



Casa abierta al tiempo

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades.

**DEL MÉXICO MESTIZO AL MÉXICO PLURAL.
EL MOVIMIENTO INDIO Y LA COYUNTURA DEL
V CENTENARIO, 1990-1994.**

T E S I S I N A
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN
C I E N C I A P O L Í T I C A
P R E S E N T A
JESÚS HERNÁNDEZ JAIMES.

Matrícula: 90332079

ASESOR: DR. AQUILES CHIHU AMPARÁN.


UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

★ NOV. 8 2005 ★
C. S. H.
LICENCIATURA EN CIENCIA POLITICA

México, D. F. Noviembre de 2005.



Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades.

DEL MÉXICO MESTIZO AL MÉXICO PLURAL.
EL MOVIMIENTO INDIO Y LA COYUNTURA DEL
V CENTENARIO, 1990-1994.

T E S I S I N A
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN
C I E N C I A P O L Í T I C A
P R E S E N T A
JESÚS HERNÁNDEZ JAIMES.

Matrícula: 90332079

ASESOR: DR. AQUILES CHIHU AMPARÁN.

México, D. F. Noviembre de 2005.

Índice.

Introducción	3
Capítulo I. Estado e identidad étnica	14
1. La construcción de lo indio	14
1.1 La perspectiva histórica	14
1.2 La perspectiva simbólica	23
2. Indigenismo <i>versus</i> indianismo	27
2.1 Teoría y praxis del indigenismo	27
2.2 Las formas de la identidad y resistencia indígenas	33
2.2.1 La defensa de la tierra	33
2.2.2 La fuerza de las tradiciones o "el costumbre"	34
2.2.3 El sistema de cargos	37
2.2.4 La educación indígena y la escuela oficial	39
2.2.5 La religión	41
2.3 La crítica al indigenismo y el nacimiento de la indianidad	43
3. El movimiento indígena durante la década de 1970	46
4. Las organizaciones indígenas en la década de 1980	50
5. El sexenio salinista	52
Capítulo 2. La coyuntura del V Centenario	55
1. Los festejos oficiales	55
2. La reacción ante las celebraciones del V Centenario	58
3. La iglesia católica y el V Centenario	68
Capítulo 3. El caso del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena	74
1. El nacimiento del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena	75
2. La estructura del CG500ARI	83
3. El CG500ARI ante el levantamiento zapatista	84
4. La estrategia política ante el Estado	91
Comentarios finales	94

Introducción.

Durante el primer quinquenio de la década de 1990 el papel de los indígenas mexicanos como actores políticos cobró una relevancia inédita. Por primera vez en la historia de este país los indios se hicieron presentes para reclamar una serie de derechos históricos mediante un frente nacional, articulando e integrando las diversas etnias a lo largo del territorio nacional. La organización fue potenciada por dos acontecimientos coyunturales cruciales: por un lado, el rechazo de diversas asociaciones, indias y no indias, a las pretensiones festivas del V centenario de la llegada de los europeos a América que encabezaron los gobiernos de España e Iberoamérica; por el otro, la irrupción en enero de 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el escenario político nacional e internacional.

Ambos sucesos crearon un marco propicio para el surgimiento del movimiento indio a nivel nacional, lo dotaron de un repertorio teórico y discursivo que no había existido antes, asimismo, lo pusieron en un lugar bastante visible para la opinión pública nacional e internacional. A las viejas demandas de tierra, justicia, electrificación, caminos, escuelas, empleo y salud se sumaron las de autodeterminación, respeto a la cultura en general y a los usos y costumbres indias en particular. Los indios y sus exigencias dejaron de aparecer sólo como apéndices de las demandas de organizaciones sociales no indias para reclamar ahora una identidad propia. Las viejas demandas económicas políticas y sociales se etnicizaron.

El nuevo contexto de participación política de los indígenas implicó también una serie de cambios en el plano simbólico. El concepto de indio, desde el periodo colonial tuvo un contenido semántico discriminante y peyorativo, no obstante, a partir de la década de 1992 se dio un proceso de reversión simbólica¹ resignificando lo indio. Los indígenas asumieron esa identidad otorgada desde el exterior como elemento de cohesión de todos los grupos étnicos autóctonos de México, dotándola de una fuerza simbólica positiva. El movimiento indígena

¹ El concepto de reversión simbólica es utilizado por Mindähi Bastida Muñoz, en *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

despojó al concepto indio del estigma negativo para convertirlo en bandera de lucha, de reivindicación y orgullo étnico.

El objetivo principal de este trabajo consiste precisamente en analizar el proceso mediante el cual los indígenas emergieron como nuevos actores políticos, desempeñando un papel distinto al que habían tenido antes de la década de 1990. Para ello es necesario describir y analizar el desarrollo del movimiento indígena en las dos décadas anteriores a 1990. Se trata de explicar cómo y por qué fue surgiendo un movimiento indio al margen de las instituciones gubernamentales creadas para dar respuesta a las necesidades de los indios. ¿Por qué las organizaciones indias promovidas por el Estado fueron incapaces de satisfacer las demandas de los pueblos indígenas? ¿Por qué a la política oficial, conocida como indigenismo se le tuvo que oponer una nueva concepción ideológica de los problemas indios conocida como indianismo? Asimismo, se pretende explicar cuáles fueron las circunstancias que permitieron la articulación de organizaciones sociales tan diversas en contra de las celebraciones oficiales del V centenario. ¿Cómo fue que estas contracelebraciones lograron incluir a las organizaciones indígenas? Por último se pretende entender el impacto que las movilizaciones a propósito del V centenario tuvieron en el movimiento indio más allá de 1992

Una de las dos hipótesis centrales es que las contracelebraciones provocadas por los festejos oficiales del V centenario, fueron posible gracias a las organizaciones sociales, en general, pero sobre todo indígenas que surgieron en los años setentas y ochentas. En estas dos décadas la política oficial ante la cuestión indígena, conocida como indigenismo, entró en crisis, lo que permitió el surgimiento de organizaciones indias no tuteladas por el Estado con un proyecto generado desde la base. Esto ocurrió en un contexto de mayor participación de la sociedad civil en los asuntos políticos nacionales. La crisis económica de la década de 1980 intensificó el reclamo de la sociedad al gobierno por una mayor democratización y el cumplimiento de promesas de bienestar económico. Los indios también se sumaron a estas exigencias y comenzaron a crear sus propias formas de organización autogestivas para dar respuesta a sus necesidades económicas.

Las Organizaciones no Gubernamentales comenzaron a proliferar e incluyeron también a los indios. Dentro de la iglesia surgió una corriente ideológica identificada con la llamada teología de la liberación, que centró su interés en las clases más desprotegidas de la sociedad entre las cuales están los indios. A través de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), este sector católico también promovió la organización de la sociedad en general y de los indios en particular.

La segunda hipótesis principal es que las movilizaciones que generaron en su contra las celebraciones oficiales del V centenario, si bien estuvieron formadas en su mayor parte por organizaciones no indias, propiciaron la articulación del movimiento indio a nivel nacional y continental. Le otorgaron una conciencia de sus derechos y de las formas de lucha que podría desarrollar. De esta manera, a pesar de que después de 1992 las protestas disminuyeron, el movimiento indio pudo continuar por su cuenta, gracias a la experiencia organizativa y política adquirida en la coyuntura del V centenario.

El estudio se divide en dos niveles: por un lado, se analizan los acontecimientos coyunturales que pusieron al movimiento indio moderno en el primer plano de la discusión política, es decir, los festejos y contrafestejos del V centenario y la aparición pública del EZLN; por otro, se toma en cuenta el carácter histórico del proceso. Aunque lo ocurrido entre 1990 y 1994 fue un detonante de la organización india y de su impacto en la opinión pública, no significa que dichos sucesos sean la causa del nuevo escenario político. Afirmar tal cosa sería ahistórico. La década de 1990 representa la cresta climática de un proceso histórico que se estaba gestando con anterioridad. Es por ello que en este ensayo se pretende hacer confluir los dos niveles de análisis: el coyuntural y el histórico.

El renovado movimiento indio surgido en los primeros años de 1990 no inventó sus exigencias; tampoco reconstruyó una identidad perdida, pues ésta ya estaba ahí, sólo le dio forma a través de un discurso más coherente y general. La identidad étnica no surgió en 1990; había estado latente a lo largo de los siglos precedentes, pero sólo ahora se hacía manifiesta de manera explícita en voz de los propios indios. Este proceso vino a poner en cuestión el proyecto monolítico y homogeneizante del Estado mexicano, que negaba la pluralidad

cultural, política y jurídica del México. Pese a las pretensiones de “mexicanizar” a los indios, éstos encontraron estrategias para resistir y preservar su cultura poniendo en entredicho la hegemonía de la cultura dominante.

El análisis de las formas de resistencia nos lleva también a preguntarnos sobre aquello a lo que se resiste, en este caso sobre la cultura dominante que ha intentado devorar a las culturas indígenas. Esta relación entre cultura dominante y culturas dominadas nos obliga a cuestionarnos sobre la construcción de la hegemonía en México, su eficiencia como elemento articulador de una pretendida identidad nacional extensa y sobre sus cambios a través del tiempo, en especial en los últimos años.

Identidad y hegemonía.

De acuerdo con Gramsci como hegemonía debemos entender la imposición de una visión del mundo sobre otras, de tal manera que los dominados lleguen a interiorizar esta visión como propia.² Si pensamos específicamente en las identidades dentro de los Estados-nacionales modernos, la hegemonía consistiría en el dominio de una identidad con pretensiones de exclusividad y homogeneización. De hecho la mayor parte de los Estados-nacionales modernos nacen con esa pretensión, lo que ha implicado de hecho un intento por suprimir las identidades colectivas minoritarias.

Sin embargo, no siempre resulta sencillo establecer el nivel de aceptación de la ideología o concepción dominante por parte de los dominados. De la lectura de James Scott, se infiere que las formas externas no siempre son un referente confiable para determinar la existencia de la hegemonía.³ El ajuste de las conductas públicas de los grupos subordinados a lo que se espera de ellos, puede ser sólo una simulación que desaparece una vez que se sienten fuera del alcance u observación de los dominadores. Estas formas sutiles de resistencia pueden alcanzar una complejidad tal que escapa a la percepción de los dominadores o por lo menos son incapaces de controlarlas. Un fenómeno así podría crear la ficción de que los grupos subordinados “aceptan los términos de su subordinación y de que participan voluntariamente,

² Citado por James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000. p. 101.

³ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000.

y hasta con entusiasmo, en esa subordinación.”⁴ Un ejemplo de esto son las formas que los indígenas usaron para seguir practicando sus ritos prehispánicos. Ante los intentos de los evangelizadores por sustituir las religiones autóctonas por la católica, los indígenas optaron por la simulación y el encubrimiento de sus viejas prácticas bajo el ropaje de la nueva religión. La prueba del éxito de esta estrategia es que aún hoy, cinco siglos después, los ritos prehispánicos persisten en diversas partes del país. Incluso, son un elemento identitario fundamental de los grupos indígenas. No obstante, ¿esto significa que la cultura dominante ha sido incapaz de volverse hegemónica? La respuesta no parece simple. Planteada la pregunta de manera más general sería: ¿la persistencia de las identidades étnicas, indígenas en particular, significa que no hay una cultura hegemónica en México? Sin duda el proyecto de construir un México mestizo, homogéneo, en el cual la diversidad étnica quedase asimilada fracasó. Empero, eso no implica la ausencia de hegemonía por parte de una cultura. Es sólo que ésta no es absoluta ni tampoco ha podido suprimir a otras culturas.

Debemos también definir el concepto de identidad y los elementos que lo constituyen. Obviamente, aquí nos referimos a las identidades colectivas, es decir, identidades culturales dentro de las cuales se enmarcan aquéllas de naturaleza étnica. Al revisar algunos textos de antropólogos y sociólogos que abordan el tópico de las identidades, nos percatamos que hay algunas diferencias en las definiciones, consecuencia tal vez de los diferentes referentes histórico-sociales de que parten. Para Nestor García Canclini, la identidad se sustenta en la identificación colectiva de cierto número de habitantes con un territorio de manera permanente, teniendo en él los mismos objetos, símbolos, rituales y costumbres.⁵ Esta identidad no es absoluta ni fija, aunque pueda llegar a permanecer constante en muchos de sus elementos, incluso si sus constituyentes físicos cambian. Esos elementos constantes permiten hablar de la misma nación a través de muchas generaciones, lo cual no niega la presencia de modificaciones en los componentes de la identidad. Según David De Levita, en este proceso de permanencia son los mismos individuos los que seleccionan aquellos aspectos que van a perpetuarse.⁶

⁴ James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 2000, p. 27.

⁵ Nestor García Canclini, *Culturas híbridas*, Grijalbo, CONACULTA, México 1989.

⁶ David, De Levita, *The concept of Identity*, New York: Basic Book, 1965, p. 52.

Para Edward Spicer, la identidad cultural es un proceso oposicional que produce o fortalece lo que él llama “sistemas de identidad persistente”, que adquieren mayor relevancia en casos de persecución a las culturas minoritarias por las mayorías culturales, que ha resultado en que estos pueblos oprimidos se adhieran a su identidad de manera más intensa. Además, dado que las minorías experimentan más oposición cultural que las de mayorías, es del todo razonable que las primeras tengan más interés en definir su identidad.⁷

Lo planteado por Spicer resulta interesante al señalar que los ataques contra una cultura, en lugar de debilitarla pueden contribuir a fortalecerla. Acorde a este postulado teórico habrá que prestar atención a las identidades de aquellos pueblos indios de México que más han sufrido los embates del Estado como los yaquis, quienes hoy poseen una de las formas de organización socio política e identitarias más sólidas del país, en comparación con otros grupos indígenas.⁸ No debe perderse de vista también que si la agresión es demasiado violenta puede llevar al exterminio de un grupo étnico. Para Eric Erikson el término identidad alude a las ligas individuales con los valores únicos, magnificados por una historia única.⁹ No obstante, esta comunión de valores es una percepción subjetiva que requiere de una alteridad ante la cual confrontarse, tal como lo señala Daniel Hiernaux.¹⁰ Para este autor, la identidad es un proceso de “reflexión de un grupo sobre sí mismo”, con lo cual no parece considerar las identidades también como asignaciones externas. Es verdad que puede ser sumamente complejo determinar qué tanto la construcción de una identidad es un proceso interno y qué tanto es una imposición desde el exterior. Sin embargo, no deben perderse de vista ambos lados del problema.

Las definiciones aquí dadas sobre la identidad son generales en tanto que no precisan cuáles pueden ser esos valores compartidos por los partícipes de una identidad. La razón

⁷Edward Spicer, "Persistent Cultural Systems: A comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Contrasting Environments", en *Science*, 174, no. 4011: 795-800.)

⁸ Alejandro Figueroa Valenzuela, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México 1992.

⁹ Eric Erikson, *Identity and Life Cycle*, New York: Norton, 1980.

¹⁰ Daniel Nicolás-Hiernaux, *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas del Valle de Chalco*, México, FONCA, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad, 2000, p. 94.

puede ser el hecho de que cuando se analizan los casos concretos los elementos constitutivos de la identidad no son necesariamente los mismos, y aquéllos que suelen ser más recurrentes no siempre tienen el mismo peso. Algunos autores señalan como elementos identitarios la lengua, la religión, el territorio, los fenotipos raciales, las tradiciones, etc. Empero, al analizar los casos particulares no necesariamente tienen que estar todos o incluso pueden aparecer otros diferentes. Esto es muy importante porque al estudiar las identidades indias de México, nos percatamos precisamente de eso, que no hay una identidad india sino una diversidad de identidades. En otras palabras, los valores compartidos por los yaquis no necesariamente son los mismos que los zoques, mayas o purhépechas. En suma, podemos decir que la identidad es la comunión de valores dentro de una comunidad de individuos, que se conforma por la interacción de la autopercepción subjetiva del grupo con la percepción externa que sobre él tienen otros grupos identitarios.

Ahora, ¿qué es lo que constituye la especificidad de una identidad étnica? En otras palabras ¿qué es lo étnico? Según Rodolfo Stavenhagen, la peculiaridad de las identidades étnicas es el contenido racial, entendiendo a las razas no como un producto biológico sino cultural.¹¹ No obstante, el concepto de raza usado por este autor enturbia un poco el problema debido a su fuerte contenido político. Sabemos de la inconsistencia del concepto desde el punto de vista biológico cuando nos referimos a los seres humanos; el amplio mestizaje que se ha dado a través de la historia entre los diversos grupos humanos hace ya inoperante el concepto de raza. Sin embargo, también es verdad que existen una serie de fenotipos raciales que muchas veces permiten diferenciar a los diversos grupos humanos. Los indígenas por ejemplo, poseen una serie de fenotipos que impiden confundirlos con los europeos o africanos, pero no todos los portadores de fenotipos que asociamos con lo indígena pertenecen a este grupo étnico. Es aquí donde se hace presente lo cultural. Los fenotipos raciales manifiestos dominantes pueden ser necesarios para definir lo étnico, pero no suficientes. Se requiere otra serie de elementos culturales que articulen la identidad de los miembros de una comunidad étnica como el territorio, la lengua, la vestimenta, las tradiciones, etc.

Identidad étnica y lucha de clases.

El problema de las identidades étnicas con frecuencia está ligado al de identidad de clase, entendida ésta como el lugar que se ocupa en el proceso de producción. En aquellas sociedades más o menos homogéneas étnicamente, los conflictos sociales no suelen traducirse en confrontaciones étnicas sino de clase. Pero no ocurre así en las sociedades nacionales con diversos grupos étnicos en su interior. En este caso es muy difícil que pueda darse una distribución equitativa del poder entre los diversos grupos étnicos; lo que impera generalmente es una jerarquización entre éstos con las consecuentes relaciones de dominación y subordinación. En este escenario no es raro que la estratificación de clases coincida con la étnica; es decir, que si un grupo étnico logra establecer su dominio sobre otro u otros, la clase social alta estará formada mayoritariamente por el grupo étnico dominante, mientras que en las clases bajas se ubicarán los grupos étnicos subordinados.

Cuando se presenta el anterior cuadro social, el grupo étnico dominante suele resaltar sus peculiaridades culturales y de fenotipo para diferenciarse de los grupos subordinados. Es por ello que a lo largo de la historia las revueltas sociales violentas pueden adquirir matices raciales. Un ejemplo de ello son las guerras de independencia de Hispanoamérica, en las cuales la lucha se estableció contra el grupo español peninsular. Sin embargo, los insurrectos no sólo los identificaban por su riqueza sino también por sus fenotipos raciales, es decir, por ser gachupines. En este caso fueron los mismos españoles peninsulares los que se empeñaron en resaltar sus diferencias étnicas al establecer una serie de prohibiciones para que los indios y mestizos pudieran ocupar ciertas posiciones en la sociedad colonial. Esta estructura socio-étnica dominada por la población de origen ibérico se mantiene más o menos clara en los países indoamericanos hasta la fecha. Como lo señala Stavenhagen, cuando un indígena logra ascender en la escala social lo hace a costa de perder su identidad como indio y desarraigarse de su comunidad.¹²

En México los indios han ocupado las posiciones más bajas de la pirámide social, es decir, hay una etnicización de la pobreza. Sin embargo, no todos los pobres son indios aunque casi todos los indios son pobres. Esta circunstancia nos lleva a plantearnos la siguiente

¹¹Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 19.

¹²Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 37.

pregunta ¿por qué los indios han decidido recientemente, en especial a partir de 1992, darle una connotación étnica a su lucha cuando está puede circunscribirse dentro del marco de la lucha de clases? En otras palabras, ¿por qué luchar como indios y no sólo como proletarios o campesinos? Durante los años sesenta y setenta los grupos de izquierda inspirados en la teoría marxista y sus derivaciones, concebían la lucha indígena sólo como una continuidad de la lucha de clases. Sin embargo, el actual movimiento indígena se niega a enmarcarse dentro de este contexto clasista y reivindica sus peculiaridades identitarias. Desde su perspectiva, aceptarse sólo como campesinos y proletarios implicaría la relegación de su cultura a un segundo plano.

La delimitación de la identidad india.

Hemos señalado ya que la identidad india tiene un elemento racial que se manifiesta a través de ciertos fenotipos identificables con relativa facilidad. También hemos dicho que esto no es suficiente para definir lo indio. Hace falta una serie de valores compartidos por los miembros de una comunidad indígena, pero sobre todo, es necesario que la identidad sea asumida por sus portadores. La delimitación de la identidad indígena se hace a partir de la diferencia; en este caso la cultura nacional mestiza. Este proceso de construcción de la identidad india, a pesar de ser autorreflexivo, no es un sistema cerrado. Es decir, que sus elementos constitutivos no son generados exclusivamente en su interior, también implica muchas veces una apropiación de valores de la cultura dominante que son adaptados y asumidos como propios incorporándolos al núcleo identitario. Un ejemplo de esto es la peculiar forma que tuvieron los indios de apropiarse de la religión católica al incorporarla a su *corpus* identitario, a tal grado que hoy es una de las manifestaciones más fuertes de su etnicidad. Esto significa que la identidad étnica no es estática; sus componentes se pueden modificar e incluso desaparecer para ser sustituidos por otros lo que dota de una dimensión histórica a las identidades étnicas.

Sin embargo, la historicidad de las identidades étnicas no implica rupturas sino evolución, entendida ésta como cambio y sin una connotación teleológica. Es por eso que los miembros de una comunidad étnica se pueden reconocer en sus antepasados con quienes se sienten vinculados a pesar de los cambios. Este planteamiento nos lleva a aceptar la definición que nos da José Martínez Cobo de las comunidades indias, las cuales son aquéllas que:

...teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollan en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de la sociedad que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y sus identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.”¹³

Esta concepción dinámica de las identidades étnicas hace que los indios actuales se puedan asumir como los herederos de los indios prehispánicos, a pesar de los cambios en su cultura a través del tiempo. La permanencia en el cambio es el vínculo identitario que cruza el tiempo e incluso el espacio; pero, el cambio mismo es también un nexo de identidad entendido como una concatenación de procesos sin ruptura. Es por eso que no podemos definir como indios a los miembros de algunos grupos autoctonistas que pretenden retornar a las formas de vida de los aztecas antes de la llegada de los españoles, cuyas prácticas poco o nada tienen que ver con los indios actuales. Hacerlo implicaría negar el cambio social y su historicidad.

La pregunta que se sigue de lo expuesto anteriormente es ¿de qué manera lograron los pueblos indígenas mantener su identidad ante los embates de una cultura nacional que ha pretendido avasallarlos? No pretendemos hacer un análisis histórico de este proceso. Más bien se busca analizar las formas actuales de resistencia, -si bien muchas de ellas son históricas- así como el cambio en las estrategias de lucha y en la conformación de las identidades étnicas, en especial a partir de 1992.

Estructura del trabajo.

Como señalamos anteriormente, este trabajo combina la dimensión histórica con la coyuntural para comprender la importancia política que adquirieron los grupos indígenas en México a partir de la década de 1990. De acuerdo con este planteamiento, el primer capítulo describe y

analiza los cambios históricos y simbólicos que han acompañado al concepto de lo indio. Se señala cómo a través de la historia el término ha estado preñado de un sentido excluyente y hasta despectivo, no obstante, uno de los cambios ocurridos recientemente ha sido precisamente su resignificación y refuncionalización. Para el movimiento indígena, el ser indio se ha convertido en un elemento identitario y de unidad.

En este mismo capítulo se describen las diversas políticas de Estado dirigidas a resolver “el problema indio”. Se muestra cómo el indigenismo fracasó en su afán por “mexicanizar” al indígena y por sacarlo de su pobreza. Asimismo, se analizan algunas de las formas de resistencia de los indios para preservar su identidad étnica ante la política indigenista. También se describe la conformación del discurso indianista que surgió como antagonista al indigenismo estatal y las características del movimiento indio que se fue gestando al margen del control gubernamental hasta el sexenio de Carlos Salinas de Gortari.

En el segundo capítulo se describe y analiza la coyuntura del V centenario. Se muestra cómo la intención de los gobiernos iberoamericanos y español de celebrar la llegada de los europeos a América, desencadenó un proceso organizativo de muchos sectores sociales, no necesariamente indios, que por un lado, aprovechó la experiencia política de los años previos, y por otro, potenció la etnicización y organización del movimiento indígena.

Finalmente, en el tercer capítulo se realiza un estudio de caso de una de las organizaciones indígenas que surgieron en la coyuntura del V centenario y que han logrado sobrevivir con éxito. El Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena ha sido una de las asociaciones que han tenido un papel protagónico en los años recientes, por su capacidad organizativa, de movilización y de gestión ante el gobierno. Por tal razón es un buen ejemplo de la importancia que tuvo la coyuntura de 1992 y más tarde el alzamiento neozapatista en la proyección política de los indígenas mexicanos.

¹³ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, 161.

Capítulo I.

Estado e identidad étnica.

1. La construcción de lo indio.

El objetivo de este apartado consiste en rastrear de manera general y breve la formación y transformación del concepto indio en la historia mexicana. Ello a pesar de que para nuestro trabajo nos ceñiremos en parte a la definición institucional de lo indio, es decir, aquella instituida y difundida por el Instituto Nacional Indigenista (INI), así como al contenido que le han dado al concepto los movimientos sociales actuales que se reivindican como indios. En los últimos años, sobre todo a partir de 1992, el concepto ha adquirido un nuevo significado gracias a la irrupción en la palestra política nacional de movimientos sociales en los que los indios son los principales protagonistas, ya no como meros entes pasivos sino como actores políticos sin intermediarios.

“Lo indio” surge como un concepto de sentido común, dado el uso tan extensivo y cotidiano del término, no obstante, al ahondar en lo que éste puede significar surge una serie de cuestiones que requieren algo más que el sentido común para responderlas. La búsqueda de estas respuestas nos obliga a echar un vistazo a la historia para tener una mayor precisión sobre la evolución del concepto. Es por ello que abordaremos el concepto desde una perspectiva histórica así como simbólica.

1.1 La perspectiva histórica.

Lo primero que debemos señalar es que el concepto tiene un origen exógeno respecto a su significante y se remonta a la llegada de los europeos a América. Fueron éstos los que asignaron el nombre de indios a los habitantes de las tierras que creían parte de las Indias, a pesar de que cada pueblo tenía un concepto identitario para sí y para aquéllos con los que tenía algún tipo de contacto.

En 1493, Alejandro VI formalizó jurídicamente la denominación de indios, al nominar así a los pueblos originarios de América. Aunque el primero en llamar indios a estas comunidades fue el propio Cristóbal Colón desde un año antes.

En México, el contenido significativo del concepto indio ha variado casi siempre en función de los intereses de quien lo usa. En los años inmediatos a la conquista algunos teólogos y juristas se enfrascaron en acres polémicas para determinar si los indios eran o no racionales y si eran capaces de entender los misterios de la religión cristiana. Ligados a esta discusión estaban los intereses de los conquistadores y encomenderos que buscaban legitimar sus actos de conquista y su derecho a usufructuar mediante la esclavitud la fuerza de trabajo indígena. Al fin el concilio tridentino de 1545 declaró la racionalidad de los indios, si bien las disputas no cesaron siendo la más célebre la que sostuvieron Bartolomé de las Casas y Juan Gines de Sepúlveda; el primero en defensa de la racionalidad india y negándola el segundo.¹⁴

Las formas de vida indígenas fueron sancionadas a través del establecimiento de las repúblicas de indios, mediante las cuales se segregaba a éstos de la población blanca. Si bien tal separación no fue posible en el grado en que los legisladores del siglo XVI la concibieron, sí permitió la existencia de una serie de categorías jurídicas asociadas con las comunidades indias, tales como la propiedad comunal, unas autoridades autóctonas elegidas por los propios pueblos indios y el pago de tributos. Aunado a esto había una serie de prohibiciones que tuvieron como consecuencia la diferenciación de los indios del resto de la sociedad colonial; por ejemplo la prohibición de vestir como españoles, de portar armas de fuego, de acceder al sacerdocio, al ejército y a la administración virreinal.

En la estratificada sociedad colonial novohispana los indígenas ocupaban la posición más baja, sólo por encima de los esclavos africanos. La población blanca veía con profundo desprecio las formas de vida y cultura indígenas a las que asociaban con la barbarie. Esta

¹⁴ Sobre este tema véase a Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, F. C. E. 1947; a Lewis Hanke, *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México, SEP, 1974; para conocer a fondo el pensamiento de Juan Gines de Sepúlveda, véase su libro *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1987.

imagen del indio fue la que cruzó el atlántico y fue asimilada por la mayor parte de la población europea, incluyendo a los intelectuales.

Durante el siglo XVIII ocurrió lo que se ha dado en llamar el “segundo descubrimiento de América”, a través de las múltiples exploraciones botánicas, zoológicas y etnográficas de los naturalistas y pioneros de la antropología. Las exploraciones de carácter “científico” llevadas a cabo por europeos en América se sucedieron una tras otra, poniendo de nuevo al indígena en la mesa de las discusiones. Varios de estos hombres creyeron haber encontrado pruebas fehacientes de la incapacidad de los indios para alcanzar formas más elevadas de cultura, es decir, como la europea por supuesto. Los indios eran habitantes de un continente degenerado y degenerador, en el cual los propios europeos que venían aquí para radicar caían en este proceso de degradación.

El escaso aprecio de los indios por las categorías-valores de la cultura europea con pretensión de universales tales como la propiedad privada, la producción de mercado y la ganancia sirvió para estigmatizar al indígena como no apto para la civilización. El naturalista francés Louis Antoine de Bougainville -inmortalizado por haber cedido su apellido a una flor americana- narra que en uno de sus viajes por la Guayana francesa quiso contratar como ayudantes a unos indios, mas estos se negaron argumentando que no tenían hambre, por tanto no veían razón para trabajar. Las conclusiones inferidas por Bougainville, y aplicadas a todos los indios del continente, fueron que éstos eran indolentes por naturaleza y que de no ser por el hambre pasarían el tiempo en la holgazanería.¹⁵ El filósofo alemán G. W. F. Hegel también compartía estas nociones. Por él conocemos la creencia de que los indios eran tan indolentes que incluso olvidaban sus obligaciones conyugales, razón por la cual los frailes debían tocar la campana durante la noche para recordárselas.

Esta concepción generada desde Europa, no sólo denigraba al indio sino a todo lo americano incluyendo a la población criolla. De ahí que haya surgido una respuesta al discurso europeo de parte de la intelectualidad americana. Así, la defensa de lo americano

¹⁵ Sobre la visión de los europeos sobre el indio en el siglo XVIII que aquí se reseña véase a Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, México. FCE, 1982.

emprendida por algunos criollos, varios de ellos miembros de la orden de los jesuitas, adquirió un tono nacionalista o protonacionalista que buscaba afianzar la identidad americana en oposición a Europa.¹⁶

En este contexto de exaltación romántica de lo americano se destaca el panegírico que hacen los criollos de la cultura prehispánica. Se resaltan las formas de vida y de cultura de los antiguos pobladores de Mesoamérica y se les compara con las grandes civilizaciones de la antigüedad europea y asiática. No obstante, lo anterior no se tradujo en un interés de parte de las autoridades por modificar las condiciones de vida de los indígenas del siglo XVIII.

La diferenciación de intereses entre españoles peninsulares y criollos produjo desde el siglo XVII un creciente enfrentamiento que habría de culminar con la independencia. En lo ideológico, este movimiento se basó en una inclinación a encontrar una identidad propia rescatando el pasado prehispánico y los símbolos cristianos como la Virgen de Guadalupe. Durante la guerra de independencia las diferencias entre criollos e indígenas salieron a flote. En octubre de 1811, José María Morelos y Pavón emitió un comunicado definiendo el proyecto político criollo y condenando la guerra de castas, en los siguientes términos:

Nuestro sistema sólo se encamina a que el gobierno político y militar que reside en los europeos recaiga en los criollos, quienes guardarán mejor los derechos del señor Don Fernando VII; y en consecuencia, de que no haya distinción de calidades, sino que todos generalmente nos nombremos americanos (...) Siendo los blancos los primeros representantes del reino y los que primero tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos, deben ser los blancos por este mérito el objeto de nuestra gratitud y no del odio que se quiere formar contra ellos.¹⁷

¹⁶ Sobre este tema véase a David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Editorial Era, 1988.

¹⁷ Herrejón Peredo, Carlos, *Morelos, Antología Documental*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 71.

Los criollos oscilaban entre la proclamación formal de la igualdad y la justificación de la desigualdad, enalteciendo los méritos de los blancos y reservándose el derecho a gobernar. La proclama de Iturbide en Iguala, sería, en este sentido, un paso atrás, pues excluyó a los indios de la noción de americanos cuando dijo: “Americanos: ¿Quién de vosotros puede decir que no desciende de español? Ved aquí la cadena dulcísima que nos une; añadidos los otros lazos de la amistad, el interés mutuo, la educación, el idioma, la igualdad de sentimientos y, sobre todo la uniformidad de la religión”.¹⁸

Para Iturbide el futuro de la naciente independencia estaba primero en la unión general de europeos y americanos y luego de indios y castas. La independencia, lejos de llevar a la unión anhelada por los criollos, colocó en el centro del debate nacional la cuestión de la tierra y con ello “el problema indígena”. El dominio en la nueva nación pasó del gobierno colonial y el clero al ejército y a la burocracia. Desde 1826, el gobierno puso en marcha la política para convertir las propiedades comunales en propiedad privada. El interés económico de cambiar las bases agrarias se enlazó con el interés por aplastar las rebeliones en el campo.

Había consenso entre la mayor parte de los grupos que se disputaban el poder durante la mayor parte del siglo XIX respecto a los indios; éstos eran un lastre para la sociedad que impedía el arribo de México al grupo de las naciones modernas y uncirse al carro del progreso. La guerra de castas en Yucatán removió la conciencia de la novel nación, que miró con espanto la insurgencia de los indios yucatecos. Se azuzó el sentimiento antiindígena y muchas voces criollas y mestizas se levantaron para pedir el exterminio de los indios. En este punto coincidían tanto liberales y conservadores quienes veían en la inmigración blanca a México y en el mestizaje una solución al “problema indio”.¹⁹

Justo Sierra O'Reilly intentó, con los argumentos del racionalismo, desentrañar las causas de la rebelión de los mayas de Yucatán poniendo énfasis en la noción de raza. La

¹⁸ El Plan de Iguala, *Diccionario Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México*, México, Editorial Porrúa, S.A., 1986.

¹⁹ Sobre las disputas en torno al problema del indio durante el siglo XIX seguimos básicamente el trabajo de Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Ediciones Aguilar, 1998.

ausencia de mestizaje en Yucatán era para Sierra O'Reilly, la causa central de las rebeliones, junto con los intereses mundanos de los franciscanos y la venta y enajenación de las tierras comunales. En un afán por criticar las formas de dominio colonial, concluyó que había sido un error de los españoles convivir en el mismo espacio con los indígenas. Consideraba que la asimilación de las razas, a través del mestizaje, no era factible en el corto plazo, se inclinó por la solución militar y viajó a Estados Unidos de Norteamérica en busca de apoyo a cambio de separar la península de México.

El desprecio por el indio vivo estaba acompañado por un intento de racionalización que explicara su grandeza evidente en el pasado. Para Sierra O'Reilly, los pueblos mayas que edificaron las obras documentales eran “cultos, civilizados y de un gusto exquisito”, pero habían emigrado a causa de las rebeliones de los incultos. Una racionalización semejante intentó Hilarión Romero Gil al sostener que la degradación de los indios se debía a que los más civilizados, la nobleza había sido exterminada desde los días de Pedro de Alvarado. Agregaba que los habitantes de la Cuenca del Valle de México a la llegada de los españoles ya estaban degradados, no así los indios que vivían fuera del imperio decadente, señalando a Juárez como representante de esa civilización. Romero Gil sostenía la creencia de que el idioma castellano convertiría a los indios en ciudadanos. Los indios que él concebía eran incapaces de administrar sus riquezas, decía que “por su propia naturaleza tienden a ser dirigidos por otros”.

El pensamiento liberal del siglo XIX no era del todo homogéneo. Por un lado, Juárez y José María Luis Mora trataron de estimular la inmigración europea, para que con su sangre aceleraran el proceso de civilización, como en Argentina y Canadá; por el otro Ignacio Ramírez, Blas Balcárcel, José María Castillo y Ponciano Arriaga, sostuvieron que la miseria era la causa de la guerra de castas. Incluso, Ramírez propuso un sistema de educación tanto en español como en lenguas autóctonas. Consideraba, además, que la participación democrática de los indios sería imposible mientras estuviesen encerrados en sus nacionalidades por las barreras del lenguaje y propuso una reorganización territorial. Esta se haría en base a los idiomas regionales y contaría con una administración indígena regional supeditada al gobierno central.

Al restaurarse la república en 1867, la idea de unidad nacional cobró un nuevo vigor. Manuel Payno fue uno de los exponentes de la línea conciliadora. En su *Libro Rojo* exaltó a hispanistas y a prehispanistas para evitar radicalismos, mas llegó al extremo de nombrar a Hernán Cortés como el capitán más valiente de su siglo.²⁰

El liberalismo decimonónico llegaría a su máximo apogeo bajo el gobierno de Porfirio Díaz y con él se derrumbaría, pero no algunas nociones en torno al indígena y la cuestión nacional. Para Manuel Gamio, los indios eran “una masa obstruyente y pasiva del desarrollo nacional”, el mestizaje entraña la mejoría económica y cultural, además, con la educación debía imbuírseles paulatinamente los conceptos de patria, nacionalidad y humanidad.²¹

El nuevo marco de la revolución, incorporaría la necesidad de reformas sociales, agrarias y laborales. El pensamiento criollo se trocó en pensamiento mestizo. El proceso de nacionalización, dijo Moisés Sáenz, “marca la insurgencia del mestizo mexicano a la vida política y social y su liberación económica”.²² La consolidación nacional depende de la total mexicanización de México, de la integración del indio, porque México “es por definición un país, no de indios ni de blancos, sino de mexicanos”, así el futuro del indio tendría que identificarse con el del mexicano, es decir, del mestizo.

¿Cómo propone Sáenz llevar a cabo esta integración? Comenzó por cuestionar las políticas hacia los indios desde la colonia. En un principio, dice, se probó salvar al indio con religión y sabemos del trágico fracaso: la religión fue el pretexto del látigo. El método apostólico, meramente emotivo, fracasó. Se ha probado, continúa, que tampoco el método meramente pedagógico da buenos resultados. Es necesario, además, el mejoramiento material.

²⁰ Manuel Payno, *El libro rojo: 1520-1867*, México, Díaz de León y White editores, 1870.

²¹ Para ahondar sobre el pensamiento de Manuel Gamio sobre el indio véase su obra *Forjando patria: pro nacionalismo*, México, Editorial Porrúa, 1912.

²² Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 16.

La mezcla racial, continúa Sáenz, hace cada día más difícil encontrar indígenas puros. Las fuerzas económicas borran los elementos étnicos y culturales, tornando en muchos casos imposible la separación del indio y del mestizo. Los indígenas son un grupo minoritario, y en el país, considera, se pueden delimitar sólo diez zonas auténticamente indígenas. La “salida lógica del indio es hacerse mexicano”.²³ Éste, a su vez, se vería así enriquecido.

Para que la incorporación del indio sea fructuosa, concluye Sáenz, es necesario que cuando menos los mestizos que son el *elemento activo* tengan conciencia clara de los valores indígenas de que se apropian.²⁴ Ya que los indios se resistían más de lo previsto, su integración tendría que ser un proceso lento, en tres niveles: en lo biológico, mediante el mestizaje; en lo político, dándole cabida en el campo de la ciudadanía con criterio igualitario y democrático; y en lo cultural, mediante una amalgama selectiva de los rasgos y valores autóctonos, con los elementos típicos y normativos del diseño cultural mexicano. Para este fin propuso la creación de un departamento especial dentro del Estado, que orientara su actividad hacia las zonas *genuinamente* indígenas. De este modo, se desplegó un nuevo esfuerzo para definir al indio, en estrecho vínculo con los planes indigenistas que habría de aplicar el Estado surgido de la Revolución Mexicana.

A lo largo del siglo XX ha persistido la idea de integrar al indio a la civilización y al progreso. Esa meta, que ha orientado la política indigenista del Estado, ha buscado fundamentarse en algunos indicadores seleccionados: el idioma, las vías de comunicación, técnicas de producción, tenencia y uso de la tierra, destino de la producción, estructura de los grupos sociales y formas de gobierno.

En base a estos indicadores, los criterios para establecer el atraso del indio elaborados desde los proyectos indigenistas se simplificaron: es superior, en la escala de desarrollo, hablar castellano e inferior hablar una lengua autóctona; es superior la propiedad privada, inferior la propiedad comunal; es superior que el consumo dependa del mercado, inferior el

²³ Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 17.

²⁴ *Ibid.*

autoabastecimiento de la comunidad; es superior, la diferenciación de clase social, inferior, cualquier otra; superior, la dependencia del gobierno central; inferiores, las relaciones de gobierno autónomas.

A través de décadas de política indigenista, una idea mucho más absurda ha dado sustento a las prácticas y al discurso del integracionismo, la de *mexicanizar* al indio. Esta visión está implícita en el discurso de Lázaro Cárdenas al inaugurar el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940. Sostuvo que había que incorporar al indio a la cultura universal, que no se trataba de conservarlo sino de *mexicanizarlo*.

Treinta años después, Luis Echeverría hizo suya la misma idea. Señaló en un discurso en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas:

Mientras los indígenas mexicanos no participen activamente en la vida ciudadana, intelectual y productiva del país, serán extranjeros en su propia tierra y estarán sujetos a abusos de quienes más poseen y permanecerán alejados de los beneficios de la civilización (...) Hablamos de mexicanizar nuestros recursos naturales sin pensar a veces que es preciso *mexicanizar* nuestros recursos humanos.²⁵

Uno de los principales contribuyentes al discurso indigenista de ese periodo fue Alfonso Caso. En la definición de indio de Caso, más elaborada que las de sus predecesores, confiere especial atención al criterio cultural. Acepta que los indios han adoptado técnicas, objetos e ideas de origen europeo, pero se trata de recursos que han desaparecido ya dentro de la población blanca. Son, en consecuencia, recursos del pasado y tienen un carácter anacrónico.

²⁵ Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 17.

Debe señalarse, sin embargo, que Alfonso Caso llevó a cabo un cambio importante en la definición de indio. Al aceptar la capacidad de los pueblos indios para tomar elementos culturales de origen europeo y que ello no transformaba su condición india, esbozó líneas para la construcción de una definición endógena:

Es indio todo individuo que siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo; cuando se tiene los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos de grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones.²⁶

Un asunto decisivo se pasa por alto en esta primera noción que trata de resaltar la autodefinición: el rechazo que se daba en el seno de los pueblos originarios a aceptar la denominación de indios; el asumirse no como tal, ni como ladino o mestizo, sino como mazahua, amuzgo, tzeltal, nahua etc. Esta situación se ha visto modificada a partir de 1992 y sobre todo a partir de 1995, cuando ha ocurrido una revaloración de lo autóctono y la exaltación del orgullo y solidaridad india por encima de las designaciones étnicas particulares.

1.2 La perspectiva simbólica.

Varios antropólogos señalaron que la meta de integrar al indio a la modernidad escondía la negación del mismo. Se le niega cuando se estereotipa su condición cultural. Y en esto tienen responsabilidad los propios antropólogos, en especial aquéllos formados bajo la perspectiva del *folk* del estructural funcionalismo norteamericano.

Ha habido algunas voces disidentes, como la de Rodolfo Stavehagen, que cuestionaron la idea de que las comunidades indígenas fueron entidades aisladas y que se desarrollaron de

²⁶ Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 18.

modo continuo hacia lo urbano. Guillermo Bonfil, puso un ejemplo cómo las evidencias empíricas muestran realidades distintas de las que supone la política integracionista:

los mixes, que habitan en una de las regiones más abruptas y aisladas del estado de Oaxaca, tienen hoy un centro cultural en el que los muchachos y muchachas de la comunidad trabajan con computadoras para registrar en su propia lengua el riquísimo acervo de su tradición oral. Con las computadoras no son menos mixes ni se vuelven culturalmente mestizos: todo lo contrario, se apropian del uso de la tecnología para avanzar en su propio proyecto étnico, en el proyecto mixe.²⁷

De ese modo, Bonfil constató que la noción de indio es “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca sino una particular relación entre ellos y los sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial”.²⁸

Es debido a esa condición globalizadora del concepto indio que su uso tiene un carácter ambivalente. Por un lado, puede ser utilizado para reivindicar una condición de opresión general en América (función unificadora) y, por otro, también puede ser rechazado cuando de lo que se trata es de reivindicar los derechos culturales e históricos propios de cada pueblo (función diferenciadora). Julio de la Fuente, por ejemplo, observó hace décadas que los pueblos del Istmo de Tehuantepec rechazan abiertamente identificarse como indios, asumiéndose como zapotecos y chontales.²⁹

Como sabemos, la noción de indio puede tener otras connotaciones, racistas, paternalistas etc. empero, el empleo que de ella se hace en las luchas populares oscila entre las funciones unificadoras y diferenciadoras, inherentes a todo movimiento en contra de la injusticia. Puede observarse, también, cómo en diversos casos la autoidentificación de

²⁷ Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 21.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

movimientos indios, no excluye el reconocimiento de las características propias de cada pueblo.

A este respecto, Barrington Moore ha indicado que la construcción de la identidad política de cualquier grupo oprimido es un proceso social y cultural en el que van implícitos patrones de condena moral, diagnósticos y remedios a la situación de injusticia.³⁰ En efecto la autoidentificación india en las luchas sociales apunta a una condición particular de opresión de los pueblos originarios y, al mismo tiempo, a un remedio: la injusticia vigente desde hace cinco siglos.

En el concepto indio, no hay un sentido unívoco, pues no se trata de una categoría referencial; no es un signo o una abreviatura para referirse a un colectivo, como podría inferirse por medio del sentido común. Más bien, tiene muchas de las propiedades de un símbolo en extremo polisémico, con el agregado de ser un símbolo fundamental dentro de las relaciones de poder establecidas aquí a partir de la conquista española.

Como símbolo, el concepto indio/indígena tiene las siguientes propiedades: condensación de muchas cosas y acciones representadas en una sola formación; unificación de significados dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas y están asociados de hecho; un alto grado de consistencia y constancia a través del sistema de significados totales; transferencia de cualidades emotivas; discrepancia entre diversos sentidos; y polarización de sentido. En su estudio sobre los símbolos, Víctor Turner desarrolla estos temas indicando que la última de las propiedades señaladas, la polarización, expresa la unidad y oposición de un polo ideológico y otro sensorial de los símbolos. El polo ideológico va agregado de significaciones que se refieren a los órdenes moral y social, a principios de organización, a tipos de grupos corporativos, a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales. Mientras que en el polo sensorial del símbolo las significaciones se refieren

³⁰Citado por Dulce María Rebolledo Millán, *El movimiento indígena en México, 1989-1990*, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, 1996, p. 21.

usualmente a fenómenos y procesos naturales y fisiológicos, muy frecuentemente de la manera más burda, pero de los cuales se desprenden fuertes emociones.³¹

Por ejemplo, muchos pueblos y lenguas se condensan en una sola formación: indio. Ésta, además, unifica significados tan dispares como el racista y el reivindicador, pero cuyas cualidades análogas tienen sus raíces en la conquista española. El grado de consistencia y constancia radica en la amplitud de su empleo, sin que públicamente nadie lo cuestione; esto sucede incluso en muchos de los que se sienten ofendidos. Es tan excepcional la impugnación que hasta por estrategia muchas organizaciones decidieron asumirlo como tal, en algunos casos aceptando el término indio y rechazando el de indígena. Las cualidades emotivas que transfiere, sean en sentido positivo o negativo, están siempre presentes, pero cobran fuerza en los momentos de conflicto. Entonces los indios se convierten en chusma, salvajes, bárbaros, patas rajadas, guancos, monolingües, etc. tal como ocurrió durante la llamada guerra de castas en Yucatán durante el siglo XIX. Asimismo, las movilizaciones indias pueden provocar la más amplia y diversa solidaridad, como ocurrió en 1994 con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Indio siempre significa polarizaciones de carácter ideológico dentro del orden social y moral establecido, no hay espacio para la neutralidad. El racismo es la expresión más burda y frecuente de las cargas emotivas, que se activan de manera instantánea a partir de aspectos tan naturales y externos, como el color de la piel. El racismo siempre busca su autojustificación en procesos naturales y fisiológicos y en ocasiones apela al auxilio de la ciencia. Es uno de sus rasgos más distintivos y eficaces.

El uso del concepto indio/indígena como símbolo, dentro de una determinada cultura política tiene varias implicaciones: en primer lugar no es vital clasificar quiénes o quién es indio, una discusión que en México, durante más de medio siglo, ha oscilado entre la perspectiva meramente burocrática de los programas indigenistas y otra completamente subjetiva y existencialista.

El argumento genético o racial, la pureza o mestizaje para determinar la condición de indio carece de todo fundamento científico. Mestizos somos todos los seres humanos. La

³¹ Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.

pureza genética no existe más que como atributo simbólico de la dominación colonial, como parte activa de la jerarquización y del poder, no es reflejo de la realidad material. Tomemos en cuenta que la construcción de oposiciones binarias al respecto mezcla elementos de distintos campos semánticos: el opuesto de indio es blanco, occidental, peninsular, ladino, coeto, gente de razón etc. En todos los casos se trata de nociones impuestas única y exclusivamente en el proceso de construcción de relaciones de dominación y resistencia. Y desde este punto de vista sí interesa la cuantificación de la población india; no como elemento de clasificación sociológica, sino como elemento de diferenciación de la dominación: el etnocidio estadístico es parte de la aplicación del poder, pues a los indios no sólo se les considera inferiores culturalmente, sino también numéricamente, se trata de minorías en el discurso oficial, se busca reducir a su expresión mínima “el problema del indio.”

Se trata, en esta perspectiva, de abandonar la esfera de la sociología positiva o pseudo científica, la sociología de las clasificaciones, y adoptar el punto de vista de la antropología del poder y la historia social de la resistencia. Desde el punto de vista sociológico, el “indio” se resiste perpetuamente a la clasificación. Empero, desde una visión cultural, todo lo que no puede clasificarse claramente según la tradición dominante es peligroso y contaminante, y el poder precisa entonces de prescripciones, prohibiciones y condicionantes de todo tipo. Marcas diferenciadoras y ordenadoras aparecen entonces, éstas pueden ir desde la prohibición de montar a caballo o vestir cierto tipo de ropa hasta la negación de derechos políticos. Por contraposición, históricamente el indio puede cambiar de condición simbólica si se bautiza o se castellaniza; si traslada su residencia a la ciudad o si contestó que no habla español durante los censos de población; si se acepta que tiene alma o se reconoce su existencia jurídica en una constitución. En todos los casos es el poder quien le asigna su condición simbólica, como miembro de un sector social sojuzgado.

En segundo lugar, la propuesta de indio/indígena como símbolo nos permite abordar los conflictos culturales desde una perspectiva diferente a la del sistema dominante, es decir, distinta a la confrontación de la tradición y la modernidad que encierra los significados de inferior y superior. Nos permite por ejemplo, secundando a Turner, el estudio de los símbolos

del conflicto como el de “los poderes de los débiles”.³² Desde esta perspectiva puede interpretarse el levantamiento zapatista de 1994 y quizá buena parte del movimiento indígena, por lo menos el materializado a propósito de la Conmemoración del V Centenario de la llegada europea a América y que nos ocupa aquí. Estos movimientos no pueden ser vistos sólo como un conjunto de demandas a la autoridad central, sino como símbolos disruptivos del orden y del poder.

2. Indigenismo *versus* indianismo.

2. 1 Teoría y praxis del indigenismo.

La palabra indígena se cree que comenzó a usarse en México después de la independencia, cuando se creyó necesario cambiar la forma de designar a los descendientes de la población prehispánica conocidos como indios. A diferencia de la etapa colonial, durante el siglo XIX se pretendía acabar con la sociedad estamental y segregacionista, sustituyéndola por otra donde de entrada todos los miembros fuesen iguales; esto implicó la negación de la existencia del indio como un sector social diverso al resto de la nación en ciernes.³³ Una forma de esta negación era sustituir la palabra indio por la de indígena, es decir, originario de la tierra.

Ya en el siglo XX se dio por llamar indigenismo a la actitud política asumida por el gobierno ante el llamado “problema indio.” Desde este punto de vista y en sentido amplio, podría hablarse de un indigenismo colonial, otro del siglo XIX y otro postrevolucionario por lo menos. No obstante, en este ensayo entenderemos como indigenismo a la política asumida por el gobierno mexicano a partir del sexenio de Lázaro Cárdenas, cuando hay la intención de resolver de una vez por todos el “problema indio” a través de instituciones y de una práctica concreta encaminada hacia este propósito.

El nacimiento del indigenismo mexicano y latinoamericano está ligado a la figura de Lázaro Cárdenas, quien impulsó una política de mayor atención hacia los problemas agrarios en general y hacia los indígenas en particular. En 1936 el gobierno de Lázaro Cárdenas creó el

³² Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.

³³ Véase a Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, p. 26.

Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, mediante el cual se pretendía mejorar las condiciones de vida de la población india, así como la defensa y atención a los problemas que presentaban las comunidades indígenas. Sin embargo, la preocupación por la problemática de los pueblos originarios disminuyó en el sexenio siguiente y para 1947 el Departamento desapareció ante la incapacidad para cumplir con sus objetivos.³⁴

En 1940 se celebró en Pátzcuaro, con el beneplácito y apoyo del gobierno de Lázaro Cárdenas, el primer Congreso Indigenista Interamericano. Acudieron representantes de 19 países, se dictaron 140 ponencias y se tomaron 72 resoluciones. De éstas la más trascendente fue quizá el acuerdo de crear un organismo permanente que coordinara e impulsara las políticas indigenistas en toda Indoamérica. Fue así como surgió dos años después el Instituto Indigenista Interamericano, cuya sede fue la ciudad de México y tuvo como primer director a uno de los grandes impulsores del indigenismo en México: Manuel Gamio, quien se mantuvo en el cargo hasta su muerte en 1960.³⁵

Se promovió en toda Indoamérica la fundación de Institutos que coordinaran las políticas indigenistas. Así, cuando en México se decidió desaparecer al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, fue sustituido por el Instituto Nacional Indigenista, (INI) al frente del cual estuvo por varios años otro destacado indigenista mexicano: Alfonso Caso, quien ocupó el puesto hasta su fallecimiento en 1970.

Desde sus inicios el INI surgió como la cabeza del movimiento indigenista encargado de reagrupar a otras instituciones que tuvieran que ver con los indígenas. El nacimiento de este organismo fue la oficialización de las diversas tendencias que manifestaban algún interés por mejorar las condiciones de los indios. En el INI se reunió una generación de antropólogos que se encargaron de elaborar la política indigenista oficial y de diseñar los instrumentos para llevarla a cabo. Hasta 1976 fue el único organismo dirigido por antropólogos y con un equipo de científicos encargados de asesorar técnicamente al personal y de llevar a la práctica el

³⁴ Ver a Verónica Núñez Loyo, *Crisis y redefinición del indigenismo en México*, tesis de maestría en sociología política, México, Instituto Mora, 1996, p. 56.

³⁵ *Ibidem.* pp. 46-47.

trabajo. Gracias al INI se inauguró el Museo Nacional de Antropología e Historia, se hizo investigación arqueológica y etnográfica y se promovió el turismo arqueológico.³⁶

El indigenismo, en realidad surgió como un instrumento del Estado que si bien tenía el propósito expreso de integrar al indio a la nación mexicana, sólo sirvió para acentuar el dominio político y económico sobre éste dado su carácter paternalista. En la construcción del discurso cultural indigenista no participaron los indios, de ahí el fracaso de esta integración impuesta.³⁷

Entre los indigenistas existía la conciencia de atraso de los indios y la consiguiente necesidad de mejorar sus condiciones de vida como requisito para el desarrollo del país en general. La integración o aculturación del indio a la sociedad mexicana era vista como un imperativo impostergable. Tenían claro que la solución no era la segregación de los indios practicada durante tres siglos de colonialismo español, tampoco lo era su extinción física o cultural promovida a través de la incorporación durante el siglo XIX. Esta incorporación implicó en su momento que el indio debía dejar de serlo para integrarse a la nación, es decir, renunciar a su bagaje cultural y asumir sin más la cultura occidental dominante. Había que “mexicanizar” al indio, se decía ya desde fines del siglo XIX.³⁸

El indigenismo oficial del siglo XX en realidad no había renunciado a la meta de “mexicanizar” a los indios, pero había un cambio en el método. No se trataba ya de continuar con el etnocidio, es decir la extinción de la cultura indígena, sino de que ésta se integrase, previa depuración, como parte de la cultura dominante. Para Gonzalo Aguirre Beltrán, otro de los grandes teóricos y artífices del indigenismo, la integración era un

³⁶ Véase a Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, pp. 9 y 10.

³⁷ Véase a Francoise Morín, “Introducción: Indio, indigenismo, indianidad”, en Albert Bruce, Claude Bataillon, Heraclio Bonilla, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988, p. 16.

proceso de cambio que emerge de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tiende a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia a niveles variables de contraposición.³⁹

Tal debería ser además el objetivo de la política indigenista. Empero, no se trataba de integrar la cultura indígena a la cultura nacional de manera plena, sino que se llevaría a cabo un proceso de depuración en cual se eliminarían los elementos “negativos”, como la superchería o los métodos arcaicos de producción y se conservarían los elementos “positivos”, según palabras de Manuel Gamio.⁴⁰ Se trataba de encontrar una situación intermedia, donde, por un lado, no se destruyera la lengua ni el territorio que sustenta a los grupos étnicos y que afianzan su capacidad de resistencia frente al proyecto cultural hegemónico; pero, por otro lado, también se debía acabar con ese México segmentado en grupos culturales contradictorios. Había que occidentalizar, “mexicanizar” a los indios pero rescatando y protegiendo las creaciones artísticas. Lo que había que desaparecer eran aquellos elementos que mantienen a los indios en el atraso técnico y que dependen de su herencia religiosa y cultural. Tal es, por ejemplo, la propuesta de Luis Villoro.⁴¹

El problema que salta a la vista es que el indigenismo oficial, (entiéndase el encabezado por el INI) por ser un proyecto gubernamental y del grupo dominante, se sentía con la autoridad moral para decidir qué era lo conservable de la cultura indígena y qué lo desechable de acuerdo a su proyecto de nación. En el fondo se le seguiría exigiendo al indio que se desindianizara para poder ser integrado, ya que sólo se aceptaría la existencia de sus

³⁸ Una buena síntesis de estas concepciones y sus exponentes se puede encontrar en Núñez Loyo, *op. cit.*, o bien puede revisarse el trabajo clásico de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS, 1984.

³⁹ Verónica Núñez Loyo, *Crisis y redefinición del indigenismo en México*, tesis de maestría en sociología política, México, Instituto Mora, 1996, p. p. 83.

⁴⁰ Citado en *Ibidem*, p. 47.

⁴¹ Véase Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS, 1984.

prácticas culturales si éstas no eran contradictorias con el proyecto hegemónico.⁴² Si bien los antropólogos tenían una gran participación en el diseño de las políticas indigenistas institucionales, también es cierto que en última instancia éstas tenían que sujetarse y adecuarse a la voluntad del aparato de Estado. A fin de cuentas, era éste quien otorgaba los recursos para llevar a cabo los programas sin los cuales éstos no podían tener éxito.⁴³

En el discurso indigenista oficial, se ponía énfasis en la debilidad y las condiciones de vida lamentables en que se encuentra el indio y la necesidad de una acción especial. De ahí surgió la justificación de la existencia del INI. La institución se convirtió de esta manera en una necesidad para el indígena y para el país en general.⁴⁴

Ahora bien, ¿cuáles serían los mecanismos prácticos para llevar a cabo la pretendida integración? La praxis indigenista ha variado a través del tiempo y ha puesto énfasis en diversos aspectos, de acuerdo a los lineamientos establecidos a nivel continental a través de Instituto Indigenista Interamericano. Entre 1940 y 1955 la integración del indio mexicano y americano en general, debía llevarse a cabo mediante la educación. Este proyecto contemplaba la castellanización de los indígenas, en el más amplio sentido del término ya que se creía que el lenguaje sería el medio más idóneo para transformar la cultura y la integración de la sociedad. El conocimiento de las lenguas indígenas sólo se justificaba en la medida que era necesario para traducir al español. En este contexto se habilitó un ejército de maestros y lingüistas.⁴⁵

Otra gran preocupación de esta época fue la cultura, entendida como el conjunto de expresiones materiales o materializadas. Lo anterior se tradujo en el auspicio de la

⁴² Para una explicación más amplia sobre la forma en que los indios deberían integrarse a este proyecto y la función que les tocaría cumplir en él véase a Francoise Morín, “Introducción: Indio, indigenismo, indianidad”, en Albert Bruce, Claude Bataillon, Heraclio Bonilla, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988, p. 14.

⁴³ Para ejemplificar esta situación véase a Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992 p. 13.

⁴⁴ Para ver ejemplos de este discurso véase el trabajo de Ros Romero, *ibidem*. quien realizó un exhaustivo análisis del discurso indigenista de 1940 a 1970.

⁴⁵ Véase a Oscar Arze Quintanilla, “Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental”, en José Alcina Franch, comp., *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 21-22.

recopilación y difusión de objetos artesanales, música y tradiciones. A los profesores y lingüistas les acompañaron los especialistas en *folklor* y los antropólogos de la cultura.⁴⁶ Después de 1955 estas preocupaciones pasaron a un segundo plano sin desaparecer.

El periodo que va de 1955 a 1975 el indigenismo se caracterizó por promover el desarrollo de las comunidades indias a través de la introducción de innovaciones técnicas en el ámbito productivo, organizacional y de servicios. Esto implicó el reconocimiento de la gran desigualdad que había entre las condiciones de vida indígenas y el resto del conjunto social. Así, se buscó sustituir las prácticas productivas indígenas por nuevas tecnologías que se creían más eficientes. El resultado fue en efecto un aumento productivo en la agricultura, la salud, la nutrición, la vivienda e higiene. No obstante, se cayó en un menosprecio del potencial cultural de los pueblos indios; de sus métodos de producción, que en ocasiones resultaban más adecuados que las nuevas tecnologías, y de sus formas organizativas sin fines de lucro. En esta etapa se incorporaron a los programas indigenistas muchos agrónomos, médicos y veterinarios.⁴⁷

A partir de 1975 la preocupación principal se trasladó hacia la revalorización y conservación de las formas culturales indígenas, es decir, que se trató de enmendar los errores cometidos en la etapa anterior. Con este fin se apoyaron los sistemas agrícolas tradicionales de riego y de control de inundaciones, algunos de ellos tan eficientes que no han sido superados por las tecnologías modernas. De la misma manera se comenzaron a manejar los recursos forestales. También se revalorizó la medicina tradicional y los conocimientos astronómicos y cosmológicos de los pueblos indios.⁴⁸

En la década de los 70's las políticas indigenistas entraron en un periodo de crisis, producto de su incapacidad para alcanzar su objetivo principal: la integración de los pueblos indios a la sociedad mexicana y la reducción de la distancia entre sus condiciones de vida y las

⁴⁶ *Ibidem*. p. 23.

⁴⁷ Para mayores detalles sobre esta etapa véase a *ibidem*, p. 25.

⁴⁸ Véase a Oscar Arze Quintanilla, "Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental", en José Alcina Franch, comp., *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

del resto de la sociedad. Las críticas que se comenzaron a gestar desde la comunidad intelectual y las organizaciones surgidas por iniciativa de las mismas comunidades indias, también contribuyeron a la erosión del indigenismo. No obstante, no pueden soslayarse los logros obtenidos en materia social y educativa entre los indígenas. Su gran limitación fue su pretensión de neutralidad ante los conflictos sociopolíticos entre los pueblos indios y el Estado o entre los primeros y otros grupos sociales. Esto limitó su capacidad de respuesta ante demandas como la autonomía de los pueblos indios, la exigencia del respeto a sus derechos humanos, la defensa de sus territorios y la lucha por la autodeterminación, demandas que comenzaron a hacerse recurrentes a partir de los años 70's.

2.2 Las formas de la identidad y resistencia indígenas.

¿Cuál fue la actitud de los pueblos indios ante las políticas indigenistas? La respuesta no fue única ni homogénea entre los diversos grupos indios. Sin embargo, una evaluación de conjunto nos hace ver que el proyecto fue un fracaso en la medida que no logró su objetivo principal: sacar a los indios de su atraso económico y marginación. Lo anterior no significa que no se haya afectado la estructura organizativa de los pueblos indios ni su núcleo identitario. No hay duda de que en efecto se dio un proceso de desindianización, pero sólo parcialmente; y una de las causas de lo inconcluso de este proyecto fueron las estrategias desplegadas por los indios para preservar su identidad étnica. Muchos indígenas se percataron de que su sobrevivencia como pueblo estaba amenazada por el indigenismo, en la medida que atacaba sus valores identitarios, en consecuencia se propusieron resistir defendiendo su identidad.

2.2.1 La defensa de la tierra.

La tierra es sin duda uno de los constituyentes nucleares de la identidad india, aunque no el único y su importancia varía entre un grupo indio y otro. Sin embargo, es notorio que los pueblos con una identidad más sólida, son aquéllos que han logrado preservar con mayor éxito el territorio al que han estado vinculados desde tiempos remotos. La identidad con la tierra no responde sólo una cuestión productiva; el suelo no sólo es el principal medio de producción y dador de subsistencia. La tierra está cargada de un contenido simbólico intenso que refuerza la vinculación del indio con ella; es el vientre del que nacen y el regazo al que vuelven al morir.

La Tierra es el cimiento de los pueblos indígenas. Es el asiento de la espiritualidad, el fundamento de donde brotan nuestras culturas y nuestras lenguas. La Tierra es nuestro historiador, el vigía de lo hechos y de los huesos de nuestros padres. La tierra nos da alimentos, medicinas, refugio y vestido. Es la fuente de nuestra independencia; es nuestra Madre. Nosotros no la dominamos: debemos armonizar con ella. Fuera de asesinar a los pueblos indígenas, el modo más seguro de matarnos es separarnos de nuestra Tierra.⁴⁹

La expresión anterior, aún cuando fue escrita por indígenas puede resultar demasiado refinada, lo que podría ser interpretado como un mero artificio retórico. Sin embargo, al confrontar su sentido con las expresiones de indios ordinarios nos podemos percatar de que no es así. Según un indio amuzgo de la montaña guerrerense, la tierra es paciente y tolerante; así como una madre que acepta que su hijo pequeño defeque en su ropa, así la tierra recibe "el excremento del hombre, toda clase de suciedad, porque no le queda de otra, es su hijo, es por eso que el hombre tiene que respetar la tierra, no debe decirle groserías porque es parte de la tierra transformada".⁵⁰

Lo anterior ayuda a entender mejor lo que significa la lucha agraria para los indígenas; la defensa de la tierra es también la defensa de los espacios religiosos y sagrados, de los centros ceremoniales y no sólo de un simple medio de producción. Es decir que las tierras de cada pueblo indio no son sustituibles.⁵¹ La preservación de la tierra es la preservación del pueblo mismo. Por ello no es raro que la defensa de la tierra haya sido casi siempre el móvil que ha originado las revueltas indias a lo largo de la historia, como tampoco lo es el que mire con recelo y rechazo la reforma al artículo 27 constitucional realizada en 1992 y que abrió la posibilidad a la enajenación de las tierras ejidales.

2.2.2 La fuerza de las tradiciones o "el costumbre".

⁴⁹ Rodolfo Stavenhagen, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 168.

⁵⁰ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero 1997, p. 79.

⁵¹ José de Jesús Torres, *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol*. México, EL Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000, p. 55.

Para el proyecto modernizante implementado desde el Estado muchas de las tradiciones indígenas debían desaparecer en la medida que constituían una serie de actos "irracionales" que iban a contracorriente del desarrollo. La costumbre o "el costumbre", como dicen los propios indígenas, desempeña una función importante como articuladora de identidad. Y por supuesto no existen elementos objetivos que permitan calificar a las tradiciones de irracionales en la medida que poseen su propia lógica y racionalidad en función de la cosmovisión de los propios indios.

Las tradiciones son el eje articulador de la identidad indígena a través del tiempo, a través de su práctica se establece la vinculación social de todos sus miembros. Las tradiciones hay que practicarlas porque así lo han hecho los antepasados. Sin embargo, esto no implica una concepción estática de las costumbres; por el contrario, éstas se transforman de manera inevitable pero siempre a partir de sí mismas, es decir, siempre como evolución y no como rupturas. Inclusive, muchas de las tradiciones consideradas como indígenas, reconocidas así tanto por indios como por los no indios, en realidad son producto de la fusión de tradiciones indígenas con las españolas introducidas por los frailes. Sin embargo, los indios las han interiorizado a tal grado que las han hecho totalmente suyas, por ejemplo los ritos religiosos y la vestimenta.

Las tradiciones indígenas están muy lejos de obedecer a un sentido lúdico, aún cuando se pueda encontrar este elemento en algunas de ellas como las danzas y la música. Por el contrario responden a necesidades existenciales que vinculan su vida social con el cosmos. Por ejemplo, cuando se le pregunta a un huichol, por qué hacen sus ceremonias o por qué las ofrendas, lo primero que contestan es "que así es la costumbre, así se acostumbra entre nosotros. Desde nuestros antepasados se ha acostumbrado hacer ceremonia para que los dioses nos den buenas lluvias, buenas cosechas y salud a la familia".⁵² En términos muy semejantes se expresan los mixtecos guerrerenses cada año al elegir al nuevo mayordomo. Este acto es un ritual solemne durante el cual se pregunta a la comunidad reunida: "¿se va a terminar el

⁵²José de Jesús Torres, *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol*. México, EL Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000 p. 103.

costumbre? A lo que los aludidos contestan: "no, pues seguimos". Enseguida proceden a nombrar a los nuevos funcionarios de la comunidad.⁵³

Las tradiciones son una necesidad existencial para los indios, como lo es la salud y la alimentación. Muchas de ellas están ligadas al ciclo productivo de la comunidad que involucra principalmente actividades agrícolas aunque no exclusivamente. Para vivir "hay que hacer la fiesta, hay que sembrar el maíz que es el que nos mantiene, y a éste le hacemos la ceremonia, porque nuestros antepasados así lo hicieron y así seguiremos también nosotros manteniendo el costumbre."⁵⁴

El cambio dentro de las tradiciones obedece por un lado a la propia dinámica de cambio social a que está expuesta cualquier comunidad, pero también a las políticas asimilacionistas, así como a la pobreza que obliga en ocasiones a emigrar a los indígenas. Aunque la migración no siempre significa el fin de las tradiciones, sino sólo una readecuación a las nuevas formas de estructuración de la comunidad, tal como veremos más adelante.

El fracaso de muchas de las políticas indigenistas obedeció al hecho de que atentaban contra las tradiciones indígenas. En consecuencia chocaron con la resistencia de los indios que en algunos casos se negaron a aceptar los proyectos indigenistas. Por ejemplo, en los años ochenta la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural intentó convencer a los huicholes de que la quema o roza no era lo más conveniente para la preservación de la productividad de la tierra. Sin embargo, para este grupo étnico esta actividad está profundamente ritualizada, es una actividad sagrada. Las cenizas y el humo, producto de la quema, poseen un sentido religioso permeado por la tradición. Esta materia es la que constituye las nubes que contienen la lluvia; es decir, si no hay quema no hay lluvias.⁵⁵ La respuesta de los huicholes a los autoridades agrarias fue muy simple, su propuesta no podía ser aceptada porque iba contra la costumbre, es decir, contra la existencia misma de la comunidad.

⁵³Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero 1997, p. 43.

⁵⁴Torres, *op. cit.*, pp. 104-105.

⁵⁵José de Jesús Torres, *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol*. México, EL Colegio de

Esto significa que la costumbre no consiste en una simple repetición consuetudinaria de una serie de ritos, sino en una reafirmación permanente de la identidad indígena.

Lo descrito arriba no significa que las comunidades se opongan a la modernización de manera absoluta y *a priori*. Por el contrario sólo se rechaza aquello que atenta contra la tradición o que no es consensuado al interior de las comunidades. De hecho tenemos varios ejemplos de comunidades indias que se han incorporado con relativo éxito al mercado capitalista y que han sabido sacar ventajas a la tecnología occidental sin perder su identidad. Un ejemplo de esto es la nación yaqui, que ha tenido la cohesión necesaria para negociar con el gobierno desde una posición no muy desventajosa. Cuando el gobierno federal planeó construir una carretera que cruzaría el territorio yaqui, los indios aceptaron con la condición de que se les construyeran carreteras que vincularan sus comunidades con la carretera principal. Esto muestra lo que dice un miembro de la comunidad: "Los yaquis, no somos reacios a la modernidad, como frecuentemente dicen los no indios, sino que nos cuidamos de dicha modernidad para que no afecte nuestro territorio y visión del mundo. Y es que en los nuevos tiempos, la mayor amenaza a la integridad de nuestros territorios ha venido escondida detrás de la palabra 'desarrollo'."⁵⁶

Un ejemplo más de la integración exitosa de algunas comunidades indias a la modernización son las cooperativas cafetaleras de algunos estados como Guerrero, Oaxaca y de manera especial las de Chiapas que cultivan el café orgánico. Han logrado incorporarse a los mercados internacionales, pero conservando ellos el control tanto del proceso productivo como del de comercialización. A nivel nacional destaca la cadena de cafeterías "La Selva" controlada por una cooperativa de indígenas chiapanecos que vende café orgánico de calidad y dirigido a consumidores exigentes.

En los anteriores ejemplos destaca un elemento esencial; son los propios indios los que dirigen de manera colectiva y con un alto grado de consenso el proceso de integración. La

Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000, p. 134.

⁵⁶ Hilario Molina, "Autonomías históricas: Autonomía Yaqui", en BURGUETE CAL Y MAYOR, (Coordinadora), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, Dinamarca, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 1999, p. 126.

resistencia se da casi siempre cuando se trata de proyectos diseñados de manera vertical desde el gobierno y sin involucrar a las comunidades indígenas. El apego a la identidad y la costumbre por parte de los indios no implica necesariamente la negación al cambio por parte de éstos.

2.2.3 El sistema de cargos.

Una de las formas más exitosas de resistir los intentos desintegradores de la identidad india ha sido el sistema de cargos comunitarios. En aquéllos casos donde se ha dado un proceso de desarraigo de la tierra, como en el caso de los migrantes, de despojo de éstas o de pérdida de la lengua, el sistema de cargos ha funcionado como eje articulador de la identidad.

La organización social tradicional del sistema de cargos es la que determina generalmente la membresía de las personas y los grupos domésticos en cada comunidad. Según Salvador Florero, el sistema de cargos se compone de estructuras, cuyo esquema de roles y funciones genera las dinámicas necesarias para el mantenimiento y adaptación de los referentes identitarios. Es una organización de adscripción y control social que regula las relaciones del individuo y de los miembros de la comunidad, donde la pertenencia es de por sí objetiva, independientemente de que haya autoconciencia o no.⁵⁷

La participación en los puestos públicos de la comunidad otorga prestigio social que se traduce en una serie de distinciones simbólicas, en especial durante las ceremonias públicas. Pero sobre todo genera derechos en la vida comunitaria; las personas que se niegan a participar en el sistema de cargos suelen ser sancionados internamente y en caos extremos, incluso ser expulsado de la comunidad.⁵⁸

El sistema de cargos no sólo cumple una función identitaria, sino que en la mayoría de los casos sirve como mecanismo regulador y atenuador de las desigualdades socioeconómicas.

⁵⁷ Eduardo Andrés Salvador Florero, *La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001, p. 80.

⁵⁸ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero 1997, p. 42.

El sistema es casi siempre una forma de redistribución de los recursos que impide que se genere una estratificación de clases al interior de la comunidad. Por lo general, los mayordomos elegidos son aquéllos a los que no les ha ido tan mal económicamente en los últimos años respecto al resto del grupo. De esta manera se socializan los ingresos económicos que superan la media de la población y se evita la acumulación económica que pudiera dar origen a las diferencias sociales y de poder dentro de las comunidades. Esto contribuye a mantener la cohesión de los pueblos y por ende a la preservación de la identidad misma. Además, las mayordomías son un acto de reciprocidad colectiva, cuyo valor originario es la socialización, en oposición al individualismo y proceso de acumulación de dinero que rige en las sociedades capitalistas.⁵⁹

Estos actos de participación en los gastos de la fiesta del pueblo son percibidos como "irracionales" por los partícipes de la cultura dominante nacional, pues implican el "derroche" de recursos en fiestas y todo lo que ella implica: alcohol, comida, flores, música etc. Sin embargo, estos gastos que suelen ser financiados por el mayordomo son los que contribuyen a la preservación e identidad de la comunidad.

Para participar en los cargos no es necesario residir en la comunidad. De hecho en algunos casos la designación como mayordomo es la causa de la migración temporal del pueblo. Los designados salen de la comunidad a trabajar para obtener los recursos que le permitan hacer frente a los gastos. Los migrantes que van hacia los Estados Unidos o hacia algún punto dentro de México, pueden mantener su vinculación con su comunidad a través de la participación en el sistema de cargos y su retorno al pueblo durante las fiestas. Esto les permite ser considerados como del pueblo e incluso conservar sus tierras, aun si no las trabajan.

Se puede afirmar que la adaptación y resistencia de los pueblos indios se ha conformado a partir del sistema de organización tradicional y, en particular a partir del sistema de cargos; a la vez que este ha sido el pilar de la refuncionalización de su régimen cultural. Éste ha demostrado su eficiencia para sobrevivir a los embates de la dominación de los no

⁵⁹ Salvador Florero, *op. cit.*, p. 88.

indios, desde la colonia hasta nuestros días. El sistema de cargos también les ha servido para defender sus derechos como grupo y para desarrollar una cohesión intracomunitaria, que se opone a cualquier forma de concentración de poder económico, político o corporativo.

2.2.4 La educación indígena y la escuela oficial.

Cuando se institucionalizó el proyecto de asimilación a través del INI, se consideró que el instrumento principal para "mexicanizar" a los indios sería la escuela. A través de ella introyectarían los valores culturales nacionales en las comunidades indígenas. De manera específica se proyectó erradicar las lenguas indias y sustituirlas por el idioma nacional: el español. Desde este punto de vista el proyecto sólo tuvo un éxito parcial, pues se enfrentó al rechazo no sólo de cierto sector de los intelectuales, en especial de algunos antropólogos, sino también de algunos indios que se percataron de la amenaza que se cernía sobre su identidad. Es verdad que se logró disminuir el monolingüismo indígena a la par que se incrementó el bilingüismo con el español e incluso en algunos casos se pasó a un molingüismo del español. No obstante, las identidades indias supieron adecuarse a los cambios apoyándose en otros elementos identitarios como la tierra y las tradiciones.

Como lo recuerdan algunos indígenas, a partir de los años cuarenta el proyecto educativo se inició de una manera muy agresiva. A los niños indígenas se les obligaba a hablar el español en clase, de lo contrario recibían castigos, incluso físicos. Esto fomentó la idea entre muchos indígenas de que su lengua era inferior al español y poco a poco dejaron de hablarla. Sin embargo, no siempre ocurrió así. Muchos grupos indígenas resistieron la agresión a su identidad lingüística con más o menos éxito. En muchos casos los padres se negaban a enviar a sus hijos a la escuela, porque se daban cuenta de que lo aprendido en ella mermaba el sentido de pertenencia y valoración de las tradiciones de la comunidad. Muchos jóvenes se comenzaron a negar a participar en las fiestas y ritos del pueblo, lo cual fue muy mal visto por la gente mayor de las comunidades quienes culpaban de ello a la escuela.⁶⁰

⁶⁰ Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afroestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero 1997, p. 61.

La escuela era vista en muchos casos como un obstáculo para continuar con "el costumbre". Los materiales y los libros aludían siempre a la cultura nacional y no hacían mención a las culturas indias: de sus costumbres, de su historia, de su geografía. De esta manera, el niño indígena se iba creando la idea de que su cultura era inferior y de que "la buena" era la de afuera. Como lo señala un maestro indígena huichol:

...ese es el problema que tenemos aquí, los padres de familia no quieren que esto siga sucediendo, por eso tenemos poca inscripción en la escuela, los padres no mandan a los hijos a la escuela. Los papás siempre argumentan lo que acabo de decir, y con ello callan a los maestros, por eso uno ya no les puede decir nada porque ellos tienen razón.⁶¹

Sin embargo, hubo otros lugares donde los indígenas en lugar de oponerse a la alfabetización en español pudieron aprovecharse de ésta. Algunos de ellos se percataron de que el saber leer y escribir en español, podría acarrearles muchas ventajas a la hora de defender sus tierras, costumbres y otros derechos ante las leyes positivas. En estos casos ellos mismos promovieron el aprendizaje del español entre la comunidad. Por ejemplo, entre algunos pueblos mixtecos es requisito ser alfabeto para ocupar el cargo de comisario "porque hemos sido engañados por funcionarios y políticos".⁶² Es decir, el aprendizaje del español contribuyó en este caso a defender otros elementos identitarios.

A fin de cuentas el proyecto de educación indigenista no logró sus propósitos, pero sí generó en muchos casos una serie de contradicciones y conflictos entre las comunidades indias, sobre todo entre los viejos analfabetas y los jóvenes aculturados.

2.2.5 La religión.

⁶¹ José de Jesús Torres, *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol*. México, EL Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000, p. 200.

⁶² Miguel Ángel Gutiérrez Ávila, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afromestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero 1997., p. 46.

Uno de los pilares más sólidos de la identidad indígena y quizá el que mejor ha resistido el proceso de "mexicanización" ha sido la peculiar forma de vivir la religiosidad. Toda la organización comunitaria que se teje en torno a las fiestas religiosas, los ritos y los símbolos ha resistido el paso de los siglos. Esto no significa que las prácticas religiosas se hayan mantenido intactas y sin influencia del entorno nacional. Como productos históricos han estado expuestas también al cambio social que caracteriza a todas las estructuras sociales. De ninguna manera se puede decir que la religión vivida por los indios actuales sea la misma de sus antepasados prehispánicos; de hecho está profundamente occidentalizada al asumirse como católica. Sin embargo, dado que a lo largo del virreinato los indígenas se apropiaron de la nueva religión, aunque adaptada y fusionada con sus antiguas creencias, sería erróneo afirmar que la religión católica no es hoy la religión de los indios. Lo es en la medida que ellos lo consideran así y forma parte de su núcleo identitario, en algunos casos por encima de la lengua, el traje, e incluso el territorio.⁶³

La presencia de la religión está no sólo en las fiestas patronales, sino también en muchos aspectos de la vida cotidiana. Casi todas las actividades políticas, sociales, productivas, médicas están ritualizadas y ligadas a la religión. Por ello es muy difícil separar la vida religiosa de la civil en las comunidades indias. Con frecuencia los cargos civiles lo son también religiosos y viceversa. Por ello cuando las comunidades perciben una amenaza a sus sistemas de creencias suelen reaccionar defensivamente, incluso a través de la violencia. Dada la importancia de la religión tradicional católica para los indígenas, los conflictos en aquellos pueblos donde las iglesias no católicas han logrado ganar adeptos suelen ser muy fuertes. Estas irrupciones atentan contra el equilibrio entre la comunidad y el cosmos, que se manifiesta en todos los aspectos de la vida ordinaria del pueblo. Esta resistencia hacia la presencia de otros credos religiosos puede, pues, asumir formas violentas e intolerantes por parte de los indios católicos hacia los disidentes, tal como ocurre en algunos pueblos de Chiapas. Más aún, cuando estos conflictos son acrecentados por diferencias políticas y la lucha por el control de los recursos, en especial la tierra.

⁶³ Alejandro Figueroa Valenzuela, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 1992.

Los elementos identitarios señalados hasta aquí, a pesar de su importancia, en la mayoría de los casos articulan la identidad únicamente dentro de las comunidades. Una de las consecuencias de las agresiones que han sufrido los indios a lo largo de los siglos ha sido, por lo menos hasta la década de los ochenta del siglo XX, la pérdida de una identidad étnica más allá de las comunidades, con escasas excepciones. Aunque los diversos grupos étnicos del país pueden ser identificados por su lengua, vestimenta o su ubicación en determinadas zonas del territorio nacional; sus miembros habían perdido casi totalmente su sentido de grupo étnico. Su vinculación identitaria era más con la comunidad de residencia o de origen que con sus pares étnicos de otros pueblos. Es decir, que la identidad residencial prácticamente había anulado o por lo menos atenuado las identidades étnicas más allá del pueblo.⁶⁴

La reacción de los indígenas ante la pretensión en 1992 de los gobiernos nacionales iberoamericanos de festejar el V centenario de la llegada de los europeos, permitió por primera vez una articulación identitaria de los indios a nivel nacional y continental que hizo posible trascender la identidad residencial. Este proceso vino a ser reforzado por la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, que hizo converger hacia él la solidaridad de casi todos los grupos indios del país.

2.3 La crítica al indigenismo y el nacimiento de la indianidad.

Las críticas al indigenismo surgieron desde muy temprano y desde distintos sectores sociales. El más importante y de los primeros en ejercer la crítica fue el sector de los académicos. Ya desde 1956, miembros del Instituto Politécnico Nacional (IPN) y de la Escuela Nacional de Antropología (ENAH) manifestaron su oposición ante la política indigenista.⁶⁵

En 1964 el INI y el indigenismo, ante las críticas tuvieron que realizar un balance entre sus objetivos y sus logros. Los postulados adoptados en 1940 se enfrentaron a serios desacuerdos a nivel regional, institucional y a nivel del aparato de Estado. Una de las

⁶⁴ El concepto de identidad residencial fue acuñado por Miguel Alberto Bartolomé en un trabajo que realizó con Alicia Mabel Barabas, *La pluralidad en peligro. Proceso de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, México, INAH, INI, 1996. 1997.

⁶⁵ Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, p. 10.

preocupaciones del gobierno era fomentar el desarrollo de sistema capitalista en México y en especial de promover la industrialización, no obstante, la miseria y atraso de los pueblos indios no habían cambiado sustancialmente. Esto obligo al INI a revisar sus planes y objetivos y a presentarlos nuevamente.⁶⁶

Durante el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz el INI pasó por una crisis como consecuencia del estancamiento de su presupuesto. Empero, el año más difícil para el indigenismo fue el de 1968. El espíritu crítico de este año alcanzó al INI y al papel de la antropología. Un grupo de académicos y jóvenes antropólogos acusaron a la antropología mexicana de su falta de compromiso político con las demandas de los indios y de ser reaccionaria en sus aportaciones a la cuestión indígena. Un año más tarde, durante la reunión de la Sociedad Mexicana para la Antropología Aplicada, se examinó la crisis del año anterior. Se manifestaron por una antropología comprometida políticamente y que debería luchar por la transformación de la estructura socioeconómica del país. Al abordar en particular la política indigenista llegaron a las siguientes conclusiones:

- 1) La política indigenista, dada su condición oficial, queda comprendida en la política general del gobierno, de carácter centralista. Esto es desfavorable para el desarrollo libre y espontáneo de las comunidades indígenas.
- 2) El fin de la política indigenista es indeseable puesto que la integración en realidad pretende incorporar al indio a una situación todavía más dependiente.
- 3) Actualmente la antropología aplicada en México no cumple con su función de una manera adecuada.⁶⁷

Un año más tarde, en 1970, se publicó un libro que encarnaría esta ruptura en la forma de concebir a la antropología y al indigenismo, en el que participaron antropólogos de una nueva generación como Guillermo Bonfil Batalla y Arturo Warman entre otros. La obra titulada *De eso que llaman antropología*, fue un hito en la historia del indigenismo, pues es la

⁶⁶ Véase *Ibidem.* p. 11.

⁶⁷ Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, p. 12.

primera en que se criticó de manera sistemática a la antropología mexicana y al indigenismo oficial.⁶⁸

Poco tiempo después la crítica comenzó a ser ejercida desde las organizaciones indígenas. El movimiento indio cobró bríos al margen de las instituciones gubernamentales, dando origen a una nueva visión sobre la cuestión indígena emanada de los propios pueblos y de los académicos a la que se le bautizó como indianismo.

En 1971 se realizó la Primera Reunión de Barbados, en la que participaron antropólogos e indigenistas. En la declaración final se refirieron a la responsabilidad de antropólogos y misioneros religiosos en el etnocidio que estaban sufriendo los indígenas y se habló por primera vez de la necesidad del autogobierno en las comunidades indias. En 1975 se celebró en Port Alberni, Canadá, el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), al que asistieron representantes de la mayor parte de los países de América Latina. En 1977 se realizó la Segunda Reunión de Barbados, en la que los líderes indios y antropólogos reiteraron su crítica al indigenismo.⁶⁹

También en 1977 se reunió en Panamá el I Congreso Internacional de Indígenas de América Central, en el que estuvieron representados todos los países centroamericanos y México. Como resultado de esta reunión surgió como organismo no gubernamental permanente el Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central.⁷⁰

En este mismo año se reunió en Ginebra la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, organizada por el Comité de Derechos Humanos de las Organizaciones no Gubernamentales. En ella se criticaron las políticas indigenistas nacionales y se señaló la necesidad de reconocer a los pueblos indios como naciones, las cuales tendrían derecho a un

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, p. 13.

⁷⁰ Ver *Ibidem.*

territorio determinado, a disponer de gobierno propio y capacidad de relacionarse con otras naciones.⁷¹

En 1980 en el I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, celebrado en Cuzco, surgió el Consejo Indio de América del Sur. Para esta fecha había ya una gran cantidad de organizaciones indias regionales, nacionales e internacionales. Asimismo, entre 1971 y 1977 se llevaron a cabo numerosas reuniones, congresos regionales y nacionales de los propios indios y sin participación gubernamental en varios países. En estos eventos se fue diseñando y conformando el indianismo.⁷²

El indianismo como ideología expresa el rechazo del indio al modelo integracionista, su deseo de romper con esa relación colonial y su reivindicación étnica. Retoma la tradición de lucha propiamente india a través de la historia en sus diversas manifestaciones: resistencia pasiva, movimientos mesiánicos o revueltas armadas.⁷³

Esta novel ideología se conformó entre 1970 y 1980 y se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que para el indio significa equilibrio y armonía entre distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es integrante. El indianismo es la búsqueda y la identificación con el pasado histórico, pues pasado y presente forman una unidad basada en una concepción colectivista del mundo.⁷⁴

La indianidad no es un nuevo instrumento del Estado para manipular al indígena, sino una expresión del indio para definir su especificidad y reivindicarla. Es un proceso que se define día a día y es a los indios a quienes corresponde definirla. No se trata de una identidad étnica que se hereda al nacer, sino que se construye y se asume conscientemente.⁷⁵

⁷¹ Ver *Ibidem*.

⁷² Consuelo Ros Romero, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992, p. 13.

⁷³ Francoise Morín, "Introducción: Indio, indigenismo, indianidad", en Albert Bruce, Claude Bataillon, Heraclio Bonilla, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988 p. 16.

⁷⁴ Véase a Oscar Arze Quintanilla, "Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental", en José Alcina Franch, comp., *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, 1990 p. 14.

⁷⁵ Francoise Morin, "Conclusión: Indianidad y Estado", en Albert Bruce, Claude Bataillon, Heraclio Bonilla, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988

3. El movimiento indígena durante la década de 1970.

Durante la década de los setenta los pueblos indios se insertaron en los movimientos campesinos que reivindicaban la devolución y control de sus tierras. El descontento en el campo y la necesidad del gobierno por agrupar a las organizaciones campesinas, influyeron para que se buscara integrar a los indios dentro de las políticas indigenistas promovidas desde el INI. Por supuesto, de acuerdo a este proyecto se trataba de otorgar a los indios un lugar importante en la gestión de su destino pero bajo la tutela del gobierno.⁷⁶

Bajo la lógica de constituir organizaciones que sirvieran de interlocutoras entre el Estado y las comunidades, se crearon organizaciones como el Consejo Nacional de los Pueblos Indios (CNPI) en 1975, y la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, Asociación Civil (ANPIBAC) en 1977. La primera tiene su antecedente en 1974 cuando se llevó a cabo el Congreso Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, por iniciativa del gobierno como una manera de medir el grado de participación política de las comunidades, para así orientar su lucha y sus demandas.⁷⁷

La activa participación de choles, tzotziles, tzeltales y tojolobales que enfrentaban graves problemas rebasó las expectativas y los propósitos del gobierno, porque fueron ellos quienes impusieron los temas que se discutieron en dicho congreso. Aun cuando se debatieron problemas de producción, comercialización, educación, etc. se puso énfasis en la demanda de la tierra.⁷⁸

Con la idea de encauzar el movimiento indio por vías organizativas que le dieran mayor peso a las reivindicaciones de tipo cultural, el gobierno llamó al Primer Congreso de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975 en el cual habría de constituirse el Consejo Nacional de los Pueblos Indios (CNPI). Este organismo representaría a todos los

⁷⁶ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 66.

⁷⁷ Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, *La lucha india. Un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI editores, 1989.

grupos étnicos a través de las organizaciones que se constituyeran como Consejos Supremos. Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento sostienen que esta agrupación fue creada con la intención de orientar las demandas del movimiento indio hacia reivindicaciones de carácter cultural. Sin embargo, esta organización se radicalizó al hacer una crítica severa del INI y al exigir su reestructuración; hecho que el gobierno castigó con la reducción de apoyos hacia una agrupación que él mismo había impulsado.⁷⁹

Marie Chantal Barre por su parte, reconoce que la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas fue una propuesta gubernamental, pero encuentra que esta organización fue separándose del gobierno conforme radicalizaba sus demandas.⁸⁰ Según la autora, en la carta de Pátzcuaro, emanada del Primer Congreso de los Pueblos Indígenas, se resaltaba la exclusión de la que han sido objeto los indígenas a lo largo de la historia, porque a ningún proyecto le ha interesado la especificidad, sino la integración de las etnias. Se exigía también respeto a la autodeterminación y a todo lo que configura la personalidad de los pueblos.⁸¹

Andrés Medina, señala que es importante ubicar el contexto en el que se conforma el CNPI. Sostiene que como producto del etnopopulismo apareció como contribución fundamental la noción de grupo étnico que justificaba y proponía la creación de organizaciones específicamente indias que tuvieran una perspectiva propia.⁸² El concepto de grupo étnico fue defendido como la unidad social básica de la población india, y el Consejo Supremo como su institución política fundamental. Con este perfil se creó el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas, que se entendía como la unión democrática de todos los Consejos Supremos.⁸³

El CNPI, desde la perspectiva de Medina, pronto evidenció que era parte de los movimientos políticos originados en el centro mismo del aparato gubernamental y, que más

⁷⁸ *Ibidem.* pp. 49-50.

⁷⁹ Consuelo Mejía Piñeros y Sergio Sarmiento, *La lucha india. Un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI editores, 1989, pp. 18-19.

⁸⁰ Marie-Chantal Barre, *Ideologías y movimientos indios, siglo XXI* editores, 1984, p. 125.

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ibidem.*

bien, se trataba de una escenografía dispuesta desde el partido oficial para construir la imagen del futuro presidente.⁸⁴ Con la creación del CNPI, se trataba de canalizar una movilización política en dos planos: absorber, por un lado, a los promotores indígenas que buscaban ascender en el escalafón del INI, a partir de reivindicaciones basadas en su identidad étnica y por otro, corporativizar la incipiente movilización política que se daba en las regiones indígenas, producto de la crisis que azotaba fundamentalmente al campo. De esta manera, cada grupo étnico y su Consejo Supremo serían espacios de interlocución reconocidos por el Estado. Todo movimiento indio al margen de la estructura corporativa del CNPI, quedaría situado en la ambigüedad.

El CNPI, en ningún momento demandaba abiertamente la tierra. En sus resolutivos encontramos denuncias sobre la disolución de las comunidades, producto de las estructuras caciquiles del campo. La lógica que animaba a esta organización se sintetiza en las conclusiones del II y III Congresos del CNPI, donde figura un programa de desarrollo de las poblaciones indígenas del país, bajo la premisa de “la participación plena de las comunidades indígenas en su propio desarrollo”.⁸⁵

A partir de su tercer Congreso, el CNPI comenzó a cuestionar el modelo de desarrollo impuesto, porque al deteriorar la ecología y los recursos naturales no renovables, se ponía en riesgo la existencia misma de las comunidades. Como plantea Medina, las movilizaciones indias independientes defendían fundamentalmente reivindicaciones agrarias. El contenido étnico de estas demandas se expresaba en la defensa de un modo de vida campesino particular y en las formas específicas de su organización.⁸⁶

El escenario de la década de los setenta, en términos generales estuvo ocupado por dos tipos de organizaciones indígenas: las etnicistas y etnoclasistas. Las primeras planteaban su lucha desligada de los otros sectores sociales, y las segundas como parte de un proceso amplio que incluía diversos sectores sociales. Algunos ejemplos de organizaciones etnicistas eran: la

⁸⁴ Marie-Chantal Barre, *Ideologías y movimientos indios, siglo XXI* editores, 1984, p. 125.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües Asociación Civil, preocupada por instrumentar una educación que fuera indígena, bilingüe y bicultural por que “la educación libera al indio”,⁸⁷ la Organización para la defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez y el Comité de Defensa de Desarrollo de la Región Mixe, que en conjunto se manifestaron por la defensa de la propiedad “comunitaria, sobre nuestros recursos naturales y de las formas de organización que deseamos darnos de parte de cualquier grupo social, así como de cualquier régimen de gobierno, en tanto que por herencia tenemos”.⁸⁸

Entre las organizaciones indigenistas etnoclasistas tenemos a la Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo, (COCEI) que se ha planteado la lucha por la democratización de los municipios y de los ejidos. En esta organización la identidad zapoteca es un instrumento de liberación. A este mismo tipo pertenece la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) que se creó con el objetivo de defender los recursos naturales y las tradiciones culturales de la zona lacustre de Michoacán.⁸⁹

Estos brotes de organizaciones sociales indias durante los años setentas, refleja la crisis del indigenismo y la incapacidad del Estado para satisfacer las demandas de la población indígena. Las instituciones, y en especial el INI, se comenzaron a ver desbordadas por las exigencias de los indios, quienes iniciaron la creación de sus propias organizaciones. Tal sería la actitud dominante en la siguiente década.

4. Las organizaciones indígenas en la década de 1980.

La década de 1980 podría caracterizarse por el despliegue de lo que algunos autores han llamado las “estrategias de sobrevivencia”,⁹⁰ que consisten en el impulso a procesos destinados a la subsistencia de los pueblos indios. Si bien estos procesos se generaron aisladamente, poco a poco fueron integrándose a ámbitos más amplios hasta generar redes en

⁸⁷ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 70

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Marie-Chantal Barre, *Ideologías y movimientos indios, siglo XXI* editores, 1984, p. 125.

⁹⁰ Úrsula Edwald, “Crisis, desnutrición y estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas”, *Cuadernos de Investigación Social*, núm. 13, México, IIS-UNAM, 1995.

las que el eje articulador era el tipo de demanda enarbolada.⁹¹ Surgió así una gran variedad de proyectos, cuyos principales objetivos han sido: la defensa de la tierra y los recursos naturales, la búsqueda de créditos, la comercialización, el abasto entre otros. Todo ello con escasa o nula participación del Estado.

Para lograr sus fines, los pueblos indios dieron vida a prácticas colectivas y solidarias nuevas, que tenían un sentido alternativo ante la falta de respuesta del gobierno. Las acciones emprendidas buscaban, por un lado, resolver problemas inmediatos y, por otro, establecer nuevas relaciones sociales. Bajo estos lineamientos se generaron proyectos alternativos de crédito, de producción y de abasto, de comercialización, medicina tradicional, etc. De esta manera, el escenario fue inundado con organizaciones aparentemente pequeñas, como cajas populares, establos colectivos, molinos comunitarios o cooperativas.⁹²

La importancia que tienen estos procesos radica en la búsqueda de alternativas en las que la autogestión juega un papel relevante. Es decir, que la comunidad, o parte de ella, se moviliza para dar solución a sus necesidades inmediatas. En estas acciones se utilizan estructuras organizativas tradicionales de la comunidad, es decir, que los participantes no siempre constituyen nuevas organizaciones.

Es importante señalar que si bien muchos proyectos de carácter autogestivo estuvieron circunscritos a la comunidad y preocupados por generar estrategias de sobrevivencia, otros se han ampliado o permanecido debido a su éxito. Entre estos podemos mencionar a la Luz de la Montaña, productora y comercializadora de café orgánico de la Montaña de Guerrero; la Unión de Comunidades de la Región del Istmo (UCIRI), también productora y comercializadora de café orgánico; la Unión de Comunidades Vainilleras de la Chinantla, en

⁹¹ Sergio Sarmiento, "La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta", en Enrique de la Garza Toledo, *Crisis y sujetos sociales en México, México*, CIIH-UNAM, Porrúa, 1992, pp. 447-449.

⁹² Sergio Sarmiento, "La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta", en Enrique de la Garza Toledo, *Crisis y sujetos sociales en México, México*, CIIH-UNAM, Porrúa, 1992, pp. 447-449

Veracruz; la Cooperativa Tosepan Titataniske, en la Sierra Norte de Puebla; y la Cooperativa Flor del Valle del Mezquital, Hidalgo entre otros.⁹³

Estos proyectos, por lo general, carecían de una proyección política y se limitaban a establecer redes de producción y comercialización. No obstante, son interesantes en la medida que constituyen un bagaje de experiencia en la que se puso en acción la capacidad organizativa y de acción de las comunidades. Además, sirvieron como punto de arranque para la constitución de organizaciones politizadas y con demandas sociales a partir de la década de 1990. De manera paralela a estos procesos, se conformaron otros que ubicaron sus objetivos en la defensa de la tierra y los recursos naturales, la ecología y los derechos humanos.⁹⁴ A este escenario, ya de por sí complejo, se sumó la presencia de dos actores más, que aunque no eran nuevos, en estos años establecieron mayores relaciones con los pueblos indios. Nos referimos a los Organismos No Gubernamentales (ONGs) y las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), que incidieron de manera importante en el despliegue de estas estrategias de sobrevivencia.⁹⁵

De lo que se trataba entonces con los proyectos alternativos, era producir con los recursos disponibles, incluso a través de técnicas tradicionales. El objetivo era, por una parte, resolver los problemas inmediatos y, por la otra, fortalecer los lazos identitarios a partir de la revalorización de la cultura.

Durante los años ochenta también surgieron algunas organizaciones no sólo preocupadas por impulsar proyectos autogestivos, sino que paralelamente demandaban tierras y respeto a los derechos humanos. Entre estas agrupaciones podemos señalar a la Unión de Comunidades de la Zona Norte de Istmo, la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, la Asamblea de Autoridades Mixes; la Unión Campesina Independiente 100 años de

⁹³ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p.70 p. 72.

⁹⁴ Véase a Arturo Warman y Arturo Argueta, Coords. *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, CIIH-UNAM; Porrúa, México, 1993.

Soledad, el Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez. Todas estas organizaciones concebían su lucha como parte de un proceso más amplio, pero sin dejar de destacar las particularidades culturales e históricas de la población que en ellas participaba.⁹⁶

La importancia que adquirieron en este periodo las ONGs se debe, por una parte, al proceso de “adelgazamiento” del Estado y a la reducción del gasto social; y por otra, a que estos actores supieron aprovechar los espacios sociales vacíos que el gobierno dejaba. Asimismo la crisis económica propició el acercamiento de los pueblos indios con otros sectores sociales, con los que compartían demandas.⁹⁷ En general, la década de 1980 se caracterizó por una creciente participación de la sociedad civil en los procesos políticos. Se le exigió de manera reiterada al gobierno el cumplimiento de compromisos económicos y democráticos. Este despertar social alcanzó desde luego a los pueblos indios, quienes comenzaron a organizarse de manera cada vez más eficiente. En esta década se sentaron las bases organizativas para las posteriores movilizaciones indias, en especial la ocurrida en la coyuntura del V centenario.

5. El sexenio salinista.

A finales de la década de los ochenta podemos ubicar una etapa que por sus efectos sobre los pueblos indios, nos permite entender la reactivación del movimiento indio. Se trata del sexenio salinista, iniciado en 1988, que se caracterizó por el impulso de una política indigenista contradictoria. Por un lado, en las adiciones hechas al artículo 4º constitucional se reconoció la diversidad cultural, pero por otro se pusieron en marcha acciones tendientes a socavar la

⁹⁵ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 73.

⁹⁶ Jorge Hernández, “Etnicidad y nacionalismo en México: una interpretación”, en Hernández Jorge, et al, *Etnicidad, nacionalismo y poder. Tres ensayos*, México, UABJO, 1993.

⁹⁷ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 74.

identidad comunal como la reforma al artículo 27 de dicha carta magna. Este último método ha sido definido por Héctor Díaz Polaco como etnófago.⁹⁸

La innovación del gobierno salinista fue el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) que absorbió buena parte de las funciones del INI. El PRONASOL fue parte de un paquete gubernamental en el que también estaban incluidas la reforma al artículo 27 constitucional, la adición al artículo 4º de la misma carta magna y la celebración del Encuentro de Dos Mundos. El establecimiento de nuevas relaciones con los sectores sociales y la reforma del Estado fueron dos pilares fundamentales del gobierno salinista. En el agro, las políticas federales se tradujeron en un plan para la modernización del campo en el que se le concedía una gran importancia a la iniciativa privada.⁹⁹

El gobierno federal decidió brindar apoyo financiero sólo a los proyectos rentables y a aquéllos que agruparan a distintos productores. Los pueblos indios no fueron beneficiados, pues sus proyectos no eran considerados rentables. Más bien, debido a que la mayor parte de la población india había sido definida en condiciones de extrema pobreza, el gobierno federal decidió apoyarla a través del gasto social.¹⁰⁰ Así, los recursos gubernamentales destinados a los pueblos indios fueron canalizados vía PRONASOL y ya no mediante el INI, en virtud de que el gobierno “reconocía a los pueblos indios como actores de su propio desarrollo”.

La nueva política indigenista del régimen se expresó en la creación en 1989 de una Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas, encargada de elaborar una propuesta para reconocer la pluralidad étnica del país, comisión en la que los indios estuvieron ausentes. Un año después, se entregó el informe final. La propuesta fue duramente criticada por las organizaciones indias y sectores no indios, no obstante, fue enviada sin modificaciones substanciales al Congreso de la Unión como iniciativa presidencial para modificar el artículo

⁹⁸ Héctor Díaz Polaco, “Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Las reformas a la legislación agraria en México”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 5-6, mayo-diciembre, México, 1992, pp. 62-79.

⁹⁹ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 75.

¹⁰⁰ Ver *Perspectivas para el Desarrollo de los Pueblos Indios de México*, INI, SEDESOL y PRONASOL.

4º constitucional y reconocer la composición pluriétnica del país.¹⁰¹ Esta iniciativa no fue resultado de un interés real por los indios de parte del gobierno, sino de la coyuntura del V centenario de la llegada de los europeos a América, de la existencia de fuerzas sociales que reclamaban cambios y de la recomendación que al gobierno mexicano hicieran organismos internacionales, entre ellos la Organización Internacional del Trabajo (OIT).¹⁰²

En este contexto, el movimiento indio adquirió mayor relevancia y dinamismo, tanto a nivel regional como nacional e incluso internacional. Para ello fue importante la coincidencia de la luchas del movimiento indio con las de otros sectores como las agrupaciones campesinas, de derechos humanos, el movimiento urbano popular y los ecologistas entre muchos otros.¹⁰³

Producto de estos acercamientos fue el Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios, que se llevó a cabo en 1989, en Matías Romero Oaxaca. A este evento acudieron unos 600 representantes de organizaciones indias del país y algunos más de países extranjeros. En el evento se discutió sobre los derechos humanos de los pueblos indios, así como propuestas de acción conjunta entre todos los pueblos indios del país. Entre estas estaba enviar una delegación al Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas, que se llevaría a cabo en Bogotá, Colombia, ese mismo año, así como realizar el Segundo Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios en Xochimilco, México D.F. en marzo de 1990.¹⁰⁴

Como se señalado hasta aquí los proyectos estatales tendieron ha socavar la identidad india. Ése debía ser el costo que los indígenas debían pagar por incorporarse a la nación y aculturizarse. No obstante, los pueblos indios desplegaron una serie de estrategias para preservar su identidad y oponerse a la pretensión hegemónica de la cultura mestiza occidental.

¹⁰¹ Sobre la fundación, función y resultados de esta Comisión véase a Héctor Díaz Polanco, “El salinato y los pueblos indios”, en *Memoria, CEMOS*, núm. 74, enero-febrero, México, 1995, pp. 27-35.

¹⁰² Ver a Altamirano Jiménez, *op. cit.* p. 76.

¹⁰³ María Isabel Altamirano Jiménez, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998, p. 77.

Paralelamente comenzaron a nutrir su experiencia política organizativa a través de su participación en organizaciones sociales no indias y del contacto con algunos grupos de intelectuales. Faltaba una coyuntura que les permitiera poner en práctica esa experiencia para reivindicar demandas propiamente étnicas y reivindicar la identidad india dentro de un marco no necesariamente clasista.

¹⁰⁴ Ver Resolutivos del Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios, Matías Romero, 1989, citado en *Ibid.* p. 77.

Capítulo 2.

La coyuntura del V Centenario.

1. Los festejos oficiales.

La preparación de los festejos a propósito del V Centenario de la llegada de los europeos a América, se inició desde mediados de los años setenta. En esa época el gobierno español comenzó a buscar el consenso entre la comunidad hispanoamericana para llevar a cabo una celebración conjunta. Con este pretexto comenzó a hablarse de la necesidad de un acercamiento entre España e Hispanoamérica luego de una etapa de relativo distanciamiento durante la dictadura franquista en la península ibérica. Las Cumbres Iberoamericanas fueron, en el plano político, quizá el ejemplo más concreto que marcó las nuevas relaciones entre España e Hispanoamérica, pues se instituyeron en este contexto de acercamiento durante la década de 1980.

Por supuesto que en una época en que el discurso anticolonialista estaba muy en boga, los festejos no podrían ser ya como los de 1892 cuando las festividades estuvieron cargadas de un fuerte sentimiento hispanista. El discurso que comenzó a manejarse ahora fue más bien de reconciliación con frecuentes llamados a superar el pasado, a olvidar viejos agravios y a construir un futuro basado en una nueva relación armónica entre España y sus excolonias americanas.

Una primera manifestación de este ambiente que pretendía la reconciliación fue la propuesta de dejar de lado la expresión “descubrimiento de América”, pues implícitamente se les asignaba a los indios una actitud pasiva, además del carácter eurocentrista de la frase. La sugerencia fue aceptada sin objeciones y surgieron varias opciones para sustituir la vieja expresión. Al fin, se logró consenso en torno a la proposición del gobierno español de

denominar al primer contacto entre América y España “Encuentro de dos mundos”.¹⁰⁵ La propuesta fue aceptada con beneplácito por los gobiernos hispanoamericanos.

El paso siguiente fue establecer comités nacionales que se encargarían de coordinar los festejos en cada país y que sirvieran de enlace con España y el resto de las naciones iberoamericanas. El proyecto, encabezado por España, era sumamente ambicioso, incluso, en éste país el asunto se convirtió en una cuestión de Estado, pues el rey Juan Carlos presidía varios de los organismos creados para este fin.

Los eventos para la celebración del V Centenario era muy diversos: la recién creada Sociedad Estatal del Quinto Centenario, de origen española, lanzó al mercado con 51 coeditores españoles y latinoamericanos mil cien primeras ediciones. En este proyecto se invirtieron 17 millones de dólares; 40% la sociedad y el otro 60% los editores, en su mayoría españoles. De lo que se trataba, en palabras del rey Juan Carlos, era de celebrar “sin sentimientos de culpa y con muchos libros”.¹⁰⁶

Se planeó convertir la ciudad de Sevilla en una gran feria durante 1992. La llamada Exposición Universal de Sevilla (Expo Sevilla), reuniría no sólo a los países iberoamericanos, sino que se invitaría a otros más para que asistieran al evento con su artesanía, productos industriales o cualquier otra manifestación cultural que pudiera ser admirada o vendida.

Casi de inmediato se comenzaron a escuchar voces criticando esta actitud festiva del gobierno español y las cuantiosas erogaciones que se estaban haciendo. En respuesta el gobierno español programó algunos eventos que involucrarían a la población indígena, principal detractora de los eventos. Así, del 5 al 29 de septiembre de 1992 diez jóvenes indígenas mexicanos con altas calificaciones escolares viajaron a España para participar en el programa Aventura 92 organizado por la Comisión del Quinto Centenario del Encuentro de

¹⁰⁵ Hubo algunas otras propuestas como la del historiador Italiano Emilio Taviani y del también historiador cubano Antonio Suárez de usar el concepto “descubrimiento recíproco”. Véase la revista *Proceso*, núm. 832, octubre 12, 1992, pp. 46-47.

¹⁰⁶ Ver el semanario *Proceso*, núm. 801, marzo 9 de 1992, p. 52.

Dos Mundos y la Universidad Complutense de Madrid. Los jóvenes tenían entre 16 y 17 años y pertenecían a las etnias náhuatl, otomí, purépecha, tepehuana y mazahua¹⁰⁷

El gobierno español había prometido en la Cumbre Iberoamericana, realizada en 1991 en Guadalajara, destinar 500 mil dólares a través de la UNESCO para proyectos educativos indígenas en Hispanoamérica con la condición de que los indios asistieran a los festejos en España como sus invitados. En especial, se pretendía que asistiesen con sus manifestaciones culturales a la Expo Sevilla e incluso que estuvieran en las olimpiadas de Barcelona que se realizarían en ese mismo año de 1992. Sin embargo, las organizaciones indígenas se negaron a participar en estos actos.¹⁰⁸

En México la recepción del gobierno a la propuesta de celebraciones española fue positiva. Durante el gobierno de Miguel de la Madrid se constituyó la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, cuyo primer coordinador general fue el historiador Miguel León Portilla quien luego sería sustituido por el filósofo Leopoldo Zea. El discurso de esta comisión se dio también en un tono conciliador; según Zea, los latinoamericanos “no debían enredarse en agravios del pasado que sólo dividen internamente frente a los agravios del presente y del futuro”.¹⁰⁹

Como parte de los actos oficiales se realizó en el Cerro de la Estrella de la Ciudad de México el Primer Encuentro Continental de la Pluralidad en abril de 1992. Al evento asistieron 700 grupos étnicos de América Latina de 24 países. Hubo, además, música, danza, artesanía y arte india en las ocho delegaciones políticas de la Ciudad de México. Se trató de un evento cultural despolitizado y desideologizado.¹¹⁰

La actitud del gobierno mexicano fue acrítica ante las discusiones desatadas a propósito del V centenario debido a los compromisos contraídos con los otros gobiernos

¹⁰⁷ *La Jornada*, septiembre 2 de 1992, p. 6.

¹⁰⁸ Ver el semanario *Proceso*, núm. 832, diciembre 12 de 1992, pp. 44-53.

¹⁰⁹ “Memoria del I Foro Estatal Sobre el Encuentro de Dos Mundos” realizado en octubre de 1988 en Durango y publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, p. 5.

¹¹⁰ Ver el Semanario *Proceso*, núm. 802, marzo 10 de 1992, p. 52.

iberoamericanos, pero sobre todo con España. Se negó a apoyar cualquier acto político tendiente a criticar la conquista española. La posición del gobierno se evidenció cuando una veintena de organizaciones sociales le propusieron en 1992 al entonces regente de la Ciudad de México, Manuel Camacho Solís, la construcción de un monumento a las víctimas de la invasión europea. La acción pretendía emular lo realizado ya en ciudades como Puerto Real, España;¹¹¹ Sao Paulo, Brasil; Dietzenbach, Alemania y los Ángeles en los Estados Unidos. El regente se excusó diciendo que no había parques disponibles para tal motivo.¹¹²

No obstante, al fin los festejos oficiales tanto en México como en el resto del mundo fueron opacados por las protestas que realizaron las organizaciones sociales, indias y no indias de América y Europa, así como numerosos intelectuales y artistas. Muchos de los eventos pasaron desapercibidos ante las manifestaciones de rechazo a la actitud festiva de los gobiernos con motivo del V centenario.

2. La reacción ante las celebraciones del V Centenario.

Durante la década de los años ochenta las luchas y demandas indígenas se caracterizaban por estar ligadas a las demandas de sectores sociales no necesariamente indios. Los movimientos campesinos no distinguían entre indígenas y no indígenas; y los movimientos urbanos veían a todos sus miembros simplemente como colonos. Este tipo de movimientos reivindicaban demandas sociales, económicas o políticas, relegando a las de índole étnico. La diferencia del movimiento propiamente indígena respecto a los primeros serán precisamente sus consignas étnicas e ideológicas.

Las críticas de los movimientos indios a los preparativos de los festejos oficiales del V centenario, se habían dejado oír desde mediados de los años ochenta, pero fue hasta 1989 que se logró articular una respuesta organizada y general. Esto gracias al incremento del

¹¹¹ En España la erección de este monumento se hizo sin la anuencia del gobierno nacional. Puerto Real, en la provincia de Cádiz estaba gobernado por un alcalde de filiación izquierdista quien permitió el acto, además de la realización de un Foro Popular sobre América Latina el 9 de octubre de 1992 donde participaron diversas asociaciones de ambos continentes, como la Madres de la Plaza de Mayo de Argentina. De México asistieron gentes como Rosario Ibarra de Piedra, Super Barrio y Francisco Saucedo. Ver el semanario *Proceso*, núm. 832, octubre 12 de 1992, p. 49-53.

¹¹² *La Jornada*, septiembre 3 de 1992, p. 39.

movimiento indígena ocurrido durante la década de 1980. La coyuntura del V centenario fue el eje en torno al cual se unificaron muchas de las organizaciones y demandas propiamente indígenas a nivel regional, nacional e incluso continental que ya existían pero de manera aislada. Los proyectos oficiales para festejar el V centenario provocaron una actitud de indignación entre el movimiento indígena continental, que no veía razón alguna para tales celebraciones. Por ejemplo, con motivo del proyecto festivo promovido por España los Quichés de Guatemala escribieron al rey Juan Carlos de España: “Nos preguntamos cómo es posible celebrar la ocupación militar y el genocidio perpetrados desde la llegada de Cristóbal Colón, en esto que hoy llaman América, y la destrucción o el sometimiento de las formas de vida y de las expresiones culturales y científicas de nuestros ancestros.”¹¹³

Las convocatorias para los congresos, reuniones, foros o cualquier otro evento de los indios estuvieron casi siempre acompañadas por una consigna antifestiva del V centenario. Esa fue la impronta que integró al movimiento indio de toda América Latina entre 1989 y 1992. Las críticas no sólo se centraron en las características de la conquista llevada a cabo por los españoles en América, por el contrario se aprovechó la coyuntura para reflexionar sobre las condiciones actuales de la población indígena en América Latina. Es cierto que los males de los indios eran vistos en retrospectiva de tal manera que se percibía la llegada de los españoles a América como el inicio de los males que hasta la fecha los aquejan. Sin embargo, casi todas las discusiones se centraron sobre los mecanismos para modificar esas circunstancias de opresión y marginación de los pueblos indígenas, así como en la denuncia de estas condiciones.

El primer antecedente para la conformación de un gran frente contra los festejos oficiales del V centenario se encuentra en el Primer Foro Internacional sobre los derechos Humanos de los Pueblos Indios ocurrido los días 29 y 30 de septiembre y 1 de octubre de 1989 en la ciudad de Matías Romero, Oaxaca. En este acto, las diversas organizaciones latinoamericanas que asistieron acordaron promover y asistir al Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-Indígenas que se realizaría en Bogotá,

¹¹³ Enrique Maza, “El V Centenario: recuerdo de una bendición o pesadilla de un genocidio”, en *Proceso*, núm. 800, marzo 2 de 1992, pp. 48-53.

Colombia, el 11 y 12 de octubre del mismo año.¹¹⁴ Aquí se decidió de manera formal lanzar la Campaña Internacional 500 años de Resistencia Indígena y Popular. Para ello las organizaciones sociales en general y no sólo indígenas debían constituir comisiones responsables en cada país. El símbolo de la campaña y la unidad del movimiento indio continental serían un águila y un cóndor.¹¹⁵

En febrero de 1990 tuvo lugar el II Foro Internacional Sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios en Xochimilco. La delegación mexicana acordó aquí constituir el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (en adelante CM-500) para dar cumplimiento a lo acordado en Colombia. Sin embargo, la constitución formal del consejo no ocurrió hasta el 3 de julio en la Ciudad de México con la concurrencia de 23 organizaciones indígenas, campesinas, obreras, del movimiento popular y de derechos humanos, así como instituciones académicas.¹¹⁶ El CM-500 sería una instancia de coordinación nacional que daría cuerpo y cohesión a las demandas de los pueblos indígenas en el marco de la campaña continental. No obstante, antes de la conformación del CM-500, se constituyó el Consejo Metropolitano 500 años de Resistencia Indígena y Popular promovido por la Asamblea de Barrios de la Ciudad de México. Este ejemplo sería seguido más tarde por otras organizaciones provincianas que fundaron consejos estatales.

En octubre de 1991 se llevó a cabo en Guatemala el Primer Encuentro Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, en él se acordó que la campaña contra los festejos del V centenario debía incluir a la población afroamericana, pues ésta también había sido víctima de la colonización iniciada por España. En consecuencia se acordó que la campaña se llamaría ahora de resistencia indígena, negra y popular.¹¹⁷ Los consejos nacionales y regionales también hicieron la adición correspondiente a su nombre.

¹¹⁴ “Documento del Consejo Mexicano 500 años de Resistencia, Indígena, Negra y Popular”, (en adelante CM-500) en Sergio Sarmiento Silva, *Voces Indias y V centenario*, colección obra diversa, México, INAH, 1998, pp. 187-188.

¹¹⁵ *Ibid.* pp. 178-185.

¹¹⁶ “Documento del CM-500”, en *Ibid.* pp. 187-188.

¹¹⁷ Sergio Sarmiento Silva, *Voces Indias y V centenario*, colección obra diversa, México, INAH, 1998, p. 458.

El 20 de octubre de 1991 se constituyó también el Consejo Morelense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, dependiente del CM-500. A pesar de su nombre las organizaciones no eran todas del estado de Morelos, ni indígenas, ni negras ni populares. Se incorporaron al consejo grupos tan diversos como la Promotora de Solidaridad “Va por Cuba”, trabajadores de la Universidad de Chapingo y de la Universidad Anáhuac; la Comunidad de Texcoco; la Comunidad de Metepec, estado de México; el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM; el Foro Mexicano “Río 92”; el Congreso de Organizaciones Indias de Guatemala, el Instituto de Antropología Complutense de Madrid, el INI-Morelos, entre otros. Al consejo podía pertenecer “cualquier ciudadano que sienta la sangre india en su ser”.¹¹⁸

La heterogeneidad en la composición del CM-500 y de sus apéndices como el consejo morelense y el metropolitano le dieron la fuerza que tuvo durante la coyuntura de 1992. No obstante, también fue su debilidad, pues muchas de esas organizaciones no indias no tenían una visión de largo plazo y por lo tanto no apoyaron un proyecto en este sentido. Esa fue la principal causa que provocó la desaparición de estos consejos una vez pasado el 12 de octubre de 1992. El único consejo que logró sobrevivir y existe hasta la fecha es el consejo guerrerense que se constituyó en febrero de 1992. Su éxito reside precisamente en que desde un principio quedó conformado por organizaciones sociales indígenas y con demandas exclusivas de este grupo social.

Lo anterior no significa que el CM-500 no se halla propuesto objetivos a largo plazo, lo hizo, pero sus organizaciones no tuvieron el interés suficiente para llevarlas a cabo después de 1992. Entre estos objetivos se destacaba el luchar por el respeto a la tierra, los recursos naturales, la identidad étnica, los valores culturales y la defensa de los derechos humanos de los pueblos indios.¹¹⁹ Sin embargo, por ser parte de una campaña continental y porque aglutinaba a organizaciones no indias, sus demandas se fueron extendiendo más allá del ámbito indígena. Muchos de sus documentos, como los emitidos en otros países, expresaban

¹¹⁸ *Ibidem.* pp. 61-66.

¹¹⁹ Altamirano Jiménez, *op. cit.* p. 80.

su solidaridad con las luchas particulares que en ese momento libraban algunas organizaciones o pueblos indios en otras partes del continente.¹²⁰

El CM-500 promovió y organizó varios foros, congresos y asambleas a nivel nacional y regional en los cuales se discutieron las problemáticas indígenas tanto generales como particulares. El 11 de octubre de 1991, por ejemplo, el CM-500 organizó la Segunda Asamblea del Frente Nacional de los Pueblos Indios (FRENAPI) que se realizó en la Ciudad de México. En la reunión participaron organizaciones indígenas de Sonora, Quintana Roo, Oaxaca, Chiapas, Chihuahua, Estado de México, Distrito Federal, Guerrero, Morelos y Veracruz. En ella se habló de los problemas de las juventudes indias, que carecen de oportunidades de educación y de empleo; se manifestó el rechazo a la penetración de las sectas religiosas que promueven valores ajenos a la cultura indígena; se puso énfasis en la defensa del territorio y los recursos naturales de los pueblos indios como base de su existencia; se condenó el narcotráfico y el caciquismo; se propuso la creación de un marco jurídico que garantice los derechos de los pueblos indios y el respeto a sus formas de organización y a su cultura.¹²¹

El 18 de mayo tuvo lugar en Xoxocotla, Morelos la IV Reunión de la Coordinación Continental de la Campaña 500 años de Resistencia, en la que el CM-500 fue el anfitrión. Del 18 al 19 de julio se realizó en Guadalajara la Jornada India y Popular “Nuestra América”, como una alternativa a la Cumbre Iberoamericana de Presidentes, que se realizó en la misma ciudad ese mismo año. Pese a sus limitaciones económicas el CM-500 promovió otros eventos como El Encuentro de Médicos y Sacerdotes Indios de Tabasco, el Primer y Segundo Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas y de la Primera y Segunda Marcha de la Resistencia y la Dignidad.¹²²

El CM-500 no era una nueva organización social ni tampoco se dedicó a promover el surgimiento de otras. Su trabajo se fincó básicamente sobre las organizaciones ya existentes y

¹²⁰ Para verificar esto basta con leer alguno de los numerosos documentos que compiló y publicó Sergio Sarmiento en la obra ya citada.

¹²¹ “Documento de la Asamblea Nacional del Frente Nacional de Pueblos Indios”, en Sarmiento Silva, *op. cit.*

¹²² “Documento del CM-500” en Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 188.

apoyó las demandas de éstas. Lo que sí promovió fue la comunicación e integración de estas organizaciones a nivel nacional de tal manera que hubo muchas muestras de solidaridad entre ellas. Además, logró que prácticamente todo el movimiento indígena se sumara a la campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular la cual se puede ver en los documentos emitidos en estos años por las diversas organizaciones indias.

El 8 y 9 de agosto de 1990 se realizó la Asamblea de Médicos y Ancianos Sabios del Pueblo Chontal en Nacajuca, Tabasco. En ella no sólo se habló sobre la medicina india o sobre la discriminación que sufren por parte del gobierno y de la medicina convencional; en una de las mesas de trabajo se discutió el significado político-social de los 500 años de resistencia india y popular. En la declaración final dijeron:

Ya estamos cansados de que nos sigan engañando, rechazamos el festejo de los 500 años “encuentro de dos mundos”, de su gobierno, ya que para nosotros significó el saqueo de nuestras viviendas y el comienzo de una esclavitud que hoy la seguimos sufriendo a través de los bancos, del Estado y seguimos sufriendo represión.¹²³

Propusieron, asimismo, la formación de comités de 500 años de resistencia en todas las comunidades; hacer propaganda, pintas y mantas sobre la campaña. Es decir, que ésta sirvió para despertar la conciencia de una parte de la sociedad india y que se manifestó no sólo en una mayor organización sino también con una actividad política más intensa. La campaña 500 años de resistencia, permitió a muchos indios tomar conciencia de su situación por lo que las demandas de diversa índole se intensificaron.

La defensa del medio ambiente en los territorios de los pueblos indios se volvió importante en estos años. Ya no se trataba de defender sólo el territorio sino todo el hábitat ecológico, se trataba de la conservación de los recursos como condición para la preservación de los pueblos. Surgieron propuestas ecologistas de los indios alternas a las que desde hacia años realizaba el gobierno a través del INI. El 9 de junio de 1991 se dio la Declaración de las

¹²³ “Documento de la Asamblea de Médicos y Ancianos Sabios del Pueblo Chontal”, en Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 36.

Organizaciones Indígenas y Campesinas sobre los Recursos Naturales de México, luego de un congreso sobre el tema en Oaxtepec. En éste no hubo injerencia del gobierno; el apoyo vino de institutos educativos y de investigación como la UNAM, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), las universidades de Colima, de Wisconsin y de la Cauca de Colombia, así como del Colegio de Postgraduados de Chapingo. En septiembre del mismo año se reunió en Juchitán, Oaxaca, la Red Mexicana Indígena-Campesina para la Conservación y el Desarrollo.¹²⁴

Los derechos humanos de los pueblos indios fue otro de los tópicos que se volvió recurrente. En los diversos foros sobre el tema se condenó la violencia y la discriminación ejercida por el Estado a la hora de impartir justicia. Pero la concepción de los derechos humanos indios va más allá del simple respeto a la integridad física, a su libertad o a su dignidad. También se incluyen dentro de ellos la defensa de su territorio y recursos naturales, así como de su cultura. El territorio y los recursos naturales no sólo son concebidos como la base de la subsistencia sino como el pilar de la identidad. La pelea de los indios no es sólo por conservar sus territorios sino por su existencia misma como cultura.¹²⁵

La exigencia indígena del respeto a sus usos y costumbres, se tradujo en la demanda de autonomía y autodeterminación para organizar sus gobiernos y territorios locales. El movimiento indio mexicano condenó la reforma al artículo 4 constitucional, no sólo porque no se les invitó a participar, sino también porque se consideró que si bien estipulaba el respeto a sus manifestaciones culturales, no lo hacía así con los derechos sobre sus territorios. En reiteradas ocasiones se manifestó también un rechazo a las reformas de los artículos 4º y 27 constitucionales, así como al Tratado de Libre Comercio con América del Norte que en ese entonces se estaba gestando.

El CM-500 apoyó también la campaña por la liberación de seis mil presos indígenas en todo el país, campaña en la que participaron muchas otras organizaciones incluso

¹²⁴ Sarmiento Silva, *op. cit.* pp. 403-405.

¹²⁵ Tal fue el argumento que emanó en el II Encuentro de Pueblos Indios del Noroeste, realizado en agosto de 1992 en Vicam, Sonora. Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 108.

internacionales y la iglesia católica.¹²⁶ Para lograr tal fin los presos indios del penal de Cerro Hueco, Chiapas, iniciaron una huelga de hambre el 18 de agosto de 1992.¹²⁷

Para el 12 de octubre de 1992 el CM-500 organizó varias marchas del interior de la república hacia la Ciudad de México. Una de ellas salió de Matías Romero, Oaxaca y en el trayecto se le incorporaron grupos mayas, mixes, zapotecos, chinantecos, mixtecos, mazatecos, mayas y culcatecos. Otra marcha salió de Chilpancingo, Guerrero a la que en Morelos se le unieron otros contingentes. Todos ellos protestaban por el despojo de tierras y en contra de las órdenes de aprehensión dictadas en contra de indígenas como represalia por su rebeldía. En el trayecto se sumaron demandas particulares de grupos indígenas como los ejidatarios de San Andrés Cholula, a quienes se les pretendía expropiar sus tierras.¹²⁸

A fin de cuentas, los participantes en las marchas y actos masivos en la Ciudad de México el 12 de octubre de 1992 fueron en su mayor parte no indios. La mayoría de las organizaciones indígenas del país no participaron en las marchas de la capital, algunas lo hicieron en sus lugares de origen. Otras dedicaron ese día a realizar reuniones donde se discutió el significado que tenía para ellos el V centenario y manifestaron su rechazo a los festejos oficiales. Hicieron un análisis de su situación y sus problemas y redactaron documentos con sus puntos de vista.¹²⁹

La marcha indígena más trascendental realizada en la provincia mexicana ocurrió en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Alrededor de diez mil indios bajaron de la montaña y la selva para marchar por la ciudad, en su trayecto derribaron la estatua del conquistador y

¹²⁶ A la campaña se sumaron grupos internacionales como los académicos y estudiantes de tres universidades de Japón, quienes enviaron una carta al presidente de México Carlos Salinas de Gortari, pidiendo la liberación de los indígenas y presos políticos. *La Jornada*, septiembre 24 de 1992, p. 17.

¹²⁷ Para tal efecto el INI fue el responsable de determinar quienes de los inconformes eran indios de verdad. La PGR puso en duda varios de los dictámenes del INI, pues varios de los declarados indios habían cursado hasta el tercer año de primaria, lo que hacía sospechar de su filiación étnica. Ver el semanario *Proceso*, núm. 832, diciembre 12 de 1992, pp. 44-53.

¹²⁸ *Proceso*, núm. 832, diciembre 12, 1992, pp. 44-53.

¹²⁹ El 12 de octubre se reunieron en sus pueblos o regiones y emitieron comunicados, entre otros grupos, los indios del sureste de Veracruz, el Comité de Defensa de Zaragoza, las Comunidades y Pueblos de la región Otomí, la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo, los indígenas Nuhu (otomíes) del municipio de Texcatepec, Veracruz. Véase a Sarmiento Silva, *op. cit.*

fundador de San Cristóbal, antigua Ciudad Real, Diego de Mazariego. La manifestación causó azoro entre la población coleta de la ciudad y en la prensa nacional pues desde 1933, durante la campaña de Lázaro Cárdenas, no se registraba una concentración parecida.¹³⁰ De ahí fue sólo hasta el 1 de enero de 1994 cuando la ciudad de San Cristóbal volvió a ser conmovida por los indios, pero entonces llegaron armados y dispuestos a iniciar una guerra. Acto similar pero de menor impacto ocurrió en Morelia donde fue derribada la estatua de Antonio de Mendoza.

En la reacción contra los festejos oficiales del V Centenario participaron varios grupos sociales que no pertenecían al CM-500. La mayoría de ellos era organizaciones despolitizadas, religiosas y algunas de ella con ideologías anacrónicas. El mejor ejemplo de exotismo se puede ver en el llamado Movimiento Restaurador. Uno de los grupos con esta tendencia, el llamado Consejo Restaurador de los Pueblos Indios, estaba formado por la Federación Mexicana de Deportes de Origen Prehispánico, Frente Independiente de Pueblos Indios, Insignias Aztecas (practicantes de tradiciones y danzas aztecas), Kalpulli Koacalco (mexicanistas dedicados al estudio de la cultura prehispánica), Cooperativa Artesanal Flor Mazahua, Comité de Solidaridad Triqui en el D.F.; Xinachtli de la Tradición Mexica, (mexicanistas), y los ejidatarios de Xochimilco y San Gregorio Atlapulco. Éstos se limitaron a organizar danzas y ceremonias religiosas en Teotihuacan y el zócalo de la Ciudad de México. Ideológicamente reivindicaban una especie de anarquismo y socialismo primitivo como el del siglo XIX¹³¹.

El ala radical del restauracionismo lo formaba una organización llamada Movimiento Restaurador de Anáhuac. Proponía, a propósito de los quinientos años “liberarse del odio a lo español y centrarse en el amor a la venerada y amada tierra Anáhuac”.¹³² Del 9 al 11 de octubre de 1992 el movimiento realizó su Primer Congreso Internacional de la Cultura Anahuaca, en el club de periodistas de la Ciudad de México en el que participaron algunos grupos indígenas, organizaciones defensoras de las culturas ancestrales, grupos de danza

¹³⁰ *La Jornada*, octubre 13 de 1992, p. 7.

¹³¹ Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 445. Una de las figuras que reivindicaban era la de Julio López Chávez, líder anarquista del siglo XIX que libró una guerra de guerrillas contra el régimen de Sebastián Lerdo de Tejada en la región de Texcoco.

prehispánica y algunos “intelectuales”. Ahí acordaron recuperar la toponimia prehispánica para todo el país y fundar un partido político que se llamaría Partido Anahuca de Reconstrucción Autóctona, mediante el cual impulsarían su proyecto. Además, en esta asamblea se rechazaron los festejos del V centenario.¹³³

El Comité Cultural Latino, con sede en Chicago, organizó junto con otras organizaciones las Jornadas de Paz y Dignidad cuyo evento principal fue una carrera continental. Un grupo salió de Tok, Alaska y otro de Argentina. Ambos se reunieron el 12 de octubre en Teotihuacan. El objetivo fue:

Conmemorar las contribuciones y sobrevivencia de las culturas indígenas (...) para unir a los cuatro colores de la raza humana. Para crear una conciencia acerca de como respetar y cuidar a nuestra Madre Tierra y los sagrados elementos; promover las artes, artesanías y música indígena; animar a la juventud indígena a respetar y practicar las maneras tradicionales; y a promover la salud física a través de carreras espirituales.¹³⁴

Estos eventos y las organizaciones convocantes tenían y tienen poca influencia sobre las de indígenas propiamente. La carencia de objetivos políticos y reivindicaciones socioeconómicas los mantienen como grupos marginales. Sus prácticas y postulados hacen que se les vea más como grupos exóticos y folcloristas poco vinculados con los problemas reales y en especial con los de los indígenas. Después de la coyuntura del V Centenario poco o nada se ha vuelto a saber de ellos.

¹³² “Resoluciones del Tercer Congreso de Anáhuac del Movimiento de Restaurador de Anáhuac”, en Sarmiento Silva, *op. cit.* pp. 461-463.

¹³³ “Documento del Primer Congreso Internacional de la Cultura de Anáhuac”, en Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 471-473. Recomendaban rescatar la tradición oral y documental de la antigua Anáhuac, y de esta manera adoptar una nueva forma de pensamiento que permitiera actuar de acuerdo a la forma de ser anahuaca. Proponía organizar al país de acuerdo al modelo prehispánico, es decir a partir de los calpullis. La producción y la vida sería colectiva. Debía volverse a la alimentación autóctona, hablarse las lenguas indígenas, conocer la filosofía, la economía india así como la organización del calpulli. El objetivo último era el resurgimiento de Anáhuac en todo el territorio nacional. Para ello debía realizarse una reforma a la Constitución Política del País y debía fundarse un nuevo partido político que se llamaría Partido Anahuaca de Reconstrucción Autóctona. Según ellos, el proyecto era viable, pues había señales en se sentido como el eclipse ocurrido el 11 de junio de 1991.

Una vez que concluyeron los festejos y contrafestejos del V Centenario el CM-500 no fue capaz de sobrevivir a pesar de los esfuerzos de varios de sus integrantes. La razón es muy simple: lo que unificó a la diversidad de organizaciones era oponerse a las celebraciones, al concluir éstas el consejo perdió parte de su razón de ser. Es cierto que se plantearon demandas que involucraban al movimiento indio en particular y que el CM-500 apoyó, no obstante, la mayoría de las organizaciones que lo componían no eran indígenas y por lo tanto no tenían interés en continuar sosteniendo banderas que no eran las suyas. Cada organización tenía su propia batalla por intereses particulares, ya fuesen de tipo laboral, de vivienda, ecologistas, de derechos humanos, académicos, etc.

Lo anterior no significa que la lucha del movimiento indígena se haya frenado, por el contrario continuó. Tal vez ya sin la fuerza coyuntural que le dio la suma de otras organizaciones no indias, pero con una mayor conciencia de sus derechos y de su potencial político. Para sustituir el vacío que dejó el CM-500 años, se creó el Consejo Nacional Indio (CNI), este sí compuesto sólo por organizaciones indígenas. El liderazgo lo asumió el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, que logró sobrevivir a la desmembración del CM-500 y de los consejos morelense y metropolitano, gracias a que desde un principio se constituyó sólo con organizaciones indias.

3. La iglesia católica y el V Centenario.

No puede hablarse del V centenario y dejar de lado la actitud de la iglesia católica. Primero por ser una de las instituciones que jugó un papel muy importante en el proceso de colonización y conquista de América, lo que la puso en el blanco de las críticas sobre el proceso. En segundo lugar, por el liderazgo social e ideológico que aún ejerce sobre la sociedad mexicana en su conjunto y de manera especial sobre las comunidades indias.

Muchas de las críticas negativas a la colonización y conquista europea sobre América estuvieron dirigidas precisamente contra la iglesia católica lo que la obligó a responder. No

¹³⁴ Sergio Sarmiento Silva, (compilador) *Voces Indias y V centenario*, (Compilación documental), colección obra diversa, México, INAH, 1998.

obstante, llama la atención que las censuras anticatólicas provinieron sobre todo de intelectuales y luchadores sociales más que de la propia comunidad india. Lo que se antoja explicable dada la enorme ascendencia que tiene la institución entre los indios.¹³⁵

Debe señalarse que no hubo una sola posición dentro de la iglesia católica sino varias, reflejo de las divergencias ideológicas que alberga en su seno. La posición oficial expresada por Juan Pablo II resultó un tanto ambigua: por un lado declaró que la llegada de Colón a América era “el acontecimiento más importante y maravilloso entre los hechos humanos” a pesar de sus consecuencias; pero por otro pidió perdón a los indios por la culpa que la iglesia podría tener por los abusos cometidos.¹³⁶ Según el jefe de la iglesia romana la acción de Colón:

...significó una expansión fantástica de la frontera de la humanidad, el descubrimiento mutuo de dos mundos, el principio de la historia universal, con todos sus beneficios y contradicciones, con todas sus luces y sus sombras. Marcó el principio de un desarrollo misionero, sin precedente, que le dio una nueva configuración al mapa de la iglesia. Y esto se hizo en el momento que las convulsiones religiosas en Europa provocaban luchas y visiones parciales necesitadas de tierras nuevas para revertir en ellas la creatividad de la fe... Lo que Colón llevaba en sus carabelas era el Reino de Dios que se anuncia”.¹³⁷

Parecería, como dijeron los obispos portugueses sobre las conquistas llevadas a cabo por su país, que “no todo fue ejemplar” pero el saldo final fue positivo.¹³⁸

¹³⁵ Las críticas a la iglesia católica en los documentos generados por las organizaciones indias son muy raras, más bien se dirigen hacia las sectas protestantes a las que ven como elementos extraños. El catolicismo está tan arraigado en la tradición india que ellos lo sienten como parte de su identidad. Por supuesto viven un catolicismo muy a su manera; la práctica de ritos y creencias católicas no excluye las de origen prehispánico, propiamente indias. Casos como el de los indios seris del noroeste de México, quienes manifestaron un rechazo a toda cultura extraña incluyendo la religión católica, son extraños. En una de sus declaraciones pidieron que se les dejase practicar sus fiestas autóctonas: la de la pubertad, la de la caguama, la de la ballena, la de la tierra, la del sol, del año nuevo de la tribu el 1 de julio; pues ellos no festejan ni la semana santa, ni la navidad, ni a la Santísima Trinidad. Estos son casos extremos propios de zonas donde la evangelización tiene todavía poco arraigo. Ver “Documento del II Encuentro de los Pueblos Indios del Noroeste” realizado en Vicam, Sonora en agosto de 1992, en Sarmiento Silva, 1998, *op. cit.* p. 102.

¹³⁶ Ver a Enrique Maza, “El V Centenario: recuerdo de una bendición o pesadilla de un genocidio”, en *Proceso*, núm. 800, marzo 2 de 1992, pp. 48-53.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

Muchas otras voces de prelados se levantaron en todo el mundo reconociendo que la iglesia no había cumplido un papel adecuado durante la conquista. En México, el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz dijo que sentía “una profunda tristeza y vergüenza porque durante todo este tiempo (500 años), no ha podido nacer en ninguna parte del continente una iglesia autóctona”, proyecto en el que siempre ha trabajado.¹³⁹ El Episcopado Mexicano lanzó un documento conjunto en el que llamó a la reconciliación e hizo votos porque “no se repitan los errores de la primera evangelización”. Esto porque el vaticano había iniciado una campaña que se llamaba la “Reevangelización de América”.¹⁴⁰

Muchos miembros de la iglesia se comprometieron con las movilizaciones indígenas en contra de las celebraciones del V centenario; uno de los casos más notables fue el del obispo de Oaxaca, Arturo Lona, de quien fue la iniciativa de realizar una campaña para liberar a los presos indios de todo el país y que logró movilizar a todo el movimiento indio nacional y continental.¹⁴¹

Mucho se ha hablado del papel del obispo Samuel Ruiz en la creación de organizaciones sociales indias en la diócesis de San Cristóbal de las Casas. Antes de que apareciera el CM-500 en 1989, era en Chiapas y en especial en la diócesis de Samuel Ruiz donde se vislumbraba un movimiento indio más organizado y activo. De hecho desde 1988 había surgido una propuesta de los indios de Chiapas para unificar al movimiento indio nacional y formar el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). La propuesta fue en especial de los indios tojolobales y los objetivos serían conseguir los siguientes derechos políticos étnicos: La autodeterminación, la recuperación de los territorios étnicos, la autonomía, el reconocimiento oficial del país como pluriétnico, plurilingüe y pluricultural, la oficialización de las lenguas indias, una educación indígena, fortalecimiento de la cultura y la identidad étnica india, la representatividad política y la libertad de organización de los pueblos

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Ver el semanario *Proceso*, núm. 832, diciembre 12 de 1992, pp. 44-53.

indios. Es decir, las demandas que en los siguientes años cobrarían fuerza y sobre todo después de 1994.

El 22 de abril de 1989, antes de la formación del CM-500, durante la II fiesta tojolobal, en la comunidad de Ayala, municipio de las Margaritas, Chiapas, uno de los dirigentes dijo:

Escuchemos a esa voz, esa voz de despertar, esa voz de decir, ¡Despierten pues, hijos, es el tiempo de levantarse juntos! ¡Es el tiempo de salvarnos, es el tiempo de andar juntos, hombre y tierra, caminar para conquistar nuestra libertad, hombre y tierra, encontrar nuestra liberación y autodeterminación, hombre y tierra trabajar, para tener alimentación, tener medicina, las yerbas, que todos, todos tenemos en la tierra...!

La invasión europea, la invasión de España, y hoy la invasión en muchos sentidos del imperialismo yankee, no lograrán que nos salgamos de nuestra madre tierra. No lo lograron en 500 años que de alguna manera nos encuentran dispersos, que de alguna manera nos han metido un montón de ideología, veinte mil casos de ideologización, pero no lo lograrán. Hoy menos compañeros.¹⁴²

El discurso refleja un grado de politización mucho mayor que el de otros documentos de organizaciones indias no chiapanecas. Los temas que aborda van más allá de las demandas locales inmediatas sino que se plantean soluciones globales como la autonomía y la autodeterminación aun antes de que estas banderas se generalizaran por todo el país gracias a la labor del CM-500. Los tojolobales manifiestan un grado de concientización mayor a la del movimiento indio nacional. Si su llamado para crear el FIPI tuvo escasa respuesta fue porque no contaron con la diversidad de apoyos que tuvo el CM-500, que además, como ya se señaló, agrupó en su mayoría a organizaciones no indias, pero con mayor capacidad de impactar en la sociedad y de relacionarse a nivel nacional e internacional con otras organizaciones.

En este contexto no es extraño que el EZLN tenga una de sus principales bases de apoyo, precisamente entre la población tojolobal y que su región haya sido zona de operaciones de los insurgentes. En todo esto considero que la labor de los catequistas de

¹⁴² Palabras de recibimiento pronunciadas por Margarito Ruiz en la II Fiesta Tojolobal, en la comunidad de Plan de Ayala, municipio de las Margaritas, Chiapas, el 22 de abril de 1989, en Sarmiento Silva, *op. cit.* p. 450.

Samuel Ruiz fue fundamental. Fueron ellos los que contribuyeron a la concientización de los indios y a su organización. Formados bajo la influencia de la teología de la liberación, al igual que muchos de los sacerdotes de la diócesis, estos catequistas indios le imprimieron al evangelio un sentido combativo que transformó las conciencias de los indios chiapanecos.

El ejemplo chiapaneco no es el único caso en el se puede entrever una nueva forma de vivir la doctrina de la iglesia católica. La influencia de la teología de la liberación se manifestó en otras partes del país, sobre todo a través de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base, (CEBs) que actúan tanto en el medio urbano como rural. Se les puede encontrar lo mismo en las colonias marginadas de la zona metropolitana de la ciudad de México que en la montaña de Guerrero donde habitan los indígenas más pobres del estado. Muchas de ellas tuvieron una participación activa en las movilizaciones a propósito del V centenario y se incorporaron al CM-500.

Al margen de las posiciones oficiales de la iglesia en torno al llamado encuentro de dos mundos y la movilización social india, existió, pues, otro sector de la iglesia más inclinado hacia la izquierda formado por seglares y religiosos, que asumió una actitud crítica ante la coyuntura de 1992. No obstante, su labor no puede considerarse como coyuntural, por el contrario se venía dando desde años atrás contribuyendo notablemente a la creación de organizaciones sociales indígenas en regiones como Chiapas.

Como puede verse, la importancia del V centenario como parteaguas en la historia del movimiento indígena mexicano es evidente. El papel político de los indios nunca había sido tan importante en el escenario nacional. La reacción ante el V centenario propició la toma de conciencia a los indios de su lugar dentro de un Estado plural, pero con pretensiones uniformadoras y hegemónicas. Las protestas contra las celebraciones, aunque encabezadas en principio por organizaciones no indias, no se centraron en la condena de la conquista durante el siglo XVI. Por el contrario denunciaron y pugnaron por modificar las condiciones de miseria y marginación presentes de los pueblos indígenas. Si bien, la mayor parte de las organizaciones que integraron el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular no eran indígenas, sí lo eran sus demandas. Gracias a este movimiento los indígenas

podieron articularse a nivel nacional y continental, compartir experiencias y unificar sus fuerzas.

Después del 12 de octubre de 1992, cuando el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena, Negra y popular (CM-500) desapareció, los indios tenían ya la experiencia suficiente para continuar su lucha por sí solos. No tuvieron ya la fuerza de las otras organizaciones no indias que se les sumaron en la coyuntura, pero se convirtieron en voceros de sus propias demandas. Ya no necesitaron más de los intermediarios, ya fuese el Estado u organizaciones sociales con demandas de otra índole.

El apoyo del movimiento indio nacional que recibió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional después que hizo su irrupción en la palestra nacional en enero de 1994, no hubiera sido posible sin la experiencia política acumulada por las organizaciones indias durante la coyuntura del V Centenario. Las movilizaciones, como quedó demostrado, no se limitaron al año de 1992 sino que se iniciaron desde 1989. En este año, el CM-500 no surgió de la nada sino que articuló a las organizaciones indias que habían proliferado durante la década de 1980 pero que actuaban de manera aislada. El CM-500 unificó la lucha, creó los vínculos de solidaridad que permitirían el apoyo en 1994 al EZLN y proporcionó un bagaje teórico al movimiento indio nacional, gracias a que muchos de sus miembros eran también destacados intelectuales y luchadores sociales. Permitió también la socialización de experiencias a nivel continental. Por ello no es raro que los discursos y demandas de las organizaciones indias en todo México y en el continente tengan un gran parecido, semejanza que emana no sólo de problemas comunes sino de la experiencia de integración en la coyuntura de 1992.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional no puso en la mesa de la discusión el problema de la autonomía, la autodeterminación, los derechos humanos de los pueblos indios y la miseria de éstos. El asunto se venía discutiendo intensamente desde años antes. Por esa razón cuando el EZLN lo enarboló como bandera de lucha, logró captar la simpatía de la mayor parte del movimiento indio de todo México e incluso de otros países latinoamericanos.

Capítulo 3.

El caso del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena.

El movimiento indígena del estado de Guerrero no fue ajeno al proceso de organización que se venían dando a nivel nacional desde los años setenta, ni mucho menos lo fue ante los acontecimientos en torno al V centenario de la llegada de los europeos a América. Este último evento coincidió con una serie de procesos de lucha a nivel regional que facilitaron y potenciaron la organización del movimiento indígena guerrerense y le permitieron articularse con otras organizaciones sociales del país y del continente.

Desde los años setenta, pero sobre todo a partir de la década de 1980, comenzaron a surgir en Guerrero organizaciones campesinas que si bien carecían de reivindicaciones étnicas, sus miembros eran mayoritariamente indígenas. Los objetivos de estas primeras organizaciones estaban enfocados hacia la organización de la producción y comercialización de los productos agrícolas para obtener mejores cosechas y mejores precios para los productos prescindiendo de los intermediarios. Este proceso organizativo no surgió de la noche a la mañana. Marcelino Díaz de Jesús y Joaquín Flores Félix han identificado cuatro factores que facilitaron el inicio de dicho proceso.¹⁴³

En primer lugar señalan la tradición comunitaria de los pueblos indios que se había preservado desde tiempos inmemoriales y que facilitó el trabajo y búsqueda de objetivos colectivos a través del sistema consuetudinario de cargos cívicos y religiosos. Un segundo elemento fue la acción de los partidos políticos de oposición que socializaron entre algunas comunidades indias, en especial en la región de la Montaña, una serie de valores políticos y formas de lucha a través de las vías institucionales, en particular mediante los procesos electorales. En este sentido vale la pena destacar la labor del Partido Comunista Mexicano (PCM) que desde los años setenta, logró ganar el gobierno municipal de Alcozauca y se ha mantenido en el poder hasta la fecha, aunque cambió luego sus siglas por las del Partido de la Revolución Democrática (PRD). El éxito de este partido político reside en el hecho de que ha

respetado e incluso adaptado a las formas tradicionales de organización indígena. Algo semejante ha ocurrido en el municipio de Acatepec gobernado a través de las siglas del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT).¹⁴⁴

Un tercer elemento que coadyuvó al proceso de organización es el trabajo de la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (UNORCA), la cual proporcionó a los indígenas la experiencia sobre cómo negociar recursos para su desarrollo social con las instituciones del Estado. Estas organizaciones tomaron forma en los Consejos Comunitarios de Abasto y en las Organizaciones triple S.¹⁴⁵ Un cuarto factor fue la labor silenciosa pero constante de los clérigos y laicos católicos identificados con la Teología de la Liberación, que no sólo se han limitado a crear conciencia política y social con sermones entre los indígenas sobre sus derechos y su dignidad, sino que también han promovido su organización para lograr cambios socioeconómicos dentro de las comunidades. Las organizaciones más visibles emanadas de esta corriente ideológica son las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), que concentran su presencia sobre todo en la zona de la Montaña donde está la mayor parte de la población indígena guerrerense.

Sobre la suma de experiencias organizativas acumuladas se cimentó la organización indígena guerrerense en la década de 1990, que tomó forma en el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena (CG500ARI). Sin embargo, esto último no habría sido posible sin la coyuntura de 1992 que articuló un movimiento indio nacional y que atrajo hacia sí y cohesionó internamente a los indios de Guerrero.

1. El nacimiento del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena.

La incorporación de las organizaciones indígenas de Guerrero al movimiento indio nacional, e incluso internacional, fue facilitada por una serie de procesos regionales que se estaban gestando previamente. En particular me refiero a los conflictos que se generaron en torno al

¹⁴³ Marcelino Díaz de Jesús y Joaquín Flores Félix, “Pero no pudieron matar nuestras raíces. 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 años de resistencia Indígena”, inédito, s.p.i. pp. 9-10.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ Para una comprensión completa de la estructura y funcionamiento de la UNORCA se recomienda el texto de Marion Singer, 1989.

proyecto del gobierno federal encabezado por Carlos Salina de Gortari para construir la presa hidroeléctrica "San Juan Tetelcingo" en la zona del Alto Balsas. El proyecto se había manejado con cierto sigilo, no obstante, en 1990 la información llegó a los pueblos de la región causando desconcierto e incertidumbre en la mayoría de ellos.¹⁴⁶ Según el dictamen de la Comisión Federal de Electricidad, responsable directa del proyecto, serían afectados 17 pueblos los que deberían ser reubicados y cambiar sus actividades agrícolas por la pesca. En realidad se afectaría a 37 pueblos la mayoría de los cuales no estaba dispuesto a la reubicación con la consecuente pérdida del territorio que habían ocupado desde siglos atrás.

La respuesta de los pueblos fue la formación del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB) en octubre de 1990 en San Agustín Oapan "como un organismo de información y defensa de su territorio y su forma de vida. Las formas de lucha fueron en principio las manifestaciones públicas como bloqueos de carreteras, conferencias informativas en las universidades, cartas a las instituciones responsables del proyecto. Esta lucha los puso en contacto con otras organizaciones e individuos que les proporcionaron información política y jurídica para alcanzar sus objetivos. De especial importancia resultó el descubrimiento de que el gobierno mexicano había firmado el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo mediante el cual los países signatarios se comprometían a respetar la cultura de los pueblos indígenas por encima de cualquier proyecto de desarrollo. A partir de ahí, dicho convenio se convirtió en el principal argumento jurídico de los pueblos del Alto Balsas para pugnar por la supresión del proyecto de la presa.

La lucha de los pueblos del Alto Balsas pronto llamó la atención de otras organizaciones fuera del estado de Guerrero, entre las que se destacaban aquellas que se estaban articulando en torno al rechazo de los festejos oficiales del V centenario. Otras de corte ambientalista también se hicieron presentes en la zona para solidarizarse con los pueblos

¹⁴⁶ Stephanie Schütze, "Con la resistencia llegaron los conflictos políticos. Proceso de transformación de la cultura política de los pueblos nahuas del Alto Balsas en relación al movimiento de resistencia contra la presa hidroeléctrica "San Juan Tetelcingo." Resumen de la tesis de "Magister Artium" entregada a la Universidad Libre de Berlín, enero de 1997, inédito, p. 4.

de la zona. Gracias estas relaciones el CPNAB pudo enviar a algunos de sus representantes al foro sobre el medio ambiente efectuado en Río de Janeiro en 1992.¹⁴⁷

La organización en contra del proyector hidroeléctrico tuvo muchas consecuencias para los pueblos del Alto Balsas. En primer lugar permitió una articulación regional en torno a un objetivo compartido casi de manera unánime al margen del corporativismo del sistema político y del Partido Revolucionario Institucional (PRI) que había tenido la hegemonía en la zona prácticamente sin la rivalidad de partidos de oposición. Asimismo, dotó de una identidad a los pueblos de la región, que si bien tenían intercambios comerciales y culturales entre sí carecían de una identidad más allá de sus comunidades. Una manifestación de este fenómeno fue el uso que comenzó a hacerse de la referencia geográfica "Alto Balsas" para definirse, referencia que pronto rebasó lo meramente espacial para englobar otros elementos identitarios como la cultura, el origen étnico y la lengua náhuatl.

La etnicización de la lucha del CPNAB fue posible por el contacto que tuvieron con el movimiento indio nacional e internacional que se estaba gestando y, porque descubrieron que su condición étnica podría ser un instrumento de lucha en la medida que había regulaciones jurídicas como el Convenio 169 de la OIT que los amparaban. El paso de las demandas meramente políticas a otras de naturaleza étnica no fue difícil para los habitantes del Alto Balsas, debido a la preservación de sus tradiciones comunales y prácticas culturales a través del tiempo, elementos que permitieron establecer una identidad regional entre todos los pueblos de la zona.

El CPNAB es importante en la conformación del movimiento indígena guerrerense a partir de la década de 1990 debido a que en ese momento era la organización indígena más activa políticamente, a pesar de su juventud, lo que le permitió articularse al movimiento indio nacional. De esta manera el CPNAB se convirtió en una suerte de correa de transmisión entre el movimiento indio nacional y el estatal. Fueron los miembros del Consejo los agentes que llevaron la información e invitación a otras organizaciones indias del estado que aún no estaban demasiado politizadas, e incluso, la mayoría de ellas carecían de una conciencia e

¹⁴⁷ *Idem.* p. 6.

identidad étnica. A partir de 1990 el proceso de etnicización de las organizaciones campesinas del estado se generalizó, pasando de las reivindicaciones meramente económicas, religiosas o sociales a las de naturaleza étnica, es decir, el respeto a la cultura y tradiciones indígenas y la autonomía.¹⁴⁸ Este proceso de toma de conciencia y de organización desembocaría en la formación del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena. (CG500ARI)

Lo anterior no significa que la articulación del movimiento indio guerrerense y su vinculación al nacional haya sido obra del CPNAB, sino sólo que éste, por la lucha que libraba y la consecuente presencia nacional que ésta le dio, le tocó desempeñar la función de enlace entre aquéllos. El CPNAB facilitó y agilizó este proceso pero no lo determinó, pues éste habría ocurrido de cualquier manera en la medida que el movimiento indio nacional estaba en un periodo de crecimiento vigoroso en todo el país. Sin embargo, el papel del Consejo fue fundamental para el surgimiento del CG500ARI, pues era el que tenía los vínculos con el exterior así como la experiencia política. De hecho, cuando el Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular convocó a la unidad nacional, algunas otras organizaciones sociales guerrerenses respondieron al llamado, como el movimiento magisterial, el Sindicato Nacional de redactores de la Prensa de la Sección de Chilpancingo, algunas gentes ligadas a la Teología de la Liberación, el Consejo Comunitario de Abasto de la Región de San Luis Acatlán y la Organización de Campesinos Autónomos de Guerrero. No obstante, reitero, el CPNAB era la única organización que se asumía con identidad india por encima de su condición campesina.¹⁴⁹

El CG500ARI se constituyó formalmente el 14 de septiembre de 1992 en Chilpancingo y más tarde, el 3 de marzo de 1993, se conformó como asociación civil. Los objetivos explícitos con que surgió fueron:¹⁵⁰

¹⁴⁸ Entrevista con Roque Nava Calvario, Chilapa, Gro., 21/12/99.

¹⁴⁹ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.* p. 36.

¹⁵⁰ *Idem.* p. 24.

- Promover la defensa y reconocimiento total de los derechos indígenas haciendo efectivo el Convenio 169 de la OIT y pugnar por la reforma del artículo 4º constitucional para que se introdujera el espíritu de dicho convenio.
- Rescatar las culturas indias a través de una mayor investigación y difusión de los sitios sagrados, de foros de ancianos y principales; promover la medicina tradicional, campañas que favorecieran el uso de las lenguas nativas, así como pugnar porque los sistemas de educación oficiales introdujeran la historia de los pueblos indios.
- Promover los proyectos de desarrollo integral, que permitan un uso no destructivo de los bosques, aguas y otros recursos; y proyectos productivos que generen empleos.
- Fortalecer la organización de los pueblos indios y promover la unidad de éstos, tanto a nivel estatal como nacional e internacional.

Las primeras organizaciones que integraron el CG500ARI, además del CPNAB fueron: la Organización Campesina Independiente de Comunidades Indígenas de Chilapa (OCICI); el Consejo Regional Mixteco-Tlapaneco 500 años de Resistencia Indígena; el Consejo regional de la Montaña 500 años de resistencia Indígena; la Unión de Comuneros Nahuas de Atzacaloya de Chilapa; y la Confederación de Pueblos Tlapanecos de la Montaña de Guerrero y de los Pueblos Mixtecos y Negros de la Costa Chica.¹⁵¹ Más tarde se incorporaron otras organizaciones, incluso afiliadas al Partido Revolucionario Institucional (PRI), como la Confederación de Pueblos Indígenas Amuzgos.

Como puede verse la CG500ARI es en realidad una confederación de organizaciones, donde cada una conserva su estructura interna. Sin embargo, la articulación de todas ellas al movimiento indio tuvo implicaciones identitarias trascendentes, pues las dotó de una etnicidad que se convertiría en el eje de su acción. Por otro lado, estas organizaciones proyectaron sus objetivos de lucha más allá de lo económico para trasladarlos también al plano de lo político. Al principios cada organización se sumó al movimiento con sus demandas por delante, por demás muy diversas y locales. Algunas de las exigencias eran la cancelación de la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo; el aumento salarial de los maestros, la culminación de

¹⁵¹ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.*, p. 21.

la carretera Tlapa-Marquelia y la creación de un nuevo municipio en Ecatepec y la erradicación de una epidemia de cólera en los pueblos del Alto Balsas. Sin embargo, el objetivo que los convocaba: preparar las acciones en contra de los festejos del V centenarios, les permitió establecer por primera vez una serie de acciones conjuntas que constituirían una suma de experiencias que serían el punto de arranque para las posteriores maniobras colectivas.

Una de las primeras acciones colectivas fue la organización de la *Marcha por la Dignidad Indígena*, que pretendía movilizar a organizaciones indias y no indias de todo el país para hacerlas confluir en la Ciudad de México el 12 de octubre de 1992. El CG500ARI se encargó de realizar toda la propaganda y labor organizativa para marchar de Chilpancingo a la capital del país. En principio marcharían junto con el movimiento magisterial, pero como éste inició negociaciones con el gobierno del estado para satisfacer sus demandas suspendieron su marcha. Esta primera experiencia estuvo llena de obstáculos y vicisitudes, sin embargo, la experiencia del contacto con organizaciones indígenas de todo el país y la consecución de la cancelación definitiva de la construcción de la Presa Hidroeléctrica lograda en entrevista con el presidente Carlos Salinas de Gortari, motivó a los indios guerrerenses a darle continuidad al movimiento en el estado.¹⁵²

Después del 12 de octubre de 1992 el discurso sobre la indianidad adquirió un sentido más concreto, vinculado a los problemas específicos de los pueblos indios. La identidad étnica que comenzó a manifestarse no estaba anclada en la reconstrucción idílica y anacrónica de un pasado prehispánico, sino en función de los problemas del presente. El repertorio de demandas indias se amplió superando el localismo, la coyuntura y el particularismo; dicho repertorio se enriqueció con el contacto con los movimientos indios regionales y locales de todo el país, pero también con otras organizaciones sociales no indias y con intelectuales ocupados del asunto indígena. Las exigencias de autonomía y autodeterminación, el respeto a los derechos humanos, la defensa del medio ambiente, la remunicipalización y el reconocimiento de su cultura se socializaron entre prácticamente todo el movimiento indio del país.

Sin embargo, una vez concluidos los eventos de octubre de 1992 venía un momento crítico para la organización del movimiento indio. Pronto el tema perdió presencia en los medios de comunicación y en la agenda política nacional e internacional. Como ya se mencionó anteriormente, la mayoría de las organizaciones no indígenas consideraron que sus objetivos se habían cumplido y, por lo tanto, se plegaron de nuevo sobre sus intereses particulares. El Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular (CM-500) desapareció lo mismo que otros consejos regionales. Los indios debían reiniciar solos el trabajo organizativo.

Para el CG500ARI, al igual que otras organizaciones indias del país, el año de 1993 fue para reorganizarse, tanto en su estructura interna como en sus objetivos y estrategias de lucha. El reto era dar continuidad a la organización conseguida y aprovechar el capital político y el lugar ganado dentro de la opinión pública nacional e internacional para luchar por demandas de mayor alcance como la autonomía y la autodeterminación. En principio, las demandas del CG500ARI continuaron siendo locales, tales como la construcción de caminos, escuelas, edificios para las comisarías; muy poco se hablaba todavía de proyectos productivos de impacto regional. La autonomía y autodeterminación se abordaba casi exclusivamente en el discurso, sin embargo, ya era un avance, pues poco a poco comenzaron ser interiorizados por un mayor número de individuos indios.

La estrategia utilizada para dar a conocer sus exigencias y pedir su cumplimiento fueron fundamentalmente las marchas y los mítines constituyéndose en interlocutores legítimos ante el gobierno del estado. Se reforzó el trabajo en la Montaña, donde se concentran los mayores índices de pobreza y marginación indígena, abriéndose una segunda oficina en Tlapa, además de la que ya tenían en Chilpancingo. Se buscó coordinar la lucha en otras regiones igualmente importantes y con problemas de marginación para lo cual se convocó del 23 al 26 de septiembre de 1993 al Primer Congreso Estatal de Pueblos Indígenas de Guerrero, reuniendo a más de 4,000 indígenas mixtecos, nahuas, tlapanecos y amuzgos de

¹⁵²*Idem.* pp. 41-42

todas las regiones del Estado. El objetivo principal y concreto fue discutir cómo podría conseguirse el desarrollo de los pueblos indios en el estado.¹⁵³

Una de las consecuencias más notables de ese primer congreso fue la propuesta para pugnar por la creación de un Fondo Estatal para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Guerrero. Éste debería ser un mecanismo de financiamiento para el desarrollo integral sustentable para los pueblos. Con este proyecto que sería presentado al gobierno estatal se buscaba pasar de un movimiento contestatario a otro mucho más propositivo. Otras propuestas que emanaron del Congreso fueron, en el ámbito cultural:

- Crear escuelas regionales de música.
- Creación de radiodifusoras totalmente dirigidas por indígenas en lugares estratégicos "para tener una mayor comunicación entre nuestras comunidades".
- Una educación que esté diseñada para la enseñanza de las culturas indígenas del estado, para ello "pedimos un trato distinto y una mayor participación de los maestros bilingües para lograr que se identifiquen más con nuestros pueblos".

En el ámbito jurídico:

- Respeto a sus formas de impartir justicia dentro de las comunidades, con base en las tradiciones y costumbres.
- Respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con un reconocimiento de los derechos específicos de los pueblos indios.
- Realización de foros de consulta entre los pueblos indígenas sobre la forma en que debería realizarse la reforma al artículo 4º constitucional, entonces en marcha.
- Respeto al derecho a la tierra, tal como se estipula en el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, exigir al gobierno federal acabar con los latifundios encubiertos, simulados repartiendo las tierras a los pueblos indios que carecen de ellas.
- Respeto a las formas tradicionales para elegir a las autoridades.

¹⁵³ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.*, p. 46.

- Fin del procesos de parcelamiento que realiza la Procuraduría Agraria en las zonas indígenas, en la medida que atentan contra la integridad histórica de los territorios indios, provocando la indefensión jurídica derivada de las recientes modificaciones que se habían hecho al artículo 27 constitucional.
- Rechazar las reformas al artículo 27 constitucional por atentar contra las tierras y territorios indígenas.
- Solicitar a la ONU la aceleración de la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo.
- Pronunciarse por el desarrollo autónomo de los pueblos indígenas de Guerrero.
- Pronunciarse por la creación de una Corte Internacional que juzgue las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas en el mundo.
- Proponer al gobierno federal y estatal el establecimiento de un programa urgente de capacitación y difusión de los derechos indígenas.
- Demandar una participación directa y activa en el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.
- Exigir la liberación de todos los presos indígenas encarcelados injustamente en el estado de Guerrero.
- Exigir un desarrollo sustentable para los territorios indios que respete el medio ambiente.

Estos acuerdos y demandas pretendían articular una "estrategia política profunda, y así tener una serie igualmente variada de posibilidades para la participación en los espacios públicos, para el desarrollo de los pueblos indios en el estado".¹⁵⁴ Además, se evidencia ya la construcción de objetivos que han rebasado lo local y la asimilación de un discurso aprendido en los tres años previos. La socialización del nuevo discurso indianista en prácticamente todo el país hizo posible establecer un puente amplio entre los movimientos regionales como el CG500ARI y el EZLN, cuando éste último hizo su aparición en la palestra nacional el 1º de enero de 1994, es decir, sólo tres meses después del congreso indígena en Guerrero.

¹⁵⁴ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.*, p. 48.

2. La estructura del CG500ARI.

El CG500ARI cuenta con un organigrama de presidente, secretario, tesorero y vocal, pues así lo exigen las formalidades de una Asociación Civil, empero, en la práctica está estructurado de manera diferente. Existe un Consejo Directivo, en el cual están representadas las cuatro étnias del estado, nahuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos, luego están las comisiones de cultura, infraestructura, justicia de derechos humanos, mujeres indígenas, finanzas y comunicación. No hay un tiempo preestablecido para permanecer al frente de una comisión, pues todo depende del desempeño de las actividades. La función principal del Consejo Directivo consiste en formar cuadros entre los simpatizantes del Consejo que generen sus propias alternativas de desarrollo, para ello se realiza trabajo de concientización y formación de líderes en las microrregiones.

La relación entre el CG500ARI y las autoridades tradicionales de cada pueblo presidentes municipales, comisarios, principales, mayordomos es tenue, pues el Consejo permite que cada región y cada comunidad nombre a sus representantes, ya sea a través de asambleas o de los méritos sociales en beneficio de la comunidad. No obstante, algunos miembros del Consejo ocupan ya cargos de autoridad dentro de los pueblos.¹⁵⁵ Lo cual indica que la estructura del Consejo poco a poco comienza a entretenerse con la tradicional de las comunidades. Esto no significa que el Consejo esté modificando las formas de organización indígena, sino sólo que se está adaptando a ellas refuncionalizándolas y vigorizándolas.

En teoría la máxima instancia de decisiones, incluso sobre el Consejo Directivo, es el Congreso General de Delegados formado por autoridades y representantes de los pueblos y organizaciones que pertenecen al Consejo quienes se reúnen cada año. No obstante, los niveles de participación no ha sido los esperados, por lo que este Congreso funciona básicamente como instancia legitimadora.

3. El CG500ARI ante el levantamiento zapatista.

La coyuntura de 1992 fue un parteaguas para el movimiento indígena nacional, al dotarlo de objetivos de más largo alcance y de un repertorio discursivo que poco a poco fue permeando las formas y el fondo de la lucha india. Sin embargo, la penetración de la conciencia étnica no había alcanzado gran profundidad entre las comunidades, pues parecía la preocupación sólo de una reducida élite indígena politizada. El proceso de organización y de concientización no avanzaba tan rápido como a los líderes les hubiese gustado. Modificar toda una cultura política fincada en las relaciones paternalistas, corporativistas y autoritarias con el Estado no sería fácil. En Guerrero el CG500ARI no había podido articular sus demandas políticas dentro de las comunidades, por lo que los propósitos de su lucha seguían siendo básicamente económicos. No obstante, la irrupción del EZLN en la palestra nacional en enero de 1994 vino a dotar de nueva vitalidad al CG500ARI y al movimiento indio nacional.

Al principio el ambiente fue de desconcierto dentro del CG500ARI, pues no conocían cabalmente la naturaleza del movimiento neozapatista, sin embargo, se percataron de que había una gran similitud entre las demandas de lo insurgentes y las suyas.¹⁵⁶ Por tal razón no es sorprendente que el Consejo Guerrerense haya sido una de las primeras organizaciones que manifestó su apoyo al EZLN a través de una carta, misma que fue consensuada previamente en una asamblea a la que asistieron alrededor de 158 representantes de las comunidades. No obstante, también se temía la reacción del gobierno estatal encabezado en ese entonces por Ruben Figueroa Alcocer, cuya fama de autoritario y represor era conocida.¹⁵⁷ La carta fue contestada en breve por el EZLN agradeciendo el apoyo de los indios mixtecos, tlapanecos, nahuas y amuzgos guerrerenses y solicitando su solidaridad ante la embestida del ejército federal.¹⁵⁸

La respuesta del CG500ARI fue la organización de una marcha de Chilpancingo a la ciudad de México, a la que llamaron *Marcha por la paz y la dignidad de los pueblos indígenas: No están Solos*. Mediante este acto se exigía al gobierno federal la resolución

¹⁵⁵ *Idem.* p. 50.

¹⁵⁶ Pedro de Jesús Alejandro, (entrevista) Chilpancingo, Gro., 11/06/01,

¹⁵⁷ Marciano Guzmán, (entrevista) Chilpancingo, Gro., 7/06/01. Citado por Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.* p. 52.

pacífica y negociada del conflicto chiapaneco; el reconocimiento del EZLN como fuerza beligerante política y social, así como representante de la voluntad indígena nacional; el retiro del ejército de Chiapas y una paz con dignidad. Asimismo, se pidió que los víveres, la ropa y la ayuda humanitaria que fluía de todo el país hacia Chiapas, llegara efectivamente a los indígenas necesitados.¹⁵⁹

La presencia del EZLN y la solidaridad que su causa atrajo, tanto a nivel nacional como internacional, puso de nuevo el tema indígena en la mira de los políticos, medios de comunicación y la mayor parte de la sociedad. Para el Consejo Guerrerense representó un buen momento para reanimar su proceso de organización e intensificar la exigencia del cumplimiento de sus demandas. Junto a las exigencias al gobierno federal de respeto al EZLN, el CG500ARI, colocó sus anteriores peticiones de agua potable, luz eléctrica, escuelas, servicios médicos, democracia, libertad y justicia para los indios de Guerrero.

El inicio de la marcha hacia la ciudad de México se programó para el 21 de febrero de 1994, no obstante, el gobierno estatal comenzó a maniobrar para boicotear el proyecto. El gobierno de Ruben Figueroa le ofreció al Consejo 20 millones de pesos para la construcción de caminos, pero con la condición de desistir en la marcha. La propuesta fue rechazada por el Consejo y, en consecuencia, se inició la marcha como estaba programada. Al llegar a Iguala, representantes de diversas dependencias del gobierno federal y estatal intentaron disuadirlos de nuevo de continuar con la marcha a "cambio de resolver lo que sea de su competencia, solicitando toda la disposición de su parte".¹⁶⁰ Los líderes del CG500ARI aprovecharon la oportunidad para reiterar sus demandas para la creación del Fondo Estatal para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indígenas de Guerrero; otro fondo estatal para el fortalecimiento de la cultura indígena; atención al rezago agrario; la libertad de los presos indígenas encarcelados injustamente o involucrados en actos de violencia legítima; el financiamiento para la creación de la colonia indígena "Emperador Cuauhtémoc, en Chilpancingo. Asimismo, pidieron la destitución del procurador social de la Montaña, Fernando Cruz Merino, y del Director de

¹⁵⁸ La carta está fechada el 1º de febrero de 1994, justo un mes después del levantamiento, y firmada por el Subcomandante Marcos.

¹⁵⁹ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.* p.55.

¹⁶⁰ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.* p. 58.

Gobernación Esteban Mendoza Ramos; el primero, por mostrarse insensible a los problemas indígenas y, el segundo, por promover la división entre las comunidades. También demandaron la realización de una consulta nacional para decidir o no la creación de regímenes de autonomía regional entre los pueblos indios. Se demandó la autonomía para los municipios indígenas y la reforma de los artículos 4º y 27 constitucionales.¹⁶¹

Obviamente, los funcionarios de los gobiernos estatal y federal no estaban en posibilidades ni disposición para resolver las exigencias de los indígenas guerrerenses. Todas las demandas fueron presentadas al presidente Carlos Salinas de Gortari en la ciudad de México el 8 de marzo, cuando los marchistas estaban ya en esa capital. En esta reunión se tomaron acuerdos importantes para el CG500ARI que en gran medida reflejaban su importante papel como interlocutor ante el Estado y como legítimo representante de la mayor parte de los indios guerrerenses. Los acuerdos más importantes tomados con el jefe del Ejecutivo federal fueron:

- a) La creación de un comité que analizara los mecanismos para la creación del Fondo Estatal para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Guerrero.
- b) Establecimiento de un fondo estatal de un millón 200 mil pesos para el fortalecimiento de las culturas indígenas.
- c) Formación de brigadas agrarias de reconciliación.
- d) Elaboración de una propuesta para un módulo de maquinaria para caminos por medio del Fondo de Empresas de Solidaridad.
- e) Participación del CG500ARI en la consulta pública que, sobre legislación relacionada con los pueblos indígenas, realizaría la Comisión Nacional de Desarrollo Integral y Justicia Social para los Pueblos Indígenas.
- f) Asignación por parte del gobierno del estado de 23 millones de pesos para la realización de obras, cuya calendarización sería establecida por el CG500ARI.
- g) Atención del Fondo de Empresas de Solidaridad a proyectos rentables que fuesen planteados durante 1994 por el CG500ARI.
- h) Revisión de los casos de indígenas presos presentados por el CG500ARI.

¹⁶¹ *El Sur*, 26/02/94.

Al regresar a Guerrero, el CG500ARI se dedicó a organizar espacios de discusión entre las comunidades indígenas sobre los acontecimientos en Chiapas y para establecer las bases organizativas mediante las cuales se implementarían los proyectos acordados con el gobierno federal. En abril de 1994 se realizó un Foro en la ciudad de Tlapa en el cual se discutieron, entre otras cosas, las reformas a diversos artículos constitucionales, para que respondieran a las necesidades y demandas de los pueblos indios de México. A la par se señaló la necesidad de adecuar la constitución estatal a los cambios propuestos para la Carta Magna.¹⁶²

Al siguiente mes, en mayo de 1994, se realizó en Chilpancingo el 2º Congreso Estatal Indígena convocado por el CG500ARI y con representantes de las 4 etnias del estado. Durante este evento se reafirmó la urgencia de crear el Fondo Estatal para el Desarrollo Autónomo de los Pueblos Indios de Guerrero (FEDAPIG) para atender las necesidades educativas, económicas y culturales. Las demandas particulares plasmadas en los resolutivos finales son interesantes, pues reflejan el nivel de desarrollo de la conciencia política y étnica de los pueblos indios. Las pretensiones, aun en el plano del discurso no eran ya las de los años ochenta, se planteaban exigencias que suponen soluciones más generales e integrales para resolver la situación indígena, pero a la vez más específicas y puntuales. Los tlapanecos señalaron la necesidad de crear escuelas regionales de música para capacitar a niños y jóvenes dentro de la tradición indígena, lo cual coincidía con la sugerencia de los mixtecos para fundar una Casa de Cultura Regional donde se impartiera danza, música y poesía.

Los amuzgos, por su parte, agregaron la importancia de que se impartiera el aprendizaje de la lectura en los idiomas autóctonos, junto con el español. Las cuatro etnias: amuzgos, mixtecos, tlapanecos y nahuas, coincidieron en la pertinencia de instalar radiodifusoras indígenas en lugares estratégicos para propiciar la comunicación entre las comunidades. En cuanto a la educación se hizo especial énfasis en que los maestros se identificaran con los pueblos, que tuvieran una formación bilingüe en las normales donde se preparan. Ligado a esto se señaló la necesidad de un sistema de becas que hicieran posible para los estudiantes indios el acceso a la educación.

¹⁶² Documento presentado durante el Foro de Consulta para la Ley reglamentaria del artículo 4º Constitucional, Tlapa, Guerrero, 18 de abril de 1994.

En las conclusiones generales de la mesa de los nahuas, se señalaba la importancia de la autonomía y autodeterminación como pueblos indígenas para el manejo, evaluación y seguimiento de sus prioridades. Para ello el eje central sería el FEDAPIG, a través del cual se canalizarían los recursos para los proyectos de desarrollo. En otras palabras, se planteaba la necesidad de que fuesen los propios pueblos indios los que decidieran el destino de los recursos y los administraran, así como que le dieran seguimiento y evaluaran los proyectos.¹⁶³

Asimismo, las cuatro etnias indígenas plantearon de manera unánime la necesidad de establecer un marco legal integral que promoviera y protegiera los intereses de los pueblos indígenas, en especial el respeto a sus formas peculiares de relacionarse con la tierra. En este mismo contexto reclamaron la reversión de las reformas hechas al artículo 27 constitucional por atentar "gravemente contra los regímenes de tenencia y control de la tierra."¹⁶⁴

En el ámbito de los derechos políticos, sociales y económicos y culturales, que deberían reflejarse en las reformas al artículo 4º constitucional, se señaló que debería tomarse en cuenta el desarrollo de los pueblos indios con autonomía regional, económica y política. La principal crítica al artículo 4º constitucional, se refirió al hecho de que éste menciona a los indígenas como parte de la nación mexicana, pero omite aclarar que aquéllos poseen derechos específicos y diferentes a lo del resto de la nación. En materia de justicia se acordó exigirle a las diversas instancias de gobierno el respeto de las formas tradicionales de mantener el orden dentro de sus comunidades y regiones. Uno de los puntos más importantes que fue tocado durante el congreso fue la deficiente y casi nula representación de los indígenas en las diversas instituciones de gobierno donde se toman las decisiones que afectan a los pueblos indios, asunto que estaba discutiéndose intensamente a nivel nacional y sobre el cual volveremos más adelante. Los temas planteados iban más allá de las demandas para que se satisficieran las necesidades económicas de los pueblos indios; de hecho, en los resolutivos se estaba planteando la necesidad de redefinir la relación entre el Estado y las comunidades indígenas y con la sociedad en su conjunto.

¹⁶³ Díaz de Jesús y Flores Felix, *op. cit.* p. 65.

¹⁶⁴ *Ce-Acatl*, num. 62, junio de 1994, p. 11.

Cuando estos acuerdos fueron presentados ante los gobiernos federal y estatal se logró que se autorizaran tres millones de pesos más sobre los 20 que habían sido autorizados para la constitución del FEDAPIG. Este dinero debería destinarse a proyectos productivos integrales y autogestivos, tanto culturales como de infraestructura. El Fondo representaría entre las comunidades indígenas guerrerenses una nueva forma de acceder a la distribución de los recursos económicos, por vías no institucionales ni corporativas o clientelares. El CG500ARI sería el intermediario entre las diversas instancias de gobierno y las comunidades indias de las cuales emanaría la legitimidad de cada una de las decisiones tomadas.

Para ese momento la importancia del CG500ARI era reconocida no sólo por las diversas instancias del gobierno, sino también por el resto de las organizaciones indias del país. Esto se manifestó y reforzó con la designación de la ciudad de Tlapa, ubicada en la Montaña de Guerrero, como sede de un Congreso Nacional Indígena. Esta decisión fue tomada en julio de 1994 durante la Convención Nacional Democrática realizada en la Realidad, en el municipio de las Margaritas Chiapas y que había sido convocada por el EZLN y a la cual asistió una delegación del CG500ARI a pesar de las obstrucciones que puso el gobierno de Ruben Figueroa.¹⁶⁵

La Convención Nacional Democrática, a la cual asistieron sectores muy diversos de la sociedad civil y no exclusivamente indígenas, representó un espacio más de socialización política para los miembros del CG500ARI, en la medida que pudieron compartir experiencias con diferentes organizaciones sociales del país y reforzar la construcción de un imaginario político nacional que había trascendido lo estrictamente local y regional. Durante la Convención se acordó realizar convenciones por sectores con la idea de conformar una red de pueblos indígenas para compartir información y definir acciones para impulsar la demanda de autonomía para las comunidades, pueblos y regiones indígenas. Dentro de este marco se eligió la ciudad de Tlapa, como la sede de la Convención Nacional Indígena y al CG500ARI como

¹⁶⁵ El Gobierno de Ruben Figueroa amenazó a los dueños de los autobuses que habían sido contratados para llevar a los miembros del CG500ARI a Chiapas, con quitarles la concesión si hacían tal cosa por lo que rompieron el contrato que tenían con el CG500ARI. Sin embargo, el viaje a Chiapas se hizo en camionetas de la Zanzecan Tinemi, organización de Chilapa.

anfitrión. La decisión era un reconocimiento a la adhesión temprana del CG500ARI a las demandas del EZLN y a la capacidad de movilización y convocatoria que había demostrado durante la organización de la marcha *No están Solos* en el mes de abril del mismo año de 1994.

En efecto, la Convención Nacional Indígena se realizó los días 17 y 18 de diciembre con la asistencia de representantes de las organizaciones indígenas de la mayor parte del país teniendo como tema principal a discutir la autonomía y la libre determinación india. En consonancia con lo argumentado durante la Convención Nacional Democrática en Chiapas se puso énfasis en que con la exigencia de autonomía y autodeterminación no se estaban pidiendo fueros especiales, por el contrario, lo que se estaba demandando era el reconocimiento constitucional de las formas de gobierno tradicionales de las comunidades indias. Es decir, no se buscaba que se otorgara a los indios derechos nuevos, sino sólo que se les reconocieran los que ya ejercitan de manera extraconstitucional y consuetudinariamente pese a la oposición del Estado. En apoyo y solidaridad con el EZLN se acordó organizar una campaña nacional para recaudar fondos para los insurgentes y para informar a la ciudadanía de lo que acontecía en Chiapas.¹⁶⁶

4. La estrategia política ante el Estado.

El nuevo contexto nacional en el cual estaba enmarcada la lucha indígena en general y la del CG500ARI en particular, como lo hemos venido viendo, implicó muchos cambios en la estrategia y formas de lucha de los indios. No obstante, también implicó nuevos problemas que no habían sido considerados anteriormente; uno de ellos fue el de la negociación política con los gobiernos federal y estatal. ¿Cuál sería la estrategia que rindiera dividendos favorables a los indígenas ante un gobierno acostumbrado al ejercicio del poder de manera autoritaria y corporativa? El gobierno del estado de Guerrero, encabezado por Rubén Figueroa era conocido por su capacidad para enfrentar cualquier oposición política a través de la cooptación o la fuerza. El CG500ARI no podía ignorar todo esto, en consecuencia había el dilema sobre cómo relacionarse con dicho gobierno ¿a través de la presión y la confrontación?

¹⁶⁶ “Documento presentado en la Convención Nacional Indígena”, en Tlapa de Comonfort, Gro., 17 y 18 de diciembre de 1994.

¿había que intentar negociar? Las respuestas a estas preguntas debían adoptarse en función de cada coyuntura particular, es decir, de la forma en que se establecieran las relaciones de fuerza en un momento concreto.

A pesar de que durante 1993 los indígenas guerrerenses aglutinados en torno al CG500ARI se dedicaron a afianzar su organización y a tratar de obtener recursos del gobierno para sus proyectos, no fue hasta 1994 cuando obtuvieron respuestas satisfactorias y concretas a muchas de sus demandas por parte del gobierno, tanto estatal como federal. Fue después de la marcha *No están Solos*, cuando finalmente lograron que ambos niveles de gobierno se comprometieran a otorgar 23 millones de pesos para echar andar el FEDAPIG. El acuerdo se firmó en la ciudad de México bajo el auspicio del gobierno federal y no del estatal, y fue consecuencia de la presión política nacional e internacional sobre el gobierno para atender las demandas indias en un momento en que los ojos de la opinión pública nacional e internacional estaban pendientes del desarrollo de los acontecimientos en Chiapas. La disposición a ceder del gobierno federal, pues, debió haber sido con el fin, por un lado, de generar una imagen positiva de sí ante la opinión pública, en especial la internacional, y por la otra, para limar el potencial político del CG500ARI y del movimiento indio en general y restarle así apoyo al EZLN. En otras palabras, la capacidad negociadora del CG500ARI no provenía únicamente de su capacidad de organización interna y de movilización política, sino también de factores exógenos. De ahí surge la pregunta, ¿qué ocurriría cuando estas condiciones externas dejaran de propiciar una actitud más condescendiente por parte del gobierno?

Para 1994 muy poco se había discutido dentro del CG500ARI en torno a la definición política de la organización, pues las fuerzas que lo integraban eran sumamente heterogéneas desde ese punto de vista. En su interior se aglutinaban organizaciones locales con diversos matices, desde algunas poco politizadas hasta otras con mayor experiencia en las lides políticas; algunas eran partidarias de la negociación y otras, lo eran de la confrontación y la presión sobre el gobierno. Algunas simpatizaban con el PRI y otras con algún partido de oposición. El temor a enfrentar este problema fue la razón por la que hasta 1993 la lucha se había centrado en las demandas económicas y culturales más que políticas, sin embargo, para 1994 los acontecimientos nacionales obligaban al Consejo a tomar alguna posición, no

obstante, esto implicaba el riesgo de que las diferencias internas se manifestaran abiertamente, e, incluso, se diera una ruptura.

Por otro lado, si bien es cierto que desde de 1990 y en especial a partir de 1992, se había generado dentro del movimiento indio un liderazgo con una visión de mayor alcance, al trascender las demandas locales e insertarlas sólo como parte de una lucha de mayores dimensiones, también es verdad que esta experiencia no fue asimilada por todos los dirigentes. Algunos de ellos no lograron superar el inmediatismo, por lo que a la hora de decidir el destino de los recursos obtenidos mediante negociaciones conjuntas, pretendían sacar ventaja para su grupo en detrimento de la colectividad. El problema era ¿cómo decidir, sin confrontarse internamente, hacia dónde destinar los recursos? Para muchos miembros del Consejo lo prioritario era obtener recursos económicos, más que derechos políticos. Además de esta cuestión estaba también la de la falta de experiencia técnica para echar andar los proyectos de acuerdo con criterios de eficiencia y transparencia financiera, lo cual también generó desconfianzas y sospechas de corrupción al interior del movimiento.

La historia del CGR500ARI ilustra muy bien la importancia que tuvo el V centenario en el surgimiento de organizaciones propiamente indias con demandas étnicas, pero también ejemplifica los nuevos problemas a los que se tuvo que enfrentar el movimiento indio y para cuya resolución carecía de experiencia.

Comentarios finales.

La década de 1990 fue muy importante no sólo debido a que el movimiento indio adquirió independencia de las organizaciones sociales clasistas y del Estado, sino porque ha habido una redefinición de la nación mexicana y el papel del Estado. Desde el siglo XIX el estado mexicano había pugnado por la imposición de una ideología y cultura hegemónica en las que se subsumieran las particularidades. El objetivo había sido crear un México homogéneo donde todos sus habitantes fueran “mexicanos”. Se trataba de generalizar los valores de la cultura occidental y capitalista, suprimiendo aquellos elementos autóctonos que contradijeran este proyecto. De hecho, buena parte de la sociedad y a veces el Estado mismo había asumido que en efecto se vivía en una nación uniforme. Éramos, se decía, una nación mestiza y los indios eran sólo una rémora que sería superada en breve.

En la década de 1990 se hizo evidente que la pretendida hegemonía del Estado y la cultura occidental tenía mucho de ficción, pues no era total ni absoluta. Las culturas indígenas subordinadas habían encontrado los mecanismos para preservar varios de los elementos identitarios ante los embates de la política de Estado conocida como indigenismo. Hacia el exterior, parecía que las comunidades indias asumían los valores occidentales, pero internamente se resistían a dejar las prácticas tradicionales que realizaban desde tiempos inmemoriales. El movimiento indio de los últimos años no está resucitando viejas prácticas políticas y sociales, como la autodeterminación y el respeto a los usos y costumbres, sólo está pidiendo el reconocimiento de una realidad que ha existido subrepticamente y que el Estado se ha negado a reconocer. En los últimos años, el nuevo papel político de los indígenas ha obligado al Estado a reconocer que México no es una nación homogénea culturalmente. Se ha pasado, por lo menos en el plano formal, de la concepción de un México mestizo a un México plural, aunque faltan aún mecanismos jurídicos y políticos que legitimen esta diversidad.

El otro cambio trascendente es el nuevo rol político de los indios en el escenario nacional. A partir de la década de 1990 los indios han ofrecido por primera vez un frente nacional e independiente de las organizaciones clasistas y del Estado a quienes había estado subordinado en el pasado. Los indígenas se han convertido en interlocutores directos con el Estado desapareciendo la mayor parte de los intermediarios políticos no indios, que solían

mediatizar y controlar las demandas y exigencias de estos grupos. El Estado se ha visto obligado a reconocer a estos actores políticos desde otro punto de vista; ya no como parte de una estructura corporativa y autoritaria mediante la cual se imponían las decisiones y políticas gubernamentales. Los indígenas están exigiendo una mayor participación en la toma de decisiones que incidan sobre la vida de sus comunidades. Han comenzado a ser los propios protagonistas de su historia.

Si embargo, el nuevo escenario político en que se mueven ahora los indios implica nuevos retos para éstos que muchas veces no habían sido vislumbrados. Al redefinirse su lugar dentro de la nación y su relación con el Estado, surgen nuevos problemas para cuya resolución los indígenas carecían de experiencia. ¿Cómo negociar con un Estado acostumbrado a imponerse por cualquier medio? ¿Cuáles deben ser las estrategias para conseguir las metas planteadas? Las opciones van desde la lucha armada hasta la negociación y participación como funcionarios en los diversos puestos de gobierno.

El acceso a los recursos gubernamentales y la acumulación de un capital político implica también la aparición de conflictos al interior de las asociaciones indígenas. La ambición y los egos particulares se han hecho evidentes poniendo en riesgo la organización y la consecución de los objetivos. El problema es ¿cómo conservar la unidad para negociar con el Estado? ¿Cómo canalizar los conflictos internos para hacer más eficiente la organización? El Estado mismo es factor de división al desplegar estrategias como la cooptación, la represión y la asignación selectiva de recursos a ciertos grupos étnicos. No se trata, pues, de imaginar una comunidad india homogénea e idílica. Este actor político enfrenta una serie de contradicciones y conflictos, algunos nuevos y otros no tanto, que inciden sobre su acción y su actitud ante el Estado y la sociedad.

Otro problema importante que han emanado del nuevo contexto es la relación con los partidos políticos. Tradicionalmente los indios participaban sólo en su calidad de campesinos u obreros, tanto en el PRI como en los partidos de oposición. No obstante, al reivindicar su condición étnica y organizarse por cuenta propia los indígenas se han visto obligados a replantearse su vínculo con los partidos políticos y su actitud ante los procesos electorales.

Para la mayoría de las organizaciones indígenas, incluyendo al EZLN, resulta claro que la participación electoral es fundamental para incidir en las políticas de gobierno y crear un marco político-institucional que les favorezca. No obstante, al no constituirse en partido político, el movimiento indio necesita valerse de los partidos políticos para acceder a puestos de gobierno o simplemente para influir en la composición de los gobiernos. El problema es ¿a qué partido apoyar? y ¿cómo hacer que los partidos hagan suyas las demandas indígenas?, pero sobre todo ¿cómo evitar las escisiones internas del movimiento indio por la intromisión de los partidos políticos?

Las coyunturas del V centenario y la aparición del EZLN no sólo potenciaron y propiciaron el fortalecimiento del movimiento indígena en México, sino que también dieron paso a nuevos problemas políticos que los indios aún no saben cómo enfrentar. Su nuevo papel como actores políticos tiene matices que tendrán que definirse en los años próximos. Sin embargo, no hay duda de que la década de 1990 ha representado un hito en la historia del movimiento indio. En estos años se crearon las condiciones propicias para la redefinición del Estado y actores políticos como los indios, aunque no debe perderse de vista que se trata de un proceso histórico que se venía gestando desde los años previos. El reclamo democrático y de mejores condiciones de vida era una demanda más o menos generalizada en México y dentro de este contexto debe entenderse también al movimiento indio reciente.

Referencias.

Publicaciones periódicas.

Ce-Ácatl.
Cuadernos Agrarios.
El Sur.
La Jornada.
Memoria.

Documentos.

“Documento presentado durante el Foro de Consulta para la Ley reglamentaria del artículo 4º Constitucional,” Tlapa, Guerrero, 18 de abril de 1994.

“Documento presentado en la Convención Nacional Indígena”, en Tlapa de Comonfort, Gro., 17 y 18 de diciembre de 1994.

“Memoria del I Foro Estatal Sobre el Encuentro de Dos Mundos” realizado en octubre de 1988 en Durango y publicada por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Juárez del Estado de Durango, p. 5.

SARMIENTO SILVA, Sergio, (compilador) *Voces Indias y V centenario*, (Compilación documental), colección obra diversa, México, INAH, 1998.

Entrevistas.

Pedro de Jesús Alejandro, Chilpancingo, Gro., 11/06/01.
 Marciano Guzmán, Chilpancingo, Gro., 7/06/01.
 Roque Nava Calvario, Chilapa, Gro., 21/12/99.

Bibliografía.

ALTAMIRANO JIMÉNEZ, María Isabel, *De eso que llaman movimiento indio y su proyecto identitario. El movimiento indio en México, 1970-1994*, tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1998.

ARGUETA, Arturo y Arturo WARMAN (Coords.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, CIIH-UNAM; Porrúa, México, 1993.

ARZE QUINTANILLA, Oscar, “Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental”, en José Alcina Franch, comp., *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

BARABAS, Alicia Mabel y Miguel Alberto BARTOLOMÉ, *La pluralidad en peligro. Proceso de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca (chochos, chontales, ixcatecos y zoques)*, México, INAH, INI, 1996.

BARRE, Marie-Chantal, *Ideologías y movimientos indios*, siglo XXI editores, 1984.

BASTIDA MUÑOZ, Mindähi C., *500 años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad. Hacia la creación de un cuarto piso de gobierno*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

BRADING, David, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Editorial Era, 1988.

DE LEVITA, David, *The concept of Identity*, New York: Basic Book, 1965.

DÍAZ DE JESÚS, Marcelino y Joaquín FLORES FÉLIX, “Pero no pudieron matar nuestras raíces. 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 años de resistencia Indígena”, inédito, s.p.i.

DÍAZ POLANCO, Héctor, “Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Las reformas a la legislación agraria en México”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 5-6, mayo-diciembre, México, 1992.

DÍAZ POLANCO, Héctor, “El salinato y los pueblos indios”, en *Memoria, CEMOS*, núm. 74, enero-febrero, México, 1995, pp. 27-35.

DICCIONARIO Porrúa de Historia, Biografía y Geografía de México, México, Editorial Porrúa, S.A., 1986.

EDWALD, Úrsula, “Crisis, desnutrición y estrategias de sobrevivencia de los campesinos mayas”, *Cuadernos de Investigación Social*, núm. 13, México, IIS-UNAM, 1995.

ERIKSON, Eric, *Identity and Life Cycle*. New York: Norton, 1980.

FIGUEROA VALENZUELA, Alejandro, *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos*, tesis de doctorado, México, El Colegio de México, 1992.

FLORESCANO, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Ediciones Aguilar, 1998.

GAMIO, Manuel, *Forjando patria: pro nacionalismo*, México, Editorial Porrúa, 1912.

GARCÍA CANCLINI, Nestor, *Culturas híbridas*, Grijalbo, CONACULTA, México, 1989.

GERBI, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, FCE, 1982.

GUTIÉRREZ ÁVILA, Miguel Ángel, *Derecho consuetudinario y derecho positivo entre los mixtecos, amuzgos y afroestizos de la Costa Chica de Guerrero*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, Universidad Autónoma de Guerrero, 1997.

HANKE, Lewis, *El prejuicio racial en el nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*. México, SEP, 1974.

HERNÁNDEZ, Jorge, "Etnicidad y nacionalismo en México: una interpretación", en Jorge HERNÁNDEZ, et al, *Etnicidad, nacionalismo y poder. Tres ensayos*, México, UABJO, 1993.

HERRERÓN PEREDO, Carlos, *Morelos, Antología Documental*, México, Secretaría de Educación Pública, 1985.

HIERNAUX-NICOLÁS, Daniel, *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas del Valle de Chalco*, México, FONCA, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento Valle de Chalco Solidaridad, 2000.

MEJÍA PIÑEROS, Consuelo Mejía Piñeros y Sergio SARMIENTO SILVA, *La lucha india. Un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI editores, 1989.

MOLINA HILARIO, "Autonomías históricas: Autonomía Yaqui", en BURGUETE CAL Y MAYOR, (Coordinadora), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, Dinamarca, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 1999.

MORÍN, Françoise, "Conclusión: Indianidad y Estado", en Albert BRUCE, Claude BATAILLÓN, Heraclio BONILLA, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988.

MORÍN, Françoise, "Introducción: Indio, indigenismo, indianidad", en Albert BRUCE, Claude BATAILLÓN, Heraclio BONILLA, et al., *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, CEMCA, INI, 1988.

NÚÑEZ LOYO, Verónica, *Crisis y redefinición del indigenismo en México*, tesis de maestría en sociología política, México, Instituto Mora, 1996.

PAYNO, Manuel, *El libro rojo: 1520-1867*, México, Díaz de León y White editores, 1870.

Perspectivas para el Desarrollo de los Pueblos Indios de México, INI, SEDESOL y PRONASOL.

ROS ROMERO, Consuelo, *La imagen del indio en el discurso del INI*, México, CIESAS, 1992.

SALVADOR FLORERO, Eduardo Andrés, *La ley de las costumbres en los indígenas mazahuas*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2001.

SARMIENTO SILVA, Sergio, “La lucha de los pueblos indios en la década de los ochenta”, en Enrique de la GARZA TOLEDO, *Crisis y sujetos sociales en México*, México, CIIH-UNAM, Porrúa, 1992.

SCHÜTZE, Stephanie, “Con la resistencia llegaron los conflictos políticos. Proceso de transformación de la cultura política de los pueblos nahuas del Alto Balsas en relación al movimiento de resistencia contra la presa hidroeléctrica “San Juan Tetelcingo.” Resumen de la tesis de “Magister Artium” entregada a la Universidad Libre de Berlín, enero de 1997, inédito.

SCOTT, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era, 200.

SEPÚLVEDA, Juan Gines de, *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1987.

SPICER, Edward, "Persistent Cultural Systems: A comparative Study of Identity Systems That Can Adapt to Constrasting Enviromentes”, en *Science*, 174, no. 4011: 795-800.)

STAVENHAGEN, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.

TORRES, José de Jesús, *El hostigamiento a "el costumbre" Huichol*. México, EL Colegio de Michoacán, Universidad de Guadalajara, 2000.

TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, CIESAS, 1984.

ZAVALA, Silvio, *La filosofía política en la conquista de América*, México, F C E, 1947.