se fomentan actitudes de respeto al esfuerzo colectivo e individual.²⁰

En lo que se refiere al símbolo “cambio” se revelan, por lo menos, dos usos. Primero, el “cambio” es la característica del contexto en el que se desenvuelve México. En otras palabras, el “cambio” o las “transformaciones” se suceden en el ámbito internacional donde México existe como nación:

Esta situación nacional se produce en momentos de profunda y rápida transformación mundial, que se caracteriza por los procesos de globalización económica, revolución tecnológica y los cambios en las formas de producción, comercialización y comunicación. Al final del siglo XX, el mundo presenta cambios estructurales en el sistema internacional y transformaciones de alcance global. Nuestra época se caracteriza por una comunidad de naciones soberanas, cuyo entorno es aún más complejo ante la globalización de los flujos económicos y los procesos productivos; ante el crecimiento de la revolución tecnológica, la multipolaridad económica, la concentración en aumento de la riqueza y el deterioro del medio ambiente.²¹

²⁰ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp. 44-45.

²¹ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp.22 y 29.

En segundo lugar, “cambio” es el principal imperativo político del país; frente al cambio que caracteriza al entorno internacional, la actitud política correcta es ser proclive al cambio, estar dispuestos a llevar a cabo las “transformaciones”, las “reformas” que se necesitan para adaptarse al cambio:

Frente a estas tendencias globales, debemos fortalecer el ejercicio de la soberanía y promover el interés nacional, en el exterior, para lograr una adecuada sincronización de nuestros procesos internos con el contexto internacional.²²

... es necesario aprovechar aquellos aspectos de la globalización de los que México puede obtener mayores ventajas con menores riesgos [...] Los nuevos tiempos obligan a redefinir estrategias y a diseñar nuevos programas de acción, para asegurar la defensa de los intereses nacionales y nuestro bienestar a partir de lo que somos y de lo que queremos ser.²³

El símbolo del “cambio” sirve también para ordenar las preferencias de política que se manifiestan en las plataformas electorales. Si consideramos el ordenamiento de los apartados de las plataformas según la lógica comunicativa de la “prominencia”²⁴, es de señalar que, una vez que el PRI empieza a hablar de sus propuestas políticas sustantivas, inicia hablando de la inserción de México en el contexto internacional (sección “Garantizar la soberanía y promover los intereses de México en el mundo” en la plataforma 1994-2000; sección “Un México soberano y abierto al mundo” en la plataforma 2000-2006). Esto sugiere que el primer mensaje que se quiere difundir en las plataformas políticas del PRI es el de “México” como una totalidad insertado en una realidad que lo sobrepasa. De esta forma, el mensaje es privilegiar la unidad de la nación, la necesidad de pensar en México

²² Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., p. 30.

²³ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 42.

²⁴ La lógica de la “prominencia” (*salience*) se refiere a la hipotética actitud de un receptor frente a un mensaje político, en este caso, un texto escrito. Según esta lógica, los receptores tenderán a poner más atención a “lo que viene primero” que a lo que “viene después”. En consecuencia, se espera que los emisores colocarán en primer lugar los asuntos que quieren que sean atendidos por los receptores, colocando después los asuntos que quieren que sean menos atendidos por los receptores, véase Craig Allen Smith y Kathy B. Smith, “A Rhetorical Perspective...”, *art. cit.*, pp. 465-466.

como una totalidad no diferenciada internamente. La implicación es que no se puede partir del conflicto para elaborar un proyecto político, sino desde la cohesión de la unidad mexicana. México requiere “cambiar” no porque algo funcione mal en su interior, sino para ajustarse a lo cambios mundiales:

Nuestra capacidad de decisión frente a la globalización y la interdependencia, se eleva con la unidad de los mexicanos, basada en la pluralidad política y social.

La unidad de los mexicanos del siglo XXI resultará del perfeccionamiento de la democracia y del progreso económico y social. Los intereses de nuestro desarrollo y una activa participación en los esfuerzos para alcanzar una justa y armónica convivencia entre las nacionales, deberán ser los ejes de la actuación internacional de México.²⁵

Finalmente, es notable que ambas plataformas carecen de un estilo polémico o políticamente militante. A diferencia de lo que uno esperaría de un documento político de gran importancia para la presentación de la imagen pública del partido en la arena electoral, ambas plataformas recurren a un estilo expositivo que se asemeja a un trabajo académico: se exponen hechos aparentemente objetivos, frente a los cuales las propuestas políticas no pueden parecer sino respuestas autoevidentes. No hay ninguna caracterización de los contrincantes políticos.

Los tres elementos simbólicos que hemos señalado contribuyen a la configuración de una imagen un tanto “despolitizada” de la arena política. Así, al definir a la democracia como un asunto de “ley y orden”, se privilegia al “consenso” al “diálogo” y a la “responsabilidad” de los actores políticos. El “conflicto” o la “confrontación” son malignos y dañinos. Por su parte, el cambio que caracteriza al ámbito internacional no es una “interpretación” sino un “dato de la realidad” al que debemos someternos; en consecuencia, la proclividad hacia el cambio es la actitud política correcta, dictada no por una convicción ideológica, sino por la claridad perceptiva frente a los hechos de la realidad, es decir, el

²⁵ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma electoral 2000-2006”, México, Fundación Colosio, 2000, p. 43.

cambio no debe ser dirigido por “dogmas” o “ideas cerradas”, sino por una actitud pragmática “abierta” y una “habilidad para captar riesgos y aprovechar oportunidades”. Finalmente, la plataforma no se presenta a sí misma como un documento político de combate, sino como un análisis riguroso de datos de la realidad, a partir del cual se desprenden consecuencias política inevitables.

Dentro de este campo simbólico la cuestión indígena es abordada de una forma diametralmente opuesta a la forma que le ha dado el propio movimiento indígena. Hay que destacar dos aspectos a este respecto. En primer lugar, la cuestión indígena no ocupa, de ninguna manera, un lugar central dentro de las plataformas políticas, no se considera que la cuestión indígena sea central para el futuro de la nación mexicana. Central es la pobreza, la pobreza es lo que “debilita la cohesión nacional”, y lo lamentable es que la pobreza castigue especialmente a los indígenas:

Sin embargo, la pobreza persiste. Es uno de los principales problemas que enfrentamos como Nación. Debemos intensificar nuestros esfuerzos para crear las condiciones materiales e institucionales que permitan a todos los mexicanos beneficiarse de las oportunidades que ofrece el país.

No obstante los esfuerzos realizado hasta el momento, los grupos indígenas llevan una vida de grandes carencias materiales, abandono social, pobreza extrema, desigualdad en la impartición de justicia y marginación política [...]. Las regiones indígenas constituyen núcleos de población que por sus muy grandes rezagos en materia de salud, educación, derechos humanos y servicios básicos, requieren atención prioritaria para superar la pobreza, la exclusión y la desigualdad.²⁶

En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, consistentemente la cuestión indígena es abordada dentro de la sección de “reforma social” en la plataforma 1994-2000, y de “una vida digna con justicia social” en la plataforma 2000-2006. En ninguno de ambos casos se considera que la cuestión indígena sea una cuestión que atañe a la democracia en México, sino que es una cuestión de política social.

²⁶ Partido Revolucionario Institucional, “Plataforma Electoral 1994-2000. Certidumbres, Responsabilidad y Cambio para México”, México, s. f., pp. 17 y 79.

Desde este punto de vista, la cuestión indígena no es un “problema democrático”, una expresión de las deficiencias de la democracia mexicana, sino, un problema de la deficiencia de las políticas sociales. En consecuencia, el problema principal no es el de la participación política de los pueblos indígenas, sino el de la eficiencia de los programas de política social. Éstos han fallado, por una serie de razones, pero su solución reside, precisamente, en un renovado esfuerzo por incrementar la eficacia de dichos programas.

4.2.El discurso del PAN

Ahora veamos las imágenes contenidas en el discurso del PAN. En la siguiente tabla se muestran los principales conceptos asociados con “indígena” en las plataformas electorales del PAN.

Tabla 4.4. Principales conceptos relacionados con lo indígena en las plataformas electorales del PAN (1994-2006)

Conceptos	Frecuencia	Porcentaje*
Pueblos	6	1.91
Zonas	6	1.91
Desarrollo/capacitación/protección	6	1.91
Grupos	5	1.59
Mujeres	5	1.59
Discapacitados	4	1.28
Discriminación/Rezagos	4	1.28
Rural/Rurales	4	1.28
Nacional/País	4	1.28

* El total con el que se forma este porcentaje es de 313 palabras

Los hallazgos presentados respecto a las plataformas electorales del PAN muestran las siguientes características:

- En el discurso del PAN los indígenas también tienden a ser identificados como “pueblos”, pero esa identificación ocurre con tanta frecuencia como con otra más objetivadora, a saber, la de “zonas”. También “grupos” es una opción preferida por este discurso para referirse a los indígenas. Existe un rasgo especial que

explicaremos más adelante en nuestro análisis comparativo y es que, a diferencia de los otros partidos, en el discurso del PAN aparecen mencionados con cierta relevancia otros grupos poblacionales: “mujeres”, “ancianos”, discapacitados”.

- Tampoco aparece en el discurso del PAN una caracterización abundante de la situación problemática de los indígenas. El atributo más mencionado en este sentido es el de “discriminación”, aunque también se asocia a los indígenas con el “rezago”.
- Tampoco es suficientemente claro cuáles son los objetivos que prefiere conseguir el PAN con respecto a los indígenas, si bien, al igual que en el discurso de los otros partidos “desarrollo” es uno de los principales objetivos que aparecen, aunque se combina con el objetivo general de otorgar “capacitación”.

Las plataformas del PAN no pueden ser tomadas globalmente como las del PRI. En primer lugar, existe una marcada diferencia en la extensión de ambos documentos. Mientras que la plataforma 1994-2000 es un documento extenso de casi 100 cuartillas, la plataforma 2000-2006 es un documento relativamente breve de menos de 50 cuartillas. Pero más importante que eso son las diferencias en los elementos simbólicos privilegiados por cada una de ellas. De una manera sintética, mientras que en la plataforma 1994-2000, el símbolo principal es “democracia”, en la plataforma electoral 2000-2006 el símbolo principal es el “desarrollo”. Por otra parte, mientras que la primera plataforma tiene un estilo decididamente polémico y militante, la segunda presenta un estilo mucho más moderado e incluso muy cercano al estilo tecnocrático de las plataformas electorales del PRI.

Uno de los primeros indicadores de estas diferencias se encuentra en la ordenación de las preferencias de política. Véase la siguiente tabla:

Tabla 4.5. Ordenación preferencial de los asuntos políticos en las plataformas electorales del PAN (1994-2006)

Plataforma Electoral 1994-2000	Plataforma Electoral 2000-2006
Democracia ("Estado de Derecho")	Economía ("Más empleos y mejores salarios")
Economía ("Por una economía humana y moderna")	Justicia social ("Superación de la pobreza y justa distribución del ingreso")
Justicia social ("Vida digna")	Educación ("Acceso a una educación de calidad")
Contexto internacional ("Presencia y acción internacional")	Corrupción ("Ataque frontal a la corrupción")
	Seguridad ("Construir un país seguro")
	Forma de gobierno ("Un gobierno al servicio de los ciudadanos")
	Desarrollo regional ("Desarrollo regional equilibrado")
	Otros ("Nueva relación entre mexicanos")
	Ecología ("Gobierno ecologista")
	Contexto internacional ("Papel activo en el mundo")

Fuente: Partido Acción Nacional, "La Fuerza de la Democracia. Plataforma Política 1994-2000", México, s.f.; Alianza por el Cambio, "Propuesta Política", México, s.f.

En la plataforma 1994-2000 la primera sección dentro de las propuestas sustantivas de política se denomina "Estado de derecho". Por su parte, en la plataforma 2000-2006 la sección "Más empleos y mejores salarios" es la que ocupa el primer lugar; de hecho, la sección que específicamente trata los temas de reforma política ("Gobierno al servicio de los ciudadanos") aparece hasta el sexto lugar.

"Democracia" como símbolo en la plataforma 1994-2000 tiene dos dimensiones fundamentales. Por un lado "México no es un país democrático", por el otro el "PAN es un partido democrático". En lo que se refiere al primer aspecto, en el discurso de la plataforma

se sigue una estrategia de “contrastación empírica” del discurso democrático del PRI, y del régimen priísta. Así, se exponen diferentes razones por las que el régimen político del país no puede considerarse democrático: existen “ataques a nuestras libertades y derechos fundamentales”, “estructuras políticas cuyo poder no limita el derecho”, “corrupción”, “simulación de legalidad” “un mando gubernamental, arbitrario, autocrático”.²⁷ En lo que se refiere al segundo aspecto, el PAN se presenta como partido democrático porque es un partido que se asienta en un principio fundamental: el respeto de los derechos universales e inalienables de la persona humana. Además, y esto va a representar una ausencia notable en la plataforma de 2000-2006, el PAN es un partido “históricamente” democrático. Es significativo constatar que en su autodefinición el PAN incurra en la mención de las palabras de dos de sus figuras fundadoras: Manuel Gómez Morín y Efraín González Luna. La “densidad histórica” manifestada por el PAN trata de sumar credibilidad a su afirmación de ser un partido democrático.

Sin duda el peso que tiene el símbolo “democracia” en la plataforma 1994-2000 refleja, al igual que en el caso de las plataformas del PRI, el hecho del tránsito a la democracia en México: en estas situaciones la democracia se convierte en un asunto de política, en vez de ser el presupuesto implícito de la competencia. Por lo tanto, la intervención política mediante el uso del símbolo “democracia” es también un intento de fijar su significado. En este caso, para el PAN el principal significado de democracia es “limitación del poder y la arbitrariedad”. Frente a un régimen antidemocrático que se define, principalmente por la concentración del poder, el significado de democracia no puede ser otro que el de la limitación de ese poder.

²⁷ Cf. Partido Acción Nacional, “La Fuerza de la Democracia. Plataforma política 1994-2000”, México, s.f., especialmente las secciones “El sistema contra el Estado de Derecho”, “Presidencialismo: país de un solo hombre”; “Poder Legislativo subordinado”; “Poder Judicial atrofiado”; “Centralismo asfíxiante”.

La urgencia vital de la nación mexicana en las postrimerías del siglo XX es lograr el establecimiento de un auténtico Estado de Derecho fundado en el reconocimiento teórico real de los derechos esenciales de la persona humana y promotor del bien común.

Los mexicanos con frecuencia padecemos ataques a nuestras libertades y derechos fundamentales, ofensas a nuestra dignidad humana, daños al nivel de vida e injusticias de toda índole por la existencia de estructuras políticas cuyo poder no limita el derecho.²⁸

Por otra parte, el PAN considera que esa limitación del poder no se producirá como una graciosa concesión del régimen priísta, sino a través de la acción y la participación política popular. No obstante, esa acción y participación debe concretarse “institucionalmente”: la última garantía de una limitación del poder es un efectivo “Estado de derecho” e instituciones políticas eficaces que sirvan de contrapeso al Poder Ejecutivo. En otras palabras, en el discurso político del PAN la democracia es, fundamentalmente, un asunto de “leyes” y de “ética” y sólo secundariamente un asunto de participación política sostenida.

En cambio, en la plataforma electoral 2000-2006 el símbolo principal es el de “desarrollo”. Si en la plataforma 1994-2000 se señala contundentemente: “La urgencia vital de la nación mexicana en las postrimerías del siglo XX es lograr el establecimiento de un auténtico Estado de Derecho”, en la plataforma 2000-2006 también se señala contundentemente: “el gran reto consiste en lograr un desarrollo integral del país”.²⁹

Al igual que en el caso de las plataformas del PRI, las plataforma del PAN subordinan la discusión de la cuestión indígena al campo simbólico que hemos bosquejado anteriormente. La subordinación es incluso más notable que en el caso del PRI. Por principio de cuentas, en términos formales, ninguna de las dos plataformas asigna una sección específica para la cuestión indígena. En la plataforma 1994-2000 el tema indígena es tocado, sin que se lo remarque con un subtítulo propio en las secciones “Derechos

²⁸ Partido Acción Nacional, “La Fuerza de la Democracia. Plataforma política 1994-2000”, México, s.f., p. 9.

²⁹ Alianza por el Cambio, “Propuesta Política”, s.f., p. 1.

humanos en México” y “Pobreza”. Por su parte, en la plataforma 2000-2006, el tema indígena se aborda en la sección “Superación de la pobreza y justa distribución del ingreso” y “Nueva relación entre mexicanos”, sin que tampoco exista un subtítulo específico para el tema.

Por otra parte, al igual que en el caso de las plataforma del PRI, la cuestión indígena es representada, fundamentalmente, como una “cuestión social”, no como algo que tenga que ver con el futuro de la democracia en el país. También, de manera muy similar a como sucede en la plataformas del PRI, los indígenas son representados como actores que se orientan, fundamentalmente, a resolver sus necesidades más apremiantes, antes que como actores que poseen intereses políticos legítimos. En esta medida, la representación usual de los indígenas es la de sujetos “no políticos”. Quizá esto alcanza su extremo cuando, en la plataforma 2000-2006, los indígenas son relacionados con otros sectores poblacionales bajo el término “grupos vulnerables”. De hecho esta denominación es particularmente significativa para mostrar cómo el discurso tecnocrático, predominante en la plataforma 2000-2006, contribuye a presentar una imagen “despolitizada” de la cuestión indígena.

4.3. El discurso del PRD

Ahora veamos las imágenes contenidas en el discurso del PRD. En la siguiente tabla se muestran los principales conceptos asociados con “indígena” en las plataformas electorales del PRD:

Tabla 4.6. Principales conceptos relacionados con lo indígena en las plataformas electorales del PRD (1994-2006)

Conceptos	Frecuencia	Porcentaje*
Derechos	11	3.125
Pueblos	9	2.55
Campesinas/campesinos/agrarias/agraria	5	1.42

Culturas/Cultura/Cultural	5	1.42
Despojo/atraso/marginación/injusticia	5	1.42
Recursos naturales	4	1.13
Autonomía	4	1.13

*El total con el que se forma este porcentaje es de 352 palabras

Los hallazgos presentados con respecto a las plataformas del PRD muestran las siguientes pautas:

- En la plataforma del PRD existe una fuerte tendencia a identificar a los indígenas como “pueblos”. Esto se debe, en parte, a la cercanía del partido con respecto a las demandas del movimiento indígenas (considerando su carácter opositor y de izquierda) y se explica también si consideramos que algunos de los principales exponentes de la noción de “autonomías regionales” militaron en el partido durante este período (es el caso, por ejemplo, de Gilberto López y Rivas que fue diputado del PRD durante los años 1997-2000). Asimismo es interesante destacar que lo indígena tiende a vincularse con la cuestión campesina y, al igual que en el discurso del PRI, con factores culturales
- Por otra parte es menos claro que en la plataforma del PRD se delinee una descripción de la situación problemática de los indígenas. La definición de la situación problemática indígena se produce con menor precisión conceptual si se compara, por ejemplo, con el PRI: “despojo”, “marginación”, “injusticia”.
- Finalmente, es de destacar que en el discurso del PRD las propuestas que se indican para superar la situación problemática indígena, tienen menos que ver con cuestiones de desarrollo y bienestar, y más con la promoción de los derechos indígenas y con su autonomía.

En las plataformas electorales del PRD predominan dos símbolos centrales: “democracia” y “crisis”. Pero, a diferencia de las plataformas del PAN y del PRI el símbolo de “crisis” es mucho más denso que el símbolo de “democracia”. Empecemos, sin embargo, comparando el orden de las preferencias que surge en las plataformas electorales del PRD.

Tabla 4.7. Ordenación preferencial de los asuntos políticos en las plataformas electorales del PRD (1994-2006)

Plataforma Electoral 1994-2000	Plataforma Electoral 2000-2006
Diagnóstico político ("La situación nacional" y "La campaña presidencial 1993-1994")	Democracia ("La democracia y el Estado de Derecho")
Democracia ("La democratización del Estado y la sociedad")	Economía ("Desarrollo económico sustentable")
Economía ("Crecimiento económico con equidad")	Justicia Social ("Estado con responsabilidad social")
Justicia Social ("Un nuevo pacto social")	Cultura ("Cultura para la democracia")
Contexto internacional ("La agenda internacional de fin de siglo")	Derechos Humanos ("Los derechos de todas y todos")
	Indígenas ("La cuestión indígena y la paz")
	Desarrollo regional ("Territorios integrados y sustentables")
	Contexto internacional ("Un país soberano en el mundo global")

Fuente: Partido de la Revolución Democrática, "Plataforma Nacional 1994-2000", México, s.f.; Alianza por México, "Con México a la Victoria. Plataforma Electoral 2000-2006", México, s.f.

En las dos plataformas la representación de la situación nacional como crisis es pesada y reiterada. Es pesada en el sentido de que dicha representación se coloca en el centro de las secciones introductorias de ambas plataformas. Es reiterada, además, porque dichas representaciones son insertadas en las diferentes secciones a lo largo de las plataformas. Así, por ejemplo en la plataforma de 1994-2000, el primer párrafo de la presentación es contundente en la imagen que transmite de la situación nacional:

El país requiere salir de la situación actual de conflictos, tensiones sociales, subordinación al extranjero y desigualdad, problemas que se deriva en buena medida de la falta de democracia, la arbitrariedad, la corrupción y la impunidad que se han impuesto desde el poder público.³⁰

Una representación similar ocurre en el primer párrafo de la plataforma 2000-2006:

Desde hace veinte años México sufre una profunda crisis que no cesa de agudizarse debido a las políticas neoliberales impuestas por los últimos gobiernos federales. Estas crisis se manifiesta en todos los órdenes de la vida nacional, en lo social en el empobrecimiento creciente de la mayoría de la población, en lo económico en la integración subordinada a la globalización, las recurrentes recesiones y la destrucción de importantes áreas de la base productiva; en lo político, con la descomposición del régimen de partido de Estado [...] la inestabilidad derivada de la inseguridad generalizada y la violencia...³¹

Desde esta perspectiva de crisis total, poco hay que rescatar de los gobiernos priístas en general. Es significativo señalar que precisamente el peso del símbolo “crisis” en las plataformas perredistas es un instrumento útil para generar documentos políticos que, por su estilo, son decididamente combativos y politizados. La crisis es vinculada simbólicamente, no con circunstancias externas “objetivadas”, o con “desastres naturalizados”, sino con una estrategia deliberada del régimen priísta. En este sentido el símbolo de crisis es utilizado para caracterizar a un antagonista claro dentro de la arena política: el régimen priísta. Incluso, la simbolización va más allá, pues en determinadas ocasiones la representación del antagonista alcanza niveles personalizados, por ejemplo, cuando se hace mención del “régimen salinista” o de “Ernesto Zedillo”.

El símbolo “democracia”, en consecuencia, se vincula con el símbolo “crisis” en una manera que es similar a la representación que ocurre en las plataformas del PAN: “México no es un país democrático”. En esta caracterización la crisis se vincula directamente con la falta de democracia en México. Si la crisis es, en primer lugar, efecto de unas políticas neoliberales que han minado la base productiva sobre la cual se asienta la

³⁰ Partido de la Revolución Democrática, “Plataforma Nacional 1994-2000”, México, s. f., p. 3.

³¹ Alianza por México, “Con México a la victoria. Plataforma Electoral 2000-2006”, México, s.f., p.

posibilidad de un bienestar generalizado para los mexicanos, la imposibilidad de que dichas políticas se puedan implementar se debe a una estructura política que permite la discrecionalidad del Poder Ejecutivo para tomar decisiones sin ningún contrapeso. De la misma forma, esa misma discrecionalidad permite que la crisis se profundice. Así, por ejemplo, en la plataforma 2000-2006, la crisis no sólo es provocada por políticas neoliberales orientadas a insertar subordinadamente a México a la economía global, sino que el Poder Ejecutivo utiliza sus poderes discrecionales para profundizar la crisis, ayudando directamente a los actores económicos que se han beneficiado de dichas políticas: es el caso del Fobaproa.

En este contexto “democracia”, al igual que en el caso del PAN, consiste en primer lugar, en construir contrapesos frente al Poder Ejecutivo, frente al “presidencialismo”. En las plataformas perredistas son centrales los temas de fortalecer los otros poderes estatales, así como afianzar un Estado de derecho que permita someter la acción de los gobiernos al cumplimiento de la ley.

No obstante, también existe otra caracterización de “democracia” que, en cierto grado, se separa de las definiciones provistas en las plataformas del PRI y del PAN. Esto es particularmente evidente en el caso de la plataforma 1994-2000. Mientras que en las plataformas del PRI y del PAN la democracia es vinculada fuertemente con los aspectos de la “ley” y las “instituciones”, el PRD reconoce un mayor peso a las contribuciones de actores no institucionales en la conformación del futuro democrático del país. Esto apunta a la idea de que la democracia no puede reducirse a sus formas legales e institucionales, sino que también debe incorporar la acción autónoma de los grupos y movimientos sociales. De hecho, para el PRD la participación de dichos actores es central para el futuro de la democracia:

Los movimientos sociales han tenido un papel muy destacado en las últimas décadas. Su aportación a la lucha democrática ha sido muy valiosa. Por una parte llevaron al surgimiento de organizaciones populares independientes con sus demandas y reivindicaciones propias. Por otro, el avance político de los movimientos sociales reafirmó entre amplios sectores populares la convicción de que, para buscar mejoras sustanciales se requería un cambio democrático y la sustitución del régimen de partido de Estado.³²

En esta representación, democracia es, por un lado, la posibilidad de que surjan organizaciones populares con capacidad de levantar sus propias demandas y mantener su autonomía frente al Estado; por el otro, estas organizaciones populares, por su propia dinámica, contribuyen a la expansión, en ese campo popular, de una conciencia democratizadora que contribuye al futuro democrático del país.

Hay otro aspecto relevante en esta caracterización de la democracia en las plataformas electorales del PRD, y que también las distingue de las plataformas electorales del PAN y el PRI. En la plataforma del PRI el “conflicto” es representado de una manera muy negativa, asignándole un papel sumamente dañino frente a la necesidad del país de “aprovechar las oportunidades” de la situación internacional; por esta razón, “democracia” queda fuertemente vinculada no sólo con la necesidad, sino con el imperativo moral de “crear consensos”. En la plataforma del PAN, por su parte, tampoco se observa ninguna productividad en los conflictos, y aunque reconoce la importancia de la participación popular para enfrentarse al régimen priísta, en última instancia considera que la única garantía para una democracia sustentable son las formas institucionales de participación. En este contexto, aunque en reiteradas ocasiones, enfatizan la necesidad de un “cambio pacífico”, las plataformas electorales del PRD tienden a producir una visión más productiva del conflicto social. En esta visión, el conflicto social no representa el mero estallamiento de pulsiones ingobernables o “irracionales”, sino el resultado, por un lado, de un sistema opresivo, y la legítima, incluso democrática, respuesta de los sectores populares. Así, los

³² Partido de la Revolución Democrática, “Plataforma Nacional 1994-2000”, México, s. f., p. 3.

actores populares de la democracia, en la visión del PRD, no sólo contribuyen a ella mediante su participación institucionalizada, sino también mediante la acción extrainstitucional:

En las décadas anteriores emergió un fuerte movimiento social que se expresó en sectores obreros, campesinos y populares. La participación de estos movimientos fue de gran importancia en la rebelión ciudadana de 1988. Contribuyó al cuestionamiento de la demagogia priísta y del corporativismo. [...] Después de 1988, a pesar del autoritarismo y la represión la movilización social persiste. Un ejemplo de ello es que no hay día del año que no veamos en la Ciudad de México, plantones o actos de protesta de los más diversos grupos sociales provenientes de casi todos los estados de la República. [...] Esta movilización social está demostrando no sólo una gran inconformidad popular, sino también que es urgente, un nuevo pacto social que ponga fin al corporativismo y al control gubernamental sobre las organizaciones populares.³³

Uno podría esperar que, dada esta construcción de la arena simbólico-política, la cuestión indígena podría quedar representada de una manera fundamentalmente diferente a la que aparece en las plataformas del PAN y del PRI. Sin embargo, esto no ocurre así de manera inequívoca. Por ejemplo, en la plataforma 1994-2000 el tema indígena queda representado como una “cuestión social”, al quedar incluido dentro de la sección “Un nuevo pacto social”, sin que exista un subtítulo específico para abordar la cuestión. No obstante, en la plataforma 2000-2006, el tema indígena queda tratado como un tema en sí mismo, con una sección propia que se titula “La cuestión indígena y la paz”. Aunque esta última es una aportación importante, cabe mencionar que aunque en términos jerárquicos el tema indígena parece ser de igual relevancia que otros incluidos dentro de la plataforma (la forma de su enumeración da la apariencia formal de ser un tema de igual importancia que otros como “La democracia y el Estado de derecho” o “Desarrollo económico sustentable con equidad”), de hecho es la sección más pequeña de la plataforma. Por otra parte, la “cuestión indígena” como tal ocupa menos de la mitad de la sección, ocupando la mayor parte la cuestión de la “paz en Chiapas”. Incluso más, en términos de su contenido, la

³³ Partido de la Revolución Democrática, “Plataforma Nacional 1994-2000”, México, s. f., p. 9.

formulación de la “cuestión indígena” es decididamente ambigua y pobre; la “autonomía” no es ni siquiera mencionada en los dos párrafos que abarca la sección. En otras palabras, incluso en la plataforma del PRD la cuestión indígena no es fundamentalmente una cuestión “política”, ni es una cuestión que atañe al desarrollo de la “democracia” en México.

Comparativamente se pueden extraer algunas observaciones respecto a la forma en que los partidos políticos enmarcan la cuestión indígena en el foro del discurso público electoral. Primero veamos la cuestión en su nivel cuantitativo.

- Los tres partidos tienden a compartir una misma caracterización discursiva de los indígenas como poblaciones sometidas a múltiples agravios materiales y sociales. En el discurso de todos ellos es central la caracterización de los indígenas como carentes de algo o como grupos que poseen relaciones desventajosas respecto a la sociedad nacional. Esto señala que lo indígena como “problema” parece estar bien asentado en el discurso político en la arena electoral. Es decir, no existe controversia en torno a la cuestión de que lo indígena es un problema que debe quedar incluido dentro de la agenda político-electoral.
- ¿En dónde empieza, entonces, la controversia? Ya habíamos mencionado en el capítulo 2 que una de las características centrales del discurso político del movimiento social indígena, es su intención de que se les reconozca como “pueblos”; es decir, no como meras aglomeraciones de individuos que comparten ciertas características culturales diferentes a las de otros grupos sociales, sino fundamentalmente como un agente colectivo que busca realizar un proyecto social. En este sentido, el discurso político del movimiento social indígena trata de

subvertir el “sentido común hegemónico” que trata de caracterizarlos como “comunidades”. En el discurso político de los tres principales partidos, el uso de “pueblo” es bastante extendido. No obstante, pueden hacerse ciertas matizaciones. Por ejemplo, en el discurso político del PRI la frecuencia de uso de “pueblo” es muy parecida a la del uso de “comunidad”. Por su parte la frecuencia del uso de “pueblo”, en el discurso político del PAN es también similar a la frecuencia de uso de otras denominaciones más objetivantes como “zonas”. Sólo en el discurso del PRD el uso de “pueblo” es predominante. Más aún, a pesar de que en términos de frecuencia absoluta, el discurso del PRI utiliza más la palabra “pueblo”, si consideramos el peso específico de esa palabra al interior de cada uno de los discursos veremos que es en el discurso del PRD donde la palabra “pueblo” tiene más probabilidades de aparecer (PRD: 2.55%; PRI: 2.07%; PAN: 1.91%). En otras palabras, los resultados parecen indicar que el PRD es el patrocinador más claro del discurso político del movimiento social indígena en la arena electoral, y el PAN es el que menos patrocina ese discurso.

- En segundo lugar, también habíamos señalado que en el discurso político del movimiento social indígena, el concepto de autonomía funciona como una especie de “punto nodal” de articulación de sus demandas. Como han señalado algunos autores, la autonomía se convierte, de hecho, en el eje articulador del movimiento social indígena que surge en los años noventa.³⁴ En este caso, es el PRD, nuevamente, el patrocinador más claro de este discurso. Más aún, aunque en el discurso del PRI también se hace mención a la “autonomía” y a la “libre

³⁴ Véase, por ejemplo, Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1999; Gustavo Esteva, “The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy”, *Latin American Perspectives*, Vol. 28, No. 2, 2001, pp. 120-148.

determinación”, el peso específico de esas palabras en el discurso, es mucho menor que el que tiene en el discurso del PRD (PRD: 1.13%; PRI: 0.39%³⁵).

- En tercer lugar, también señalamos que en el discurso político del movimiento social indígena, existe una tendencia a enmarcar su lucha como una “lucha por sus derechos”, y no sólo como una lucha económica por mejorar sus condiciones de existencia (que también lo es). Nuevamente, vemos que es el PRD es el principal patrocinador de este tipo de discurso. Aquí también obsérvese que aunque en términos de frecuencia absoluta, el vocablo “derechos” es utilizado más por el PRI que por el PRD, nuevamente el peso específico de ese vocablo al interior de los discursos es mayor en el caso del PRD (PRD: 3.12%; PRI: 0.78%). En contraste con la búsqueda de autonomía para los pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos, el discurso político del PRI tiende a enfatizar una solución para la problemática indígena que pasa por la promoción de su desarrollo y su bienestar (PRI: 2.53%).

Puede observarse, pues, que el PRD es el principal patrocinador de los marcos que favorece el discurso político del movimiento social indígena, en un foro específico del discurso público: las plataformas electorales de los partidos políticos. En efecto, elementos centrales del discurso político del movimiento indígena como “pueblos”, “autonomía”, “derechos” tienen más probabilidades de ser parte característica del discurso del PRD en comparación con el discurso de los otros partidos. No obstante, el análisis del discurso público no sólo debe extraer la estructura del discurso político de cada actor involucrado en el foro de discurso público específico. También es preciso observar las características de los

³⁵ El cálculo se hizo tomando en cuenta las siguientes menciones en el discurso del PRI: Autonomía: 3; Determinación: 2; Autogestión: 1; Total = 6.

patrocinadores que participan en ese foro. Como observamos, el patrocinador que tiene mayor presencia en el foro de las plataformas políticas (medido por el número de enunciados que emite respecto al tema indígena) es el PRI, mientras que el PRD ocupa el último lugar. Esto podría señalar que aunque el PRD tiende a ser el patrocinador más fuerte del discurso político del movimiento social indígena, dentro del foro de las plataformas políticas es, más bien, un patrocinador débil, por lo que se puede especular que su influencia en el discurso público es también débil.

Así pues, aunque la estructura de discurso público que se perfila en las plataformas electorales de los tres partidos principales en México revela diferencias en la representación de los principales problemas del país, en todas ellas parecen manifestarse ciertos puntos en común: en primer lugar, el tema indígena no es una cuestión central en sus plataformas; en segundo lugar, el tema indígena es, fundamentalmente, una cuestión social. Dentro de esta estructura del discurso público, los indígenas no son representados como “sujetos políticos” sino más bien como “sujetos de política”. Se da una especie de supuesto epistemológico central que caracteriza a esta estructura de discurso público: los indígenas no se orientan hacia temas políticos, ni se orientan hacia la afirmación de si mismos como sujetos (temas centrales en el discurso político de los movimientos sociales indígenas); los indígenas se orientan fundamentalmente a resolver sus enormes problemas de pobreza, de carencias innumerables y de discriminación.

Recordemos lo que dijimos al iniciar este capítulo: en principio, los períodos electorales constituyen un período potencial de apertura de la esfera pública ante la acción de los movimientos sociales. Las plataformas electorales, en este sentido, representan la cristalización de esa potencial apertura. Las plataformas electorales representan una sanción cuasi-oficial de una estructura de discurso público que refleja los principales temas que

concentran la atención nacional y que refleja, asimismo, las representaciones públicas de los principales actores en la lucha política. Desde este punto de vista, podrían hacerse dos comentarios derivados del análisis presentado anteriormente. En primer lugar, es evidente que el tema indígena ha logrado, de manera consistente, quedar integrado en el discurso público de los partidos políticos. Mencionar el tema indígena es, cuando menos, una condición indispensable para que los partidos puedan presentarse en la contienda pública. En segundo lugar, y creo que más importante, no es evidente que en la construcción de ese discurso público de los partidos tengan mucho peso las construcciones simbólicas producidas por el movimiento social indígena. Es decir, una de las metas simbólicas del movimiento social indígena ha sido la de potenciar una imagen de los indígenas como “sujetos políticos”; en este sentido, la búsqueda ha sido vincular la cuestión indígena con el tema de la democracia, más que con el tema de la política social o el de la pobreza. Esta caracterización no parece permear el discurso público de los partidos políticos, al menos como se expresa en sus plataformas políticas. Incluso esto es así, en el caso del partido que, tendencialmente, podría considerarse más abierto para ser receptivo a ese discurso público del movimiento indígena: el PRD.

5. EL DISCURSO PARLAMENTARIO

Históricamente, el discurso parlamentario dirigido a las poblaciones indígenas, se ha visto restringido por el fuerte sistema cultural del *indigenismo*.¹ En el núcleo de este sistema se encuentra el concepto de *mestizaje*, el cual funciona como el principio regulador a partir de el cual se elaboran definiciones específicas del “problema indígena”, así como las soluciones (por ejemplo, la “aculturación inducida” sistematizada teórica y prácticamente por Gonzalo Aguirre Beltrán).² Se puede rastrear la influencia de este sistema cultural, por ejemplo, en las políticas diseñadas hacia las poblaciones indígenas, pero dicha influencia se revela también en los actos discursivos mediante los cuales las elites políticas, comunican esas políticas ante el público, o ante otras elites, ya sea para obtener su apoyo, o mantener su aquiescencia. El peso de este sistema cultural se revela incluso cuando la elite ha intentado dar pasos hacia una política diferente respecto al canón de las políticas indigenistas. En parte ello es así, porque este sistema cultural está íntimamente vinculado con un sistema de relaciones de poder, donde el mantenimiento de una relación subordinada de las poblaciones indígenas es esencial. Esas relaciones de poder se reflejan en los contenidos de este sistema cultural. El sistema cultural del indigenismo no puede dejar de reflejar la posición subordinada de los indígenas. Por ejemplo, cuando Aguirre Beltrán, afirma que la base orgánica del indigenismo “está representada, no ciertamente por el indio, sino por el mestizo”.³ En esta frase se sintetiza y refleja un sistema en el cual los indígenas no pueden, ni deben tener participación en las decisiones que los afectan, porque el

¹ Teresa Carbó, “Who Are They? The Rhetoric of Institutional Policies Toward the Indigenous Populations of Postrevolutionary Mexico”, en Stephen Harold Riggins, (ed.) *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1997, pp. 88-108.

² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. Vol. VI: El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992.

³ *Ibid.*, p. 113.

“problema indígena”, se construye desde la óptica de aquellos grupos para quienes los indígenas se presentan como un obstáculo para conseguir el desarrollo nacional: los mestizos.

Según Carbó, el mestizaje, en tanto núcleo conceptual del sistema cultural del indigenismo, establece una relación particular entre las elites “mestizas” o “blancas” y las poblaciones indígenas subordinadas.⁴ En esta relación la subordinación de las poblaciones indígenas aparece a través del par “apropiación-exclusión”. Por ejemplo, un tema recurrente dentro del sistema cultural del indigenismo es el de la celebración de las aportaciones culturales de los indígenas a la conformación de la nación mexicana. En esta celebración, sin embargo, los mestizos se consideran a sí mismos como los herederos de las aportaciones culturales de los indígenas; sólo los mestizos pueden hacer un uso adecuado de ellas para conformar la nación mexicana. Además, al celebrar las aportaciones culturales, los portadores de esas aportaciones quedan disimuladamente “fuera de la pintura”: lo importante son las aportaciones culturales, no los indígenas mismos.

Otro aspecto del sistema cultural del indigenismo, es la forma en que se relaciona a las poblaciones indígenas con el concepto de “cultura”. Aquí se despliega el efecto de que uno de los sectores que crearon y difundieron con mayor fuerza este sistema cultural fue el de los antropólogos profesionales, los cuales fueron rápidamente admitidos dentro de las estructuras institucionales del Estado mexicano posrevolucionario. Estos antropólogos enfrentaron la cuestión indígena en México a partir de un sesgo profesional, donde el concepto de “cultura” era central para comprender el fenómeno de la persistencia de las poblaciones indígenas. Al introducir una visión “culturalista” de la cuestión indígena, los antropólogos indigenistas aportaron un sólido pilar ideológico para legitimar al Estado

⁴ Teresa Carbó, “Who Are They?...”, *art. cit.*, p. 91.

posrevolucionario, el cual podía marcar sus distancias con respecto al régimen prerrevolucionario, donde la visión de las poblaciones indígenas estaba fuertemente apoyada en concepciones “racistas” de las poblaciones indígenas. En esta perspectiva, lo que definía a las poblaciones indígenas era la persistencia de “rasgos culturales” propios, que los diferenciaban del resto de la población del país. De esta forma, en el sistema cultural del indigenismo se producía una fácil equivalencia: “indígena = cultura”. Gamio, por ejemplo, sostenía que la política indigenista debía partir de una definición correcta de sus sujetos, los indígenas, y dicha definición no podía basarse en criterios físicos o raciales, sino en el tipo de “artefectos culturales” que eran empleados por los individuos en sus comunidades.⁵ Aunque este punto de vista puede considerarse como más aceptable que las concepciones “racistas” sobre los indígenas, no deben pasarse por alto sus efectos políticos. En efecto, esta equivalencia logra comunicar la implicación de que el ámbito de acción “propio” (moralmente adecuado) de los indígenas es la producción de artefactos culturales “exóticos”. Más aún, se logra comunicar la implicación de que lo esencialmente indígena es la “cultura” y no las personas que transportan y producen esa cultura. En términos políticos, estas implicaciones del sistema cultural del indigenismo permiten a las elites políticas “apropiarse-excluir” a las poblaciones indígenas reales; permite separar la “cultura” (que siempre puede respetarse) de las poblaciones indígenas reales (a las cuales se les puede hacer de todo).

En resumen, en el discurso parlamentario mexicano se pueden rastrear las huellas del sistema cultural del indigenismo. Algunas de las estructuras básicas de este sistema, tal y como se detectan en el discurso político, son las siguientes:

⁵ Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1966.

1. Las deficiencias de las poblaciones indígenas (como quiera que se las defina) son un problema para la nación y contribuyen a la falta de desarrollo de ésta.
2. Los grupos indígenas son referidos mediante formas sustantivas plurales (pueblos indígenas, comunidades indígenas, culturas indígenas). Ésta es una forma de asumir algo en lo que los grupos indígenas mismos insisten: que existen diferencias entre ellos. Estas formas plurales de denominación, contrastan con forma de denominación singulares como “raza indígena”, que es propiamente racista, no sólo por la utilización de dicho sustantivo, sino porque presupone una unidad esencialista del grupo de referencia.
3. La identidad del hablante se constituye como *exterior* a los grupos indígenas, ya sea que se afirme explícitamente una identidad mestiza, o bien, a través del uso de las estructuras sintácticas como los pronombres. Por este intermedio se produce la implicación de que aunque los indígenas son parte de la nación, no lo son completamente.
4. La identidad de los indígenas se construye como víctimas necesitadas de ayuda cuya falta de poder, se contraponen con un gobierno dotado de todos los poderes. Aquí es preciso mencionar cómo el sistema cultural del indigenismo se entremezcla con el sistema cultural del presidencialismo mexicano. Como dice Carbó: “La institución mexicana del presidencialismo, con su concentración del poder en el centro (ubicado en las manos del presidente y de su círculo inmediato), parece haber requerido la construcción de una población pasiva, marginal, extremadamente sufrida, e incapaz de ayudarse a sí misma. En México, este papel ha sido

desempeñado recurrentemente (aunque no exclusivamente) por los pueblos indígenas”.⁶

5. De una manera más general, la identidad de los grupos indígenas es construida a través de una división entre “cultura” y “necesidades materiales”. Al definir a los grupos indígenas mediante la referencia a la cultura, se sigue una definición de la solución que hace énfasis en los aspectos educativos y, al mismo tiempo, define a los sujetos que pueden ocuparse legítimamente de resolver estos problemas (legitimando el estatus de los antropólogos dentro de la estructura burocrática del gobierno). Como dice Carbó, la equivalencia entre indígenas y cultura provoca que ésta adquiera una especie de posición de exterioridad con respecto a los mismos grupos indígenas, como algo que “no está bajo el control consciente de estos pueblos, o algo que esperan poder entender”.⁷ Por implicación, se crea la imagen de que la “cultura indígena” en realidad es menos importante para los mismos grupos indígenas, que para los antropólogos (y en general para la sociedad mestiza), para quienes el conocimiento de la cultura indígena es crucial, ya sea para celebrarla como parte de su herencia cultural, o para poder modificar los rasgos negativos de los grupos indígenas. En otras palabras, la equivalencia entre indígenas y cultura sienta las condiciones para la “apropiación” de la cultura por parte de los grupos mestizos.
6. Se separa el pasado indígena, el cual normalmente es celebrado, del presente indígena, el cual es normalmente lamentado.

⁶ Teresa Carbó, “Who Are They?...”, *art. cit.*, p. 103.

⁷ *Ibid.*, p.104.

Hay que anotar que los rasgos centrales del discurso político indigenista, tal y como los describe empíricamente Carbó, están asociados con una configuración específica del sistema político mexicano, a saber, el presidencialismo mexicano.⁸ Esta configuración, como se sabe, permitía la constitución de un Poder Legislativo casi monopolizado por el partido oficial. En consecuencia, sería de esperar que a medida que se incrementa la pluralidad en la constitución del Poder Legislativo mexicano, el discurso parlamentario, en tanto discurso de elite, adquiriera otras características, en concreto, que ya no sea el discurso de *una sola* elite, sino el conjunto de discurso producidos por elites diferenciadas. Esto incrementa la dificultad del análisis. De hecho, una de las conclusiones que es posible adelantar es que el discurso político indigenista ha dejado de ser la característica predominante del discurso parlamentario mexicano. Ello no quiere decir que sus rastros no sigan permeando la comprensión de la cuestión indígena por parte de los legisladores, sino simplemente que ahora se ven confrontado con nuevas formas de discurso hacia la cuestión indígena.

Para observar las características del discurso parlamentario mexicano entre 1997 y 2003, seleccioné un *corpus* compuesto por los siguientes textos:

1. La iniciativa presentada por el presidente Ernesto Zedillo y enviada al Senado de la República el 5 de marzo de 1998.
2. La iniciativa presentada también frente al Senado de la República en marzo de 1998.
3. La iniciativa presentada por el presidente Vicente Fox también ante el Senado de la República el 5 de diciembre del año 2000⁹.

⁸ *Ibid.*

⁹ Las iniciativas fueron con sultadas en la página electrónica del Diario de los Debates del Senado de la República <http://www.senado.gob.mx/diario.php>. En los Anexos aparece el texto completo de las

4. Debate sobre la Comisión de Concordia y Pacificación con fecha de 25 de septiembre de 1997.
5. Debate sobre la Conmemoración del 12 de octubre, con fecha de 9 de octubre de 1997.
6. Debate sobre la situación en el estado de Chiapas, con fecha de 4 de noviembre de 1997.
7. Debate sobre las diversas iniciativas de ley sobre derechos y culturas indígenas, con fecha de 28 de marzo de 1998.
8. Debate sobre la situación en el estado de Chiapas, con fecha de 15 de abril de 1998.
9. Debate sobre la Conmemoración del Encuentro de dos Mundos, con fecha de 15 de octubre de 1998.
10. Debate sobre la Conmemoración del 12 de octubre, con fecha de 12 de octubre de 1999.
11. Debate sobre la Conmemoración del 12 de octubre, con fecha de 12 de octubre de 2000.
12. Debate sobre Materia Indígena, con fecha de 14 de diciembre de 2000.
13. Debate sobre el Proyecto de Decreto que reforma varios artículos de la Constitución en materia de derechos y cultura indígenas, con fecha de 28 de abril de 2001.
14. Debate sobre la Conmemoración del 12 de octubre, con fecha de 11 de octubre de 2001.

15. Debate sobre la Conmemoración del 12 de octubre, con fecha de 10 de octubre de 2003¹⁰.

El análisis del *corpus* se realizó combinando un análisis léxico con un análisis hermenéutico. En el análisis léxico se contabilizó la frecuencia de ciertas palabras clave que fueron identificadas después de una reiterada lectura de los textos. En el análisis hermenéutico se intentó localizar párrafos que fueran significativos en función de las dimensiones que componen lo que hemos denominado marcos institucionales en el discurso de las elites.

5. 1. El diagnóstico de la situación indígena

Teresa Carbó ya hizo notar que en el discurso indigenista “clásico” hablar de los indígenas en el discurso parlamentario es hablar de un “problema”.¹¹ De hecho, cuando se habla de los indígenas en la Cámara la referencia preferida en el discurso parlamentario es el de “problema indígena”. Ahora bien, en dicho discurso el “problema indígena” es construido de tres maneras. En primer lugar, la forma de denominación de la “situación problemática” de los indígenas hace referencia constante a las situaciones objetivas de estas poblaciones: “pobreza”, “aislamiento”, “analfabetismo”, etc. En segundo lugar, se consideraba que los sujetos que sufrían esa situación problemática eran las “comunidades indígenas”, un término mediante el cual se designaba la unidad básica de intervención de la política indigenista. Finalmente, esa situación problemática es referida a un “relato causal” específico: la situación problemática objetiva de estas poblaciones es causada por un

¹⁰ Los debates fueron consultados en la página electrónica de la Dirección de Crónica Parlamentaria de la Cámara de Diputados: <http://cronica.diputados.gob.mx>. En los Anexos aparece el texto completo de las intervenciones de los legisladores por partido político.

¹¹ Teresa Carbó, “Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano”, en Yael Bitrán (coord.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 265-298.

conjunto de rasgos culturales “atrasados” incrustados en las “culturas tradicionales indígenas”.

Frente a este discurso indigenista clásico, como hemos tenido ocasión de mencionar, el discurso político del movimiento social indígena introduce tres innovaciones. Primeramente, al referirse a la “situación problemática” de las poblaciones indígena, no sólo hace referencia a situaciones objetivas mensurables, sino que también hace referencia a “relaciones sociales”. Así, el movimiento social indígena inscribe como situación problemática el “racismo”, la “opresión”, la “explotación”, la “colonización” de que han sido objeto las poblaciones indígenas. A partir de esta definición, sostiene que el sujeto de dichos agravios no es meramente una unidad administrativa como la de “comunidad indígena”, sino colectividades organizadas que se definen por su identidad étnica. En este sentido el discurso político del movimiento social indígena trata de introducir dos correcciones; en primer lugar, prefiere la denominación de “indios” para contrarrestar las connotaciones indigenistas de la denominación “indígenas”¹²; en segundo lugar, considera que la denominación correcta como sujeto colectivo es la de “pueblo”, enfatizando así que la situación problemática es sufrida por una colectividad que posee una identidad cultural y de destino histórico. Finalmente, la forma de definir la situación problemática, es complementada por un “relato causal”, en donde, en una radical oposición al relato causal del indigenismo, “exterioriza” al agente causal. La situación problemática de las poblaciones indígenas no es resultado de rasgos culturales intrínsecos, sino de la acción intencionada y motivada de agentes causales que pueden personificarse en la forma de “la sociedad mestiza”, “el Estado”, “los neoliberales”, etc.

¹² No obstante, esta determinación no es constante. El discurso político del movimiento indígena aún sigue utilizando el término indígena. Pero en todo caso, es consciente su introducción del término “indio” como una alternativa que expresa el orgullo de la identificación étnica.

¿Cómo se construye, dentro del contexto discursivo señalado en los párrafos anteriores, el “problema indígena”, dentro del discurso parlamentario mexicano actual?

Cabe constatar que en el discurso parlamentario, la definición de la situación problemática combina las situaciones objetivas dañinas, con las relaciones sociales dañinas. Veamos en la siguiente tabla el tipo de conceptos que son utilizados para denominar la situación problemática de las poblaciones indígenas:

Tabla 5.1.: Conceptos para definir la situación de las poblaciones indígenas

Conceptos	Frecuencia
Pobreza	42
Violencia	34
Marginación	30
Discriminación	25
Caciques	19
Racismo	15
Miseria	14
Sufrimiento	14
Dominación	14
Desigualdad	12
Injusticia	11
Ignorancia	7
Rezago	7

Fuente: elaboración propia. La contabilización se hizo con la herramienta de conteo de palabras del programas ATLAS-ti 4.2. En el programa se introdujo el texto completo de los 15 documentos que componen el *corpus* de análisis discursivo

Como se ve, en la definición de la situación problemática de las poblaciones indígenas se combinan situaciones objetivas dañinas (pobreza, marginación, miseria, desigualdad, rezago, ignorancia), con relaciones sociales dañinas (violencia, discriminación, racismo, dominación, injusticia). En este sentido, el discurso parlamentario refleja la penetración del discurso político del movimiento social indígena en el discurso público mexicano.

Tratemos de ver ahora la forma en que en el discurso parlamentario, se retrata al “sujeto” de la situación problemática. En este caso, también utilizaremos un análisis léxico de frecuencias. En los siguientes dos cuadros mostramos la comparación entre la utilización

de la palabra “indígena” e “indio” entre los legisladores de la LVII y la LVIII Legislatura de la Cámara de Diputados:

Tabla 5. 2: Frecuencias del vocablo “indio” dentro del campo semántico “indígena” (LVII Legislatura)

	Grupos parlamentarios					
	PAN		PRD		PRI	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
“Indígena”	67	87.01	142	70.30	163	92.61
“Indio”	10	12.99	60	29.70	13	7.39
Total	77	100.00	202	100.00	176	100.00

Tabla 5.3. Frecuencias del vocablo “indio” dentro del campo semántico “indígena” (LVIII Legislatura)

	Grupos parlamentario					
	PAN		PRD		PRI	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
“Indígena”	44	98.00	89	69.53	127	87.59
“Indio”	1	2.00	39	30.47	18	12.41
Total	45	100.00	128	100.00	145	100.00

Fuente: elaboración propia. La contabilización se hizo con la herramienta de conteo de palabras del programas ATLAS-ti 4.2. En el programa se introdujo el texto completo de los 12 documentos de debate parlamentario que componen el *corpus* de análisis discursivo.

Los dos cuadros anteriores nos permiten observar que en, en general, en el discurso parlamentario existe una marcada preferencia a utilizar el vocablo “indígena” en relación con el vocablo “indio”. Sin embargo, la diferencia porcentual que se presenta en el léxico de los legisladores del PRI, del PAN y del PRD, parece reflejar el proyecto intencional de utilizar vocablos diferentes. Es decir, dada la posición opositorista del PRD y sus orígenes cercanos a los movimientos sociales, es más probable que los legisladores de este partido traten de utilizar vocablos que reflejen, en cierta medida, el lenguaje de los movimientos extraparlamentarios. Del mismo modo, dada la posición del PRI como partido gobernante, y dada la cercanía con sus programas indigenistas, es más probable que los legisladores se

acomoden a uso normal del vocablo indígena. Cabe destacar la situación de los legisladores del PRD. De manera muy consistente en ambas legislaturas, en casi un tercio de las ocasiones en que los legisladores de este partido se refieren al sujeto del debate prefieren utilizar el vocablo “indio”. Una situación que contrasta fuertemente con la situación de los legisladores del PRI y, sobre todo, los del PAN que casi desterraron el vocablo indio dentro de su léxico, durante los debates de la LVIII legislatura. Creo que la interpretación que ya habíamos presentado se mantiene. Los legisladores del PRD permanecen cerca del lenguaje levantado por los movimientos sociales indígenas, una situación que refleja el carácter opositor del PRD dentro de la Cámara de Diputados; y que merece ser subrayado, dado que durante esta legislatura se aprobó la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas. Por su parte, tanto los legisladores del PRI y, sobre todo, los legisladores del PAN se alejan del lenguaje levantado por los movimientos sociales indígenas.

Ahora comparemos la utilización de los vocablos “comunidad” y “pueblos” en las mismas legislaturas. Los resultados se muestran en las siguientes dos tablas:

Tabla 5.4: Frecuencias de las frases nominales “comunidad indígena” y “pueblo indígena” (LVII Legislatura)

	Grupos parlamentarios					
	PAN		PRD		PRI	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
comunidad indígena	13	48.15	34	21.52	24	32.43
pueblo indígena	14	51.85	124	78.48	50	67.56
Total	27	100.00	158	100.00	74	100.00

Tabla 5.5: Frecuencia de las frases nominales “comunidad indígena” y “pueblo indígena” (LVIII Legislatura)

	Grupos parlamentarios					
	PAN		PRD		PRI	
	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje	Frecuencia	Porcentaje
comunidad indígena	12	52.17	5	6.41	13	17.57
pueblo indígena	11	47.83	73	93.59	61	82.43
Total	23	100.00	78	100.00	74	100.00

Fuente: elaboración propia. La contabilización se hizo con la herramienta de conteo de palabras del programa ATLAS-ti 4.2. En el programa se introdujo el texto completo de los 12 documentos de debate parlamentario que componen el *corpus* de análisis discursivo.

A diferencia de los legisladores del PAN, tanto los legisladores del PRI como los del PRD prefieren utilizar “pueblos indígenas” a “comunidades indígenas”, cuando se refieren a las poblaciones indígenas. Pero son los legisladores del PRD los que más tienden a utilizar la frase “pueblos indígenas” en sus intervenciones. Aunque las diferencias porcentuales que se presentan entre los legisladores del PRI y los del PRD no son un indicador decisivo de variación, por lo menos muestran una diferencia que debe ser tomada en cuenta. Más aún, si se comparan los porcentajes de las dos tablas, se verá que, en la LVIII Legislatura, la preferencia de los legisladores del PRD y del PRI por “pueblo indígena” se incrementó notablemente, en términos porcentuales, sobre todo en el caso de los legisladores del PRD. En este último caso, esto parece reforzar el carácter opositor del PRD durante estos debates pues, nuevamente, para los movimientos sociales indígenas, la demanda de que se reconozca a los indígenas la identidad de “pueblos” es concurrente con su demanda por autonomía.¹³ De hecho, podría decirse que esta demanda del

¹³ Conviene recordar lo que dijimos cuando analizamos el discurso político de los movimientos sociales indígenas. Creemos que es válido sostener que este discurso se sostiene en torno a dos palabras o conceptos centrales. La primera palabra o concepto central es “indio”. En efecto, como señala Guillermo Bonfil, aunque el término “indio” fue el producto de una clasificación establecida en México (y en América Latina) por los colonizadores para “homogeneizar artificialmente” la amplia variedad de poblaciones aborígenes existentes, y así sostener el dominio colonial, a partir de

movimiento indígena adquirió tal fuerza, que no pudo ser ignorada en el discurso público; quizá ello explique la razón por la que los legisladores del PRI también incorporan a “pueblo indígena” dentro del vocabulario que utilizan para debatir sobre la autonomía indígena.

la década de 1970 fue apropiado por el movimiento social indígena emergente para afirmar políticamente el orgullo de la diferencia étnica: “... por cierto yo uso mucho el término indio, no en un sentido peyorativo, como se entendía antes, sino como lo usan muchas organizaciones dentro del continente, es decir, como una afirmación liberadora; tomar el término con el que se les discrimina, para convertirlo precisamente en el término con el cual van a luchar, entonces la idea de que el indio debe ser sujeto de su propia historia, reconocer las organizaciones indígenas, tomar en serio como se dice los conocimientos, la sabiduría, los planteamientos teóricos de las organizaciones indígenas”, Guillermo Bonfil Batalla, “Política indigenista en un Estado multiétnico”, en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995, pp. 503-516. En términos de su intención política, la autodenominación de “indios” que hacen los movimientos indígenas trata de contraponerse al término “indígenas”. Este último es un término producto del discurso indigenista oficial, el cual trataba, así, no sólo de contrarrestar el sentido colonialista del término, sino también trataba de enfrentar lo que a su juicio eran intentos anacrónicos y artificiales de revitalizar la culturas precortesianas. Para el indigenismo oficial, el término “indígena” connotaba tanto el alejamiento respecto a las viejas nominaciones colonialistas, como el intento de introducir una definición burocrática precisa que identificara a las poblaciones que serían objeto de la política indigenista. En suma, pues, cuando los movimientos indígenas utilizan el término “indio”, tratan de distanciarse de la nominación producida por el “Otro”: el indigenismo oficial.

La segunda palabra o concepto central es la de “pueblo”. Como hemos visto, las organizaciones indígenas demandan derechos colectivos. Para designar la titularidad jurídica de esos derechos, estas organizaciones han articulado un discurso que pretende que las poblaciones indígenas son “pueblos”. Esta pretensión es sumamente controvertida pues, como dice Rodolfo Stavenhagen no “existe una definición legal de un pueblo. No hay siquiera una definición sociológica o política que sea aceptada de manera general”, Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México., 2001, p. 119. Lo interesante es que las organizaciones indígenas realizan su definición de “pueblo” de manera contrastante con el término “comunidad”. Nuevamente, el término de “comunidad” se derivaba del discurso del indigenismo oficial. Para Gonzalo Aguirre Beltrán, el término comunidad definía con precisión la forma de organización social de las poblaciones indígenas actualmente existentes. Para este autor “cada comunidad, místicamente ligada a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de las que, siempre, se considera diferente”; Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica. Vol. IV: Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 16. En esta definición lo que caracteriza a las comunidades es su autocentramiento: sus procesos de reproducción social tienden a orientarse al mantenimiento del núcleo central, mediante una empecinada resistencia a las influencias externas, incluso si provenían de otras comunidades indígenas. Frente a esta definición, las organizaciones indígenas han puesto énfasis en la capacidad

Ahora hay que observar la forma en que las situaciones problemáticas son asociadas con un relato causal. Como señalamos en el marco teórico, los marcos institucionales se distinguen de los marcos de acción colectiva, porque tienden a no recurrir a la construcción de la injusticia. Una forma de detectar esto es, por ejemplo, a través de la construcción de las oraciones. La construcción de un marco de injusticia requiere que el diagnóstico utilice construcciones oracionales activas, en donde la situación problemática de los grupos agraviados sea imputada a la acción de agentes reconocibles. Voy a poner un ejemplo con el discurso desplegado por los líderes del EZLN durante la Marcha del Color de la Tierra.¹⁴ Cuando los líderes hablan de sus problemas siempre los refieren como la consecuencia de la acción de un agente, que puede ser definido abstractamente (“los neoliberales”) o concretamente (“Vicente Fox”), pero en todo caso, hace referencia a un agente dotado de alguna intencionalidad. Parece previsible sostener que frente a estos marcos “intencionales” el discurso de las elites construya marcos de diagnóstico no intencionales, donde la presencia de las oraciones pasivas es predominante. Veamos tres ejemplos, cada uno proveniente de cada una de las iniciativas de ley presentadas durante este período:

También es cierto que, a lo largo de dilatados procesos históricos, surgieron y se perpetuaron condiciones de exclusión, marginación e incluso discriminación en contra de los pueblos y las comunidades indígenas (Iniciativa del Presidente Ernesto Zedillo).

En la organización política nacional, es preciso que las comunidades naturales, y particularmente las indígenas, que han experimentado por siglos una larga discriminación, explotación y marginación, sean reconocidas y respetadas, dándoles el lugar y la participación debidos en la estructura y en el funcionamiento del Estado (Iniciativa de los Senadores del PAN).

Los pueblos originarios de estas tierras han sido histórica y frecuentemente obligados a abandonar sus tierras y a remontarse a las más inhóspitas regiones del país; han vivido muchas veces sometidos al dominio caciquil, así como a humillaciones racistas y

de las poblaciones indígenas para rebasar sus límites locales y establecer relaciones e identidades que rebasan el ámbito comunal.

¹⁴ Aquiles Chihu, “La marcha del color de la tierra”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 4, núm. 8, 2002, pp. 63-79.

discriminatorias, y les ha sido negada la posibilidad de expresión y participación políticas (Iniciativa del Presidente Vicente Fox).

En estas construcciones, la desaparición del agente causal, diluye la atribución de responsabilidades concretas. Parece ser que esto es crucial en los marcos de las elites, ya que normalmente los movimientos sociales les atribuyen precisamente a ellas la aparición de las situaciones problemáticas. Pero además, esta forma de construir el diagnóstico parece ser característico del lenguaje institucional. Al construir de forma impersonal las situaciones problemáticas, se abre el espacio para formular soluciones igualmente impersonales y que no ponen en cuestión las relaciones de poder existentes.

Por ejemplo, la reticencia de los legisladores del PAN a enfatizar el componente étnico dentro de su discurso parlamentario sobre la cuestión indígena, parece estar en función de una manera específica de definir el “problema indígena” que se vuelve evidente en diferentes instancias. Tomemos como punto de partida las intervenciones de los legisladores panistas con motivo de la conmemoración del 12 de octubre en los tres años considerados.

El primer rasgo notable de estas intervenciones es la presencia de definiciones, si no positivas, al menos neutrales sobre lo que significa esta fecha en la historia de México, una diferencia notable con respecto a la forma en que los legisladores del PRD y el PRI definirán esa misma fecha (véase más adelante). Así, para los distintos legisladores participantes el 12 de octubre puede ser definido como: “Día de la Raza”, “de la hispanidad”, “Descubrimiento de América”, “encuentro de dos mundos”. Estas definiciones recogen las definiciones usuales contenidas en la historia oficial mexicana, o bien las definiciones más recientes puestas en boga por la conmemoración de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a América. El rasgo característico de estas definiciones es la

forma de ocultamiento que produce sobre los sujetos involucrados en los hechos históricos de referencia. Consideradas con detenimiento, estas definiciones “cosifican” el hecho histórico: se descubre un “continente”, no unos pueblos; se encuentran dos “mundos”, no dos tipos de sociedades. No hay nada nuevo en estas observaciones: forman parte del repertorio usual con el que los mismos movimientos sociales indígenas han tratado de “deconstruir” la historia oficial sobre las relaciones entre las poblaciones indígenas y los estados nacionales en América Latina. Lo que resulta relativamente sorprendente es la consistencia con que los legisladores del PAN se adhieren a dichas definiciones, aún después de que fueron puestas en cuestión por el ascenso del movimiento social indígena en México. Más aún, sorprende la valoración sumamente positiva que se hace del 12 de octubre, una posición que, como veremos, también se contrapone radicalmente a la posición que sostienen los legisladores del PRD y del PRI. Así, uno de los legisladores del PAN, no duda en definir lo sucedido en esa fecha como un “grandioso acontecimiento que unió a toda la humanidad, que unió a los pueblos del mundo entero [...] un acontecimiento grandioso, que permitió que las culturas se amalgamaran” (María Antonia Durán López, 12/10/1999).

Más allá de las críticas que se pudieran hacer a la persistencia de estas concepciones, lo que debe llamar nuestra atención es que dichas concepciones forman el punto de arranque de una visión específica sobre la cuestión indígena. En efecto, al “cosificar” el proceso histórico de las relaciones entre las poblaciones indígenas y los conquistadores europeos; al “eufemizar” la naturaleza de esas relaciones (“intercambio”) y al valorar positivamente el hecho como tal, los legisladores panistas se aproximan a una definición del “problema” indígena que la aleja de la “cuestión étnica”.

El movimiento social indígena en México ha articulado su identidad política en torno a las “demandas étnicas”. Esto quiere decir que el movimiento social indígena ha articulado sus múltiples agravios (pobreza, analfabetismo, falta de servicios públicos, etc.) en un “marco de injusticia” según el cual esos agravios son el resultado de la falta de reconocimiento de las identidades colectivas de las poblaciones indígenas, de su reconocimiento como “etnias”. De esta forma, los “agravios materiales” no constituyen el objetivo inmediato de la movilización. O para decirlo con más precisión, la resolución de esos agravios sólo puede pasar a través del reconocimiento de las identidades étnicas y, por lo tanto, a través de una reformulación de las relaciones entre el Estado nacional y los pueblos indígenas.

Ahora bien, la condición de funcionamiento de este relato es precisamente que las organizaciones indígenas puedan demostrar creíblemente que los “pueblos” indígenas existen realmente como etnias y que, en consecuencia, tienen la posibilidad de recibir derechos colectivos. Precisamente, una de las formas en que dicho relato puede ser mantenido es a través de una reinterpretación de los hechos históricos. Para las organizaciones indígenas la redefinición del 12 de octubre, es la forma de demostrar que lo que ocurrió a partir de esa época fue un proceso de dominación entre sociedades enfrentadas. Por tanto, es ese antagonismo el que permite la supervivencia de las identidades étnicas y da sustento a las demandas étnicas. Cualquier otra interpretación quiebra la base de las demandas étnicas.

Pues bien, eso es lo que se desprende del discurso de los legisladores del PAN. Para ellos, el proceso que se desató a partir del 12 de octubre no fue uno de “dominación” o “conquista”, sino fundamentalmente uno de “intercambio”, de amalgamación entre culturas diferentes. Por tanto, a partir del 12 de octubre no se puede hablar del desarrollo de una

“cuestión étnica”. Más aún, pareciera ser que para los legisladores del PAN el levantamiento de demandas étnicas es, en sí mismo, un fenómeno incompatible con el proceso histórico de la nación mexicana, un fenómeno “ficticio”:

Nuestra cultura, nuestras tradiciones y nuestra historia es auténticamente mexicana y como mexicanos nos sentimos profundamente orgullosos de nuestras raíces indígenas, mestizas y criollas. Por tanto, cualquier intento de enfrentar y polarizar a nuestras raíces, encontrarán el repudio de quienes nos sentimos y somos únicamente mexicanos.

Pensábamos nosotros que la identidad del mexicano ya había sido debidamente asimilada y aceptada, gracias a los escritos de hombres tan preclaros como un Octavio Paz, un Leopoldo Zea, un José Vasconcelos, siempre hemos pensado que la unidad nacional es un valor superior a cualquier Interés partidista y ahora no podemos dividirnos enfrentando nuestra raíces indígenas opuestas al proceso de mestizaje, fundamento de nuestra mexicanidad. (Julio Castrillón Valdéz, 15/10/98).

En otras palabras, en el discurso de los legisladores del PAN se cierra el espacio para pensar el “problema” indígena como un problema “étnico”. No obstante, ello no quiere decir que los legisladores del PAN simplemente ignoran la existencia de la movilización política de sectores de población indígena, empezando por el EZLN. Más bien, pareciera que los legisladores del PAN rechazan el “relato étnico” como el punto de partida para concebir el “problema” indígena. Pero para dar cuenta de la existencia inocultable de este problema deben construir otro relato alternativo, es decir, otra definición del problema indígena.

Aunque no de una manera muy desarrollada existen indicios de ese relato alternativo que permite a los legisladores del PAN construir una definición del problema indígena sin pasar por el elemento étnico. En este relato, el problema indígena no es un problema histórico de relación colonial entre sociedades desiguales, sino que es el resultado del predominio autoritario, burocrático y colectivizante del régimen priísta. Desde este punto de vista, el “problema” indígena es, fundamentalmente, el resultado de la incapacidad de los gobiernos priístas para producir desarrollo económico y social entre la población indígena. De esta forma, el problema indígena no es esencialmente distinto del que sufren

otras poblaciones empobrecidas del país. A este respecto, tiene un alto valor sintomático la forma en que uno de los legisladores panistas denomina al sujeto “víctima” del problema: “mexicanos indígenas mestizos” (Felipe de Jesús Vicencio Álvarez, 25/09/1997).

Proponemos que esta redefinición del “problema” indígena, como un problema de desarrollo, y no como un problema “étnico”, es la que explica la tendencia a “desenfatar” la presencia del componente indígena en el discurso de los legisladores del PAN. Ello es así, porque en esta redefinición las poblaciones indígenas no pueden ser consideradas como portadoras de demandas especiales basadas en la identidad, sino como un grupo empobrecido particular que sostienen demandas iguales a las que sostienen muchos otros grupos empobrecidos de la sociedad mexicana. Más adelante veremos cómo esta definición del problema es coherente con la concepción que construyen los legisladores panistas sobre el concepto de autonomía.

En el extremo opuesto a los legisladores del PAN, los legisladores del PRD aceptan con mayor uniformidad la definición del problema indígena que sostienen los movimientos indígenas, es decir como una “cuestión étnica”.

Esta preferencia por la definición “étnica” del problema indígena comienza a percibirse en la forma en que los legisladores del PRD definen el proceso histórico que arrancó el 12 de octubre de 1492: una “invasión”, “una conquista”, “un enfrentamiento armado”, “la sujeción de culturas” (Gilberto López y Rivas, 9/10/1997) ; “el inicio de la tragedia del exterminio y despojo de los pobladores originarios de nuestro continente” (Marcelino Díaz de Jesús, 15/10/1998). Estas definiciones, como vimos, están alineadas con el relato étnico que sostienen las organizaciones indígenas en México: la justificación de las demandas étnicas se encuentra en el hecho histórico de que a partir de 12 de octubre comenzó un proceso de dominación y destrucción de una sociedad a manos de otra.

En consecuencia, en el discurso de los legisladores del PRD la definición del problema es fundamentalmente “política”. Nuevamente, de manera muy cercana al discurso de las organizaciones indígenas, los legisladores del PRD señalan que más allá de los agravios materiales reales que sufren las poblaciones indígenas, el verdadero problema es la relación de dominio que sufren las colectividades indígenas con respecto a la sociedad nacional. Esa es la verdadera “injusticia” y percibirlo de cualquier otra manera es racista, discriminatorio y antidemocrático:

... no se trata sólo de que las comunidades indias cuenten con tierra para laborar, sino que se requiere también el reconocimiento pleno de la existencia de los pueblos indios y su derecho de autodecisión, de organización política, de dotarse a sí mismos, junto con los mestizos que viven en las áreas ocupadas predominantemente por los pueblos indios, de órganos de gestión pública. (Pablo Gómez Álvarez, 25/09/97).

De hecho es precisamente a partir de esta perspectiva que los legisladores del PRD ubican otro problema: la persistencia de concepciones racistas en el seno de las sociedad mexicana que impiden la cabal comprensión del problema indígena. Así, un problema central dentro del asunto indígena es la persistencia de “una mentalidad colonialista”. Esta mentalidad colonialista es la que impide pensar la cuestión indígena como la necesidad de tomar en cuenta las demandas de las organizaciones indígenas. La cuestión indígena no se refiere simplemente a la existencia de “problemas” que sufren las poblaciones indígenas, sobre lo que todos los sectores de la sociedad parecen estar de acuerdo, sino que la cuestión indígena se refiere a la forma en que los sectores no indígenas de la nación consideran el hecho de que los sectores indígenas levantan demandas, levantan su propia voz. La resolución de la cuestión indígena pasa por reconocer a dichos sectores como actores capaces de articular un voluntad política colectiva:

Es un problema que nosotros debemos reconocer en el sentido de que tenemos mentalidades coloniales cuando hablamos de los pueblos indígenas; de que no hacemos justeza a los

planteamientos que ellos están haciendo en cuanto a lo que quieren en esta nación. (Gilberto López y Rivas, 09/10/97).

De ahí que en el discurso de los legisladores del PRD exista una representación activista de las poblaciones indígenas. Más todavía cuando el orador específico reivindica asimismo su identidad indígena:

Los pueblos indígenas no estamos postrados ante la historia, no venimos a mendigar nuestros derechos ni mucho menos a que se nos otorguen fueros especiales; sólo venimos a reclamar lo que por derecho nos corresponde: el reconocimiento pleno de nuestros derechos como pueblos indios por tantos siglos negado. (Marcelino Díaz de Jesús, 28/03/98).

Los legisladores del PRI también tienden a sostener una definición negativa del 12 de octubre: El 12 de octubre fue un “intento de aniquilar las manifestaciones existentes a través de la conquista y el coloniaje”,

... lo pasado en América después de 1492, fue la invasión de nuestras tierras por medio de la espada y la cruz; fue el rompimiento de la armonía del universo indígena; fue la persecución de la sabidurías [...] Invasión que continúan aún en estas fechas con otro nombre [...] La llegada de los hombres blancos y barbados en América, significó luto, destrucción y muerte, ultraje, etnocidio, discriminación social que perdura en los albores del tercer milenio. (Artemio Caamal Hernández, 15/10/98).

Después del descubrimiento vino el conquistador y con él llegó la barbarie, el espadachín a sueldo, el presidiario, gente sin futuro, una estirpe llena de codicia que avasallaba a súbditos, que violaba a doncellas, hombres que despeñaron su epicureísmo vicioso y lascivo. (Efraín Zúñiga Galeana, 12/10/99).

¡Por eso, 12 de octubre no venimos a celebrar ni a dar festejos, nos recuerda una época de etnocidio, de ultrajes!. (Artemio Caamal Hernández, 12/10/99).

De manera consecuente, en diversas ocasiones, los legisladores priístas, en especial aquellos que reivindican su identidad indígena, derivarán una definición del problema indígena en términos étnicos. No obstante, en el discurso de estos legisladores esta definición étnica del problema indígena encontrará una restricción que refleja la presencia de la disciplina partidista. Así, aunque se reconoce la legitimidad de las demandas étnicas, éstas deben de ajustarse a las restricciones impuestas por el Gobierno Federal. De este

modo, en el discurso de los legisladores priistas se combina una vehemente reivindicación de las demandas étnicas con una continúa acotación de su alcance:

... el México indígena de 1492 a la fecha, viene librando una compleja y dura batalla, una lucha con dos propósitos: Primero. Construir una auténtica política indígena que nos conducirá a una activa participación en la toma de decisiones. Segundo. Respeto a nuestras costumbres, tradiciones, patrimonio y reconocimiento de los derechos que nos asisten como individuos y como pueblos. Esos dos retos traen como consecuencia los principios indiscutibles para una cabal autonomía o autodeterminación y una plena igualdad que nos llevará a una nueva relación entre las sociedades, el Estado y nuestros pueblos. Por eso pienso que llegado el momento, esta LVII Legislatura enriquecerá y aprobará en su momento, la iniciativa de Ley Sobre Derechos y Cultura Indígena. (Artemio Caamal Hernández, 15/10/98).

5. 2. Un pronóstico para la cuestión indígena: los usos de “autonomía”

Siguiendo la misma línea de análisis del apartado anterior, ahora nos ocuparemos de analizar algunas variaciones léxicas en el uso del vocablo “autonomía” en el discurso de los legisladores. Al concentrarnos en este vocablo, penetramos en el análisis de otra dimensión de lo que hemos denominado “marco interpretativo”. Al concentrarnos en el vocablo “autonomía”, tratamos de penetrar en el análisis de la dimensión pronóstica, es decir, la forma en que los políticos conciben soluciones particulares sobre un problema de política pública.

La decisión de concentrarnos en este vocablo obedece al hecho de que el vocablo “autonomía” se convirtió en la “etiqueta” fundamental con la que los movimientos sociales indígenas, sobre todo desde 1994 pero también desde antes, propusieron una solución específica para muchas de sus otras demandas. Más aún, con la firma de los Acuerdos de San Andrés en febrero de 1996, la demanda de autonomía fue reconocida oficialmente por el Gobierno Federal, y de hecho, se comprometía a tomar medidas de política pública orientadas hacia la consecución de esa demanda política, principalmente reformas constitucionales. De esta forma, el concepto de autonomía se volvió dominante dentro del

discurso político sobre la cuestión indígena. Por tanto, observar el comportamiento discursivo de los legisladores en torno a este término se vuelve importante. En las siguientes dos tablas se muestran las ocurrencias léxicas del vocablo “autonomía” en el discurso de los legisladores de los diferentes grupos parlamentarios durante las dos legislaturas estudiadas.

Tabla 5. 6: Frecuencias del vocablo “autonomía” (LVII Legislatura)

Grupo parlamentario	Frecuencia	Porcentaje
PAN	26	40.62
PRD	34	53.12
PRI	4	6.26
Total	64	100.00

Tabla 5.7: Frecuencia del vocablo “autonomía” (LVIII Legislatura)

Grupo parlamentario	Frecuencia	Porcentaje
PAN	4	9.30
PRD	21	48.84
PRI	18	41.86
Total	43	100.00

Fuente: elaboración propia. La contabilización se hizo con la herramienta de conteo de palabras del programas ATLAS-ti 4.2. En el programa se introdujo el texto completo de los 12 documentos de debate parlamentario que componen el *corpus* de análisis discursivo.

Lo más notable de las tablas anteriores es, evidentemente, el muy bajo uso que hacen los legisladores priístas del término autonomía durante sus intervenciones en la LVII Legislatura. Esto bien pudiera indicar que la actitud general durante estos debates, por parte de los legisladores de este partido, hubiera sido la de orientar la discusión fuera del ámbito de la autonomía como principio rector de una posible solución hacia el asunto indígena, lo cual es coherente con la hostilidad con que el discurso del Poder Ejecutivo se refirió durante el sexenio de Ernesto Zedillo a la demanda de autonomía. Por su parte, tanto los

legisladores del PAN, como los del PRD muestran los porcentajes más elevados de utilización de este vocablo en sus alocuciones, siendo los del PRD los que mayor frecuencia presentan. El comportamiento discursivo de los legisladores del PRD no es sorprendente, habida cuenta de lo que expusimos en la sección anterior. Es decir, nuevamente, el PRD muestra un comportamiento discursivo en el cual se acerca al discurso que levantan los movimientos sociales extraparlamentarios. El comportamiento discursivo de los legisladores del PAN provoca algunas preguntas. En la sección anterior señalábamos que el comportamiento discursivo de los legisladores del PAN los alejaba del polo discursivo mantenido por los legisladores del PRD. En cambio aquí, parecen colocarse cerca del polo discursivo manejado por los legisladores del PRD. Una posible interpretación es que los legisladores del PAN, en tanto oposición, prefieren distinguirse del discurso oficial, para mantener su identidad opositora.

Si se comparan los datos de las dos tablas anteriores, lo primero que salta a la vista es la inversión de papeles entre el PAN y el PRI. En efecto, en la LVII Legislatura los legisladores del PRI se mostraron bastante reacios a mencionar siquiera el vocablo autonomía (y cuando lo hacían era de una manera negativa), mientras que los del PAN utilizaron ampliamente el vocablo. En esta legislatura, la situación es exactamente la opuesta. Por su parte, los legisladores del PRD siguen siendo los que con más frecuencia utilizan el vocablo “autonomía” en el curso de sus intervenciones. Nuevamente, es posible interpretar esto último como una muestra del carácter opositor del PRD que lo acerca al lenguaje de los movimientos sociales indígenas. Sin embargo, esta interpretación puede chocar con la forma en que los legisladores del PRI hacen uso del mismo vocablo. Sin embargo, como veremos al realizar el análisis cualitativo, la forma de tratamiento del vocablo autonomía por parte de los legisladores de ambos partidos es muy diferente y quizá

ello explique porque los legisladores del PRI, que en la legislatura pasada se habían mostrado fuertemente contrarios a utilizar el vocablo “autonomía”, ahora lo utilizan entusiastamente. ¿Qué decir del comportamiento discursivo de los legisladores del PAN? Aunque el análisis cualitativo nos dará más elementos para considerar este comportamiento, quizá valga la pena señalar que en la LVIII Legislatura, el PAN es el partido en el gobierno, así como en la LVII Legislatura, el PRI era el partido en el gobierno. Quizá esta posición dificulte a los legisladores adherirse a una demanda que, en esencia, no forma parte de la agenda propia, sino que fue un tema incorporado en la agenda política por parte de un movimiento social.

La forma en que los legisladores del PAN definen el problema indígena, desestimando el componente “étnico”, conduce a la proposición de una solución que sea coherente con dicha definición. De ahí provienen las características específicas de su propuesta de autonomía. Debemos señalar que la propuesta de autonomía defendida por los legisladores del PAN se define concretamente a partir de su iniciativa de ley presentada ante el Senado de la República en febrero de 1998, por tanto, en este apartado incluiremos el análisis de esta iniciativa en conjunto con los debates parlamentarios.

Desde el primer debate, los legisladores del PAN admiten como “legítima” la demanda de autonomía levantada por las organizaciones indígenas y específicamente por el EZLN. No puede ser de otra manera, dado que la “autonomía” se convirtió en uno de los puntos nodales en el discurso público sobre el problema indígena, y fue legitimado precisamente a partir de la firma de los Acuerdos de San Andrés y de la redacción de la iniciativa sobre derechos y cultura indígena por parte de la Comisión de Concordia y Pacificación, en donde participaron representantes de todos los partidos representados en el Congreso de la Unión. No obstante, tiene un valor sintomático la forma en que los

legisladores del PAN elaboran esa legitimidad: la autonomía no debe ser un atentado contra la unidad nacional.

Para Acción Nacional, el impostergable acercamiento debe establecerse sobre dos bases irrenunciables: los acuerdos de San Andrés Larráinzar y la unidad nacional en el marco de la ley. Es perfectamente posible conciliar la legítima demanda de autonomía indígena y en general de todas las comunidades que conforman el país, con el orden constitucional garante de la unidad de la nación. (Felipe de Jesús Vicencio Álvarez, 25/09/97).

Este llamado es recurrente:

Este es precisamente el gran desafío de la Comisión de Concordia y Pacificación y de esta legislatura: hacer de la patria una totalidad única e indivisible en donde nadie sea excluido por razones de hecho y mucho menos por razones de derecho, estipulando además con toda claridad y sin lugar a dudas, el derecho de los pueblos indígenas a preservar sus valores sociales, políticos y culturales, así como lograr su desarrollo integral conforme a su propia identidad.

Acción Nacional apuesta a la indisoluble unidad de la nación mexicana, realidad y espacio común de todos que no puede dividirse

Por otra parte, es un imperativo reconocer la diversidad pluriétnica ya consagrada en nuestra Constitución, y desarrollar los cauces legales para que la misma pueda garantizarse. Esa diversidad no atenta contra la unidad de la nación; por el contrario, la fortalece y la enriquece. (Felipe de Jesús Vicencio Álvarez, 25/09/97).

Este emparentamiento sugiere que el reconocimiento de las autonomías supone siempre la persistencia de la unidad nacional. Es decir, el reconocimiento de las autonomías adquiere una restricción en términos de la conservación de la unidad nacional. Pero ¿por qué estos reiterados llamamientos a la conservación de la unidad nacional? En cierto modo, esto puede interpretarse nuevamente como un rechazo a la definición “étnica” del problema indígena (y por tanto de su solución). En efecto, como ya dijimos, la definición étnica del problema indígena se basa en la reivindicación de una identidad específica (fundada en criterios culturales, históricos, etc.). Esa reivindicación de una identidad particular está en oposición con las reivindicaciones de una identidad nacional homogénea, algo que reivindican los legisladores del PAN, como vimos al considerar sus concepciones sobre el significado del 12 de octubre. Por tanto, la demanda de autonomía es legítima, pero no debe estar conectada con una reivindicación de identidad étnica, pues ello pone en peligro la

unidad nacional. ¿Cómo definir, entonces, la autonomía, por fuera de esta reivindicación étnica?

Empecemos analizando la exposición de motivos de la “Iniciativa de Decreto por el que se reforman y adicionan diversos artículos de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, presentada por senadores del PAN en febrero de 1998. En esta exposición de motivos, la autonomía es una consecuencia directa de la forma en que se define la naturaleza de las poblaciones indígenas:

La presente iniciativa de reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se concibe considerando a la nación mexicana como una realidad viva que se gesta a partir de los pueblos indígenas asentados en lo que es hoy el territorio nacional, y se consolida en un rico y variado proceso de mestizaje, que se desenvuelve con esfuerzos de sus integrantes en una sociedad pluricultural con unidad que supera toda división en parcialidades, clases o grupos. Está formada por personas humanas agrupadas en comunidades naturales como son las familias, municipios, organizaciones de trabajo o de profesión, de cultura o de convicción religiosa. Todas esas comunidades enriquecen la vida nacional y le dan sentido, y todas ellas deben contar con el reconocimiento del Estado y condiciones que propicien el desarrollo integral de las personas que las integran. (Iniciativa del PAN, 17/03/98).

Este es el párrafo inicial de la exposición de motivos y resulta verdaderamente notable. Las oraciones que lo constituyen presentan de hecho una breve narrativa de la problemática indígena actual y merece destacarse la estructura de esta narrativa. La formulación de esta narrativa se realiza en voz pasiva, implicando que el proceso de constitución de la nación mexicana es un proceso cuasi-natural o necesario, que no pudo haber pasado sino por las etapas enunciadas por la narrativa. El resultado del proceso de constitución nacional termina con una “sociedad pluricultural con unidad”. Aquí la forma preposicional “con” sirve para enfatizar el hecho de que la unidad es superior a la pluriculturalidad, ya que si ésta implica la existencia de diversas clases o grupos definidos por culturas distintivas, la unidad es la que “supera toda división en parcialidades, clases o grupos”. Mediante esta narrativa, la nación mexicana se gesta o inicia con los indígenas y

termina en una sociedad pluricultural. Lo indígena se diluye en el “rico mestizaje” que forma la sociedad pluricultural mexicana.

El ocultamiento de lo indígena continua en la siguiente oración compleja, donde se define a la nación mexicana. La formulación del PAN establece, que el fundamento de la nación son “personas humanas agrupadas en comunidades naturales”. La lista que aparece a continuación cumple la función de hacer equivaler distintos tipos de comunidades, de tal manera que ninguna de ellas goza de algún estatus privilegiado, pues todas son comunidades naturales que difieren en algún sentido, pero que ello no las hace esencialmente distintas entre sí. Las comunidades naturales deben contar con el “reconocimiento del Estado” y con “condiciones que propicien el desarrollo integral de las personas que las integran”.

Si las comunidades indígenas merecen ser particularizadas, dentro de este conjunto de comunidades naturales esencialmente iguales, es porque ellas han sufrido una “larga discriminación, explotación y marginación”, es decir, porque su situación histórica las ha puesto en una situación de desventaja frente a las demás comunidades, pero no porque constituyan un tipo de comunidad especial.

De esta forma, las poblaciones indígenas pierden sus particularidades “étnicas”, son esencialmente iguales a otras “comunidades naturales”, y si su posición puede ser particularizada es porque la pobreza y la desigualdad que sufren es más profunda y más añeja que la de otras comunidades naturales existentes en el país.

En estas condiciones, la autonomía no es una demanda que se desprenda de la particularidad “étnica”, sino que es una demanda que experimentan todas las comunidades naturales que componen el país:

En la organización política nacional, es preciso que las comunidades naturales, y particularmente las indígenas, que ha experimentado por siglos una larga discriminación, explotación y marginación, sean reconocidas y respetadas, dándoles el lugar y la participación debidos en la estructura y funcionamiento del Estado. Para ello es necesario reconocer sus derechos en tanto cuerpos sociales, a fin de que prevalezca la igualdad esencial de todos los seres humanos. (Iniciativa del PAN, 17/03/98).

De ahí que la autonomía no refleje la necesidad de una “nueva organización de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado mexicano”, como demandan las organizaciones indígenas y se refleja en los Acuerdos de San Andrés, sino más bien implica la verdadera concreción de una organización política que ya está prefigurada en la constitución, pero que no ha sido aplicada realmente, a saber, la autonomía municipal:

El sistema federal que establece la Constitución, y que se ha visto pobre y parcialmente impulsado, tiene una enorme capacidad para captar en el Estado nacional, gran variedad de comunidades, aceptándolas con sus características, peculiaridades y formas propias de organización para el trabajo, la educación, lenguas y prácticas religiosas. El sistema federal está diseñado precisamente para incorporar realidades sociales distintas, preservándolas en lo fundamental e integrándolas en una nación, cuya unidad no depende de la uniformidad, sino del desarrollo de una conciencia generalizadas y de una voluntad de propósitos comunes. La diversidad cultural es riqueza de la nación. (Iniciativa del PAN, 17/03/98).

De esta forma, el problema histórico de las comunidades indígenas es, en realidad, el problema de un deficiente desarrollo del sistema federal en México. Pero es precisamente el sistema federal el que permitiría terminar con las desventajas que actualmente sufren las comunidades indígenas.

Consecuente con esta definición, la autonomía no puede institucionalizarse sino en los términos de la organización federal existente. La autonomía indígena sólo puede realizarse a través del fortalecimiento de la autonomía municipal:

Consideramos que las comunidades indígenas deben gozar de autonomía expresada y ejercida en el ámbito municipal, dentro de una organización federal que de esa manera se fortalece. La autonomía municipal, que se define por la capacidad de las comunidades para elegir en forma directa sus autoridades, manejar libremente su hacienda, establecer sus normas básicas de convivencia y las formas de operación de sus servicios públicos, es el ámbito en el que puede y debe concretarse el desarrollo de los pueblos indígenas. (Iniciativa del PAN, 17/03/98).

En resumen, la demanda de autonomía indígena no es específica de las poblaciones indígenas, sino que es una demanda generalizada en la sociedad y que refleja el carácter aún incompleto del cambio político en México. La demanda de autonomía indígena, en realidad reflejaría la inexistente autonomía municipal consagrada constitucionalmente. Esto reflejaría, a su vez, el carácter defectuoso del sistema federal en la organización política de México. Por tanto, el camino de la autonomía indígena pasa necesariamente por el camino de la autonomía municipal, es decir, la autonomía indígena pasa por la utilización de los instrumentos de que dispone el municipio en México para expresar sus demandas particulares frente a los otros niveles de gobierno: las cartas municipales.

En los debates parlamentarios, principalmente en el del 28 de febrero de 1998, los legisladores panistas se abocarán a la construcción de evidencias que den sustento a esta propuesta. Estas evidencias se construyen en dos pasos. En primer lugar, a partir de una constatación “realista” de las posibilidades de acción. Dado que el marco para el reconocimiento de las autonomías es la constitución misma, entonces se debe partir del principio de organización política sustentado en la Constitución. Como la constitución sólo reconoce tres niveles de gobierno (federal, estatal y municipal), la autonomía sólo puede lograrse dentro de ese terreno y, por lo mismo, la única reforma sustentable de autonomía indígena es el fortalecimiento autonómico de los municipios.

Por mandato constitucional, diputado López y Rivas, sé que usted no es estudioso del derecho, pero por mandato constitucional, la base de la organización política y de la división territorial de los estados federados, es el municipio libre; además, México es municipalista por su naturaleza, por su orografía y si no que lo diga Chiapas, y también por su historia.

No desconozcamos las leyes científicas, porque al desconocer la escala municipal traeríamos consigo desequilibrar el andamiaje del nuevo federalismo que estamos pretendiendo edificar. (Juan Miguel Alcántara, 28/03/98).

En segundo lugar, a partir de una constatación “realista” de la dinámica social de las poblaciones indígenas. Los legisladores del PAN consideran que el ámbito propio de la dinámica social de las poblaciones indígenas es la “comunidad”:

Y no porque lo digan ellos, sino porque así se evidencia en la realidad misma. Más aún, siguiendo el ejemplo de otras legislaciones latinoamericanas sobre la materia, se hace evidente que la única forma de dar concreción a la demanda de autonomía es considerar que el ámbito natural de su realización es la comunidad:

Pero lo que nosotros queremos señalar con toda claridad, es que la única manera de expresar la autonomía funcionalmente, en operación de instituciones, es a través de las comunidades y de los municipios, que son nuestra forma privilegiada, nuestra comunidad natural política y social, incluso anterior al Estado.

Y así lo ven y lo reconocen los diversos legisladores de varios países. En el momento en que se va a concretar la autonomía y ustedes pueden revisar la legislación de Colombia, la legislación de Chile, la legislación de Perú, que cuando se concreta en normas, no habla ya de los pueblos indígenas, porque éstas son comunidades demasiado extendidas, excepto si quedaron en reservaciones, que no es nuestro caso ni nuestra intención.

Es decir, que están perfectamente ubicadas en un territorio náhuatl, por ejemplo, cubriría ocho o nueve estados con cerca de 3 millones de personas; no se puede otorgar autonomía, que vendría a desbaratar al país, al pueblo náhuatl. (Francisco Paoli Bolio, 28/03/98).

La definición étnica del problema indígena que aparece en el discurso de los legisladores del PRD, por su parte, los conduce a definir de una manera específica la autonomía como propuesta de solución de una manera opuesta a la de los legisladores del PAN. No obstante, debe decirse que esta postura es menos articulada que la que presentan los legisladores del PAN, fundamentalmente porque los legisladores del PRD se adhieren a la iniciativa de ley que propuso la Cocopa en 1996. De esta forma, en el primer debate considerado el legislador del PRD sostiene que dado que el problema principal que enfrentan las colectividades indígenas es político (la falta de su reconocimiento como pueblos por parte del Estado nacional), no se pueden implementar soluciones que únicamente apunten a la satisfacción de los agravios materiales que sufren estas colectividades. Más aún, cualquier solución a esos agravios tiene que pasar por la implementación de la autonomía:

En México predomina la idea todavía por desgracia, de que los pueblos indios irán extinguiéndose, para dar lugar al mestizo universal. No es así. Los pueblos indios siguen creciendo, los pueblos indios siguen organizándose, los pueblos indios siguen demandando su derecho a ser reconocidos como tales. (Pablo Gómez Álvarez, 25/09/97).

De hecho para los legisladores del PRD es crucial hacer patente la necesaria vinculación entre el carácter “étnico” del problema indígena y el reconocimiento de la autonomía. Esto vendría a explicar la preferencia que presentan los legisladores del PRD para referirse a las colectividades indígenas como pueblos. Según esta argumentación, los pueblos indígenas demandan autonomía precisamente porque la actual situación pone en peligro la continuidad de su identidad étnica que les permitiría seguir denominándose pueblos. La autonomía, en este sentido, no se relaciona directamente con la resolución de cualesquiera agravios materiales que estas colectividades puedan sufrir, sino antes bien con la existencia misma, la continuidad social de dichas colectividades:

... no les importa reducir el ejercicio de las autonomías de los pueblos indígenas a los estrechos límites de las comunidades. Esto, bien lo saben, provocaría la atomización y balcanización de las etnias [...] La pretensión de atomizar a los pueblos indios atentaría contra la creciente conciencia de identidad indígena y fomentaría al constante enfrentamiento entre las comunidades, además de ir en contra de la unidad histórica, lingüística, cultural de esos pueblos que con tantos esfuerzos han preservado, no siempre con éxito. (Gilberto López y Rivas, 28/03/98).

En el discurso de los legisladores del PRI se presenta un caso interesante. Ya vimos que los legisladores de este partido también tienden a presentar una imagen “étnica” del problema indígena. Sin embargo esa presentación no se ve seguida por la proposición de una solución “autonómica” para el problema indígena. Ya veíamos que en conjunto los legisladores del PRI prefieren ni siquiera utilizar el vocablo. Más aún, en esas contadas ocasiones, algunos de los legisladores dejan ver una valoración negativa de la demanda de autonomía tal y como la defienden los legisladores del PRD:

No es válido, pues, que por intelectualización y teorizaciones a las que nuestros compatriotas indígenas, como nosotros y como muchos más, no se han sumado, como es la

discusión de las pretendidas autonomías, se busca alterar la forma política del Estado. (Norberto Santiz López, 28/03/98).

También ya aludíamos que incluso en el caso de que los legisladores del PRI admitieran la autonomía como una posible solución para el problema indígena, producen pocos esfuerzos por precisar cuales serían los contenidos de dicha propuesta de autonomía:

Por esta razón convoco desde esta tribuna para que al margen de la Comisión de Asuntos Indigenistas [...] de esta legislatura, los diputados de las contadas etnias que forman parte de esta honorable Asamblea [...] podemos unir voluntades para promover o impulsar toda iniciativa que beneficie e nuestros pueblos, en forma especial la de los derechos y cultura indígena.

Insistamos en promover una auténtica política indígena demandando la desaparición de políticas indigenistas que poco han hecho por nuestros pueblos, que los legisladores indígenas con la frente en alto [...] dentro del marco de la pluralidad y sin temor, sumemos voluntades para que la voz de las 56 etnias encuentren eco en este recinto. (Efraín Zúñiga Galeana, 12/10/99).

De esta forma, los legisladores esbozan un marco de solución relativamente poco coherente y, de hecho, se puede decir que ocupa una parte muy pequeña dentro del conjunto de su discurso. Es por ello que no resulta raro encontrar en el discurso de los legisladores del PRI la presencia de otros posibles marcos de solución que no tienen que ver con la autonomía. Más aún, estos otros posibles marcos se articulan en torno a la idea de que la búsqueda de una solución exclusiva al problema indígena a través del reconocimiento de la autonomía (una impresión que es bastante fuerte en el caso del discurso de los legisladores del PRD), es una solución no sólo incompleta, sino que incluso puede ser contrarias a las demandas de los propios pueblos indígenas. De ahí que algunos legisladores del PRI reiteren más bien que la solución de los problemas indígenas pasa por el “desarrollo”:

Nosotros, los indígenas de Chiapas, lo que queremos es paz; lo que queremos es que haya un plan de desarrollo para ellos, no queremos otra cosa. (Gilberto Velasco Rodríguez, 28/03/98).

Nosotros, que quede bien claro, queremos paz, queremos diálogo, queremos progreso, pero otros son quienes llegan a darnos malas ideas, otros son quienes nos llegan a desorientar. (Norberto Santiz López, 28/03/98).

5. 3. Legitimando el discurso de elites: la unidad nacional

Hay una característica especialmente llamativa en el caso de la iniciativa presentada por el presidente Ernesto Zedillo, que la distingue crucialmente de las otras dos iniciativas, y que se desprende de un análisis pronominal. En el discurso político juega un papel crucial el uso de los pronombres personales, en especial el interjuego entre la primera y la tercera personas del plural (NOSOTROS-ELLOS). Pues bien, consideremos únicamente la primera parte de esta oposición, es decir, la utilización del nosotros, en sus diferentes variantes tal y como aparece en el texto de las iniciativas presentadas.

Es de llamar la atención el pesado uso del nosotros en el discurso del presidente Zedillo. En parte ello refleja la coyuntura en la cual la iniciativa ha sido producida, y refleja también las intenciones del emisor. En efecto, la iniciativa refleja una especie de compulsión por lograr una identificación entre el hablante, su audiencia y la nación como un todo. Refleja, en este sentido, una de las preocupaciones que más manifiestan las elites con respecto a los movimientos sociales indígenas: la posibilidad de que éstos constituyan una amenaza a la unidad nacional. Esto se refleja aún con mayor fuerza en el párrafo que inicia la exposición de motivos, que vale la pena citar en su totalidad:

Nuestra Constitución registra y sintetiza las luchas que los mexicanos hemos librado, para construir nuestra nación. Frente a retos de grandes proporciones, en distintos tiempos y variadas condiciones, nuestra Constitución ha consagrado y ratificado las aspiraciones y los principios fundamentales que nos definen y nos unen; que dirigen y ordenan nuestra convivencia; que orientan nuestros esfuerzos hacia un futuro de mayor prosperidad, democracia y justicia para todos los mexicanos. Esos principios esenciales son la soberanía, que sustenta la independencia y la unidad de nuestra nación; la libertad, que se expresa en las garantías individuales y los derechos humanos; la naturaleza republicana y representativa de nuestra democracia; el pacto federal que enlaza a estados soberanos y municipios libres; los derechos sociales para lograr el bienestar común y la igualdad de oportunidades; la libertad de conciencia y el carácter laico de nuestras instituciones. Esos principios están vigentes y se reafirman cotidianamente en el funcionamiento de nuestra sociedad. Su práctica es perfectible, ya sea para corregir insuficiencia y rezagos, o para adaptarnos a nuevas circunstancias, pero su permanencia es incuestionable. El respeto incondicional a las principios esenciales consagrados por nuestra Constitución, y la firme

voluntad para ampliar y perfeccionar su funcionamiento, son compromisos inquebrantables del Poder Ejecutivo Federal (Iniciativa del Presidente Ernesto Zedillo)

En 14 ocasiones se presenta la utilización de la primera persona del plural en este párrafo. Esto es poco más de la mitad de las veces en que se utiliza ese pronombre a lo largo del texto. Así pues, al localizarse en el párrafo inicial de la iniciativa, este uso parece enfatizar que todo lo que va a ser dicho a continuación debe ser interpretado en función de este valor fundamental que es la comunidad política que formamos NOSOTROS. Así pues, en el texto de la iniciativa de Zedillo aún parece persistir uno de los rasgos del discurso indigenista, al que ya hicimos referencia anteriormente: la construcción discursiva de una comunidad política previa, desde la cual se puede empezar a hablar de los indígenas. Pero además, quizá conviene destacar aquello que da sustento a esta comunidad política. En el párrafo la frase “nuestra Constitución” se repite tres veces. Más aún, a lo largo del texto “nuestra Constitución” o “nuestras leyes” o “nuestro marco constitucional” o “nuestra Carta Magna”, se repite hasta 12 veces, muy cerca de la mitad de las veces en que se utiliza este pronombre. Es decir que lo que fundamenta a la comunidad política es la Constitución, las leyes, y a ellas ha de subordinarse cualquier medida de autonomía que vaya a tomarse.

Así pues, dentro del texto de la iniciativa de Zedillo tal pareciera que cualquier cosa de que se trate, lo principal es conservar la unidad de la comunidad política, a través del respeto y los principios legales que la fundan.

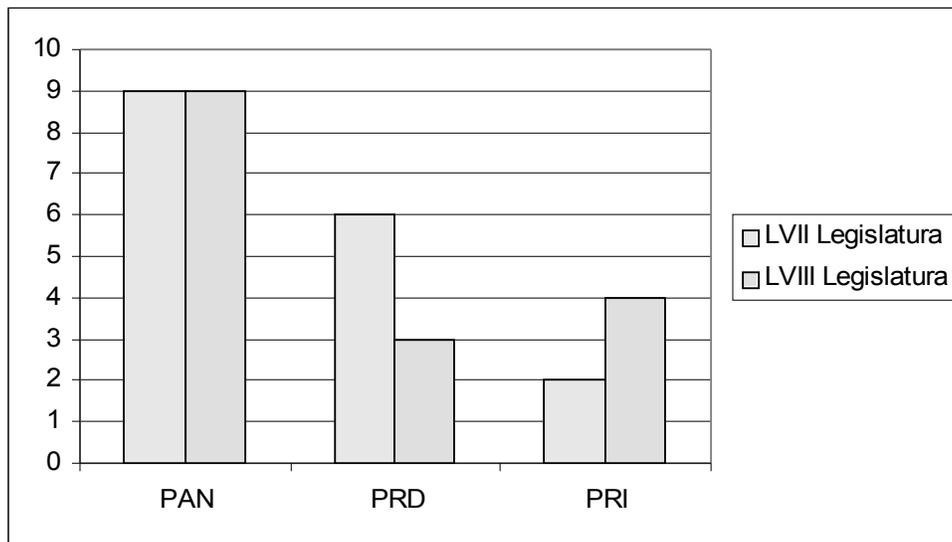
También en el texto de la iniciativa del PAN se refleja la búsqueda de conservar el valor de la unidad nacional. Pero esto se logra de una manera diferente a la forma en que se realizaba en el texto de la iniciativa de Ernesto Zedillo. Los senadores del PAN no recurren casi nunca a la construcción de un nosotros político, y el texto transcurre con una impersonalidad que es propia de un lenguaje jurídico, en el cual el valor máximo es el de la

precisión. Pero en cambio, el texto ofrece otros dispositivos discursivos para construir la importancia de la unidad nacional. Hay que destacar dos de estos dispositivos. En primer lugar, la iniciativa del PAN es la única que recurre explícitamente al “mestizaje” para dar cuenta de la especificidad de la nación mexicana. Nuevamente, de manera similar a lo que sucede en el caso de la iniciativa de Zedillo, esta mención se coloca estratégicamente en el primer párrafo de la exposición de motivos:

La presente iniciativa de reformas a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se concibe considerando a la Nación mexicana como una realidad viva, que se gesta a partir de los pueblos indígenas asentados en lo que es hoy el territorio nacional, y se consolida en un rico y variado proceso de mestizaje, que se desenvuelve con esfuerzos de sus integrantes en una sociedad pluricultural con unidad que supera toda división en parcialidades, clases o grupos. Está formada por personas humanas agrupadas en comunidades naturales como son las familias, municipios, organizaciones de trabajo o de profesión, de cultura o de convicción religiosa. Todas esas comunidades enriquecen la vida nacional y le dan sentido, y todas ellas deben contar con el reconocimiento del Estado y condiciones que propicien el desarrollo integral de las personas que las integran. (Iniciativa de los Senadores del PAN).

Mediante este párrafo, los senadores del PAN establecen el mestizaje como un proceso consustancial al proceso de la construcción de la nación mexicana. Más aún, obsérvese la forma en que la oración subrayada es una oración pasiva donde la conjugación del verbo gestar en forma pasiva (“se gesta”) no remite a ningún agente constructor de la nación. De esta manera, la nación simplemente “se ha gestado” como un evento necesario, y el mestizaje forma parte de ese evento. Un dato que puede ser revelador es proporcionado por la utilización del campo semántico “mestizaje” por parte de los integrantes de los distintos grupos parlamentarios. En la siguiente gráfica ilustramos la frecuencia de utilización de este campo semántico en las dos legislaturas que analizamos:

Gráfica 5.1: Frecuencia de utilización del campo semántico “mestizaje”



Como se aprecia, los legisladores del PAN son los que con más frecuencia tienden a utilizar el campo semántico “mestizaje” (aunque las frecuencias son más bien pequeñas). Pero más revelador que ello, es que mientras los legisladores del PAN recurren al campo semántico mestizaje de manera neutral o positiva, tanto los legisladores del PRD como los del PRI recurren a dicho campo de manera neutral o negativa.

El segundo dispositivo discursivo que aparece en la iniciativa del PAN, y que remite a la importancia de la unidad nacional, tiene que ver con la forma en que las comunidades indígenas son construidas en el texto. Hay que recordar la forma en que dentro del discurso político del movimiento social indígena, la reivindicación de la identidad étnica y, por tanto, de la diferencia, es crucial para la construcción de sus demandas: si quieren autonomía es precisamente para conservar su diferencia cultural. En el texto de la iniciativa del PAN esta pretensión es apropiada y se le considera como una pretensión legítima. Veamos algunos ejemplos:

El sistema federal que establece la Constitución, y que se ha visto pobre y parcialmente impulsado, tiene una enorme capacidad para captar en el Estado nacional, gran variedad de comunidades, aceptándolas con sus características, peculiaridades y formas propias de

organización para el trabajo, la educación, lenguas y prácticas religiosas. El sistema federal está diseñado precisamente para incorporar realidades sociales distintas, preservándolas en lo fundamental e integrándolas en una Nación, cuya unidad no depende de la uniformidad, sino del desarrollo de una conciencia generalizada y de una voluntad colectiva de propósitos comunes. La diversidad cultural es riqueza de la Nación.

La diversidad cultural, debe ser alojada en un auténtico sistema federal, que reconozca la autonomía de las comunidades indígenas dentro del Estado mexicano, dentro de un orden solidario y subsidiario.

En esta iniciativa se presentan las cartas municipales, inspiradas en la más auténtica tradición de los ordenamientos que dan vida y estructura a las comunidades naturales, las mismas que inspiraron la batalla de los comuneros de Villalar contra la imposición imperial, como instrumentos a través de los cuales se recojan y reivindican las especificidades sociales y culturales de las comunidades indígenas. (Iniciativa de los Senadores del PAN).

Sin embargo, cabe hacer notar que esta aceptación de la diferencia se produce de una manera diferente a cómo la exige el discurso político del movimiento social indígena. El mecanismo es el de hacer de las comunidades indígenas, una de las tantas “comunidades naturales” que forman a la nación mexicana. En este sentido, el respeto a la diferencia que piden las comunidades indígenas no es diferente que el respeto a la existencia que puede pedir cualquier otra comunidad natural. En este sentido, el respeto a la diferencia de las comunidades indígenas no posee ningún sustento especial, salvo el hecho de que las comunidades indígenas “han experimentado por siglos larga discriminación, explotación y marginación”. Debido a que no poseen características especiales con respecto a otras comunidades naturales, salvo el hecho de que son más discriminadas, explotadas o marginadas, las comunidades indígenas pueden ser alojadas dentro de un mismo marco de unidad legal que ya contiene a las otras comunidades naturales del país: el marco federal y la autonomía municipal.

6. EL DISCURSO DE OPINIÓN

Los diversos enfoques sobre el discurso público que hemos reseñado en nuestro marco teórico comparten un punto común: el reconocimiento de la centralidad de los medios de comunicación en los diversos procesos que involucran al discurso público. Así, por ejemplo, se ha documentado extensamente la intervención de la prensa en la construcción y atención que se le da a los problemas ambientales¹. Por otra parte, se ha documentado el papel interviniente que cumple la prensa en la difusión de los marcos interpretativos construidos por los movimientos sociales.² Finalmente, el uso de los medios de comunicación para la difusión de ideas sobre las políticas públicas ha sido un tema que ha recibido, recientemente, mucha atención.³

Por su parte, el discurso de la prensa puede ser subdividido en una serie de géneros discursivos específicos. Así, por ejemplo, tenemos el discurso de la “cobertura noticiosa”, es decir, los reportes diarios que ofrecen los reporteros sobre un evento de actualidad que es seguido día a día, según las directrices editoriales del periódico en cuestión. El discurso de la cobertura noticiosa se caracteriza por tratar de aparecer como un “retrato de la realidad”: se trata de ofrecer las opiniones de los personajes clave de un evento, complementada con información de contexto, con el fin de realizar una reproducción fiel de los contornos de ese evento. En este sentido, idealmente, la voz del reportero es “silenciada”, sirviendo únicamente como vehículo para presentar la voz de los actores del evento. Pero aparte de este discurso tenemos otros géneros discursivos como, por ejemplo, el de la caricatura

¹ Véase, por ejemplo, Sheldon Ungar, “The Rise and (Relative) Decline of Global Warming as a Social Problem”, *Sociological Quarterly*, vol. 33, núm. 4, 1992, pp. 483-501.

² Véase, por ejemplo, William Gamson y Gadi Wolfsfeld, “Movements and Media as Interacting Systems”, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, núm. 528, 1993, pp. 114-125.

³ Peter C. Fiss y Paul M. Hirsch, “The Discourse of Globalization: Framing and Sensemaking of an Emerging Concept”, *American Sociological Review*, vol. 70, núm. 1, 2005, pp. 29-52.

política. Este género discursivo está orientado por principios diferentes al de la cobertura noticiosa, aunque ambos forman parte del discurso de la prensa. No sólo se trata de las diferencias formales entre ambos discursos (palabra escrita versus imágen visual), sino de la propia posición que ocupa el emisor de ambos discursos respecto a la realidad que pretende representar. Si el reportero de la cobertura noticiosa está guiado por el principio de “desaparecer” su propia voz para dar primacía a la de los actores, el caricaturista compromete enteramente su voz en el mensaje: es *su opinión* lo que debe quedar reflejada; no se espera de él que sea imparcial o justo. En todo caso, se le puede pedir que sea coherente con sus opiniones pasadas⁴.

El discurso de opinión, por tanto, es un género discursivo específico dentro del discurso de la prensa. El discurso de opinión tiene, a su vez, diferentes manifestaciones. La más evidente es el “editorial”: un artículo que expresa la opinión institucional del periódico y que normalmente es escrito (o se presume que es escrito) por el director editorial del periódico. Aunque su localización puede ser variable, siempre es destacado de alguna forma y, normalmente, no lleva la firma de su autor. Aparte del editorial existen otras formas del discurso de opinión. Por ejemplo, tenemos la “columna” o el “artículo de opinión”. Tanto las columnas como los artículos de opinión representan la opinión de un individuo singular, empleado por el periódico o, por lo menos, al que se le paga por sus colaboraciones regulares. Mientras que el editorial es, fundamentalmente, la opinión de una institución, las columnas y los artículos de opinión, se supone, representan la “opinión personal” de un individuo en ejercicio de su derecho a la libre expresión, por tanto, se

⁴ Para análisis de las caricaturas políticas en la construcción discursiva de los problemas sociales, puede verse, por ejemplo William Gamson y David Stuart, “Media Discourse as a Symbolic Contest: The Bomb in Political Cartoons”, *Sociological Forum*, vol. 7, núm. 1, 1992, pp. 55-86; Cynthia Hardy y Nelson Phillips, “No Joking Matter: Discursive Struggle in the Canadian Refugee System”, Working Paper No. 11, Department of Management, University of Melbourne, 1998.

supone que es una opinión que no está restringida por compromisos institucionales. De hecho, una característica crucial de esta segunda forma del discurso de opinión es que aunque en principio se trata de las opiniones *subjetivas* de individuos singulares, son percibidas, a menudo, como si tuvieran un *estatus cuasi-objetivo*⁵. Esto es así porque, a menudo, los articulistas sean profesores universitarios. En este caso, su vinculación institucional ayuda a reforzar la apariencia de “objetividad” del discurso, pues si estos articulistas pueden ser considerados como poseedores de un compromiso, éste será identificado con los valores universitarios de la búsqueda de la verdad y la ponderación.

Un aspecto que hay que destacar del discurso de opinión es la influencia que puede ejercer sobre la opinión pública. Es ampliamente conocido que en México sólo una minoría muy reducida recurre a la prensa escrita para informarse políticamente. A su vez, es probable que dentro de esa minoría, sólo una nueva minoría lea regularmente los artículos de opinión, las columnas o los editoriales de la prensa escrita. No obstante, aunque numéricamente su influencia sea sumamente reducida, es también conocido que la influencia de la prensa escrita (y, en consecuencia, del propio discurso de opinión) es cualitativamente significativa porque contribuye a formar la opinión de los sectores de elite en una sociedad. De esta manera, la prensa escrita contribuye de manera decisiva a dar forma al discurso público de las elites de un país.

Si observamos la estructura organizacional del discurso de opinión, podemos observar que posee dos grandes componentes, mezclados de diversas maneras: por un lado “proposiciones evaluativas” (prescripciones normativas) y “creencias factuales” (hechos sociales)⁶. Para van Dijk esta mezcla de elementos ayuda a explicar el efecto cognitivo del

⁵ Joshua Greenberg, “Opinion Discourse and Canadian Newspapers: The Case of the Chinese ‘Boat People’”, *Canadian Journal of Communication*, vol. 25, núm. 4, 2000, p. 520.

⁶ Esa categorización ha sido propuesta por Teun A. van Dijk, “Opinions and Ideologies in the Press”, en Adrian Bell y Peter Garrett (eds.), *Approaches to Media Discourses*, Oxford, Blackwell,

discurso de opinión. En efecto, al combinar prescripciones normativas con hechos sociales, el discurso de opinión tiende a generar confusiones cognitivas con respecto a la verdad o falsedad de lo escritos, respecto a la capacidad de poder separar lo que es conocimiento de lo que es creencia. Más aún, según Joshua Greenberg, el discurso de opinión está compuesto “abiertamente por puntos de vista sesgados, que no buscan ser objetivos, justos o balanceados. Los discursos de opinión no sólo toman partido en el momento de evaluar los eventos, sino que también explican estos eventos de forma que buscan, primero que todo y principalmente, atribuir responsabilidades⁷. Los discurso de opinión están orientados fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a atribuir culpas y, en esa medida, intentan movilizar y agrupar a los lectores en torno a ciertas posiciones ideológicas, al razonar en formas que harán conexión con las éticas y las emociones de dichos lectores”⁸.

Obsérvese que, a primera vista, el discurso de opinión parece cumplir dos funciones contradictorias. En efecto, por un lado, el discurso de opinión es abiertamente subjetivo, partidista, sesgado, etc.; al mismo tiempo, sin embargo, la credibilidad del discurso de opinión proviene de adquirir, frente a los ojos de los lectores, un estatus *cuasi-objetivo*⁹. ¿Cómo se concilian ambos aspectos? Existen diversos mecanismos a este respecto. El principal será alguna forma de ocultamiento del sesgo subjetivo mediante la cobertura hacia alguna forma de objetividad. Por ejemplo, será frecuente que los productores del discurso

1998, p. 29.

⁷ Desde este punto de vista, el discurso de opinión juega, aparte de su papel intrínseco, un papel dentro del discurso periodístico global. En efecto, en el momento en que el discurso de opinión es considerado “meramente como una opinión”, se contribuye a reforzar la creencia de que las otras partes del discurso periodístico (particularmente la cobertura noticiosa) son puramente “factuales”, no sesgadas por la opinión, véase Ruth Fowler, *Language in the News: Discourse and Ideology in the Press*, London, Routledge, 1991, p. 208.

⁸ Joshua Greenberg, “Opinion Discourse... *art. cit.*, p. 520.

⁹ De hecho, de alguna manera, los productores del discurso de opinión buscan intencionalmente ese estatus al, tratar de distanciarse de sus vínculos institucionales, o al tratar de vincularse con instituciones que poseen el estatus de la objetividad y la ponderación como la universidad.

de opinión incluyan dentro de la presentación de sus opiniones, las opiniones de una fuente externa, a la cual se le asigna algún grado de objetividad y ponderación. Otra forma, será destacar la proximidad del productor respecto al evento sobre el que se opina¹⁰.

6.1. Un panorama sobre el discurso de opinión en torno a la cuestión indígena en México

Para analizar el discurso de opinión en México en torno a la cuestión indígena en México, hemos decidido utilizar todos los artículos de opinión y columnas que trataran sobre la cuestión indígena, publicados entre 1997 y 2002, en dos periódicos de circulación nacional: *La Jornada* y *Reforma*¹¹. En la selección de artículos de opinión hemos omitido los editoriales institucionales de *La Jornada*, ya que *Reforma* no posee artículo editorial institucional. Para decidir qué artículos de opinión y columnas trataban sobre la cuestión indígena hemos procedido de la siguiente forma. Al igual que hicimos en el caso de los discursos parlamentarios y los discursos de los partidos políticos hicimos una lista de palabras clave que hacían referencia al campo semántico “indígena” (indígenas, indígena, indios, indio, indias, india, etnias, etnica, étnico). A continuación consultamos los archivos

¹⁰ No debe dejar de notarse el hecho, para el caso específico que estoy estudiando, que la inclusión de escritores indígenas puede cumplir con esta demanda de objetividad y ponderación: su proximidad étnica los hace voceros más creíbles de la cuestión indígena, porque pueden conocer más de cerca esos problemas. Por supuesto, esto puede ser discutible, pues los intelectuales indígenas pueden llegar a adquirir una distancia social variable respecto a las condiciones de vida de la mayoría de la población indígena. Esto puede convertirse en una “vulnerabilidad” discursiva, que no deja de ser aprovechada por otros participantes del discurso de opinión, para apuntar a la naturaleza “construida” (y por tanto, “falsa”) de ciertas formas del discurso sobre lo indígena (por ejemplo, la cuestión de la autonomía).

¹¹ La decisión de seleccionar estos dos periódicos se basó, más que en los números totales de circulación de ambos periódicos, en la *percepción social* que se tiene sobre su influencia. De hecho, según esta percepción, los principales periódicos que *importan* en la esfera de la prensa escrita en México son *Reforma*, *El Universal* y *La Jornada*. Para precisiones sobre esta percepción social en torno a la prensa escrita en México véase Chappell Lawson, *Building the Fourth State: Democratization and the Rise of a Free Press in Mexico*, Berkeley, University of California Press, 2002. Una razón adicional, que trataremos de profundizar más adelante, es que ambos periódicos son percibidos en polos opuestos del espectro político: *Reforma* es considerado más próximo a la derecha, mientras que *La Jornada* está considerado más próximo a la izquierda.

históricos en línea de ambos periódicos y ubicamos las secciones editoriales de ambos periódicos. A continuación, leíamos el título y los primeros dos párrafos de cada artículo. Si cualquiera de las palabras del campo semántico indígena aparecía en estos segmentos (utilizando, además, la información adicional del contexto en el que aparecía la palabra) se decidía que trataba sobre la cuestión indígena y quedaba incluido dentro de nuestro universo de estudio. Al final, nuestro universo se compuso del siguiente número de artículos:

Tabla 6. 1: Número de artículos de opinión en torno a la cuestión indígena en *La Jornada* y *Reforma* (1997-2002)

Periódico	Número de artículos
La Jornada	1634
Reforma	876
Total	2510

La intensidad más elevada del discurso de opinión en torno a la cuestión indígena en el caso de *La Jornada* con respecto a *Reforma* (casi el doble de artículos) no es sorprendente dada la ubicación que tiene cada periódico en el espectro político¹². De hecho, la decisión de incorporar en el análisis dos periódicos colocados en extremos opuestos del espectro político, no tenía la intención primaria de inferir diferencias en el discurso de opinión entre los dos periódicos. Una simple ojeada a las páginas editoriales nos convencería de que el discurso de opinión en *Reforma* es menos simpatizante de los movimientos indígenas, mientras que *La Jornada* es más simpatizante de los mismos. Más bien, mi decisión de incluir a los dos periódicos extremos dentro del foro de la prensa escrita estaba guiada por el ánimo de descubrir si existían *tendencias generales del discurso* de opinión que cruzaran las supuestas fronteras de la división política. En

¹² Véase la nota anterior.

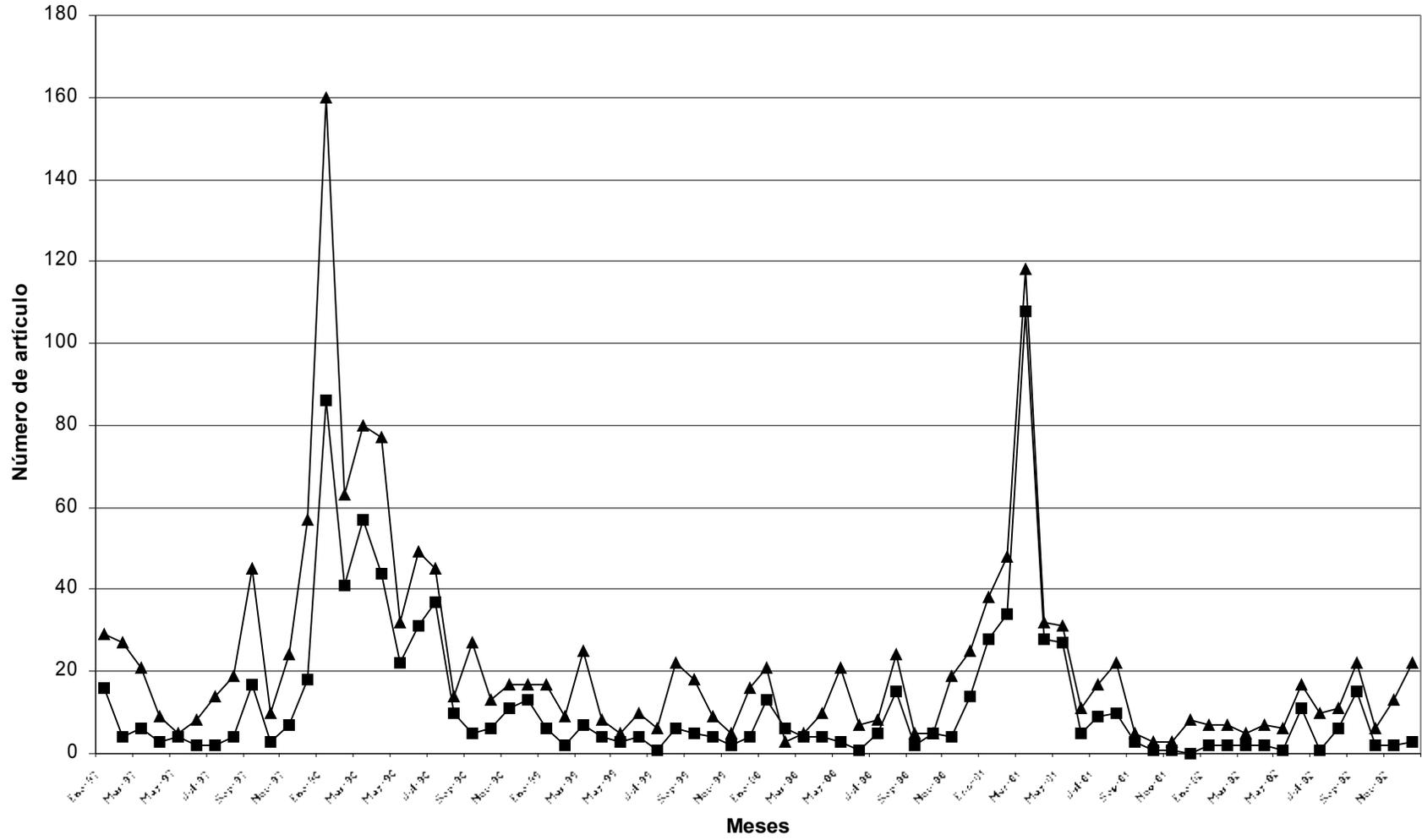
resumen, mi intención no era descubrir diferencias que son ya obvias, sino abarcar el espectro más amplio de opiniones posibles en torno a la cuestión indígena.

Una primera idea que puede sernos de utilidad para entrar en el análisis del discurso de opinión respecto a la cuestión indígena es lo que he denominado “ciclo de opinión”. Me inspiró aquí en la idea seminal de Anthony Downs sobre los “ciclos de atención” en torno a los problemas públicos¹³. Downs sugiere que para que un problema social se convierta en un “problema público” (es decir, sea considerado como parte de la agenda política de un país), debe pasar por “ciclos de atención” por parte de los públicos que conforman la esfera pública de una sociedad. Una manera de evaluar estos ciclos es a través del seguimiento temporal de la atención que dedica la prensa a un determinado problema social. Downs propone que los “ciclos de atención” poseen una especie de “historia natural”: en un inicio un problema social puede aparecer con muy poca atención en la prensa; después, a consecuencia de algún evento específico, dicho problema empieza a incrementar la atención de la prensa, hasta llegar a un pico máximo. Downs sugiere que esta atención pública hacia el problema, obliga a las autoridades gubernamentales a tomar algún tipo de medida. Después de que se produce esta medida, la atención hacia el problema empieza a decrecer hasta descender a un mínimo. Aunque este mínimo puede ser similar al que existía antes del pico máximo de atención, Downs sostiene que el ciclo de atención produce un cambio fundamental: el problema deja de ser meramente un problema social y se convierte en un problema público, en una parte de la agenda de preocupaciones políticas de una sociedad, susceptible de tener nuevos ciclos de atención. Al utilizar la expresión “ciclos de opinión” simplemente trato de traducir la lógica expuesta por Downs para el análisis del

¹³ Anthony Downs, “Up and Down with Ecology—The ‘Issue-Attention Cycle’”, *Public Interest*, núm. 28, 1972, pp. 38-50.

discurso de opinión en la prensa. En la siguiente gráfica se muestra el ciclo de opinión en torno a la cuestión indígena para el período 1997-2002.

Gráfica 6.1 Ciclos de opinión en torno a la cuestión indígena en México (1997-2002)



Los ciclos de opinión que corresponden a la cuestión indígena durante el período 1997-2002 son conocidos. Los dos grandes picos corresponden, primero, a la opinión desatada por la matanza de Acteal en diciembre de 1997 y que tendrá una extensión más o menos prolongada. En efecto, el nivel de opinión en torno a la cuestión indígena después de la matanza de Acteal no decae claramente sino hasta marzo de 1998. El segundo ciclo de opinión corresponde a la marcha zapatista hacia el D. F. durante el mes de marzo de 2001. Hay que señalar que, a diferencia del primer ciclo de opinión, el segundo tiene una extensión menor. Prácticamente al siguiente mes el nivel de opinión decae más abajo del que existía en febrero de 2001.

Quiero agregar dos cosas más antes de abandonar la gráfica anterior y dedicarme a un análisis más hermenéutico del discurso de opinión en torno a la cuestión indígena. En primer lugar, no es poco común que respecto a un asunto político existan varios ciclos de atención u opinión. No obstante, según la teoría de Downs, los ciclos de atención hacia los problemas sociales deben conducir a una “estabilización” de dicha atención, una estabilización que debe ser “baja”. Pero ¿de qué depende dicha estabilización? Básicamente de que exista un evento que demarque la solución del problema. Es razonable sostener que dicho evento es una decisión por parte de una autoridad política. En el caso de la cuestión indígena dicho evento fue la aprobación de la reforma constitucional en cuestión de derechos y cultura indígenas en abril de 2001. Si extendiéramos en el tiempo la gráfica hasta la actualidad, probablemente veríamos que dicho evento ha sido en verdad determinante para definir la suerte de la cuestión indígena en la esfera pública mexicana, pues no parecen haberse repetido ciclos de atención como los que se sucedieron en este período de cinco años. El segundo aspecto que quiero mencionar, y que me permite pasar a la siguiente fase del análisis es que, en general, los análisis de los ciclos de atención sobre

los problemas sociales dedican poca atención a los eventos que desatan y cierran los ciclos de atención. ¿Por qué ciertos eventos desatan y cierran ciclos de atención? Más aún, no se explora cómo estos eventos son procesados por la esfera pública. Este procesamiento de los eventos que desatan y cierran ciclos de atención es lo que trataremos en el resto del capítulo. En el siguiente apartado analizaremos el discurso de opinión que se realizó en torno a la Marcha del Color de la Tierra, organizada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), durante los meses de febrero y marzo del 2001 la cual condujo, en última instancia, a la aprobación, por parte del Congreso de la Unión, de una reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena en abril de ese mismo año. Luego analizaremos el discurso de opinión generado en torno a la matanza de Acteal, acontecida en diciembre de 1997. Más que la sucesión temporal de los acontecimientos, nos importa destacar las lógicas simbólicas que estructuraron el discurso de opinión en torno a los eventos acaecidos en cada una de esas fechas.

6.2. Discurso de opinión y la caravana zapatista: Democracia, autonomía indígena y movilización social

No me voy a detener demasiado en referir los hechos que abrieron el ciclo de atención de que es objeto este apartado. Éstos son ampliamente conocidos. Baste señalar, simplemente que al día siguiente (2 de diciembre de 2000) de que Vicente Fox tomara protesta como presidente de la República, en un comunicado leído ante las cámaras de televisión, el subcomandante Marcos anunció la decisión del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) de enviar una delegación de miembros de dicho comité para defender, en el Congreso de la Unión, la propuesta de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena que ya había presentado la Cocopa en 1996 y que, según el EZLN, era fiel a los Acuerdos de San Andrés. La “Marcha del Color de la Tierra”, como fue nombrada por el

mismo subcomandante Marcos, partiría de Chiapas el 24 de febrero y llegaría a la Ciudad de México el 11 de marzo, después de atravesar varios estados de la república¹⁴.

Debemos recordar que el evento de la caravana zapatista tiene como punto de partida, el compromiso del presidente recién electo, Vicente Fox, de enviar al Congreso de la Unión la propuesta de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígena, elaborada por la Cocopa, misma que había sido objeto de una enconada disputa durante los años de 1997 y 1998. El presidente Fox lo haría el 5 de diciembre del 2000. En este sentido, el ciclo de opinión en torno a la caravana zapatista articula la cuestión indígena con una evaluación de las posibilidades del naciente régimen democrático mexicano, en una situación novedosa: alternancia en el Poder Ejecutivo y un Congreso donde no predominaba el partido del Presidente.

Lo anterior se refleja, por ejemplo, en la forma en que la propuesta de Ley elaborada por la Cocopa es tratada en diversas instancias del discurso de opinión. Dentro del campo simbólico de lo que significa para la democracia mexicana, la propuesta de ley de la Cocopa quedó ubicada en medio de dos posiciones polares. Por un lado, se consideró que la propuesta de la Cocopa debía aprobarse por el Congreso de la Unión porque representaba una instancia insuperable de *legitimidad democrática*. Esta legitimidad democrática se fundaba, básicamente, en una forma de participación directa de los principales interesados en el asunto en cuestión: los indígenas. Desde esta perspectiva, la eventual aprobación de la propuesta de la Cocopa por parte del Congreso de la Unión

¹⁴ Para un recuento de los pormenores de esta marcha véase Paulina Fernández Christlieb y Carlos Sirvent (eds.), *La marcha del EZLN al Distrito Federal*, México, UNAM/Ed. Gernika, 2001. Para un análisis del discurso del EZLN durante la marcha, véase Aquiles Chihu, “La marcha del color de la tierra”, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 4, núm. 8, 2002, pp. 63-79.

significaría una prueba de que el naciente régimen democrático en México tenía la capacidad de cumplir con sus tareas:

La defensa de la iniciativa de la Cocopa se ubica en el razonamiento simple: ser producto de un acuerdo entre los indígenas y el Estado mexicano, como reflejo del conflicto chiapaneco [...] El posible planteamiento de convocar a un periodo extraordinario legislativo debe incluir en su agenda la discusión de la iniciativa sobre derechos y cultura de los pueblos indios mexicanos, coincidente con la presencia de los indígenas chiapanecos en el Congreso de la Unión, quienes vienen, para nuestra vergüenza, a defender la propuesta de la Cocopa, que ésta parece impotente de hacer avanzar.¹⁵.

Destruyamos la máscara leguleya que intenta convertir el texto de la Cocopa en una más de las iniciativas que han llegado al Congreso. Es un acuerdo de Estado. Formulado por representantes calificados del Congreso, aceptado por todas las fuerzas políticas representadas en él y el Ejecutivo federal, asumido por los representantes más legítimos de los pueblos *indios* y por amplísimos sectores de la sociedad mexicana, no es un documento entre otros, con el que ha de abrirse un interminable debate parlamentario. Es un mandato al que han de atenerse diputados y senadores. Por su contenido y forma les impone una obligación histórica; por su circunstancia, un compromiso con la paz.¹⁶.

El motivo central de la presencia zapatista ante el Congreso es defender la iniciativa de Cocopa y con ello coadyuvar al reinicio del diálogo, pues una de las condiciones centrales es la aprobación de dicha iniciativa¹⁷.

Llama la atención que tratándose del tema *indígena* tanto el Poder Ejecutivo federal como el Poder Legislativo federal muestren muchas dudas sobre aspectos claves de una iniciativa de ley que únicamente recoge el consenso logrado en la primera fase de la negociación de la paz para Chiapas¹⁸.

En el otro polo, sin embargo, otros comentaristas políticos se preocuparon por destacar los problemas que presentaba la propuesta de la Cocopa para ser *eficaz* como instrumento de gobierno. Dentro de esta perspectiva la legitimidad democrática basada en la participación y en el consens, no bastaba para evaluar la contribución democrática de la propuesta de la Cocopa. Antes bien, la mayor contribución de dicha propuesta al naciente régimen democrático en México, sería la posibilidad de que pudiera cumplir con los fines que prometía, a saber, la inclusión ciudadana de los indígenas mexicanos. Ello sólo podría

¹⁵ Jaime Martínez Veloz, “A defender la iniciativa de la Cocopa”, *La Jornada*, 12 de enero de 2001.

¹⁶ Gustavo Esteva, “Fuera máscaras”, *Reforma*, 17 de enero de 2001.

¹⁷ Magdalena Gómez, “La hora del Congreso”, *La Jornada*, 8 de febrero del 2001

¹⁸ Modesto Suárez, “El problema indígena”, *Reforma*, 15 de marzo del 2001.

resultar así, si las *instituciones* de la naciente democracia mexicana funcionaran adecuadamente, es decir, que el Poder Legislativo funcionara como una verdadera instancia de discusión racional.

Un segundo riesgo viene de la propia reforma constitucional propuesta por la Cocopa y ahora endosada por Fox. Estas reformas permiten entender la autonomía con una amplitud tal que pone en riesgo la capacidad del Estado de garantizar los derechos individuales, la propiedad privada y la igualdad de todos los mexicanos. Es la típica reforma bien intencionada, pero cuyas consecuencias no me parece estén bien calculadas. Mal hizo el anterior gobierno en dejar que la Cocopa propusiera reformas constitucionales sin matices, pero hubiera sido peor apoyarlas. Una apuesta de Fox puede ser esperar que el Congreso, en particular su partido, imponga los matices necesarios para minimizar el costo de tener un marco jurídico que al dotar de autonomías tan amplias, de definir al *indígena* como quienes "descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización", pueda terminar por abrir más conflictos. Yo espero que el Congreso realmente tome con seriedad su responsabilidad y no aprueben al vapor las reformas. Los propios Acuerdos de San Andrés estipulan que todo acuerdo debe ser sometido a una consulta y qué mejor foro que el Congreso de la Unión¹⁹.

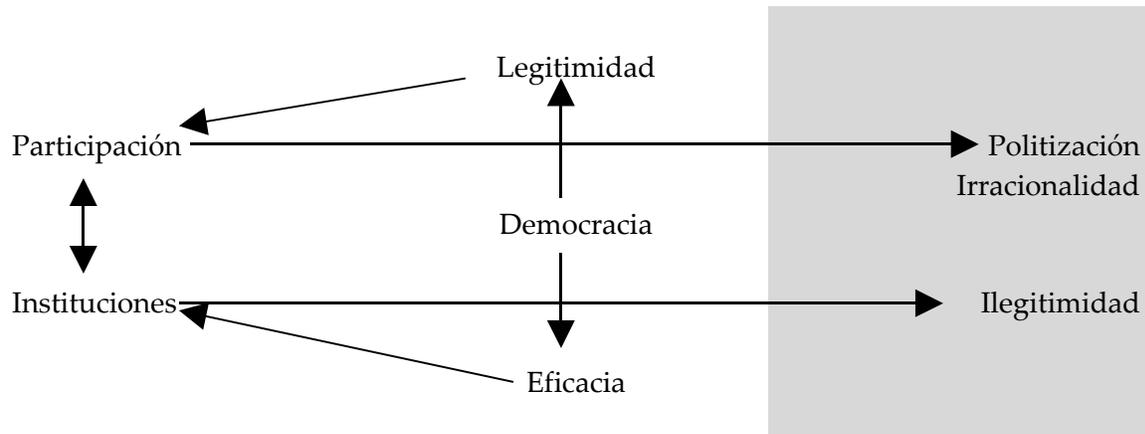
La reunión del EZLN con la Cocopa, previa a la entrevista con el Congreso, es indispensable. Resultan obvias de toda obviedad las fuertes tensiones existentes al interior del Congreso generadas por el envío de Fox de la *ley Cocopa*. Es igualmente evidente la pluralidad de posiciones en la instancia legislativa sobre el contenido del proyecto de ley. El Congreso es la representación nacional y la máxima autoridad legislativa de este país, y el EZLN debe dar mínimas muestras de que como tal lo toma²⁰.

Podemos trazar, para sintetizar, un *mapa cultural* de las principales concepciones que, en términos del campo simbólico de la democracia, se produjeron durante esta coyuntura de la caravana zapatista. Este mapa se presenta en la siguiente figura:

¹⁹ Carlos Elizondo Mayer-Serra, "Los primeros pasos", *Reforma*, 8 de diciembre del 2000.

²⁰ José Blanco, "Posibilidad del acuerdo", *La Jornada*, 6 de febrero del 2001.

Esquema 6.1: El mapa cultural de “democracia” durante la caravana zapatista



El esquema hay que leerlo del siguiente modo. Se trata de un esquema que conjunta dos divisiones binarias. En primer lugar, podemos pensar que la democracia persigue *objetivos materiales* y *objetivos culturales*. En términos materiales, la democracia persigue eficacia. En términos culturales, la democracia persigue legitimidad. Ahora bien, para conseguir legitimidad, la democracia alienta la participación ciudadana. Por otro lado, para conseguir eficacia, la democracia alienta instituciones. Idealmente, instituciones y participación se reforzarían mutuamente para producir un orden democrático estable y sustentable. Este es, aunque suene algo paradójico, el polo democrático de la democracia. Porque la democracia también produce sus aspectos antidemocráticos. Así, una excesiva participación puede conducir a una *politización* de todos los aspectos de la sociedad, dificultando la gobernabilidad democrática. Pero, por otro lado, una excesiva búsqueda de eficacia, conduce a una degradación de la participación hasta el punto de la despolitización y, por tanto, un déficit de legitimidad y lealtad a la democracia.

Pero es claro que son los indígenas el tema político central de esta coyuntura, aun cuando en términos institucionales el punto central sea el proceso de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas. En esta coyuntura se vuelve a abrir el debate en

torno a las formas de posible “inclusión civil” de los pueblos indígenas en la sociedad mexicana, y el papel que puede desempeñar la propuesta de “autonomía indígena” para concretar esa inclusión. Lo que tenemos entre manos es lo que voy a denominar “el discurso de la inclusión civil indígena”. El núcleo de este discurso es el siguiente: los indígenas no han sido incluidos completamente dentro de la sociedad civil mexicana, ¿por qué ha sido así?, y ¿cómo “reparar” esta exclusión? Jeffrey C. Alexander²¹ dice que la inclusión civil depende, en parte, del desplazamiento discursivo de una frontera simbólica, inherente a nuestra comprensión cultural de la sociedad civil. Son miembros de la sociedad civil aquellos sujetos a los que, mediante procesos simbólicos, ascribimos los atributos de la sociedad civil. La frontera que separa a los incluidos de los excluidos es simbólica, pero está sometida a procesos simbólicos de *naturalización*. Los movimientos sociales pueden ser entendidos, en parte, como expresiones de esa redefinición simbólica de las fronteras que distinguen a la inclusión de la exclusión.

En este sentido, recordemos, desde otro punto de vista, lo que ya hemos dicho sobre el discurso político de los movimientos sociales indígenas. Este discurso se presenta como una de esas redefiniciones simbólicas de las fronteras que determinan la inclusión y la exclusión de la sociedad civil. Pero como señala Deborah Yashar²², lo hace en tal forma que se trata de un discurso que no sólo buscar redefinir las fronteras de la inclusión democrática en la sociedad civil, sino la redefinición de la propia democracia. Por esta razón habla del “desafío postliberal” de los movimientos sociales indígenas. Si tradujéramos, en términos

²¹ Jeffrey C. Alexander, “Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society”, en Marcel Fournier y Michele Lamont (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. 289-308

²² Deborah Yashar, “Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America”, *World Politics*, vol. 51, núm. 1, 1999, pp. 76-104.

discursivos, las diferentes dimensiones que Yashar atribuye a este desafío postliberal tendríamos lo siguiente:

- 1) Según Alexander²³ la primera característica de una sociedad civil es que permite una identidad universalista amplia de sus miembros. Aunque ahora se comienza a hablar con insistencia en la “sociedad civil global”, lo cierto es que durante un buen trecho histórico, y aún en la actualidad, la identidad universalista más amplia para las sociedades civiles más fuertes que conocemos, han sido los límites territoriales de un Estado-nación. Por tanto, el primer criterio de inclusión-exclusión de las sociedades civiles era la identificación-no identificación nacional. Ahora bien, históricamente en México (y en general en América Latina) la constitución nacional de los Estados ha sido una empresa con desiguales grados de éxito. De hecho, como hemos visto, la implementación política del indigenismo respondía a lo que las elites percibían como una frágil integración nacional del Estado mexicano. Obsérvese, entonces, que en el indigenismo existe ya un “discurso de la inclusión civil indígena”. En este discurso, la frontera que separa y excluye a los indígenas de la sociedad civil mexicana es la “cultura”. Como vimos, al analizar el discurso del indigenismo mexicano, el concepto de “cultura” desempeña un papel ambiguo. Por un lado, fue incorporado para tratar la cuestión indígena con el fin de contrarrestar las tendencias “naturalizadoras” del discurso sobre la “raza” que había caracterizado durante todo el siglo XIX el tratamiento de la cuestión indígena. Al mismo tiempo, sin embargo, también tenía rasgos “naturalizantes” por sí mismos. La idea de “aculturalismo inducido” desarrollada por Gonzalo Aguirre Beltrán, suponía que, por sí mismas, las comunidades indígenas

²³ Jeffrey C. Alexander, “The Paradoxes of Civil Society”, *International Sociology*, vol. 12, núm. 2, 1997, pp. 115-133.

eran incapaces de modificar sus patrones culturales. Por tanto, era preciso modificarlos mediante una intervención política. En última instancia, para el indigenismo la inclusión de los indígenas en la sociedad civil dependía de que su cultura “distintiva” (natural o inherente) fuera convertida en una cultura universal (el “mestizaje”).

Pero incluso el discurso democrático-liberal también naturaliza a las culturas e identidades étnicas como condiciones que impiden la inclusión civil indígena. Lo hace de manera más directa, al proponer que las identidades culturales y étnicas simplemente no tienen importancia en la definición de la ciudadanía civil. Los movimientos indígenas tratan de socavar esta definición de la inclusión-exclusión, haciendo del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural la condición misma de la inclusión, y no el factor que determina la exclusión.

- 2) Según Alexander²⁴, el principio central de la inclusión civil ha sido la del reconocimiento de los individuos como la célula básica de la sociedad civil. Los movimientos indígenas desafían este supuesto apelando a la idea de que en la sociedad civil no sólo existen individuos reales, sino también “conjuntos, primarios y colectivos, de identidades, organizaciones y derechos”²⁵.

Al analizar el discurso de opinión en torno a esta dimensión simbólica, podemos observar que el discurso sobre la inclusión civil indígena también gira en torno a dos polos. Por un lado, se propone que el problema de la inclusión civil indígena deriva del no reconocimiento de la especificidad de las identidades étnicas y culturales de los grupos indígenas. El reconocimiento de esa especificidad étnica y cultural es vital para la inclusión de los indígenas en la sociedad civil mexicana, porque se considera que en las

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Deborah Yashar, “Democracy, Indigenous Movements...”, *art. cit.*, p. 90.

circunstancias actuales de implementación de un modelo neoliberal, la identidad étnica y cultural, protegida a través del reconocimiento de un estatuto de autonomía que reconoce el territorio y las formas de organización propias, sirve como un dique de contención a la violencia que proviene de las fuerzas de la globalización económica y del integracionismo desde el Estado:

¿Pero que nos da a entender Vicente Fox cuando afirma "nunca más un México sin ustedes"? La respuesta más concreta la podemos encontrar en el discurso pronunciado en la Plaza de la Danza en Oaxaca, en un supuesto encuentro con los pueblos indígenas, cuando ha dicho que los pueblos indígenas "se deben incorporar al desarrollo nacional". Con esta afirmación Vicente Fox ha confirmado la política integracionista que el Estado mexicano ha venido aplicando desde la década de los veinte. Como lo hemos señalado, esta política integracionista tiene como premisa básica que los pueblos indígenas somos pobres por nuestra cultura y pensamiento ancestral. Por ello los representantes del Estado han dicho que se debe transformar, incluso erradicar, la cultura de los pueblos, para que los miembros de éstos tengan acceso al des-arrollo. Pero ¿qué es el desarrollo? Nadie nos ha dicho hasta hoy qué es lo que exactamente significa esta palabra, pero sabemos que en nombre del desarrollo se ha destruido y exterminado a nuestras comunidades. Los ejemplos más contundentes se reflejan en la construcción de las presas y represas en las diversas regiones indígenas del país, como es el caso de la Miguel Alemán y la Cerro de Oro en Oaxaca²⁶.

Así como la democracia mexicana requiere consolidar sus instituciones políticas, también necesita poner en práctica una nueva definición del nacionalismo mexicano. Un nacionalismo incluyente y amplio que incorpore a distintos grupos étnicos al concepto de "lo mexicano", como parte de una propuesta destinada a reconocer la pluralidad de la nación, abandonando aquella idea de un país totalmente homogéneo en donde exclusivamente lo mestizo católico era sinónimo de mexicanidad. De esta forma, no solamente los indígenas y otros grupos étnicos podrían incorporarse al México plural manteniendo sus costumbres y aportando su especificidad a la cultura nacional, sino que los regionalismos tendrían la posibilidad de formar parte de esta nueva dimensión del "ser mexicano", más allá del puro folklore o del caciquismo en extinción. Se trata en todo caso de construir un federalismo basado en una nueva cultura política y social, que rompa con el nacionalismo excluyente y monolítico compatible únicamente con el régimen de partido único²⁷.

Frente a esta posición que hace énfasis en el reconocimiento de la especificidad de la identidad étnica y cultural como base para la inclusión civil de los pueblos indígenas, existe otra posición que hace énfasis en dos aspectos. En primer lugar, tiene dudas sobre si el respeto por la identidad étnica puede contribuir realmente a la inclusión civil de los

²⁶ Adelfo Regino, "¿Nunca más un México sin nosotros?", *La Jornada*, 3 de diciembre del 2000.

²⁷ Ezra Shabot, "Los regionalismos", *Reforma*, 24 de enero del 2001.

pueblos indígenas. Esto es así porque, en esta perspectiva, las identidades étnicas y culturales son construcciones artificiales y tradicionales que, si persisten, ahogan a los individuos que son los verdaderos sujetos de la inclusión civil. Así, por ejemplo, varios comentaristas políticos sostuvieron que la protección de la identidad étnica y cultural a través de alguna forma de régimen de autonomía que garantizara el carácter colectivo de las comunidades indígenas, en realidad resultaba en un ahogamiento del más elemental derecho de una sociedad civil: el derecho a la libertad individual de decidir. En esta visión, no son las comunidades indígenas las que requieren protección frente a embates externos, sino los individuos respecto a sus propias comunidades:

Yo en lo personal me opongo a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Considero que despojan a los *indígenas* de derechos fundamentales políticos y de propiedad. No estoy de acuerdo, por otra parte, en que se hagan dos sistemas legales en el país, uno para los *indígenas* y otro para los demás, y que el criterio para la aplicación de uno u otro sea, de alguna manera, la pureza de sangre. Pienso, además, que las modificaciones constitucionales de la nueva ley *indígena* generarán conflictos muy importantes con los derechos individuales que ya otorga nuestra carta magna²⁸.

En otras ocasiones, esta posición que hace de la identidad étnica y cultural una condición de exclusión civil en lugar de inclusión, es acompañada por el argumento de que la base de una inclusión civil más duradera no proviene de estos factores culturales, sino de factores *materiales*. En este sentido, el principal problema de la exclusión indígena, no sería la falta de reconocimiento a sus identidades étnicas y culturales (que, más bien, es una condición de exclusión) sino su condición de *pobreza* que les impediría adquirir las habilidades principales de la ciudadanía civil: autonomía individual y capacidad de elección. En consecuencia, no es la aprobación de una reforma constitucional que reconozca las identidades étnicas y culturales como fundamento de la inclusión civil lo que

²⁸ Sergio Sarmiento, "Chiapas", *Reforma*, 8 de diciembre del 2000

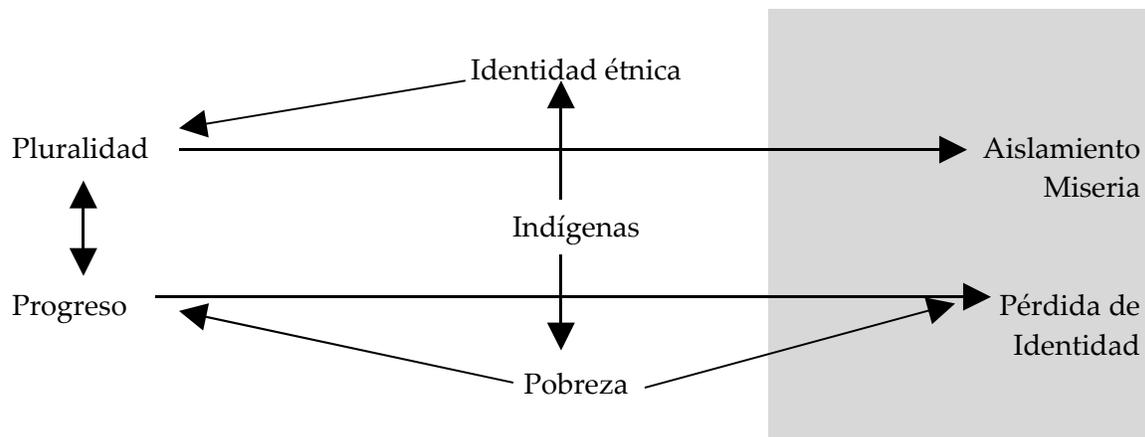
logrará realmente esa inclusión civil, sino, fundamentalmente el acceso al *desarrollo y el progreso económicos*, incluso si eso significara la pérdida de las identidades étnicas:

la iniciativa originalmente propuesta por la Cocopa altera el orden jurídico que formalmente existe en el país, sin que se establezcan normas y criterios para su desarrollo. En su extremo, la iniciativa favorecería la imposición de tributos en las zonas que acabarían siendo denominadas como *indígenas*, penalizando cualquier oportunidad de desarrollo. Muchas de las inversiones forestales para las que el país tiene especial "vocación", como dicen los técnicos, por ejemplo, podrían acabar resultando inviables ante la indefinición jurídica y jurisdiccional que la ley propuesta arrojaría. Justo cuando en el país hay un creciente reconocimiento de la necesidad de avanzar hacia el desarrollo de un Estado de derecho pleno, la discusión del momento se refiere a cómo obstaculizarlo, si no es que a hacerlo imposible²⁹.

Por primera vez no tratemos de mejorar ni la vida espiritual ni la vida simbólica de los *indígenas*. La desigualdad que deseamos aminorar, es principalmente una desigualdad material, hablo de bienes alimentarios, higiénicos, de ropa, calzado, muebles, libros, transportes, comunicación³⁰.

En la siguiente figura sintetizamos el mapa de las concepciones culturales en torno a los discursos de la inclusión civil de los indígenas:

Esquema 6.2: El mapa cultural de la inclusión civil indígena durante la caravana zapatista



En este caso, el esquema se lee de la siguiente manera: los indígenas, en tanto segmento social, poseen *atributos materiales* y *atributos culturales* en la sociedad mexicana. En términos materiales los caracteriza su pobreza; en términos culturales se

²⁹ Luis Rubio, "Marcos, los indígenas y el legislador", *Reforma*, 18 de marzo del 2001.

³⁰ Enrique Canales, "Zapatacán", *Reforma*, 27 de marzo de 2001.

caracterizan por su cultura distintiva, que hemos denominado identidad étnica. Para salir de su estado material de pobreza es preciso que los indígenas tengan progreso o desarrollo. Para que conserven su identidad étnica, es preciso que se reconozca la pluralidad étnica y cultural de la nación mexicana. Este es el polo democrático de la condición indígena. En su polo antidemocrático, la búsqueda de la preservación de la identidad étnica puede conducir al aislamiento de los indígenas y a perpetuar su miseria y pobreza. A su vez, la búsqueda incesante del progreso y el desarrollo mina las bases culturales de la convivencia social indígena, llevando, en última instancia, a la desaparición de los pueblos indígenas, cometiéndose, así, una forma de etnocidio.

Finalmente debemos considerar el componente central de la coyuntura que estamos analizando. En efecto, tanto el proceso institucional de reforma constitucional en materia de derechos y cultura indígenas, como la formación de discursos sobre la inclusión civil de los indígenas, se articulan en el contexto de un “evento de protesta”³¹ realizado por una organización armada, (el EZLN) respaldada por otras organizaciones indígenas e individuos de diversos orígenes: la Marcha del Color de la Tierra. Aunque quizá no sea del todo exacto, puesto que la iniciativa parte del EZLN y no de otras organizaciones, podemos caracterizar a este evento de protesta como un episodio dentro del desarrollo del movimiento social indígena mexicano. El hecho de que la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas, y que la discusión sobre la autonomía indígena se produjera

³¹ Entendiendo por protesta: “un impulso no institucionalizado para que exista una respuesta política por parte de instituciones que poseen poderes y responsabilidades formales. A través del uso de la protesta, diferentes actores buscan colocar determinados asuntos en la agenda política con el fin de modificar el *status quo*”. Hay que enfatizar que el carácter no institucional de la protesta no equivale a existencia de violencia, ni siquiera a perturbación de la vida cotidiana, simplemente puede referirse a formas “extraordinarias” de acción política que no son rutinarias dentro de un sistema político, Dieter Rucht, Ruud Koopmans y Friedhelm Neidhart, “Introduction: Protest as a Subject of Empirical Research”, en Dieter Rucht, Ruud Koopmans y Friedhelm Neidhart, *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*, Boston, Rowman and Littlefield, 1999, pp. 8-9.

en medio de un evento de protesta protagonizado por un movimiento social, también produjo sus propias consecuencias en la conformación del discurso de opinión.

En efecto, Jeffrey Alexander ha propuesto que los movimientos sociales se incorporan ambigüamente dentro del discurso de la sociedad civil democrática³². Por un lado, es claro que los movimientos sociales son acciones organizadas por individuos y grupos específicos, colocados en áreas específicas de la acción social y que buscan hacer avanzar unos intereses o una metas específicos y localizados. Al mismo tiempo, sin embargo, los movimientos sociales recurren a idiomas, códigos y narrativas sumamente expresivas, a través de las cuales los movimientos alimentan un sentido de comunidad total, en el sentido de que, por un lado, pueden alegar que representan a la sociedad como un todo y sus mejores intereses (frente al Estado, por ejemplo), o, por el otro lado, pueden alegar que ellos son los únicos representantes legítimos de un interés específico frente a la sociedad. Ambos aspectos son ambiguos respecto al discurso democrático de la sociedad civil en dos sentidos. Por un lado, cuando únicamente se expresa el lado particularista, interesado, específico de los movimientos sociales, éstos pueden ser acusados de violar las reglas de la civilidad democráticas por perseguir, indiscriminadamente, unos intereses particulares sin considerar, bajo ningún concepto, el bien común de la sociedad. Por otro lado, cuando predomina el lado generalizado, simbólico, de los movimientos sociales, se les puede acusar de usurpar un papel que no les corresponde, representando una “falsa universalidad” que socava las instituciones democráticas de representación política. Como

³² Véase Jeffrey C. Alexander, “Ação coletiva, cultura e sociedade civil: Secularização, atualização, inversão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, núm. 37. Consultada en internet: <http://www.scielo.br/scielo.php>. Última consulta: 24 de noviembre de 2005.

veremos, en cierta medida, estas opciones pueden verse reflejadas en el discurso de opinión sobre la caravana zapatista.

El discurso de opinión en torno a la caravana zapatista giró, nuevamente, en torno a dos polos. Por un lado, se le asignó a la caravana zapatista un carácter universalista y simbolizador de la condición oprimida de los indígenas mexicanos. El zapatismo que se expresaba en la Marcha del Color de la Tierra era un representante legítimo de los indígenas del país, fundamentalmente porque articulaba un discurso que expresaba las demandas de poblaciones indígenas que normalmente no tienen los recursos para articular sus demandas. Incluso, más allá, en ocasiones, el zapatismo y la caravana fueron vistos como expresiones de una injusticia más generalizada que no sólo agraviaba a los pueblos indígenas, sino a todos los que sufren las desigualdades sociales del país. Al articular de esta forma estos sentimientos de injusticia, la caravana zapatista realizaba un fundamental valor democrático: el del activismo y la resistencia frente a las injusticias:

Este 11 de marzo, después de dos semanas de caminar por once estados, llegan al corazón de la República mexicana 23 *comandantes* del EZLN y un *subcomandante*; 24 personajes de la rebelión indígena que desde el primero de enero de 1994 no han dejado de sacudir la “conciencia nacional”, recordándole que seguirá incompleta mientras no reconozca su rostro indígena. Los 24 insurgentes no vienen solos, caminan con ellos cientos de personas, que son apenas un pequeño puñado de todos los que simpatizamos con su lucha, porque creemos justas sus demandas; vienen también miles de personas que de una u otra manera hemos compartido su sacrificio, y otras más que lo hicieron mucho tiempo atrás, porque la marcha que salió de Chiapas comenzó hace varios siglos, por lo menos desde antes que este país se comenzara a construir sin tomar en cuenta a los habitantes originarios de estas tierras³³.

... un movimiento clandestino de pobres -y pobremente armado- pero con una demanda de gran legitimidad histórica, que con decisión e inteligencia aprovechó el cambio de régimen al final del 2000 para salir de la selva, movilizar a la sociedad, apostar por la política normal, y en una jugada brillante, logró imponerse a una derecha sin generosidad³⁴.

³³ Francisco López Bárcenas, “La gran marcha indígena”, *La Jornada*, 28 de febrero de 2001.

³⁴ Lorenzo Meyer, “Historias de una coyuntura histórica”, *Reforma*, 29 de marzo de 2001.

En otras ocasiones el argumento anterior era acompañado con referencias positivas al EZLN como una organización que se comportaba racionalmente, que buscaba objetivos específicos y no simplemente utopías:

Con el inesperado anuncio hecho el lunes 19 por el subcomandante Marcos en el sentido de que la delegación del Ejército *Zapatista* de Liberación Nacional (EZLN) había decidido dejar de intentar un diálogo directo con el Congreso y se propone regresar en cuatro días a la selva Lacandona, el *zapatismo* buscó cortar de tajo el proceso de desgaste al que lo estaban sometiendo sus adversarios en la Ciudad de México. La jugada es arriesgada pero brillante. Aunque por sí misma no asegura el logro del objetivo explícito que buscan los rebeldes -la aprobación de la Ley sobre Derechos y Cultura *Indígena* en los términos de los Acuerdos de San Andrés de 1996-, sí destrabó el juego político, le dio de nuevo al EZLN la iniciativa³⁵.

En el otro polo del discurso de opinión, el EZLN era visto como una organización autointeresada, que sólo buscaba hacer avanzar intereses particulares (a veces, ocultos). En este sentido, se aducía que el EZLN no representaba a todos los indígenas, que existían voces indígenas que rechazaba la representación misma que se arrogaba el EZLN sobre la cuestión indígena y que, incluso, se oponían a la aprobación de la propuesta de la Cocopa. En el extremo de estas opiniones, el EZLN no vehiculizaba ni siquiera los intereses de un grupo, sino los intereses de una persona singular: el subcomandante Marcos. Dentro de esta perspectiva, las apelaciones universalistas y simbólicas del movimientos, eran descalificadas como manipulaciones guiadas por la ambición particularista, no se trataba de argumentos válidos para una esfera pública democrática. En este sentido, la movilización de la caravana zapatista representaba más riesgos para la democracia que un fortalecimiento de la misma. En primer lugar, porque en lugar de un discurso racional, el zapatismo manejaba un lenguaje simbólico/ideológico que sólo movilizaba las pasiones de las audiencias a las que se dirigía. En segundo lugar, porque el activismo desatado en torno a la caravana zapatista, estaba lejos de ser una auténtica participación ciudadana basada en la

³⁵ Lorenzo Meyer, “El juego es rápido, el fondo permanece”, *Reforma*, 22 de marzo de 2001.

reflexión sobre los problemas que se presentaban en la esfera pública, era más bien un raptó de entusiasmo motivado por la apariencia de espectáculo mediático que poseía la caravana zapatista:

El recorrido de los *zapatistas* desde las selvas de Chiapas hasta el centro político del país, ha sido acompañado por un murmullo de adulación y fingimiento. Por un lado, los fanáticos del zapatismo se deshacen en loas al inspirado líder de la Causa, citan con veneración los ingenios literarios del bienvestido subcomandante y babean con cualquier ocurrencia suya. *La Jornada* acumula crónicas sobre el mismo evento, el mismo discurso, el mismo acto, como en un torneo de alabanzas a la primavera. ¿Quién encontrará el calificativo justo para el infinito júbilo de la Sociedad Civil frente a la llegada del subcomandante? ¿Cómo hacer justicia a los ojos de Marcos, la hondura de su mirada, el delicado humo de su pipa, la modestia infinita de sus gestos? ¿Qué cronista será capaz de capturar el entusiasmo rebelde de una esperanza? ¿Cómo retratar esas miradas en que el sueño abraza la memoria? ¿Habrá pluma que sea capaz de beber de la dignidad rebelde?³⁶

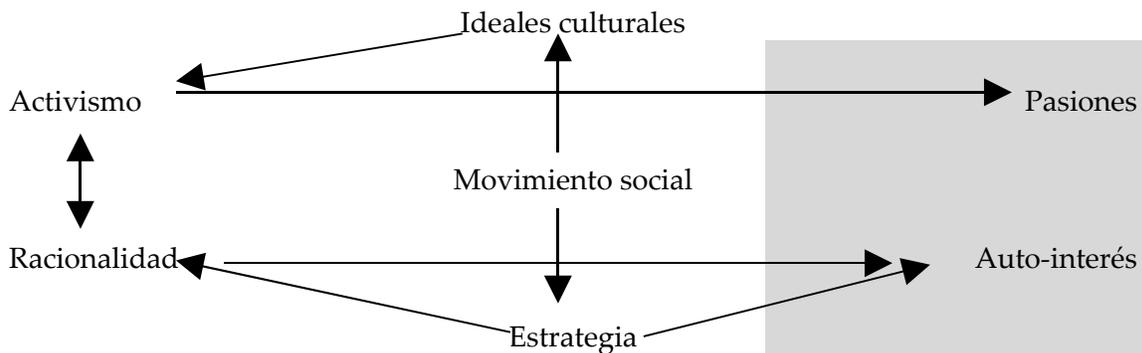
En lo inmediato lo que realmente está en juego son dos maneras de hacer política: una, la que representa el EZLN, de movilizaciones multitudinarias que pretenden imponer sus exigencias ejerciendo presión a través de la presencia física; la segunda es la política a través de instituciones, la que encabeza el gobierno, la que encarnan el Congreso y los partidos políticos. Esta es la política de la democracia moderna; en aquélla, en cambio, reverdecen los laureles del pasado predemocrático, con los que amplios grupos populares coronaron una y otra vez las sienes de presidentes autoritarios. Para regar las raíces de la política de la presencia basta una oratoria inflamada o romántica que remueva sentimientos y actitudes que van de la solidaridad al miedo, de la credulidad a la cobardía, de la culpa a la venganza. Es una forma de acción directa que, sin recurrir abiertamente a la violencia, la sugiere. Consiste en reunir a grupos de personas que para lograr sus objetivos no se detienen en razonamientos, sino que protestan, demandan y en más de un caso ofenden.³⁷

En la siguiente figura sintetizamos el mapa cultural que se reflejó en el discurso de opinión sobre la movilización social durante la caravana zapatista

³⁶ Jesús Silva-Herzog Márquez, “La marcha y la ‘nueva nación’”, *Reforma*, 5 de marzo de 2001.

³⁷ Soledad Loaeza, “La política de la presencia”, *La Jornada*, 1 de marzo de 2001.

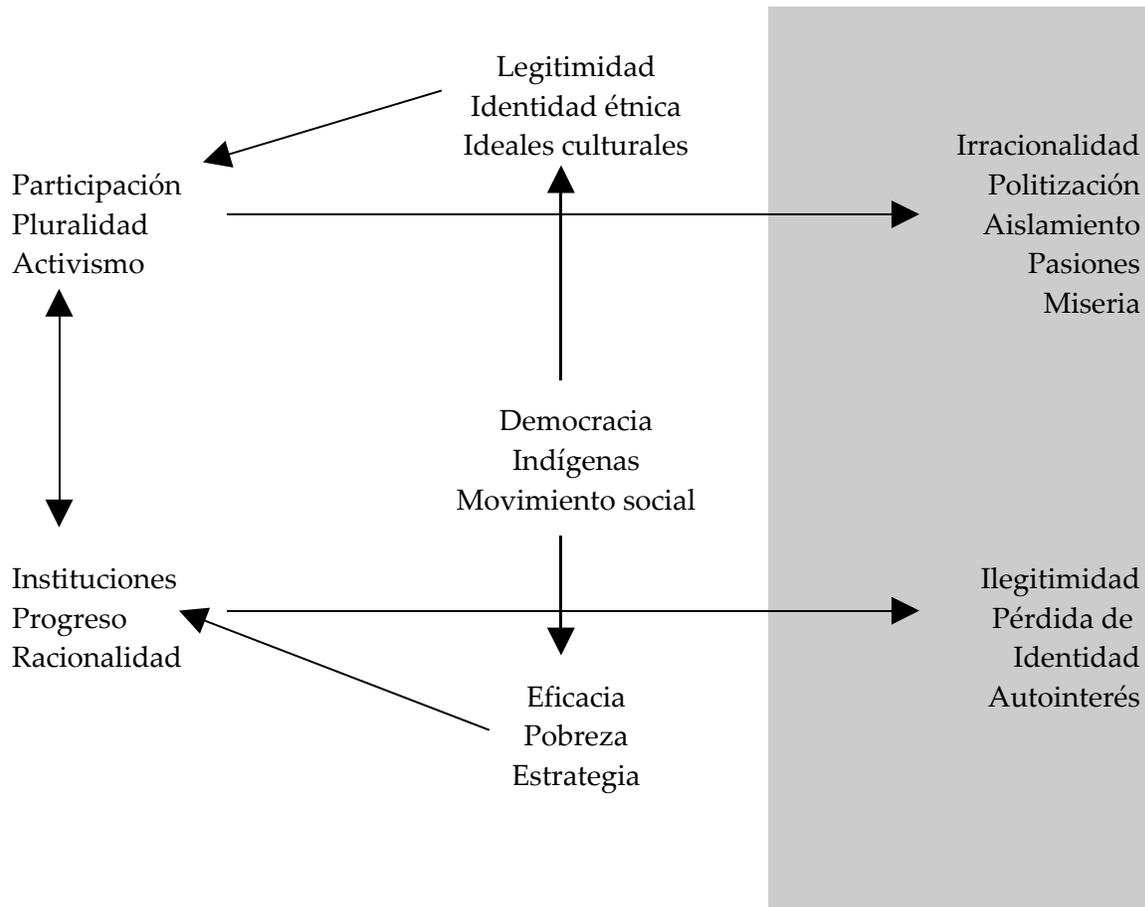
Esquema 6. 3: El mapa cultural de la movilización social durante la caravana zapatista



Este esquema se lee así: los movimientos sociales se mueven dentro de dos grandes ámbitos; por un lado, se comportan estratégicamente en la arena de la acción colectiva para conseguir sus objetivos específicos, por el otro lado, sostienen ideales culturales respecto a la “buena sociedad” que puede emerger con su acción. En la búsqueda de esos ideales culturales, los movimientos sociales alientan la actividad de los individuos, con el fin de alcanzar esa ‘buena sociedad’. Por su parte, con el fin de obtener sus fines estratégicos, los movimientos sociales buscan racionalmente maximizar sus recursos organizacionales. Los movimientos sociales, así, pueden ser considerados como actores democráticos, en la medida en que alientan el activismo social (y, por tanto, son una versión de la participación ciudadana democrática), y en la medida en que actúan con racionalidad. Sin embargo, los movimientos sociales también tienen una faceta anti-democrática. Por un lado, un exceso de activismo conduce a movimientos pasionales. Por otro lado, la racionalización de la actividad del movimiento puede quedar reducida a la mera persecución de auto-interesada de objetivos específicos sin ninguna relación con ideales culturales de la “buena sociedad”.

Podemos resumir en la siguiente figura las interpretaciones realizadas en las páginas precedentes:

Esquema 6.4: Mapa cultural de los principales símbolos articulados en el discurso de opinión durante la caravana zapatista



Tenemos nuestro mapa cultural completo. Lo que estoy proponiendo como idea guía es que en el discurso de opinión sobre la caravana zapatista, predominan tres símbolos centrales. En primer lugar el de “democracia” o, con mayor precisión, el de “transición a la democracia”. Además de la evidencia que se desprende del análisis de los propios artículos de opinión, me apoyo en la evidencia recolectada en los capítulos anteriores. Así, por ejemplo, vimos que la cuestión indígena dentro de las plataformas políticas de los partidos, está subsumida a un símbolo más general que es precisamente el de “democracia” y que es

compartido por todos los partidos políticos³⁸. El segundo símbolo prominente es, por supuesto, el de “indígenas”, ya que éste el término con el que se designa una cuestión problemática en la sociedad mexicana. Finalmente, el tercer símbolo es el de “movimiento social”, en tanto que una serie de organizaciones de movimiento social (EZLN, CNI, etc.) son las que expresan la cuestión problemática en la esfera pública mexicana, y lo hacen a través de episodios de protesta. Propongo que los tres símbolos centrales están fuertemente integrados entre sí, formando un núcleo simbólico del discurso público. Es decir, no podemos comprender la cuestión indígena fuera de su aspecto de movimiento social, y fuera de su relación con la democracia³⁹.

De este núcleo central se derivan una serie de inferencias simbólicas que sirven para evaluar los episodios o eventos que tienen lugar en la esfera pública dentro del ciclo de opinión que estamos considerando en este trabajo. Así, por ejemplo, del mapa cultural pueden desprenderse varias posibilidades lógicas respecto a cómo leer la caravana zapatista:

- 1) Puede ser considerada como un evento democrático positivo porque incrementa la legitimidad democrática del proceso de transición, al permitir la participación y la actividad de un segmento de la población que había sido sistemáticamente aislado y desprovisto de sus derechos políticos de participación. Además, la democracia quedará reforzada si se produce el reconocimiento de la identidad étnica y cultural de estos

³⁸ También me apoyo en la idea, sostenida por Andreas Schedler de que el concepto de “transición a la democracia” se ha convertido en una especie de “punto nodal” del discurso político mexicano que cumple importantes funciones cognitivas, normativas y estratégicas. Andreas Schedler, “Common Sense without Common Ground: The Concept of Democratic Transition in Mexican Politics”, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 16, núm. 2, 2000, pp. 325-345.

³⁹ Y esto en términos tanto negativos como positivos. En efecto, habrá escritores que opinen que resolver la cuestión indígena es vital para el fortalecimiento de la democracia; habrá quienes opinan que una excesiva atención a la cuestión indígena mina nuestra democracia; del mismo modo habrá quienes opinen que la movilización indígena fortalece a la democracia, mientras que otros opinarán que ocurre exactamente lo contrario, etc.

pueblos y se establece, constitucionalmente, el reconocimiento de la pluriétnicidad del Estado mexicano.

- 2) Puede ser considerada como un evento antidemocrático porque al privilegiar una participación excesiva en los asuntos públicos, desemboca en la politización del asunto en cuestión, impidiendo la discusión racional de las soluciones, y privilegiando las pasiones.

Ahora bien, obsérvese que las dos posibilidades articulan dos discursos que pretenden ser, en sí mismos, democráticos. Aquellos que consideran que la marcha zapatista fue un evento democrático positivo y que la inclusión civil indígena pasaba por el reconocimiento de las identidades étnicas y culturales, recurrieron a una concepción de democracia que hacía énfasis en la participación, en el activismo, en los ideales culturales-normativos de una “sociedad buena”. Por su parte, aquellos que consideraron que la marcha zapatista fue un evento antidemocrático (o potencialmente antidemocrático) y que la inclusión civil de los indígenas pasaba por la suspensión de las identidades étnicas y culturales y el fortalecimiento económico de los indígenas, en tanto individuos, hacían referencia a una concepción de democracia que enfatizaba la capacidad de implementar políticas eficaces (que produjeran las consecuencias deseadas o, al menos no produjeran demasiados daños), a través de instituciones que fomentan la racionalidad de la toma de decisiones, y que estuvieran dirigidas a mejorar el progreso y desarrollo económico de los individuos.

Nada de sorprendente hay en que convivan dos concepciones de democracia en las esferas públicas. No obstante, quisiera hacer una observación que le de un poco más de relevancia a la conclusión general elaborada en el párrafo anterior. No es claro que una forma de discurso democrático predomine sobre la otra. Incluso, aunque es razonable

suponer que la concepción participativa de la democracia predomine en el discurso de opinión de La Jornada, y que la concepción liberal-representativa de la democracia predomine en Reforma, lo cierto es que ambas concepciones conviven en las páginas editoriales de ambos periódicos. Esto no sólo habla de la apertura y tolerancia políticas que parecen dirigir la política editorial en ambos periódicos. Más importante es anotar que ello significa que ambos discursos democráticos tienen una relevancia pública, y que ambos compiten abiertamente por la atención del público en el foro del discurso de opinión. Más aún, pareciera que precisamente parte de la fortaleza de la concepción participativa de la democracia en el discurso de opinión, proviene de su articulación con el discurso de inclusión civil sobre los indígenas que reivindica el reconocimiento de las identidades étnicas y culturales. Podría hacerse la hipótesis de que el sentimiento de que la consolidación democrática en México no a terminado aún y se prolonga la transición a la democracia⁴⁰, parte de esta falta de consenso en torno a una concepción democrática que permita acercar las dos concepciones antes vistas⁴¹.

⁴⁰ Esta idea es elaborada por Andreas Schedler, “Common Sense without Common Ground...”, *art. cit.*

⁴¹ En este sentido, vale la pena mencionar el trabajo de Laura Desfor Edles, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, especialmente el capítulo titulado “The Spirit of Consensus: The Core Representations of the Spanish Transition”, pp.41-62. Esta autora sostiene que la ruta más o menos suave y cuasi-automática de la transición española, no se debió solamente a la pericia de sus élites políticas y el pragmatismo de sus actores políticos. Un elemento indispensable fue también la existencia de un *sistema cultural* compartido entre los distintos actores, a partir del cual éstos llegan a definir cuáles son sus intereses y, por tanto, pueden llegar a definir el pacto transicional como una estrategia racional para la persecución de sus intereses. En otras palabras, si diversos actores de élite llegaron a percibir “correctamente” que las “instituciones representativas” eran la mejor forma de defender sus intereses, es porque llegaron a percibir que en la sociedad española existía, ampliamente difundida, una *interpretación específica de la democracia*, que colocaba a las instituciones representativas en el centro, y no, por ejemplo, la instauración de instituciones de “poder popular”. Este sistema cultural estaba compuesto por cuatro símbolos centrales: *un nuevo comienzo; Guerra Civil; reconciliación nacional y democracia*. Estos cuatro símbolos constituyeron las fronteras simbólicas en torno a las cuales se constituyó la arena de la disputa política durante el proceso de transición. Dentro de esta perspectiva, las élites se avinieron a pactar porque durante el proceso mismo de transición se creó un sistema cultural, ampliamente compartido (sobre todo gracias a la nueva prensa que empezó a surgir con la iniciación del proceso de transición), que les llevó a

6.3 Discurso de opinión y la matanza de Acteal: Violencia y comunidad indígena

En la madrugada del 22 de diciembre de 1997, un grupo de indígenas armados, vinculados al grupo paramilitar “Paz y Justicia”, asesinó a 45 indígenas pertenecientes a la organización civil “Las Abejas”, en el municipio de Chenalhó, Chiapas. La “masacre de Acteal” (como empezó a ser conocida en los medios de comunicación) constituyó una perturbación mayor dentro de la política nacional. Como lo señalaría el columnista Sergio Sarmiento, lo que sucedió en Acteal podría considerarse como la jornada más sangrienta ocurrida en Chiapas desde el inicio de la rebelión zapatista en 1994⁴². Más aún, entre los asesinados se encontraban mujeres embarazadas y niños pequeños. Según los testimonios, los asesinos no sólo utilizaron armas largas, sino también machetes para rematar a las víctimas, y el tiroteo duró cerca de tres horas. Estos mismos testimonios tampoco dejaron de resaltar el hecho de que los indígenas asesinados se encontraban celebrando un oficio religioso en el momento de la irrupción del grupo armado. En su conjunto, la acción apareció como una “aberración” que en los primeros momentos no pudo ser comprendida sino a través de indicaciones que apuntaban hacia la absoluta “irracionalidad” de lo ocurrido:

El salvajismo de la agresión del 22 de diciembre es impresionante⁴³.

¿Cómo pueden suceder estas cosas en mi país?”, te preguntas desconcertadísima [...]Tienes ganas de llorar porque no entiendes nada del problema de Chiapas⁴⁴.

El simple hecho de que se haya registrado una matanza de la inaudita crueldad de la ocurrida en Acteal, Chenalhó, Chiapas, es una afrenta al espíritu navideño de cualquier país⁴⁵.

percibir que democracia significaba, fundamentalmente, renuncia a las posiciones extremas, disposición a negociar, etc.

⁴² Sergio Sarmiento, “Chenalhó”, *Reforma*, 24 de diciembre de 1997.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Guadalupe Loaeza, “Dolor, mucho dolor...”, *Reforma*, 25 de diciembre de 1997.

⁴⁵ Sergio Sarmiento, “Navidad triste”, *Reforma*, 25 de diciembre de 1997.

Este nuevo y desgarrador episodio de escalamiento que hoy nos estremece -el asesinato a mansalva de al menos 45 indígenas, con la técnica de terror que hizo mundialmente infames a los kaibiles guatemaltecos- es, otra vez, la historia de una muerte anunciada⁴⁶. La cobarde y criminal masacre genocida de niños, mujeres y hombres indefensos en Acteal, da cuenta de un nuevo escalón en la ofensiva contra el cambio democrático en México⁴⁷. Suena drástico, pero quizá no lo es. Si prosigue impunemente todo lo que condujo a la masacre de indígenas en Acteal, Chiapas, ésta pasará a la historia como el detonante de una masacre mayor: la de todo México. En vez de transitar a la democracia, nuestro país quedaría hundido en la jungla de la ingobernabilidad total y de las muertes sin fin⁴⁸. No tenemos claro aún quiénes son los autores de este genocidio en el que han muerto hombres, mujeres y niños y por eso, quizá, el más doloroso de nuestra historia⁴⁹. Primero un dolor tan profundo, después la impotencia y finalmente la necesidad de hacer algo para que nuestro país no se despeñe. Cómo ha podido ocurrir esto que tiene que ver con cada uno de nosotros, puesto que los hombres, las mujeres, los niños nacidos y por nacer que fueron asesinados son parte de este cuerpo que es México⁵⁰.

En consecuencia, el ciclo de opinión que se generó en torno a la “masacre de Acteal” inició, entre otras cosas, como un intento de “neutralizar simbólicamente” esta perturbación dentro de la política nacional mexicana. Esa “neutralización simbólica” sólo podía lograrse si este hecho “impresionante”, “inaudito”, “desgarrador”, etc., era reinscrito dentro de una “cierta” racionalidad, es decir dentro de un orden explicativo básico.

Según las explicaciones más fiables de que disponemos actualmente⁵¹, la masacre en Acteal fue el resultado de la reacción de los cacicazgos “culturales” ubicados en la zona de los Altos de Chiapas⁵², en un contexto de dislocación de sus bases locales de poder. El cacicazgo “cultural” del municipio de Chenalhó respondió a la actividad de organizaciones

⁴⁶ Adolfo Aguilar Zinser, “Roja Navidad en Chiapas”, *Reforma*, 27 de diciembre de 1997.

⁴⁷ José del Val, “Hoy la patria se lo demanda”, *La Jornada*, 27 de diciembre de 1997.

⁴⁸ Luis González de Souza, “¿Masacre en México?”, *La Jornada*, 27 de diciembre de 1997.

⁴⁹ Fernando Benítez, “¿Qué decir?”, *La Jornada*, 27 de diciembre de 1997.

⁵⁰ Cristina Barros, “Somos indios”, *La Jornada*, 28 de diciembre de 1997.

⁵¹ Véase, por ejemplo Natividad Gutiérrez Chong, “Violencia estructural y masacre genocida en los pueblos indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002)”, *Estudios Sociológicos*, año. 22, núm. 65, 2004, pp. 315-348, y Heidi Moksnes, “Suffering for Justice in Chiapas: Religion and the Globalization of Ethnic Identity”, *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núms. 3-4, 2005, pp. 584-607.

⁵² Gutiérrez Chong habla de dos tipos de cacicazgos locales en las zonas campesinas e indígenas de Chiapas: el “tradicional” (comerciante, acaparador de tierras), y el “cultural” (maestros bilingües, que aprovechan sus nuevas relaciones para controlar políticamente a las comunidades, p. ejem. siendo presidentes municipales), Natividad Gutiérrez Chong, *art. cit.*

indígenas independientes (no necesariamente ligadas al EZLN, pero sí simpatizantes de él, como fue el caso de “Las Abejas”, formada en 1992) con violencia a través del grupo paramilitar “Paz y Justicia”. En efecto, a partir del surgimiento del EZLN, muchas organizaciones indígenas independientes encontraron alternativas para contestar al dominio de los cacicazgos locales. Estas alternativas se volvieron más concretas cuando el EZLN fomentó la instauración de los “municipios autónomos” en diversas zonas de los Altos de Chiapas⁵³, que sirvieron como estructuras de poder alternativo y crearon un serio malestar entre los caciques locales, pues el control del gobierno municipal era uno de sus principales instrumentos de dominación local. Los ‘municipios autónomos’ *de facto* disputaron con los municipios oficiales, territorio y control jurídico sobre las poblaciones, así como recursos. Concretamente en el caso de Acteal, el asesinato ocurrió en la circunscripción territorial del municipio de Chenalhó, en donde los zapatistas habían alentado la creación del Concejo Municipal Autónomo de Polhó. Esta tensión política se entremezclaba con disputas religiosas, que tenían larga data en la zona, sobre todo entre católicos y protestantes. Así pues, el antagonismo más exacerbado se encontraba entre católicos de la teología de la liberación y simpatizantes del EZLN, por una parte, y evangélicos afiliados al PRI, por la otra. El antagonismo tomó una forma acusadamente política cuando se formó el municipio autónomo zapatista de Polhó, el cual, además fue apoyado por varias organizaciones civiles simpatizantes con el zapatismo. La respuesta paramilitar provocó más de 10 000 desplazados, asentados en campamentos provisionales. Acteal fue el ataque hacia uno de esos campamentos con el resultado de 45 campesinos indígenas muertos.

Sin embargo, en el momento, muchos de los aspectos de esta explicación no estaban claros. En consecuencia, no fue sorprendente que el discurso de opinión generado en torno

⁵³ Desde finales de 1994.

a la “masacre de Acteal” girará precisamente en torno a darle una “explicación”. Lo interesante de este discurso de opinión es que, de una forma u otra, se expresó mediante instrumentos simbólicos que, al igual que vimos en el apartado anterior, se referían a la forma en que podía darse la inclusión de los indígenas en la sociedad civil mexicana.

En este sentido, vale la pena resaltar la forma en que el tema de la “violencia” fue construido dentro del discurso de opinión de ese momento. Es claro que cualquier forma de “violencia” constituye a una violación de las normas que rigen la convivencia civil en un régimen democrático. En consecuencia, sólo puede haber inclusión civil, cuando existen las condiciones que eviten el recurso a la violencia para dirimir la conflictividad social. En este sentido, cabe resaltar que una de las representaciones simbólicas que formó parte de la historia cultural mexicana (especialmente ubicua en el siglo XIX) fue la de los “indios peligrosos, violentos”; una representación que se dirigía sobre todo a caracterizar a los “indios de frontera”, es decir aquellas poblaciones indígenas que entraron en conflicto con colonizadores mestizos, sobre todo en la zona norte del país. En consecuencia, estos indios no merecían ser incluidos como “ciudadanos”, sino que debían ser combatidos como “extraños peligrosos”. Lo interesante de estas representaciones de los “indios violentos”, es que la articulación entre “violencia” e “indios” se producía a través de la enunciación de una serie de rasgos que referían a la forma misma de organización indígena: los indios eran violentos porque vivían una “vida salvaje”, sentían “rencor” hacia el progreso de los colonizadores, etc. Pues bien, en el discurso de opinión generado en torno a la matanza de Acteal, los intentos de explicar la “violencia” condujeron a hacerse representaciones sobre

los indígenas mediante la enunciación de rasgos que articulaban la presencia de la violencia con las características mismas de la población indígena.⁵⁴

Algunos articulistas sostuvieron que la masacre de Acteal era el resultado de una “violencia ancestral”, producto en buena medida de la misma organización comunal de las poblaciones indígenas de la zona. Según este punto de vista, no debía perderse de vista que los perpetradores materiales de la masacre eran, ellos mismos, indígenas. De hecho, se enfatizaba este punto para mostrar hasta qué punto la violencia debía originarse, no tanto en factores externos, sino en factores endógenos que hacían que los indígenas se enfrentaran entre sí. Al reiterar que la masacre de Acteal era, esencialmente, un “enfrentamiento entre indígenas”, se sugería que los propios indígenas eran incapaces de comportarse según las normas civilizadas de la convivencia democrática. Por ejemplo, la serie de artículos escritos por Sergio Sarmiento en Reforma durante diciembre muestra claramente esta percepción. Desde su primera colaboración respecto al tema, Sarmiento llama la atención al hecho de que los perpetradores de la masacre fueron jóvenes indígenas. Días más tarde, en otra colaboración, Sarmiento comentó un incidente sucedido como secuela de la masacre de Acteal: un grupo de indígenas agredió a otro grupo de indígenas acusándolos de ser los asesinos de Acteal. Sarmiento enfatizó en su presentación, la “violencia” con la que actuaban los propios indígenas entre sí, sugiriendo una espiral interminable de relación violenta entre los propios indígenas:

⁵⁴ Para ejemplos de análisis de estas visiones sobre los indígenas en el siglo XIX mexicano véase Antonio Santoyo, “La prensa de la capital y su visión del indio (México, 1867-1880)”, en Raquel Barceló, Martha Ana Portal y Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad y conflicto étnico en América Latina. Vol II: El indio como metáfora en la identidad nacional*, México, UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2000, pp. 101-126; Alicia Castellanos Guerrero, “Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico”, en José Jorge Gómez Izquierdo (coord.), *Los caminos del racismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP/Plaza y Valdés Editores, 2005, pp. 89-115.

El pasado 25 de diciembre, cuando el grupo de *indígenas* salvajemente agredido en Acteal se dirigía de nuevo a esa localidad para enterrar a sus muertos, la caravana se detuvo frente a una camioneta que transportaba a otros *indígenas*. Los miembros del cortejo apuntaron a quienes iban en la camioneta y gritaron que eran ellos quienes habían realizado la matanza del 22 de diciembre. Los ocupantes de la camioneta fueron bajados a golpes y estuvieron a punto de ser linchados antes de que se les arrestara⁵⁵.

Finalmente, días más tarde, Sarmiento propuso que, en última instancia, este comportamiento no civilizado entre los indígenas tiene su raíz profunda en la “forma de organización” propia de los indígenas, es decir, en la “comunidad”. Sarmiento produjo una serie de equivalencias que iban en el siguiente sentido: la comunidad indígena se basa sobre una explotación colectiva de la tierra; la explotación colectiva de la tierra está vinculada necesariamente con una economía de autoconsumo; la economía de autoconsumo es precaria y produce una pobreza endémica; la pobreza endémica conduce a conflictos entre las comunidades por nuevas tierras para reproducir sus economías de autoconsumo. En consecuencia, la raíz estructural de la violencia se encuentra en esa forma de organización social que es la comunidad indígena que condena *necesariamente* a los indígenas a la pobreza. La comunidad indígena es, así, la fuente primordial de la “incivilidad” entre los indígenas, lo que les impide finalmente actuar como ciudadanos plenos:

Si en verdad queremos rescatar a los indígenas chiapanecos de su actual pobreza extrema, lo mismo tendrá que ocurrir en su estado. La idea promovida por el subcomandante Marcos, de aumentar la fragmentación de la tierra y el recurso a formas colectivas de explotación agrícola como el ejido o las tierras comunales, no hará más que perpetuar la pobreza⁵⁶.

Otros articulistas serán aún más explícitos en señalar que la comunidad es la causa directa de comportamientos no civilizados, y que la inclusión civil de los indígenas parte de que éstos abandonen dicha forma de organización:

Aceptar la autonomía de los pueblos indígenas es condenarlos a una prisión. No pueden tener autonomía porque no son viables. El problema es que no les quieren decir. En tal caso, si no quieren liberarse nunca de sus antiguas culturas, yo prefiero darles su independencia; para que ya no dependan de nosotros y que ahora dependan de las limosnas

⁵⁵ Sergio Sarmiento, “Politización”, *Reforma*, 29 de diciembre de 1997.

⁵⁶ Sergio Sarmiento, “Pobreza”, *Reforma*, 31 de diciembre de 1997.

de todo el mundo. Ellos tienen derecho a vivir como quieran, pero yo no tengo obligación de encarcelarlos ni seguir dándoles limosnas eternamente.⁵⁷

Así pues, en estas representaciones la “violencia” es, aparentemente, un rasgo intrínseco de los indígenas, no por sus características raciales, o por sus propensiones naturales, sino por su forma característica de organización social: la comunidad. Lo que impide que los indígenas puedan adquirir completamente el estatus de ciudadanos es que su forma de organización social los conduce necesariamente a una situación estructural de pobreza que les impide adquirir las habilidades básicas de la ciudadanía.

Frente a esta representación, otros articulistas van a sostener que la “violencia” es producto de una intervención externa precisamente sobre las comunidades indígenas. Más aún, la masacre de Acteal, fue el resultado preciso del desplazamiento de la organización social comunitaria como producto de una estrategia de “guerra de baja intensidad” promovida por los gobiernos estatal y federal. Esta “guerra de baja intensidad” provocó el fenómeno de los “desplazados”, que tuvieron que dejar sus lugares de origen, para refugiarse en las montañas, dislocándose así la forma misma de vida comunitaria. Como se ve, en esta explicación, se trata de contrarrestar la visión de que la violencia es un rasgo intrínseco de los indígenas. La violencia proviene de afuera. Es de notar que en estas representaciones raramente se haga referencia a la condición étnica de los perpetradores materiales de la masacre. Cuando se hace referencia a ello, se les identifica colectivamente como “grupos paramilitares”. La implicación, en todo caso, es que quien quiera que haya perpetrado la matanza, está fuera del orden comunitario indígena.

La masacre de Chenalhó constituye la acción de guerra de mayor envergadura que se haya vivido en Chiapas desde el primero de enero de 1994. Operada por grupos paramilitares del PRI plenamente conocidos, es sin lugar a dudas una acción que compromete al gobierno del

⁵⁷ Enrique Canales, “Prisión india”, *Reforma*, 6 de enero de 1998.

estado y a otros sectores de poder directamente involucrados con labores de contrainsurgencia⁵⁸.

En este sentido, la violencia fue producto precisamente de que no se quiere reconocer la inclusión civil de los indígenas sobre la base de sus diferencias culturales. Más aún, el comportamiento incivilizado del que es reflejo la masacre de Acteal, no es producto de las formas de organización social indígena, sino de la renuencia a reconocer la existencia de esa diferencia cultural. En otras palabras, la masacre de Acteal refleja la presencia en la sociedad mexicana de racismo e intolerancia hacia la diferencia cultural. Por tanto, lo sucedido en Acteal no es simplemente un episodio más de enfrentamiento entre indígenas que compiten por recursos económicos escasos. Fue más bien, la acción directa de un segmento de la sociedad mexicana que es incapaz de aceptar civilizadamente la diferencia cultural:

la matanza de 45 tzotziles de Acteal constituyen genocidio y etnocidio punibles hoy día en el derecho nacional e internacional[...]La máquina gubernamental del etnocidio está en marcha. Las masacres cometidas en contra de los yanomamis (Brasil) y los asháninkas (Perú), son realmente minúsculas frente a la magnitud y gravedad de lo ocurrido en Chenalhó. En el México posrevolucionario, las formas de agresión gubernamental hacia los pueblos indígenas no habían llegado a los extremos de ahora. El Presidente que no quiso pasar a la historia como el “quebrantador de la unidad nacional”, hoy es el Presidente durante cuya gestión se perpetró el etnocidio⁵⁹.

Así pues, no hay nada intrínseco a la organización social indígena que conduzca necesariamente a la violencia. Por tanto, la implicación es que la inclusión civil de los indígenas no pasa por la modificación de la forma de vida indígena, sino por una transformación de la perspectiva gubernamental hacia la diferencia cultural.

⁵⁸ Julio Moguel, “La masacre de Chenalhó”, *La Jornada*, 24 de diciembre de 1997.

⁵⁹ Adelfo Regino Montes, “Acteal: genocidio y etnocidio”, *La Jornada*, 27 de diciembre de 1997.

CONCLUSIONES

En el origen de esta investigación se encontraba una preocupación por las relaciones entre cultura y política. Incluso más específicamente, entre cultura y procesos de democratización, es decir, la forma en que la cultura contribuye (u obstaculiza) la instauración y consolidación de un régimen político democrático. El enfoque predominante en la ciencia política sobre estas cuestiones es el de la “cultura política”, herencia del estudio clásico realizado por Gabriel Almond y Sidney Verba The Civic Culture. Sin embargo, como esperamos haber mostrado en el primer capítulo de esta tesis, este enfoque no agota las posibilidades de estudio en las relaciones entre cultura y política.

Según algunos críticos el enfoque de cultura política de Almond y Verba se caracterizaba por su “reduccionismo psicológico”.¹ Es decir hacía equivaler la “cultura” a un conjunto de actitudes u “orientaciones” internalizadas en tal forma por los individuos adultos que se convertían en parte básica de su constitución psicológica. Por supuesto, el enfoque de la cultura política suponía un proceso de construcción de dichas “orientaciones”, al cual refería como “socialización”. Este reduccionismo psicológico tenía orígenes tanto teóricos como metodológicos. Desde el punto de vista teórico, era resultado de la concepción “funcionalista” de la cultura contenido en la teoría sociológica de Talcott Parsons (al cual, explícitamente, Almond y Verba referían como inspiración teórica para la formulación de su concepto). En dicha concepción “funcionalista”, la cultura era contemplada como un conjunto de “valores” que, una vez internalizados por los actores, les

¹ Véase Lowell Dittmer, “Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis”, *World Politics*, vol. 29, núm. 4, 1977, pp. 552-583; William Gamson, “Political Discourse and Collective Action”, en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow, (eds.) *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, Greenwich CT, JAI Press, 1988, pp. 219-244.

permitían asumir sus roles en los diversos subsistemas sociales.² Desde el punto de vista metodológico, la visión psicológica de la cultura era favorecida para permitir el uso de técnicas de encuesta por muestreo que permiten la medición empírica de actitudes.

Cuando, en la década de 1980, se dio el “renacimiento de la cultura política”, este no sólo implicó la revitalización del paradigma de investigación inaugurado por Almond y Verba, sino también un intenso debate en torno al concepto de “cultura” y su lugar en las ciencias sociales. Este debate no sólo implicó a la ciencia política misma, sino también a la sociología, la antropología y la historia.³ Uno de los principales resultados de este debate “culturalista” fue afirmar la “autonomía” de la cultura. En el origen de esta idea se encontraba la idea, expuesta originalmente por Parsons (y aún antes por Emile Durkheim), de que la cultura es un fenómeno *sui generis* que posee una autonomía respecto a otros fenómenos de la vida social⁴. La base de esta autonomía es pensar que la cultura posee una estructura por sí misma, que está formada por elementos que se interrelacionan entre sí según una lógica específica, sin intervención propiamente de actores sociales, aunque éstos sean, en última instancia, los que expresan la cultura en sus diversas producciones materiales y lingüísticas.⁵

² Jeffrey C. Alexander y Phillip Smith, “The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies”, *Theory and Society*, vol. 22, núm. 2, 1993, pp. 151-207; Margaret Somers, “What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation”, *Sociological Theory*, vol. 13, núm. 2, 1995, pp. 113-144.

³ Véase, por ejemplo Harry, Eckstein “A Culturalist Theory of Political Change”, *American Political Science Review*, vol. 82, núm. 3, 1988, pp. 789-804; Jeffrey C. Alexander, “Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture”, en Jeffrey C. Alexander y Steven Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-27; Victoria Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999.

⁴ Jeffrey C. Alexander, “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today”, en Jeffrey C. Alexander, (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press., 1988, pp. 1-21.

⁵ Anne E. Kane, “Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture”, *Sociological Theory*, vol. 9, núm. 1, 1991, pp. 53-69.

La base teórica más sólida para la conceptualización de la autonomía de la cultura se encontraba en la definición que hizo el antropólogo Clifford Geertz de la cultura como un “código público”, es decir la cultura como algo que se comparte y se recrea *públicamente* (y no sólo como disposiciones internalizadas mediante un proceso de socialización).⁶ Esta concepción permitió sostener que la cultura no se componía sólo (o incluso básicamente) de actitudes, sino de “vehículos de significado”: símbolos, discursos, rituales, ceremonias, etc. Por tanto, el estudio de las relaciones entre cultura y política no podía consistir únicamente en la definición de los “perfiles actitudinales agregados” de las sociedades (y en la formulación de modelos estadísticos que especificaran la relación de dichos perfiles con otros elementos de la sociedad, como su sistema político), sino también (y particularmente) en describir los procesos mediante los cuáles el “código público” de la cultura se producía y reproducía en los procesos políticos de las sociedades, para lo cual era necesario averiguar la forma en que los actores utilizaban los símbolos, los discursos, los rituales, las ceremonias, etc. Como lo resume Mabel Berezin:

[Hablar de] política y cultura sugiere que cada término constituye un ámbito social autónomo. Sugiere que existen temas culturales generales que, a veces, son movilizados para servir a la política y a veces no lo son. La tarea del analista social es comprender cómo ambos ámbitos se intersectan.⁷

Esta concepción de las relaciones entre cultura y política produce un terreno nuevo de análisis: la cultura no es algo que los actores solamente “interioricen”, sino algo que, fundamentalmente, “usan”. Esta perspectiva permite incluir el uso de metodologías cualitativas de investigación, como el análisis del discurso, precisamente para tratar de captar las características de esta “cultura en uso”. Cuando esta concepción de las relaciones entre cultura y política inquiera sobre las relaciones entre cultura y procesos de

⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.

⁷ Mabel Berezin, “Politics and Culture: A Less Fissured Terrain”, *Annual Review of Sociology*, vol. 23, 1997, pp. 363.

democratización, lo hace menos desde la perspectiva de la construcción de modelos causales, y más desde la perspectiva de “narrativas” que iluminen los procesos por los que los recursos culturales son movilizados para empujar el cambio democratizador (o para retardarlo). En este contexto, los conceptos de “esfera pública” y “discurso público” adquieren una importancia central, como esperamos haberlo mostrado en el primer capítulo. Al rescatar estos conceptos el interés se concentra en los procesos de diseminación de los elementos constituyentes de la cultura en los procesos políticos, es decir, en los procesos comunicativos mediante los cuales la cultura constituye a la realidad política.

De ahí nuestro interés por analizar el “discurso político” y su papel en la definición de un asunto político de relevancia: la cuestión indígena entre los años 1997 y 2003.

Como se ha visto, en las páginas precedentes hemos adoptado un punto de vista particular para analizar el complejo debate sobre los “derechos indígenas” sostenido en México entre 1997 y 2003. En efecto, no nos hemos abocado a un análisis jurídico de las distintas iniciativas de reforma constitucional sobre derechos indígenas que aparecieron durante el debate. También es preciso señalar que aunque se abordan dos instituciones políticas centrales en los sistemas políticos democráticos (parlamento y partidos políticos), no hemos realizado propiamente un análisis institucional de procesos de toma de decisión política. Más bien, nuestro interés estuvo dirigido al análisis de la “dinámica discursiva” que se generó durante este período en torno a la cuestión indígena.

Para nosotros, esta “dinámica discursiva” cobra importancia porque, como esperamos haberlo mostrado en el primer capítulo, el discurso cumple un papel importante en la constitución de la “realidad política” y, por tanto, establece los parámetros a partir de los cuales los asuntos políticos son procesados en los sistemas políticos democráticos. Es por ello que nuestro material empírico básico estuvo compuesto por un conjunto de textos

cuyo valor “instrumental” es relativamente menor: las plataformas electorales de los tres principales partidos del país; las iniciativas de reforma constitucional presentadas en el período (en especial, sus exposiciones de motivos) y los textos de los debates parlamentarios producidos en la Cámara de Diputados en torno a la cuestión indígena; y, finalmente, los artículos de opinión sobre la cuestión indígena aparecidos en dos importantes periódicos de circulación nacional (La Jornada y Reforma).

Lo que nos interesaba constatar no era, en primera instancia, la existencia en la esfera pública de concepciones, juicios, visiones, etc., contrapuestas con respecto a la situación de las poblaciones indígenas. Más bien, nuestro interés se concentró en reconstruir la *lógica subyacente*, sobre cuya base se construían los enunciados donde se expresaban concepciones, juicios y visiones sobre las poblaciones indígenas. Había que reconstruir esta lógica porque dichos enunciados no podían ser tomados simplemente como representaciones transparentes de la realidad social a la cual pretendían designar. De ahí que dichos enunciados tuvieran que ser considerados desde el punto de vista “simbólico” y someterlos a un tipo específico de análisis simbólico mediante la metodología del análisis de discurso.

El problema que me planteaba era el de las formas en que unas prácticas, unas demandas, ambas articuladas mediante procesos discursivos, provenientes de un movimiento social (el movimiento social indígena mexicano entre 1997 y 2003), fueron procesadas simbólicamente en lo que he denominado “foros institucionales de discurso público”. Dicho procesamiento, consideramos, es inevitable. Los movimientos sociales articulan sus demandas y diseñan sus actividades, teniendo como objetivo influir de alguna manera en las decisiones sobre políticas públicas; en este sentido, su objetivo es influir de alguna manera en los actores que, institucionalmente, forman parte de esos procesos de

decisión, según la definición legal del régimen político. El procesamiento simbólico que ocurre en esos foros institucionales de discurso público, puede ser entendido como la rearticulación de elementos provenientes del discurso del movimiento social, para producir un “discurso institucional” sobre lo que es ese movimiento social, sobre sus motivos, sobre sus demandas y sobre las consecuencias de éstas sobre la sociedad en general.

¿Cómo reconstruir la lógica subyacente que orienta ese procesamiento simbólico al cual hemos hecho referencia constantemente? Hemos tomado como hipótesis básica que el discurso generado en los partidos políticos, en la Cámara de Diputados, y en los artículos de opinión de dos importantes periódicos de circulación nacional, se estructura según la lógica de lo que hemos denominado el “discurso democrático-tecnocrático”. Este discurso, como señalamos se forma a partir de dos componentes básicos: por un lado, el “discurso de la transición democrática”, y el “discurso político-tecnocrático”. La conjunción de ambos elementos produce una estructura discursiva básica acerca de la forma en que las demandas de los diversos movimientos sociales pueden y deben ser procesadas por un gobierno democrático. En otras palabras, el discurso sobre lo indígena queda inscrito dentro de un discurso específico sobre la democracia. La interpretación de lo “indígena” (y esto representa una constante histórica en el discurso político mexicano sobre las poblaciones indígenas) parece que sólo puede hacerse por su inclusión en una estructura discursiva mayor (hoy, la democracia, ayer, la nación), para la cual lo “indígena” aparece como un “problema”. Así pues, la hipótesis general de la que partió este trabajo es que lo “indígena” es debatido durante los años elegidos (1997-2003) como parte del problema más general de la construcción de la democracia en México. Es decir, lo indígena es debatido en términos de su contribución (o no contribución) a la democratización del país.

En el caso del foro de los partidos políticos encontramos una escasa incorporación del tema indígena en las plataformas electorales. Curiosamente, esto contradice lo que los propios partidos (excepto el PAN) llegan a sostener en sus órganos oficiales de difusión, donde varias veces se resalta la “centralidad”, el “lugar clave” que ocupa dentro de la transformación democrática de México. Más aún, determinamos que en general, esa incorporación del tema indígena dentro del discurso público refleja pobremente los temas que el propio movimiento indígena ha decidido privilegiar en su discurso político. Por ejemplo, hemos visto que la incorporación de conceptos básicos del léxico del movimiento indígena como “pueblos”, “autonomía” y “derechos”, no constituyen parte central del léxico con el que los partidos políticos tratan la cuestión indígena (con la excepción del PRD).

Por otra parte, el discurso específico de inclusión democrática que construyen los partidos políticos sobre los indígenas, está sobredeterminado por la presencia de esa estructura discursiva democrático-tecnocrática a la que hicimos referencia anteriormente. En efecto, al analizar simbólicamente las plataformas políticas de los partidos políticos hemos anotado cómo la cuestión indígena queda subsumida a un discurso democrático en donde lo indígena es definido más como un “problema social” que debe “solucionarse” con “políticas públicas” adecuadas, y menos como un problema político de “inclusión democrática”, a partir del reconocimiento de “derechos diferenciados”. El indígena no es un “problema político” esencialmente porque la población indígena no es considerada como un “sujeto político”, sino como un grupo social “carente”, “pobre”, “marginado”.

En el caso del foro parlamentario, algunas de las características del procesamiento simbólico sobre la cuestión indígena que vimos en el caso del foro de los partidos políticos se hacen más claras y conviene considerarlas con más detalle. El discurso que se genera en

el foro parlamentario es especialmente ilustrativo de lo que podemos considerar un “discurso institucional”.

En primer lugar, en el discurso parlamentario, en diferentes ocasiones, tiene lugar un proceso simbólico mediante el cual los foros de discurso público incluyen en el proceso institucional de políticas públicas las demandas provenientes de un movimiento social. En este proceso simbólico, un problema social es reconocido por la autoridad pública, quitándole al mismo tiempo su carácter problemático, es decir, quitándole la legitimidad de ser enarbolado como demanda de un movimiento social.

Esto ocurre en dos pasos. En primer lugar definiendo las “situaciones problemáticas” que enfrentan las poblaciones indígenas. Esta definición tiene una característica central que se diferencia de la forma en que el discurso de las organizaciones indígenas define esas mismas situaciones problemáticas. Hemos dicho que en su discurso, los movimientos sociales tienden a definir las situaciones problemáticas como “injusticias”. Según dijimos también, la construcción discursiva de la “injusticia” en el discurso de los movimientos sociales se basa en dos procesos discursivos básicos: por un lado, resaltar un aspecto de la situación problemática como el elemento central que permite explicar la situación de injusticia; por el otro lado, designar a un agente culpable por la situación de injusticia. Pues bien, en el “discurso institucional”, la definición de la “situación problemática” cancela estos dos procesos discursivos. Por un lado, la situación problemática de los indígenas es definida mediante la acumulación abrumadora de “problemas” (los indígenas son “carentes de todo”). Ningún problema tiene precedencia sobre el otro (y cualquier definición del problema indígena que privilegie un solo elemento es, por definición, “sesgado”, “falso”, “simplista”). Esta acumulación discursiva de los problemas conduce a una síntesis que es altamente valorada por el discurso institucional: el

problema es “complejo”. En consecuencia, debe ser procesado meticulosamente por las instancias apropiadas de política pública, y no debe ser el rehén de las demandas de grupos particulares. Por el otro lado, la agencia desaparece por completo en la definición de la situación problemática. Incluso pudimos detectar cómo, en la definición de la situación problemática de las poblaciones indígenas, predominan las oraciones pasivas: los indígenas “han sufrido” múltiples situaciones problemáticas. En este sentido, el discurso institucional realiza dos cosas: o bien no explicita la fuente, la causa de ese sufrimiento (o agravio); o bien, lo hace mediante una forma específica de “relato causal”, a saber, lo que Deborah Stone ha denominado “causalidad accidental”.⁸ Este tipo de causalidad tiene en su núcleo la “no intencionalidad” (por ello, se asocia frecuentemente en la explicación de los fenómenos naturales o de dispositivos mecánicos que realizan acciones inesperadas); fenómenos no intencionales no pueden ser considerados el producto de una acción social, sino simplemente “sucesos”. En consecuencia, al no especificarse el agente, la atribución de culpa no puede ser asignada, la injusticia se diluye. Por esta razón el discurso institucional, al no tomar como punto de partida la construcción de una injusticia, no se plantea como objetivo la implementación de una “reparación”, sino la búsqueda de una “solución”. De esta manera, nuevamente, la solución del problema debe quedar fuera de las manos de las organizaciones que enarbolan una demanda y debe pasar a manos de especialistas y organismos especializados.

En un segundo momento, a los indígenas se les define mediante un conjunto de rasgos que los “separan” del resto de la población, colocándolos en un lugar especial de consideración. Así, por ejemplo, hemos detectado como todos los partidos políticos y los

⁸ Véase Deborah Stone, “Causal Stories and the Formation of Policy Agendas”, *Political Science Quarterly*, Vol. 1045, No. 2, 1989, pp. 281-300.

actores parlamentarios tienden a destacar las características “excepcionales” de los pueblos indígenas: son “ancestrales”, “portadores de una cultura milenaria”, forman “espacios de dignidad y creación [...] de grandeza”.

En segundo lugar, tanto en el discurso de los partidos políticos, como en el discurso parlamentario, los actores tienden a referirse a “los indígenas”, “pueblos indígenas”, “comunidades indígenas”, “grupos indígenas”, etc. Esta nominación colectiva cumple funciones simbólicas precisas. En efecto, esta nominación colectiva ocurre casi siempre tanto cuando se menciona su situación problemática, como cuando se enzalza sus características excepcionales. Se sugiere, entonces, que son esos colectivos los que “sufren” del algo, o bien “poseen” algo excepcional. No obstante en ese discurso, estos colectivos raramente “hacen” algo. Y, sin embargo, como lo mostramos en el capítulo 2, si algo caracteriza a los “pueblos indígenas” en los últimos años, y en especial durante los años contemplados en esta investigación, es que “hacen” algo: se movilizan políticamente para exigir unas demandas específicas. No obstante, el discurso institucional no reconoce este “hacer”. Sintomáticamente, casi nunca se hace mención precisa al nombre de alguna de las tantas organizaciones indígenas que emergieron desde la década de 1980 hasta la actualidad, salvo al EZLN, y con connotaciones generalmente negativas (excepto en el discurso del PRD). Este “olvido” o “silencio” respecto a las organizaciones indígenas es incluso más significativo cuando se silencia la agencia específica que ha logrado colocar la cuestión indígena en la agenda política nacional, a saber, la rebelión zapatista de 1994. Para poner un nuevo ejemplo: “Así ha sido el profundo sacudimiento que obligó a la sociedad mexicana a poner sobre la mesa, una vez más [...] la problemática indígena, que forzó a no cerrar evasivos los ojos o desviar la mirada, y reclamó la asunción de una realidad

compleja, lacerante, injusta y al mismo tiempo colorida y fascinante”.⁹ En estas palabras, la rebelión zapatista es equivalida con una especie de fenómeno natural (“sacudimiento”), silenciando la agencia indígena en esta reintroducción de la cuestión indígena en la agenda política nacional.

Este segundo aspecto del discurso parlamentario y de los partidos políticos, nos permite entrar en la discusión de lo que hemos encontrado al analizar el discurso de opinión. Ahí, mediante el análisis de los artículos de opinión aparecidos en La Jornada y Reforma en torno a dos coyunturas críticas que involucraron a la cuestión indígena (la matanza de Acteal en diciembre de 1997, y la “Marcha del Color de la Tierra” en febrero-marzo de 2001), hemos encontrado rastros de dos tipos de discurso. Por ejemplo, al analizar el discurso de opinión en torno a la “Marcha del Color de la Tierra”, hemos identificado que la opinión gira en torno a dos polos referidos a tres temas centrales: la democracia, los indígenas y la movilización social. Me gustaría concentrarme en lo que hemos analizado como las interpretaciones en el discurso de opinión producidas en torno al uso de la movilización social. En ese tema hemos señalado que la movilización social es considerada desde el punto de vista de dos “discursos democráticos”: por un lado, se considera a la movilización como un aspecto de una sociedad democrática, en la medida en que permite la expresión pública de los excluidos; por el otro lado se considera que la movilización es potencialmente peligrosa para la democracia, pues permite la introducción de la emocionalidad, el voluntarismo e, incluso, la irracionalidad, en un proceso racional de debate sobre políticas públicas.

⁹ Discurso de Beatriz Paredes Rangel, senadora del PRI, Senado de la República, 17 de marzo de 1998.

Por otro lado, al analizar el discurso de opinión generado en torno a la matanza de Acteal, hemos visto que el foco del discurso se concentra en la posibilidad de explicar un “suceso traumático”. Aquí también, hemos visto que las opiniones también tienden a polarizarse. Por un lado, existen versiones en las cuales la violencia en Acteal fue el resultado inevitable de una forma de organización social: la comunidad. Por el otro, existen las versiones que tienden a hacer del Estado el centro de una conspiración montada para aniquilar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

En ambos casos vemos, según nuestra interpretación, la existencia de dos discursos democráticos, pero que se caracterizan por códigos diferentes. Por un lado, tenemos un discurso democrático de la “sociedad civil”. Un discurso que todo lo apuesta a la autoorganización social de los sectores populares y que no puede sino ver al Estado, a las instituciones gubernamentales y las elites en general, como obstáculos para la formación de una verdadera “voluntad popular-democrática”. Por el otro lado, tenemos un discurso democrático “de las instituciones”. En esta versión, la democracia debe ser juzgada en términos del apego de la acción de las instituciones a los procedimientos codificados por la ley; asimismo, se valora la eficiencia y la racionalidad de la acción política. Para esta versión del discurso democrático, el elemento “popular” es tendencialmente desestabilizador, incluso, peligroso para la democracia, porque ese elemento popular es identificado con la emoción y el sentimentalismo, ambos valores contrarios a la posibilidad del diálogo racional que debe caracterizar a la democracia.

Dentro de ambos discursos democráticos queda capturado el debate en torno a la cuestión indígena. En efecto, por ejemplo, uno de los aspectos que recorre el discurso de opinión en torno a la cuestión de la autonomía indígena es la oposición comunidad/individuo. Para los articulistas críticos de la autonomía indígena, ésta supone la

absorción de los individuos dentro de una comunidad cerrada, lo cual los incapacita necesariamente para incorporarse a la comunidad política como ciudadanos. En cambio, para los articulistas que apoyan la autonomía indígena, la persistencia de las unidades comunales constituyen la base de apoyo necesaria para un medio social y económico adverso (el “neoliberalismo”). Lo que me interesa destacar es cómo para los primeros lo “colectivo” (es decir, la comunidad) es generadora de los mismos males que lo “popular”: emocionalismo, tradicionalismo, irracionalismo. Y para los segundos, ese mismo “colectivo” está dotado de todas las virtudes democráticas posibles: solidaridad, consenso, etc.

¿Qué nos dice todo esto acerca del funcionamiento de la esfera pública mexicana? En primer lugar, creo que nos ofrece algunos aportes complementarios respecto a otros estudios que analizan las esferas públicas latinoamericanas desde una perspectiva más institucional que simbólica. Por ejemplo, Phillip Oxhorn, considera a la esfera pública como el espacio institucional de intermediación entre la sociedad civil y el Estado. En consecuencia, para Oxhorn la esfera pública no es sólo un espacio de “comunicación pública”, sino fundamentalmente el conjunto de instituciones que permiten a los actores de la sociedad civil *influir efectivamente* en la orientación de las políticas públicas, es decir, un conjunto de instituciones que permiten la *participación ciudadana*. Oxhorn sostiene que este espacio institucional de intermediación es sumamente débil en América Latina debido, fundamentalmente, al alejamiento entre la elite política y la población en general; alejamiento que es, además, reforzado por lo que llama “modo neopluralista de intermediación de intereses”, al cual define como

una pauta, mercadocéntrica, de incorporación política [que] ha reemplazado a la pauta estadocéntrica de incorporación asociada con el corporativismo y el Estado desarrollista que dominó en la región a través de la década de 1970. El neopluralismo está asociado

estrechamente con las políticas económicas neoliberales hoy en boga, que enfatizan el libre comercio, los mercados abiertos y un papel mínimo al Estado, tanto en la economía como en la sociedad. [...]La autoridad política última se decide, esencialmente, a través del libre intercambio de votos. Pero una vez electos, los funcionarios tienen pocos contrapesos a su poder¹⁰

En nuestro análisis de discurso encontramos, frecuentemente, una desestimación simbólica de la sociedad o, con más precisión, de las organizaciones provenientes de la sociedad dentro del proceso democrático mexicano. Como vimos, las organizaciones indígenas están casi completamente invisibilizadas del discurso público institucional, salvo el EZLN al que, por otra parte, frecuentemente se le cuestiona su carácter representativo entre la población indígena de México. En sus versiones más extremas, este tipo de discurso desconfía de cualquier forma colectiva de organización social, así, por ejemplo, se le asigna al “comunitarismo” indígena la carga de la culpa por la pobreza de las poblaciones indígenas.

Desde mi punto de vista, este funcionamiento simbólico de los foros de discurso público estudiados, alienta lo que estoy tentado a llamar una versión “anti-plebeya” de la democracia, la cual es coherente con el discurso democrático-tecnocrático al que hemos hecho referencia reiteradamente. En esta versión “anti-plebeya”, las organizaciones provenientes de la sociedad tienden a ser “irracionales”, “dogmáticas”, “poco negociadoras”, “egoístas”, “autocentradas”, “ineficaces”, etc. Sus acciones también tienden a ser calificadas de igual manera. De esta manera, en sus construcciones discursivas, los foros de discurso público tienden a reforzar la distancia entre la elite política y la población en general.

¹⁰ Philip Oxhorn, “When Democracy isn't all that Democratic: Social Exclusion and the Limits of the Public Sphere in Latin America”, Documento de Trabajo, núm. 44, The Dante B. Fascell North-South Center, University of Miami, 2001.

Hemos visto también, sin embargo, que existe un discurso alternativo quizá no hegemónico, pero no insignificante, en donde la dimensión plebeya de la democracia es recuperada, pero cayendo en el extremo opuesto, muchas veces. En esta versión plebeya de la democracia, las organizaciones sociales son la fuente de toda legitimidad y proyecto futuro de país, mientras que la elite política es condenada, casi unánimemente, como un obstáculo para el avance democrático del país.

Esta dinámica discursiva, donde la cuestión indígena queda atrapada dentro de una contienda entre discursos plebeyos y anti-plebeyos sobre la democracia, creemos, nos dice algo acerca del proceso de democratización en México. En efecto, creemos que esta polaridad del discurso democrático en México nos ofrece algunas pistas para entender los “déficits democráticos” del país. Tomemos como referencia lo que dice Jenny Pearce en un artículo reciente.¹¹ Esta autora señala que las instituciones multilaterales (ONU, Banco Mundial, etc.) han comenzado a expresar una creciente preocupación sobre los “déficits democráticos” de los países de América Latina. Estos “déficits de la democracia” en América Latina se revelan, fundamentalmente, en el incierto apoyo que se le da a la democracia en la opinión pública (el apoyo es alto, pero condicionado, y en casos de decisión forzada, el apoyo a la democracia es canjeado a favor del bienestar económico o la seguridad física).¹² En consecuencia, para incrementar dicho apoyo, se sugiere la necesidad de una sociedad más participativa, que pueda obligar a la rendición de cuentas de un

¹¹ Jenny Pearce, “Collective Action or Public Participation? Complementary or Contradictory Democratisation Strategies in Latin America?”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, núm. 4, 2004, pp. 483-504.

¹² “En abril del 2004 el UNDP [Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo] publicó un amplio estudio de 18 países latinoamericanos que incluyó una encuesta de opinión que fue respondida por 18, 643 ciudadanos [...]. El UNPD encontró que el 48.1% de las personas que preferían a la democracia por sobre otras formas de gobierno también preferían el desarrollo económico por sobre la democracia, y casi la mitad de estas persona (44.9%) apoyarían a un gobierno autoritario que resolviera sus problemas económicos”, *ibid*, pp. 483-484.

sistema político, en mayor o menor medida, insularizado con respecto a la sociedad, donde los principales órganos de intermediación entre dicho sistema y la sociedad son unos partidos políticos desacreditados y que se esfuerzan en perpetuar las condiciones de esa insularización.

Pero he aquí la primera paradoja. Lejos de lo que implican las recomendaciones de los órganos multilaterales, la sociedad latinoamericana está lejos de ser una sociedad políticamente pasiva (aún a pesar de la imagen que quieren transmitir los intelectuales liberales de las sociedades latinoamericanas como “masas” manipuladas a diestra y siniestra por taimados líderes populistas). Históricamente, las sociedades latinoamericanas se han embarcado en un intenso activismo político. Por supuesto, el problema es que dicho activismo corre por vías que son percibidas como ajenas al modelo de democracia liberal, con respecto al cual se escriben recomendaciones como las de los organismos multilaterales. Para Pearce la participación política en América Latina parece configurarse, por razones históricas, en torno a un modelo de “política contenciosa”, cuyas formas principales son las del movimiento social, la acción guerrillera, las iniciativas informales de autoorganización local, etc. Dado el carácter no institucionalizado de dicha participación política, ésta se convierte en una fuente no predecible de demandas hacia el sistema político, que incrementan la debilidad de las instituciones políticas. Por alguna razón, esta forma de participación política no “evoluciona” hacia una forma más institucionalizada y previsible de participación “ciudadana”, que se expresaría en la forma del cabildeo, la opinión pública, el voto, etc. En suma, parece existir una contradicción entre la “política contenciosa” de la acción colectiva, y la “política normal” de participación pública en América Latina. Esta contradicción tiene raíces históricas profundas:

Una élite política orientada a Occidente y una oposición de izquierda compartieron discursos políticos enraizados, fundamentalmente, en las tradiciones filosóficas occidentales, adoptadas de manera confusa y parcial en la América Latina postindependiente. La realidad política de América Latina se distanció cada vez más de esos discursos adaptados, hasta convertirse en realidades sociales sumamente polarizadas, lo cual generó una oposición de izquierda que no veía ninguna necesidad de creer en el ‘falso liberalismo’ de las élites. Los temores, bien fundados, de cooptación e incorporación ‘desde arriba’, y los esquemas ideológicos que movilizaron a las personas en torno a un proyecto estatal alternativo, han dado forma a la tradición de acción colectiva en América Latina. Esto ha dejado tras de sí un legado de sentimientos anti-liberales, así como una desconfianza hacia los impulsos reformistas de todo tipo, incluyendo los que provienen de agencias externas.¹³

Esta conformación histórica de la acción colectiva en América Latina, ha producido apropiaciones divergentes del concepto de “sociedad civil” en el contexto de los procesos de democratización. Mientras que las elites y las agencias multilaterales tienden a concebir la “sociedad civil”, según el esquema del modelo liberal de democracia, los activistas sociales de izquierda tienden a concebir la sociedad civil según un modelo republicano de democracia, con un énfasis en los procesos de democracia directa. En nuestro análisis hemos tratado de mostrar la dinámica discursiva que reproduce este enfrentamiento en el caso de México.

Sin embargo, la solución a este problema no es la mera descalificación de esa apropiación del concepto de sociedad civil por parte de los activistas sociales de izquierda como meras “confusiones conceptuales”, y, consecuentemente, la reivindicación de una “correcta” lectura del concepto de sociedad civil. Antes bien, habría que partir de aceptar que no existe una lectura “correcta” del concepto de sociedad civil, sino la posibilidad de que pueda realizarse una lectura “contextual” de dicho concepto en la realidad latinoamericana. De esta forma, la apropiación “radical” del concepto de sociedad civil, podría interpretarse como un avance hacia la formación de un concepto de sociedad civil adecuado para la realidad latinoamericana: la solución es, en este sentido

¹³ *Ibid.*, pp. 487-488.

refinar el concepto de sociedad civil, al mismo tiempo que se incorpora la cultura participativa en las tradiciones latinoamericanas de acción colectiva. En vez de relegar ese ámbito [el de la sociedad civil] a uno de libertad negativa, una mera defensa del individuo frente al Estado y la ‘masa’, se podría legitimar el derecho de los ciudadanos, en sus distintas asociaciones, a presionar por lograr instaurar visiones alternativas del mundo y a presionar por un cambio real.¹⁴

Como hemos mostrado en nuestro análisis discursivo, pareciera que esta solución todavía está lejos de poder implementarse en el discurso público mexicano.

Desde otro punto de vista, y con esto concluiría, esta dinámica que hemos descubierto de discursos plebeyos y anti-plebeyos sobre la democracia, quizá también nos diga algo sobre la cultura política mexicana. En efecto, creemos que hay que disputar esta visión evolucionista de las relaciones entre *instituciones* y *cultura política* que tiende a predominar en los estudios recientes sobre la cultura política mexicana. Esta visión evolucionista, aún tributaria del marco funcionalista que fundamentó la obra clásica de Almond y Verba, sostiene que a determinadas instituciones políticas, les corresponde una (y sólo una) cultura política específica. En consecuencia, una democracia política estable requiere de la generalización de una *cultura cívica*; por otra parte, instituciones políticas democráticas en una sociedad donde la *cultura cívica* no se ha generalizado, corren el riesgo de colapsarse.

Se comprende porque el enfoque general de Almond y Verba es atractivo en México: en efecto, su intención, más o menos explícita, era producir información que, en última instancia, pudiera aislar aquellos elementos específicos que permitieron el surgimiento de democracias estables y, por tanto, *poder repetir dichas experiencias* en otros países. Posiblemente ésta sea la razón por la que en la academia mexicana existe una curiosa relación con la literatura que sobre la cultura política se ha producido en Estados Unidos y otros países: por un lado, se han rescatado todas aquellas contribuciones que

¹⁴ *Ibid.*, p. 488.

señalan modelos y técnicas más sofisticados para analizar la cultura política *dentro de los márgenes de la definición original de Almond y Verba*; por el otro lado, casi no se han explorado dos vertientes más de esa cultura, a saber, en primer lugar, la que trata de probar que la cultura política es irrelevante completamente para los principales problemas de la ciencia política, y en segundo lugar, la que cuestiona las bases teóricas mismas del concepto de cultura política y trata de ofrecer nuevas vías de exploración a partir de una redefinición del *concepto de cultura*.

Creo que este último aspecto es importante. Al no tematizar teóricamente el concepto de cultura política, algunos autores realizan determinados juicios que, me parecer, oscurecen opciones analíticas y producen juicios normativos extremadamente pesimistas. Tomemos como ejemplo la noción de “obstáculos culturales” producida por Roberto Gutiérrez.¹⁵

Este autor observa la existencia de una *incongruencia básica* en el proceso de democratización mexicano: tenemos una institucionalidad democrática que ya ha dado muestras de su solidez, pero combinada con una cultura política que, en lo general, no coincide con la solidez de la institucionalidad democrática. Y eso no sólo al nivel de las masas sino también, y de manera grave, en las propias élites políticas. En pocas palabras, en México hay un déficit de *cultura cívica* entre las masas y las élites. Esta incongruencia es un problema que, potencialmente, puede poner en riesgo el rumbo de la democratización mexicana.

¹⁵ Véase Roberto Gutiérrez, “Obstáculos culturales para la consolidación democrática en México. Un acercamiento al caso de las élites políticas”, *Diálogo y Debate de Cultura Política*, vol. 3, núm. 11, 2000, pp. 130-144; también véase Roberto Gutiérrez y Tania Sánchez Garrido, “Después de la alternancia: los obstáculos culturales de la consolidación democrática”, *El Cotidiano*, vol. 20, núm. 129, 2005, pp. 38-44.

Es llamativo que Gutiérrez construye su argumento en la forma de *temporalidad*. La incongruencia a la que hicimos referencia, toma la forma de un *retraso*: las instituciones políticas democráticas son el presente y futuro de México, la cultura política existente es una *pervivencia del pasado*. Hay dos posibles consecuencias en este argumento. La primera es que, la posibilidad de que exista un orden democrático estable en México requiere la *actualización* de la cultura política mexicana. La segunda es que establece una *absoluta desconexión* entre esa *cultura del pasado* y las instituciones políticas del presente. En este argumento se revelan las limitaciones analíticas y el pesimismo normativo al que hacía referencia antes. Por un lado, desde el punto de vista analítico, al desconectar la cultura política del pasado respecto al proceso de democratización, al no asignarle otro papel más que el de “obstáculo”, Gutiérrez se niega la posibilidad de ver en qué forma esa cultura política del pasado se relaciona con la institucionalidad democrática presente. Después de todo, el proceso de construcción de la institucionalidad democrática se inició en el seno de esa cultura política. Más aún, Gutiérrez tendría que explicar porqué sobrevive esa cultura política del pasado. Por el otro lado, desde el punto de vista normativo, precisamente porque no conceptualiza analíticamente cómo el pasado se relaciona y sobrevive en el presente, Gutiérrez parece ser incapaz de señalar el mecanismo a través del cual se puede dar la *actualización* de ese pasado que ahora es un obstáculo.

Si asumimos que la cultura no es un un elemento *funcional* de las instituciones democráticas, sino un *sistema autónomo* que se relaciona de maneras complejas con los ámbitos institucionales (incluido el político), entonces no hay necesidad de lamentar las *pervivencias del pasado en el presente*. No hay necesidad de partir de la idea de que el pasado es un “obstáculo”. Antes bien, hay que precisar la forma en que ese pasado pervive y se mezcla con el presente. Esto se expresa bastante bien en el trabajo de Sergio Tamayo

sobre las prácticas y discursos de ciudadanía en México entre 1968 y 1988.¹⁶ Las concepciones pasadas de la ciudadanía no son simples obstáculos para la constitución de la ciudadanía democrática contemporánea. Más bien, las diferentes concepciones de la ciudadanía, se combinan de diferentes maneras para producir discursos diferentes sobre la ciudadanía en el presente. De esta manera, lo que tenemos actualmente es, precisamente, *la contienda* entre diversas maneras de concebir la ciudadanía, y no la *convergencia* hacia una concepción generalizada de la ciudadanía.

En este sentido, por ejemplo, creo que Roberto Gutiérrez no entiende bien la pervivencia del “populismo” en la cultura política mexicana. Gutiérrez no puede ver en ello sino un obstáculo para el desarrollo de una auto-concepción ciudadana de los individuos y, por lo mismo, no puede ver sino “fragilidad” en la definición democrática del México contemporáneo. Pero sería posible aducir una explicación contraria. Por ejemplo, creo que no sólo se trata de dar cuenta de la persistencia de “valores autoritarios o neautoritarios” en un ambiente dominado por un “marco simbólico democrático”; se trata, más bien, de identificar la persistencia de diferentes interpretaciones posibles dentro de un mismo “marco simbólico democrático”. Esas diferentes interpretaciones pueden contribuir a la sensación de un constante peligro a la estabilidad de la democracia, precisamente porque la interpretación liberal de la democracia, con su énfasis en las instituciones representativas y la limitación de la concentración de poder, es *sólo una* de las posibles dentro del marco simbólico democrático (una que ha adquirido hegemonía), y las interpretaciones restantes, al hacer énfasis en otras dimensiones de la democracia (por ejemplo, la democracia como *voluntad popular*) pueden interferir con el desarrollo de la interpretación liberal¹⁷. Desde

¹⁶ Sergio Tamayo, *Los veinte octubre mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas. La transición a la modernización y la democracia 1968-1988*, México, UAM-Azcapotzalco, 1999.

¹⁷ Véase por ejemplo, David Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

este punto de vista, por ejemplo, el “populismo” no sería, simplemente, un resabio de viejas culturas y prácticas autoritarias, sino una rearticulación de códigos inherentes al discurso democrático mismo.¹⁸

Como se ve, ya no se trata de considerar cuál es la cultura adecuada para sostener un orden democrático, sino de observar cómo la cultura se relaciona con el orden democrático de diversas maneras. Parafraseando el título de un libro coordinado por Jeffrey Alexander, ya no se trata de considerar la cultura política deseable, sino “las culturas políticas reales” de una sociedad. Pero esto requiere un paso previo: reconceptualizar la cultura política misma. Esta reconceptualización no sólo ha sido llevada a cabo para dar cuenta de las limitaciones del concepto original de cultura política, sino que también ha

¹⁸ Véase Margaret Canovan, “‘Trust the People!’ Populism and the Two Faces of Democracy”, *Political Studies*, vol. 49, núm. 1, 1999, pp. 2-16. Esta autora señala que “las definiciones de democracia son sumamente controversiales, y los teóricos contemporáneos tienden a evitar hablar sobre soberanía popular. Pero difícilmente puede negarse que las nociones de poder popular y decisión popular son centrales a la democracia”. Esos teóricos contemporáneos tienden a concebir pragmáticamente a la democracia como “esencialmente una forma de procesar pacíficamente los intereses y visiones conflictivas [a través de] variaciones específicas de un conjunto sumamente contingentes de instituciones y prácticas [...]. Desde este punto de vista, democracia significa sistemas multipartidistas, elecciones libres, grupos de presión, cabildeo y el resto de la elaborada batería de instituciones y prácticas que distinguen al régimen democrático de otros”. Pero la democracia moderna no nació sólo de esas aspiraciones pragmáticas de pacificación y civilidad. Simplemente si recordamos los grandes eventos políticos fundacionales de la modernidad, la revolución francesa y la revolución norteamericana de independencia, veremos que, como dice nuestra autora la democracia moderna también posee, inherentemente un “rostro redentor”: “la promesa de un mundo mejor a través de la acción del pueblo soberano”. El rostro pragmático de la democracia, con sus instituciones y procedimientos, tan necesario como es, no puede aspirar seriamente a expulsar definitivamente del horizonte el rostro redentor de la democracia. Así que la autora concluye: “Buena parte de los escritos recientes sobre la democracia son desencantados, [buscan] explícitamente despojar a la democracia de todo rasgo redentor y enfatizar su lado no-mesiánico. Se trataría de una democracia sin fundamentos, de una democracia como una práctica política abierta, de una democracia de la cual no debemos esperar demasiado. Pero la implicación del análisis presentado anteriormente es que cualquier intento por hacer desaparecer el aspecto redentor de la democracia, es muy probable que termine en una derrota [...] En lo político, como en la religión, la pérdida de la fe, conduce a la corrupción y rinde la plaza ante los movimientos fundamentalistas de revitalización [...] los intentos por escapar hacia una interpretación puramente pragmática de la democracia son ilusorios, porque el poder y la legitimidad de la democracia, en tanto sistema pragmático, continua dependiendo, al menos en parte, de sus elementos redentores”, *ibid* p. 7, 10-11, 15-16. También puede leerse con provecho Margaret Canovan, “Populism for Political Theorists?”, *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, núm. 3, pp. 241-252.

producido como resultado la apertura de nuevas vertientes de investigación, porque ha abierto las direcciones en que la cultura puede ser relacionada con los fenómenos políticos.

Una consecuencia central que deriva de la reconstrucción conceptual de la cultura política (a lo que se le ha dado en llamar el “nuevo proyecto de cultura política”), es su interés por describir y documentar los *procesos de formación* de la cultura política, un tema que sólo era (y es) tocado tangencialmente dentro del paradigma clásico de la cultura política. Dentro del nuevo proyecto de cultura política, no importa sólo saber cuál es el perfil agregado de la cultura política de un país, sino saber mediante que *procesos históricos* se va constituyendo ese perfil. Desde esta perspectiva, la atención se centra en *eventos, acontecimientos, coyunturas, sucesos*, en los cuales los actores políticos utilizan los elementos constituyentes de su entorno cultural, para orientar sus acciones y, al mismo tiempo, construir de una nueva manera ese entorno cultural. En esos eventos, los actores ayudan a reproducir, pero también a modificar, la cultura política que orienta sus acciones. Por supuesto, esto es posible si comprendemos que la cultura no se reduce a las actitudes psicológicas de los individuos, sino que está conformada por elementos discretos, *autónomos respecto a los individuos*, que sin embargo pueden ser utilizados por éstos en sus contextos concretos de acción: símbolos, rituales, discursos, etc.

Entre 1997 y 2003 en México se creó una de esas coyunturas en las cuales, los actores recurren al entorno cultural para orientar sus acciones y reconstruir ese entorno cultural, en donde aparece, con todas sus contradicciones, el rostro de nuestra cultura política. La dinámica de discursos plebeyos y anti-plebeyos sobre la democracia, con ocasión de la discusión de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena, parece indicar que más que acercarnos asintóticamente a una cultura política *cívica*, nuestra

democracia en construcción convive con una estructura cultural política dividida en torno a los aspectos populares y procedimentales de nuestra democracia.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica. Vol. VI: El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____, *Obra antropológica. Vol. XI: Obra polémica*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 1992.

Alexander, Jeffrey C., "Three Models of Culture and Society Relations: Toward an Analysis of Watergate", *Sociological Theory*, vol. 3, núm. 2, 1984, pp. 290-314.

_____, "Culture and Political Crisis: 'Watergate' and Durkheimian Sociology", en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 187-224.

_____, "Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today", en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge, Cambridge University Press., 1988, pp. 1-21.

_____, "Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture", en Jeffrey C. Alexander y Steven Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 1-27.

_____, "Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere", en Charles Lemert (ed.), *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, Newbury Park, Sage Publications, 1991, pp. 157-176.

_____, "Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society", en Michèle Lamont y Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, pp. 289-308.

_____, "The Paradoxes of Civil Society", *International Sociology*, vol. 12, núm. 2, 1997, pp. 115-133.

_____, "After Neofunctionalism: Action, Culture and Civil Society", en Jeffrey C. Alexander (ed.), *Neofunctionalism and After*, Malden, Blackwell Publishers, 1998, pp. 210-233.

_____, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, México, Editorial Anthropos/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede México, 2000.

_____, "The Long and Winding Road: Civil Repair of Intimate Injustice", *Sociological Theory*, vol. 19, núm. 3, 2001, pp. 371-400.

Alexander, Jeffrey C. y Phillip Smith, "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies", *Theory and Society*, vol. 22, núm. 2, 1993, pp. 151-207.

Almond, Gabriel A. y Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1963.

Alonso Sánchez, Jorge y Alberto Aziz Nassif, "Las resistencias al cambio: los poderes ante la Ley sobre Derechos y Cultura Indígena", en Alberto Aziz Nassif (coord.), *México al inicio del siglo XXI: democracia, ciudadanía y desarrollo*, México, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, 2003, pp. 97-130.

Anaya, Alejandro, "Explaining the Politics of Recognition of Ethnic Diversity and Indigenous Peoples' Rights in Oaxaca, Mexico", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, núm. 4, 2004, pp. 414-433.

Babb, Sarah, *Proyecto: México. Los economistas del nacionalismo al neoliberalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bachrach, Peter, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1973.

Baiocchi, Gianpaolo, "The Civilizing Force of Social Movements: Corporate and Liberal Codes in Brazil's Public Sphere", *Sociological Theory*, vol. 24, núm. 4, 2006, pp. 285-311.

Barker, Rodney, "Hooks and Hands, Interests and Enemies: Political Thinking as Political Action", *Political Studies*, vol. 48, núm. 2, 2000, pp. 223-238.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores., 2004 [1997].

Bartra, Roger, "El problema indígena y la ideología indigenista", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 3, 1974, pp. 45-82.

Basave Benítez, Agustín, *México mestizo: Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Baubök, Rainer, "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos", en Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 159-193.

Beam, David R., Timothy J. Conlan y Margaret T. Wrightson, "Solving the Riddle of Tax Reform: Party Competition and the Politics of Ideas", *Political Science Quarterly*, vol. 105, núm. 2, 1990, pp. 193-217.

Beckett, Katherine, "Culture and the Politics of Signification: The Case of Child Sexual Abuse", *Social Problems*, vol. 43, núm. 1, 1996, pp. 57-76.

- Bello, Álvaro, *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Santiago de Chile, CEPAL, 2004.
- Benford, Robert D., "An Insider's Critique of the Social Movement Framing Perspective", *Sociological Inquiry*, vol. 67, núm. 4, 1997, pp. 409-430.
- Benford, Robert D. y David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, pp. 611-639.
- Bennet, W. Lance, "The Paradox of Public Discourse: A Framework for the Analysis of Political Accounts", *The Journal of Politics*, vol. 42, núm. 3, 1980, pp. 792-817.
- Berbrier, Mitch, "'Half of the Battle': Cultural Resonance, Framing Processes, and Ethnic Affectations in Contemporary White Separatistic Rhetoric", *Social Problems*, vol. 45, núm. 4, 1998, pp. 431-450.
- Berezin, Mabel, "Politics and Culture: A Less Fissured Terrain", *Annual Review of Sociology*, vol. 23, 1997, pp. 361-383.
- Berman, Sheri, *Ideas and Culture in Political Analysis*, Ponencia presentada en "Ideas, Culture and Political Analysis Workshop", Princeton University, 15-16 de mayo de 1998.
<http://www-ciaonet.org/conf/ssr01/ssr01ae.html>
- Best, Joel, "Rhetoric in Claims-Making: Constructing the Missing Children Problem", *Social Problems*, vol. 34, núm. 2, 1987, pp. 101-121.
- _____, "Typification and Social Problem Construction", en Joel Best (ed.), *Images of Issues. Typifying Contemporary Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter, 1995b, pp. 1-10.
- Bevir, Mark y R. A. W. Rhodes, "Narratives of 'Tatcherism'", *West European Politics*, vol. 21, núm. 1, 1998, pp. 97-119.
- Bhatia, Vandna y William D. Coleman, "Ideas and Discourse: Reform and Resistance in the Canadian and German Health Systems", *Canadian Journal of Political Science*, vol. 36, núm. 4, 2003, pp. 715-739.
- Biryukov, Nikolai, Jeffrey Gleisner y Victor Sergeyevev, "The Crisis of *sobornost'*: Parliamentary Discourse in Present-Day Russia", *Discourse and Society*, vol. 6, núm. 2, 1995, pp. 149-175.
- Biryukov, Nikolai y Victor Sergeyevev, "Parliamentarianism and *sobornost'*: Two Models of Representative Institutions in Russian Political Culture", *Discourse and Society*, vol. 4, núm. 1, 1993, pp. 57-74.

Bleich, Erik, "Integrating Ideas into Policy-Making Analysis: Frames and Race Policies in Britain and France", *Comparative Political Studies*, vol. 35, núm. 9, 2002, pp. 1054-1076.

Blumer, Herbert, "Social Problems as Collective Behavior", *Social Problems*, vol. 18, núm. 2, 1971, pp. 298-306.

Blyth, Mark M., "'Any More Bright Ideas?' The Ideational Turn of Comparative Political Economy", *Comparative Politics*, vol. 29, núm. 2, 1997, pp. 229-250.

Bobbio, Norberto, "Teoría de las elites", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (eds.), *Diccionario de política. Tomo 1: A-J*, México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 519-527.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Arturo Warman, Guillemos Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera de Vázquez y Enrique Valencia, *De eso que llaman Antropología Mexicana*, México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH, 1970, pp. 39-65.

_____, "Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina", en Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981, pp. 11-53.

_____, "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", *Papeles de la Casa Chata*, No. 3, CIESAS, 1987

_____, *México profundo: una civilización negada*, México, Editorial Grijalbo, 1989.

_____, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 1*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1972], pp. 337-357.

_____, "El indio y la situación colonial: contexto de la política indigenista en América Latina", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 1*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1972], pp. 359-368.

_____, "Las nuevas organizaciones indígenas (hipótesis para la formulación de un modelo analítico)", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 1*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1978], pp. 369-382.

_____, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1982], pp. 467-480.

_____, "Política indigenista en un Estado multiétnico", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1984], pp. 503-516.

_____, "Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1985], pp. 517-547.

_____, "Senderos, baches y avenidas: hacia el pluralismo cultural", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1988], pp. 561-582.

_____, "Dimensiones culturales del Tratado de Libre Comercio", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1991], pp. 655-674.

_____, "Por la diversidad del futuro", en Lina Odena Güemes (ed.), *Obras escogidas de Guillermo Bonfil. Tomo 2*, México, INI / INAH / Dirección General de Culturas Populares-CONACULTA / Fideicomiso Fondo Nacional de Fomento Ejidal-SRA / CIESAS, 1995 [1992], pp. 685-696.

Bonnell, Victoria y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Boréus, Kristina, "The Shift to Right: Neo-liberalism in Argumentation and Language in the Swedish Public Debate since 1969", *European Journal of Political Research*, vol. 31, núm. 3, 1997, pp. 257-286.

Bottomore, Tom, *Elites and Society*, New York, Basic Books., 1964.

Bruhn, Kathleen, "Antonio Gramsci and the Palabra Verdadera: The Political Discourse of Mexico's Guerrilla Forces", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, núm. 2, 1999, pp. 29-55.

Brysk, Alison, "'Hearts and Minds': Bringing Symbolic Politics Back In", *Polity*, vol. 27, núm. 4, 1995, pp. 559-585.

Brysk, Alison, *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

Burnier, DeLysa, "Constructing Political Reality: Language, Symbols, and Meaning in Politics", *Political Research Quarterly*, vol. 47, núm. 1, 1994, pp. 239-253.

Burton, Michael, Richard Gunther y John Higley, "Introduction: Elite Transformations and Democratic Regimes", en John Higley y Richard Gunther (eds.), *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-37.

Calhoun, Craig, (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1996.

Calvín, Claudia y Jesús Velasco, "Las ideas y el proceso de conformación de las políticas públicas: una revisión de la literatura", *Política y Gobierno*, vol. 4, núm. 1, 1997, pp. 169-188.

Camp, Roderic Ai, *Los líderes políticos en México: su educación y reclutamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____, *Reclutamiento político en México*, México, Siglo XXI Editores, 1996.

_____, *Mexico's Mandarins: Crafting a Power Elite for the Twenty-First Century*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Campbell, John L., "Mechanisms of Evolutionary Change in Economic Governance: Interaction, Interpretation and Bricolage", en Lars Magnusson y Jan Ottosson (eds.), *Evolutionary Economics and Path Dependence*, Cheltenham, Edward Elgar, 1997, pp. 10-32.

_____, "Institutional Analysis and the Role of Ideas in Political Economy", *Theory and Society*, vol. 27, núm. 3, 1998, pp. 377-409.

_____, "Ideas, Politics and Public Policy", *Annual Review of Sociology*, vol. 28, 2002a, pp. 21-38.

_____, "Pour convaincre les sceptiques: à propos des idées et des critiques de la théorie du choix rationnel", *Sociologie et Sociétés*, vol. 34, núm. 1, 2002b, pp. 35-50.

Cansino, César, *La transición mexicana: 1977-2000*, México, CEPACOM, 2000.

Carbó, Teresa, *Discurso político: lectura y análisis*, México, Secretaría de Educación Pública/CIESAS, 1984.

_____, "¿Cómo habla el poder legislativo en México?" *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 49, núm. 2, 1987, pp. 165-180.

_____, *El discurso parlamentario mexicano entre 1920 y 1950: un estudio de caso en metodología de análisis de discurso*, México, CIESAS/El Colegio de México, 1995.

_____, "Sobre por qué hacer un estudio de discurso parlamentario en un régimen presidencialista", en Esteban Krotz (ed.), *El estudio de la cultura política en México*

(*perspectivas disciplinarias y actores políticos*), México, CONACULTA/CIESAS, 1996, pp. 215-251.

_____, "Who Are They? The Rhetoric of Institutional Policies Toward the Indigenous Populations of Postrevolutionary Mexico", en Stephen Harold Riggins (ed.), *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1997, pp. 88-108.

_____, "Notas para una historia discursiva del indigenismo mexicano", en Yael Bitrán (ed.), *México: Historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 265-298.

Cárdenas, Natividad, *El debate en torno a la cuestión indígena. Antología mínima*, México, Ediciones Delfos, 2001.

Castellanos Guerrero, Alicia, "Asimilación y diferenciación de los indios en México", *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, 1994, pp. 101-127.

_____, (ed.) *Imágenes del racismo en México*, México, UAM-Iztapalapa/Plaza y Valdés Editores, 2003.

_____, "Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico", en José Jorge Gómez Izquierdo (coord.), *Los caminos del racismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP/Plaza y Valdés Editores, 2005, pp. 89-115.

Castellanos Guerrero, Alicia y Gilberto López y Rivas, "El reconocimiento constitucional de los pueblos indios en México", *Nueva Antropología*, vol. 12, núm. 42, 1992, pp. 155-167.

Castells, Manuel, *La era de la información Vol. 2 El poder de la identidad*, México, Siglo XXI Editores., 1999.

Centeno, Miguel Ángel, *Democracy Within Reason: Technocratic Revolution in Mexico*, University Park, Pennsylvania State University Press., 1994.

Centeno, Miguel Ángel y Patricio Silva, (eds.), *The Politics of Expertise in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 1998.

Chalaby, Jean K., "Beyond the Prison-House of Language: Discourse as Sociological Concept", *British Journal of Sociology*, vol. 47, núm. 4, 1996, pp. 684-698.

Chihu Amparán, Aquiles, "Estrategias simbólicas y marcos para la acción colectiva", *Polis 99. Estudios Psicosociales, Sociológicos y Políticos*, 1999, pp. 41-65.

_____, "El análisis cultural de los movimientos sociales", *Sociológica*, vol. 15, núm. 42, 2000.

_____, "La marcha del color de la tierra", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 4, núm. 8, 2002, pp. 63-79.

Chilton, Paul y Mikhail Ilyin, "Metaphor in Political Discourse: The Case of the 'Common European House'", *Discourse and Society*, vol. 4, núm. 1, 1993, pp. 7-31.

Chilton, Paul y Christina Schäffner, "Discurso y política", en Teun A. van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1997, pp. 297-329.

Chiriboga, Manuel, "Sociedad civil global, movimientos indígenas e internet", en Fernando Calderón (coord.), *¿Es sostenible la globalización en América Latina. Debates con Manuel Castells. Vol II: Nación y cultura. América Latina en la era de la información*, Chile, Fondo de Cultura Económica/PNUD-Bolivia, 2003, pp. 45-79.

Cohen, Jean L. y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Crossley, Nick y John Michael Roberts, "Introduction", en Nick Crossley y John Michael Roberts (eds.), *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 1-27.

Dahl, Robert, *Análisis político moderno*, Barcelona, Editorial Fontanella, 1976.

_____, *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Editorial Tecnos., 1989.

_____, *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Alianza Editorial/CONACULTA, 1991.

_____, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992.

Davies, Scott, "From Moral Duty to Cultural Rights: A Case Study of Political Framing in Education", *Sociology of Education*, vol. 72, núm. 1, 1999, pp. 1-21.

Dawson, Alexander Scott (1997), "México Indígena: Indigenismo and the Paradox of the Nation, 1915-1940", Tesis de Doctorado en Historia, New York, State University of New York.

De la Peña, Guillermo, "Notas preliminares sobre ciudadanía étnica (el caso de México)", en Alberto Olvera (ed.), *La sociedad civil: De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 1999.

_____, "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", *Desacatos*, vol. 1, 1999.

_____, "Social Citizenship, Ethnic Minority Demands, Human Rights and Neoliberal Paradoxes: A Case Study in Western México", en Ralph Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 129-156.

_____, "Social and Cultural Policies Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America", *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 717-739.

de Oliveira, Dennison, "A cultura dos assuntos públicos: O caso do 'custo Brasil'", *Revista de sociologia e politica*, núm. 14, 2000, pp. 139-161.

de Remes, Alain, "Elección racional, cultura y estructura: tres enfoques para el análisis político", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63, núm. 1, 2001, pp. 41-70.

del Aguila, Rafael y Ricardo Montero, *El discurso político de la transición española*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984.

della Porta, Donatella, "Protest, Protesters, and Protest Policing: Public Discourses in Italy and Germany from the 1960's to the 1980's", en Marco Giugni, Doug McAdam y Charles Tilly (eds.), *How Social Movements Matter*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, pp. 66-96.

Derthick, Martha y Paul J. Quirk, *The Politics of Deregulation*, Washington, The Brookings Institution, 1985.

Desfor Edles, Laura, "Una reconsideración de la transición democrática: una crítica culturalista del caso español", *Zona Abierta*, núm. 77/78, 1996/1997, pp. 217-254.

_____, *Symbol and Ritual in the New Spain: The Transition to Democracy after Franco*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Devine, Fiona, "Los métodos cualitativos", en David Marsh y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pp. 145-160.

Díaz-Polanco, Héctor, *La cuestión étnico nacional*, México, Fontamara., 1985.

_____, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores., 1991.

_____, "El Estado y los indígenas", en Jorge Alonso, Alberto Aziz Nassif y Jaime Tamayo (eds.), *El nuevo Estado mexicano III. Estado, actores y movimientos sociales*, México, Editorial Nueva Imagen / Universidad de Guadalajara / CIESAS, 1992, pp. 145-170.

_____, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1998.

Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez, *México diverso: el debate por la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 2002.

Dittmer, Lowell, "Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis", *World Politics*, vol. 29, núm. 4, 1977, pp. 552-583.

Dobbin, Frank R., "The Social Construction of the Great Depression: Industrial Policy during the 1930s in the United States, Britain and France", *Theory and Society*, vol. 22, núm. 1, 1993, pp. 1-56.

_____, *Forging Industrial Policy: The United States, Britain and France in the Railway Age*, Cambridge, Cambridge University Press., 1994.

Donati, Paolo R., "Political Discourse Analysis", en Mario Diani y Don Eyerman (eds.), *Studying Collective Action*, London, Sage, 1992, pp. 136-167.

Doremus, Anne, "Indigenism, Mestizaje, and National Identity in Mexico during the 1940s and the 1950s", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 17, núm. 2, 2001, pp. 375-402.

Downs, Anthony, "Up and Down with Ecology—The 'Issue Attention Cycle'", *Public Interest*, núm. 28, 1972, pp. 38-50.

Dudley, Geoffrey y Jeremy Richardson (1997). *Competing Policy Frames in EU Policy Making: The Rise of Free Market Ideas in EU Steel Policy 1985-1996*.

Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, México, Editorial Colofón, s.f. [1893].

Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán, 1995 [1912].

Eckstein, Harry, "A Culturalist Theory of Political Change", *American Political Science Review*, vol. 82, núm. 3, 1988, pp. 789-804.

Edelman, Murray, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press., 1964.

_____, *Politics as Symbolic Action. Mass Arousal and Quiescence*, New York, Academic Press., 1971.

_____, "Political Language and Political Reality", *PS*, vol. 18, núm. 1, 1985, pp. 10-19.

Ellingson, Stephen, "Understanding the Dialectic of Discourse and Collective Action: Public Debate and Rioting in Antebellum Cincinnati", *American Journal of Sociology*, vol. 101, núm. 1, 1995, pp. 100-144.

Emirbayer, Mustafa, "Beyond Structuralism and Voluntarism: The Politics and Discourse of Progressive School Reform, 1890-1930", *Theory and Society*, vol. 21, núm. 5, 1992, pp. 621-664.

Emirbayer, Mustafa y Mimi Sheller, "Publics in History", *Theory and Society*, vol. 28, núm. 1, 1999, pp. 145-197.

Entman, Robert, "Framing U.S. Coverage of International News: Contrasts in Narratives of the KAL and Iran Air Incidents", *Journal of Communication*, vol. 41, núm. 4, 1991, pp. 6-27.

_____, "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication*, vol. 43, núm. 4, 1993, pp. 51-58.

Esacove, Anne W., "Dialogic Framing: The Framing/Counterframing of 'Partial-Birth' Abortion", *Sociological Inquiry*, vol. 74, núm. 1, 2004, pp. 70-101.

Espeland, S. E. (2000), "Surgimiento y desarrollo del Congreso Nacional Indígena: 1996-1999", Tesis de Maestría en Antropología Social, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Esteva, Gustavo, "The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy", *Latin American Perspectives*, vol. 28, núm. 2, 2001, pp. 120-148.

Evans, John H., "Multi-Organizational Fields and Social Movement Organization Frame Content: The Religious Pro-Choice Movement", *Sociological Inquiry*, vol. 67, núm. 4, 1997, pp. 451-469.

Fairclough, Norman, *Discourse and Social Change*, Cambridge, Polity Press., 1992.

_____, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language.*, London, Longman, 1995.

Fernández Christlieb, Paulina y Carlos Sirvent (coords.), *La marcha del EZLN al Distrito Federal*, México, UNAM/Editorial Gernika, 2001.

Fernández Lagunilla, Marina, *La lengua en la comunicación política I: El discurso del poder*, Madrid, Arcos Libros, 1999.

Ferree, Myra Marx, William A. Gamson, Jürgen Gerhards y Dieter Rucht, "Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies", *Theory and Society*, vol. 31, núm. 3, 2002, pp. 289-324.

_____, *Shaping Abortion Discourse: Democracy and the Public Sphere in Germany and the United States*, Cambridge, Cambridge University Press., 2002.

Ferree, Myra Marx y Frederick D. Miller, "Mobilization and Meaning: Toward an Integration of Social Psychological and Resource Perspectives on Social Movements", *Sociological Inquiry*, vol. 53, núm. 1, 1985, pp. 38-61.

Finlayson, Alan, "Political Science, Political Ideas and Rhetoric", *Economy and Society*, vol. 33, núm. 4, 2004, pp. 528-549.

Fischer, Kimberly, "Locating Frames in Discursive Universe", *Sociological Research Online*, vol. 2, núm. 3, 1997.

<http://www.socresonline.org.uk/socresonline/2/3/4.html>

Fiss, Peter C. y Paul M. Hirsch, "The Discourse of Globalization: Framing and Sensemaking of an Emerging Concept", *American Sociological Review*, vol. 70, núm. 1, 2005, pp. 29-52.

Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en Craig Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1996, pp. 109-142.

Fritscher, Magda, *Estado y campo: Echeverría frente a la crisis*, México, UAM-Iztapalapa., 1989.

Fung, Archon, "Associations and Democracy: Between Theories, Hopes and Realities", *Annual Review of Sociology*, vol. 29, 2003, pp. 515-539.

Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1966.

_____, *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, 1992 [1916].

Gamson, William, "Goffman's Legacy to Political Sociology", *Theory and Society*, vol. 14, núm. 5, 1985, pp. 605-622.

_____, "Political Discourse and Collective Action", en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, Greenwich CT, JAI Press, 1988, pp. 219-244.

_____, "The Social Psychology of Collective Action", en Aldon D. Morris y Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 53-76.

_____, *Talking Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

_____, "Social Movements and Cultural Change", en Marco Giugni, Doug McAdam y Charles Tilly (eds.), *From Contention to Democracy*, Boston, Rowman and Littlefield, 1998, pp. 57-77.

Gamson, William y Kathryn Lasch, "The Political Culture of Social Welfare Policy", en Shimon E. Spiro y Ephraim Yutchman-Yaar (eds.), *Evaluating the Welfare State: Social and Political Perspectives*, New York, Academic Press, 1983, pp. 397-415.

Gamson, William y David Meyer, "Marcos interpretativos de la oportunidad política", en Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, pp. 389-412.

Gamson, William y André Modigliani, "Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach", *American Journal of Sociology*, vol. 95, núm. 1, 1989, pp. 1-37.

Gamson, William y David Stuart, "Media Discourse as a Symbolic Contest: The Bomb in Political Cartoons", *Sociological Forum*, vol. 7, núm. 1, 1992, pp. 55-86.

Gamson, William y Gadi Wolfsfeld, "Movements and Media as Interacting Systems", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol. 528, 1993, pp. 114-125.

Gastil, John, "Undemocratic Discourse: A Review of Theory and Research on Political Discourse", *Discourse and Society*, vol. 3, núm. 4, 1992, pp. 469-500.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1992.

Gerhards, Jürgen, "Framing Dimensions and Framing Strategies: Contrasting Ideal- and Real-Type Frames", *Social Science Information*, vol. 34, núm. 2, 1995, pp. 225-248.

Gerhards, Jürgen y Dieter Rucht, "Mesomobilization: Organizing and Framing in Two Protest Campaigns in West Germany", *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 3, 1992, pp. 555-596.

Goffman, Erving, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, New York, Harper, 1974.

Goldberg, Chad Alan, "Welfare Recipients or Workers? Contesting the Workfare State in New York City", *Sociological Theory*, vol. 19, núm. 2, 2001, pp. 187-218.

Goldstein, Judith y Robert O. Keohane, (eds.), *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions and Political Change*, Ithaca, Cornell University Press., 1993a.

_____, "Ideas and Foreign Policy: An Analytical Framework", en Judith Goldstein y Robert O. Keohane (eds.), *Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions and Political Change*, Ithaca, Cornell University Press, 1993b, pp. 3-30.

Gómez Izquierdo, José Jorge (coord.), *Los caminos del racismo en México*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-UAP/Plaza y Valdés Editores, 2005.

Gómez Suárez, Águeda, "Movilizaciones étnicas y oportunidades políticas en América Latina", *Nueva Antropología*, vol. 24, núm. 63, 2003, pp. 71-90.

Greenberg, Joshua, "Opinion Discourse and Canadian Newspapers: The Case of the Chinese 'Boat People'", *Canadian Journal of Communication*, vol. 25, núm. 4, 2000, pp. 517-537.

Gusfield, Joseph y Jerzy Michalowicz, "Secular Symbolism: Studies of Ritual, Ceremony and the Symbolic Order in Modern Life", *Annual Review of Sociology*, vol. 10, 1984, pp. 417-435.

Gutiérrez Chong, Natividad, "La autonomía y la resolución de conflictos étnicos: los Acuerdos de San Andrés Larráinzar", *Nueva Antropología*, 2003, pp. 11-39.

_____, "Violencia estructural y masacre genocida en los pueblos indígenas de Chiapas (1997) y Oaxaca (2002)", *Estudios Sociológicos*, vol. 22, núm. 65, 2004, pp. 315-348.

Gutiérrez, Roberto, "Obstáculos culturales para la consolidación democrática de México. Un acercamiento al caso de las élites políticas", *Diálogo y Debate de Cultura Política*, vol. 3, núm. 11, 2000, pp. 130-144.

Haas, Peter M., "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination", *International Organization*, vol. 46, núm. 1, 1992, pp. 1-35.

Hall, Peter A., "Introduction", en Peter A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across the Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1989b, pp. 3-26.

_____, "Conclusion: The Politics of Keynesian Ideas", en Peter A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism Across the Nations*, Princeton, Princeton University Press, 1989c, pp. 361-391.

_____, "Policy Paradigms, Social Learning, and the State: The Case of Economic Policymaking in Britain", *Comparative Politics*, vol. 25, núm. 3, 1993, pp. 275-296.

Hardy, Cynthia y Nelson Phillips, "No Joking Matter: Discursive Struggle in the Canadian Refugee System", Working Paper No. 11, Department of Management, University of Melbourne, 1998

Hay, Colin, "Narrating Crisis: The Discursive Construction of the Winter of Discontent", *Sociology*, vol. 30, núm. 2, 1996, pp. 253-277.

_____, "The Normalizing Role of Rationalist Assumptions in the Institutional Embedding of Neoliberalism", *Economy and Society*, vol. 33, núm. 4, 2004, pp. 500-527.

Hay, Colin y Ben Rosamond (2001). *Globalisation, European Integration and the Discursive Construction of Economic Imperatives*.

Haydu, Jeffrey, "Counter Action Frames: Employers Repertoires and the Union Menace in the Late Nineteenth Century", *Social Problems*, vol. 46, núm. 3, 1999, pp. 313-331.

Held, David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial., 2001.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, "The Indigenous Movement in Mexico: Between Electoral Politics and Local Resistance", *Latin American Perspectives*, vol. 33, núm. 2, 2006, pp. 115-131.

Hernández, Rosalva Aída, Sarela Paz y María Teresa Sierra, (eds.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIESAS/Cámara de Diputados-LIX Legislatura, 2004.

Higley, John y Michael Burton, "The Elite Variable in Democratic Transitions and Breakdowns", *American Sociological Review*, vol. 54, núm. 1, 1989, pp. 17-32.

Hiltgarner, Stephen y Charles L. Bosk, "The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model", *American Journal of Sociology*, vol. 94, núm. 1, 1988, pp. 53-78.

Hindley, Jane, "Towards a Pluricultural Nation: The Limits of *Indigenismo* and Article 4", en Rob Aitken, Nikki Craske, Gareth A. Jones y David E. Stanfield (eds.), *Dismantling the Mexican State?*, London, St. Martin's Press, 1996, pp. 225-243.

Hirsch, Paul M., "From Ambushes to Golden Parachutes: Corporate Takeovers as an Instance of Cultural Framing and Institutional Integration", *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 4, 1986, pp. 800-837.

Hunt, Scott, Robert D. Benford y David A. Snow, "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos", en Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, pp. 221-249.

Jackson, Jean E. y Kay B. Warren, "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions", *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, 2005, pp. 549-573.

Jacobs, Dirk, "Discourse, Politics and Policy: The Dutch Parliamentary Debate about Voting Rights for Foreign Residents", *International Migration Review*, vol. 32, núm. 2, 1998, pp. 350-373.

Jacobs, Ronald N., "Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating", *American Journal of Sociology*, vol. 101, núm. 5, 1996, pp. 1238-1272.

Jacobs, Ronald N. y Phillip Smith, "Romance, Irony and Solidarity", *Sociological Theory*, vol. 15, núm. 1, 1997, pp. 60-80.

Jacobsen, John Kurt, "Much Ado About Ideas: The Cognitive Factor in Economic Policy", *World Politics*, vol. 47, núm. 2, 1995, pp. 283-310.

Jasper, James M., "The Politics of Abstractions: Instrumental and Moralistic Rhetorics in Public Debate", *Social Research*, vol. 59, núm. 2, 1992, pp. 315-330.

Johnston, Josée, "Pedagogical Guerrillas, Armed Democrats, and Revolutionary Counterpublics: Examining Paradox in the Zapatista Uprising in Chiapas Mexico", *Theory and Society*, vol. 29, núm. 4, 2000, pp. 463-505.

Kane, Anne E., "Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture", *Sociological Theory*, vol. 9, núm. 1, 1991, pp. 53-69.

_____, "Theorizing Meaning Construction in Social Movements: Symbolic Structures and Interpretation during the Irish Land War, 1879-1882", *Sociological Theory*, vol. 15, núm. 3, 1997, pp. 249-276.

Kitsuse, John y Malcolm Spector, "Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value-Judgement and Social Problems", *Social Problems*, vol. 20, núm. 4, 1973, pp. 407-419.

Knight, Alan, "Racism, Revolution and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, pp. 71-113.

Koenig, Thomas (s.f.). Routinizing Frame Analysis through the Use of CAQDAS.

Kosic, Anika y Anna Triandafyllidou, "Representations of the European Union and the Nation (-state) in Italian Party Discourse: A Critical Analysis of Electoral Platforms and Parliamentary Debates", *Journal of Language and Politics*, vol. 3, núm. 1, 2004, pp. 53-80.

Ku, Agnes S., "Boundary Politics in the Public Sphere: Openness, Secrecy, and Leak", *Sociological Theory*, vol. 16, núm. 2, 1998, pp. 172-192.

_____, "Revisiting the Notion of 'Public' in Habermas's Theory: Toward a Theory of Politics of Public Credibility", *Sociological Theory*, vol. 18, núm. 2, 2000, pp. 216-240.

_____, "The 'Public' up Against the State: Narrative Cracks and Credibility Crisis in Postcolonial Hong Kong", *Theory, Culture and Society*, vol. 18, núm. 1, 2001, pp. 121-144.

Kubik, Jan (1989), "The Role of Symbols in the Legitimation of Power: Poland 1976-1981", Tesis de doctorado en sociología, Columbia University.

Kurczyn, Patricia, "Reflexiones sociojurídicas acerca de las reformas constitucionales 'en materia indígena'", en Miguel Carbonell y Karla Pérez (coords.), *Comentarios a la reforma constitucional en materia indígena*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 2002, pp. 67-87.

Kuusisto, Riikka, "Framing the Wars in the Gulf and in Bosnia: The Rhetorical Definitions of the Western Power Leaders in Action", *Journal of Peace Research*, vol. 35, núm. 5, 1998, pp. 603-620.

Lawson, Chapell, *Building the Fourth State: Democratization and the Rise of a Free Press in Mexico*, Berkeley, University of California Press, 2002.

Legro, Jeffrey W., "The Transformation of Policy Ideas", *American Journal of Political Science*, vol. 44, núm. 3, 2000, pp. 419-432.

Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Leyva Solano, Xóchitl, "Indigenismo, Indianismo, and 'Ethnic Citizenship' in Chiapas", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núm. 3-4, 2005, pp. 555-583.

López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y derechos indígenas en México*, México, CONACULTA/Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, 2002a.

_____, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas/Ediciones Casa Vieja-La Guillotina/Red-es/Ce-Acatl, 2002b.

Macdonell, Diane, *Theories of Discourse. An Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Macpherson, C. B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Majone, Giandomenico, *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de políticas*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública A.C./Fondo de Cultura Económica., 1997 [1989].

Mansbridge, Jane J., (ed.) *Beyond Self-Interest*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

March, James G. y Johan P. Olsen, "The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life", *American Political Science Review*, vol. 78, núm. 3, 1984, pp. 734-749.

Margolis, Ana, "Vigencia de los conflictos étnicos en el mundo contemporáneo", *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28, 1992, pp. 7-29.

Marzal, Manuel M., *Historia de la antropología indigenista*, México, Editorial Anthropos/UAM-Iztapalapa., 1993 [1981].

Mattiace, Shannan, "Indian Autonomy in Mexico: Separate Nations or Renegotiated Nationalism?" Ponencia presentada en el Congreso de la Latin American Studies Association, Guadalajara, México, 17-19 de abril, 1997.

McCarthy, John D., Jackie Smith y Mayer N. Zald, "El acceso a la agenda pública y a la agenda de gobierno: medios de comunicación y sistema electoral", en Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Ediciones Istmo, 1999, pp. 413-441.

Medina, Andrés, "Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 60, núm. 1, 1998, pp. 131-168.

Meyer, John W. y Ronald L. Jepperson, "The 'Actors' of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency", *Sociological Theory*, vol. 18, núm. 1, 2000, pp. 100-120.

Moksnes, Heidi, "Suffering for Justice in Chiapas: Religion and the Globalization of Ethnic Identity", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 32, núm. 3-4, 2005, pp. 584-607.

Moore, Barrington, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, Universidad Nacional Autónoma de México., 1996 [1978].

Morgan, Rhiannon, "Advancing Indigenous Rights at the United Nations: Strategic Framing and its Impact on the Normative Development of International Law", *Social and Legal Studies*, vol. 13, núm. 4, 2004, pp. 481-500.

Muñoz Justicia, Juan, *Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS/ti*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona., 2003.

Noakes, John A., "Official Frames in Social Movement Theory: The FBI, HUAC, and the Communist Threat in Hollywood", *The Sociological Quarterly*, vol. 41, núm. 4, 2000, pp. 657-680.

Norval, Aletta J., "The Things We Do with Words - Contemporary Approaches to the Analysis of Ideology", *British Journal of Political Science*, vol. 30, núm. 3, 2000, pp. 313-346.

Nylander, Johan, "The Construction of a Market: A Frame Analysis of the Liberalization of the Electricity Market in the European Union", *European Societies*, vol. 3, núm. 3, 2001, pp. 289-314.

Oehmichen, María Cristina, *Reforma del Estado: Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.

Olick, Jeffrey K. y Daniel Levy, "Collective Memory and Cultural Constraint: Holocaust, Myth and Rationality in German Politics", *American Sociological Review*, vol. 62, núm. 6, 1997, pp. 921-936.

O'Toole, Gavin, "A New Nationalism for a New Era: The Political Ideology of Mexican Neoliberalism", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 22, núm. 3, 2003, pp. 269-290.

Overmyer-Velázquez, Rebecca, "The Self-determination of Indigenous Peoples and the Limits of United Nations Advocacy in Guerrero, Mexico (1998-2000)", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, núm. 10, 2003, pp. 9-29.

Oxhorn, Philip, "The Ambiguous Link: Social Movements and Democracy in Latin America", *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, 1999, pp. 129-146.

_____, "When Democracy isn't all that Democratic: Social Exclusion and the Limits of the Public Sphere in Latin America", Documento de Trabajo, 44, The Dante B. Fascell North-South Center, University of Miami, 2001

París Pombo, María Dolores, "La mujer, el indio y la patria en el discurso político chiapaneco (1970-1993)", *Desacatos*, pp. 103-117.

Parry, Geraint, *Political Elites*, London, George Allen and Unwin, 1969.

Patterson, Molly y Kristen Renwick Monroe, "Narrative in Political Science", *Annual Review of Political Science*, vol. 1, 1998, pp. 315-331.

Pearce, Jenny, "Collective Action or Public Participation? Complementary or Contradictory Democratisation Strategies oin Latin America?" *Bulletin of Latin American Research*, vol. 23, núm. 4, 2004, pp. 483-504.

Phillips, Louse, "Hegemony and Political Discourse: The Lasting Impact of Thatcherism", *Sociology*, vol. 32, núm. 4, 1998, pp. 847-867.

Phillips, Nelson y Cynthia Hardy, *Discourse Analysis: Investigating Processes of Social Construction*, Thousand Oaks, Sage Publications, 2002.

Pineda, Franciso, "La representación de 'indígena'. Formaciones imaginarias del racismo en la prensa", en Alicia Castellanos Guerrero (ed.), *Imágenes del racismo en México*, México, Plaza y Valdés Editores/UAM-Iztapalapa, 2003, pp. 229-313.

Procacci, Giovanna, "Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los Estados del bienestar", en Soledad García y Steven Lukes (eds.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 15-44.

Purvis, Trevor y Alan Hunt, "Discourse, ideology, discourse, ideology, discourse, ideology..." *British Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 3, 1993, pp. 473-499.

Putnam, Robert D., *The Comparative Study of Political Elites*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall., 1976.

Quirk, Paul J., "In Defense of the Politics of Ideas", *The Journal of Politics*, vol. 50, núm. 1, 1988, pp. 31-41.

_____, "Deregulation and the Politic of Ideas in Congress", en Jane J. Mansbridge (ed.), *Beyond Self-Interest*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, pp. 183-199.

Radaelli, Claudio M., "Logiques de pouvoirs et récits dan les politiques publiques del'Union Européene", *Revue Francaise de Science Politique*, vol. 50, núm. 2, 2000, pp. 255-275.

Reese, Stephen D., "Framing Public Life: A Bridging Model of Media Research", en Stephen D. Reese, Oscar H. Gandy y August E. Grant (eds.), *Framing Public Life: Perspectives on Media and Our Understanding of the Social World*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2003, pp. 7-31.

Rein, Martin y Donald Schon, "Un discurso de políticas que refleja su marco", en Peter Wagner, Carol Hirschon Weiss, Björn Wittrock y Helmut Wollman (eds.), *Ciencias sociales y estados modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas.*, México, F.C.E. / Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública., 1999, pp. 327-357.

Ricoeur, Paul, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text", *Social Research*, vol. 38, 1971, pp. 529-562.

Robinson, Cherylon y Lawrence Alfred Powell, "The Postmodern Politics of Context Definition: Competing Reality Frames in the Hill-Thomas Spectacle", *The Sociological Quarterly*, vol. 37, núm. 2, 1996, pp. 279-305.

Rucht, Dieter, Ruud Koopmans y Friedhelm Neidhart, "Introduction: Protest as a Subject of Empirical Research", en Dieter Rucht, Ruud Koopmans y Friedhelm Neidhart (eds.), *Acts of Dissent: New Developments in the Study of Protest*, Boston, Rowman and Littlefield, 1999.

Ruiz Hernández, Margarito, "El Frente Independiente de Pueblos Indios: Teoría y método", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, núm. 2, 1994.

Sabatier, Paul A. y Edella Schlager, "Les approches cognitives des politiques publiques: Perspectives américaines", *Revue Française de Science Politique*, vol. 50, núm. 2, 2000, pp. 209-234.

Sánchez, Consuelo, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI Editores., 1999.

Santoyo, Antonio, "La prensa de la capital y su visión del indio (México, 1867-1880)", en Raquel Barceló, María Ana Portal y Martha Judith Sánchez (coords.), *Diversidad y conflicto étnico en América Latina. Vol. II: El indio como metáfora en la identidad nacional*, México, UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2000, pp. 101-126.

Sarmiento, Sergio, "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, núm. 4, 1987, pp. 197-215.

_____, "Movimientos indígenas y participación política", en Arturo Warman y Arturo Argueta (eds.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 1991, pp. 387-424.

Sarmiento, Sergio y Maria Consuelo Mejía, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

Sarmiento, Sergio y Claudia E. G. Rangel, "El movimiento indio frente al dilema del reconocimiento de los usos y costumbres como derecho indígena", en Lourdes de León Pasquel (ed.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, México, CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, 2001, pp. 271-289.

Sartori, Giovanni, *Partidos y sistemas de partidos*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Schatz, Sara, *Elites, Masses, and the Struggle for Democracy in Mexico: A Culturalist Approach*, Westport, Praeger, 2000.

Schatz, Sara y Javier Jesús Gutiérrez-Rexach, *Conceptual Structure and Social Change: The Ideological Architecture of Democratization*, Westport, Praeger, 2002.

Schedler, Andreas, "Common Sense without Common Ground: The Concept of Democratic Transition in Mexican Politics", *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, vol. 16, núm. 2, 2000, pp. 325-345.

Scheufele, Dietram A., "Framing as a Theory of Media Effects", *Journal of Communication*, vol. 49, núm. 1, 1999, pp. 103-122.

Schmidt, Vivien A., "Values and Discourse in the Politics of Adjustment", en Fritz W. Scharpf y Vivien A. Schmidt (eds.), *Welfare and Work in the Open Economy. Vol. 1 From Vulnerability to Competitiveness*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 229-309.

_____, *The Impact of Europeanization on National Governance Practices, Ideas and Discourse*, Ponencia presentada en "ECPR Workshop: Policy, Discourse, and Institutional Reform", Grenoble, April 6-11.

<http://www.essex.ac.uk/ECPR/events/jointsessions/paperarchive/grenoble/ws9/schmidt.pdf>

_____, "Does Discourse Matter in the Politics of Welfare State Adjustment?" *Comparative Political Studies*, vol. 35, núm. 2, 2002, pp. 168-193.

_____, "The Role of Public Discourse in European Social Democratic Reform Projects", *European Integration online Papers*, vol. 9, núm. 8, 2005.

<http://eiop.or.at/eiop/texte/2005-008.htm>

Schneider, Joseph W., "Social Problems Theory: The Constructionist View", *Annual Review of Sociology*, vol. 11, 1985, pp. 209-229.

Schön, Donald A., "Generative Metaphor: A Perspective on Problem-Setting in Social Policy", en Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge Cambridge University Press 1998 [1979], pp. 137-163.

Seidel, Gill, "Political Discourse Analysis", en Teun A. van Dijk (ed.), *Handbook of Discourse Analysis Vol.4. Discourse Analysis in Society*, New York, Academic Press., 1985, pp. 43-59.

Singer Sochet, Martha, *Movimiento indígena en México: Representación, poderes y políticas*, México, Ediciones Gernika, 2005.

Smith, Craig Allen y Kathy B. Smith, "A Rhetorical Perspective on the 1997 British Party Manifestos", *Political Communication*, vol. 17, núm. 4, 2000, pp. 457-473.

Smith, Phillip, "Codes and Conflict: Toward a Theory of War as Ritual", *Theory and Society*, vol. 20, núm. 1, 1991, pp. 103-138.

Snow, David A. , E. Burke Rochford Jr., Steven K. Worden y Robert D. Benford, "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation", *American Sociological Review*, vol. 51, 1986, pp. 464-481.

Snow, David A. y Robert D. Benford, "Ideology, Frame Resonance and Participant Mobilization", en Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research across Cultures*, Greenwich CT, JAI Press, 1988, pp. 197-217.

_____, "Master Frames and Cycles of Protest", en Aldon D. Morris y Carol McClurg Mueller (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory*, New Haven, Yale University Press, 1992, pp. 133-155.

Somers, Margaret, "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation", *Sociological Theory*, vol. 13, núm. 2, 1995, pp. 113-144.

_____, "Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere", *Sociological Theory*, vol. 13, núm. 3, 1995, pp. 229-274.

_____, "The Privatization of Citizenship: How to Unthink a Knowledge Culture", en Victoria Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 121-161.

_____, "Let Them Eat Social Capital: Socializing the Market versus Marketizing the Social", *Thesis Eleven*, núm. 81, 2005, pp. 5-19.

Somers, Margaret y Fred Block, "From Poverty to Perversity: Ideas, Markets, and Institutions over 200 Years of Welfare Debate", *American Sociological Review*, vol. 70, núm. 2, 2005, pp. 260-287.

Stavenhagen, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México / Instituto Interamericano de Derechos Humanos., 1988.

_____, "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos", *Estudios Sociológicos*, vol. 10, núm. 28, 1992a, pp. 53-79.

_____, "Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales", *Nueva Antropología*, vol. 13, núm. 43, 1992b, pp. 83-99.

_____, *Conflictos étnicos y Estado nacional*, México, Siglo XXI Editores, 2000.

_____, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México., 2001.

_____, "Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo", *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 55, 2001, pp. 3-48.

_____, "Indigenous Peoples and the State in Latin America: An Ongoing Debate", en Ralph Sieder (ed.), *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 24-44.

Stavenhagen, Rodolfo y Margarita Nolasco Armas, (eds.), *Política cultural para un país multiétnico*, México, Secretaría de Educación Pública / El Colegio de México / Universidad de Naciones Unidas., 1988.

Steensland, Brian, "Cultural Categories and the American Welfare State: The Case of Guaranteed Income Policy", *American Journal of Sociology*, vol. 111, núm. 5, 2006, pp. 1273-1326.

Stone, Deborah A., "Causal Stories and the Formation of Policy Agendas", *Political Science Quarterly*, vol. 104, núm. 2, 1989, pp. 281-300.

_____, *Policy Paradox: The Art of Political Decision Making*, New York, W. W. Norton, 2002.

Surel, Yves, "L'intégration européenne vue par l'approche cognitive et normative des politiques publiques", *Revue Française de Science Politique*, vol. 50, núm. 2, 2000, pp. 235-254.

_____, "The Role of Cognitive and Normative Frames in Policy-Making", *Journal of European Public Policy*, vol. 7, núm. 4, 2000, pp. 495-512.

Swart, William J., "The League of Nations and the Irish Question: Master Frames, Cycles of Protest, and 'Master Frame Alignment'", *The Sociological Quarterly*, vol. 36, núm. 3, 1995, pp. 465-481.

Swidler, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 2, 1986, pp. 273-286.

Taylor, Charles, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Thompson, Michael, Richard Ellis y Aaron Wildavsky, *Cultural Theory*, Boulder, Westview Press, 1990.

Trejo, Guillermo, "Etnicidad y movilización social: una revisión teórica con aplicaciones a la 'cuarta ola' de movilizaciones indígenas en América Latina", *Política y Gobierno*, vol. 7, núm. 1, 2000, pp. 205-250.

Triandafyllidou, A. y A. Fotiou, "Sustainability and Modernity in the European Union: A Frame Theory Approach to Policy Making", *Sociological Research Online*, vol. 3, núm. 1, 1998.

<http://www.socresonline.org.uk/socresonline/3/1/2.html>

Turner, Ralph, "The Theme of Contemporary Social Movements", *British Journal of Sociology*, vol. 20, núm. 3, 1969, pp. 390-405.

Turner, Victor, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

_____, "Hidalgo: History as Social Drama", en Victor Turner (ed.), *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 98-155.

_____, "Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communitas", en Victor Turner (ed.), *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 231-271.

_____, "Social Dramas and Ritual Metaphors", en Victor Turner (ed.), *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, pp. 23-59.

_____, "Social Dramas and Stories about Them", *Critical Inquiry*, vol. 7, núm. 1, 1980, pp. 141-168.

Ulin, Robert C., "Más allá de la explicación y la comprensión: la hermenéutica de Hans George Gadamer y Paul Ricoeur", en Robert C. Ulin, *Antropología y teoría social*, México, Siglo XXI Editores, 1990, pp. 134-177.

Ungar, Sheldon, "The Rise and (Relative) Decline of Global Warming as a Social Problem", *Sociological Quarterly*, vol. 33, núm. 4, 1992, pp. 483-501.

Van Cott, Dona Lee, "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers", en Dona Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press, 1995, pp. 1-28.

_____, *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.

_____, "Explaining Ethnic Autonomy Regimen in Latin America", ponencia presentada en XXII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, Miami, Florida, Marzo 16-18 del 2000.

van Dijk, Teun A., *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*, London, Longman, 1977.

_____, *La noticia como discurso*, Barcelona, Paidós, 1988.

_____, "Principles of Critical Discourse Analysis", *Discourse and Society*, vol. 4, núm. 2, 1993, pp. 249-283.

_____, "Discourse Semantics and Ideology", *Discourse and Society*, vol. 6, núm. 2, 1995, pp. 243-289.

_____, "Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments", en Stephen Harold Riggins (ed.), *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1997, pp. 31-64.

_____, "¿Qué es análisis del discurso político?" Análisis del discurso social y político. Teun A. van Dijk y Ivan F. Rodrigo Mendizábal. Ecuador, Ediciones ABYA-YALA / Escuela de Comunicación Social-Universidad Politécnica Salesiana: 9-102.

_____, *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999b.

_____, "El discurso como interacción en la sociedad", en Teun A. van Dijk (ed.), *El discurso como interacción social*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2000, pp. 19-66.

_____, "El estudio del discurso", en Teun A. van Dijk (ed.), *El discurso como estructura y proceso*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2000, pp. 21-65.

_____, *Racismo y discurso de las élites*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.

Velasco, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM/UPN, 2003.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1979 [1950].

Walsh, James I., "When do Ideas Matter? Explaining the Successes and Failures of Thatcherite Ideas", *Comparative Political Studies*, vol. 33, núm. 4, 2000, pp. 483-516.

Warman, Arturo, Guillermo Bonfil Batalla, Margarita Nolasco Armas, Mercedes Olivera de Vázquez y Enrique Valencia (1970). *De eso que llaman Antropología Mexicana*. México, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

Wedeen, Lisa, "Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science", *American Political Science Review*, vol. 96, núm. 4, 2002, pp. 713-728.

Williams, Gwyneth I. y Rhys H. Williams, "'All We Want Is Equality' Rhetorical Framing in the Fathers' Rights Movement", en Joel Best (ed.), *Images of Issues. Typifying Contemporary Social Problems*, New York, Aldine de Gruyter, 1995, pp. 191-211.

Williams, Rhys H., "Constructing the Public Good: Social Movements and Cultural Resources", *Social Problems*, vol. 42, núm. 1, 1995, pp. 124-144.

Williams, Rhys H. y Robert D. Benford, "Two Faces of Collective Action Frames: A Theoretical Consideration", *Current Perspectives in Social Theory*, vol. 20, 2000, pp. 127-151.

Wilson, John, *Introduction to Social Movements*, New York, Basic Books, 1973.

Yashar, Deborah, "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America", *Comparative Politics*, vol. 31, núm. 1, 1998, pp. 23-42.

_____, "Democracy, Indigenous Movements and the Postliberal Challenge in Latin America", *World Politics*, vol. 51, núm. 1, 1999, pp. 76-104.

_____, *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, New York, Cambridge University Press, 2005.

Yee, Albert S., "The Causal Effects of Ideas on Policies", *International Organization*, vol. 50, núm. 1, 1996, pp. 69-108.

_____, "Thick Rationality and the Missing 'Brute Fact': The Limits of Rationalist Incorporation of Norms and Ideas", *The Journal of Politics*, vol. 59, núm. 4, 1997, pp. 1001-1039.

Zúñiga González, Víctor A., "De cómo hablamos de los indígenas los mexicanos (no indígenas) en el México actual", *Región y Sociedad*, vol. 9, núm. 15, 1998, pp. 131-164.