

# D DE INDIOS INTEGRADOS A SUJETOS POLÍTICOS<sup>1</sup>

*José Joaquín Flores Félix<sup>2</sup>*

El objetivo del presente artículo es mostrar la dinámica que han seguido los pueblos indios en México, a partir de que el país entró en un contexto de cambios estructurales que propiciaron su emergencia como actores políticos frente al Estado y la sociedad nacional. Con la diáspora que se dio al interior de los grandes sujetos históricos de la vida nacional, a causa de la aplicación de las políticas neoliberales por parte del Estado, con las cuales éste abandonó el papel de promotor del bienestar, en particular del campesinado, los indígenas aparecieron mostrando la posibilidad de la reformulación de la convivencia nacional bajo el signo de la pluralidad y la diversidad. A lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX, las luchas de los pueblos indios marcaron las definiciones de los movimientos sociales en el contexto nacional ya que, por la centralidad de sus objetivos en la crítica de la historia y la ética política hegemónica, dichas demandas se han mostrado como imprescindibles para una reformulación del Estado y la vida nacional.

## **FROM INTEGRADE INDIANS TO POLITICIAN SUBJECTS**

This article pretends to illustrate the dynamics of Indian movements in Mexico. It shows that their emergency as political actors who confronted the State and the national society was a result of structural political changes. The neo-liberal politics –that meant the end of Welfare State– caused the Diaspora of historical subjects such as peasants. In this context, the Indigenous demonstrated that a new formulation of national coexistence can be possible with signs of plurality and diversity. In the last two decades of Twentieth Century, the fights of Indian peoples have defined national social movements because their goals criticize historical and hegemonic ethics in policy. The Indians' demands have been indispensable in a reformulation of State and national life.

<sup>1</sup> La información que se refiere a los movimientos indígenas actuales es resultado del trabajo de campo.

<sup>2</sup> Profesor-investigador del Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

## D'INDIENS INTÉGRÉS À SUJETS POLITIQUES

L'objectif de cet article est de montrer le dynamisme des peuples indiens au Mexique à partir des changements structurels qui ont mené à leur émergence comme acteurs politiques face à l'état et à la société nationale. L'application des politiques néolibérales et la fin de l'état social ont causé la Diaspora de sujets historiques fondamentaux, tels que les paysans. Dans ce contexte, les indigènes ont démontré qu'il est possible une nouvelle forme de coexistence nationale, marquée par le pluralisme et la diversité. Pendant les deux dernières décennies du vingtième siècle, les luttes des peuples indiens ont défini les caractéristiques des mouvements sociaux au niveau national car en raison de leur critique à l'histoire et à la conception hégémonique de l'éthique politique, leurs demandes sont devenues indispensables pour la reformulation de l'état et de la vie nationale.

Cuando se habla de la lucha de los pueblos indios en el México actual,<sup>3</sup> puede afirmarse que el saldo más importante de ésta es que, a partir de las movilizaciones que protagonizaron durante las dos últimas décadas del siglo XX, han logrado colocarse como sujetos políticos ante el Estado y la sociedad nacional.<sup>4</sup>

De entre los movimientos sociales que protagonizaron acciones en este periodo, los pueblos indios, con sus luchas, lograron colocarse por diversas vías en el eje de las respuestas del Estado frente a las demandas populares; de igual forma, frente a la sociedad, sus solicitudes lograron un eco nunca antes visto en la conciencia de los sectores populares, por la interpelación que hicieron para reconocer lo justo de sus luchas y demandas frente a un panorama de siglos de abandono e injusticias.

Sin embargo, como todo movimiento social,<sup>5</sup> las luchas de los pueblos indios tuvieron y han tenido sus propias limitaciones como resultado de la confluencia de diversas circunstancias, entre éstas: los límites que sus propias exigencias les han impuesto; la forma como han articulado las alianzas entre sus diversos contingentes y aliados, tanto los naturales como los coyunturales; el peso de otros procesos y luchas sociales que los han colocado en un plano secundario de la agenda nacional; que sus dirigencias no han podido ser rotadas o entrar en un proceso de recambio—esto ha hecho que el movimiento no tenga nuevos intelectuales, frente a una realidad en la que sus cuadros de conducción se han jubilado, han sido cooptados por sus adversarios, han transitado a otros procesos sociales o bien han desaparecido de la escena—; y que la energía de sus contingentes no ha dado lo suficiente para mantener

<sup>3</sup> Un trabajo pionero en esta línea de explicación, en el que se caracterizan las movilizaciones de los pueblos indios y sus comunidades como luchas indias, lo podemos encontrar en Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena; un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

<sup>4</sup> Sobre la propuesta de considerar a los pueblos indios como sujetos políticos al interior del Estado mexicano, por su capacidad para lograr que se les considerara en las definiciones de políticas y acciones del Estado en el periodo que se analiza, en mi texto *La revuelta por la democracia. Pueblos indios, política y poder en México*, UAM-Xochimilco/El Atajo Editores, México, 1998, hago un recorrido extenso y explico el proceso hacia esa construcción de su subjetividad política.

<sup>5</sup> En el texto de Joe Forweraker, "Movimientos sociales y derechos del ciudadano", en Menno Villinga (coord.), *El cambio del papel del Estado en América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1997, se explican de forma detallada las vertientes de los movimientos sociales latinoamericanos al interior de los procesos de democratización de los Estados nacionales, así como sus permanencias y limitaciones.

la lucha en la cresta más alta de la acción social. En el presente ensayo trataré de abordar algunos de los procesos más significativos de este meteórico ascenso de los pueblos indios en la escena nacional.

## El sujeto político

Cuando la Corona española emitió las Leyes de Indias reconociendo dentro de su sistema de castas la ciudadanía a los miembros de las comunidades indígenas, que buscaban mediante este acto ponerse a resguardo de los desmanes de los descendientes de los conquistadores, los encomenderos y una abultada burocracia venida de la península, quizá no tuvo en cuenta que estaba propiciando la existencia de un sujeto político que 472 años más tarde utilizaría este hecho como argumento central para demandar derechos específicos al Estado mexicano.<sup>6</sup>

Lázaro Cárdenas, casi al final de su mandato, intentó crear las condiciones para que los pueblos indios tuvieran un espacio dentro de las políticas públicas, haciendo del indigenismo una de sus razones de Estado.<sup>7</sup> Previo al Congreso Indigenista Interamericano, que se celebró en Pátzcuaro en 1940 —en donde se resolvería la instauración de una oficina de gobierno para el Instituto Indigenista Interamericano y la creación de un gran frente social compuesto por miembros de los pueblos indios existentes en ese entonces, como fue el Consejo Nacional de Pueblos Indios— el gobierno cardenista se dio a la tarea de inducir entre las comunidades indígenas del país la adopción de los Consejos Supremos como órganos de gobierno tradicional.<sup>8</sup>

Treinta años más tarde, en un intento por acortar la brecha de los saldos pendientes de la Revolución con los pueblos indios, pero fundamentalmente ante el eminente descrédito y vacío institucional que imperaba al inicio de los años setenta, después del apogeo de la crisis institucional a que condujo el octubre de 1968, el gobierno de Luis Echeverría Álvarez intentó reeditar el acto fundante del indigenismo como política de Estado, convocando a un nuevo congreso indigenista ahí mismo, en Pátzcuaro. Se aplicó la misma estrategia utilizada durante el cardenismo, sólo que esta vez los saldos eran mayores,<sup>9</sup> la situación política era otra y la constitución del consejo también había cambiado.<sup>9</sup>

El indigenismo, como la razón de Estado hacia los pueblos indígenas, en vez de propiciar los mecanismos para que el indio se ciudadanizara desde su condición de descendiente de los antiguos habitantes de México, lo que hizo fue, por todos los medios, tratar de incorporarlo al plan de desarrollo del país. El inconveniente para los afectados era que dicho plan no los consideraba, de ahí que el

<sup>6</sup> Sobre este proceso de construcción del indio dentro de los marcos de la sociedad colonial, se puede ver Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México, 1995.

<sup>7</sup> Cfr. Aída Hernández, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS/ Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

<sup>8</sup> Cfr. María Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*, UNAM, México, 1999.

<sup>9</sup> Cfr. Sergio Sarmiento Silva, "El Consejo Nacional de Pueblos Indios y la política", *Revista Mexicana de Sociología*, año XLII, núm. 3, julio-septiembre, México, 1985.

proceso de incorporación se trocara en un etnocidio, como lo denunciara por esas mismas fechas la Conferencia de Barbados.<sup>10</sup>

Mientras que, por su parte, los intelectuales y dirigentes indígenas que se reunieron en la isla de Barbados en 1971, ponían en alerta a la humanidad ante el devastador efecto de las políticas de incorporación de los pueblos originarios por parte de los Estados de América Latina. Otro sector social, el de los sacerdotes de la Teología de la Liberación, buscaba, a la manera de los primeros evangelizadores, cumplir la profecía del cura medieval Joaquín de Fiore, instaurando el paraíso en la Tierra, y para ello el sujeto sería el mismo que hacía 500 años: los indígenas. De esa forma, los sacerdotes militantes de la Teología de la Liberación trataban de recuperar el tiempo perdido, reorientando la brújula y animando los procesos sociales que emanaban de las comunidades indígenas.<sup>11</sup>

El Congreso Indígena de 1974, realizado en San Cristóbal de las Casas, auspiciado por la Diócesis de esa localidad, muestra ese intento por asumir la responsabilidad de acompañar a los indios en sus luchas.<sup>12</sup> En ese congreso también participó el gobierno federal, pues éste formaba parte de su estrategia para recuperar los canales de interlocución con los pueblos indios. Como ya se mencionó, de nuevo desde el aparato de Estado se promovió la creación de los Consejos Supremos y, otra vez en Pátzcuaro, se creó otro Consejo Nacional de Pueblos Indios. Sólo que en esta ocasión el engendro salió respondón y no se dejó controlar tan fácilmente, de tal suerte que se tuvo que dismantelar en octubre de 1979 después de su tercera versión.

Con teorías que ponían el acento en el papel del campesinado como factor de cambio social, la izquierda renovó los debates en torno a la transformación de la sociedad, la toma del poder del aparato estatal y la distribución equitativa de la riqueza social. Las viejas centrales campesinas y sus prácticas corporativas se pusieron en cuestionamiento a luz de novedosas experiencias de coordinación y toma de decisiones a partir de fórmulas más horizontales.<sup>13</sup>

Al mismo tiempo, la élite gobernante abandonaba la ideología de la Revolución Mexicana como instrumento para justificar su hegemonía sobre el grueso de los mexicanos y adoptaba la filosofía del libre mercado, renombrado neoliberalismo, para justificar sus actos de poder. Los miles de campesinos descendientes de los antiguos pobladores, que durante el tiempo que estuvo vigente la promesa de la revolución no encontraron eco a sus reclamos de justicia, trocaron estratégicamente su identidad de indígenas a ejidatarios, ya que estos últimos eran los destinatarios de la política social en el campo; cuando, a su vez, el ejidatario dejó de ser sujeto de beneficio por parte del Estado, es más, cuando a éste se le culpó de todos los males del campo, los indígenas regresaron

<sup>10</sup> Cfr. Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México, 1981.

<sup>11</sup> Cfr. Eleazar López Hernández, "Pueblos indios e iglesia, historia de una relación difícil", *Memoria del Cemos*, núm. 121, marzo, México, 1999. *Teología india hoy*, Cenami, México, multicopiado, s/f.

<sup>12</sup> Cfr. Neil Hervey, *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, Era, México, 2000; Pedro Viqueira y Juan Pedro Sonneleitner Williabald, *Democracia en tierras indígenas*, CIESAS/Colmex/IFE, México, 2000.

<sup>13</sup> Cfr. Gustavo Gordillo, *Los campesinos al asalto al cielo, de la expropiación estatal a la apropiación campesina*, Siglo XXI Editores, México, 1988.

a su antigua identidad.<sup>14</sup> Así fue como durante los ochenta el campesino, pero principalmente el ejidatario de las regiones con antecedentes mesoamericanos, sufrió una de sus más significativas transformaciones, al recuperar su identidad e historia como estrategia para permanecer en el panorama político nacional.<sup>15</sup>

Frente a los vacíos que dejaban en la esfera pública los colosales sujetos históricos, como el proletariado y el campesinado, pero en particular ante el vacío en el ámbito de las luchas populares por la defensa de los derechos sociales de cara a los efectos devastadores de las políticas neoliberales, los pueblos indios poco a poco fueron especializando sus demandas al conducir las desde los reclamos por la satisfacción de solicitudes inmediatas hacia la esfera de la acción del Estado en la toma de decisiones y la formulación de políticas públicas.<sup>16</sup>

Cuando en octubre de 1995 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) emitió su *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, el peso de los acontecimientos y la abrumadora mayoría de indígenas alrededor de éste, tanto internos como los de afuera, lo obligaban a ponerse a la altura de las circunstancias y a asumir su carácter de movimiento indio, reivindicando las demandas que para ese entonces ya eran materia de debate diario en las regiones y los contingentes indios, tanto dentro del territorio nacional como en el resto del continente americano y otras partes del mundo. Una política sustentada en el reconocimiento de la diferencia, la autonomía como resultado de la autodeterminación de los pueblos originarios, el disfrute y gobierno de los territorios, y el reconocimiento de las normas y gobiernos propios por parte del Estado nacional y de la sociedad, formaban parte del discurso y las demandas que el EZLN tuvo que asumir para colocarse como el interlocutor más visible por parte de los pueblos indios ante el Estado.<sup>17</sup>

En síntesis, lo que el EZLN y sus asesores expresaron en los Diálogos de San Andrés<sup>18</sup> fue la necesidad de una inaplazable reforma del Estado, en la que los viejos esquemas que sustentan el monolítico aparato estatal dieran paso a formas de convivencia y ejercicio del poder más plurales, aceptando la participación de otros sujetos al interior del Estado, como lo reclamaron con nitidez los indígenas en esa ocasión: transformar el Estado autoritario en un Estado plural.<sup>19</sup>

*el saldo [de la lucha de los pueblos indios] es que, a partir de las movilizaciones que protagonizaron durante las dos últimas décadas [...] han logrado colocarse como sujetos políticos ante el Estado y la sociedad*

<sup>14</sup> Cfr. José Joaquín Flores Félix, "Los pueblos indios en la búsqueda de espacios", *Cuadernos Agrarios*, núms. 11-12, nueva época, México, 1995.

<sup>15</sup> Sobre el tema de la matriz mesoamericana como referente para el reconocimiento de la identidad india, se puede ver Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 1994.

<sup>16</sup> La recopilación que realizó Sergio Sarmiento de los textos que elaboraron las organizaciones indias durante los años previos al 12 de octubre de 1992, muestra esa búsqueda: Cfr. Sergio Sarmiento, *Voces indias y Quinto Centenario*, INAH, México, 1998.

<sup>17</sup> Cfr. Juan González Esponda, Beatriz Canabal y José Joaquín Flores, "El movimiento campesino en Chiapas y la coyuntura del 94", *Cuadernos Agrarios*, núms. 8-9, México, 1994.

<sup>18</sup> Julio Moguel hizo una recopilación de los Diálogos de San Andrés.

<sup>19</sup> Cfr. Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM/Paidós, México, 2002.

## De la defensa de la lengua a la autodeterminación

El Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia se fundó en agosto de 1990; ese día se reunieron 13 dirigentes indígenas para signar el pacto de su creación. En sus momentos de auge contó entre sus miembros con más de 350 organizaciones; de igual forma, propició la coordinación regional entre organizaciones y comunidades por medio de los Consejos Regionales 500 Años de Resistencia como el Maya Peninsular, el Metropolitano, el Oaxaqueño y el Guerrerense, este último continuó sus acciones hasta el 2004.<sup>20</sup>

La Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, ANPIBAC, surgió a finales de los sesenta a iniciativa de un grupo de profesores indígenas. Entre sus objetivos centrales estaba generar acciones tendientes a promover y conservar el uso de las lenguas indígenas. Su lucha era por el respeto a las culturas indígenas, las cuales estaban expresadas en el uso de la lengua. Sus acciones obligaron a que se pusiera atención en la diversidad de esas lenguas, 56 para entonces, según los datos censales.<sup>21</sup>

Conjuntamente con el debate moral en torno al etnocidio, la realidad obligaba a la reflexión y a la creación intelectual en torno a la existencia de una pluralidad de culturas que sustentaba, desde las profundidades de sus cimientos, a una nación cubierta con la máscara de una sola identidad, que se sostenía únicamente por el ejercicio de un poder obcecado en negar la historia de una realidad diversa.

A la par que se hacía evidente la diversidad cultural, el indigenismo de incorporación cedía su lugar a nuevas formas de actuar por parte del Estado hacia los indígenas. Primero se optó por el indigenismo de participación, por medio del cual, se decía, los indígenas podían acceder a las instancias de decisión en torno a sus asuntos públicos para, posteriormente, asumir que las culturas indígenas tenían mucho que aportar a la nación por medio del etnodesarrollo. Hoy en día se habla de un indigenismo de transversalidad, porque se argumenta que tanto las decisiones como las acciones por parte del Estado en torno a los indígenas son resultado de la participación transversal de todo el aparato estatal.

Mientras las políticas públicas se adecuaban a los tiempos de apertura y el debate intelectual se tomaba más complejo con el reconocimiento de la diversidad cultural, las comunidades indígenas experimentaban la presión sobre sus territorios, aunque en ese entonces el reclamo se centraba en la defensa, o bien, la recuperación de la tierra a la que constitucionalmente tenían derecho. Para argumentar el derecho a la tierra, desde la visión comunalista surgió la consigna de luchar por lograr la autodeterminación de las comunidades sobre sus bienes comunales. En ese entonces dicha propuesta fue severamente criticada porque, se decía, su sustento provenía del derecho internacional y no de la jurisprudencia nacional a la que debía apegarse el reclamo del derecho a la tierra. En la actualidad nadie cuestiona el derecho a la autonomía que demandan los indígenas como resultado del ejercicio de su libre determinación como pueblos.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Cfr. José Joaquín Flores Félix, *La revuelta por la democracia...*, op. cit.

<sup>21</sup> Cfr. Jorge Félix Báez (comp.), *Memoria del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México, 1996.

<sup>22</sup> Cfr. Beatriz Canabal, *Hoy luchamos por la tierra*, UAM-Xochimilco, México, 1984.

Proveniente de los debates entablados entre los obreros y la administración estatal en los países satélites de la antigua Unión Soviética y decantada a partir del concepto de *autogestión*, la autonomía fue promovida en el medio rural por la Unión Nacional de Organizaciones Campesinas Autónomas (Unorca), como parte de su estrategia de aumento de alianzas y relaciones con las instituciones estatales. Fundamentalmente, el concepto de *autonomía* formaba parte de la concepción que la corriente política que auspiciaba esa organización tenía de la relación entre el Estado y el campesino, a partir de la cual este último debía participar en las decisiones estatales que le incumbían directamente, en particular en lo referente a la producción, el abasto y la comercialización de los productos del campo.<sup>23</sup>

El campesino debía proponer en vez de pedir, decía la Unorca, es decir, que su presencia ante el Estado, a diferencia de las grandes centrales corporativas, debía ser para concertar con éste desde una posición autonómica dentro de la misma institución. La Unorca se constituyó en Cuetzalan del Progreso, Puebla, en 1985; después de cinco congresos regionales en los que se fue perfilando el modelo de organización, perdió su perfil cuando se volvió gobierno, durante el sexenio de Salinas de Gortari, y en 1991 se fracturó al asumir el reto que el mismo Salinas lanzó para *pasar a firmar* las modificaciones al artículo 27 de la Constitución, en donde se finiquitaba el reparto agrario y el Estado eludía la obligación de garantizar el bienestar en el campo.<sup>24</sup>

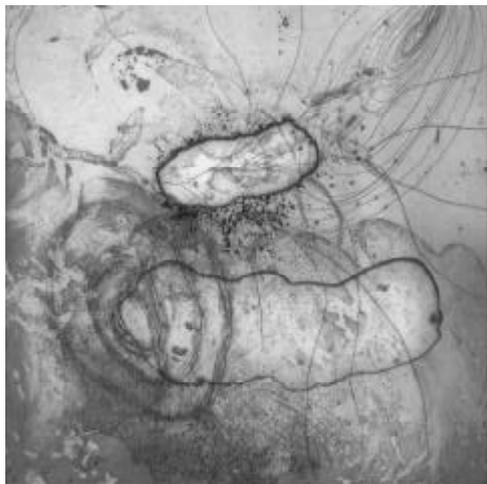
En el contexto de las luchas indias, fue el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) —una organización cuyos antecedentes se encuentran a mediados de los años ochenta en la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC)—, y su influencia entre los indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas, Chiapas, el que introdujo el concepto de *autonomía* en el discurso indio. Por compartir territorio, historia y cultura, esta organización había establecido vínculos con organizaciones similares de Centro y Sudamérica que le permitieron tener contacto con las reflexiones y demandas que las organizaciones, principalmente de Guatemala, Panamá y Nicaragua, estaban elaborando en ese entonces con base en sus proyectos políticos sobre la base de la autonomía territorial. La ventana abierta que le dejaron las organizaciones indígenas de Centroamérica, en particular por parte de los kunas de Panamá, le permitió al FIPI asomarse a la experiencia de las poderosas organizaciones andinas, principalmente al proceso que estaba construyendo la Confederación Nacional Indígena del Ecuador (Conaie).

Cuando la autonomía se volvió materia de debate entre las organizaciones indígenas nacionales, se topó con la diversidad de regiones, historias, proyectos y visiones del mundo que el mosaico indígena mostraba en el territorio nacional. Aparte de las apreciaciones esencialistas y románticas de un sector importante de la intelectualidad urbana vinculada con las luchas indígenas, el debate y la puesta en práctica de la autonomía se expresó en tres sentidos: el primero se formuló por parte de quienes impulsaron la demanda, el cual partía de la premisa de la existencia, o en su caso de la recuperación como proyecto, de los grandes territorios étnicos; esa forma de con-

<sup>23</sup> Cfr. Nuria Costa, *Unorca. Documentos para la historia*, Costa-Amic Editores, México, 1989.

<sup>24</sup> Cfr. Luis Hernández, "La Unorca, doce tesis sobre el nuevo liderazgo campesino en México", *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI Editores, México, 1992.

cebir la autonomía hacia un símil con las condiciones de los pueblos indios de Guatemala y Centroamérica, que hoy en día contemplan en su horizonte territorial las grandes regiones étnicas; el segundo, más cercano a la condición y dispersión de los pueblos indios dentro del territorio nacional, pero en particular del estado de Oaxaca, partía de la comunidad como el elemento central y matriz de la autonomía; para esta vertiente la comunidad era la materialización de la autonomía. Finalmente, partiendo de la historia colonial y republicana del país, la tercera posición equiparaba la autonomía a los resultados de la libertad municipal postulada por Emiliano Zapata y el Ejército Libertador del Sur.<sup>25</sup>



En 1994, después de la Convención Nacional Democrática, convocada por el EZLN, el Frente Independiente de los Pueblos Indios, que para ese entonces transitaba ya hacia la constitución de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), decretó la creación de sus primeras y únicas regiones autónomas en el norte de Chiapas. Por su parte, el EZLN parcelaba el territorio bajo su influencia, sobre la base de una nueva distribución municipal más cercana a la historia y conformación regional de las comunidades mayas que habitan las cañadas y la selva en Chiapas. Desde entonces, el acervo de experiencias en torno a la autonomía se ha multiplicado. Algunas han sido más exitosas que otras, pero la mayoría no ha pasado de lo efímero de la nota periodística y del conflicto que promovió que se declararan en autonomía: San Salvador Atenco, en el Estado de México, Rancho Nuevo de la Democracia y Xochistlahuaca, en Guerrero, Nurío en Michoacán, Tepoztlán y Tlalnepantla en Morelos, por citar algunas de las experiencias en las cuales se ha hablado de autonomía.<sup>26</sup>

Y es que, como lo dijo uno de los principales teóricos de la revolución socialista, un pueblo que no esté educado en las tareas del Estado, no está en condiciones de construir su propio Estado. Quizá la comandancia del EZLN no partió de la misma fuente de reflexión, lo cierto es que la conclusión fue la misma cuando incursionó en la constitución de instituciones y de un aparato administrativo capaz de sustentar la construcción de su proyecto de autonomía al cual denominó "Los Caracoles".<sup>27</sup>

Por su parte, en otro lugar apartado del imán mediático en que se ha convertido Chiapas, sin querer calificar su experiencia como autonómica (inclusive se ha decre-

<sup>25</sup> Cfr. José Joaquín Flores Félix, *Reinventando la ciudadanía: la construcción social de la democracia en la Región Costa Montaña del estado de Guerrero*, tesis de doctorado, CIESAS, México, 2004.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Sobre "Los Caracoles" se puede revisar el texto "Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)", de Pablo González Casanova, aparecido en la revista *Memoria del Cemos*, núm. 177, México, noviembre de 2003.

tado un veto al concepto como estrategia para no contaminar el proceso con otras experiencias que han sido calificadas como peligrosas por parte de las autoridades) los indígenas mixtecos y tlapanecos de la región costa montaña, en Guerrero, han venido construyendo su propio proyecto, sobre la base de la creación de instituciones propias de procuración de justicia y un cuerpo propio de policía sustentado en las normas y las autoridades tradicionales. Ambas instituciones, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), y la Policía Comunitaria (PC), son reconocidas y ejercen su autoridad en una región definida desde hace casi diez años. Este proceso de creación de instituciones y ejercicio de poder regional es la continuación de movimientos y luchas sociales anteriores, como el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, los Consejos de Abasto Comunitario impulsados por la Unorca, las redes de productores de café, propiciadas por la misma organización campesina, el trabajo de reflexión animado por los curas de la Teología India y la disputa electoral ciudadana desde los partidos políticos que tienen influencia en la región.

### **La búsqueda en el derecho internacional**

En el marco de la redefinición de las esferas de influencia comercial a escala mundial a que obligó el proceso de globalización y tomándolo como pretexto para repositionarse en sus antiguas colonias, el gobierno español lanzó a mediados de los ochenta la convocatoria para conmemorar los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano.

Por su parte, el gobierno de México, urgido por ser aceptado en las esferas y con las reglas del nuevo comercio internacional, tenía que cumplir varios requisitos previos: democratizarse —que en términos generales no significaba otra cosa que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) dejara de ser la aplanadora en los procesos electorales: alternancia y transición pactada, a eso se restringía la democracia—; garantizar la vigencia de los derechos humanos —es decir, que en el país se adoptara un modelo de derechos humanos similar al estadounidense, en el que las garantías sociales quedan fuera de ese concepto—; por último, que se respetaran los derechos de las minorías étnicas, en este caso, de los indígenas.

La convocatoria del gobierno español, bajo las condiciones que se le exigían al gobierno mexicano para garantizar los derechos de los indígenas, se mostraba como el contexto oportuno para iniciar su cumplimiento en el escenario de la política internacional. Sin embargo, dicha convocatoria ya había causado propuestas similares en otras naciones, por ejemplo, los países nórdicos convocaron a festejar los mil años de la presencia de los vikingos en la parte norte del continente americano. No obstante, los directamente afectados, los indígenas, no estaban invitados.

En México, el punto de inicio de la campaña, lo marcó la realización del Foro en Defensa de los Derechos Humanos de los Pueblos Indios, que se efectuó en la ciudad de Matías Romero, Oaxaca, los primeros días de octubre de 1989. A esa inusual convocatoria correspondería también una inusual y masiva asistencia. Como resolutive de esa reunión, se decidió vincularse a la convocatoria que se estaba efectuando por parte de las organizaciones indígenas andinas, para fijar una posición frente a la

ola de festejos que se veía venir. En el Encuentro Campesino e Indígena, efectuado en Quito, Ecuador, se resolvió convocar a una movilización continental con la consigna de que no había nada que festejar, y sí había que resaltar la lucha de 500 años de resistencia de los pueblos indios del continente.

El punto más alto de la Campaña 500 Años de Resistencia, lo marcó el Encuentro realizado en Xelajú (Quetzaltenango), Guatemala, en el que aparte de lograr la concentración del mayor y nutrido número de indígenas, los resolutivos orientaban la acción social hacia la construcción de una agenda en la que los derechos indios apuntaban hacia la redefinición de los Estados nacionales; de igual manera, se formuló la definición del sujeto que se estaba construyendo: se dijo que *indio* se debía de llamar porque *si como indios habían sido conquistados, como indios se iban a liberar*.<sup>28</sup>

A inicio de los ochenta los indígenas mexicanos empezaron a tocar individualmente las puertas de las instituciones internacionales, buscando apoyo a sus demandas. Este fue el caso de algunos intelectuales indígenas como Floriberto Díaz y Joel Aquino, que se incorporaron a los trabajos de la comisión de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que administraba el Convenio 127 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) —el antecedente del Convenio 169—, en los cuales los pueblos indios encontraron respaldo a sus reclamos de justicia en el derecho internacional. El Convenio 127 fue transitando del respaldo a los trabajadores migrantes, los cuales la mayoría de las veces eran miembros de minorías étnicas, a la definición del sujeto beneficiario de dicho convenio: los pueblos indígenas y sus demandas de desarrollo en sus respectivas naciones; lo que obligó a la redefinición del Convenio, volviendo obsoleto el 127 y dando origen al 169.

En 1989 el gobierno de México firmó su incorporación al *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para minorías étnicas en países independientes*. En 1991 el Senado de la República ratificó dicha incorporación, con lo que el Convenio pasó a formar parte de nuestra legislación. En ese mismo año se modificó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en su artículo 4º, para reconocer la composición pluricultural de la nación. Para entonces, la Campaña 500 Años de Resistencia estaba en su punto más alto. Y aunque dicha modificación se quiso presentar como la respuesta a los reclamos de los indígenas movilizados, lo cierto es que con ese acto se manifestó lo limitado de las intenciones del gobierno para tomar de manera más seria a los indígenas. En ese entonces se dijo, por parte de los indígenas, que dichas reformas eran insuficientes porque mientras ellos reclamaban el reconocimiento como sujetos de derecho al interior de la Constitución, la respuesta gubernamental se limitó a reconocer lo que de por sí era evidente: la diversidad y la lengua. Diez años más tarde el Senado de la República, con el silencio cómplice de la Presidencia de la República, haría lo mismo al aprobar una Ley de Derechos y Cultura Indígena falta de contenidos y del sentido que se había pactado entre el EZLN y la Comisión de Concordancia y Pacificación (Cocopa).

<sup>28</sup> Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular, *Documento sobre colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación*, Xelajú, Guatemala, 12 de octubre de 1992.

En el 2001, el Convenio 169 de la OIT cumplió diez años de vigencia, por ello, de acuerdo con la normatividad para este tipo de instrumentos legales que provienen del derecho internacional, el gobierno mexicano debía revisarlo para su derogación, o bien ratificarlo por otros diez años. Si bien es cierto que dicho Convenio seguirá vigente por ese lapso, también es cierto que ésta se debe más a la inercia de una ratificación automática, al no haberse dado ningún inconveniente para que siguiera operando, que al debate sobre su conveniencia, tanto por parte de la instancia gubernamental, como de las organizaciones indígenas.

No obstante el desdén y la vigencia de panzazo de que goza el Convenio 169, su utilidad quedó de manifiesto cuando las dos vertientes más importantes del movimiento indio —la ANIPA y el CNI— decidieron acudir a esa instancia internacional y promover un juicio contra el gobierno mexicano a raíz de la aprobación de la *versión criolla* de la Ley de Derechos y Cultura Indígena por parte del legislativo nacional y la forma en que la Suprema Corte de Justicia desechó las Controversias Constitucionales que los municipios, la mayoría indios, interpusieron. El resultado fue que el organismo internacional recomendó al gobierno mexicano que revisara el procedimiento, haciendo eco a la demanda promovida por la ANIPA. A pesar de que el plazo para que se cumpliera la citada recomendación vencía en octubre de 2004 y que el mecanismo para que la OIT acepte una queja tiene que cumplir una serie de mecanismos que la mayoría de las organizaciones indígenas no conoce, o no está en condiciones de cumplir, la repercusión del Convenio estriba en el efecto político que dicho instrumento de derecho internacional causa cuando se esgrime como arma de defensa de los derechos de los pueblos indios. Este es el caso de la CRAC y su Sistema de Policía Comunitaria, puesto en práctica en el estado de Guerrero, en donde los miembros de la Policía Comunitaria portan un ejemplar del Convenio para defenderse de las arbitrariedades de que son objeto por parte del ejército y las policías locales.<sup>29</sup>

En el Encuentro Campesino e Indígena que se celebró en Quito, Ecuador, durante los primeros días de octubre de 1989, los ahí reunidos acordaron que no había nada que festejar en relación con los 500 años de la presencia española en el continente. De igual forma, se acordó convocar a una campaña de rechazo de los festejos oficiales y llamar a los pueblos indios del continente a unirse en torno a ésta, en el entendido de que lo que los indígenas mostrarían al mundo serían las condiciones bajo las cuales habían sobrevivido esos 500 años resistiendo. Sin embargo, hasta para resistir se necesita financiamiento, de ahí que la campaña se tuvo que acoger a los bloques financieros internacionales. Las agencias financiadoras que promovieron la Campaña Continental 500 Años de Resistencia, lo hicieron invirtiendo para posicionarse en el contexto global. Lo hicieron principalmente las agencias cuyos fondos provenían de Europa, frente a las estadounidenses que financiaban otras movilizaciones con el mismo motivo, como la de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultural (UNESCO) que promovía el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPÍ), cuya propuesta estaba en franca competencia con la campaña 500 Años de Resistencia.

<sup>29</sup> José Joaquín Flores Félix, *Reinventando la ciudadanía...*, op. cit.

*lo que el EZLN [expresó] fue la necesidad de una inaplazable reforma del Estado [que diera] paso a formas de [...] ejercicio del poder más plurales, aceptando la participación de otros sujetos al interior del Estado*

Balsas el que, a raíz de la movilización en contra de la construcción de una central hidroeléctrica en su territorio, encontró la puerta abierta para viajar al extranjero y exponer su problema ante la prensa internacional y los foros que se efectuaban en diversos países. De hecho, las acciones de resistencia en contra de la construcción del Proyecto Hidroeléctrico de San Juan Tetelcingo, desde que empezó a tomar forma como un movimiento social que involucraba a una diversidad de actores, contó con el apoyo y financiamiento de miembros de las comunidades afectadas radicados en Estados Unidos; desde *el otro lado* se envió no

sólo dinero, también equipo de filmación para monitorear los acontecimientos y por medio de las imágenes grabadas estar al tanto del problema.<sup>30</sup>

Con la cobertura de la Campaña 500 Años de Resistencia, los dirigentes indígenas y un gran número de acompañantes iniciaron la salida hacia el exterior rumbo a los foros internacionales, las agencias financiadoras y hacia los organismos internacionales, para mostrar al mundo los problemas que hasta entonces, gracias a la impecable política exterior, el Estado mexicano había mantenido como un problema interno.

El Foro de Río de Janeiro, celebrado en 1992, ECO 92, así como los eventos alternativos, abrieron la puerta para que las organizaciones indígenas comisionaran a sus intelectuales para participar y denunciar sus problemas ante un público externo. Así fue como se abrió la puerta al Grupo de Ginebra para Pueblos Indígenas.

La Década de los Pueblos Indígenas, decretada por la ONU, que tuvo vigencia de 1994 a 2004, fue el marco en el que se desarrolló la mayoría de las iniciativas internacionales en torno a los indígenas. Después del Premio Nobel de la Paz que se otorgó a Rigoberta Menchú Tum (a propuesta de la Campaña 500 Años de Resistencia en 1992), la ONU tomó la iniciativa y creó un grupo de trabajo que debería elaborar una Declaración de los Derechos de los Pueblos Indios. Por su parte, en el ámbito local de América, la Organización de Estados Americanos (OEA), también creó un grupo de trabajo para elaborar su Declaración Interamericana de los Derechos de los Pueblos Indios. Sin embargo, ambas iniciativas (como las demás que se han planteado) están estancadas en el punto central: la definición del sujeto a quien deberían estar destinados los documentos. Mientras que desde la representación de los pueblos indios se habla de que el sujeto debe conceptualizarse como pueblos indios, su contraparte, la representación de los gobiernos, habla de poblaciones y de indígenas. El símil de este debate se dio en el Poder Legislativo de la Federación, cuando se aprobó la Ley de Derechos y Cultura Indígena, y se cambió el sentido de lo que se había

<sup>30</sup> Marcelino Díaz de Jesús y José Joaquín Flores Félix, *Pero no pudieron cortar nuestras raíces, 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia*, en prensa.

pactado en los Diálogos de San Andrés entre el EZLN y la Cocopa, quedando plasmado que el sujeto de dicha Ley son las poblaciones (comunidades), en vez de los pueblos, y la palabra *indígenas* se usó en vez de la de *indios*. Junto con lo anterior quedó definido que los indígenas participaban de dicha Ley como objeto de atención y no como sujetos de derechos políticos.<sup>31</sup>

Con la representación de los indígenas del Alto Balsas, sus dirigentes viajaron a diversos lugares del mundo e incluso uno de sus enviados logró llegar a la coordinación de poblaciones afectadas por proyectos hidroeléctricos, en la reunión que se efectuó en Bombay, India. Ése sería uno de los foros que abriría las puertas a los intelectuales indios, como lo fue en su época el de Río, para que se decidieran a participar más activamente a escala internacional en grupos de discusión cada vez más especializados, como el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, cuya sede es Ginebra, Suiza, y donde se da seguimiento a las demandas sobre violaciones de los derechos humanos. También es el caso de la elaboración de la carta sobre Biodiversidad y Humedales del Convenio RAMSA, hasta las actuales discusiones sobre propiedad intelectual que se están realizando en Nueva York, para definir los criterios sobre el derecho que tienen los pueblos indígenas de proteger y desarrollar su cultura, en un mundo en el que cada vez más lo tangible e intangible se convierte en mercancía. De hecho, en este grupo de trabajo que se reúne en Nueva York es en el que se han concentrado la mayoría de las acciones que los indígenas están realizando en el ámbito internacional.

## Diversidad y globalización

El abandono por parte del Estado de la obligación de propiciar el bienestar en el campo, situación que coadyuvó al desmembramiento de las grandes centrales campesinas, junto con los nuevos esquemas de financiamiento para las actividades rurales, condujeron a la reformulación de las estrategias organizativas en el campo. Con los desprendimientos de sectores campesinos de las grandes centrales corporativas, y la aparición de un discurso político en torno a la identidad india, se favoreció el tránsito del ser campesino y la recuperación o la construcción de una identidad india. Sólo que en esta ocasión esto último incluía también el ingrediente que aportaba la especialización productiva, regional, por demanda agraria o de derechos, por estrategia productiva o de satisfacción de servicios de abasto y bienestar.

De las redes que se constituyeron bajo el auspicio de las Organizaciones Campesinas Autónomas, surgió la organización de productores de café, de bosques, de maíz y de otros productos agrícolas, de artesanías o de administradores del abasto. La Coordinadora Nacional Plan de Ayala aportó sus organizaciones que demandaban tierra, la cual se cubrió de un manto más maternal al convertirse bajo el discurso indio en el *territorio*. Los jornaleros agrícolas que se aglutinaban en torno a la CIOAC, se fueron transformando en los migrantes de los campos agrícolas de los Valles de Sinaloa, San Quintín en Baja California y las plantaciones agrícolas del otro lado del Río Bravo.

<sup>31</sup> Héctor Díaz-Polanco, *El Canon Snorri*, UACM, México, 2004.

Con los cambios en los esquemas de financiamiento para el campo, los antiguos campesinos corporativizados pasaron de la espera de los recursos gubernamentales a la negociación de los proyectos productivos, y de ahí a la preparación para los nichos de mercado más especializados, como el caso de los productos orgánicos. Las relaciones de mercado han llegado a tal grado que esos mismos campesinos que se transformaron en indios y se especializaron en la elaboración de proyectos de todo tipo —desde derechos humanos hasta la elaboración de patentes—, actualmente están entrando al mercado ambiental y la cultura, vía los servicios ambientales y la comercialización de artesanías.

Las mujeres, por su parte, abandonaron el cascarón de la obsoleta y marginal Unidad Agrícola Industrial de la Mujer (UAIM), creada a principio de los setenta, para apropiarse de los proyectos de Solidaridad, en particular del de Mujeres en Solidaridad y, por otra parte, para acompañar a los contingentes sociales en sus luchas por el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indios. Hoy en día, la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas es un proyecto organizativo que camina contra el viento y la marea de la discriminación de género y su condición de mujeres indígenas. Una de sus actividades más exitosas ha sido el trabajo de conciencia que vienen realizando entre su sector a partir del problema de la mortalidad materno-infantil.<sup>32</sup>

De igual forma, los sabios de las comunidades han transitado de la lucha por el respeto y reconocimiento de los saberes tradicionales, a la defensa de la riqueza cultural y biótica de sus comunidades y territorios, frente a la voracidad de las transnacionales —de la medicina y la producción agrícola— que pretenden apropiarse de sus saberes específicos sobre la naturaleza por medio de la creación de patentes.<sup>33</sup>

Lo alto de las montañas y los bosques que hace tiempo, cuando llegaron los conquistadores, se convirtieron en regiones de refugio —como los definió uno de los clásicos de la antropología mexicana—,<sup>34</sup> hoy en día, bajo el signo de la globalización, están en la mira del capital. Con la formulación del Plan Puebla Panamá, regiones que en otras épocas eran espacios prioritarios de seguridad nacional, se han convertido en un gran supermercado, como el caso del Corredor Biológico Mesoamericano, que además es el hábitat de la mayoría de los pueblos indios en el territorio nacional.<sup>35</sup>

El deterioro de las condiciones productivas en los territorios indígenas ha llegado a tal límite, que incluso las regiones y comunidades que optaron, como estrategia de sobrevivencia, por la siembra de cultivos ilícitos, como la marihuana y la amapola, están viendo en peligro su estrategia productiva ante la invasión del mercado por las drogas sintéticas.

<sup>32</sup> Cfr. Martha Sánchez Néstor, "Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década, México", en Martha Sánchez (coord.), *La doble mirada: voces e historia. De mujeres indígenas latinoamericanas*, UNIFEM/Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México, 2005.

<sup>33</sup> Cfr. Miguel Lisbona Guillén, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Colmich/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México, 2005.

<sup>34</sup> Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, "El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México", *Obra antropológica*, vol. 6, FCE/UV/INI, México, 1992.

<sup>35</sup> Cfr. Guillermo Almeyra y Rebeca Alfonso Romero, *El Plan Puebla Panamá en el Istmo de Tehuantepec*, UACM, México, 2004.

Por otra parte, con el deterioro de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, a causa de las políticas públicas sustentadas en el neoliberalismo, una de las estrategias de sobrevivencia más eficientes adoptadas por las comunidades indígenas fue la migración. Además, esta alternativa de vida resultó acorde con los objetivos de los gobiernos neoliberales, los cuales, para integrarse al mercado internacional, ofrecieron ventajas comparativas, una de éstas resultó ser la oferta de una mercancía sumamente barata, la fuerza de trabajo de los indígenas y campesinos pauperizados. Sin embargo, este proceso de diáspora tiene su contraparte: la organización de los migrantes en los lugares donde realizan la venta de su fuerza de trabajo, en especial en Estados Unidos. El ejemplo más visible es el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), y los clubes de migrantes o de radicados en los diversos estados de la Unión Americana.<sup>36</sup> Otro efecto que ha resultado favorable a partir de la migración es el fortalecimiento de las estructuras comunitarias por medio de las remesas de dólares, que se envían para financiar la vida cotidiana local en las regiones indígenas. Incluso, el impacto de la migración ha llegado a la esfera de los poderes locales, ya que en los procesos de elección de las autoridades locales esos migrantes empiezan a ocupar los cargos de gobierno de la comunidad, por su solvencia económica y su experiencia en el trato con el exterior.

### Los gobiernos municipales

La etnografía mexicana está llena de ejemplos que detallan la forma en que las comunidades indígenas pedían prestado en cada proceso electoral el emblema del partido gobernante, en este caso el PRI, para continuar en el gobierno local; o bien, hay anécdotas acerca de las miles de triquiñuelas que los agentes del mismo partido efectuaban para registrar, hacer votar a la gente o, en su caso, “embarazar” urnas para que el dirigente indígena elegido por la comunidad para representarlo, gobernara con el signo y las directrices de la institución partidaria. De igual forma, son incontables los ejemplos de caciquismo y gobiernos despóticos, por parte de personajes con poder económico y político en la comunidad, tolerados por el mismo partido.<sup>37</sup>

De ser una estrategia construida desde su condición de subalternidad, el acceso al poder local por parte de las comunidades indígenas poco a poco se ha venido mostrando como uno de los flancos por los que han accedido los pueblos indios a la conducción de sus destinos.

Bajo la cobertura del ejercicio de la autonomía, en las regiones indias es cada vez más frecuente observar cómo los ciudadanos y sus gobernantes perfilan administraciones locales, en especial cabildos, que reclaman y exigen que se les considere desde la especificidad de su particularidad cultural como gobiernos indios. En este

<sup>36</sup> Cfr. Jerjes Izcóatl Aguirre Ochoa y Óscar Hugo Pedraza Rendón (coords.), *Migración internacional y remesas en México*, México, ININEE/UNAM/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2004; Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, UNAM/GIMTRAP, México, 1999.

<sup>37</sup> Cfr. Angélica Castro Rodríguez (coord.), *Diez voces a diez años, reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*, EDUCA, México, 2005.

sentido, uno de los aspectos por medio de los cuales los Acuerdos de San Andrés se están poniendo en práctica, es la elección de los gobernantes; este es el caso de algunas legislaturas locales de los estados, como Oaxaca, donde se han elaborado leyes que permiten una forma distinta de elección en los municipios, a las que llaman *por usos y costumbres*. Aunque este tipo de mecanismos aún arrastra un sinnúmero de irregularidades, como el problema de que los partidos participen de forma embozada en la que llaman la *voluntad de la comunidad*, lo cierto es que la actualización de los gobiernos tradicionales y las normas internas impacta cada vez más al federalismo desde el gobierno municipal. Así, la transformación del Estado monolítico y autoritario transita hacia su redefinición en un Estado plural sustentado en la política del reconocimiento de la diversidad, que se efectúa de manera casi imperceptible por medio de la célula del federalismo mexicano: el municipio.<sup>38</sup>

### Los intentos de coordinación del movimiento indio

En octubre de 1992, en los momentos de mayor efervescencia del movimiento y el debate en torno a la posibilidad de existencia de un sujeto político que se autocalificaba como indio, tres procesos organizativos eran la fuente de la que manaban los argumentos para el debate. En primer lugar estaba el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular que, como ya se mencionó, constituía el contingente más numeroso y extendido por el territorio nacional y las regiones indígenas; pero, además, fue el espacio donde se perfilaron con mayor claridad las definiciones en torno a los derechos indios y el papel de éstos como sujetos políticos frente al Estado mexicano.

En segundo lugar estaba el Consejo Mundial de Pueblos Indios; esa agrupación contaba con mayor membresía en el exterior de la República mexicana, incluso su sede en ese entonces estaba en Costa Rica, de ahí que sus propuestas estuvieran más arraigadas en el sentido común, la visión del mundo e historia de los pueblos originarios de Canadá y Estados Unidos, que sustentaban sus propuestas de acción, las cuales estaban más orientadas hacia la espiritualidad que a la acción política cotidiana.

Finalmente, estaba la versión para indígenas de la ventanilla única que la administración de Carlos Salinas construyó para los campesinos, a la cual le dio el nombre de Congreso Agrario Permanente (CAP). A la versión para los indígenas se le dio el nombre de Congreso Indio Permanente y su esfera de influencia se remitía a los actos oficiales del gobierno.

A once años de distancia de su creación, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), se perfila como la única organización indígena de carácter nacional que ha resistido la prueba del tiempo. Y es que, en sentido estricto, no es una organización de corte tradicional. La ANIPA es más bien un espacio donde confluyen dirigentes indígenas de diversas partes del país, ya sea por comulgar con las ideas

<sup>38</sup> Cfr. Aline Hémond y David Recondo, *op. cit.*

que ahí se debaten o bien por intereses políticos y económicos. En el plano de las ideas, la ANIPA, desde su creación, se mostró como el espacio de debate de las ideas y los proyectos en torno a los derechos indios y la creación de espacios para la acción política. En el plano de la política, situada en un ángulo más cercano a la práctica que al deber ser y haciendo uso del pragmatismo, la ANIPA se convirtió en una Asociación de Interés Político (AIP), logrando el registro ante el Instituto Federal Electoral (IFE) para obtener recursos económicos, pero también para que sus miembros incursionaran en los procesos electorales por medio de la alianza con los partidos políticos, en particular con el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Acción Nacional (PAN). Sin cuestionarse su eclecticismo, dicha organización ha podido colocar a destacados miembros en algunas curules de la Cámara de Diputados y a otros más en puestos intermedios de



la administración foxista, en particular en oficinas relacionadas con la atención a las comunidades indígenas, como el antiguo Instituto Nacional Indigenista (INI) y la actual Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Por su parte, el Congreso Nacional Indígena (CNI), surgió del evento celebrado en enero de 1996 en Chiapas, en donde propiamente se efectuó el Congreso Nacional Indígena como respuesta de las más de seis mil representaciones que asistieron en respaldo del EZLN en los días previos a los Diálogos de San Andrés. No obstante que se ha vuelto a reunir en diversas fechas, como el caso de la reunión de Nurio, Michoacán, cuando con motivo de la Marcha Zapatista de 2001 contó con la presencia de un nutrido contingente de miembros del EZLN, dicho congreso no ha podido reunir ni mucho menos representar los sentimientos de las luchas indias, en la medida en que no es una instancia autónoma, ya que sus acciones responden más bien a las pulsaciones que provienen de las cañadas de Chiapas y no a lo que sucede en las regiones indígenas, amén de que en su conducción se han colocado, en vez de intelectuales indígenas, personas provenientes de los diversos sectores sociales que apoyan incondicionalmente las acciones del EZLN. Si bien es cierto que la identidad es una construcción social en constante transformación, situación por la cual sería un error exigir a quienes hacen política en nombre de la causa india un derecho de sangre, también es cierto que varios de estos neoindios, al inventarse una identidad, han adoptado un discurso y una práctica cargada de esencialismo que se acerca peligrosamente al totalitarismo. De igual forma, en aras de construir una nueva ética política, se niegan a reconocer la historicidad y la complejidad de las relaciones lógicas de los procesos sociales, proponiendo una práctica política idealizada en torno a un no poder.

Cuando el EZLN le declaró la guerra al gobierno mexicano e interpeló a la sociedad civil solicitando su apoyo, a pesar de que los indígenas estaban desgastados después

de varios años de intensa movilización, éstos formaron los primeros contingentes que acudieron al llamado. A los pocos días de la acción armada ya se había formado en Chiapas un Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas y más tarde se realizó en ese mismo estado la Convención Nacional Democrática.

En Guerrero, la organización local convocó a una marcha que recorrería varios cientos de kilómetros hasta la Ciudad de México, para responder al llamado exclamando: *¡No están solos!* Dos años más tarde, otra vez los indígenas guerrerenses volvieron a la carretera a manifestarse en apoyo al movimiento chiapaneco: la consigna *¡Nunca más un México sin nosotros!* fue el eje que articuló la movilización del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, la cual fue adoptada por el EZLN como una forma de propagar su movimiento. De igual forma, cuando la comandancia del EZLN viajó a la Ciudad de México, en la movilización que bautizó *Del color de la Tierra*, en 2001, ante la incapacidad del equipo de seguridad que se le había preparado a la directiva del EZLN, los mixtecos, nahuas y tlapanecos provenientes de Guerrero, tuvieron que entrar al relevo y asumir el resguardo de los visitantes chiapanecos.

Y es que, al igual que los indígenas guerrerenses, que en los momentos en que se les ha demandado están presentes, los indígenas de otras regiones del país, más allá de la delimitación en una u otra organización, se han involucrado en el proceso social más que con la organización.

Un rasgo que ha caracterizado a los indígenas en las luchas actuales es el hecho de que los miembros de las comunidades actúan en los procesos sociales de manera autónoma con respecto a las organizaciones. Tanto en la coyuntura de los 500 años, como en las jornadas actuales, en donde el movimiento de masas y el movimiento armado han confluido, los indígenas han actuado de manera indistinta en los espacios de las organizaciones, sin ningún empacho acerca de su adscripción a una u otra sigla. En dado caso, la organización ha servido como la bisagra que les permite estar presentes.

Lo que ha sucedido entre las dos instancias organizativas de carácter nacional y las comunidades indígenas, es que las segundas han estado presentes estratégicamente en ambas organizaciones en los momentos de mayor actividad política. En los periodos de receso, dichas organizaciones se convierten en el aparato de apoyo al cual recurrir para satisfacer las necesidades de asesoría política, acompañamiento en las luchas locales, recursos económicos de abasto y servicios.

Más que un gran movimiento indio nacional, lo que actualmente observamos es una diversidad de actores locales que buscan desde sus capacidades (propias o con base en alianzas y negociaciones), resolver sus necesidades y solucionar sus problemas; además, porque ningún movimiento social puede mantenerse por tiempo indefinido en la cresta más alta del proceso. Lo mismo pasa con los actores sociales indios, los cuales han protagonizado las movilizaciones sociales más importantes de las últimas dos décadas; sin embargo, después de cada movilización sus contingentes tienen que retirarse a sus espacios locales para acumular fuerza y continuar de nuevo. Además, tienen que regresar a sus territorios a resolver los problemas que se dejan en suspenso cada vez que han tenido necesidad de aparecer en el ámbito nacional.

## Conclusiones

Los acontecimientos que se han suscitado a partir de la publicación de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* en la región de Las Cañadas, Chiapas, dan idea de la centralidad que para los pueblos indios tiene la actuación del EZLN, desde que se dio la alianza entre el movimiento indio de masas y el movimiento armado de Chiapas. Sin embargo, este acontecimiento debe movernos a reflexionar acerca del papel que desempeñan este tipo de instituciones y otras más en la vida cotidiana de las comunidades indígenas del resto del país, como las organizaciones que se adjudican su representación, e incluso respecto del quehacer de los partidos políticos mismos. De igual forma, es importante incursionar en la historia del proceso social que nos ocupa, por lo menos la reciente, para entender algunas líneas de acción de los pueblos indios, sus comunidades y sus instituciones representativas.

En primer lugar, habría que hacer una clara diferenciación entre lo que es una comunidad indígena y lo que son los pueblos indios. La primera es un núcleo de población que ha logrado construirse en un territorio, por lo cual posee historia, normas, gobierno, cultura e identidad propia; los pueblos indios, en cambio, son estructuras sociales utilizadas por los indígenas y sus comunidades para la acción política, y para darle sentido a sus demandas y proyectos de futuro.

En segundo lugar, si consideramos que no es lo mismo la organización india que el movimiento social que protagonizan los pueblos indios y sus comunidades —y las dinámicas propias de estas instancias de acción, sus momentos de mayor acción y los de reflujo—, podremos entender porqué es tan difícil explicar el hecho de que las organizaciones indias compartan miembros afiliados entre ellas, en la medida en que la organización es utilizada como espacio de lucha en la lógica de los objetivos, las tácticas y las estrategias de cada miembro, más que para buscar una lealtad desde la lógica de militancia partidista. Por lo anterior, actualmente es muy difícil encontrar una organización que represente al conjunto de los indígenas del país.

Lo que sí vemos es una diversidad de luchas locales e instituciones que los representan en sus espacios más inmediatos. Además, lo anterior se debe a que el movimiento social no puede mantenerse de manera indefinida en lo más candente de su acción; esto es lo que está pasando con los indígenas. Sus luchas han tenido que ser procesadas y localizadas por parte de las comunidades para darles sentido en su vida cotidiana, como es el caso de la demanda de autonomía.

Por ello es que, y esta sería la tercera característica, cuando se habla de la presencia de los partidos políticos y su relación con los pueblos y las comunidades indias, es imposible borrarlos del horizonte inmediato, ya que estas instituciones han estado siempre entre los espacios de acción de los indígenas para lograr sus objetivos.

Es así como a la largo del presente artículo trato de mostrar a un sujeto, el cual, no obstante su condición de subalterno, sabe negociar su presencia en la nación, aprovechando los intersticios del poder susceptibles de conquistar, para acceder a nuevos espacios de acción y propiciar definiciones políticas favorables.

## Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Pozas Ricardo  
 1954 *Instituciones indígenas en el México actual*, INI, México.  
 1992 “El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México”, *Obra antropológica*, vol. 6, FCE/UV/INI, México.
- Aguirre Ochoa, Jerjes Izcóatl y Óscar Hugo Pedraza Rendón (coords.).  
 2004 *Migración internacional y remesas en México*, ININEE/UNAM/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Universidad Autónoma de Zacatecas, México.
- Almeyra, Guillermo y Rebeca Alfonso Romero  
 2004 *El Plan Puebla Panamá en el Istmo de Tehuantepec*, UACM, México.  
 2003 “Lo político y la política en la mundialización”, en Gerardo Ávalos (coord.), *Redefinir lo político*, UAM-Xochimilco, México.
- Bartra, Armando  
 1985 *Los herederos de Zapata*, Era, México.  
 2004 “Los apocalípticos y los integrados, indios y campesinos en la encrucijada”, *Memoria del Cemos*, núm. 190, diciembre, México.
- Barrera Bassols, Dalia y Cristina Ochmichen Bazán (ed.)  
 1999 *Migración y relaciones de género en México*, UNAM/GIMTRAP, México.
- Beaucage, Pierre  
 2000 “Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América”, en Reina Leticia, *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, CIESAS/INI/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo  
 1989 “Los rostros verdaderos del México profundo”, *Signos de identidad*, IIS-UNAM, México.  
 1981 (comp.), *Utopía y revolución*, Nueva Imagen, México.
- Canabal, Beatriz  
 1984 *Hoy luchamos por la tierra*, UAM-Xochimilco, México.
- Castellanos, Alicia  
 2003 *Imágenes del racismo en México*, UAM/Plaza y Valdés, México.
- Castro Rodríguez, Angélica (coord.).  
 2005 *Diez voces a diez años, reflexiones sobre los usos y costumbres a diez años del reconocimiento legal*, EDUCA, México.
- Costa, Nuria  
 1989 *Unorca. Documentos para la historia*, Costa-Amic Editores, México.
- De la Peña, Guillermo  
 2002 “Sociedad civil y resistencia popular en el México del final del siglo XX”, en Leticia Reina y Elisa Servín, *Crisis, reforma y revolución: México, historia de fin de siglo*, Taurus/Conaculta/INAH, México.
- De Sousa Santos, Boaventura  
 2001 “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, *Chiapas*, núm. 12, IIE-UNAM, México.  
 2001a *Los nuevos movimientos sociales*, Osal, septiembre.
- Díaz, de Jesús Marcelino y José Joaquín Flores Félix  
 s/f *Pero no pudieron cortar nuestras raíces, 10 años de lucha del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia*, en prensa.

- Díaz-Polanco, Héctor  
2004 *El Canon Snorri*, UACM, México.
- Félix Báez, Jorge (comp.)  
1996 *Memoria del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México.
- Flores Félix, José Joaquín  
1995 “Los pueblos indios en la búsqueda de espacios”, *Cuadernos Agrarios*, núms. 11-12, nueva época, México.
- 1998 *La revuelta por la democracia. Pueblos indios, política y poder en México*, UAM-Xochimilco/El Atajo Editores, México.
- 2004 *Reinventando la ciudadanía: la construcción social de la democracia en la Región Costa Montaña del estado de Guerrero*, tesis de doctorado, CIESAS, México.
- Florescano, Enrique  
1995 *Memoria mexicana*, FCE, México.
- Forweraker, Joe  
1997 “Movimientos sociales y derechos del ciudadano”, en Menno Villinga (coord.), *El cambio del papel del Estado en América Latina*, Siglo XXI Editores, México.
- González Casanova, Pablo  
2003 “Los caracoles zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”, *Memoria del Cemos*, núm. 177, noviembre, México.
- González Esponda Juan, Beatriz Canabal y José Joaquín Flores  
1994 “El movimiento campesino en Chiapas y la coyuntura del 94”, *Cuadernos Agrarios*, núms. 8-9, México.
- Gordillo, Gustavo  
1988 *Los campesinos al asalto al cielo, de la expropiación estatal a la apropiación campesina*, Siglo XXI Editores, México.
- Guardino, Peter F.  
2001 *Campesino y política en la formación del Estado nacional en México*, Gobierno del estado de Guerrero, México.
- Gutiérrez, Germán  
2001 *Globalización, caos y sujetos en América Latina*, Departamento Ecuménico de Investigación, Costa Rica.
- Harvey, Neil  
2000 *La rebelión de Chiapas, la lucha por la tierra y la democracia*, Era, México.
- Hernández, Aída  
2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Hernández, Luis  
1992 “La Unorca, doce tesis sobre el nuevo liderazgo campesino en México”, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, Siglo XXI Editores, México.
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger  
2002 *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.
- Instituto Nacional Indigenista  
s/f *La policía comunitaria ¿dentro o fuera de la legalidad? El sistema de Seguridad Pública Comunitaria Indígena en el estado de Guerrero*, multicopiado, México.
- Jelin, Elizabeth  
2001 “Exclusión memorias y luchas políticas”, en Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, vol. 1, Flacso, Argentina.

Labastida Martín del Campo, Julio

2001 "Legitimidad y cambio del régimen político en México", en Labastida Martín del Campo, Julio y Antonio Camou (coords.), *Globalización, identidad y democracia en México y América Latina*, Siglo XXI Editores, México.

Lisbona Guillén, Miguel

2005 *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Colmich/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.

López Hernández, Eleazar

1999 "Pueblos indios e iglesia, historia de una relación difícil", *Memoria del Cemos*, núm. 121, marzo, México.

s/f *Teología india hoy*, multicopiado, Cenami, México.

López Austin, Alfredo

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.

Moguel, Julio

s/f s/d Recopilación de los Diálogos de San Andrés.

Mouffe, Chantal

2000 "Derechos, teoría, política y democracia", en Jean-Francois Prud'homme, (comp.), *Demócratas, liberales y republicanos*, Colmex, México.

Oehmichen Bazán, María Cristina

1999 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México, 1988-1996*, UNAM, México.

Rosaldo, Renato

1999 "Ciudadanía cultural, desigualdad, multiculturalidad", *El derecho a la identidad cultural*, UIA/CND/Cámara de Diputados, México.

Salles, Vania y José Manuel Valenzuela

1996 "Ámbitos de relaciones sociales de naturaleza íntima e identidades culturales", *Identidad: III Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA-UNAM, México.

Sánchez Néstor, Martha

2005 "Ser mujer indígena en México: una experiencia personal y colectiva en el movimiento indígena en la última década, México", en Martha Sánchez (coord.), *La doble mirada: voces e historia. De mujeres indígenas latinoamericanas*, UNIFEM/ Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, México.

Sarmiento Silva, Sergio

1987 *La lucha indígena; un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI Editores, México.

1985 "El Consejo Nacional de Pueblos Indios y la política", *Revista Mexicana de Sociología*, año XLII, núm. 3, julio-septiembre, México.

1998 *Voces indias y Quinto Centenario*, INAH, México.

Segundo Encuentro de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular

1992 *Documento sobre colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación*, 12 de octubre, Xelajú, Guatemala.

Stavenhagen, Rodolfo

2000 "Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas", en Jean-Francois Prud'homme (comp.), *Demócratas, liberales y republicanos*, Colmex, México.

Villoro, Luis

2002 *Estado plural, pluralidad de culturas*, UNAM-Paidós, México.

Viqueira, Pedro y Juan Pedro Sonnleitner Williabald

2000 *Democracia en tierras indígenas*, CIESAS/Colmex/IFE, México.