

EL ESPEJO, EL MOSAICO Y EL CRISOL MEXICANOS

Jesús Rodríguez Zepeda

UAM-Iztapalapa, México

Si tuviera que utilizar las metáforas que dan título al libro (Francisco Colom [ed.], *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos/UAM, 2002) que ahora empezamos a discutir para dar cuenta de los modelos o arreglos del pluralismo etnocultural en México, me sentiría obligado a hablar de un espejo que ha distorsionado la imagen de quienes han pretendido reflejarse en él, de un mosaico sin pulimento y con aristas cortantes, y de un crisol que nunca integró los metales que en él se vertieron, pero que se ha vendido como productor de la mejor de las amalgamas.

Encuentro el primer rastro del espejo en el México decimonónico. Este espejo de las políticas republicanas del siglo XIX (aunque en la historia política convencional hablamos de liberalismo mexicano), es decir, el proyecto de desindigenización de México, nunca logró sus propósitos. La pretensión de Juárez, Lerdo de Tejada, Ignacio Ramírez y otros de construir una nación de ciudadanos, en vez de esa nación de estamentos corporativos, urbanos y rurales, esa nación tradicional marcada por pertenencias y afiliaciones a la tierra, a la parroquia, al municipio e incluso al barrio; esa pretensión republicana (o liberal si ustedes quieren) fracasó con rotundidad. El

Estado moderno mexicano lo fue en el nivel de determinadas élites políticas, de ciertas instituciones nacionales, de cierto diseño constitucional y legal, pero no lo fue en el sentido de la adscripción de ese «mar campesino» (que dice Fernando Escalante en su *Ciudadanos imaginarios*) a la nación formal, legal e institucional.

La expropiación juarista de las tierras comunales indígenas junto con las tierras en manos del clero, la creación del registro civil, la extensión del español como lengua vertebradora de la nación, el impulso al sentimiento nacionalista (sobre todo de frente a las invasiones extranjeras), la creación de un genuino ejército federal compuesto fundamentalmente por indígenas, fueron las cartas que jugaron los liberales-republicanos del siglo XIX mexicano para «integrar» a las poblaciones indígenas en el proyecto nacional que buscaban construir. Cabe decir que en el caso mexicano, el espejo de la ciudadanía moderna lo fue tanto para élites políticas y la población urbana como para grupos etnoculturales, pues, no existiendo sociológicamente tal fenómeno de la ciudadanía, ésta se instaló como idea regulativa para todos: algunos estaban más cerca de ellos, y otros, los más, estaban y quedaron definitivamente lejos de ella.

Paso a la tercera metáfora, la del crisol, para luego hablar de la segunda. La revolución mexicana, iniciada en 1910 y resuelta institucionalmente a finales de los veinte, heredó al Estado construido durante el siglo XX, entre otros principios ideológicos, el del milagro del mestizaje. Ése es el gran crisol de la ideología del nacionalismo revolucionario. Es la «raza cósmica» en los delirios eugenésicos y ajenos al conocimiento científico de José Vasconcelos; es también la originalidad mexicana causante de su sentimiento histórico de soledad en el laberinto de Octavio Paz; es, hoy en día, el triunfo del mestizaje que de lo racial se extiende a lo cultural, lo axiológico y lo político de Enrique Krauze; y es, porque no podía faltar, la explicación usada por los sucesivos regímenes priístas (del primero hasta el último) para sostener que en México, si bien existe desigualdad y pobreza, no existe discriminación racial.

Sostiene nuestro crisol particular que un país con un 85 % de mestizos es un país acrisolado y de mestizaje triunfante. Y este último adjetivo no es ocasional, porque expresa lo que nos diferenciaría de otras experiencias latinoamericanas, donde la separación entre mestizos e indígenas es tajante y no admite puentes etnoculturales. El mestizaje es, así, más ideología y política que etnología. Este principio, más que el de la integración especular, es el que definió las políticas del indigenismo mexicano en la segunda mitad del siglo XX: acuerdos corporativos con algunas comunidades indígenas a cambio de lealtad política, dotación, eventual y siempre incompleta, de tierras y créditos agrícolas y elevación al altar de los símbolos patrios de algunos símbolos indígenas, comenzado por Cuauhtémoc y Benito Juárez.

Acaso las estrategias mexicanas del crisol mestizo, pese a su efectividad política,

olvidaron que si por algo la mayoría de los mestizos es discriminada en México por las élites blancas de la política y la economía, es por los elementos indígenas que intervienen en su composición, lo cual, al menos, nos permite poner en duda su triunfo histórico. Porque si bien ese diez por ciento de indígenas que las clasificaciones etnográficas señalan como tales están sometidos a una segregación secular, no se puede decir que los mestizos no padezcan formas específicas de discriminación racial y étnica.

El mosaico tiene menos historia en México, pero no tan corta como para creer que se remite sólo al inicio de la década de los noventa, cuando el EZLN dio su sorprendente, pero por muchos ignorado, vuelco de un discurso marxista típico de la guerrilla latinoamericana a un discurso indígenista y, hasta cierto punto, multicultural. En todo caso, tiene antecedentes en las políticas públicas de educación bilingüe emprendidas por la Secretaría de Educación Pública en los años setenta, en el respeto a los métodos específicos de elección de gobernantes de muchas comunidades indígenas (que el PRI auspició durante décadas porque siempre obtuvo allí el 100 % de sufragios a su favor), e incluso, permítanme la referencia frívola, el protocolo para las relaciones exteriores de cierto presidente mexicano que, junto con su esposa, estableció la costumbre de regalar a sus visitantes con artesanías y ropa prehispánica y de alimentarlos con moles, tortillas, adobos, totopos y aguas de frutas que causaron en los fuereños daños físicos que todavía se recuerdan.

Pero el proyecto multicultural se formuló con claridad en el marco del debate sobre la constitucionalización de los derechos y cultura indígenas en el año 2001. Tras un proceso político muy complejo, detonado por la decisión del presidente Fox de mandar al Congreso Federal para

su posible aprobación los llamados «Acuerdos de San Andrés»; un proceso que contempló la marcha zapatista del sur este a la Ciudad de México y que abrió un debate periodístico y social muy agudo pero poco matizado, se aprobó una reforma a la Constitución que, para el tema que nos interesa, se concretó en la enmienda de varios artículos de ella, pero con especial énfasis en el 1.º y el 2.º (precisamente los primeros también del capítulo de las «garantías fundamentales» de la persona). En el primero, se establece una cláusula antidiscriminatoria de carácter universal (que prohíbe, por supuesto, la discriminación por etnia o raza), y en el segundo aparece lo que los juristas llaman una «cláusula de igualdad material», es decir, una descripción de las obligaciones del Estado para actuar institucionalmente a fin de hacer valer los derechos de los pueblos indios y garantizar su «autonomía» y desarrollo humano.

Es una reforma que me parece afortunada, propia de una suerte de «multiculturalismo liberal» (es decir, que reconoce la autonomía de los grupos etnoculturales, pero que prohíbe las llamadas «restricciones internas», que no son otra cosa que violaciones de garantías constitucionales en el terreno de los derechos civiles y políticos). Sin embargo, ha sido una reforma de efectos limitados, sobre todo si se la ve, como la quiso ver el gobierno mexicano, como la palanca para desatorar el conflicto político de Chiapas.

Vale la pena llamar la atención sobre el punto de la discordia, que dio lugar a su rechazo por parte del EZLN y de muchos de sus ideólogos y simpatizantes, y que no es otro que el relativo a la ausencia en el nuevo texto constitucional de la consideración de las comunidades indígenas como «sujeto de derechos». Para superar la ambigüedad del término sujeto, quiero aclarar que lo que se negó fue la califica-

ción de «agente de derechos» a las comunidades, aunque se reconoció la autonomía de sus formas de organización para promover decisiones sociales, económicas y organizativas.

Una de las pocas cosas que han quedado claras acerca del debate multicultural en filosofía política es que, incluso en el caso de las posiciones universalistas, su lógica argumental se ha «pragmatizado», es decir, se ha convertido en un conjunto de formulaciones teóricas cuyo sentido depende del espacio social y cultural de enunciación y que, por ello, se hace vacío al pretender convertirlo en una doctrina abstracta y translocal o transnacional. Esto vale también, por supuesto, para el debate teórico multicultural en México, donde el mayor vigor de este debate se ha presentado alrededor del problema de los derechos indígenas y su necesidad política de reconocimiento.

El debate del multiculturalismo, en su nivel normativo, compartió curiosamente muchos de los esquematismos del debate que se dio entre los políticos. Destaca en el nivel del debate normativo la interpretación de Luis Villoro, quien ha defendido cosas tan raras como la idea de que la autonomía de las personas sólo se puede ejercer de acuerdo con los usos y costumbres de las comunidades (en un giro anti-ilustrado sorprendente incluso en México, donde la Ilustración no ha sido nunca el modelo de racionalidad dominante, pero donde al menos muchos individuos sabemos que hemos tenido que construir nuestra autonomía contra la familia, la comunidad, la iglesia católica o las verdades de la historia oficial), o que creía (desde una igualmente rara interpretación de la teoría contractual) que no se podía considerar legítima la fundación del Estado mexicano porque en el contrato originario no se les preguntó a los grupos indígenas si querían integrarse a éste (cualquier estu-

dian­te de cursos bá­si­cos de filo­so­fía po­lí­ti­ca sabe que el argu­men­to con­tra­c­tual no es fá­cti­co, si­no hi­pó­te­ti­co-ló­gi­co, y no se re­fiere al ori­gen real de los es­ta­dos, si­no a la jus­ti­fi­ca­ción de su es­truc­tu­ra y de la obediencia que ésta exige). Otras in­ter­pre­ta­cio­nes nor­ma­ti­vas, como la de Am­bro­sio Ve­lasco, han vi­sto en el recla­mo in­dí­ge­na una nue­va for­ma de re­pu­bli­ca­ni­smo y de re­greso de una vir­tud cí­vi­ca que ha­bíamos bus­ca­do siem­pre y nun­ca ha­bíamos halla­do, apa­re­ciendo ésta en el lugar más in­so­spe­cha­do: en las ar­mas y en las pá­gi­nas de In­ter­net de los za­pa­ta­stas. Huel­ga decir que a mí esta in­ter­pre­ta­ción me pa­rece po­co se­ria. En el ex­tre­mo, un in­tel­ec­tu­al orgá­ni­co de la iz­quier­da par­ti­di­sta lle­gó a crí­ti­car a Be­ni­to Juá­rez por­que, si­en­do in­di­o pu­ro, no asu­mió su iden­ti­dad in­dí­ge­na y se con­vir­tió en un po­lí­ti­co li­beral que, como to­dos sa­be­mos, es el peor ene­mi­go que pue­den tener las co­mu­ni­da­des in­dí­ge­nas.

Uno de los ras­gos dis­ti­n­ti­vos de esta dis­cu­si­ón es que per­dió el suelo his­tó­ri­co muy pronto. Va­rios mul­ti­cul­tu­ra­lis­tas me­xi­ca­nos olvi­da­ron en se­gui­da que el de­ba­te filo­so­fí­co acer­ca de este tema es, sobre to­do, acer­ca del aco­mo­do de la plu­ra­li­dad et­no­cul­tu­ral en es­truc­tu­ras po­lí­ti­cas cons­ti­tu­cio­na­les y ga­ran­ti­stas de corte de­mo­crá­ti­co-li­beral; pe­ro los o­po­si­to­res a ellos, es decir, qui­enes se re­clama­ron li­be­ra­les en este de­ba­te, no re­cor­da­ron que esa es­truc­tu­ra po­lí­ti­ca no exis­te hoy por hoy en Mé­xi­co de ma­ne­ra plena, si­no que es, en el me­jor de los ca­sos, un pro­yec­to po­lí­ti­co a con­struir.

Termino di­ciendo que mi pre­ocupa­ción no es que per­so­nas como *madame Mit­te­rand* o Manuel Váz­quez Montalbán con­si­de­ren que el he­cho po­lí­ti­co más im­por­tante del Mé­xi­co fi­ni­se­cu­lar haya sido el le­van­ta­mien­to arma­do de los za­pa­ta­stas (ellos se ex­pli­can por sí mis­mos), si­no que am­plios sec­to­res pro­gre­sis­tas y am-

plios cir­cu­i­tos de opi­ni­ón en Eu­ro­pa se ha­yan he­cho cargo de esta in­ter­pre­ta­ción y que ha­yan olvi­da­do que en este mis­mo mo­men­to his­tó­ri­co, se log­ró la tran­si­ción de­mo­crá­ti­ca con plu­ra­li­smo par­ti­di­sta real y sin caer en el ba­ño de san­gre que mu­chos ha­bíamos lle­ga­do a temer.

Si­no des­car­tar la ne­ce­si­dad de re­co­no­cer las for­mas es­pe­cí­fi­cas de or­ga­ni­za­ción in­dí­ge­na y de va­lo­rar sus ele­men­tos cul­tu­ra­les, soy de los que creen que la so­lu­ción del tema in­dí­ge­na pasa más por el de­sa­rrol­lo y el ac­ceso al elen­co de de­re­chos cí­vi­les, po­lí­ti­cos y so­cia­les de la de­mo­cracia que nun­ca han co­no­ci­do, que por la ruta del *re­ser­va­cionis­mo*, el *self-apartheid* y la res­tri­cción del plu­ra­li­smo y el disen­so en nom­bre de un con­sen­so co­mu­ni­ta­rio casi adá­ni­co que, en los he­chos, es una falacia. Mi pun­to de vi­sta es el de mu­chos gru­pos in­dí­ge­nas re­for­mis­tas en Mé­xi­co, que han te­ni­do el in­for­tu­nio de no con­tar con un lí­der blan­co y me­diá­ti­co y con una opi­ni­ón pú­bli­ca in­ter­na­cio­nal que no ha log­ra­do di­fe­ren­ciar en­tre la so­li­da­ri­dad y ese ra­cis­mo in­ver­ti­do que es el pa­ter­na­li­smo de lo étni­co.

El re­to de Mé­xi­co es la con­so­li­da­ción de­mo­crá­ti­ca, la con­struc­ción de un ge­nuino Es­ta­do de de­re­cho, el de­sa­rrol­lo hu­ma­no in­te­gral (en los tér­mi­nos en que se mide por el Pro­gra­ma de las Na­cio­nes Uni­das para el de­sa­rrol­lo) y el ac­ceso a la jus­ti­cia. Só­lo por allí se re­du­ci­rá la de­si­gual­dad que es (en vez de los som­breros y los huaraches) nue­stra más ge­nuina se­ña de iden­ti­dad. Mu­chos pro­gre­sis­tas no ac­cep­ta­rán nun­ca que éste es el tema cen­tral de la vi­da pú­bli­ca me­xi­ca­na. Será por­que la de­mo­cracia re­pre­sen­ta­ti­va es te­di­osa y po­co ro­mán­ti­ca y por­que las vías re­vo­lu­cio­na­rias in­flan­an el es­pí­ritu; siem­pre y cuan­do, por su­pues­to, éstas su­cedan en el pa­raíso in­ver­ti­do, ha­bi­ta­do to­davía por «buenos sal­va­jes», que es La­ti­no­amé­ri­ca.