

00484



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales  
División de Estudios de Posgrado

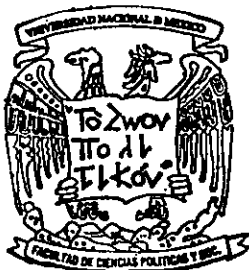
11

## EL MOVIMIENTO INDIGENA Y LA AUTONOMIA EN MEXICO

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
DOCTOR EN SOCIOLOGIA  
PRESENTA

SAUL VELASCO CRUZ

Directora: Dra. Judit Bckser Misses



México, D.F.

Noviembre de 2001

298645



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Son muchas las personas que hicieron posible esta investigación. En especial, deseo expresar mi agradecimiento a la Dra. Judit Bokser por su apoyo incondicional y por la confianza que siempre tuvo en mi trabajo. A los profesores Angélica Cuéllar, Gilda Waldman, Diana Guillén, Isidro Cisneros y Ma. Cristina Oehmichén, por haber sido mis lectores. A todos ellos mi gratitud infinita. También agradezco a Ursula Zurita, Frida Staropolsky, Rosa de la Fuente, Deborah Roitman, Iraís García, Gloria Luz Alejandre y a Angel Sermeño, compañeros universitarios y amigos de siempre. Al profesor Heriberto Cairo, a la profesora Judith Friedlander, a mis maestros del posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, y, por supuesto, al profesor Dante Avaro por todo lo que ha sido capaz de hacer para estimularme a seguir adelante. Por último, quiero agradecer a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico recibido.

# INDICE

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1. El resurgimiento étnico</b>	6
1. La reemergencia de los conflictos étnicos	8
2. Los fenómenos identitarios frente a los enfoques teóricos	10
3. La teoría de los movimientos sociales	14
3.1. La definición del concepto	14
3.2. La teoría de los movimientos sociales y los conflictos étnicos	20
4. La identidad en los fenómenos étnicos	21
4.1. La identidad étnica	22
4.2. Usos instrumentales de la identidad étnica	26
a. Trabajo de las élites	27
b. Fines y usos de la instrumentalidad	28
5. Tipología de los fenómenos étnicos	29
6. Los conflictos étnicos y la autonomía	32
<b>Capítulo 2. El movimiento indígena latinoamericano</b>	36
1. La reemergencia étnica	39
2. La discontinuidad del protagonismo indígena	50
3. La población indígena	55
4. Las organizaciones indígenas	59
5. El despunte del movimiento indígena latinoamericano (MIL)	69
<b>Capítulo 3. La población indígena de México</b>	76
1. Quiénes son los indígenas	78
2. Los datos sobre la población indígena de México	82
2.1. Los datos del año 2000	82
2.2. Los datos del censo de 1990	83
2.3. Tasa de crecimiento	85
2.4. Lenguas indígenas	85
2.5. Lenguas predominantes	86
2.6. Distribución geográfica de la población indígena	87
a. Estados	87
b. Municipios indígenas	90
c. Localidades indígenas	90
3. Características socioeconómicas de la población indígena	92
3.1. Situación de habla de lengua indígena: monolingüe y bilingüe	92
3.2. Niveles básicos de escolaridad	93
3.3. Actividad económica	95
a. Ramas de ocupación	96
b. Ingresos	96
c. Vivienda	97
3.4. Religión	98
3.5. Pobreza y marginación	102
a. Narcotráfico	105
4. Los indígenas en el territorio nacional	106
4.1 La migración indígena	109

5. Las organizaciones indígenas.....	114
<b>Capítulo 4. El indianismo y el movimiento indígena en México.....</b>	<b>117</b>
1. Las ideas indianistas.....	118
2. El indianismo en los orígenes del movimiento indígena mexicano.....	121
3. La lucha indígena y los actores colectivos rurales.....	128
4. El movimiento indígena y la demanda de autonomía.....	136
5. El indianismo y el proyecto político de la izquierda.....	142
<b>Capítulo 5. El movimiento indígena mexicano y los Acuerdos de San Andrés.....</b>	<b>147</b>
1. El MIM y la coyuntura de 1994.....	148
2. La autonomía, demanda de enlace entre el EZLN y el MIM.....	151
3. Los aspectos generales de la negociación.....	158
4. El Foro Nacional Indígena.....	160
5. Los Acuerdos de San Andrés.....	163
6. Los visos de separación entre el EZLN y el MIM.....	172
<b>Capítulo 6. Las propuestas de aplicación práctica de la autonomía indígena.....</b>	<b>179</b>
1. La propuesta de autonomía regional.....	180
a. Características generales.....	180
b. Tipo de régimen y extensión poblacional.....	181
c. Autoridades y representantes.....	182
d. Reformas constitucionales.....	184
e. Competencias y recursos.....	184
f. Promotores.....	185
2. La propuesta de autonomía comunal.....	186
a. Características generales.....	187
b. Tipo de régimen y extensión poblacional.....	187
c. Autoridades y representantes.....	188
d. Reformas constitucionales.....	189
e. Competencias y recursos.....	190
f. Los partidarios de la autonomía comunal.....	192
3. La propuesta de autonomía municipal.....	194
a. Características generales.....	196
b. Tipo de régimen y extensión poblacional.....	197
c. Autoridades y representantes.....	198
d. Reformas constitucionales y adecuaciones legales.....	198
e. Competencias y recursos.....	201
f. Partidarios de la propuesta municipalista.....	202
4. Condiciones generales de la población indígena de México.....	210
4.1. La situación indígena en algunas regiones específicas.....	213
a. Las alianzas interétnicas.....	215
b. Los límites de la cooperación interétnica.....	216
4.2. De la autonomía regional a la autonomía municipal: el caso de la región zapatista en Chiapas.....	219
5. Obstáculos jurídicos y políticos a la aplicación de la autonomía indígena.....	221
<b>Conclusiones.....</b>	<b>226</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>236</b>

## Introducción

Los últimos diez años de la historia de México estuvieron marcados por un notable activismo indígena. Las amplias movilizaciones que despertó el quinto centenario, antes, durante y después del 12 de octubre de 1992, así como la ola de agitaciones indígenas que se gestaron alrededor de la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, son datos por demás elocuentes. De una manera general, la prensa, la radio y la televisión, sobre todo en la segunda mitad de la década de 1990, han informado que los indígenas le han venido reclamando al Estado una suma de derechos para preservar sus identidades particulares.

Con un grado de profundidad mucho mayor, antropólogos (Díaz-Polanco, López y Rivas), historiadores (López Austin, García de León, Florescano), lingüistas (León Portilla, Montemayor) y filósofos (Villoro, Olivé) han analizado las características de los reclamos indígenas y el sentido y la pertinencia de las demandas en juego. Sin embargo, lo que no han hecho los estudios académicos hasta ahora es establecer con claridad que entre las poblaciones indígenas y el Estado se ubica un movimiento social de corte indígena, con identidad e historia propias, que funge como promotor directo y como intermediario de las demandas conocidas de reconocimiento y autonomía.

Por esa razón, el presente trabajo se trazó como objetivo central estudiar el actual

fenómeno indígena mexicano como un movimiento social interesado en establecer una nueva relación entre los indígenas y el Estado, por medio de la creación de sistemas de autonomía indígena. Como objetivos secundarios, la investigación busca determinar los orígenes del movimiento indígena, analizar la consolidación de su identidad colectiva y revisar su desempeño en la persecución de las demandas indígenas.

Metodológicamente, el procedimiento para realizar la investigación consistió en tomar a la identidad étnica como el vínculo entre dos entidades distintas, aunque fuertemente enlazadas: las poblaciones indígenas y el movimiento social indígena. En lo que toca a las técnicas de investigación utilizadas, éstas fueron básicamente dos: la investigación documental y la entrevista. Las fuentes para la investigación documental fueron: libros de análisis de los fenómenos étnicos y de teoría sobre los movimientos sociales, así como revistas, declaraciones y monografías. La consulta de estas fuentes fue permanente. En cambio, las entrevistas se aplicaron una sola vez. La mayoría de los entrevistados fueron líderes de organizaciones indígenas de los estados de Oaxaca, Chiapas, Guerrero, Michoacán, Jalisco y el Distrito Federal. La elección de estas entidades no fue aleatoria, pues en ellas ha sido más notable la efervescencia del fenómeno indígena actual. La información obtenida por medio de las entrevistas se utilizó para fundamentar el análisis expuesto en los capítulos cuarto, quinto y sexto.

Originalmente, la investigación había sido diseñada para abarcar dos momentos coyunturales básicos, "el Quinto Centenario del descubrimiento de América" y la irrupción del EZLN en 1994. Sin embargo, las fuentes consultadas terminaron por revelar que era necesario no sólo ampliar los márgenes temporales sino también las referencias espaciales y geográficas. El fenómeno había tenido un proceso de formación previa cuyo

estudio era indispensable para entender los dos momentos mencionados. Además, las evidencias revelaban que el fenómeno indígena no es un fenómeno privativo de México, pues no sólo se ha presentado en diferentes países latinoamericanos sino que también coincide con una ola recrudescida de fenómenos étnicos en el mundo.

Por tales razones, fue necesario ubicar el fenómeno étnico de México y de América Latina en el marco del resurgimiento étnico en el mundo. Así mismo, hubo que mover el marco temporal hacia atrás, intentando llevarlo hacia los orígenes del fenómeno indígena actual, que datan de finales de 1960 y principios de 1970; hacia delante, fue necesario incluir toda la década de 1990. Como se verá en seguida, el contenido de los capítulos refleja estos ajustes.

El primer capítulo es fundamentalmente teórico. Además de definir algunos conceptos fundamentales como los de movimiento social, identidad étnica y autonomía, aborda la reemergencia étnica en el mundo, la forma en que la teoría ha tomado los fenómenos colectivos de corte identitario, la importancia del estudio de los fenómenos étnicos a través de la teoría de los movimientos sociales, el papel de la identidad en los fenómenos étnicos y la tipología de los fenómenos étnicos actuales. Se concluye caracterizando al fenómeno étnico que persigue la autonomía como demanda principal.

El segundo capítulo realiza un acercamiento a los pormenores recientes de la emergencia étnica en América Latina. Utilizando la noción de agravio, explora los antecedentes de la reemergencia étnica actual. También ofrece una estimación global de la población indígena latinoamericana y presenta evidencias del despertar indígena a finales de 1960. Concluye evaluando brevemente los efectos de la globalización y la democratización en el crecimiento y despunte final del movimiento indígena



latinoamericano.

El capítulo tercero explora algunas cuestiones esenciales acerca de la definición de indio o indígena. Luego presenta de manera detallada los datos básicos sobre la población indígena de México, como son: tasa de crecimiento, lenguas indígenas, sus características socioeconómicas, su distribución en el territorio nacional, etc. Concluye señalando que la conexión entre la población indígena y el movimiento indígena actual ocurre a través de las organizaciones que secundan el plan de acción de éste último.

El capítulo cuarto explora en qué consisten las ideas indianistas y explora la influencia de éstas en la formación del movimiento indígena mexicano. Luego señala que, después de haberse gestado en la década de 1970, el movimiento indígena entra a una "fase de poca visibilidad" en los años siguientes, hasta su resurgimiento a finales de la década de 1980. En seguida, revisa las razones por las cuales el movimiento indígena reemergente adopta la autonomía como su demanda principal. Finaliza señalando que el movimiento indígena de nuestros días ha surgido básicamente bajo la sombra de un proyecto que funde las iniciativas indianistas con el programa de la izquierda revolucionaria.

El quinto capítulo aborda los pormenores del movimiento indígena de México a partir de la coyuntura de 1994, explora el papel de la autonomía como demanda de enlace entre el EZLN y el movimiento indígena propiamente dicho, revisa los aspectos generales de la negociación entre los zapatistas y el gobierno federal y evalúa el contenido de "los Acuerdos de San Andrés" a la luz de las demandas indígenas. El capítulo concluye analizando algunos eventos que siguieron a la firma de los referidos acuerdos en febrero de 1996.

Por último, el capítulo sexto revisa a detalle las propuestas de autonomía presentadas tanto por el movimiento indígena en el marco de los “Acuerdos de San Andrés” como por investigadores académicos. En seguida, se contrasta el contenido de estas propuestas con las características de la población indígena de México. El capítulo finaliza con una reflexión acerca de los obstáculos jurídicos y políticos que dificultarían la aplicación práctica de la autonomía indígena.

La conclusión general de la obra es que actualmente el movimiento indígena mexicano está plenamente consolidado, tiene una identidad propia y ha desarrollado una demanda central bien definida. Sin embargo, es paradójico que a pesar de haberse constituido un movimiento indígena nacional que busca la reinscripción de los indígenas mexicanos al Estado nación, la demanda de autonomía presente serios obstáculos para su realización práctica. En lo esencia, estos obstáculos no surgen de la oposición real o supuesta de actores políticos de la vida nacional –tales como partidos políticos, líderes de opinión, etc.—, sino sobre todo de la propia situación actual de la población indígena, caracterizada por una gran dispersión geográfica y muy altos niveles de marginación y pobreza.

La historia del movimiento indígena no termina ahí, ahora mismo continúa escribiéndose. Quizá por ello, mucho de lo aquí planteado necesitará ser ajustado. Sin embargo, es importante decir que el estudio de este tramo de su desempeño, podrá servir como precedente para futuras indagaciones.

México, Distrito Federal, octubre de 2001.

# 1

## El resurgimiento étnico

### Introducción

El mundo de nuestros días está viviendo una importante época de resurgimiento étnico. La evidencia es más que palmaria, como lo demuestra la literatura de los últimos años que se ha ocupado del tema.<sup>1</sup> En realidad, como sucede al intentar establecer el comienzo de las grandes épocas, no existe entre los autores un criterio compartido que señale el punto exacto del inicio de esta tendencia, pero se ha vuelto un lugar común tomar simbólicamente la caída del muro de Berlín, en 1989, como el parteaguas en el que se agudiza la presencia de este fenómeno en todo el planeta.

El desmoronamiento de la Unión Soviética, que dio lugar a la formación de nuevos Estados nación, junto a la desaparición de Checoslovaquia y la emergencia de nuevas entidades políticas sobre los límites territoriales de esta última, se han vuelto la

---

<sup>1</sup> La lista es amplia, entre otros: Ruth Lapidoth, *Autonomy. Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington, D.C., U. S. Institute of Peace Press, 1997; Will Kymlicka, *The rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Timothy Sisk, *Power Sharing and International Mediation in Ethnic Conflicts*, Washington, D.C., U. S. Institute of Peace Press, 1996; Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997; y Peter Waldmann, *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal, 1997.

referencia obligada para señalar cómo la reemergencia étnica posee una fortaleza transformadora digna de atención y estudio. La violencia desatada en la ex-Yugoslavia con un connotado perfil étnico no es menos importante y también ha servido para enfatizar la peligrosidad que conlleva la reaparición de este tipo de conflictos que, en muchos casos, como el de Europa del este y algunas regiones del África, han conducido a verdaderos procesos sangrientos de limpieza étnica.

Particularidades aparte, el caso de los irlandeses frente al Estado británico, el de los vascos en el Estado español, el de los quebequenses en Canadá, y el de los misquitos, sumos y ramas de la costa este nicaragüense son, junto a los ejemplos anteriores, fenómenos anclados plenamente en una misma matriz étnica.

De los perfiles o presentaciones que asumen los distintos conflictos étnicos de la época, tratará este capítulo. No obstante, el propósito general del mismo es establecer el paradigma teórico de los movimientos sociales como marco analítico para el estudio más sistemático de este tipo de conflictos. Para esto, la exposición se ha dividido en seis apartados. El primero contiene una explicación acerca de la naturaleza reemergente de los fenómenos étnicos. El segundo explora rápidamente la forma en que la teoría ha tomado los fenómenos colectivos de corte identitario. El tercero señala la importancia del estudio de los fenómenos étnicos a través de la teoría de los movimientos sociales. El cuarto aborda el papel de la identidad en los fenómenos étnicos. El quinto enumera de manera general los principales tipos de conflictos étnicos. Por último, el sexto propone clasificar a los fenómenos étnicos actuales en función del tipo de población que los desencadena, destacando aquéllos que persiguen la autonomía como demanda principal.

## 1. La reemergencia de los conflictos étnicos

Por mucho tiempo se pensó que los fenómenos étnicos eran fenómenos transitorios<sup>2</sup> y que, con la aparición de los modernos Estados nación como la forma de organización dominante en el orden mundial, la centralidad que esos fenómenos habían cobrado en épocas anteriores se desvanecería gradualmente. Se esperaba que los Estados nación resolvieran los asuntos de integración y de homogeneización cultural, con lo cual las posibles fuentes de conflicto de carácter étnico quedarían suprimidas.

Sin embargo, lo cierto es que los conflictos de esta naturaleza no sólo no desaparecieron sino que se mantuvieron vigentes tal como se han mantenido de por sí a lo largo de toda la historia, provocando brotes y manifestaciones recurrentes,<sup>3</sup> en forma de guerras xenofóbicas, conflictos raciales, fundamentalismos religiosos, guerras de resistencia a la asimilación y a la *etnofagia*<sup>4</sup> y luchas constantes en contra del exterminio cultural.

Así pues, ya sea que aceptemos su carácter latente o bien su manifestación permanente activa, como lo observó Isaiah Berlin en algunas de sus presentaciones,<sup>5</sup> lo cierto es que dadas las circunstancias históricas que los acompañan, los conflictos étnicos

---

<sup>2</sup> Véase Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 22.

<sup>3</sup> Entre algunos autores que han atendido el asunto de la longeva permanencia de los fenómenos étnicos, encontramos a Donald L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, California, University of California Press, 1985; Dennis L. Thompson y Dov Ronen, *Ethnicity, Politics, and Development*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1986.

<sup>4</sup> Usamos el concepto de *etnofagia* en el sentido en el que lo define Héctor Díaz-Polanco cuando se refiere a "la estrategia del indigenismo *etnófago*" que consiste en que "mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad". Héctor Díaz-Polanco, *La Rebelión Zapatista y la autonomía, México, Siglo XXI*, 1997, p. 18.

<sup>5</sup> En nuestra era moderna, señaló Isaiah Berlin a Nathan Gardelo en 1991, "el nacionalismo [como fenómeno de base étnica] no está resurgiendo, nunca ha muerto, tampoco el racismo. Ellos son los más poderosos movimientos en el mundo actual." Gardelo, Nathan, "Two concepts of nationalism: An interview

actuales merecen ser tomados como auténticos fenómenos reemergentes; en primer lugar, por la trascendencia mundial que han alcanzado; en segundo, por la variedad y amplitud de sus formas de manifestación y, en tercero, por el gran potencial conflictivo que arrastran consigo. Pero sobre todo, los conflictos étnicos merecen atención porque la época en la que se ubica su recrudescimiento coincide con el colapso del campo socialista y la transferencia del signo predominantemente ideológico de los conflictos sociales hacia una dimensión destacadamente de base cultural.<sup>6</sup>

Con el fin de la guerra fría, que significó la desaparición del orden mundial bipolar, *el fin de la historia* no había llegado; tampoco era del todo evidente que el nuevo orden mundial resultante fuera el de *las civilizaciones en conflicto*. Sin embargo, los conflictos sociales emergentes portaban evidentemente una clara matriz cultural. Así lo habían entendido las teorías sociológicas que habían sustituido a las viejas teorías deterministas que alimentaron la idea de la existencia de un sujeto histórico con un destino prefigurado. Tal como lo sintetizaba Huntington en su polémica obra, *El choque de civilizaciones*, ya no la ideología sino la cultura estaba alimentando los conflictos sociales en el mundo que había superado la guerra fría. La identidad de los grupos humanos, como algo que se desdobra a partir de la cultura, destacaba como el aspecto motor en la motivación de las acciones de conflicto social.

Al igual que Huntington, muchos otros autores que han teorizado sobre el

---

with Isaiah Berlin", *The New York Review of Books*, Noviembre 21 de 1991, p. 19.

<sup>6</sup> Los años que siguieron a la guerra fría —señaló Samuel Huntington en su *Choque de civilizaciones*—, "fueron testigos del alborar de cambios espectaculares en las identidades de los pueblos, y en los símbolos de dichas identidades. Consiguientemente, la política global empezó a reconfigurarse en torno a lineamientos culturales" al grado de que sin reservas, el mundo de la posguerra fría, las distinciones más importantes entre los pueblos no son ideológicas, ni políticas ni económicas sino culturales. Samuel

multiculturalismo —entre los cuales encontramos a David Theo Golberg, a Alain Touraine, a Javier de Lucas y a Charles Taylor-,<sup>7</sup> vieron en la identidad el factor central de los conflictos sociales más importantes que acompañaron la finalización del siglo XX.<sup>8</sup> De manera que sin lugar a dudas, la identidad tuvo que haber sido la sustancia activa que estaba moviendo el despertar de los fenómenos étnicos, y con su proyección en ellos no sólo se habían desencadenado conflictos que modificaban la geografía mundial escindiendo naciones largamente unidas sino que además se formaban nuevos Estados en los márgenes y límites que otrora contuvieron otras nominaciones.

## 2. Los fenómenos identitarios frente a los enfoques teóricos

En realidad, ya antes de que la llamada guerra fría llegara a su fin, la teoría social se había visto confrontada con los nuevos fenómenos sociales. Así, las grandes narrativas acerca de los movimientos y conflictos sociales comenzaron a vivir una importante fase crítica al final de la cual, al demostrar su ineficiencia para lidiar con los nuevos desafíos,<sup>9</sup> terminarían por ceder su lugar a otras alternativas teóricas, que de un modo más versátil

---

Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 19-21.

<sup>7</sup> Véase David T. Golberg, *Multiculturalism: A Critical Reader*, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 1994; Alain Touraine, *¿Podremos vivir...?* op. cit., Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; y Javier de Lucas, "La sociedad multicultural, Democracia y derechos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, año XLII, núm. 167, enero-marzo 1997.

<sup>8</sup> No obstante el realce cultural que se les ha reconocido, muchos de los fenómenos sociales que alternan en esta época a menudo tienen otras motivaciones que pueden ser de tipo ideológico, económico y político. Incluso, algunos fenómenos con cualquiera de las motivaciones anteriores han llegado a mantenerse en ese perfil con pocas variaciones. Sin embargo, también existen fenómenos sociales que teniendo otras motivaciones distintas a las auténticamente culturales en sus orígenes, deciden transmutarse después en fenómenos de corte cultural.

<sup>9</sup> Véase Gilberto Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996, pp. 11-24.

demostraban mayor capacidad para interpretar los fenómenos resultantes. Este era el caso, por ejemplo, de algunas narrativas autonombradas posmodernas. Estas, sin complicaciones mayores, auguraron rápidamente la proliferación de una tendencia orientada hacia la *neotribalización*<sup>10</sup> del mundo, o bien hacia la *retribalización*,<sup>11</sup> o hacia el regreso a la comunidad, al grupo, al *ghetto*. Otras, en cambio, que preferían ubicar los tiempos en una ruta de máxima radicalización de la modernidad, también trataron de llamar la atención sobre la importancia que tomaban los fenómenos sociales fundados en la identidad, como producto de las *rupturas de los mundos de la vida* que resultaban de la intensificación de los procesos de integración y enlace mundial.<sup>12</sup>

Contrastando con las concepciones teóricas que se basan en la idea de la condición moderna o posmoderna del mundo, apareció una tendencia que prefería proponer la condición de *neomodernidad* del planeta, en virtud de que, según ella, la mayoría de los fenómenos colectivos de la época solían apelar a conceptos centrales que habían estado ya en las fases iniciales de la época moderna como son los de ciudadanía, democracia y derechos individuales.<sup>13</sup>

Por su parte, muchas de las teorías sobre la globalización, intentando explicar la

---

<sup>10</sup> Véase Michael Maffesoli *Le temps des tribus*, París, Meridiens Kliencsiek, 1988.

<sup>11</sup> Véase Joane Nagel y Susan Olzak, "Movilización étnica en los nuevos y en los viejos Estados. Una ampliación del modelo de competición" en *Zona Abierta*, núm. 79, 1997, p. 14; Gilberto Giménez; "Comunidades Primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas Horcasitas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM e Instituto Francés de América Latina, 1994, p. 181.

<sup>12</sup> "Al mismo tiempo que las relaciones sociales se extienden lateralmente como resultado de la mundialización de la economía, observamos dentro de los estados naciones la intensificación de las presiones que reivindican la autonomía local y la identidad cultural regional" Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 75; Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1988.

<sup>13</sup> Jeffrey C. Alexander, *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, FLACSO-Anthropos, 2000.



progresiva integración del planeta (mediada por la intensificación de las relaciones comerciales y, en general, por toda la gama de intercambios favorecidos por los adelantos en los sistemas de transporte y de comunicación) han destacado que, como resultado de la *planetarización*, comenzaron a aparecer fuerzas de resistencia locales atrincheradas en el deseo de preservar sus particularidades.<sup>14</sup> De modo que al acentuarse la integración mundial cobraban fuerza dos tensiones extremas: las que resultan de las regionalizaciones interestatales (universalismo) y las reacciones locales (particularismo) que emergen como resultado de las modificaciones actuales en el tiempo y el espacio.<sup>15</sup>

Los estudios de la llamada crisis del Estado de bienestar, por otra parte, estiman que el desmantelamiento del Estado social, provocó directamente la formación de identidades colectivas beligerantes y reactivas —entre las cuales se incluye la de los fenómenos étnicos— que reaccionan frente a las reconversiones estatales.

Otras propuestas teóricas como las de la transición democrática han reconocido que los procesos de apertura política experimentados por los diferentes Estados durante la tercera ola de democratización han favorecido la eclosión de figuras colectivas que, basadas en la identidad, alternan y compiten libremente en el espacio público, dotando con ello de sentido el presupuesto teórico de la emergencia de la sociedad civil.

Por su lado, las teorías de la identidad, que alcanzaron un desarrollo más

---

<sup>14</sup> Véase Judit Bokser y Alejandra Salas, "Ciudadanía, identidades colectivas y globalización" *Nacionalismos e identidades Culturales, Política y Cultura*, núm. 12, 1999; Mike Featherstone, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage Publications, 1992.

<sup>15</sup> R. Robertson plantea que las reacciones locales de base identitaria no son opositoras al proceso de enlace planetario sino formas complementarias de este último fenómeno. Es más, las supuestas tensiones entre universalismo y particularismo en términos de la globalización, dice Robertson, no existen, en virtud de que "la globalización entreaña la universalización del particularismo así como la particularización del universalismo". Roland Robertson, "Identidades nacionales y globalización: falacias contemporáneas" en: *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, vol. 98, núm. 1, enero-marzo de 1998, p. 9.

sistemático, en la segunda mitad del siglo XX, han constatado el carácter identitario de los fenómenos sociales actuales y han desarrollado un acercamiento más sensible a la naturaleza de éstos.<sup>16</sup> Después de una etapa en la que habían utilizado un enfoque más propio de la psicología individual, las teorías de la identidad extendieron su preocupación hacia el análisis social-colectivo, con lo cual llegaron a ofrecer importantes descubrimientos que favorecerían en mucho la comprensión de los fenómenos sociales anclados en la identidad. Así, las contribuciones de estas teorías fueron a la vez sustantivas y metodológicas, pues además de interpretar más apropiadamente la naturaleza de los fenómenos colectivos, también influyeron significativamente en la manera de proceder en la interpretación de los movimientos sociales.

Así, sobre todo en Europa continental, la influencia de los estudios sobre las identidades generaría toda una corriente teórica —la de los llamados nuevos movimientos sociales— para el estudio de fenómenos de acción colectiva que surgían y se integraban alrededor de *demandas posmateriales*,<sup>17</sup> tales como la búsqueda de reconocimiento, la distinción y el reclamo de derechos ciudadanos, etc.

Si teóricamente los fenómenos de base identitaria comenzaban a tener amplio reconocimiento, en términos políticos también habían comenzado a gozar de una atención especial, no sólo por el reconocimiento social en los espacios que ocurrían sino también porque eran al mismo tiempo reconocidos como modalidades legítimas para encauzar la

---

<sup>16</sup> Véase Gilberto Giménez, "La identidad social..." *op. cit.*, Xabier Etxecheverría, *Ética de la diferencia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000, pp. 83-138; Loredana Sciolla, "Teorías de la identidad", en: L. Sciolla, *Identità*, Turin, Rosenberg y Selier, 1983, y Eric J. Hobsbawm, "Identidad" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, mayo de 1994, pp. 5-17.

<sup>17</sup> Véase Seyla Benhabib, *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 4; Ronald Inglehart, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*.

lucha étnica, ecologista, de género, de las preferencias sexuales, etc.

### **3. La teoría de los movimientos sociales**

Existe una versión clásica de la teoría de los movimientos sociales que cuando sucedió la emergencia de los fenómenos identitarios, gozaba ya de una gran tradición. No obstante, al ocurrir esta emergencia, fue necesario que la teoría viviera un proceso adaptativo para que pudiera responder a los requerimientos y desafíos que le planteaban los fenómenos sociales de base identitaria. En este proceso, el paradigma de los movimientos sociales no sólo demostró que podía crear nuevas categorías de análisis e interpretación sino que además podía refuncionalizar y actualizar categorías clásicas para responder a las nuevas exigencias y requerimientos de su objeto de estudio.

Pronto entonces la teoría de los movimientos sociales se habría de demostrar como una opción suficientemente preparada para el estudio de los conflictos étnicos actuales, a condición de tomar a éstos como movimientos sociales aún en su carácter frecuentemente cambiante.

#### **3.1 La definición del concepto**

En términos conceptuales, un movimiento social es una construcción de tipo ideal<sup>18</sup> que funciona como herramienta heurística para la interpretación de fenómenos de acción colectiva. En su condición de construcción típico ideal, este concepto ha

---

Princeton, Princeton University Press, 1990.

<sup>18</sup> Véase Enrique Laraña, *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 104.

demostrado tolerar muchas definiciones.<sup>19</sup>

Aparte de ser polisémico, el concepto de movimiento social ha demostrado ser también un concepto altamente versátil pues suele adaptarse eficientemente para designar fenómenos no sólo distintos por el tipo de acciones colectivas que los mueve como en el caso de “las modas, orientaciones culturales de carácter artístico o popular”, organizaciones políticas, sindicales y grupos de interés, sino también por las diferencias: en los mecanismos de cohesión que les dan unidad, en el tipo de demandas o planteamientos que abanderan, en los grados de institucionalización que observan, en la existencia o no de organigramas y estructuras jerárquicas, etc.<sup>20</sup>

A pesar de las características descritas, del concepto de movimiento social se han intentado definiciones que apuntan a ser teóricamente más comprensivas, este es el caso de la propuesta que ofrece E. Laraña. Según este autor, quien ha practicado una acuciosa revisión tanto de las teorías clásicas sobre los movimientos sociales como de las propuestas más recientes, “el concepto de movimiento social se refiere a una forma de acción colectiva 1) que apela a la solidaridad para promover o impedir cambios sociales; 2) cuya existencia es en sí misma una forma de percibir la realidad, ya que vuelve controvertido un aspecto de ésta que antes era aceptado como normativo; 3) que implica una ruptura de los límites del sistema de normas y relaciones sociales en el que se desarrolla su acción; 4) que tiene capacidad para producir nuevas normas y legitimaciones

---

<sup>19</sup> G. Pasquino señala que no existe una teoría omnicomprensiva y completamente satisfactoria del concepto de movimiento social. Véase Gianfranco Pasquino, “definición de movimientos sociales”, en Norberto Bobbio, *et al*, *Diccionario de Política*, vol. 2, México, Siglo XXI, 1991, pp. 1015-1020.

<sup>20</sup> Enrique Laraña, *La construcción de... op. cit.*, p. 14.

en la sociedad.”<sup>21</sup>

Ahora bien, debe decirse en descargo de la generalidad que guarda esta definición que este es un concepto que para ser utilizado en el estudio de fenómenos particulares de acción colectiva necesita, de rigor, un proceso intermedio de construcción operativa, precisamente en razón de sus pretensiones comprensivas y omniabarcadoras. Así pues, para el estudio particular de los fenómenos étnicos, en un primer momento, una definición operativa del concepto de movimiento social podría ser formulada de la siguiente manera:

Se trata de una forma de acción colectiva contenciosa<sup>22</sup> o de lucha, que apela a la solidaridad de los actores sociales participantes<sup>23</sup> (en este caso, a las poblaciones étnicas organizadas), y que una vez que concierta y define aspiraciones comunes, plantea a sus contrapartes (el Estado y la sociedad local e internacional), un catálogo explícito de demandas, en cuya persecución no sólo despliega ciclos sistemáticos de protesta y participación seguidos de momentos de bajo perfil –en donde suele mantenerse en forma latente–,<sup>24</sup> sino que además, en función de las contingencias de la lucha y la manifestación, va realizando procesos de ajuste programático.

Los *ciclos de protesta* según Sidney Tarrow, son fases de “intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social que incluye una rápida difusión de la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>22</sup> Sydney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 9.

<sup>23</sup> Alberto Melucci, *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, G. B., Cambridge University Press, 1996, p. 28.

<sup>24</sup> Douglas McAdam, “Initiator and “Spin-off” Movements: Diffusion Processes in Protest Cycles”, en Mark Traugott (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 25; David Snow y Robert Benford, “Master Frames and Cycles of Protest”, en Aldon Morris y Carol Mueller (eds.), *The Frontiers in Social Movement Theory*, Londres, Yale University Press, 1992.

acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados; un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación; marcos nuevos o transformados para la acción colectiva; una combinación de participación organizada y no organizada; y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades que pueden terminar en la reforma, la represión y, a veces, en una revolución.”<sup>25</sup>

*Los momentos de latencia*, en cambio, comprenden períodos en la vida activa de los movimientos sociales en los cuales éstos se mantienen prácticamente imperceptibles en la escena pública hasta que un nuevo ciclo de protesta los reanima.<sup>26</sup>

El uso de este paradigma en el estudio de los nuevos fenómenos étnicos no es novedoso. Sin embargo, muchos analistas poco familiarizados con la teoría de los movimientos sociales y con los movimientos sociales como fenómenos empíricos, han realizado dos tipos de críticas dignas de mención. La primera es que les parece que lo que se denomina movimientos sociales (étnicos) no mantienen unidad visible. Para responder a esta crítica se debe señalar que los fenómenos que se suelen identificar como movimientos sociales son fenómenos de acción colectiva que no constituyen entidades con elementos unidos o articulados por lógicas externas,<sup>27</sup> sino por vinculaciones internas –tales como la comunión de intereses, desafíos comunes, identidad originada de una

---

<sup>25</sup> Sydney Tarrow, *El poder en...* *op. cit.*, p. 263.

<sup>26</sup> Véase Alberto Melucci, *Nomads of the Present*, Filadelfia, Temple University Press, 1989; Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.

<sup>27</sup> Sostiene Touraine que “es imposible definir un objeto de estudio llamado movimiento social sin seleccionar primeramente un modo general de análisis de vida social, base sobre la cual una categoría de hechos llamados movimientos sociales pueden ser constituidos.” Alain Touraine, *The Return of the Actor*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 63. Entendidas así las cosas, lo que hace de un fenómeno un movimiento social son sobre todo los vínculos de unidad que posee independientemente de que si se priorizan sus diferencias el fenómeno en sí pueda verse completamente fragmentado. Ruth Cardoso, “Movimientos sociais na América Latina” en *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, vol. 3,

misma matriz (en este caso de carácter étnico), objetivos comunes y contrapartes similares, etc., no siempre accesible para los legos.<sup>28</sup> Ciertamente, a los ojos de los observadores poco familiarizados con la naturaleza de los movimientos sociales, éstos pueden presentarse como fenómenos heterogéneos con escasa uniformidad y hasta con diferentes grados de fragmentación, como lo han observado acertadamente autores como Touraine y Jelin.

De ahí que la falta de visibilidad a la que alude la crítica se deba a que los fenómenos que se denominan movimientos sociales no son como las organizaciones políticas que poseen estructuras jerárquicas acotadas. Tampoco son la simple suma de las estrategias particulares de un conjunto de organizaciones, sino los objetivos y propósitos, así como la solidaridad que la causa común es capaz de despertar entre los diferentes actores involucrados.<sup>29</sup>

La segunda crítica plantea que lo que usualmente se nombra como movimientos sociales no siempre se expresa como fenómeno estable sino como manifestación de intensidades variables; algunas veces de gran relumbro y otras demasiado opacas, casi imperceptibles.<sup>30</sup> De ahí que se sospeche incluso de la pertinencia misma del concepto de movimiento social. Esta observación es bastante acertada en lo que toca a la primera parte, sin embargo, eso no neutraliza en lo más mínimo el paradigma de referencia, pues está demostrado que los movimientos sociales se manifiestan con intensidad variables. A

---

núm. 1, 1987, pp. 27-37.

<sup>28</sup> Véase Alan Touraine, *The Return... op. cit.* y Elizabeth Jelin, "Otros silencios: El tiempo de la democratización en Argentina," en Fernando Calderón (comp.), *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, Universidad de las Naciones Unidas, 1986, p. 22.

<sup>29</sup> Véase Sydney Tarrow, *El poder en... op. cit.*, pp. 21, 23 y 25.

<sup>30</sup> Esta fue por ejemplo la opinión de José del Val y Héctor Díaz-Polanco, entre otros, todos ellos ponentes

lo largo de sus diferentes fases evolutivas y de cambio, los movimientos sociales experimentan una especie de oscilación entre momentos de apogeo y momentos de latencia.<sup>31</sup> Estas fases dependen directamente de los llamados momentos de *oportunidad política* que son circunstancias coyunturales en las cuales sucede el desencadenamiento especialmente intenso de las acciones colectivas de los movimientos sociales.<sup>32</sup>

Ahora bien, al margen de la crítica, debe señalarse que al andamiaje analítico que la teoría de los movimientos sociales ofrece para el estudio de la emergencia étnica se ha venido a sumar lo que se conoce como la teoría de los *nuevos* movimientos sociales.

Esta teoría ha señalado la aparición de un tipo de movimientos sociales cuyos vínculos de unidad se basan en motivaciones subjetivas y cuyas demandas buscan el reconocimiento político de la identidad (demandas étnicas), el otorgamiento de derechos diferenciados (demandas del movimiento feminista y lésbico-gay), y la protección al ambiente (demandas del movimiento ecologista).<sup>33</sup>

Es cierto que el contraste entre la nueva versión de los movimientos sociales y la versión clásica destaca la centralidad que posee la identidad en los fenómenos de acción colectiva recientes. Sin embargo, también es evidente que los nuevos movimientos sociales han resignificado muchos de los temas que ya estaban en la agenda de los movimientos sociales tradicionales, como es el caso de la identidad, la autonomía y el rechazo a la injusticia. De modo que sin restarle importancia a su forma innovadora, hay que reconocer que muchos de los movimientos sociales catalogados como nuevos son, en

---

de la mesa redonda: *Neoindigenismo y zapatismo: Política de indios en el gobierno de Vicente Fox*, celebrada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM el día 20 de febrero del año 2001.

<sup>31</sup> Aberto Melucci, *Challenging Codes*, op. cit.

<sup>32</sup> Véase Sidney Tarrow, *El poder en... op. cit.*



realidad, formas evolucionadas de los movimientos sociales tradicionales,<sup>34</sup> que se han ajustado a un momento de oportunidad política en el que lo central ha venido a ser la identidad y la búsqueda de su reconocimiento.

### 3.2 La teoría de los movimientos sociales y los conflictos étnicos

Librada de las críticas y enriquecida con las contribuciones teóricas recientes, la teoría de los movimientos sociales ofrece indudablemente un instrumental analítico completo para el estudio de los conflictos étnicos. Con su asistencia no sólo es posible poner atención al origen de las figuras colectivas que canalizan el conflicto sino que además se pueden explorar con detalle los componentes de sus demandas.

Por otra parte, aunque el objeto de interés de la teoría de los movimientos sociales trasciende el ámbito de las organizaciones, esta teoría permite observar cómo se forman las organizaciones, cómo definen su identidad y cómo la renuevan en los momentos en que abandonan las fases de latencia (durante las cuales mantienen un perfil bajo o bien un nivel de permanencia prácticamente invisible).<sup>35</sup>

La teoría de los movimientos sociales también ofrece un marco que permite observar la función de los líderes en la conformación de las organizaciones étnicas. Esto incluye, por una parte, la elaboración de las demandas, la adaptación, la combinación y la realización de las acciones colectivas<sup>36</sup> y, por otra, la operación de redes de relación con

---

<sup>33</sup> Véase Alberto Melucci, *Challenging Codes... op. cit.*, Ronald Inglehart, *Culture Shift in... op. cit.*

<sup>34</sup> Véase Calhoun Craig, "New social movements of the early nineteenth century", en *Social Science History*, núm. 17, 1993, pp. 385-427.

<sup>35</sup> Para algunos autores como Melucci, en las fases o periodos latentes, los movimientos sociales reconfiguran planes y se mantienen en espera de los momentos de coyuntura para ocupar de nuevo la esfera pública. Citado en Enrique Laraña, *La construcción de... op. cit.*

<sup>36</sup> Sydney Tarrow, *El poder en... op. cit.* p. 52.

otras formas de acción colectiva que comparten la arena pública en donde las organizaciones actúan.

Además, gracias a que percibe a los movimientos sociales como fenómenos evolutivos y cambiantes, la teoría de los movimientos sociales permite observar cómo las demandas se construyen, se elaboran, se ajustan y se modifican.<sup>37</sup>

#### **4. La identidad en los fenómenos étnicos**

De una manera más aplicada, por ejemplo, para el estudio detallado de los fenómenos étnicos de actualidad, la teoría de los movimientos sociales, entre otras cosas, permite observar que no todos los grupos poblacionales con características étnicas son o han sido, por ese solo hecho, protagonistas de conflictos étnicos. Al respecto, se ha podido demostrar que existen poblaciones que pudiendo desencadenar conflictos étnicos, no lo hacen.<sup>38</sup> Esto se debe a que si bien el factor de unidad de los conflictos étnicos es la identidad étnica, en la práctica no necesariamente existe una correlación directa entre identidad étnica y conflictos étnicos. La razón de esta peculiaridad propia de fenómenos de acción colectiva en las que se involucra el tema identitario, radica en el hecho de que como lo ha señalado el sociólogo Enrique de la Garza “no basta con poseer una identidad específica para que ésta se vuelva acción colectiva... es necesario un punto de ignición, un agravio sentido colectivamente, una injusticia evidente, una acción del otro flagrantemente ilegítima,”<sup>39</sup> para que la identidad pueda convertirse en un detonante

---

<sup>37</sup> Véase Sydney Tarrow, *El poder en...* op. cit., Alberto Melucci, *Challenging Codes... op. cit.*

<sup>38</sup> Véase Will Kymlicka, *Ciudadanía... op. cit.*

<sup>39</sup> El otro, en este caso, según la argumentación de De la Garza Toledo, “puede tomar la forma de un sujeto concreto o ser una situación social más ambigua, que permita encontrar con facilidad responsables.

conflictivo.

Así, por extensión, se puede inferir que para que la identidad étnica se convierta en motor de acciones colectivas, invariablemente necesita de una motivación como la que señala De la Garza. Sin embargo, las motivaciones no actúan solas. Éstas necesitan de la labor de un agente que deberá fungir como factor de tal conversión. De ahí que sea importante tener en cuenta el papel que las figuras colectivas intermedias (organizaciones y/o movimientos) desempeñan, no sólo para sumar la participación de las poblaciones étnicas en acciones colectivas fundadas en la identidad, sino también para distinguir de éstas a la población que, siendo constituyente de comunidades étnicas, no necesariamente ha tomado parte protagónica en la emergencia étnica a la que aquí se hace referencia.

Ahora bien, la instrumentalidad de la identidad étnica no se agota en su calidad de recurso para las acciones colectivas. Aparte de ser un medio para la acción colectiva la identidad étnica también se convierte en un fin en sí misma,<sup>40</sup> llenando de contenido los objetivos hacia los que se orienta la acción colectiva propiamente dicha. Por ello, conviene explorar brevemente en qué consiste este tipo de identidad.

#### 4.1 La identidad étnica

Como lo han demostrado los estudios de la identidad, *la etnicidad* es una forma específica de identidad, que al igual que todas las otras formas se define en procesos de

---

Agravios, injusticias socialmente sentidas, ilegitimidad que causa indignación social, adquieren significación inicialmente en función de identidades ambiguas, no derivadas todavía del movimiento, sino de situaciones y prácticas cotidianas". Enrique De la Garza Toledo, "Los sujetos sociales en el debate teórico", en Enrique De la Garza Toledo (comp.), *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. II, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1992, p. 45.

<sup>40</sup> Miguel A. Bartolomé, "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria de América Latina" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI y

interacción social. En principio, la identidad (incluyendo en este concepto genérico, la identidad étnica) es una categoría relacional que se define en la mediación del uno frente al otro,<sup>41</sup> en *procesos dialógicos* para decirlo en palabras de Charles Taylor.<sup>42</sup> Sólo que, en su carácter particular, la definición de la identidad étnica necesita indispensablemente de un referente grupal. Por esa razón, su definición se haya asociada a la existencia de un grupo étnico específico.

Un grupo étnico, según Friedrik Barth es una forma específica de organización social<sup>43</sup> que se funda, como alguna vez lo señaló Max Weber, en “la existencia de una creencia subjetiva en un linaje común frente a la cual incluso la relación consanguínea objetiva carece de importancia.”<sup>44</sup> De ahí que se pueda hablar del grupo étnico tal como lo plantea Smith, en el sentido de “un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos, y que es reconocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones”.<sup>45</sup>

Un grupo étnico existe gracias a la diferenciación que logra “con respecto a otras sociedades percibidas como de distinta naturaleza”, es decir, otros grupos étnicos.<sup>46</sup> El contraste resulta esencial porque es gracias a él que un grupo étnico puede diferenciarse y

---

Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 156.

<sup>41</sup> Véase Loredana Sciolla, *Identitá, op. cit.*, p. 23; Gilda Waldman, “Identidad” en *Léxico de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 289-302.

<sup>42</sup> Charles Taylor, “Identidad y reconocimiento” en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, mayo de 1996, pp. 10-19.

<sup>43</sup> Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

<sup>44</sup> Max Weber, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 389.

<sup>45</sup> Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997, p. 18.

<sup>46</sup> Fredrik Barth, *Los grupos... op. cit.*

lograr la exhibición de sus características particulares. De este contraste provienen, en último análisis, los atributos que definen la identidad étnica de los individuos.

Conviene señalar que la identidad étnica de las personas no resulta simplemente de la posesión de las características observables de un grupo étnico —tales como las características lingüísticas, raciales, sanguíneas y de vestuario, etc.— Tampoco provienen del simple señalamiento externo, como suele ocurrir con los estigmas xenófobos y racistas.<sup>47</sup> En realidad, la identidad étnica resulta de una especie de mediación entre la autoadscripción y lo que Friedrik Barth llamó *la adscripción por otros*.<sup>48</sup>

Planteadas así las cosas, la identidad étnica debe ser vista como una identidad dúctil, dinámica y sujeta a cambios. La influencia de sus portadores y los cambios en el entorno mismo, no sólo pueden reafirmar la identidad étnica, sino que incluso pueden sustituirla por otra mediante procesos de conversión, como a menudo ocurre con las identidades religiosas.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Banton hace una distinción importante entre raza y etnicidad. Sostiene que la *raza* se refiere a una clasificación (categorisation) de la gente, mientras que la *etnicidad* tiene que ver con grupo de identificación. Véase Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge, G. B., Cambridge University Press, 1983. Por otra parte, según subraya T. H. Eriksen, Banton “sostiene que la etnicidad generalmente concierne más con la identificación del *nosotros*, mientras que el racismo tiene un uso más orientado hacia la categorización del *ellos*” Véase Thomas Hylland Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press, 1993, p. 5.

<sup>48</sup> Roberto Cardoso de Oliveira señala que “Barth muestra como la identidad étnica no se puede reducir a las formas culturales y sociales sumamente variables [...] Barth subraya que concentrándonos en lo que es socialmente efectivo, podemos ver a los grupos étnicos como una forma de organización social siendo así que el aspecto crítico de la definición de grupo étnico pasa a ser aquel que se relaciona directamente con la identificación étnica, a saber *la característica de autoatribución y atribución por los otros*. En la medida en que los agentes se valen de la identidad étnica para clasificarse a sí mismos y a los demás con propósitos de interacción, constituyen grupos étnicos en el sentido de organización.” Roberto Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992, p. 21. Véase Fredrik Barth, *Los grupos étnicos... op. cit.*

<sup>49</sup> G. Giménez, quien realiza una exploración teórica acerca de los cambios de identidad, encuentra que puede concebirse “el cambio como un concepto genérico que comprende dos formas más específicas: la transformación y la mutación. *La transformación* es un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad sin afectar significativamente la estructura de un sistema [...] *La mutación*, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra.” Gilberto

Esto refuta la creencia muchas veces aceptada de que la identidad étnica es rígida o notablemente refractaria al cambio. Según esta creencia, la pertenencia étnica (que es el componente sustantivo de identidad étnica) "se adquiere fundamentalmente por nacimiento, es decir, a través de la inserción en una familia y, por lo tanto, en un sistema de parentesco."<sup>50</sup> Sin embargo, la identidad étnica es también el resultado de una construcción que puede variar a través del tiempo<sup>51</sup> en contenido y en la relevancia de sus componentes.<sup>52</sup> De ahí que, como lo han señalado Barabas y Bartolomé, la identidad étnica sólo pueda perdurar adaptándose, recomponiéndose y redefiniéndose permanentemente a su entorno, por lo que no sólo es susceptible de transformación adaptativa sino también de alteración cualitativa.<sup>53</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista de los individuos, la identidad étnica no es la única ni la más integral. Es cierto que, como lo han demostrado algunos estudios, en la mayor parte de las interacciones interétnicas, la dimensión étnica de la identidad es

---

Giménez "La identidad social o..." *op. cit.* p. 22. Para una exploración más especializada de los cambios de identidad étnica, véase Donald L. Horowitz, "Ethnic Identity", en Nathan Glazer y D.P. Moynihan (comp.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, pp. 115-116.

<sup>50</sup> Gilberto Giménez, "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad...* *op. cit.*, p. 62.

<sup>51</sup> La identidad étnica como cualquier otro tipo de identidad, "necesita ser conquistada y reafirmada sin descanso ya que no es por comodidad que se le puede presentar como algo dado". Francois Dubet, "De la sociología de identidad a la del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre de 1989, p. 538.

<sup>52</sup> Esto, dicho según la concepción de Sartre sobre la identidad, sería más o menos el resultado de un proceso de *estar siendo* no finalizado hasta la muerte que es cuando la identidad alcanza a definirse de manera definitiva pero que, paradójicamente, cuando esto sucede el sujeto ha dejado de existir. En el libro *El ser y la nada* de Sartre hay un pasaje que podríamos decir refiere al carácter contingente de la identidad. "Desde el momento que existen seres que han de ser lo que son, el hecho de ser lo que se es no es en modo alguno una característica puramente axiomática: es un principio contingente del ser en sí". Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, México, Atalaya, 1993, p. 35.

<sup>53</sup> Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, Instituto Nacional Indigenista e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

siempre la más visible y la más destacada.<sup>54</sup> No obstante, además de su pertenencia étnica *nuclear*, bajo determinadas circunstancias un individuo puede dar prioridad a otras dimensiones de su identidad personal, como su pertenencia a una región, a una nación, a un género, a una clase social, a un sector productivo, etc. El individuo también puede priorizar su pertenencia a organizaciones políticas por medio de las cuales puede finalmente decidir usar su identidad étnica para desencadenar acciones colectivas como las que dan lugar a los conflictos étnicos.<sup>55</sup>

#### 4.2 Usos instrumentales de la identidad étnica

El proceso mediante el cual las identidades étnicas se convierten en la base y en los objetivos de la acción colectiva es un proceso de selección que destaca los elementos de mayor impacto de la identidad de referencia. De ahí que se pueda inferir que la evocación de las épocas de gran florecimiento y de las grandezas pasadas de las que se supone son herederos los grupos étnicos actuales es un factor que estimula, despierta y atrae el interés hacia las acciones colectivas.

George de Vos se refirió a las identidades étnicas como *identidades*

---

<sup>54</sup> Véase Gilberto Giménez, "Identidades étnicas..." *op. cit.*, también Michael L. Hecht, *et al.*, *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Londres, Sage Publications, 1993.

<sup>55</sup> En realidad, la identidad es *multidimensional*. En la unidad biográfica de una persona pueden existir diferentes dimensiones que se manifiestan en la multiplicidad de roles que ésta asume en su vida diaria. Las distintas dimensiones de la identidad hacen posible el manejo múltiple de las mismas sin que eso provoque *esquizofrenia*. Muchos estudios que exploran el campo de los fenómenos étnicos con el fin de encontrarles arreglos pacíficos han observado cómo la identidad étnica puede empatar armoniosamente con una identidad más amplia como la identidad nacional. David Miller ha observado que: "Parece perfectamente posible que la etnicidad y la nacionalidad coexistan sin que una amenace con eliminar a la otra. Todo dependerá de si el grupo étnico se siente seguro y confortable con su identidad nacional y con las instituciones políticas que le corresponden. Por tanto, decir que la frontera entre nacionalidad y etnicidad es porosa no es lo mismo que decir que los dos fenómenos deban fundirse." David Miller, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 37.

*preferentemente orientadas al pasado.*<sup>56</sup> Esta apreciación, vista con el interés de explicar cómo se realiza el uso instrumental de las identidades étnicas, ayuda a entender por qué la aglutinación de los participantes suele resultar precisamente en la evocación de ese pasado, que puede ser, por lo demás, inventado como lo sugirió Eric Hobsbawn.<sup>57</sup>

En cualquier caso, el factor decisivo que conduce a la participación en acciones colectivas de naturaleza étnica es el discurso y la capacidad de convencimiento que éste tenga al apelar al orgullo y al sentimiento étnico de los convocados.

#### a. Trabajo de las élites

Así pues, el uso instrumental de la identidad étnica en los fenómenos o movimientos étnicos no surge por generación espontánea. En él se coagula el trabajo de cierta elite que ha buscado desencadenar acciones para preservar la identidad étnica y garantizar su mantenimiento.<sup>58</sup> De modo que, gracias a su capacidad de liderazgo y a la legitimidad de su posición, los líderes indígenas pueden invocar directamente a los *mitos del linaje* o *mitos de origen*,<sup>59</sup> o bien a los recuerdos históricos registrados en la memoria

---

<sup>56</sup> Véase George De Vos y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity, Cultural Continuity and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

<sup>57</sup> En la evocación de grandezas pasadas, en los mitos de origen y en los recuerdos históricos, la fidelidad del dato no importa. El suceso es simbólico y puede estar alimentado por la fantasía y la invención. De hecho, *la invención de la tradición* es algo recurrente en las historias de las sociedades humanas. Véase Eric Hobsbawn y Ranger, T. (comp.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, G.B., Cambridge University Press, 1993.

<sup>58</sup> Para la elite étnica —o la *intelligentsia étnica* como también se le nombra a menudo— los *mitos de linaje* o *de origen* y los *recuerdos históricos* son elementos importantes para estimular el interés de las etnias. Véase Anthony D. Smith, *La identidad... op. cit.*, pp. 54–55; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 65.

<sup>59</sup> Véase Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986; Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas... op. cit.*



colectiva de las etnias,<sup>60</sup> no solamente para motivar la formación de figuras colectivas sino también para la integración del catálogo de reclamos o demandas. De ahí que en función de esos planteamientos particulares, el uso instrumental de la identidad étnica pueda tener fines muy diversos.<sup>61</sup>

#### b. Fines y usos de la instrumentalidad

En sentido estricto, los usos instrumentales de la identidad étnica pueden ser variados, por ejemplo;

1. Para favorecer, como lo ha reconocido Smith, los “intereses individuales o colectivos, especialmente en el caso de los intereses de élites en pugna que necesitan movilizar a un gran número de seguidores y ganar así apoyo para sus objetivos en la lucha por el poder.”<sup>62</sup>

2. Para alentar la conformación de identidades englobantes, como en el caso de los movimientos indígenas contemporáneos; y en general,

3. Para causas directas de las poblaciones étnicas, en la medida en que pueden originar una amplia variedad de conflictos como los que se señalan en la siguiente sección.

---

<sup>60</sup> Los conflictos culturales que han traído de vuelta enfrentamientos entre civilizaciones ofrecen una excelente demostración del papel que juegan en ellos los líderes. Así lo advierte Huntington cuando señala que “los líderes políticos extienden y profundizan sus llamamientos a las lealtades étnicas y religiosas” con el fin de fortalecer la conciencia de civilización en relación con otras identidades. Samuel Huntington, *The Clash of... op. cit.*, p. 319.

<sup>61</sup> La elección de la identidad étnica como recurso para las acciones colectivas puede ser motivada por la intervención de agentes, tales como la denominada *intelligentsia* étnica. No obstante, “los individuos y los grupos no pueden hacer lo que quieran con ella,” porque el uso instrumental de la identidad étnica en realidad depende de factores tales como el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos y las maniobras de los demás, etc. Esto es así debido a la naturaleza social de la identidad étnica. Véase Gilberto Giménez, 2000, “Identidades étnicas...” *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>62</sup> Anthony D. Smith, *La identidad... op. cit.* p. 18.

## 5. Tipología de los fenómenos étnicos

Ciertamente, el uso instrumental de la identidad étnica puede dar lugar a una variedad de fenómenos colectivos, entre los que se cuentan los siguientes:

1. *Los conflictos étnicos predominantemente xenofóbicos.*<sup>63</sup> Este tipo de conflictos han alimentado procesos sangrientos de limpieza étnica y de confrontación racial violenta como los vividos en la ex-Yugoslavia, Sudáfrica y varios otros países de África. El *fundamentalismo* de estos conflictos puede tener más de una motivación, entre ellas la monopolización del poder por una de las partes. En general, este tipo de conflictos no implica la búsqueda de un arreglo mediante un pacto o contrato político específico. Por el contrario, se encamina hacia la dominación total de un grupo sobre el otro, o los otros, o, en el peor de los casos, hacia la expulsión o reducción completa de los oponentes, pudiendo llegar, en casos verdaderamente extremos, hasta la eliminación física del contrario —o de los contrarios—. Otra motivación puede ser la ocupación y conquista de un territorio de alguna importancia específica. Esto puede ocurrir sea porque se trate de un territorio que traslapa y encierra derechos históricos de unas y otras etnias, o bien porque el territorio en disputa sea de interés de terceros no comprometidos directamente en los acontecimientos más que en calidad de aliados y patrocinadores de recursos bélicos a las etnias en pugna. El interés sobre el territorio adquiere así un doble nivel de importancia: el que identifican los involucrados en forma directa y el que estratégicamente persiguen los patrocinadores de la guerra. En cualquier caso, este tipo de conflictos puede demostrar también el interés de las partes en la formación de Estados nación de un perfil

---

<sup>63</sup> Aquí tomamos el concepto de *Xenofobia* en términos de hostilidad y beligerancia hacia los extranjeros,

exclusivamente étnico, como ocurre en el caso de los nacionalismos étnicos.<sup>64</sup>

2. *Los conflictos étnicos propiamente nacionalistas*,<sup>65</sup> o *etnonacionalismos*,<sup>66</sup> son aquellos conflictos que comprenden como fuente de motivación principal un reclamo nacionalista. En este tipo de conflictos están considerados todos aquellos conflictos étnicos empeñados en alcanzar la formación de un Estado propio, por ejemplo:

a. *Las luchas nacionalistas interesadas en la formación de Estados nación* protagonizadas en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, y en la definición de nuevos Estados en países de *descolonización tardía*, como en los casos africanos.<sup>67</sup>

b. *Los nacionalismos contra el Estado*, que consisten en que los grupos étnicos (o nacionalidades), incluidos por largos años bajo un régimen de Estado nación único y pretendidamente homogéneo, se rebelan contra éste buscando la separación de su territorio.<sup>68</sup>

c. La acción de aquellos grupos étnicos, que teniendo un perfil nacionalista, buscan el reconocimiento legal de su condición de nación mediante el arreglo interno dentro del Estado que los contiene, es decir en forma de naciones confederadas, como en

---

(hacia los otros).

<sup>64</sup> Samuel Huntington, *El choque de... op. cit.*, p. 326-327.

<sup>65</sup> Los nacionalismos étnicos han sido ampliamente documentados sobre todo por las teorías de los conflictos étnicos y por la tradición histórico culturalista de los estudios sobre el nacionalismo. Véase Stanley J. Tambiah, "The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism", en Edwin N. Wilmsen and Patrick McAllister (comp.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. Chicago, The University of Chicago Press, 1996, pp.124-143; Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins... op. cit.*, pp. 153-173.

<sup>66</sup> Véase Walker Connor, *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama, 1998.

<sup>67</sup> Ted Robert Gurr y Barbara Harff, *Ethnic conflict in World Politics*, Colorado, Westview Press, 1994, p. 15.

<sup>68</sup> "Los nacionalismos contra el Estado son un ejemplo mucho mejor para explorar el vínculo entre la sociedad civil y el nacionalismo. En este contexto, el nacionalismo no sólo tiene que ser creado o despertado, sino que en su difusión tiene que competir contra el nacionalismo del Estado ya existente". Josep R. Llobera, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 178.

Suiza y Bélgica.<sup>69</sup> De este arreglo interno puede surgir algún tipo de autonomía territorial o autogobierno, o bien ciertas formas de representación política especial, de una forma legalmente establecida.

d. La de aquellos grupos étnicos cuyo territorio original fue dividido en la intersección de varios países y que ahora podrían reivindicar la unidad del mismo. La base étnica común les permite reconocerse como constituyentes de una nación y ese reconocimiento, a su vez, los motiva a plantearse la posibilidad de constituirse en un nuevo Estado nación. Finalmente, tenemos:

3. Los conflictos que Barbara Harff y Ted Robert Gurr denominan de *comunidades contendientes* y de *etnoclases*.

a. Los conflictos de *comunidades contendientes* se logran con base en el interés de ciertos grupos étnicos, no en la obtención de *autonomía*, sino en la posibilidad de compartir el poder en el gobierno central de los modernos Estados en los que se encuentran ubicados.

b. Los *conflictos de etnoclase*, en cambio, generalmente suelen ser promovidos por "minorías étnicas o culturalmente distintas que ocupan distintos estratos sociales y poseen roles económicos especializados en las sociedades en que viven."<sup>70</sup> El conflicto de etnoclase en "las sociedades industriales avanzadas lo sostienen, por ejemplo, poblaciones compuestas de descendientes de esclavos o inmigrantes."<sup>71</sup> Los integrantes de las etnoclases viven en vecindades urbanas especiales o en villas rurales y rara vez

---

<sup>69</sup> Raymond C. Taras and Rajat Ganguly, *Understanding Ethnic Conflict. The International Dimension*, Nueva York, Addison Wesley Longman, Inc., 1998, p. 48.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>71</sup> *Ibid*.

tienen una base territorial o tradición de nacionalidad separada.<sup>72</sup> Sin embargo, se preocupan por recibir un trato más equitativo o favorable de la sociedad mayoritaria, a pesar de sus diferencias en la lengua y nacionalidad.

## 6. Los conflictos étnicos y la autonomía

Aparte de la tipología considerada en la parte previa, existe otra que se ha practicado a partir del tipo de población que protagoniza los conflictos. Esta otra forma de consideración trae aparejada, por otro lado, la necesidad de tener en cuenta el tipo de sociedades o de Estados en los que ocurren los conflictos étnicos. Los conflictos étnicos hoy en día suceden en los más diversos países del orbe, organizados conforme a modelos de Estados diferentes. En el caso particular de los países que se ordenaron siguiendo el modelo de Estado nación moderno (como es el caso de los países latinoamericanos, bloque al que pertenece México, que es el país de interés de esta investigación), se han distinguido generalmente dos tipos de poblaciones potencialmente desencadenantes de conflictos étnicos: las llamadas *minorías nacionales* (poblaciones nativas u originarias) y los *grupos étnicos de población inmigrada*.

Las *minorías nacionales* son las poblaciones étnicas que poseen derechos históricos de adscripción sobre los territorios que ocupan en virtud de que descienden directamente de poblaciones nativas "de regiones que fueron conquistadas o colonizadas."<sup>73</sup> En tanto que la *población étnica inmigrada*, es aquella población que se ha asentado en países distintos a los de su origen y en los cuales ha logrado reproducir sus

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>73</sup> Ted Robert Gurr and Barbara Harff, *Ethnic conflict... op. cit.*, p. 20.

vínculos de unidad y de grupo.<sup>74</sup> Teóricamente los conflictos étnicos que pueden promover estos dos tipos de población son distintos.

La población étnica inmigrada que no ha sido asimilada a la cultura del país receptor comúnmente desencadena *conflictos pluriétnicos* que buscan el reconocimiento de su condición étnica. Los movimientos surgidos de este tipo de población usualmente buscan arreglos que garanticen la preservación de su particularidad y la obtención de derechos políticos especiales en distintos niveles de gobierno de los países receptores. Desde luego, esto no cancela la posibilidad de que se adscriban a un territorio específico, lo que en el futuro les permitiría plantear demandas del tipo enarbolado por las minorías nacionales con derechos históricos de adscripción territorial.

Por su parte, las minorías nacionales, poblaciones originarias o pueblos indígenas pueden alentar muchos de los conflictos étnicos que se señalaron con anticipación.<sup>75</sup> Sin embargo, especialmente en la fase en la que ha tenido lugar el resurgimiento étnico, han protagonizado sobre todo los denominados *conflictos multiétnicos*. En el contexto de los Estados democrático-liberales, en este tipo de conflictos las minorías nacionales por lo general reclaman derechos territoriales con base en justificaciones históricas, y con ello reclaman también *derechos de autogobierno y autodeterminación* a través de la *autonomía*, que es en realidad una forma del ejercicio de la autodeterminación.<sup>76</sup>

Ahora bien, en aras de la claridad es necesario señalar que los derechos de

---

<sup>74</sup> Véase Raymond C. Taras y Rajat Ganguly, *Understanding Ethnic... op. cit.*

<sup>75</sup> Las minorías nacionales o grupos étnicos de población nativa suelen denominarse pueblos indígenas cuando participan en conflictos étnicos en razón de que bajo esa denominación sus demandas y planteamientos pueden beneficiarse de lo que prescriben instituciones internacionales como la ONU y la OIT en lo que se refiere al derecho de los pueblos indígenas y tribales.

<sup>76</sup> Will Kymlicka, *Ciudadanía... op. cit.*, p. 20.

autodeterminación a los que pueden aspirar las minorías nacionales a través de la autonomía tienen que ver directamente con el derecho de autodeterminación de los pueblos, tal como lo prescribe la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a través del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, ambos aprobados por la Asamblea General de la ONU en 1966 y en vigor desde 1976. Según la ONU: "Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y buscan libremente su desarrollo económico, social y cultural." El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), ha adoptado esta noción de autodeterminación pero excluyendo las implicaciones de *independencia y soberanía* que el concepto *pueblo* tiene en la legislación internacional y expresando en cambio que en el caso de los pueblos indígenas y tribales el derecho de autodeterminación podrá ser ejercido dentro de los ámbitos internos de los estados que los comprenden.<sup>77</sup>

Hecha esta aclaración, debemos decir que en lo que respecta al ejercicio del derecho a la autodeterminación el concepto de autonomía (o, según sus raíces griegas, el derecho de darse a uno mismo sus propias leyes) usualmente adopta diferentes acepciones dependiendo del uso práctico que se le dé.<sup>78</sup>

Sin embargo, lo más común es que en los reclamos actuales de las minorías

---

<sup>77</sup> Véase Manuela Tomei, "Pueblos indígenas, derechos y desarrollo. El Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo" en Lydia van de Fliert (comp.), *Guía para pueblos indígenas. Sobre políticas, proyectos, asistencia financiera y técnica de organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales en América Latina*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1997, pp. 68-69.

<sup>78</sup> Una de las definiciones aplicadas recogidas por la obra de Lapidoth señala que la autonomía es "un arreglo territorial interesado en garantizar la identidad colectiva de un grupo que es diferente de la mayoría de la población de un Estado, pero que constituye la mayoría en un área específica del espacio geográfico del Estado de referencia en el cual la minoría, pueblo indígena o población tribal, pueda expresar su

nacionales (que como se verá en los próximos capítulos, tanto para América Latina en general como para el caso específico de México pueden ser pueblos indígenas o poblaciones tribales) la autonomía se refiera a un sistema de arreglo flexible que, dicho de manera general, podría permitir a las minorías nacionales el ejercicio del autogobierno y la autodeterminación dentro del marco del Estado en que viven, mediante un pacto o estatuto constitucional claramente establecido.<sup>79</sup>

En los países de América Latina, en tanto Estados-nación modernos, las circunstancias de los conflictos étnicos parecen ser bastante similares a los de esta última categoría. Sin embargo, con ánimo de establecer precisión sobre el particular, debe señalarse que en esta región específica la fuente principal de los conflictos étnicos proviene de las poblaciones indígenas. Como en el caso de las minorías nacionales reconocidas en el modelo de Kymlicka, estas poblaciones plantean la creación de sistemas de autonomía indígena con el fin de poder ejercer su derecho a la autodeterminación. Veremos esto en el próximo capítulo.

---

identidad distintiva y ejercer su autogobierno." Ruth Lapidot, *Autonomy... op. cit.*, p. 29-36.

<sup>79</sup> Fortalece la tesis de que el concepto de autonomía (dentro de sus límites) es un concepto versátil la idea que sostiene Díaz-Polanco cuando sostiene que los rasgos específicos de la autonomía, como modelo de arreglo "estarán siempre determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto ésta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas [a la autonomía] la convertirá en realidad histórica y le dará vida cotidiana; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrará existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerá en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes". Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios, México, Siglo XXI, 1991, p. 152.*



## 2

### El movimiento indígena latinoamericano

El surgimiento de las organizaciones indígenas durante las pasadas décadas puede considerarse como causa y efecto de las transformaciones sucedidas en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas. Allá por los años sesenta tal vez existían solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tal. A mediados de los noventa, existen centenas de asociaciones de todo tipo y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrolladas. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes, constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuyo análisis e historia detallada quedan por hacerse.<sup>1</sup>

#### Introducción

Tal como fue anticipado en el capítulo previo, los conflictos étnicos reemergentes ocurren dentro del perímetro de los Estados que configuran el orden internacional pero también pueden suceder en la intersección de las fronteras de dos o más Estados cuando las poblaciones del conflicto se encuentran asentadas en zonas limítrofes.<sup>2</sup> En cualquier caso, es evidente que el entramado de límites territoriales<sup>3</sup> que dibujan las fronteras de los Estados que dividen el mundo, se nos presenta como la referencia obligada cuando se busca una aproximación al estudio de los conflictos aludidos.

---

<sup>1</sup> Rodolfo Stavenhagen, "Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas", en Úrsula Kesing Rempel (comp.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996, p. 80.

<sup>2</sup> Rodolfo Stavenhagen, "Algunos problemas teórico-metodológicos sobre la cuestión étnica", en *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 28, enero-abril, 1992, pp. 53-76.

Muchos de los países en donde actualmente ocurren conflictos étnicos se formaron siguiendo el modelo de Estado nación moderno, de ahí que mantengan algunos aspectos fundamentales en común a pesar de sus variadas diferencias particulares; ese es el caso de los países latinoamericanos.<sup>4</sup> La gran mayoría de estos países surgieron en un territorio previamente caracterizado por una gran diversidad étnica y cultural.<sup>5</sup> Sin embargo, en aras de la unidad nacional, según prescribe el modelo de referencia, los Estados latinoamericanos, como muchos otros estados del mundo, buscaron desde sus orígenes suprimir lo diverso pues interesaba sobre todo alcanzar la homogeneidad étnica y cultural.<sup>6</sup>

Pero en la medida en que la diversidad étnica y cultural ha emergido<sup>7</sup>, a los Estados nación modernos se les han comenzado a desvanecer sus aspiraciones

---

<sup>3</sup> Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM - Paidós, 1998.

<sup>4</sup> John Lynch, "Los caudillos de la independencia: enemigos y agentes del Estado-nación" en Inge Buisson, et al. (eds.), *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*, Alemania, Böhlau Verlag Köln, Wien, 1984.

<sup>5</sup> "Los distintos ámbitos territoriales que ocupaban las Nuevas Repúblicas estaban poblados por masas humanas heterogéneas desde el punto de vista étnico, racial y cultural. Y esto no era compatible con la idea decimonónica de nación, cuya realización requería de la erradicación de toda diferencia para constituirse colectividades homogéneas, supuestamente depositarias de una tradición cultural y política común, en la cual fundar las aspiraciones de constituir comunidades nacionales." Miguel A. Bartolomé, "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) e Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, p. 179.

<sup>6</sup> Por lo demás, el interés por suprimir lo diverso para buscar la homogeneidad étnica y cultural, compartido por la gran mayoría de los países que se formaron sobre la base del modelo de Estado nación moderno, se remonta a los orígenes mismos de éste como forma de organización social. El surgimiento del Estado nación moderno, sostiene Habermas, "representó un cambio histórico importante a nivel de la integración social que al modificar las estructuras de decisión política permitió la conversión de los súbditos en ciudadanos." Pero para que esta conquista de gran importancia histórica se realizara era imprescindible la fusión del Estado con la nación, en virtud de que "la legitimación de la dominación política no hubiera surgido sin conciencia nacional." Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Nueva York, State University of New York Press, 1995, p. 258; véase también Rodolfo Stavenhagen, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, Londres, Macmillan Press, 1996.

<sup>7</sup> Como lo señalan algunos autores, la emergencia étnica de los últimos tiempos tiene su razón de ser en el fracaso del nacionalismo oficial de los Estados pues con todo y la gran energía dedicada a la conquista de la homogeneidad étnica y cultural, "las culturas se relacionaron pero no se fundieron". Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

homogeneizantes. Paralelamente a los procesos de imbricación mundial que resultan de la globalización,<sup>8</sup> los Estados han comenzado a sufrir los asedios de un cúmulo de *fuerzas locales* que los conminan a redefinir sus relaciones internas.<sup>9</sup> Estas fuerzas locales están constituidas por los grupos diferenciados que han permanecido negados, excluidos o marginados de las políticas oficiales.

Así, debido al doble juego de fuerzas –generadas tanto por las presiones externas de la globalización como por la eclosión de la diversidad local-, el Estado se debate hoy en una importante crisis de redefinición<sup>10</sup> en la que desde luego el empuje de lo diverso esta influyendo de manera decisiva. Por consiguiente, el resurgimiento étnico latinoamericano está marcado por esta tendencia crítica que afecta al Estado nación moderno, y es en esa perspectiva que nos hemos propuesto en este capítulo explorar su emergencia.

El capítulo está compuesto por cinco apartados. El primero realiza un acercamiento a los pormenores recientes de la emergencia étnica, y explora los antecedentes de ésta, utilizando la noción de agravio como eje conductor a través de los diferentes momentos relevantes en la historia latinoamericana. El segundo presenta la evidencia de un quiebre histórico en los antecedentes recientes del protagonismo indígena. El tercero ofrece una estimación global de la población indígena latinoamericana. El cuarto muestra las evidencias del despertar indígena a finales de 1960; y por último, el quinto evalúa

---

CONACULTA y Grijalbo, 1990.

<sup>8</sup> Según una definición breve que ofrece U. Beck, la globalización no es más que los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales. Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 29; véase también David Held, "Democracia, la nación-estado y el sistema mundial", en David Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 371.

<sup>9</sup> Véase Manuel Castells, *La era de la información. Vol. 2, El poder de la Identidad*. México, Siglo XXI, 1998.

rápidamente los efectos que la globalización y la ola democratizadora que se extiende a partir de los años ochenta en América Latina han tenido para el crecimiento y despunte final del movimiento indígena.

### **1. La reemergencia étnica**

El resurgimiento étnico en América Latina, como fenómeno de dimensiones globales, no se presenta como un evento lineal, sino como una manifestación originalmente aleatoria, esporádica y discontinua que en las vísperas del 12 de octubre de 1992, fecha en la que tendría lugar la conmemoración del "Quinto Centenario del descubrimiento de América" se tornó súbitamente en un proceso de acción coordinado en prácticamente toda el área latinoamericana.<sup>11</sup>

Así, en lo que cronológicamente podríamos llamar el período de vísperas del 12 de octubre de 1992, no solamente se suceden los acercamientos y el reencuentro entre las organizaciones indígenas actuantes en los distintos países del área sino que además tuvo lugar la construcción de una agenda común mediante la cual se habría de promover la realización de una amplia gama de eventos *simultáneos* en los cuales, de manera sumaria, sería continuamente refrendada la condena histórica hacia los responsables del descubrimiento y colonización de la América indígena.<sup>12</sup> Es pues este rechazo el que

---

<sup>10</sup> Véase Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?.. op. cit.*, David Held, "Democracia..." *op. cit.*

<sup>11</sup> "A partir de las condiciones creadas por la coyuntura de 1992, se provocó una conjunción de intereses comunes de diversos movimientos indígenas del continente que, además de coincidir en rechazar los festejos por el denominado *descubrimiento de América*, se unen para buscar soluciones conjuntas a sus problemas." Alicia Ibarra I., "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996, p. 303.

<sup>12</sup> Véanse los documentos y declaraciones finales de las reuniones de: Xelajú, Guatemala; Managua, Nicaragua; Quito, Ecuador, entre otros, en Sergio Sarmiento Silva (coord.), *Voces indias y V centenario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

crearía una excelente oportunidad para la formación de lo que con toda certeza se puede llamar el movimiento indígena latinoamericano (MIL).<sup>13</sup>

En 1987, al clausurarse los trabajos de la conferencia que celebró el Consejo Mundial de los Pueblos Indios (CMPI) en Perú,<sup>14</sup> se emitió un mensaje que, en alusión a los preparativos oficiales para la celebración del descubrimiento de América, señalaba que: "Los esfuerzos sistemáticos por celebrar como acontecimientos mundiales positivos aquellos hechos que conllevaron el parcial exterminio de pueblos enteros y cinco siglos de constante agresión representan una humillación para nuestros pueblos y para nuestro continente."<sup>15</sup>

Más tarde, en 1989, en Bogotá, Colombia, el "Primer Encuentro Latinoamericano de las Organizaciones Populares e Indígenas" vio nacer la campaña "500 años de resistencia Indígena y Popular." Los participantes en este encuentro categóricamente decidieron oponerse a cualquier celebración festiva, por lo que anunciaban la intensificación de la lucha "para poner punto final a los 500 años de opresión y discriminación y abrir caminos hacia una sociedad nueva y democrática que sea solidaria y respetuosa de la variedad cultural y responda a los intereses y necesidades del pueblo." Aún más, esta declaración vendría precedida de un planteamiento de acción mucho más

---

<sup>13</sup> "Una serie de reuniones interamericanas realizadas entre finales de los ochentas y comienzos de los noventas dieron forma a un movimiento transnacional", se trata naturalmente del movimiento indígena latinoamericano, Alison Brysk, "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America", en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, p. 32.

<sup>14</sup> El CMPI integrado en 1975, llegaría a contar "con sucursales para América Latina como la Coordinadora Regional de Pueblos Indios CORPI, desde 1977, y el Consejo Indio de Sud América CISA, desde 1980." Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos IIDH y el Colegio de México, 1988, p. 154.

<sup>15</sup> Citado en Walther L. Bernecker, "El renacimiento de lo indígena en América Latina: Entre la resistencia y el resurgimiento étnico", en Javier Pérez S. y Verena Dadkau G. (coords.), *Identidad en el imaginario nacional reescritura y enseñanza de la historia*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de San Luis, A.C., e Instituto Georg Eckert, Braunschweig,

concreto para la coyuntura en ciernes: "Redoblabemos nuestra lucha para recobrar nuestra tierra, nuestros territorios y nuestros recursos naturales, nuestro derecho a vivir en armonía con la naturaleza, en fin, nuestra identidad como naciones de diversas etnias y culturas."<sup>16</sup>

Evidentemente, estos eventos demuestran cómo se estaba constituyendo una agenda común, fincada en el rechazo y la reprobación moral de la conquista y la colonización de los territorios americanos. Este rechazo también servía para reconstituir las agendas y los planes de acción particulares de las organizaciones indígenas en los distintos países del área.

Así, en este contexto, en el Ecuador, en 1990, ocurrió lo que ha sido considerado "uno de los mayores levantamientos indígenas"<sup>17</sup> de la historia reciente. Ese mismo año, en Bolivia, una impresionante marcha indígena conmocionaría a la población mestiza de ese país. El panorama en el resto de América Latina no era muy distinto. Por todos lados estallaban manifestaciones, actos declarativos y demostraciones de adhesión a la protesta en contra de las festividades oficiales en memoria del descubrimiento del Nuevo Mundo. Incluso la Declaración de Guadalajara, en el estado mexicano de Jalisco, firmada en julio de 1991 por todos los jefes de gobierno de la región, reconocía "el inmenso aporte de los pueblos indígenas al desarrollo y la variedad de las sociedades latinoamericanas", al tiempo que dejaba constancia del compromiso gubernamental de velar por "el bienestar social y económico" de las poblaciones indígenas, así como de "respetar los derechos de

---

Alemania 1998, p. 20.

<sup>16</sup> Citado en *ibid*, p. 21.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 20

identidad cultural” de las mismas.<sup>18</sup>

A pesar de lo favorable que era la euforia antifestiva ampliamente compartida en el continente americano, la trayectoria del resurgimiento étnico latinoamericano no estaría libre de inconvenientes. Precisamente por la importancia de la fecha, muchas organizaciones políticas de composiciones sociales diversas vieron en ella un momento de *oportunidad política*<sup>19</sup> para la movilización. De modo que la coyuntura comenzaría abriendo un *ciclo plural de protesta* que amenazaba con reducir la trascendencia y la singularidad de la movilización indígena.

Una de las vicisitudes de ese proceso, y quizá una de las más significativas de todas, es la que habría de presentarse en el segundo encuentro continental de la campaña *500 años de resistencia*, celebrado en Xelajú, Guatemala, en octubre de 1991. Esa vez, los cerca de mil delegados acordaron fortalecer “la unidad en la diversidad,” al no poder destacar con suficiencia que los protagonistas principales de la campaña de resistencia lo eran los indígenas y no todos *los oprimidos del continente*.

Al respecto, desde la reunión previa, celebrada en Bogotá, Colombia, se habían marcado dos posiciones prácticamente irreductibles y claramente delineadas. Por un lado figuraba una tendencia indígena interesada en reclamar su derecho a dirigir el movimiento en contra de la celebración oficial del Quinto Centenario, mientras que en una posición distinta aparecía una orientación más social que acogía en una postura

---

<sup>18</sup> Véase Cumbre Iberoamericana, “Declaración de Guadalajara” en *El país*, 21 de julio de 1991, p. 2.

<sup>19</sup> Los *momentos de oportunidad política* son factores claves para el desencadenamiento de acciones colectivas desarrolladas por los movimientos sociales. Pero hay que decirlo, estos momentos de oportunidad política producen circunstancias coyunturales que pueden ser aprovechados por la irrupción simultánea de diferentes formas de acción colectiva de más de un movimiento social. Llegado el caso, los momentos de oportunidad política hasta pueden originar la irrupción de eventos de protesta popular múltiple. Véase Sindy Tarrow, *El poder en Movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial 1997.

unitaria a todos los grupos oprimidos, lo mismo a negros, mestizos, indios y a la población blanca sensiblemente afectada por la pobreza. La única condición para incluir a todos en un mismo segmento consistía en exhibir la común condición de víctimas de la explotación y la miseria de los participantes.

Pero precisamente porque se trataba de un momento de advenimiento y de vísperas, la definición de la naturaleza de la manifestación indígena, como un movimiento social de dimensiones globales para América Latina, estaba en proceso. Por eso fue que, contra todo pronóstico, al final de cuentas la coyuntura en la que se preparaba el recibimiento de tan importante fecha no resultó en una oportunidad para el despliegue de un ciclo de acción exclusivo para la movilización indígena. Por el contrario, el descontento popular saturó el momento, creando un panorama relativamente opaco para la lucha indígena. Con el fin de construir una plataforma para la acción común, se convocó a una diversidad de organizaciones sociales, y los líderes de las organizaciones participantes definieron a la movilización como popular, antes que como puramente indígena.<sup>20</sup>

Sin embargo, la imposibilidad de que la movilización indígena resaltara más nitidamente en esta coyuntura no se debía solamente a que, debido a un requerimiento meramente estratégico, el espacio en la escena pública estaba obstruido por la acción conjunta de las diversas organizaciones participantes. Sin restarle importancia al

---

<sup>20</sup> Un ejemplo que ilustra esta afirmación es ofrecido por A. M. Arriola cuando señala que en Guatemala en estos años "existía toda una serie de organizaciones indígenas con un abanico de posiciones que van desde aquéllas en las que trabajan igualitariamente indígenas y ladinos quienes luchan por reivindicaciones de tipo nacional y de clase, así como las que pugnan por reivindicaciones étnicas, hasta aquéllas en donde se manifiesta hacia el mestizo una profunda desconfianza, que en los casos extremos se vuelve rechazo, odio y voluntad de separación." Aura M. Arriola, "La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala," en Raquel Barceló, *et al.* (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés, 1995; p. 129.



momento político para el despliegue simultáneo de los distintos tipos de actores sociales, es importante no perder de vista que la relatividad en la que se sumía la acción indígena en esta coyuntura expresaba claramente una dificultad en la que se debatía el propio movimiento indígena para destacar la peculiaridad de su carácter étnico.<sup>21</sup>

Ahora bien, a pesar de que resulta prácticamente irrefutable que la formación del movimiento indígena latinoamericano contemporáneo ocurrió la víspera de la década de 1990, es evidente que éste es el resultado de una especie de capitalización de las injusticias de las que han sido víctimas las distintas culturas indígenas desde la conquista de América. De ahí que si fuera necesaria una palabra clave para navegar por los anales de la historia latinoamericana, buscando señales para el entendimiento de la inconformidad indígena, esta palabra sería la de *agravio*.

En América Latina las diversas formas de agravio a la población indígena, desde siempre han desatado descontentos y distintas formas de protesta. Durante la conquista<sup>22</sup> y el período colonial,<sup>23</sup> se multiplicaron los actos de resistencia indígena en forma de insurrecciones, rebeliones y revueltas.<sup>24</sup> En su momento, los movimientos de

---

<sup>21</sup> Autores como Alberto Melucci "piensan que los movimientos sociales *construyen* identidades colectivas a propio interno." Otros como Sydney Tarrow opinan que los movimientos sociales definen su identidad dentro de sí mismos pero también frente a sus pares y frente a sus diferentes tipos de interlocutores. Alberto Melucci "Getting Involved: Identity and Mobilizations in Social Movements", en Bert Klandermans, *et al.* (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures, International Social Movement Research*, vol.1, JAI Press Inc., 1988, pp. 329-48.

<sup>22</sup> Véase Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1976.

<sup>23</sup> Los agravios cometidos por los actos de la conquista de las tierras americanas, provocaron reacciones en forma de revuelta, rebelión y asonada. Durante el período siguiente, es decir, durante la colonia, se multiplicaron las rebeliones cuyo trasfondo principal era la resistencia, activa y violenta al proceso de dominación que atentaba en contra no sólo de la vida de la población colonizada sino también de la sobrevivencia de las culturas indígenas. Véase Enrique Florescano, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Editorial Aguilar, 1997; también John H. Coatsworth, "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friederich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, vol.1, México, Era, 1990.

<sup>24</sup> "A finales del siglo XVII ocurrieron en el Perú frecuentes rebeliones y movilizaciones de indios... La

independencia aprovecharían de manera sustancial el descontento indígena<sup>25</sup> para reunir tropa y hacer crecer el movimiento popular que, bajo la conducción de líderes criollos, buscaba conquistar la independencia y soberanía de las colonias.

En el período independiente, la reconstitución del orden político y social trajo de vuelta formas de agravio que despertarían de nuevo el descontento indígena. En esta etapa, el origen del descontento y la protesta radicaba, principalmente en la venta forzada de las tierras de las comunidades indígenas y el incremento de la carga impositiva hacia las mismas.<sup>26</sup> Así, estas motivaciones fueron a menudo el catalizador de “los levantamientos de pueblos andinos”, aunque en las zonas indígenas de México y Guatemala “los ataques a la autonomía y al ‘estilo de vida’ del pueblo, la imposición de nuevos funcionarios municipales, cuarentenas, cambios de límites, prohibición de fiestas...[así como la] insularidad cultural de las comunidades indígenas,”<sup>27</sup> serían las

---

expresión culminante de este descontento afloró en 1780 con la explosividad de la rebelión de José Gabriel Tupac Amaru (1740–1781). Si bien es cierto que esta movilización fue una respuesta violenta en contra de los motivos económicos tradicionales o a la imposición de nuevas medidas administrativas, también hubo poderosas razones culturales que explican el apoyo y seguimiento del grupo autóctono... José Gabriel Tupac Amaru buscaba con su rebelión dos objetivos: la defensa de las condiciones de trabajo del indio y el reconocimiento de los legítimos derechos (fueros y privilegios) de la antigua nobleza incaica... Hacia la segunda mitad del siglo XVIII tuvieron lugar en el virreinato de la Nueva España diversas revueltas motines y sublevaciones de indígenas... Otros intentos de movilización indígena se registraron a principios del siglo XIX en diversos lugares del virreinato. Estos fueron de carácter milenarista o religioso, que clamaban coronaciones de reyes indígenas, mensajes divinos o salvaciones milagrosas.” Natividad Gutiérrez, “Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú en el siglo XVIII,” en *Nacionalismo en América Latina*. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe EIAL, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre de 1990, pp. 101–105; véase también John Lynch, *The Spanish American Revolutions 1808 – 1826*, Nueva York, W. Norton and Co., 1986.

<sup>25</sup> Las luchas de independencia en América Latina generalmente fueron protagonizadas por movimientos populares, dentro de los cuales estaba subordinada la participación de la población indígena. Los movimientos de independencia estructurados alrededor de ejes nacionalistas y estimulados y dirigidos generalmente por los criollos, plantearían romper con la opresión y el dominio externo. Con objetivos y metas supremas como la independencia, la libertad y la soberanía, las acciones colectivas de los movimientos de independencia, planteaban romper con el sistema de relaciones coloniales impuestas por las metrópolis, y formar naciones independientes y soberanas. Al respecto puede consultarse Natividad Gutiérrez, “Memoria indígena...” *op. cit.*

<sup>26</sup> Véase John H. Coatsworth, “Patrones de...” *op. cit.*, pp. 32–33.

<sup>27</sup> Así como en las Américas, sostiene J. H. Coatsworth, “las revueltas de los pueblos contra los impuestos (y su tradición de amotinamiento contra los abusos de los funcionarios) eran frecuentes en otras sociedades

principales causas desencadenantes de las movilizaciones y protestas.

Durante el siglo XIX, en general, las disputas en torno a la tierra y la reacción en contra de las cargas impositivas sobre las poblaciones rurales aglutinaron la participación de la población indígena,<sup>28</sup> ya fuera en la expresión de grupos indígenas “enteros” o bien en la acción de *parcialidades* organizadas para sobreponerse a los despojos de los que eran directamente víctimas.

En México, por ejemplo, la expropiación de la tierra de los pueblos se generalizó hacia la década de 1870 y continuó durante toda la era porfiriana.<sup>29</sup> En Perú y Bolivia, sin embargo, el proceso no parece haber empezado sino hasta el final del siglo XIX, y no provocó amplias revueltas antes del siglo XX.<sup>30</sup>

En las primeras décadas del siglo XX, la protesta contra la expropiación de la tierra continuaría provocando revueltas espontáneas pero también habría de estimular la emergencia de movimientos de corte agrario y campesino,<sup>31</sup> (que no distinguían a las poblaciones indígenas de aquellas que propiamente no lo eran aún cuando sí eran habitantes rurales.) En México, por ejemplo, los deslindes y la privatización subsecuente

---

premodernas, como ha demostrado Tilly para la Francia del siglo XVII.” *Ibid.* p. 31; véase también Robert P. Weller y Scott E. Guggenheim (comps.), *Power and Protest in the Countryside: Studies of Rural Unrest in Asia, Europe and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1982; pp. 13–41.

<sup>28</sup> Sostiene Coatsworth que durante el siglo XIX, “las disputas en torno a la tierra desempeñaron un papel más importante en los conflictos rurales de las regiones no esclavistas que en la época colonial, aunque los impuestos siguieron siendo una causa importante de revueltas tanto en México como en los Andes”. En México, por ejemplo, “Los conflictos de tierras predominan desde la década de 1820 y en todas las décadas posteriores, hasta la legislación liberal sobre la tierra en época de Juárez.” John H. Coatsworth, “Patrones de...” *op. cit.*, pp. 52–53.

<sup>29</sup> Al respecto Enrique Florescano sostiene que “las insurrecciones indígenas registradas [en México] en el siglo XIX tuvieron por origen la defensa de los territorios ocupados desde tiempos ancestrales, el deseo de mantener la integridad de los pueblos o el propósito de reivindicar los valores y derechos tradicionales.” Enrique Florescano, *Etnia, estado...* *op. cit.*, p. 478.

<sup>30</sup> John H. Coatsworth, “Patrones de...” *op. cit.*, p. 51.

<sup>31</sup> Enrique Florescano advierte que “dentro del género de movimientos campesinos hay una gran variedad de tipos, entre los cuales destacan los nativistas y milenaristas, cuyo propósito último era hacer prevalecer los valores de la etnia de origen. Sin embargo, aun cuando estos movimientos se manifestaron bajo la

de los territorios de las comunidades indígenas hacia finales del siglo XIX provocaron un descontento creciente. Por eso las comunidades indígenas se convertirían en una abundante fuente de tropa durante el conflicto revolucionario iniciado en 1910.<sup>32</sup>

Independientemente de cuáles fueran los diferentes motivos de agravio, lo cierto es que por lo regular las formas de manifestación indígena han sido en buena medida una reacción frente a las acciones u omisiones de su contraparte principal: el Estado.

Con el implante de las teorías modernizadoras en América Latina, ocurrido a mediados del siglo XX, surgieron en el área propuestas desarrollistas que planteaban apresurar el desarrollo integral de las sociedades latinoamericanas a fin de que pudieran resarcirse del atraso que visiblemente mantenían en el orden mundial.<sup>33</sup> Para lograr este propósito era prioritario luchar en contra de todas las formas de rezago. Visiblemente, las poblaciones indígenas eran las más diezmadas y esto, a todas luces, parecía deberse a la persistencia de las *culturas arcaicas* alrededor de las cuales organizaban su vida. Con la mediación de las ideas modernistas, las políticas oficiales entonces habrían de fomentar medidas políticas que señalaban la necesidad de apresurar la incorporación de aquéllas a la cultura nacional.

Para incorporar al indígena bastaba con favorecer su asimilación cultural. Para

---

aparición de movimientos religiosos, tenían un origen social: el empeño de conservar las tierras de los pueblos y mantener la identidad de la comunidad." Enrique Florescano, *Etnia, estado... op. cit.*, p. 478.

<sup>32</sup> Véase: John Womack, Jr, *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1987, p. XI.

<sup>33</sup> Yashar sostiene que "las teorías de la modernización postularon que con el crecimiento económico, la proliferación de la tecnología y la movilización social, los individuos trascenderían sus lazos étnicos y llegarían a ser, entre otras cosas, más individualizados, seculares y, finalmente, más comprometidos con el Estado nación... Por su lado, los Marxistas tendieron a argumentar que, con el incremento de la pobreza y el incremento de la integración de los grupos étnicos en el mercado de trabajo, las identidades étnicas primarias disminuirían en la medida en que los individuos económicamente explotados se dieran cuenta de que la identidad corporativa o grupal, más importante y liberadora sería la identidad organizada alrededor de la clase social." Deborah J. Yashar, "Indigenous People's Protest and Democracy in Latin America", en Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal (eds.), *Constructing Democracy Governance. Latin America and the Caribbean in the 1990's*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996, p. 90.

ello era importante promover, además de un menú de políticas educativas, un paquete de medidas de amplia cobertura que rescataran a este tipo de población de su atraso evidente. Estas medidas habrían de ser conocidas con el nombre de políticas indigenistas. El indigenismo, que fue donde aquellas medidas oficiales hallaron su fuente de inspiración, ha sido definido por Henri Favre como “una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio, [y que] se presenta como una interrogación de la indianidad por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos.”<sup>34</sup>

Como política oficial el indigenismo fue adoptado en América Latina a raíz del primer Congreso Indigenista Interamericano que se celebró, a invitación del gobierno mexicano, en la Ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, México en 1940.<sup>35</sup> En esta reunión líderes indígenas y representantes de los gobiernos de la región discutieron no sólo la definición general de las medidas oficiales que debían seguirse en relación con las poblaciones indígenas, sino también los modos de coordinar su aplicación.<sup>36</sup>

Así, en su calidad de política de estado, el indigenismo llegaría a influir en la educación, la salud, la política cultural y en general, al menos teóricamente, todo el sistema de relaciones oficiales dirigido a las poblaciones indígenas.<sup>37</sup>

Ahora bien, el Congreso de Pátzcuaro, tal como lo sostiene David Maybury-Lewis, además de dar impulso a los intereses gubernamentales relacionados con las

---

<sup>34</sup> Henri Favre, “L’indigénisme mexicain”, en *Notes et Études Documentaires, La documentation Française*, Problèmes d’Amérique Latine, núms. 4338-4339-4340, 2 de diciembre 1976, p. 72.

<sup>35</sup> “Resolutivo del Congreso Indigenista Interamericano”, en *México Indígena*, número especial de aniversario, diciembre de 1978, p. 335.

<sup>36</sup> Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples... op. cit.*, p. 5; también de esta misma autora, “Las políticas estatales hacia los pueblos indígenas de América Latina” en *Este País*, octubre 1995, p. 44.

<sup>37</sup> El plan de operación tenía un sustento racionalmente explicable: se trataba de impulsar la modernización y para ello era necesario “incorporar a las poblaciones indígenas, percibidas como atrasadas.” Deborah J.

políticas indigenistas, también creó el estímulo para que las poblaciones indígenas se organizaran por sí mismas;<sup>38</sup> precisamente con ese fin se había invitado a sus líderes.

Como resultado de las iniciativas de Pátzcuaro, en los años subsecuentes emergerían muchas organizaciones indígenas que habrían de enlazarse a las instituciones gubernamentales a través de los programas oficiales.<sup>39</sup>

Aunque no todos los países abrazaron al mismo tiempo el indigenismo, y no todos los que se mostraron afines a él establecieron de inmediato los organismos oficiales de enlace para canalizar las políticas indigenistas,<sup>40</sup> lo cierto es que a partir de 1940 comienza a abrirse en Latinoamérica una época en la que como medida oficial se estimula la organización de los indígenas y se busca institucionalizar sus demandas y planteamientos.

Conviene señalar, sin embargo, que no todas las formas de acción colectiva fueron canalizadas al indigenismo oficial. Aún cuando muchas de las acciones colectivas de los indígenas latinoamericanos fueron promovidas por organizaciones vinculadas al indigenismo oficial, organizaciones de otras filiaciones también acogieron núcleos importantes de poblaciones indígenas bajo sus filas. Algunas de éstas llegaron a establecer ligas agrarias, sindicatos campesinos y otras tantas expresiones organizadas

---

Yashar, "Indigenous People's..." *op. cit.*, p. 90.

<sup>38</sup> Cfr. David Maybury-Lewis, "Becoming Indian in Lowland South América," en Greg Urban and Joel Sherzer (eds.), *Nations-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991.

<sup>39</sup> De esta suerte, muchas de las organizaciones indígenas de la época serían promotoras del indigenismo oficial. Como los recursos para su financiamiento y sostén eran otorgados por el Estado, éstas debían rendir cuentas no sólo de sus gastos sino también de la forma en que contribuían en la realización de las políticas indigenistas para poder mantener abierto el flujo de los recursos que permitiría su mantenimiento. Véase *México Indígena*, *op. cit.*

<sup>40</sup> Por ejemplo, el Instituto Nacional Indigenista en México fue creado a iniciativa de Alfonso Caso en 1948. En Paraguay, en cambio, el Instituto Nacional del Indígena se formó hasta el 20 de octubre de 1975. Véase Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas...op. cit.*, también Rubén Bareiro S., "Paraguay: Estado pluricultural, multiétnico y bilingüe," en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y... op. cit.*, p. 280.

para la lucha por la tierra; algunas funcionaban como organizaciones de enlace corporativo como sucedió en México con la Confederación Nacional Campesina, pero otras tenían un carácter más independiente y autónomo.<sup>41</sup> De manera que (con organizaciones institucionalizadas o no), durante los años en que floreció el indigenismo oficial, las organizaciones que canalizaban la acción colectiva de las poblaciones indígenas formaban un repertorio diverso y por lo mismo tampoco llegaron a tener un esquema de acción unificado, al menos hasta muy entrada la década de 1960.<sup>42</sup>

## 2. La discontinuidad del protagonismo indígena

No es fácil establecer una línea de continuidad entre las diversas formas de organización y de expresión indígena pues hay varios quiebres en el tiempo, así como una amplia y variada cantidad de esquemas de inserción de la acción colectiva desencadenada por las poblaciones indígenas latinoamericanas. Sin proponérselo directamente, algunos autores, como Roberto Cardoso de Oliveira, nos ofrecen una vía distinta que no pretende encontrar un orden lineal en el devenir de la manifestación indígena latinoamericana sino más bien un punto de ruptura, un momento radical de cambio en el que las organizaciones resignifican la condición indígena, y dejan atrás una etapa en la que ésta carecía de importancia para la organización y la lucha.

---

<sup>41</sup> No obstante, subordinadas como estaban a los aspectos más generales del movimiento agrario y campesino, las organizaciones también alentaban posturas y planteamientos de resistencia hacia las diferentes formas de agravio de las que eran objeto las poblaciones indígenas que las integraban. Véase Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y... op. cit.*, p. 148.

<sup>42</sup> Con respecto a su forma de operar, puede decirse que muchas de estas organizaciones fueron montadas sobre la estructura orgánica del gobierno de las comunidades, lo cual significaba que incluían a la asamblea comunitaria en pleno. Los representantes de las comunidades indígenas no solamente ejercían la autoridad dentro de la comunidad, también representaban a las comunidades en las organizaciones a las que éstas pertenecían. No obstante, hubo otras organizaciones que no necesariamente comprendían a toda la asamblea comunitaria, sino más bien a una *parcialidad* de la misma, como lo nombra Coatsworth. También hubo algunas mucho más comprensivas, constituidas tanto por asambleas comunitarias completas como por parcialidades de diversas comunidades campesinas.

Cardoso de Oliveira ha demostrado que el proceso de recuperación de la condición indígena, ocurrido a fines de la década de 1960, funcionó como un importante eje de estructuración de los movimientos indígenas regionales y nacionales en América Latina.<sup>43</sup>

La recuperación de la condición indígena y su correspondiente politización, sostiene Cardoso de Oliveira, establece realmente la diferencia entre las etapas previas y el comienzo de los momentos actuales de la movilización indígena. En el nuevo contexto, la noción de indio ha pasado de ser una noción abigarrada de acepciones peyorativas y discriminatorias –utilizadas incluso por los mismos indígenas en sus expresiones cotidianas–, para convertirse en motivo de orgullo y en el recurso por excelencia para desencadenar la lucha contra el agravio a la cultura, la etnia, la lengua, y las costumbres, así como contra el despojo de los territorios indígenas y la discriminación.

Así, en esta nueva etapa el *indio* ha terminado por transformarse “en agente activo, movilizador de la conciencia indígena en la defensa de sus derechos.”<sup>44</sup> Con ello ha dado muestras de haber abandonado su habitual estado de resistencia pasiva y privada para saltar a la esfera pública convertido en un estandarte de la lucha política.<sup>45</sup>

Este quiebre histórico, señalado con bastante claridad por Cardoso de Oliveira, fue acompañado por dos eventos ampliamente reconocidos. El primero de ellos ocurrió a comienzos de la década de los setenta. Se trata de la primera reunión de intelectuales progresistas –antropólogos, sobre todo– y dirigentes indígenas, celebrada en la isla de

---

<sup>43</sup> Véase Roberto Cardoso de Oliveira, “La politización de la identidad y el movimiento indígena,” en: José Alcina F. (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>45</sup> Alison Brysk, “Acting Globally...” *op. cit.*, p 31; véase también, M. Gnerre y J. Botasso (eds.), *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Ecuador, Ediciones Abya Yala, 1986, pp. 1–27.



Barbados en el verano de 1971, bajo los auspicios del Consejo Mundial de las iglesias. El tema de la reunión era de suyo altamente revolucionario, se trataba de discutir "sobre la liberación de los indios."<sup>46</sup> De hecho, la declaración final del evento sostiene que la nueva antropología que habrían de promover sus signatarios, debía "proporcionar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos sobre la sociedad que los domina, para de esta manera colaborar en la tarea de su liberación."<sup>47</sup>

"Es necesario tener en cuenta" decía uno de los párrafos de la declaración, "que la liberación de los pueblos indígenas debe ser realizada por ellos mismos o no es liberación. Cuando elementos externos pretenden representarlos o determinar la dirección de la lucha por su liberación, se crea una forma de colonialismo que le expropia a los pueblos indígenas su inalienable derecho a ser los protagonistas de su propia lucha."<sup>48</sup>

A juicio de algunos especialistas en el tema, lo que acontece en la primera reunión de Barbados es solamente una manera de confirmar y difundir lo que en el terreno de los hechos algunas organizaciones indígenas ya estaban llevando a cabo. Pero además, era también una demostración básica de que las políticas indigenistas —en las que muchos antropólogos, intelectuales y líderes indígenas habían empeñado su esfuerzo y cooperación—, habían llegado una fase de crisis decisiva. A modo de saldo, entonces, la reunión de Barbados no sólo habría de demostrar el estado anacrónico de aquéllas sino también el giro que ya tomaba el comportamiento de los intelectuales frente al fenómeno indígena.

El segundo acontecimiento importante ocurrió como resultado de la influencia

---

<sup>46</sup> Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples... op. cit.*, p. 6.

<sup>47</sup> Declaración de Barbados 1, 1971.

<sup>48</sup> *Ibid.*

que ejercería, en el trabajo pastoral de la iglesia católica, la teología de la liberación. Fundada en la interpretación de la fe religiosa como instrumento de liberación, esta tendencia habría de generar en América Latina todo un movimiento religioso que optaba preferentemente por los pobres.

Bajo la influencia de la teología de la liberación, la iglesia católica promovería la organización de los pobres en los cinturones de miseria de las ciudades y en las apartadas comunidades indígenas rurales. El propósito era alentar la liberación mediante el desarrollo. Por eso la iglesia católica estimularía la formación de las organizaciones llamadas de base, así como también patrocinaría la conformación de organizaciones no gubernamentales para que éstas gestionaran los recursos necesarios para el financiamiento de los proyectos autogestivos.

Sin embargo, la opción preferencial por los pobres era, en cierto sentido, una nueva versión de indigenismo sólo que en este caso el patrocinio no era del Estado sino de la iglesia católica. No obstante, el indigenismo de la iglesia católica era distinto del indigenismo oficial en un sentido básico: dejaba en las manos de las poblaciones indígenas organizadas la tarea de su propia liberación, lo que no había hecho nunca el indigenismo de estado ni siquiera en sus mejores momentos.

En el ocaso del indigenismo oficial, el trabajo de los representantes de la iglesia católica afines a la teología de la liberación, no sólo iluminaba la senda de la autogestión sino que además sembraba el germen de una nueva época para la movilización indígena.

Naturalmente la miseria y el abandono en el que los promotores de la teología de la liberación encontraron a las comunidades indígenas probaba no solamente el fracaso de las medidas asimilacionistas del indigenismo oficial, sino también el desacierto de éstas

en sus propósitos desarrollistas. Con ello quedaba demostrado que las principales víctimas de la pobreza eran los indígenas, quienes vivían completamente en un estado de segregación y al margen de cualquier iniciativa de cambio y desarrollo.

Un estudio reciente sobre la pobreza en cuatro países latinoamericanos, confirma que la población indígena ha sido, y sigue siendo por mucho, el sector más crudamente empobrecido. La comparación de los niveles de pobreza entre la población indígena y la población no indígena en países como Bolivia, Guatemala, Perú y México ofrece resultados impresionantes: los indígenas presentan niveles de miseria altísimos, muy por encima de la pobreza que agobia a la población no indígena de esos países. (Ver cuadro 1)

**Cuadro 2.1**  
**Tasas de pobreza entre los indígenas latinoamericanos.**  
**(Porcentaje de población por debajo de la línea de pobreza)**

País	Indígenas	No indígenas
Bolivia	64.3	48.1
Guatemala	86.6	53.9
México	80.6	17.9
Perú	79.0	49.7

Fuente: Ann Helwege, 1995; "Poverty in Latin America: Back to the Abyss? *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 37, No. 3, otoño, p. 107.

Si hiciera falta subrayarlo, podríamos decir que la miseria que afecta al grueso de la población indígena es una muestra palpable de que el indigenismo oficial como política de desarrollo fue un fracaso rotundo, aunque como política de asimilación cultural, sus fracasos hayan sido sólo parciales.

De sus fracasos desarrollistas mucho se puede decir pero poco de eso sería tan escalofriante como el nivel de miseria que presentan las comunidades indígenas y que está más allá de toda comparación. En cambio, de sus resultados asimilacionistas el panorama es otro. En algunos países como México, un amplio volumen de la población indígena había sido convertido a la cultura nacional. Ya fuera por los efectos educativos o

por la mezcla racial y sanguínea, lo cierto es que esa población había pasado a engrosar las cifras de la población mestiza. Sin embargo, otra parte sustancial de la población indígena no había sucumbido a los procesos de asimilación o se había mantenido al margen de ellos. En los últimos años esa población ha continuado creciendo en números absolutos a pesar de que de manera relativa (como porcentaje de la población total de cada país) haya sufrido una disminución importante.

### ***3. La población indígena***

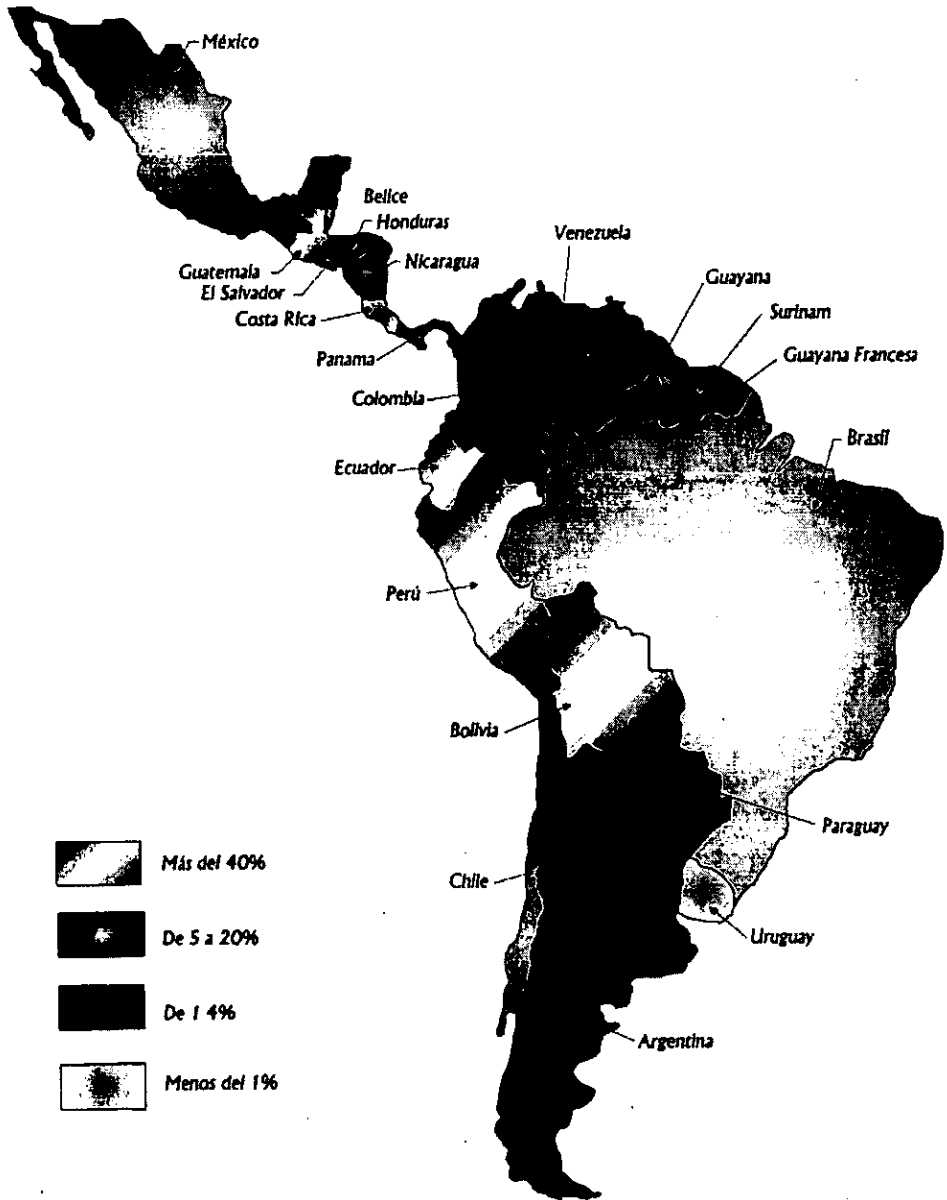
A finales de la década de los ochenta, la población indígena latinoamericana estaba compuesta por aproximadamente 400 grupos étnicos en total.

Entre 35 y 40 millones de personas latinoamericanas eran reconocidas por los registros censales como indígenas, lo cual representaba entre el 6 y el 10 % del total de la población Latinoamericana.

Territorialmente, a la región Andina y Mesoamericana les correspondía el 90%, y el 10% restante a las regiones de Orinoguía, Amazonia, Mato Grosso, Gran Chaco, Araucanía y la Patagonia.<sup>49</sup>

El cuadro No. 2 ofrece la estimación de la población indígena del continente Americano. Sobra decir que este recuento es una mera aproximación que ilustra la distribución de la población indígena en cada uno de los países del continente. Su carácter aproximado tiene una explicación razonable: los censos carecen de un criterio uniforme para la captación de los datos. Asimismo, la lengua, que es el recurso frecuentemente socorrido para determinar la condición indígena de los censados, no garantiza que los datos sean precisos. "El criterio lingüístico empleado en los censos

# Población Indígena en América Latina



Fuente: Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, p. 1.

oficiales para determinar quién es indígena constituye un indicador limitado por varias razones: muchos indígenas... sin dejar de ser tales, han perdido su lengua o la han dejado de usar; otros se niegan a declarar que son hablantes de alguna lengua indígena” (entre otros motivos), “debido al estigma que ello implica y la discriminación que trae consigo.”<sup>50</sup> En cualquier caso, conviene tener en cuenta que, con todas sus limitaciones, los registros oficiales constituyen la fuente disponible para apreciar la composición indígena de la población americana.

Cuadro 2.2  
Estimación de la población indígena en el continente Americano, 1979—1991<sup>51</sup>

País	Población estimada	% del total de la población
Argentina	477, 000	1.5
Belice	15, 000	9.1
Bolivia	4, 985, 000	71.2
Brasil	325, 000	0.2
Canadá	892, 000	0.8
Chile	767, 000	5.9
Colombia	708, 000	2.2
Costa Rica	19, 000	0.6
Ecuador	3, 753, 000	37.5
El Salvador	500, 000	10.0
Guayana Francesa	1, 000	1.2
Guatemala	5, 423, 000	60.3
Guyana	29, 000	3.9
Honduras	168, 000	3.4
México	10, 537, 000	12.4
Nicaragua	66, 000	1.7
Panamá	194, 000	8.0
Paraguay	101, 000	2.5
Perú	8, 097, 000	38.6
Surinam	11, 000	2.9
Estados Unidos	1, 959, 000	0.8
Uruguay	0	0.0
Venezuela	290, 000	1.5

Fuente: Deborah J. Yashar, “Indigenous People...” *op. cit.*, p. 92.

<sup>49</sup> Véase Deborah, J. Yashar, “Indigenous People’s...” *op. cit.*, p. 91.

<sup>50</sup> Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997, p.74, véase también David Robichaux, “Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas”, ponencia al *XX Congreso Latinoamericano de Sociología*, México, ALAS, octubre de 1995.

<sup>51</sup> Los datos que ofrece este cuadro tienen validez únicamente como referencia general. En muchos casos, las cifras presentadas no siempre se corresponden directamente con los datos censales de donde han sido

Como lo ilustra este cuadro, la población indígena es mayoría en Bolivia y Guatemala. En Perú y el Ecuador es un poco más del 30 por ciento, y en México representa el 12.4 % de la población total.

Como elemento de prueba para hablar de las limitaciones en el cumplimiento de las metas del indigenismo asimilacionista, los datos anteriores son mucho más que reveladores. Pero es claro que también podrían servir de referencia para establecer el potencial de crecimiento natural de la población indígena del continente Americano.

Sin embargo, las potencialidades naturales no son la única fuente para explicar el crecimiento de la población indígena en números absolutos. Otra referencia es la reindigenización: en la medida en que ha estado ocurriendo el retorno a las identidades primarias, cierto porcentaje de la población adulta —que recibió los efectos de las políticas indigenistas— ha optado por reconocer y asumir de nuevo la identidad de su grupo étnico. De ser cierta esta tendencia, la reindigenización podría ser, en efecto, una de las causas que podrían favorecer el aumento en el volumen de la población indígena de manera adicional al crecimiento natural de la misma.

Por lo pronto, entre quienes han retornado a su identidad primaria se pueden contar aquellos intelectuales indígenas que —después de haber pasado por “el sistema educativo formal y haber logrado obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados, etc.”<sup>52</sup>— se han “transformando en la fibra vital de las nuevas

---

extraídos porque se han aplicado procedimientos de ajuste y redondeo.

<sup>52</sup> Rodolfo Stavenhagen, “Derechos indígenas...” *op. cit.*, p. 81. A propósito, Montoya señala que “hoy existe un liderazgo indígena que comienza a saber muy bien lo que quiere. Vuelven a aparecer... intelectuales indígenas como en tiempos coloniales; surgen por primera vez profesionales que comienzan a salir de las universidades y que asumen el compromiso de trabajar por sus pueblos.” Rodrigo Montoya, “La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y...op. cit.*, p. 373.

organizaciones.”<sup>53</sup>

Pero además, el reencuentro con las identidades primarias ha hecho que muchos líderes indígenas que se formaron en organizaciones que luchaban por demandas proletarias, agraristas, campesinas o de desarrollo y autogestión comunitaria, reorienten su experiencia para promover la centralidad de la identidad indígena en la lucha actual. Con este proceso de adaptación, los líderes que han emergido de las épocas pasadas han demostrado una gran plasticidad para ponerse a la altura de los acontecimientos, pues algunos de ellos habían vivido el desencanto de los últimos aires del indigenismo oficial. Muchos de estos líderes también habían observado de cerca y acaso también habían participado en la formación de las organizaciones de base promovidas por la teología de la liberación. Posteriormente, si se mantuvieron cerca de este tipo de organizaciones, también habían podido observar cómo algunas habrían de impulsar proyectos de desarrollo y autogestión comunitaria, mientras que otras se hacían fuentes de captación y reclutamiento de guerrilleros o se convertían en brazos civiles de organizaciones armadas tales como Sendero Luminoso y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca. Partiendo de esa experiencia histórica y personal, la obra de estos líderes acumula la experiencia de la lucha indígena en épocas pasadas. Esta experiencia incluye, aquellas

---

<sup>53</sup> Los intelectuales indígenas, sostiene Rodolfo Stavenhagen, “están involucrados activamente en desarrollar el *nuevo discurso indígena* que otorga a las organizaciones sus identidades distintivas. No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y se involucran activamente a *inventar tradiciones* y construir nuevas *comunidades imaginadas*. En la medida en que la nueva *intelligentsia* indígena participa en redes nacionales e internacionales y logra difundir su mensaje hacia otros sectores de la población, y en la medida en que es capaz de movilizar recursos y obtener cierta cantidad de *bienes colectivos* (recursos materiales y políticos, reconocimiento público y legal, etc.), los intelectuales indígenas han devenido vínculos indispensables en el proceso de organización y movilización. Por otra parte, el liderazgo indígena también logra obtener apoyo de sus bases populares, de los activistas locales involucrados en la lucha contra las violaciones de los derechos humanos, o por los derechos a la tierra o al medio ambiente, temas en que con frecuencia las mujeres indígenas son especialmente activas.” Rodolfo Stavenhagen, “Derechos indígenas...” *op. cit.*, pp. 81–82.



épocas difíciles y hasta clandestinas en que el corporativismo estatal se mantenía floreciente, tanto como la etapa en que las organizaciones indígenas se vincularon a la experiencia guerrillera que las dejaría sin líderes y las haría aún más vulnerables a la miseria, el abandono y el ataque de la fuerza pública.<sup>54</sup>

#### **4. Las organizaciones indígenas**

No todas las organizaciones que participan en la fase en la que se resignifica la condición indígena nacieron durante el período que comienza a finales de la década de 1960. Muchas de ellas se habían formado con bastante anticipación, por lo que tan sólo se transformaron a la vez que se fueron diferenciado de otras organizaciones sociales con las que habían compartido el escenario público. De manera que al transformarse también descubren que poseen similitudes con otras organizaciones indígenas ocupadas en una amplia variedad de actividades, con las que pueden unificar sus intereses frente a sus distintos interlocutores. Pero más allá de la comunión de intereses directos, también habrían de descubrir que podían establecer relaciones que trascendían sus ocupaciones directas, para enlazarse en la consecución de objetivos más amplios. En términos generales, esta tendencia había sido prácticamente la misma en cada uno de los países de América Latina, como lo demuestra el recuento de los acontecimientos que presentamos en las líneas siguientes.

En Colombia “las luchas indígenas hacen su aparición en la escena nacional a comienzos de los 70’s.” En 1970, se establece la Asamblea Indígena de Colombia. En

---

<sup>54</sup> Véase Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; también Darcy Ribeiro, “Futuras guerras étnicas en América Latina”, en Susana Devalle (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, el COLMEX, 1989, p. 59.

1971 se forma el Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC).<sup>55</sup> “En julio de 1973, la prensa nacional colombiana registra con gran profusión la súbita actividad pública de los pueblos indígenas de la región andina colombiana.” Ese mismo mes cuatro mil indígenas marchan en Silvia, Cauca.<sup>56</sup>

En Brasil, la iglesia católica sería el propulsor inicial de una conciencia “panindígena”. En 1972, bajo sus auspicios, fue creado el Consejo Indigenista Misionero (CIMI), surgido del profundo compromiso de los miembros de la iglesia con la Teología de la Liberación.” Dos años después de creado, “el CIMI organizaría la primera de una larga serie de asambleas indígenas que reunió a representantes de diversos grupos indígenas... con el objetivo de exponer a cada indio a las experiencias interétnicas de los demás y trasmitirlas después a su propio pueblo.” A lo largo de toda la década de los setenta y buena parte de los ochenta, serían organizadas asambleas en varias zonas de Brasil. La primera ocurrió en abril de 1974 en el estado de Mato Grosso en la que participarían 17 líderes indios; la segunda, en mayo de 1975, fue convocada por los indios Mundurucu de Pará y asistieron 60 representantes. En abril de 1980 un grupo independiente de jóvenes indios de diversas etnias que estudiaban en Brasilia, propuso la creación de una entidad nacional que llamaron Unión de las Naciones Indígenas (UNIND). Esta unión tendría como objetivo “congregar los esfuerzos de los indios para

---

<sup>55</sup> Con respecto al origen del CRIC colombiano hay una consideración que señala que esta agrupación surgió en 1979. En cualquier caso, esta organización fue “la primera organización reivindicativa indígena contemporánea. ‘Tierra y cultura’ fue su lema.” Miriam Jimeno Santoyo, “Pueblos indios, democracia y políticas estatales en Colombia”, en: Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y...* op. cit., p. 225

<sup>56</sup> María Teresa Fidji, “From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia”, en Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview Press, 1992, pp. 112-113.

que lucharan por una política indigenista en beneficio de sí mismos.”<sup>57</sup> Dos meses más tarde, sería fundada la Unión de Naciones Indígenas de Brasil (UNI), con vistas a “promover la autonomía y la autodeterminación, recuperar y garantizar la inviolabilidad de sus tierras y asesorar a los indios en el reconocimiento de sus derechos, elaborando y ejecutando proyectos culturales y de desarrollo comunitario.”<sup>58</sup> Un mes después, fue establecida la Federación Indígena Brasileña (FIB).<sup>59</sup> En síntesis, puede afirmarse que “a partir de mediados de los setentas, los pueblos indígenas fueron adquiriendo una creciente visibilidad.” Pero es de relevancia tener en cuenta que esto ocurre coincidentemente con el proceso de democratización que vive Brasil y con la emergencia de diversas Organizaciones No Gubernamentales.<sup>60</sup>

En Guatemala, en 1971 se formó en el Quiché la Asociación Indígena pro Cultura Maya-Quiché. Se trataba de una organización con reivindicaciones eminentemente indias, que centraba su accionar en el plano cultural y que buscaba “minar la opresión y discriminación resultantes de su condición de explotados y acelerar la concientización de la identidad étnica.”<sup>61</sup> En 1972 dio inicio la celebración de seminarios indígenas de

---

<sup>57</sup> Centro Ecueménico de Documentación e Información (CEDI), “Pueblos indígenas en el Brasil”, 1987/88/89/90, *Acontecer Especial*. Sao Pablo, Brasil, 1991, p. 38.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Alcida Rita Ramos, “Convivencia interétnica en Brasil: los indios y la nación brasileña”, en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), 1998 *Autonomías étnicas... op. cit.*, pp. 195–197. A propósito del surgimiento del movimiento indígena de Brasil, Cardoso de Oliveira sostiene que “Se puede señalar la mitad de los años setenta como el período en el que los liderazgos indígenas comenzaron a traspasar las esferas de sus propias tribus para alcanzar círculos más amplios poblados por las más diversas etnias indígenas. Fue el momento de la constitución de nuevos liderazgos y de la renovación de otros más tradicionales...” Roberto Cardoso de Oliveira, “La politización de la...” *op. cit.*, p. 147–148.

<sup>60</sup> Sostiene C. dos Santos que a partir de mediados de 1970, los “líderes indígenas comparecen al escenario nacional reivindicando derechos, especialmente los relativos a demarcación de sus tierras de ocupación tradicional, asistencia estatal a programas de salud y educación, respeto a la diferencia cultural y lingüística, etc.” Silvio Coelho dos Santos, “Pueblos indígenas de Brasil: Derechos constitucionales, tierras y luchas presentes” en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, (coords.), *Autonomías étnicas... op. cit.*, p. 216.

<sup>61</sup> Aura M. Arriola, “La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala”, en Raquel Barceló,

carácter nacional. Estos seminarios versarían sobre “la situación social, cultural, económica y política del pueblo indio.”<sup>62</sup>

En Guatemala, dos factores son decisivos para el despertar indígena de estos años, el trabajo de Acción Católica que es un movimiento de base impulsado por la propia iglesia católica en la década de los setenta, así como el acceso de “una gran cantidad” de estudiantes indígenas a la educación media y superior. Los profesionistas formados en estos niveles retornaban a sus comunidades “empapados del entusiasmo y las ideas que sacudían el ambiente de aquella época.”<sup>63</sup>

A finales de la década de los setenta aparecería en el escenario sociopolítico guatemalteco una variada gama de “grupos etnicistas.” Entre ellos estaban el Chilam Balam, Federación de Indígenas de Guatemala, Exim, Tojiles, Nuestro Movimiento, Cabracán y el grupo Maya. Un documento firmado por éste último grupo reivindicaba en lo esencial la secesión de la nación Maya y la constitución de la misma en forma independiente. Planteaba además, en dos ejes básicos, la reivindicación del derecho al ejercicio absoluto del poder en el actual *Estado nacional* guatemalteco, en virtud de los derechos históricos del pueblo indio sobre esas tierras; o, en todo caso, la reivindicación del derecho a constituir regiones reconocidas oficialmente y delimitadas geográficamente sobre una base lingüística dentro del actual territorio guatemalteco.<sup>64</sup>

En la década de los 80's, el recrudecimiento de la guerra entre las organizaciones

---

et al (coords.), *Diversidad étnica... op. cit.*, p. 120.

<sup>62</sup> De estos seminarios, sostiene Aura M. Arriola, surgirían “tanto cuadros del movimiento revolucionario como de la burguesía indígena en formación.” *Ibid.*, p. 121.

<sup>63</sup> Arturo Arias, “El movimiento indígena en Guatemala: 1970–1983”, en Daniel Camacho y Rafael Menjívar (coords.), *Movimientos populares en Centroamérica*, San José Costa Rica, Editorial Universitaria (Educa), 1985; también, Aura M. Arriola, “La política indigenista...” *op. cit.*, p. 121.

<sup>64</sup> Jorge R. González Ponciano, “Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal”, ms., s.f.

guerrilleras y el ejército guatemalteco provocaría desplazamientos de importantes núcleos de población indígena así como la conformación de organizaciones tales como el Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junan (CERJ), fundado en 1988. Como característica principal de esta organización, catalogada como de gran beligerancia, destaca haber demostrado "una actitud de denuncia respecto de lo que considera había sido un proceso de ofensa a la identidad cultural indígena, mediante mecanismos utilizados por el Estado de la clase hegemónica, tales como el sistema educativo, que no está en correspondencia con los intereses y necesidades de la población indígena."<sup>65</sup>

En el Ecuador, en 1965, la organización indígena vive un importante despunte "en torno a la lucha por la tierra y la aplicación efectiva de la reforma agraria."<sup>66</sup> Un año antes, en 1964, había surgido la Federación Shuar para luchar en contra de la amenaza de despojo de sus territorios en la región Amazónica. A partir de entonces se irían formando el grueso de las organizaciones indígenas que habrían de integrarse a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), formada en 1986.<sup>67</sup>

En Perú, "el primer brote de organización indígena en la selva apareció a finales de los años sesenta y a comienzos de los setenta."<sup>68</sup> De 1969 a 1984 surgieron 50 organizaciones indígenas que habrían de agruparse en dos centrales: la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP), fundada en 1980 y la Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Peruana (CONAP), fundada en 1988. Entre las reivindicaciones más importantes de estas organizaciones pueden establecerse cinco

---

<sup>65</sup> Véase Aura M. Arriola, "La política indigenista..." *op. cit.*, p. 124.

<sup>66</sup> Alicia Ibarra I., "Los indios del..." *op. cit.*, p. 297.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>68</sup> El evento promotor del brote indígena en el Perú fue el Congreso Amuesha, así como la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que se fundó en Lima en 1984. Esta

grupos temáticos básicos: la tenencia de la tierra, la defensa de la identidad cultural y el respeto y valoración de la medicina tradicional, rechazo a la discriminación, la preservación del equilibrio ecológico, y el mejoramiento de las condiciones de comercialización de los productos, y las vías de comunicación.<sup>69</sup>

En Bolivia, "a fines de los años sesenta surgió, por la convergencia de distintas iniciativas, el movimiento que desde un inicio se llamó katarista, en recuerdo a un célebre héroe aymara asesinado en 1781. Iniciado como un movimiento sólo cultural, poco a poco desarrolló una fuerte vertiente sindical y desde 1978, otra más directamente política."<sup>70</sup> La década de los ochenta estuvo caracterizada por el surgimiento de "las primeras organizaciones indígenas en las tierras bajas y tropicales del Oriente boliviano, en torno a la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia (CIDOB)."<sup>71</sup> En 1991, a poco de haberse constituido, la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB) "protagonizó una masiva y bien publicitada *Marcha por el Territorio y la Dignidad*, en la que miembros de 12 grupos étnicos distintos recorrieron a pie 700 kilómetros, de la selva a las nieves andinas hasta la ciudad de La Paz." El desfile indígena atrajo la simpatía de muchas organizaciones que no estaban afiliadas a la Coordinadora, así como la de algunos sectores de la sociedad boliviana sensibilizada por el orgullo y el desplante valeroso de los integrantes de la CPIB. *El territorio*, "expresaba sus demandas contra la penetración de los madereros y por el reconocimiento jurídico de

---

central comprende organizaciones indígenas del Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia. Véase Rodrigo Montoya, "La ciudadanía étnica..." *op. cit.*, p. 379.

<sup>69</sup> En un análisis más fino, Montoya sostiene que los tres primeros grupos representan *la afirmación de una ciudadanía étnica* que en otros términos significa la realización práctica de su *derecho a la diferencia*. *Ibid.*, pp. 379-380.

<sup>70</sup> Xavier Albó, "Nación de muchas naciones: Nuevas corrientes políticas en Bolivia," en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y ... op. cit.*, p. 326.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

sus derechos territoriales. El lema complementario de *la dignidad* tenía que ver muy directamente con la nueva conciencia de identidad étnica de estos pueblos orientales.”<sup>72</sup> En 1987 surgió la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), que en pocos años logró consolidarse llegando a conquistar un curul en el parlamento boliviano en 1993.<sup>73</sup>

La emergencia de las organizaciones indígenas paraguayas tiene como antecedente la acción de un amplio conjunto de organizaciones privadas, entre ellas la Asociación Indigenista de Paraguay (AIP), fundada en 1942. Esta asociación en los años siguientes a su fundación mantuvo una prolongada tarea de apoyo y defensa de los pueblos indígenas. Específicamente, también fue “promotora de varios proyectos de desarrollo como el *Pai – Tavyterá* en 1974, el *Marandú* en 1974, el *Nivaclé* en 1976 y el *Guaraní* en 1976. Con el auspicio de organismos nacionales y el apoyo financiero de agencias y fundaciones extranjeras pudo fomentar una relación bastante autónoma frente al Estado, lo que le permitió realizar “una prolífica tarea en beneficio de las comunidades indígenas, ayudando a crear conciencia en la población acerca de la existencia de éstas y del respeto que merecen.”<sup>74</sup> En este país los indígenas destacan sus derechos políticos. Desde 1975 los *pay* exigen el reconocimiento de sus autoridades por los funcionarios y el gobierno.<sup>75</sup> “La organización étnica más representativa, en términos institucionales, en

---

<sup>72</sup> Estuvo lleno de contenido simbólico “el emotivo encuentro formal de esta columna humana con sus hermanos aymaras, que a miles, con sus infaltables *wiphalas*, *ponchos* y *pututus*, les salieron al encuentro en el paso más alto de la cordillera, a 4, 899 metros, sellando allí mismo su alianza con un sacrificio de llama.” Véase Alex Contreras, *Etapa de una larga marcha*, La Paz, Bolivia, Aquí y ERBOL, 1991.

<sup>73</sup> El pueblo Guaraní “había ido disminuyendo por las migraciones o asimilación” pero este proceso fue revertido con la formación de la APG. Actualmente la APG, además de dirigir directamente los programas de desarrollo que se operan en su región, coordina el programa más audaz de recuperación de su identidad étnica-cultural.” Xavier Albó, “Nación de muchas naciones: Nuevas corrientes políticas en Bolivia”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y ... op. cit.*, p. 331.

<sup>74</sup> Rubén Bareiro S., “Paraguay: Estado pluricultural, multiétnico y bilingüe”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y ... op. cit.*, p. 282.

<sup>75</sup> Reunión General de Dirigentes Pai-Tavytera, 15 de mayo de 1975, citado en Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y... op. cit.*, p. 164; véase también Nemesio J. Rodríguez y Stefano Varese, *Experiencias*

aquellos años, llegó a ser “la Asociación de Parcialidades Indígenas (API), fundada por los representantes de las mismas con el fin de contrarrestar la política paternalista, arbitraria e integracionista del Instituto Nacional de Indígenas (INDI),”<sup>76</sup> de filiación gubernamental. Entre los méritos de esta asociación destaca haber realizado “una intensa labor de representación tanto a escala nacional como internacional, bregando por el reconocimiento de los derechos de las etnias del Paraguay.” En 1991, “se realizaron tres grandes encuentros: uno sobre *la diversidad étnica y cultural en el Paraguay*; y dos sobre *derechos de los pueblos indígenas y los derechos humanos en la nueva Constitución.*”<sup>77</sup>

En abril de 1971, se celebra en Buenos Aires una importante reunión indígena que plantea la constitución del Congreso Indígena de la República Argentina (CIRA), con un carácter multiétnico. Esta reunión preliminar propone un amplio catálogo de postulados que en esencia plantea redefinir las relaciones de las comunidades indígenas con el Estado y con la sociedad argentina en su conjunto.<sup>78</sup> Ese mismo año, la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) se habría de pronunciar por “la defensa de las tierras de las comunidades indígenas, y por asuntos relacionados a la autodeterminación y el desarrollo de las comunidades indígenas.”<sup>79</sup> En 1974, la Federación Indígena de la República de Argentina (FIRA) sale a la luz pública para fortalecer los planteamientos hechos por las convenciones indígenas previas.<sup>80</sup>

En Panamá, la nación kuna “se levantó en armas en 1925 para defender sus

---

*Organizativas indígenas en América Latina*, México, Secretaría de Educación Pública, 1981, pp. 125-127.

<sup>76</sup> Rubén Bareiro S., “Paraguay: Estado...” *op. cit.*, p. 283; también Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y...* *op. cit.*, p. 164.

<sup>77</sup> “Estas asambleas eran culminación de varios *Aty-guasú* regionales, en los que los miembros de las comunidades participaron libremente, delegando luego en los líderes la representación en esos encuentros mayores.” Rubén Bareiro S., “Paraguay: Estado...” *op. cit.*, pp. 283-284.

<sup>78</sup> Véase Nemesio J. Rodríguez y Stefano Varese, *Experiencias Organizativas...* *op. cit.*, pp. 11-15.

<sup>79</sup> Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y...* *op. cit.*, p. 157.



derechos históricos." Su lucha fue exitosa y consiguió que el gobierno panameño constituyera el territorio de los kuna. La incesante lucha de esta nación en los años cuarenta terminaría por fortalecer el reconocimiento gubernamental del territorio kuna como reserva indígena. En 1973, surge el *Inmaked-Nega Namakalet*, una organización de tipo religioso y cultural que buscará fortalecer y defender la lengua, religión, historia y patrimonio cultural de la nación de los indios kuna.<sup>81</sup> En 1975, el VII Congreso Nacional de Indígenas Panameños se pronunció por la "demarcación de las áreas de la reserva indígena."<sup>82</sup> Pero el momento de mayor intensidad para la lucha indígena en Panamá habría de ser durante la década que va de 1975 a 1985. En estos años florecería un amplio conjunto de asociaciones indígenas no tradicionales financiadas por indígenas kunas trabajadores en la zona del Canal de Panamá.<sup>83</sup>

En México, el primer Congreso Nacional de Pueblos indígenas (CNPI), celebrado en 1975, reunió a los representantes de un número considerable de organizaciones indígenas del interior de la república. Este evento habría de favorecer la promulgación de reclamos compartidos, entre los que destacan los relativos a los derechos constitucionales que confieren los artículos 3, 27 y 123 a las comunidades indígenas. La declaración de principios de la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (AMPIBAC) en 1977 reafirma los planteamientos anteriores. Para 1979, el tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) plantearía la reforma de la Constitución política del país con el fin de que se hiciera explícito el reconocimiento de la condición multiétnica de

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, pp. 157-158.

<sup>81</sup> Juan Pérez A., "Autonomía kuna y estado panameño", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas... op. cit.*, p. 246.

<sup>82</sup> Véase Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y... op. cit.*, p. 164.

<sup>83</sup> Juan Pérez A., "Autonomía kuna..." *op. cit.*, p. 248.

México.<sup>84</sup>

En Chile, en 1971, las organizaciones indígenas agrupadas dentro de la Confederación Nacional Mapuche, y en las Asociaciones Regionales Mapuches, en 1972, plantearán “la recuperación legal de las tierras indígenas en manos de usurpadores” y la aclaración jurídica de las posesiones ilegales en manos de éstos. Los Mapuches exiliados en 1978 rechazan que “las leyes las hagan parlamentarios que no escucharon a los mapuches” así como el encarcelamiento y el exilio que se les imponía, exigiendo además que “los indígenas sean incluidos en la Carta Fundamental de la República.”<sup>85</sup>

Evidentemente, como lo ilustra este ligero recorrido, en el período de 1960 a 1980 las organizaciones indígenas latinoamericanas vivieron una fase importante de despunte de la cual habrían de surgir movimientos indígenas locales, regionales y nacionales. Sin embargo, esta fase también estuvo salpicada de encuentros internacionales que buscaban acercar a los representantes de las distintas organizaciones y movimientos locales a un ambiente de intercambio con otras organizaciones y movimientos indígenas de otras regiones del continente americano.

Por ejemplo, en 1975, Porto Alberti, Canadá sería la sede de la reunión del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPPI) “al que asistieron representantes indios de muchos países de América Latina.” Panamá en 1977, ve nacer el primer Congreso Internacional Indígena de América Central, que da origen al Congreso Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI). En 1980, el primer Congreso de

---

<sup>84</sup> La declaración de Temoaya en 1979 habría de plantear literalmente “que el gobierno de la Revolución mexicana reconozca legalmente, en la Reforma Política, la complejidad étnica de esta gran nación que todos integramos.” Declaración de Temoaya, documento citado en Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y... op. cit.*, p. 163.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 161.

Movimientos indios de América del Sur celebrado en Ollantaytambo, en Cuzco, Perú, impulsa la creación del Consejo Indio de América del Sur (CISA).<sup>86</sup>

Para los años ochenta el número de organizaciones indígenas nacionales es grande, mientras que el poder de enlace y articulación de los vínculos internacionales se mantiene en aumento.<sup>87</sup> El terreno latinoamericano, entonces, parece fértil para el florecimiento de nuevas ideologías y ya hay visos de la emergencia de una de corte indianista<sup>88</sup> que amalgama internacionalmente los aspectos comunes de las diferentes organizaciones y movimientos indígenas nacionales.

### **5. El despunte del movimiento indígena latinoamericano (MIL)**

Por lo dicho hasta este momento, se puede observar que el sustrato que posibilitó el resurgimiento indígena latinoamericano incluye acontecimientos de gran relevancia como la reunión de Barbados en 1971, y la acción de las organizaciones de base creadas por los clérigos y las órdenes religiosas católicas bajo la inspiración de la teología de la liberación, pero también se adereza con la lenta agonía y la crisis definitiva del indigenismo oficial. En conjunto, la suma de estos acontecimientos abre una época que se extiende a lo largo del período que va de la segunda mitad de la década de 1960 a la primera mitad de los años 1990's, en la cual no solamente resurge el fenómeno étnico latinoamericano sino que alcanza una fase importante de consolidación.

Sin embargo, en estos años Latinoamérica no sólo gestó un movimiento social de dimensiones internacionales, sino que se sumió en una verdadera avalancha de cambios y

---

<sup>86</sup> José Alcina F. (comp.), *Indianismo e... op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>87</sup> Véase Rodolfo Stavenhagen, *Derecho indígena y... op. cit.*

<sup>88</sup> "El indianismo, hace un gran énfasis en los valores de carácter cultural de la civilización india a los que no trata de reconstruir siguiendo modelos 'arqueológicos', sino que quiere utilizar como base para un

ajustes de diferentes signos, dirigidos fundamentalmente por los giros del orden mundial. Las esferas afectadas por estos procesos son múltiples. Podríamos referirnos, por ejemplo, a los cambios en los sistemas de gobierno que ocurrieron durante la década de los ochenta, cuando la ola democratizadora se extendió a varios países de América Latina.<sup>89</sup> En estos años, las dictaduras militares fueron desplazadas por sistemas de gobierno civil. Y aunque estas nuevas formas de gobierno no siempre fueron totalmente abiertas y tolerantes, al menos permitirían mayores márgenes de libertad para el ejercicio de los derechos ciudadanos. Serían entonces los tiempos en los cuales comienza a vivirse una fase de multiplicación de las organizaciones civiles autónomas. De manera particular, en el ámbito de las relaciones del Estado con las poblaciones indígenas ocurren cambios muy importantes de carácter normativo. Entre las décadas de los ochenta y noventa, se registró el mayor número de reformas constitucionales en materia indígena.<sup>90</sup> Ahora bien,

---

género de convivencia diferente del que proponen las culturas nacionales de cada país de América Latina." José Alcina F., (comp.), *Indianismo e...* op. cit., p. 15.

<sup>89</sup> Véase Guillermo O'Donnell, "Delegative Democracy?" *Journal of Democracy*, vol. 5, núm. 1, 1994, pp. 59-60; véase también Saul Newman, *Ethnoregional Conflict in Democracies. Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1996, pp. 1-22. A propósito señala Deborah J. Yashar que la "democratización en los años de 1980 proveyó un amplio espacio para la articulación pública de identidades étnicas, demandas y conflictos." Deborah J. Yashar, "Indigenous People's Protest..." op. cit., p. 87.

<sup>90</sup> Una breve revisión de los casos más importantes de reforma constitucional incluye lo siguiente: Costa Rica, 1977: la Constitución política concede personalidad jurídica a las comunidades indígenas. Se constituyen las tierras que ocupan en carácter de reservas concediéndoles la propiedad de las mismas y el carácter inalienable e intransferible.

Ecuador, 1983: la Constitución señala en su artículo primero que el quichua y las demás lenguas aborígenes forman parte de la cultura nacional.

Panamá (1972, revisada en 1983): según la Constitución, las lenguas aborígenes serán objeto de especial estudio, conservación y divulgación; el Estado promoverá la alfabetización bilingüe. El estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas para promover su participación económica, social y política. Se ha de organizar el territorio de los indígenas en comarcas, sujetas a legislación especial.

Guatemala, 1985: en una sección especial dedicada a las comunidades indígenas, la Constitución reconoce la composición plural del país por diversos grupos étnicos de ascendencia maya.

Nicaragua, 1986: la Constitución concede el derecho a los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad cultural y dotarse de sus formas de organización social. El Estado, por razón de lengua, cultura y origen, promulgó como ley reglamentaria el Estatuto que concede autonomía regional a la Costa Atlántica.

Brasil, 1988: la Constitución ofrece reconocimiento a los indios, su organización social, sus derechos originarios sobre la tierra que tradicionalmente ocupan.

debemos subrayar que este hecho, sin duda de singular importancia pese a su carácter meramente formal y enunciativo, no ocurre por casualidad sino que es producto directo de la coyuntura de cambio democrático, pues basta observar los antecedentes para comprobar que todo intento previo fue, por lo general, infructuoso.

De manera temprana, algunas figuras internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) habían tratado de influir para que se modificaran los formatos de la relación de las poblaciones indígenas con los Estados que las acogen.<sup>91</sup> Sin embargo, con todo y que las

---

Colombia, 1991: el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana. Garantiza lugares adicionales para dos senadores elegidos en circunscripción nacional especial por las comunidades indígenas. Ofrece garantías para que las autoridades de los pueblos indígenas ejerzan funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, y otorga entidades territoriales autónomas a los indígenas.

Paraguay, 1992: la Constitución de este país reconoce y garantiza el derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad étnica. Reconoce también el derecho que éstos tienen de aplicar libremente su sistema de organización política, social, económica, cultural y religiosa, etc.

Perú, 1993: el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación.

Chile, 1993: la ley indígena reconoce la diversidad de culturas existentes en la sociedad chilena y el derecho de los pueblos indígenas a desarrollarse según sus propios criterios, cultura y costumbre. Otorga personalidad jurídica a las comunidades indígenas.

Argentina, 1994: le corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural reconociendo la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan.

Bolivia, 1994: la Constitución indica que se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional. El Estado reconoce la personería jurídica de las comunidades indígenas y concede el derecho de ejercer funciones de administración y aplicación de normas a las autoridades indígenas.

México, 1992: la Constitución política señala que "la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado," etc. Instituto Nacional Indigenista, *Documento de análisis sobre reformas constitucionales en América Latina*, México, ms., 1997. Bartolomé Clavero, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994; Donna Lee Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000.

<sup>91</sup> "En 1949, la Asamblea General de las Naciones Unidas (AGONU) recomendó que el Consejo Económico y Social de esa organización (ECOSOC), con el apoyo de agencias especializadas como el Instituto Indigenista Interamericano, promoviera estudios acerca de la situación de las poblaciones indígenas con bajos niveles de desarrollo. En 1950, ECOSOC subrayó la necesidad de elevar los estándares de vida de las poblaciones indígenas americanas... En la década de los setenta, el sistema de la ONU comenzó a considerar en mayor medida los asuntos indígenas como una problemática relacionada con el

recomendaciones eran claras y precisas, los gobiernos de los estados latinoamericanos fueron insensibles y no las incorporaron a su régimen constitucional,<sup>92</sup> puesto que para ello hacían falta por lo menos ciertos cambios que habrían de ocurrir precisamente en los momentos en los que el fenómeno de la globalización habría de incrementar los vínculos entre los diferentes Estados del orden mundial.<sup>93</sup> Así pues, no debe perderse de vista que el mayor número de modificaciones a las constituciones políticas de los países del área, ocurren a la luz de las recomendaciones internacionales en un momento en el que la política interna de los Estados ha quedado sujeta, con mayor intensidad que en el pasado, al escrutinio de organismos internacionales como la ONU, la OEA y la OIT.<sup>94</sup>

En este contexto, los gobiernos latinoamericanos deben legitimarse ahora no solamente dentro de su espacio territorial sino que además deben hacerlo a escala internacional. Para conseguirlo, deben mantener una política de respeto a los derechos humanos, lo cual los conmina a crear procedimientos legales para proteger los derechos de sus poblaciones indígenas. De manera que, si bien las modificaciones constitucionales

---

racismo y la discriminación." Por su lado "la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ha adoptado numerosas convenciones y resoluciones sobre asuntos indígenas desde la década de los treinta del siglo XX. La más relevante de ellas es el convenio internacional del trabajo número 107, sobre poblaciones indígenas y tribales, establecido en junio de 1957." Este convenio fue revisado en junio de 1989, durante la 67 Conferencia Internacional del Trabajo. Como resultado, su contenido —con las modificaciones del caso— sirvió finalmente como insumo del convenio No. 169 que versa sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Diana L. Ponce Nava, "El desarrollo progresivo del derecho internacional y los derechos de los pueblos indígenas", en *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 53, febrero de 1998, pp. 115-116; véase también Natán Lerner, *Minorías y Grupos en el Derecho Internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.

<sup>92</sup> En lo que se refiere a las recomendaciones que hiciera la ONU en esta materia, muchos países, hasta hace poco tiempo, negaron en forma sistemática la existencia de conflictos entre el Estado y las poblaciones étnicas dentro de su territorio. Consuelo Sánchez, "Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosemman (coords.), *Democracia y ... op. cit.*, pp. 93-123.

<sup>93</sup> Véase David Held (ed.), *Political Theory Today*, Stanford, Stanford University Press, 1991; también Michael Mann, "¿Ha terminado la globalización con el imparable ascenso del Estado nacional?", en *Zona Abierta*, núms. 92-93, 2000.

<sup>94</sup> Véase Patricia Morales (coord.), *Indigenous Peoples, Human Rights and Global interdependence*, Tilburgo, Holanda, International Center for Human and Public Affairs, 1994.

se explican por efecto de las luchas indígenas previas –que promovieron indudablemente la apertura democrática y la pluralización política-,<sup>95</sup> también deberán ser vistas como un ajuste que los Estados necesitaban realizar para estar a la altura de los nuevos tiempos. Vistas las cosas desde el horizonte del movimiento indígena, las reformas constitucionales se presentaban como un punto de llegada para los objetivos de la lucha, pero también como punto de partida para nuevos escenarios de acción;<sup>96</sup> tanto locales como internacionales.

En el marco de estos referentes contextuales, hacia el final de la década de 1980, el movimiento indígena múltiple y variado de los diferentes países de América Latina está en condiciones de probar la fortaleza de sus vínculos globales. Las vísperas del Quinto Centenario del descubrimiento de América lo ofrecen todo para explorar la fundación de

---

<sup>95</sup> En términos teóricos y prácticos, el movimiento indígena latinoamericano posee las características de los movimientos étnicos que han florecido en el marco de las democracias liberales y que son básicamente promotores de los procesos de pluralización política. En un documento de trabajo sobre la democracia, preparado en octubre de 1991, el CMPI concluye que a los indígenas siempre se les “ha negado el derecho a formular y aprobar las leyes” relativas a sus pueblos. Por ello el CMPI plantea la necesidad de desarrollar un nuevo concepto de democracia que forme parte de la cultura política cotidiana. Ese nuevo concepto de democracia es el de “la democracia participativa como alterna a la llamada democracia representativa o formal, en tanto se basa en el reparto equitativo de bienes y en los espacios de participación reales de los sectores populares.”

“Es necesario la creación de condiciones óptimas para contribuir a la consolidación de la democracia con la participación de la sociedad civil,” señala en el séptimo punto, el documento de referencia. En el octavo, sugiere que los indígenas deben “luchar por la eliminación de la represión política, el fraude, la imposición electoral, las presiones militares y las acciones desestabilizadoras antidemocráticas.” En el noveno recomienda que “la implantación y aplicación de tratados para el caso de los indios deben ser interpretados de la manera que ellos los entiendan, exigiendo su cumplimiento por parte de los gobiernos que los suscriben.” Y en el décimo propone que, como mecanismo para garantizar “la democracia de los pueblos, es necesaria la creación de un jurado internacional compuesto por indígenas y organizaciones de los sectores populares, que actúe como una Corte Internacional y que pueda intervenir y verificar el respeto a los derechos de los pueblos indígenas y sectores populares.” *Democracia*, documento de trabajo del CMPI, preparado por la Comisión no. 1, en Sergio Sarmiento Silva, *Voces indias...op. cit.*, pp. 240-241.

<sup>96</sup> Las modificaciones constitucionales implicaron cambios en los escenarios de lucha. A partir de entonces las organizaciones indígenas podrían encaminar sus objetivos y sus planes de acción alrededor de la defensa y aplicación de las leyes ya existentes. Sobre todo porque “el reconocimiento no entraña derecho.” Bartolomé Clavero, “Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América”, en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI) y Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, A. C. AMNU, 1997, p. 80.

un gran movimiento.<sup>97</sup>

Sin lugar a dudas, el grado de cohesión de los distintos movimientos indígenas nacionales en Latinoamérica, hacia finales de la década de 1980, no era uniforme. Sin embargo, pese a las diferencias en la definición y en el grado de unidad de las diferentes organizaciones, estos años fueron decisivos para la “consolidación orgánica de las demandas,”<sup>98</sup> y para el trazado de “lineamientos claros” para la coordinación internacional del movimiento indígena latinoamericano.<sup>99</sup>

“La lucha de nuestros pueblos [...] es cada vez menos aislada y más organizada,”<sup>100</sup> habían declarado los representantes de las ‘120 naciones indias’ reunidos en el Primer Encuentro Continental de Pueblos indios celebrado en Quito, Ecuador, en 1990. Efectivamente, las organizaciones indígenas no estaban aisladas y no podían estarlo en el futuro próximo; no sólo porque habían descubierto en los diferentes foros internacionales que tenían catálogos de demandas parecidos,<sup>101</sup> sino también porque las posibilidades de enlace y de conexión, con los adelantos tecnológicos en la comunicación, habían

---

<sup>97</sup> Véanse las declaraciones finales de las reuniones de Quito, Ecuador, Managua, Nicaragua y Xelajú, Guatemala en Sergio Sarmiento S. (coord.), *Voces indias... op. cit.*, pp. 257, 261 y 307.

<sup>98</sup> “Declaración de Quito”, documento del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios celebrado en Quito, Ecuador, del 17 al 21 de julio de 1990 en *Ibid.*, p. 315.

<sup>99</sup> “Nuestras luchas nos han unificado y, han servido para crear ahora sí otro nivel de la identidad que es aquella que es producto de la lucha misma,” afirmaba un documento oficial del CMPI, en octubre de 1990, “...la mera lucha por conservar quienes somos, quienes fuimos en alguna ocasión, nos lleva a identificarnos entre nosotros mismos, a pesar de nuestras diferencias y distinciones,” en “La identidad cultural y la autodeterminación”, CMPI, documento oficial, en *Ibid.*, p. 292.

<sup>100</sup> “Declaración de Quito”, en *Ibid.*, p. 307.

<sup>101</sup> *Grosso modo*, las demandas centrales giran en torno a los derechos de autodeterminación y autonomía. “La mayoría de los movimientos étnicos de Latinoamérica están planteando procesos redistributivos de la tierra, recursos productivos y defensa del ecosistema.” La lucha por la recuperación de los territorios históricos, la promoción de proyectos civilizatorios alternativos y otros proyectos similares son aspectos que básicamente comparten todas las corrientes del movimiento indígena de la región en virtud de que los estados latinoamericanos, a excepción de Nicaragua y, de cierta manera, Colombia, no se han preocupado por atender la especificidad de sus poblaciones indígenas. Alicia Ibarra I., “Los indios...”, *op. cit.*, 308.



mejorado notablemente.<sup>102</sup>

Ahora bien, es necesario advertir que si bien el movimiento indígena latinoamericano en su definición global posee un catálogo de demandas generales ampliamente compartidas, a nivel de cada país, como es natural, los catálogos adoptan matices particulares dignos de tenerse en cuenta.<sup>103</sup>

Por todo esto, es claro que hace falta un estudio sistemático que analice los pormenores del movimiento indígena de América Latina. Ese estudio deberá tener el alcance que recomienda Rodolfo Stavenhagen en el fragmento que sirve de epígrafe a este capítulo. Para contribuir a la realización de un estudio de esta naturaleza, esta tesis se propone en los capítulos que siguen explorar las características específicas de uno de los principales actores del proceso: el movimiento indígena en México.

---

<sup>102</sup> Véase Manuel Castells, *La era de la...* *op. cit.*, también Patricia Morales (coord.), *Indigenous Peoples... op. cit.*

<sup>103</sup> Véanse las declaraciones finales de las reuniones y encuentros celebrados en: Quito, Ecuador, Managua, Nicaragua, Bogotá, Colombia, Xelajú, Guatemala, Oaxtepec, Morelos, Centro Ceremonial Otomí, Hidalgo, México, etc.

# 3

## La población indígena de México

### Introducción

La población indígena es, desde luego, la base del movimiento indígena. No obstante, es evidente que el movimiento indígena no integra a toda esa población, sino sólo a los indígenas organizados que aprueban sus planteamientos y asumen su agenda. Sin embargo, también es claro que el movimiento indígena afirma buscar el beneficio de la población indígena en su conjunto. Estas observaciones son válidas para los movimientos indígenas mexicanos contemporáneos, pero también para los de toda América Latina. Expresado de una manera formal, se puede afirmar que en la actualidad la relación entre la población indígena y los movimientos indígenas opera básicamente de dos formas distintas. En primer lugar, la población indígena funciona como *base de adscripción* para los movimientos indígenas y, en segundo lugar, como *base de referencia* o de impacto para las demandas enarboladas por los mismos.

Si se ve a la población indígena como la potencial base de adscripción de un movimiento indígena, se constata que la participación de los miembros de esa población ocurre de manera indirecta, mediada por las organizaciones indígenas. Sin embargo, cuando se observa a la población indígena como base de referencia o de impacto para las

demandas en juego, resulta claro que los alcances del movimiento indígena pueden expandirse más allá de los límites de su base de adscripción, incrementando su impacto potencial.

Algunos fenómenos colectivos como las rebeliones y revueltas indígenas que han ocurrido en el pasado en América Latina frecuentemente mantuvieron en equilibrio estas dos formas de relacionarse con la población indígena de su área de influencia. Otros fenómenos de acción colectiva como la insurrección protagonizada por el cura Hidalgo en México en 1810, presentaron una diferencia notable entre ambas formas de relación. Por una parte, puede apreciarse que la base de adscripción de este movimiento se circunscribía a cierta área localizada en el centro de la Nueva España; pero por otra, a juzgar por los propósitos del movimiento, la base de referencia incluía a toda la población novohispana.

Algunos movimientos indígenas actuales en América Latina parecen lograr la coincidencia de las dos formas de relación apuntadas, como en el caso del movimiento de los kuna en Panamá. Para este movimiento, la población kuna es la base de su adscripción tanto como la beneficiaria exclusiva de las demandas perseguidas. Pero no es el caso de la mayoría de los movimientos indígenas del área en la coyuntura actual. En el contexto de la lucha por la autonomía y por el ejercicio de los derechos de libre determinación, por lo regular la base de adscripción suele ser menor que la base de referencia o de impacto de las demandas. En Guatemala, Ecuador y México, los sujetos de las acciones colectivas, en esta etapa, no se corresponden con el total de la población indígena; sin embargo, al tener entre sus demandas principales el establecimiento de un nuevo tipo de relación con el Estado, los beneficios esperados potencialmente

favorecerán a todas las poblaciones indígenas.

La estimación de la población indígena de México que se presenta en este capítulo busca apreciar a esta población en su conjunto, tanto como sustrato para las organizaciones indígenas que secundan el programa del movimiento indígena actual, como en su calidad de posible beneficiaria de la demanda de autonomía enarbolada por éste.

Así, en la primera parte se abordan algunas cuestiones básicas acerca de la definición de indio o indígena. En la segunda, se presentan directamente los datos estadísticos y se hace una presentación detallada de aspectos tales como la tasa de crecimiento, las lenguas indígenas y la distribución de la población indígena por estados, municipios y localidades. En la tercera, la atención es puesta sobre las características socioeconómicas de la población de nuestro interés. En la cuarta se aborda la ubicación de la población indígena en el territorio nacional, haciendo una diferenciación entre las regiones tradicionales de asentamiento y las regiones de destino migratorio. Por último, se aborda brevemente el tema de las organizaciones indígenas, buscando establecer que es a través de éstas que ocurre la conexión de la población indígena con el movimiento indígena actual.

## **1. Quiénes son los indígenas**

La primera necesidad que se impone al iniciar este capítulo es establecer quiénes son los indígenas y cómo se les puede identificar. En 1948, Manuel Gamio postuló que se podía identificar a los indios o indígenas por sus atributos raciales, culturales y lingüísticos, "elementos que los hacen herederos legítimos de sus antepasados

prehispánicos.”<sup>1</sup> Ese mismo año, Alfonso Caso creyó que podía identificárseles por su pertenencia a la comunidad indígena; según él, antes que racial, la identificación de quien es indígena es un asunto cultural, pues incluso quien no habla lengua indígena puede pertenecer cultural y socialmente a una comunidad indígena.<sup>2</sup>

Es indio, llegó a decir Alfonso Caso en su célebre ensayo sobre la *definición del indio y lo indio*, “todo individuo que se 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 tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo; cuando se participa en las simpatías y antipatías colectivas y se es de buen grado colaborador en sus acciones y reacciones.”<sup>3</sup>

A diferencia de Caso y Gamio, algún tiempo después, Aguirre Beltrán propondría que el indio como concepto genérico era una entelequia. En cambio, estaba seguro de que era posible identificar comunidades indígenas independientes, en las cuales habitan individuos que no se adscriben a la comunidad como tal sino “a su linaje y a la tierra de su linaje”. Estos individuos “no tienen conciencia de ser sólo fragmentos de un grupo étnico, más amplio que la simple sociedad nuclear, cuando ese grupo excede las

---

<sup>1</sup> Manuel Gamio propuso que los datos sobre la población mexicana debían comprender una clasificación detallada de ciertas características culturales de manera que al trabajar con ella, una vez reunidos los datos, se pudiera aislar del resto a la población propiamente indígena. Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1948.

<sup>2</sup> Alfonso Caso, “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, vol. 8, núm. 4, 1948, pp. 145-181. Rodolfo Stavenhagen vio en esa definición, según registró Aguirre Beltrán, una postura demasiado subjetivista; a Luis Villoro definitivamente le parecía que “limitaba excesivamente el alcance de la noción de indio.” Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, “Prólogo”, en Alfonso Caso, *La comunidad indígena*, México, Sep setentas - Diana, 1980.

<sup>3</sup> Naturalmente, no se puede entender esta definición sino como una propuesta intencionada y reactiva que buscaba oponer a las prácticas usuales de la época (que consistían en tomar como válidas las determinaciones raciales externas definidas por la sociedad mayoritaria para definir quien era indio), una forma en la cual la comunidad indígena (como vínculo de unidad preponderantemente cultural) debía definir quiénes eran sus miembros. Caso, “Definición de lo indio...” *op. cit.*

dimensiones de una comunidad.”<sup>4</sup>

Guillermo Bonfil Batalla, por su parte, pensaba que al indio podría definírsele por su pertenencia “a una colectividad organizada (es decir, un grupo, una sociedad, un pueblo), que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente por generaciones sucesivas”. Pero también estimaba que el concepto de indio, además de ser una categoría genérica (como la percibió Gonzalo Aguirre Beltrán), era también una categoría colonial. El concepto de indio, decía Bonfil Batalla, “es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca... La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial...El indio nace cuando Colón toma posesión de la *Isla Hispaniola* a nombre de los reyes católicos. Antes del descubrimiento europeo la población del continente americano estaba formada por una gran cantidad de sociedades diferentes”, cuyos descendientes actuales conforman entidades étnicas diversas a las que no se puede atribuir una unidad identitaria por el simple hecho de hablar una lengua común.<sup>5</sup>

Luis González, confirmó la tesis de Bonfil Batalla al percatarse de que a menudo un grupo lingüístico abarca varias unidades étnicas distintas; en tanto que otras veces comunidades de lenguas diversas poseen notables semejanzas en sus rasgos étnicos.<sup>6</sup> Por su lado, Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé, como una extensión de los hallazgos de Luis González, descubrieron que hablantes de lenguas indígenas diferentes pueden

---

<sup>4</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena, Obra antropológica*, vol. 4, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991 (primera edición, 1953), p. 16.

<sup>5</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de Antropología*, VII, 1972, pp. 105-124.

<sup>6</sup> Véase Luis González y González, *El indio en la era liberal, Obras completas*, vol. 5, México, Editorial Clío, 1996, pp. 167-168.

crear *identidades residenciales*, identidades que son propiciadas por la vida en la misma comunidad y el mismo entorno natural y social. Y aunque tales vínculos de unidad étnica no son siempre fáciles de contemplar, lo cierto es que cuando operan formas de acción colectiva que exaltan los vínculos de unidad y suprimen cualquier trazo de fragmentación y de incompatibilidades lingüísticas, tal tipo de identidad se hace presente.<sup>7</sup>

Intentando sintetizar los datos previos, podríamos decir ahora que Alfonso Caso propuso su definición como una alternativa a la forma tradicionalmente externa en que se solía definir a los indios de México, devolviéndole con ello a las propias comunidades indígenas la facultad de definir quiénes son sus miembros. Aguirre Beltrán fortaleció estas tesis, aunque al profundizar en ella sus indagaciones lo llevaron a descubrir que la identificación no era propiamente formulada por la comunidad sino por el linaje, es decir, la familia, y las extensiones de ésta sobre la tierra y la comunidad. Bonfil Batalla, Luis González, Barabas y Bartolomé, testigos de una sociedad indígena dinamizada, encontraron que las definiciones no eran exclusivas de las comunidades sino de un mecanismo interactivo entre éstas y sus miembros.<sup>8</sup> Esta revisión permite concluir que la definición de quién es indio o indígena se relaciona directamente con la definición de la identidad étnica, tema revisado en el capítulo primero de esta investigación.

Dado que la definición de quién es indio o indígena se resuelve a través de la identidad étnica, entonces la estimación de la población indígena mexicana debería estar basada en criterios relacionados con esta identidad.<sup>9</sup> Sin embargo, como señala Arturo

---

<sup>7</sup> Alicia M. Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, "La pluralidad desigual en Oaxaca", en Alicia M. Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1990.

<sup>8</sup> Véase la parte dedicada a la identidad étnica en el capítulo primero de esta investigación.

<sup>9</sup> Guillermo de la Peña sostiene que "desde el punto de vista del análisis social, *lo indio* debe entenderse

Warman, "la adscripción o definición propia, esencial en la conformación de la identidad indígena es difícil de captar y cuantificar."<sup>10</sup> Quizá por ello aun sigue vigente el criterio lingüístico como recurso para contabilizar a los indígenas, aunque desde hace algún tiempo hay plena conciencia de que no es un criterio suficiente.<sup>11</sup>

En el censo del año 2000 se puso a prueba el criterio autoadscriptivo, mediante el cual los censados eligen si se reconocen o no como indígenas. No obstante, los datos que se presenta a continuación se basan principalmente en el criterio lingüístico, pues esos son los únicos datos disponibles para este tipo de cálculos.

## 2. Los datos sobre la población indígena de México

### 2.1 Los datos del año 2000

El XII censo general de población y vivienda del año 2000, en sus resultados preliminares –a diferencia de los últimos cuatro censos previos- ofrece dos tipos de datos. El primero, es el resultado de la aplicación, por primera vez, del procedimiento autoadscriptivo.

Mediante este novel recurso, se sabe ahora que de un universo total de 85 931 732 mexicanos de 5 años en adelante, el 6.12%, es decir, aproximadamente 4.5 millones, decidieron asumirse como indígenas. Mientras que usando el criterio tradicional –es decir, el criterio lingüístico- se detectó que el 7.3% del total de habitantes mexicanos de 5

---

como una dimensión identitaria –más que nunca hoy en día-, y como tal debe tratar de registrarse." Guillermo de la Peña, "¿Un concepto operativo de lo indio?", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, Primer informe, tomo 1, México, INI, PNUD, 2000, p. 25.

<sup>10</sup> Arturo Warman, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 2001, p. 46.

<sup>11</sup> El dominio de una lengua indígena, señala Warman "es un signo estrecho y preciso, por eso su utilidad y su limitación. Pero el diagnóstico por la lengua sigue siendo elusivo y se oculta u omite con frecuencia. En condiciones en que los prejuicios permanecen aunque estén contenidos, es sencillo para los censores y los censados omitir el dominio de una lengua. Por delicadeza a veces no se pregunta; por pena o para que no se metan con frecuencia no se responde." Arturo Warman, *El campo mexicano... op. cit.*, p. 46.



años y más son hablantes de lengua indígena.<sup>12</sup> En una lectura inmediata, el contraste de ambos datos destaca que no todos los que hablan lengua indígena se consideran a sí mismos indígenas. Pero aún es prematuro para ensayar al respecto un diagnóstico detallado y minucioso. Por esa razón, en este capítulo, el contraste entre ambos datos, solo tiene utilidad ilustrativa. De manera particular, los datos extraídos según el criterio lingüístico (que define como indígenas a todas las personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena), en cambio, como se verá en las páginas siguientes, son susceptibles de comparación con los datos de los censos previos, extraídos mediante el mismo procedimiento.

## **2.2 Los datos del censo de 1990**

Según el XI censo general de población y vivienda de 1990, el 7.5% de la población total del país de 5 años en adelante, eran hablantes de lengua indígena (véase cuadro No. 1).

A diferencia de los censos previos, el de 1990 identificó a 1 129 625 niños de 0 a 4 años que vivían en hogares en los que al menos el jefe de familia hablaba lengua indígena. De manera que, al agregar este dato al total de hablantes de lengua indígena de 5 años y más, el número estimado de la población indígena total subió a 6 411 972 personas, es decir, al 7.89% de la población total de México.<sup>13</sup> Sin embargo, a menos que se indique lo contrario, para evitar confusiones y permitir la comparación con los datos de otros censos, en lo que sigue se hará referencia sólo a los hablantes de lengua indígena

---

<sup>12</sup> Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI), *XII Censo General de Población y Vivienda. Tabuladores de la muestra censal, cuestionario ampliado*, México, INEGI, 2000, pp. 87-91.

<sup>13</sup> Ma. Cristina Oehmichén Bazán, (coord.), *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, INI, 1994, p. 18.

de 5 años y más.

Cuadro 3.1  
Población hablante de lengua indígena (HLI) en los censos de 1990 y 2000

Censo	Pob. total	Pob. de 5 años y más	Pob. ind. 5 años y más	%	Población indígena total*	%	Pob. indígena autoadsrita	%
1990	81 249 465	70 562 202	5 282 347	7.5	6 411 972	7.89		
2000	97 361 711	85 931 732	6 273 016	7.3			5 259 022	6.1

\*Incluye a los menores de 4 años que viven en hogares en los que al menos el jefe de familia habla una lengua indígena.

Fuente: *Información Básica sobre los Pueblos indígenas de México*, SEDESOL-INI, página web; INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, México, 2000.

Debido a la falta de uniformidad en los criterios usados para la realización de las estimaciones de la población indígena de México que privó entre los distintos censos de población y vivienda celebrados entre 1895 y 1950, los datos frecuentemente se han usado como meras referencias ilustrativas. Sin embargo, a partir de 1960, con la estandarización del criterio lingüístico (a pesar de las deficiencias que se le han reconocido) como fuente única para la recolección de los datos, los censos ofrecen resultados comparables.

Así, se puede constatar que, de 1960 al año 2000, la población indígena se ha mantenido en crecimiento permanente en términos absolutos. No obstante, como porcentaje de la población total del país, la población indígena ha disminuido durante las últimas décadas, pasando del 10.4% en 1960 al 7.3% en el año 2000 (véase cuadro No. 2).

Cuadro 3.2  
Población HLI de 5 años y más

Año	Total	5 años y más	HLI* 5 años y más	% HLI*
1960	34 923 129	29 146 382	3 030 254	10.4
1970	48 225 238	40 057 748	3 111 415	7.8
1980	66 846 833	57 498 965	5 181 038	9
1990	81 249 645	70 562 202	5 282 347	7.5
2000	97 361 711	85 931 732	6 273 016	7.3

Hablantes de lengua indígena (HLI)

Fuente: Luz Ma. Valdés, *Los indios en los censos de población, México, UNAM, 1996.*

### 2.3 Tasa de crecimiento

Si ahora ponemos atención a la tasa de crecimiento de la población indígena, es posible distinguir que entre 1960 y 1970, ésta fue de 0.26%. De 1970 a 1980, el crecimiento se elevó a 5.2%, para bajar drásticamente a 0.2 % en el período 1980 - 1990. Para efectos comparativos, puede observarse que entre 1970 y 1990, la población indígena se incrementó en 2.7%, mientras que la población total del país creció 2.6% durante el mismo período.<sup>14</sup>

Cuadro 3.3  
Tasa de crecimiento intercensal de la población HLI

Períodos	Población total	HLI*
1960-1970	3.28	0.26
1970-1980	3.32	5.20
1980-1990	1.97	0.20
1970-1990	2.64	2.70

\*Hablantes de lengua indígena (HLI)

Fuente: Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población, México, UNAM, 1996.*

### 2.4 Lenguas indígenas

En el Censo de 1960 fueron captadas 29 lenguas indígenas, pero en 1970 se registró una más. En 1980, el dato registrado fue de 40, y para 1990, el universo había

<sup>14</sup> Véase INI, *et al.*, *Perfil indígena de México*, documento en red: [www.sedesol.gob.mx/perfiles](http://www.sedesol.gob.mx/perfiles); también Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.*

crecido a 92.<sup>15</sup> La principal razón del aumento notable entre 1980 y 1990 fue que en los censos de esos años hubo, a decir de Luz María Valdés, mayor interés por apreciar de un modo más fino la diversidad de lenguas indígenas. Al mejorarse los procedimientos técnicos para la identificación de las lenguas indígenas, no sólo resultó evidente el aumento en el número de lenguas registradas; también fue posible identificar las lenguas que comenzaron a reaparecer en los registros censales.<sup>16</sup> Así, se supo que en 1980 resurgieron las lenguas: chocho, chol, chontal, chontal de Tabasco, chontal de Oaxaca, mame, pame, pima, seri, triqui y yuma, y que en 1990, la lista se vio incrementada con otras lenguas: chichimeca jonáz, kanjobal, kekchí, kicapú y matazintleca. Además, se pudo saber que el incremento de lenguas indígenas en el censo de 1990 se vio favorecido por el registro de lenguas procedentes de Guatemala (tales como el kanjobal, ixil, chuj, cakchiquel, kekchi y jacalteco) entre 1980 y 1990, cuando la guerra civil en ese país se intensificó.

### **2.5 Lenguas predominantes**

El náhuatl, maya, zapoteco, mixteco, otomí, tzeltal, tzotzil, totonaca, mazateco, chol, mazahua, huasteco, chinanteco, mixe y purépecha, son las 15 lenguas predominantes en el país, al menos desde el censo de 1970 (véase cuadro No. 4).

Entre las lenguas de mayor importancia y las de menor predominio existen amplios contrastes. Así, según el censo de 1990, el náhuatl es utilizado por 1 197 328 hablantes mayores de cinco años, el zapoteco por 403 457 y el mixteco por 283 874

---

<sup>15</sup> Interpretando los datos del censo de 1990, según el INI las lenguas indígenas fueron cuando menos 59; el resto, se sobreentiende, debían ser variaciones dialectales. En 1997, el dato previo fue modificado. De manera que según el INI las lenguas indígenas ya no eran 59 sino 62 en total.

<sup>16</sup> Véase Luz María Valdés, *Los indios... op. cit.*, p. 30.

personas, mientras que el ópata y el kiliwa sólo registraron 12 y 41 hablantes, respectivamente.<sup>17</sup>

**Cuadro 3.4**  
Las 15 lenguas más importantes según número y porcentaje de HLI de 5 años y más según los censos de 1970, 1980 y 1990

Lenguas Indígenas	1970	%	1980	%	1990	%
Náhuatl	799 394	25.7	1 376 989	26.6	1 197 328	22.7
Maya	454 675	14.6	665 377	12.8	713 520	13.5
Zapoteco	283 345	9.1	422 937	8.2	403 457	7.6
Mixteco	233 235	7.5	323 137	6.2	386 874	7.3
Otomí	221 062	7.1	306 190	5.9	280 238	5.3
Tzeltal	99 412	3.2	215 145	4.2	261 084	4.9
Tsotsil	95 383	3.1	133 389	2.6	229 203	4.3
Totonaca	124 840	4.0	196 003	3.8	207 876	3.9
Mazateco	101 541	3.3	124 176	2.4	168 374	3.2
Chol	73 253	2.4	96 776	1.9	128 240	2.4
Mazahua	104 729	3.4	194 125	3.7	127 826	2.4
Huasteco	66 091	2.1	103 788	2.0	120 739	2.3
Chinanteco	54 145	1.7	77 087	1.5	109 100	2.1
Mixe	54 403	1.7	74 083	1.4	95 264	1.8
Purépecha	60 411	1.9	118 614	2.3	94 835	1.8
Otras lenguas	285 496	9.2	487 988	9.4	532 529	10.2
Insuficientemente especificado	0	0	265 234	5.1	225 860	4.3
República Mexicana	311 415	100	5 181 038	100	5 282 347	100

Fuente: Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población*, México UNAM, 1996.

## 2.6 Distribución geográfica de la población indígena

### a. Estados

Lo primero que resalta al observar la distribución de la población indígena del país es su concentración geográfica. Según los datos del censo de 1990 y del *Conteo de población y vivienda 1995*, el 86% de la población indígena a nivel nacional se concentraba en 12 estados de la república: Campeche, Chiapas, Guerrero, Hidalgo, México, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Veracruz, Yucatán y el Distrito Federal; es decir, la parte centro y sureste del territorio mexicano. Aún más, la mitad de la población indígena del país se concentra en cuatro estados (Oaxaca, Chiapas, Veracruz

<sup>17</sup> INI, *Instituto... op. cit.*, p. 18.

y Puebla).

Los resultados preliminares del censo del año 2000 confirman esta característica: el 89% de la población indígena del país se ubicó en los estados de Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Puebla, Yucatán, México, Guerrero, Hidalgo, San Luis Potosí, Quintana Roo, Distrito Federal y Michoacán; es decir, en la parte centro, sur y sureste del país. Comparados estos datos con los que arrojó el censo de 1990, la única diferencia es que mientras en el primer caso aparece Campeche, en el segundo esta entidad es sustituida por Michoacán.

Cuadro 3.5  
Distribución de la población HLI nacional por entidad federativa,  
según censo de 2000

Entidad	Población indígena	Población indígena nacional (%)
Oaxaca	1 125 031	17.9
Chiapas	910 496	14.5
Veracruz	615 244	9.8
Puebla	587 053	9.4
Yucatán	557 717	8.9
México	400 594	6.4
Guerrero	366 288	5.8
Hidalgo	353 742	5.6
San Luis Potosí	210 840	3.4
Quintana Roo	174 696	2.8
Distrito Federal	167 435	2.7
Michoacán	126 584	2.0
Otras	677 073	10.8
República Mexicana	6 273 016	100.0

Fuente: INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, México, 2000.

En segundo lugar, destaca que ninguno de los estados de la república es mayoritariamente indígena. En 1990, las 10 entidades con mayor proporción de población indígena (como porcentaje de su población total) eran: Yucatán con 46%, Oaxaca con 40.03%, Querétaro con 33.43%, Chiapas con 27.58%, Hidalgo con 20.32%, Campeche con 19.81%, Puebla con 14.82%, Guerrero con 13.75%, San Luis Potosí con

12.43% y Veracruz con 11.32%.<sup>18</sup>

Para el año 2000, los estados con mayor densidad de población indígena fueron: Yucatán con 37.8%, Oaxaca con 37.4%, Chiapas con 26.8%, Quintana Roo con 22.9%, Hidalgo con 17.9%, Guerrero con 13.8%, Puebla con 13.2%, San Luis Potosí con 10.5%, Veracruz con 10.1%: y Michoacán, con 3.5%.

Cuadro 3.6  
Entidades con mayor proporción de HLI de 5 años y más, 2000

Entidad	Población total	Población indígena	Pob. indígena (%)
Yucatán	1 476 223	557 717	37.8
Oaxaca	3 006 497	1 125 031	37.4
Chiapas	3 393 573	910 496	26.8
Quintana Roo	762 866	174 696	22.9
Hidalgo	1 974 004	353 742	17.9
Guerrero	2 656 187	366 288	13.8
Puebla	4 440 642	587 053	13.2
San Luis Potosí	2 011 828	210 840	10.5
Veracruz	6 121 833	615 244	10.1
Michoacán	3 487 151	126 584	3.6
México	11 611 426	400 594	3.5
Distrito Federal	7 787 688	167 435	2.2
Otras	37 201 814	677 073	1.8
<b>República Mexicana</b>	<b>85 931 732</b>	<b>6 273 016</b>	<b>7.3</b>

Fuente: INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*. México, 2000.

Intentando una vista panorámica de cómo se distribuye la población indígena en el conjunto de los diferentes estados, se puede hacer una clasificación en cuatro tipos, tal como ha sido propuesto por el documento *Perfil indígena de México*:

1. *Estados con alto nivel de población indígena en áreas tradicionales de ocupación*: Michoacán, Chiapas, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo, San Luis Potosí, Veracruz y Yucatán.
2. *Estados con nivel medio de población indígena en áreas tradicionales de ocupación*: Chihuahua, Distrito Federal, Durango, México, Campeche, Morelos,

<sup>18</sup> Los porcentajes aludidos en este caso reúnen tanto a la población de 0 a 4 años como a la de 5 años y más. Véase Valdés, *Los indios...*, op. cit., p. 74.

## Nayarit, Sonora y Tabasco

3. *Estados con bajo nivel de población indígena en áreas tradicionales de ocupación:* Baja California, Coahuila, Colima, Guanajuato, Jalisco, Querétaro, Sinaloa y Tlaxcala.
4. *Estados sin población indígena original, pero con inmigrantes:* Aguascalientes, Baja California Sur, Nuevo León, Tamaulipas y Zacatecas.<sup>19</sup>

### b. Municipios indígenas

De los 2 403 municipios que había en el país en 1990, 2 359 contenían diferentes cantidades de población hablante de lengua indígena. De ellos, 556 tenían 70% o más de población indígena; 247, entre 30 y 69%; 1 556, tenían menos de 30%; y 44 fueron ubicados sin hablantes de lengua indígena.

Cuadro 3.7  
Municipios con población HLI según el censo de 1990

Municipios con población indígena	1990
Número de municipios en México	2 403
Municipios con hablantes de lengua indígena	2 359
Municipios con 70% y más de PIE*	556
Municipios con 30% a 69% de PIE	247
Municipios con menos de 30% de PIE	1 556
Municipios sin hablantes de lengua indígena	44

\* PIE: Población Indígena Estimada por el Instituto Nacional Indigenista (INI)

Fuente: INI-Sedesol, *Información básica de los pueblos indígenas de México*, página web:

[www.sedesol.gob.mx/ini/inftus.htm](http://www.sedesol.gob.mx/ini/inftus.htm)

### c. Localidades indígenas

Conforme a los tabuladores básicos del Censo de 1990, en México había un total de 156 602 localidades. De éstas, 13, 179 tenían una proporción de población indígena de 70% o más; 4 359 eran localidades con una proporción de entre 30 y 69%; y 26 680

<sup>19</sup> INI, *et al.*, *Perfil indígena... op. cit.*



contaban “con una densidad de población hablante de lengua indígena menor al 30% o con población indígena dispersa.”<sup>20</sup> De ahí que, según el INI, se pueda inferir que el 70.94% (6 173 735) de la población estimada en 1990, vivía en localidades eminentemente y medianamente indígenas. Esas localidades eran predominantemente rurales: 44% de ellas estaban habitadas por menos de 100 personas; un 39% tenía entre 100 y menos de 500 habitantes; y sólo el 15% tenía una población de entre 500 y 2 500 personas.<sup>21</sup>

Cuadro 3.8  
Localidades según composición indígena

Localidades indígenas	1990
Total de localidades en México	156 602
Localidades con más de 70% de hli*	13 179
Localidades con 30% a 69% de hli	4 359
Localidades con menos de 30% de hli	26 680

\*Hablantes de lengua indígena

Fuente: INEGI, XI Censo de población y vivienda, México, 1990.

Los resultados preliminares del año 2000 confirman el carácter aun eminentemente rural de la población indígena: el 59.8% de la población indígena vivía en localidades de menos de 2 500 habitantes; el 20.1%, en localidades de entre 2, 500 y 14, 999; el 7% en localidades de entre 15, 000 y 99, 999; y el 13%, en localidades de más de 100 mil habitantes.

Cuadro 3.9  
Población HLI de 5 años y más por tamaño de localidad según el censo 2000

Tamaño localidad	Pob. ind. nal (%)
Menos 2, 500	59.8
2, 500 - 14, 999	20.1
15, 000 - 99, 999	7.0
Más de 100, 000	13.2

Fuente: INEGI, XII Censo general de población y vivienda, México, 2000.

<sup>20</sup> INI, *Instituto... op. cit.*, p. 18.

<sup>21</sup> *Ibid.*

### 3. Características socioeconómicas de la población indígena

#### 3.1 Situación de habla de lengua indígena: monolingüe y bilingüe

Para el INEGI, son indígenas monolingües los que no hablan español, indistintamente de que muchos de los que a menudo se incluyen en esta categoría, como ha sido observado por algunos analistas, hablen más de una lengua indígena.<sup>22</sup> Son bilingües quienes además de lengua indígena hablan castellano, indistintamente del dominio que sobre éste mantengan. Los datos sobre este par de aspectos en los años que hemos venido analizando han tenido el siguiente comportamiento. En 1960, el 36% de la población indígena fue clasificada en situación monolingüe y el resto, es decir, el 64% se registró como bilingüe. En 1970, la proporción de indígenas bilingües había aumentado a 72%, en detrimento del dato sobre los monolingües que fue del 28%. Con relación al censo previo, en 1980 la proporción de indígenas bilingües había variado poco, pues se había registrado en esta condición el 71.4%. En cambio, la población monolingüe se redujo al 23%, esto es, 5 puntos porcentuales menos que en 1970. La diferencia se explica por el número de “no especificados”, una categoría inexistente en los censos de 1960 y 1970, pero que incluyó al 5.6% de la población indígena en 1980. En 1990, se mantiene la tendencia hacia la disminución de la proporción de monolingües, pues se colocó en 16 puntos porcentuales; en contraparte, el grado de bilingüismo se elevó a 80%.

Observando ahora una muestra de cómo participan los sexos en la composición de los porcentajes previos; tenemos que, para 1970, 40.9% de los monolingües eran hombres y 59.1% mujeres. En 1990, aunque los datos habían cambiado, pues los hombres

---

<sup>22</sup> Véase Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta, 2001.

monolingües eran ahora 35.6% y las mujeres 64.4%, la diferencia tenía el mismo sentido: después de 20 años, las mujeres seguían acaparando el porcentaje más alto de monolingüismo.<sup>23</sup>

Cuadro 3.10  
Población HLI de 5 años y más según condición: monolingüe o bilingüe

Año	HLI	Monolingües	%	Bilingües	%	No esp.	%
1960	3,030,254	1,104,955	36	1,925,299	64.0		
1970	3,111,415	859,854	28	2,251,561	72.0		
1980	5,181,038	1,174,594	23	3,699,653	71.4	306,791	5.6
1990	5,282,347	836,224	16	4,237,962	80.0	208,161	4.0

Fuente: Luz María Valdés, *Los indios en los censos de población, México*, UNAM, 1996, p. 68.

### 3.2 Niveles básicos de escolaridad

Para 1990, 10% de la población nacional mayor de 15 años era analfabeta. En contraste, los niveles de analfabetismo en la población indígena alcanzaron volúmenes muy altos. En el caso de las localidades con 70% y más de población indígena, el nivel de analfabetismo llegó a sumar el 46.06%, esto es, más de cuatro tantos del promedio nacional y un poco más del doble en el caso de las localidades de 30 a 69% de población indígena, en donde se registró un analfabetismo de 29.02%.

Cuadro 3.11  
Porcentaje de analfabetismo y primaria incompleta de la población HLI de 15 años y más, según censo de 1990

Localidades con HLI	Analfabetas	Alfabetas	Con primaria incompleta
de 70% y más	46.06	53.94	33.27
de 30% a 69%	29.02	70.98	35.00

Fuente: INI, *Indicadores socioeconómicos*, pp. 43 y 46, tomado de Héctor Díaz Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 82.

Una estimación de conjunto hecha por Leonardo Manrique señala que la población indígena en condición analfabeta para 1990, ascendía al 40.7% de un total de 3

<sup>23</sup> INEGI, *La población hablante de lengua indígena en México*, México, INEGI, 1993, pp. 35, 36 y 39; Valdés, *Los indios... op. cit.*, p. 50.

841 070 hablantes de lengua indígena de 15 años y más. De este dato (1 564 862), el 36% correspondió a los varones (563 542), y 64% a las mujeres (1 001 320).<sup>24</sup>

El grado de analfabetismo de los indígenas varía de una entidad federativa a otra. Así, entre los estados cuyos índices de analfabetismo son mayores se encuentran Guerrero, Chihuahua, Chiapas, Durango, Nayarit, Puebla, Querétaro, Hidalgo, Veracruz y Oaxaca.

Cuadro 3.12  
Entidades con alto grado de analfabetismo indígena, 1990

Entidad	Población indígena de 15 años y más	Analfabetas	%
Guerrero	196, 288	121, 569	61.9
Chihuahua	43, 177	24, 717	57.2
Chiapas	462, 445	249, 749	54.0
Durango	11, 741	6, 280	53.5
Nayarit	15, 364	8, 085	52.6
Puebla	368, 505	170, 057	46.1
Querétaro	14, 388	6, 530	45.4
Hidalgo	224, 885	101, 905	45.3
Veracruz	420, 954	180, 716	42.9
Oaxaca	712, 006	298, 663	41.9

Fuente: INEGI, *XI Censo general de población y vivienda*, 1990, tomado de Leonardo Manrique Castañeda, *La población indígena mexicana*, tomo III, México, INEGI, IIS-UNAM, INAH, 1994; p. 59.

En conclusión, el grado de analfabetismo entre la población indígena de estos 10 estados fue mayor que el de la población indígena en todo el país (40.7% en 1990). Por supuesto, si ese dato se compara con el analfabetismo registrado para el total de la población mexicana de 15 años y más (12.44% según el documento Indicadores socioeconómicos del INI), la diferencia se vuelve mucho más dramática.

Por otra parte, en lo que se refiere al porcentaje de la población con primaria incompleta, las proporciones son como sigue. Mientras que, para la población no indígena, quienes no terminaron la primaria son alrededor de la cuarta parte (24.2% para

<sup>24</sup> Leonardo Manrique Castañeda, *La población indígena mexicana*, vol. 3, México, INEGI, IIS-UNAM, INAH, 1994, p. 58.

los hombres y 26.3% para las mujeres), para la población indígena la proporción se elevó a más de la mitad, tanto para los hombres (53.6%) como para las mujeres (58.4%).<sup>25</sup>

Ahora bien, si comparamos los porcentajes en relación con la asistencia escolar de los niños de 6 y 14 años de edad, se puede observar que mientras que el 85.6% nacional asiste a la escuela, en el caso de la población indígena el dato se contrae al 69.8%.

### 3.3 Actividad económica

La tasa de participación económica de la población indígena es del 43.4%; prácticamente igual a la que se registra para el total del país (43%). Si embargo, esta similitud deja de ser tal cuando se practica un examen más cuidadoso. Si bien en ambos casos, los varones conforman la mayor parte de la *población económicamente activa* (PEA), los porcentajes correspondientes varían. Los varones no indígenas del país representan el 67.4% de la PEA respectiva, mientras que los varones indígenas conforman el 75.6% de la PEA indígena. En contraste, 20.2% de la población femenina no indígena del país es económicamente activa, mientras que sólo el 11.7% de la PEA indígena son mujeres.<sup>26</sup>

Existen otras diferencias importantes. Por ejemplo, si se compara la participación por edades, se puede apreciar que la población indígena inicia su vida laboral a edades más tempranas que el sector no indígena de la sociedad mexicana. Según los datos disponibles, el 12.7% de los indígenas se inician en la vida laboral de manera prematura, mientras que en el caso de la población no indígena la cifra es del 7%.<sup>27</sup>

En contraparte, en el caso del retiro laboral, las estadísticas indican que en la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>27</sup> Valdés, *Los indios... op. cit.*, p. 51.

población indígena esto ocurre a edades muy avanzadas. Por ejemplo, entre la población no indígena del país, el 24.3% de la población de 65 años y más continua laborando, pero ese porcentaje se eleva a 33.2% entre la población indígena del mismo grupo de edad.<sup>28</sup>

#### a. Ramas de ocupación

La población indígena aún se dedica mayoritariamente a la agricultura (59.9%). Del resto, el 15.7% se ocupa en trabajos industriales, el 8.7% participa en servicios públicos, el 6.6% se dedica al comercio, el 4.4% son profesionales y técnicos, el 1.8% cumple funciones de oficina, el 0.5% se desempeñan como funcionarios y el 2.4% restante no está especificado. Si se agregan estos datos en los sectores en los que tradicionalmente se suele agrupar la actividad económica, entonces tenemos que el 59.9% trabaja en el sector primario, el 15.7% en el secundario y el 21.8% en el terciario. Estos datos contrastan con los del conjunto de la población económicamente activa del país, de la cual sólo el 22.5% se haya adscrito al sector primario, mientras que el sector secundario y el terciario ocupan el 27.8 y el 46.2% respectivamente.<sup>29</sup>

#### b. Ingresos

Los ingresos de los indígenas son notoriamente más bajos que los de la población mexicana en su conjunto. El 21% de la población indígena no percibe ingresos, y el 38.6% recibe menos de un salario mínimo. Estos datos son sensiblemente superiores a los de todo el país, en donde el 6.1% no recibe ingresos y el 19% percibe menos de un salario mínimo.<sup>30</sup>

Solo una minoría de indígenas participa en los niveles medios y superiores de

---

<sup>28</sup> INEGI, *La población hablante... op. cit.*

<sup>29</sup> Valdés, *Los indios... op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>30</sup> Manrique Castañeda, *op. cit.*, p. 52.

ingreso. En el grupo de los que perciben de uno a dos salarios mínimos se ubica el 23% de la población indígena, que contrasta con el 36.7% del total nacional. Entre los que reciben ingresos de dos y tres salarios mínimos está el 6.8% de los indígenas y el 15.2% del total nacional. Entre quienes perciben de tres a cinco salarios mínimos se encuentra el 3.2% de la población indígena y el 9.7% del promedio nacional. Por último, entre los que reciben más de 5 salarios mínimos como ingreso regular, apenas encontramos al 2.3% de los indígenas, en contraste con el 7.6% del promedio nacional que se adscribe a este grupo de ingresos.<sup>31</sup>

### c. Vivienda

Al comenzar la última década del siglo XX, el número de habitantes por vivienda en México era de 5 personas en promedio. En el caso particular de la población indígena el promedio era ligeramente mayor, cercano a las seis personas por vivienda. En relación con los servicios básicos, el 60.1% de las viviendas del país contaban con drenaje, agua entubada y energía eléctrica; mientras que sólo el 20.7% de las viviendas indígenas se encontraba en esta situación. Los datos porcentuales de las viviendas que al menos contaban con dos de estos servicios fueron: 13.3% para el nivel nacional y 24.8% para las viviendas indígenas. Las que contaban solamente con un servicio, eran el 13.3% del total de viviendas del país, y el 28.1% de las viviendas de la población indígena. Finalmente, en lo que corresponde al porcentaje de las viviendas con carencias absolutas, para el promedio nacional el resultado fue del 7.8%, mientras que para la población indígena fue del 25%.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> INEGI, *La población hablante... op. cit.*

<sup>32</sup> Valdés, *Los indios... op. cit.*, p. 52-53.

Si se observa específicamente lo que ocurre en las localidades de 70% y más de población indígena, los datos revelan una situación realmente alarmante: el 51.6% de las viviendas carecía de electricidad, el 68.3% de agua entubada, el 90.4% de drenaje y el 76.4% tenía piso de tierra.<sup>33</sup>

### **3.4 Religión**

En México, la religión católica sigue siendo mayoritaria, aunque desde la década de 1970 ha mantenido una tendencia hacia su disminución. Al respecto, estudios recientes señalan que en los últimos 50 años el catolicismo perdió un poco más de 10 puntos porcentuales pasando de 98.2% en 1950 a 88.73% en el año 2000.<sup>34</sup>

En 1950, el estado que destacaba por tener el menor volumen de población católica fue Tabasco con un 93.57%, es decir, cerca de cinco puntos porcentuales por debajo del promedio nacional. En 1970, los estados de Quintana Roo y Campeche se sumaron a la lista y junto con Tabasco se mantuvieron como los estados con menor proporción de población católica, en un rango de entre 87.1 y 91.1%, seguidos en esta tendencia por Baja California, Sinaloa, Veracruz, el Distrito Federal y Chiapas, entidades que se ubicaron entre el 91.1 y 95.1%, cuando el promedio nacional era del 97.09%.<sup>35</sup>

En el año 2000, Baja California, Chihuahua, Tamaulipas, Veracruz, Morelos, Oaxaca, Campeche y Yucatán, se ubicaron como entidades con promedios de población católica en un rango que va del 75.5% al 86.1%, cuando el promedio nacional alcanzó el 88.73%. Sin embargo, ese año, las tres entidades que contrajeron en mayor proporción su

---

<sup>33</sup> INI, *Instituto... op. cit.*, p. 22

<sup>34</sup> Adrián Alcántara y Juan Antonio Rodríguez, "La religiosidad en México. Iglesias y creyentes", *Este País*, núm. 120, marzo, 2001, p. 68.

<sup>35</sup> *Ibid.*



número de población católica fueron Quintana Roo, Tabasco y Chiapas, quedando con porcentajes de entre 64.9 y 75.5.<sup>36</sup>

Ciertamente, a la disminución del número de católicos ha correspondido un aumento gradual de otras religiones entre las que ocupa un lugar destacado el grupo de religiones protestantes (*Santos de los últimos días, Bautistas, Nazarenos, etc.*), pero también ha crecido de manera simultánea el número de personas que se declara sin religión, o que simplemente omite hacer declaraciones al respecto.<sup>37</sup>

En lo que corresponde a la población indígena, los datos indican que para 1990, 80% profesaban la religión católica y 10% eran seguidores de la religión que el Censo clasifica como "protestante o evangélica." Para la población general de México las proporciones eran: 90% para la religión católica, y 4.3% para las religiones protestantes o evangélicas.<sup>38</sup> Es decir, hay sensiblemente más protestantes y menos católicos entre los indígenas que entre la población en general.

A nivel de las entidades federativas, Tlaxcala era el estado que en 1990 contaba con un mayor porcentaje de población indígena profesante de la religión católica (93.7%); le seguían: Guanajuato (93.5%), Querétaro (91.9%), Guerrero (91.8%), y Michoacán (90.2). En el lado opuesto, Chiapas era la entidad con el volumen más bajo de población indígena católica (61.5%) y a la vez el estado en donde la religión protestante o evangélica tenía mayor impacto entre la población indígena (22.6%), seguido de cerca por los estados de Campeche (18.3%); Quintana Roo (16.9%); San Luis Potosí (15.4%); Tabasco (14.7%); Nuevo León, (13.6%); Yucatán (11.9%); Tamaulipas (10.8%) y Baja

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 68-69; véase también Aguayo Quezada, *op. cit.*, p. 83.

<sup>38</sup> Véase Manrique Castañeda, *op. cit.*, p. 65.

California (10.3%).<sup>39</sup>

Cuadro 3.13  
Distribución porcentual de la población HLI de 5 años y más por entidad federativa según religión, 1990

Entidad	Católica	Protestante o Evangélica	Otra*	Ninguna	No especificado
Aguascalientes	83.8	5.3	6.3	4.2	0.3
Baja California	74.1	10.3	3.3	11.3	1.0
Baja California Sur	77.2	8.3	3.3	10.0	1.2
Campeche	69.6	18.3	1.6	9.9	0.7
Coahuila	82.9	6.0	5.0	4.8	1.2
Colima	82.2	4.3	3.8	9.3	0.4
Chiapas	61.5	22.6	2.2	11.6	2.2
Chihuahua	78.3	1.8	1.6	16.2	2.1
Distrito Federal	89.0	5.4	2.2	3.0	0.4
Durango	85.7	1.5	4.5	6.3	2.0
Guangjuato	93.5	2.1	1.2	2.0	1.2
Guerrero	91.8	3.1	0.4	2.4	2.2
Hidalgo	88.7	7.0	0.3	2.4	1.5
Jalisco	75.4	2.1	14.6	4.4	3.4
México	87.8	8.6	1.1	1.8	0.7
Michoacán	90.2	2.0	0.4	4.8	2.6
Morelos	85.4	6.0	1.9	6.3	0.4
Nayarit	75.0	2.3	12.6	7.8	2.3
Nuevo León	79.1	13.6	3.1	3.6	0.6
Oaxaca	84.5	8.8	0.6	4.5	1.7
Puebla	89.1	6.0	0.6	4.5	1.7
Querétaro	91.9	3.7	0.5	1.7	2.2
Quintana Roo	74.4	16.9	1.8	5.8	1.0
San Luis Potosí	79.4	15.4	0.4	3.1	1.8
Sinaloa	80.6	2.8	1.3	13.9	1.3
Sonora	88.6	4.1	1.5	5.2	0.6
Tabasco	75.0	14.7	1.0	8.0	1.3
Tamaulipas	82.0	10.8	2.0	4.7	0.5
Tlaxcala	93.7	3.1	0.9	1.7	0.5
Veracruz	80.8	8.3	0.9	8.5	1.4
Yucatán	82.3	11.9	1.1	4.0	0.6
Zacatecas	86.2	4.0	2.5	6.2	1.1
Total	81.4	10.4	1.1	5.6	1.5

\* Incluye la religión judía y "otra".

Fuente: INEGI, *La población hablante de lengua indígena en México, XI censo general de población y vivienda, 1990*, México, 1993, p. 39.

En 1994, Manrique Castañeda opinaba que la tendencia decreciente que estaba afectando a la religión católica en México parecía tener mayor impacto en los ámbitos de la población indígena.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Véase, INEGI, *La población hablante... op. cit.*

<sup>40</sup> Al respecto, L. Manrique sostiene que muchos de los que se declaran sin religión entre la población indígena en realidad ocultan su pertenencia a religiones que parecen prohibidas en sus comunidades. Véase Manrique Castañeda, *op. cit.*, p. 66.

En 1998, Abdías Tovilla Jaime, pastor presbiteriano de las zonas indígenas de los Altos de Chiapas, confirmaba, al menos para el estado de Chiapas, la tendencia observada por Manrique Castañeda cuatro años antes. La iglesia evangélica, incluidas en ella la Iglesia Bautista, la Pentecostés, la Iglesia Bíblica, la Nazarena y algunas otras más, evidentemente se mantenían creciendo en las regiones indígenas en una proporción mayor que en las regiones mestizas del estado.<sup>41</sup>

Adicionalmente, las observaciones de Tovilla Jaime señalaban que el incremento de la diversidad religiosa en las zonas indígenas chiapanecas<sup>42</sup> había favorecido el arraigo de una tendencia hacia la pluralidad política, con lo cual el Partido Revolucionario Institucional (PRI) dejaría de ser paulatinamente la única opción partidista para permitir el crecimiento de otras opciones: el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido del Trabajo (PT) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD).<sup>43</sup>

En cualquier caso, si es cierto que el fenómeno de decrecimiento de la religión católica ha comenzado a impactar de manera sensible a las regiones indígenas, entonces,

---

<sup>41</sup> J. Meyer alerta contra la imprecisión de los datos acerca de la pertenencia religiosa. No obstante admite que las religiones protestantes y evangélicas se han mantenido crecientes como parte de un fenómeno que por lo demás no es privativo ni de Chiapas, ni mucho menos de México, sino que alcanza dimensiones mundiales. Véase Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000, pp. 51-59.

<sup>42</sup> Cuando Tovilla Jaime habla del incremento de la diversidad religiosa se refiere fundamentalmente al concurso de religiones distintas a la religión católica. Sin embargo, el pluralismo religioso no es un fenómeno exclusivamente extracatólico. Estudios recientes sobre las religiones en México señalan que existe actualmente dentro del catolicismo toda una configuración plural importante que comprende a los siguientes nueve grupos: católicos indios, católicos tradicionalistas, católicos mestizos, católicos mexicanos, católicos de la teología de la liberación, católicos de la teología india, católicos integristas, católicos integristas de clase alta y católicos carismáticos. Véase Elio Masferrer Kan, "La configuración del campo religioso después de Acteal" en Elio Masferrer Kan y Sylvia Marcos (coords.), *Revista académica para el estudio de las religiones, tomo II, Chiapas: El factor religioso*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Instituto Nacional Indigenista y Publicaciones para el estudio científico de las religiones, 1998, pp. 7-9. Más datos sobre las corrientes dentro del catolicismo se encuentran en Enrique Krauze, "El profeta de los indios" en *Letras Libres*, año 1, núm. 1, enero 1999, pp. 10-18.

<sup>43</sup> Véase Gaspar Morquecho, "La diversidad religiosa en Chiapas. Una perspectiva evangélica: entrevista con el pastor Abdías Tovilla", en Masferrer Kan y Marcos, 1998, *op. cit.* pp. 95-116. Véase también Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner, (ed.), *Democracia en tierras indígenas: las elecciones en los Altos de Chiapas, (1991-1998)*, México, CIESAS, COLMEX, IFE, 2000.

es de esperar que el censo del año 2000 en sus resultados definitivos, no sólo confirme las tendencias de aumento de las religiones protestantes o evangélicas, anotadas por Tovilla Jaime en 1998, sino que además, en cierto modo, las supere dando lugar al surgimiento de otras opciones religiosas adicionales –como ocurre actualmente con la religión islámica en el estado de Chiapas-.<sup>44</sup>

### **3.5 Pobreza y marginación**

Al examinar la pobreza al nivel de los municipios, Alexis Panagides encontró una importante correlación, según la cual entre mayor fuera el porcentaje de habitantes indígenas en un municipio, mayor era el grado de pobreza.<sup>45</sup> Así, según este autor, en los municipios con menos de 10% de población indígena, el índice de pobreza alcanza el 18%. En los municipios con entre 10 y 40% de población indígena, el número de pobres se eleva al 46%, para alcanzar el 80% en los municipios con más de un 70% de población indígena. Estos municipios con mayor porcentaje de población indígena suelen concentrar los menores ingresos laborales, así como también niveles muy bajos de capital humano y reducidos índices de escolaridad, lo que en conjunto resulta en niveles de vida deplorables.

---

<sup>44</sup> J. A. Hellman, al abordar el fenómeno religioso en las regiones indígenas de los Altos de Chiapas, señala que “recientemente los misioneros islámicos... han atraído adeptos y, en un par de nuevos asentamientos de protestantes que fueron expulsados por las comunidades predominantemente católicas, el Islam pronto se convertirá en el grupo religioso numéricamente dominante”. Véase Judith Adler Hellman, “Chiapas real y virtual: el realismo mágico y la izquierda”, en *Este País*, núm. 100, julio de 1999, pp. 23-38. Correcta o no la apreciación de Adler Hellman, lo cierto es que por su lado, el Centro Cultural Islámico de México, en un reporte breve emitido en el año 2000 señaló el dato de 200 indígenas chiapanecos conversos a la religión islámica. Un año después el número de indígenas islámicos en Chiapas había aumentado a 100 familias, esto es, a un número aproximado de 500 personas. Para el primer dato véase “Formación del Centro Cultural Islámico de México, A. C.”, documento en red: <http://www.islam.com.mx/islam/mex.htm>, p. 2; para el segundo, véase Marco Lara Klahr, titulado “Adoctrinan musulmanes a chamulas”, en *El Universal*, 14 de mayo de 2001, pp. A 1 y A 14.

<sup>45</sup> Alexis Panagides, “México”, en George, Psacharopoulos y Harry Anthony Patrinos (comps.), *Indigenous people and Poverty in Latin America*, Washington, D.C., The World Bank, 1999.

Estudios especializados sobre la marginación indígena han observado una tendencia similar a la anterior. En 1995, Liliana Bellato investigó los niveles de marginación en la población indígena de México, utilizando siete indicadores de marginación "que miden la intensidad de las carencias en función del analfabetismo, población ocupada en el sector primario, viviendas sin agua entubada, viviendas sin drenaje, viviendas sin energía eléctrica, viviendas con piso de tierra y promedio de ocupantes por cuarto." La autora logró establecer que de un total de 16 282 localidades con 40% o más de hablantes de lengua indígena, el 96.3% (es decir, 15 685 localidades que concentran a 4.37 millones de personas) se ubican en las categorías de *alta* y *muy alta marginación*. En el nivel de *marginación media*, se encuentra solo el 3.1%, es decir, 498 localidades ocupadas por 662 822 habitantes. Ese porcentaje se reduce aun más en el nivel de *baja marginación*, donde se registró el 0.5%, es decir, 77 localidades, con un total de 193 135 habitantes. Finalmente, en el nivel de *muy baja marginación* se registraron 22 localidades, que representan el 0.1%, con un total de 98 410 habitantes.

Cuadro 3.14  
Localidades predominantemente indígenas según grado de marginación 1995

Grado de marginación	No. de localidades	%	Población concentrada
Muy alta	14,228	87.4	3,326,949
Alta	1,457	8.9	1,045,064
Media	498	3.1	662,822
Baja	77	0.5	193,135
Muy baja	22	0.1	98,410
<b>Total</b>	<b>16,282</b>	<b>100</b>	<b>5,326,380</b>

Fuente: Liliana Bellato, "La marginación indígena, 1995" en Gustavo Garza (coord.), *Atlas demográfico de México*, México, Conapo-Progres, 1999.

Entre los estados que concentran un número considerable de localidades indígenas con características de muy alta marginación están: Guerrero con 98.6% de las localidades y 95.5% de su población; Chihuahua con 98.1% y 95.4%; Veracruz con 93.7% y 86.7%;

Chiapas con 93.6% y 83.9%, respectivamente. Le siguen en importancia Puebla con 86% de sus localidades y 67.3% de su población con muy alta marginación y Oaxaca con 85.2% y 63.3% respectivamente.<sup>46</sup>

Cuadro 3.15  
Estados que concentran un número considerable de localidades indígenas de muy alta marginación

Entidades	% de localidades	% de población
Guerrero	98.6	95.5
Chihuahua	98.1	95.4
Veracruz	93.7	86.7
Chiapas	93.6	83.9
Puebla	86.0	67.3
Oaxaca	85.2	63.3

Fuente: Liliana Bellato, "La marginación indígena, 1995" en Gustavo Garza (coord.), *Atlas demográfico de México*, México, Conapo-Progres, 1999.

En el conjunto de localidades de México, las localidades predominantemente indígenas de alta y muy alta marginación representan el 20.2% y se ubican en las entidades de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Chihuahua, Puebla y Guerrero.<sup>47</sup>

De manera global, de las cien localidades del país que presentan los más altos índices de marginación, 94 son indígenas, se ubican predominantemente en Guerrero, Chihuahua, Oaxaca, Chiapas y se caracterizan por ser muy pequeñas y aisladas de centros urbanos de importancia. En contraste, según Liliana Bellato, de las cien localidades de más baja marginación ninguna es indígena.<sup>48</sup>

Bajo este panorama sombrío de pobreza y marginación, un análisis de la Instancia Consultiva Mexicana para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas

<sup>46</sup> Liliana Bellato, "La marginación indígena 1995" en Gustavo Garza (coord.), *Atlas demográfico de México*, México, Conapo - Progres, 1999.

<sup>47</sup> Bellato, *op. cit.*, p. 47.

<sup>48</sup> "La mayoría de las localidades indígenas con menos de cien habitantes se localiza en los estados de Oaxaca, con 1, 540 (19.9%), Chihuahua con 1, 496 (19.3%), Chiapas con 940 (12.1%), Veracruz con 624 (8.1%) y Yucatán con 472 (6.1%). En el rango de 100 a 999 habitantes, las localidades indígenas se ubican en Oaxaca que tiene 1, 780 (23.7%), Veracruz, 1, 208 (16.1%), Chiapas, 1, 015 (13.5%), y se incorporan Puebla con 672 (9.0%) e Hidalgo con 659 localidades (8.8%)." Bellato, *op. cit.*, pp. 48 - 52.

(ICMDPCI), señala que “en caso de no mediar una efectiva política de bienestar y desarrollo de los grupos étnicos del país, se fomentarán la desintegración social, conflictos y violencia en sus regiones”.<sup>49</sup>

Las fuentes de la desintegración, los conflictos y la violencia en una condición de exacerbada miseria pueden ser múltiples. No obstante, la más amenazante es, hoy en día, la del narcotráfico.

#### a. Narcotráfico

Sin duda, como efecto directo de la marginación y la pobreza ha surgido, en las áreas de asentamiento indígena, el fenómeno de producción y tráfico de drogas. Un estudio reciente de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) demuestra que en las regiones más marginadas del país se producen o trafican las mayores cantidades de enervantes. Estas regiones que, para efectos prácticos de sus políticas, la SEDESOL denomina “Microrregiones Prioritarias”, se ubican en 17 estados (Chihuahua, Durango, Sinaloa, Chiapas, Oaxaca, Yucatán, Campeche, Guerrero, Nayarit, Jalisco, Veracruz, Colima, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, San Luis Posotí y Baja California Norte), y 476 municipios. Ahí viven 5.5 millones de mexicanos, de los cuales 3.4 millones son indígenas.<sup>50</sup> Por si esto fuera poco, las periodistas C. González y M. Turati, cruzando información de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y del Instituto Nacional Indigenista (INI), encuentran que sesenta y dos municipios de Chiapas, Guerrero, Oaxaca Veracruz, Chihuahua, Michoacán, Nayarit, Durango y Sonora

---

<sup>49</sup> La Instancia Consultiva Mexicana para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas (ICMDPCI) es un organismo interinstitucional creado en 1999. Véase Alma E. Muñoz y Alonso Urrutia, “Advierten mayor deterioro de grupos étnicos”, en *La Jornada*, 1 de febrero de 2001, p. 45.

<sup>50</sup> Marcela Turati, “Ubican en zonas pobres mayor tráfico de drogas”, en *Reforma*, 1 de mayo de 2001, p. 2 A.

que han sido considerados como zonas críticas por la tala inmoderada de árboles, se caracterizan también por el cultivo de drogas. En conjunto, estas zonas reúnen a los municipios de más alta marginación de cada una de las entidades afectadas, en donde por lo menos el 30% de la población es indígena.<sup>51</sup>

Indudablemente, la pobreza y la marginación son elementos decisivos para que los habitantes de las regiones de alta marginación se vean involucrados en actividades de producción y tráfico de estupefacientes; pero además, en lo que concierne específicamente a la población indígena, a este elemento se agrega que la incomunicación y el aislamiento geográfico de los parajes, comunidades, barrios y rancherías en donde viven y trabajan los miembros de las etnias, son en conjunto altamente atractivos para la clandestinidad con que operan los carteles del narcotráfico.

Ahora bien, independientemente, de que en la actualidad muchos de los asentamientos indígenas sean vulnerables a los estragos del narcotráfico, lo cierto es que, como veremos en la próxima sección, la población indígena, precisamente obligada por la marginación y la pobreza ha dejado de estar concentrada en las regiones geográficamente apartadas e incomunicadas, como era lo usual hace algunas décadas.

#### **4. Los indígenas en el territorio nacional**

Algunas instituciones, como el INI y el INEGI han establecido al menos 20 regiones de asentamiento tradicional de la población indígena en el territorio Mexicano. Cabe destacar que esta regionalización intenta cumplir una necesidad de ubicación geográfica general y, por tanto, no repara en matices internos de las áreas de

---

<sup>51</sup> Véase Cecilia González y Marcela Turati, "Coincide tala de bosques con cultivos de droga", en *Reforma*, 21 de febrero de 2001, p. 10 A.



asentamiento indígena, así como tampoco traza fronteras entre los diferentes grupos lingüísticos.<sup>52</sup> Esta regionalización identifica varias zonas indígenas que traspasan las fronteras de los estados de la federación. Estos cruces interestatales son evidentes, por ejemplo, en el caso de los mayos ubicados entre los estados de Sonora y Sinaloa; igualmente en el caso de los huicholes y coras, entre los estados de Durango, Nayarit, y Jalisco; en el de los mixtecos, entre los estados de Oaxaca y Guerrero; el de los mayas entre los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo; el de los otomíes, en la región huasteca, entre los estados de Hidalgo, Veracruz y San Luis Potosí. Este patrón se reproduce dentro de los estados: las zonas indígenas identificadas a menudo traspasan las fronteras municipales (véase mapa 1).

Pero, la naturaleza de los asentamientos indígenas ha venido cambiando en las últimas décadas. A nivel de las localidades, el panorama reciente no arroja suficiente claridad sobre la distribución geográfica de la población indígena a través del territorio nacional.<sup>53</sup> Sin embargo, si se observa lo que ocurre a nivel municipal, es posible distinguir un panorama verdaderamente revelador: la población indígena ha trascendido sus regiones tradicionales y se ha diseminado al menos en el 98.2% del total de los municipios de México.<sup>54</sup> ¿Cómo se explica tal situación? En los últimos tiempos, la

---

<sup>52</sup> Una discusión soterrada acerca de los datos que ofrecen los censos ha sido si las clasificaciones lingüísticas forman en sí mismas unidades étnicas o si debieran, por ese solo hecho, formar tal cosa. Hasta ahora, lo usual parece haber sido que la situación de habla de una determinada lengua indígena sea asimismo la condición para la adscripción a una etnia a la hora de las clasificaciones. No obstante, a pesar de que la unidad lingüística pudiera estar señalando la eminencia de un origen étnico común —que pudiera preservarse en muchas de las circunstancias actuales—, el uso de una misma lengua indígena, como lo han demostrado Bonfil y González, no es garantía de unidad de grupo.

<sup>53</sup> Puesto que sólo podemos saber que la población indígena se distribuye en 44, 218 localidades (28.2%) de un total de 156, 602 que tenía el país en 1990, y que la población indígena es mayoritaria sólo en 13, 176 (8.41%) de ellas.

<sup>54</sup> En 2, 359 de los 2, 403 municipios que tenía México en 1990 se registró población indígena, aunque debemos reconocer que sólo en el 23.13% de los municipios en donde hay población indígena, ésta es mayoritaria. Pero más aún, en muchos casos, esas unidades mayoritarias pueden estar compuestas, como lo

población indígena ha experimentado un importante éxodo. De modo que, si a mediados de siglo se podía hablar con propiedad de las *regiones de refugio*, como lo hizo en ese entonces Gonzalo Aguirre Beltrán, actualmente la diáspora indígena ha provocado nuevos asentamientos en ciudades, y en los llamados polos de desarrollo; sin que esto quiera decir que los lugares de asentamiento tradicional hayan sido desmantelados por completo (aunque, cabe reconocer que su fisonomía esta experimentando un conjunto de cambios importantes).



afirma José del Val, por varios grupos culturales diferenciados. Véase José Del Val, "Minorías nacionales y grupos étnicos en México", en Ricardo Ávila Palafox y Tomás Calvo Burezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1993, p. 119.

#### 4.1 La migración indígena

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la migración ha generado una redistribución de la población indígena de México.<sup>55</sup> El interés por las implicaciones de la migración indígena es muy reciente<sup>56</sup> y por ello aun no es posible contar con cuantificaciones profundas sobre el mismo. No obstante, existen actualmente estudios que permiten conocer algunos aspectos medulares del fenómeno. Se sabe ahora que, aunque en proporciones variables, todos los grupos lingüísticos son afectados por la migración.<sup>57</sup> También se ha establecido que la migración indígena se explica en buena medida por la incidencia de un fenómeno económico, sociodemográfico y político más amplio que ha afectado también a los sectores no indígenas del país. Mexicanos de los más diversos estratos económicos se han sumado masivamente a las inmensas corrientes de migración, tanto interna como externa. Entre las causas de la migración se encuentran también otros factores estructurales, algunos de naturaleza ecológica (baja productividad de la tierra, fenómenos climatológicos: sequías, heladas y huracanes, tiempos económicamente muertos en los ciclos agrícolas, cambios en la calidad productiva del suelo originado por su degradación ecológica), otros relacionados con la tenencia de la tierra (problemas de reparto agrario, ganaderización del territorio, construcción de presas hidroeléctricas, etc.), algunos más vinculados con la crisis en los precios de los productos agrícolas, otros relacionados con expulsiones o relocalizaciones (por procesos de

---

<sup>55</sup> Para el censo, es población migrada aquella que ha sido censada fuera de su lugar de origen, es decir, fuera de la región en donde es prioritaria la lengua de habla.

<sup>56</sup> Véase Miguel A. Rubio, Saúl Millán y Javier Gutiérrez (coords.), *La migración indígena en México. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 2000, p. 18.

<sup>57</sup> INI, *Instancia consultiva mexicana para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas*, México, INI, 2000, pp. 59-61.

urbanización, por explotación del suelo y subsuelo, por diferentes conflictos interétnicos, etc.); y otros asociados a fenómenos sociodemográficos (incremento demográfico, insostenible presión sobre la tierra, conflictos religiosos<sup>58</sup> o de política local, etc.).

Con todo y la diversidad de motivos, la migración indígena suele ser de dos tipos. Una de ellas es la *migración temporal*. Por una parte, la migración temporal que es la más frecuente, está ligada al ciclo agrícola de las regiones de origen y suele ocurrir, según los expertos, en dos momentos distintos: después de la cosecha (es decir, cuando concluyen las ceremonias religiosas relacionadas con la agricultura) y después de la siembra.<sup>59</sup> Por otra parte, la migración temporal suele estar orientada también por los ciclos agrícolas de las zonas agroindustriales receptoras.

La migración temporal en el interior del país, sigue varias rutas. Según el documento *perfiles indígenas de México*, algunas se inician con el corte de caña en Morelos y Puebla, siguen hacia el Distrito Federal y continúan hacia el Bajío y, de ahí, a Guadalajara; desde esta ciudad se dirigen a Zacatecas, Durango y Chihuahua hasta Ciudad Juárez. Otras van de Zacatecas a Nuevo León y de ahí a las ciudades fronterizas, en donde los emigrados se dedican al trabajo marginal o informal urbano, mientras pueden pasar la frontera de Estados Unidos.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> En Chiapas, por ejemplo, los grupos evangélicos liderados por *neopentecostales* "han abandonado sus prácticas sociales de *ghetto* y se han lanzado a conquistar espacios sociales y políticos estando en condiciones de realizar concentraciones públicas que compiten en número y organización con las realizadas por católicos", Masferrer Kan, *op. cit.*, p. 11.

<sup>59</sup> Véase, por ejemplo, Carmen Bueno, "Migración indígena a la construcción de vivienda en la ciudad de México", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 46, septiembre 1994.

<sup>60</sup> "Existen pueblos indígenas como los pápagos, cucapás, kiliwas, paipai, cochimies y kikapúes, que viven en la frontera norte, dispersos entre sí y separados social, cultural, política y económicamente del resto de la población mexicana. Son grupos rurales que se dedican a la ganadería y a la caza, parcialmente a la agricultura y, en forma eventual, al trabajo como peones en propiedades privadas. La separación social es tanta que con gran frecuencia la población fronteriza ignora su existencia". INI, *et al.*, *Perfil indígena... op. cit.*

La *migración definitiva*, que es el segundo tipo de migración indígena, provoca la ruptura gradual de la relación entre los emigrados y su comunidad de origen, y define un nuevo lugar de asentamiento. Por lo general se ha podido observar que la población que ha seguido este tipo de éxodo se dirige con cierta regularidad hacia los centros turísticos de la costa y a ciudades importantes en las cuales se incluyen las capitales de los estados y ciudades fronterizas, donde suele establecer colonias que conforman los cinturones de miseria. La ciudad de México es uno de los “polos de atracción” de los migrantes definitivos.<sup>61</sup> Según el INEGI, “de los 241 081 indígenas que viven en la zona fronteriza del norte del país, 72 000, es decir, el 30% son inmigrantes. En esta región, la población indígena ha creado campamentos ubicados en los márgenes de las ciudades, con redes sociales que mantienen vínculos con parientes de sus comunidades, lo que les permite reproducir algunos aspectos de su vida comunitaria de origen (comida, organización familiar, fiestas tradicionales y música, entre otros), a la vez que adoptan valores culturales que les impone su nuevo entorno social y económico.

Por los datos del *Conteo General de Población y Vivienda* de 1995 se sabe que las entidades que expulsan más migrantes indígenas son Puebla, Hidalgo, San Luis Potosí, México, Querétaro, Guerrero, Veracruz, Oaxaca, Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Los indígenas que emigran con mayor frecuencia son zapotecos de Oaxaca, (76 901); mixtecos de Guerrero, Oaxaca y Puebla (87 057); mazatecos de Oaxaca (37 334); otomíes de Hidalgo, México, Querétaro, Puebla y Veracruz (26 801); nahuas de Guerrero, Hidalgo, México, Veracruz y San Luis Potosí (26 606); chinantecos de Oaxaca (25 620); kanjobales (17 404); totonacas de Veracruz (16 548); mazahuas del estado de

---

<sup>61</sup> Véase *Ibid*, p. 48.

México (14 155); choles de Chiapas (13 413); purépechas de Michoacán (11 684); mayas de Campeche, Quintana Roo y Yucatán (11 659) y mixes de Oaxaca (11 652). En conjunto, estos trece grupos lingüísticos aportaron el 84.67% del total de migrantes indígenas de todo el país.<sup>62</sup>

Los principales estados que atraen indígenas migrantes, según el número de personas que llegaron a ellos en 1995, son el Distrito Federal (85 937), Veracruz (69 494), México (78 558), Sinaloa (18 141), Campeche (21 379), Baja California (28 397), Puebla (15 072), Tamaulipas (12 608), Jalisco (14 359) y Tabasco (18 982). Estas diez entidades recibieron en conjunto 362 927 migrantes, que representan 83% del total de indígenas que se desplazaron ese año en el interior del país.<sup>63</sup>

Cuadro 3.16  
Principales entidades afectadas por la migración de HLI

Estados expulsores	Estados receptores
Puebla	Distrito Federal
Hidalgo	Veracruz
San Luis Potosí	México
México	Sinaloa
Querétaro	Campeche
Guerrero	Baja California
Veracruz	Puebla
Oaxaca	Tamaulipas
Campeche	Jalisco
Quintana Roo	Tabasco
Yucatán	

Fuente: Miguel A. Rubio, *et al.*, *La migración indígena en México. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 2000.

¿Hacia qué lugares específicos migran los indígenas? Por lo común, el éxodo de población indígena en México sigue dos tipos de destinos principales. El primero está conformado por las regiones agrícolas de alta producción como los campos de riego de la península de Baja California; las zonas hortícolas y frutícolas de Sonora, Sinaloa,

<sup>62</sup> Véase Rubio, Millán y Gutiérrez (coords.), *op. cit.*, p. 24.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 25.

Chihuahua y Tamaulipas; los campos temporaleros de Nayarit, Veracruz, San Luis Potosí, Jalisco, Morelos y México; y las plantaciones de algunas zonas de Chiapas, Tabasco y Yucatán. La segunda categoría de destino migratorio está conformada por las áreas urbanas que comprenden un universo aproximado de “112 ciudades grandes, medianas y pequeñas,”<sup>64</sup> entre las cuales se cuentan las ciudades nortefías de Tijuana, Ensenada, Mexicali, La Paz, Torreón, Saltillo, Culiacán, Mazatlán, Guasave, Navolato, Guaymas, Hermosillo, Nogales y Etchojoa, etc. La ciudad de México y su zona metropolitana en el centro del país, es una de las principales áreas de destino de la migración indígena. Entre 1985 y 1990, 425 361 migrantes indígenas de diversos puntos de la república se hallaban asentados en ella.<sup>65</sup>

En el caso de la población indígena que migra hacia los Estados Unidos, el destino es similar al que se sigue en el interior del país, es decir, hacia las zonas de producción agrícola y hacia ciudades que demandan diferentes tipos de servicios, que incluyen los quehaceres domésticos, la jardinería y la limpieza, entre otros.

Hasta ahora, los registros de la población que emigra hacia este destino son bastante elementales. Sin embargo, se ha podido identificar entre la población indígena que emigra a Estados Unidos, a los mixtecos, mazahuas, mayas, yaquis, huicholes, purépechas, zapotecos, triquis y mazatecos.

Entre las principales zonas de destino en los Estados Unidos se han identificado las siguientes: California, Oregon, Nueva York, Los Angeles, Florida, Washington, Watsonville, Livingston, San José California, Condado Norte de San Diego, Valle de San

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>65</sup> Véase, Alberto Valencia Rojas, *La migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indios de México*. México, INI y PNUD, 2000.

## 5. Las organizaciones indígenas

Con lo visto hasta aquí, no es extraño que hayan existido y existan en la actualidad organizaciones indígenas que desempeñan distintas funciones en la vida regular de los indígenas mexicanos.

Planteando diferentes cortes históricos y geográficos, autores como Joaquín Flores Félix, Sergio Sarmiento y Fernando Rello, hicieron estimaciones de las organizaciones indígenas en la década de 1980.<sup>67</sup> En la siguiente década, el documento *Perfiles indígenas de México* y el libro *Voces indias y V Centenario*, editado por Sergio Sarmiento también recogen información importante sobre las organizaciones indígenas en activo. En el año 2000, el primer informe del *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México* y una obra de Maya Lorena Pérez Ruiz ofrecen suficientes datos acerca de los actores colectivos indígenas.<sup>68</sup>

Una mirada de conjunto de todos estos trabajos destaca en, primer lugar, la diversificación gradual en el número y en el tipo de organizaciones de una década a otra.

---

<sup>66</sup> En un estudio reciente, S. Varese ubicó como áreas de mayor concentración de población indígena emigrada hacia los Estados Unidos los lugares de California, Oregon, Washington, Arizona, Texas, Florida, Georgia, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Nueva York, Chicago Illinois, Iowa y Colorado. Stefano Varese, "Migrantes indígenas mexicanos en los Estados Unidos: nuevos derechos contra viejos abusos" en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 19-20, julio-diciembre 1999, enero-junio 2000, pp. 24-34.

<sup>67</sup> Joaquín Flores Félix, "Los pueblos indios en la búsqueda de espacios" en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 11-12, enero-diciembre de 1995, pp. 148-158, Sergio Sarmiento Silva, "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista" en *Revista Mexicana de Psicología*, año XLVII, núm. 3, julio-septiembre de 1985, pp. 197-215, Fernando Rello, (ed.), *Las organizaciones de productores rurales en México*, México, Facultad de Economía, UNAM, 1990.

<sup>68</sup> INI, et al., *Perfil indígena de México*, op. cit., Sergio Sarmiento Silva (ed.), *Voces indias y V Centenario*, México, INAH, 1998, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI y PNUD, 2000, Maya Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos Zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, tesis de doctorado, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, 2000.



En segundo lugar, resalta la variabilidad en el tiempo de duración de las organizaciones, pues algunas perduran por largo tiempo mientras que otras sobreviven por períodos muy cortos. Por último, también es notable el hecho de que algunas organizaciones se hayan fusionado dando lugar al surgimiento de organizaciones nuevas.

En cualquier caso, a partir de la información disponible, se pueden establecer dos tipos básicos de organización indígena. El primero comprende a todas aquellas formas de organización más estables creadas para el ejercicio de la representación y la autoridad en el nivel comunitario. Este tipo de organizaciones ha existido de manera regular en las zonas de asentamiento tradicional y en aquellas en las que se reproduce la vida comunitaria.<sup>69</sup>

El segundo, en cambio, está compuesto por un segmento de organizaciones de naturaleza y número variable. Dependiendo del tiempo y la coyuntura, ese segmento se expande o contrae, ya sea porque las organizaciones cambien de objetivo y se transformen o porque simplemente desaparezcan. Este segundo grupo comprende a todas aquellas organizaciones de carácter económico, político, social, cultural y religioso, entre las que se cuentan las diferentes uniones de comunidades indígenas, así como las organizaciones productivas (de maíz, café, copra, etc.), forestales, artesanales, de crédito, ecologistas o de producción sustentable, religiosas, campesinas y agrarias, partidistas, de mujeres, de médicos tradicionales, de migrantes nacionales y extranjeros, etc.

Dada la diversidad de sus demandas, es difícil que estas organizaciones establezcan formas unitarias de acción colectiva. No obstante, en ciertas coyunturas

---

<sup>69</sup> Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno... op. cit.*, también Carlos Tello Díaz, *Formas de gobierno en las comunidades indígenas de México*, México, IFE, 2000, documento en línea, <http://deceyec.ife.org.mx>

muchas de ellas han logrado crear programas de acción en torno a demandas comunes. Poniendo atención a estas formas convergentes de acción colectiva, algunos autores han hablado de diferentes movimientos indios simultáneos de carácter local y regional.<sup>70</sup> Sin embargo, ha sido frecuente que también se hable de un movimiento indígena de dimensiones nacionales a partir del surgimiento del indianismo en la década de 1970. Como se verá en el capítulo siguiente, el indianismo fue un programa de acción política fincado en la etnicidad que buscaba integrar el mayor número de organizaciones indígenas en la lucha por el derecho a la autodeterminación, una meta que de alcanzarse podría beneficiar a todos los indígenas de México.

Ciertamente, en la década de 1970 no todas las organizaciones se sumaron a la convocatoria de ese movimiento incipiente. Sin embargo, como lo han demostrado algunos autores, muchas de ellas –sin abandonar sus demandas particulares– establecieron formas de enlace y coordinación regional y nacional en torno a la agenda indianista.<sup>71</sup> Así sucedió en las vísperas del 12 de octubre de 1992, cuando el programa indianista centrado en la autodeterminación de los pueblos se materializó en la demanda por la autonomía indígena. Algo parecido volvió a ocurrir a raíz del levantamiento zapatista en 1994, como tendremos oportunidad de observar en los próximos capítulos.

---

<sup>70</sup> Véase Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983, Arturo Warman y Arturo Argueta, (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos de México*, Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, México, 1993.

<sup>71</sup> Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas... op. cit.*, María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI, 1987.

## 4

### El indianismo y el movimiento indígena en México

#### Introducción

En su fase actual, el movimiento indígena de México haya su origen en un proceso evolutivo que resultó básicamente de la interacción de dos elementos fundamentales: el indianismo como conjunto de ideas y el movimiento indígena propiamente dicho, centrado en la etnicidad. Con el fin de observar cómo funciona la conexión entre ambos eventos, la primera parte de este capítulo examina en qué consisten las ideas indianistas. La segunda explora la influencia del indianismo en la gestación del movimiento indígena mexicano. La tercera atrae la atención hacia las causas por las que el movimiento indígena, surgido en la década de 1970, se mantuvo *poco visible* en las filas del movimiento campesino hasta la coyuntura del 12 de octubre de 1992. La cuarta revisa las razones por las cuales el movimiento indígena contemporáneo adopta la autonomía como su demanda principal. Por último, la quinta alude al hecho de que el movimiento indígena de nuestros días ha surgido básicamente bajo la sombra de un proyecto que funde las iniciativas indianistas con el programa de la izquierda revolucionaria.

## 1. Las ideas indianistas

Hablar de la evolución del movimiento indígena de México, desde sus orígenes a la actualidad, nos lleva de nuevo a la declaración final de la reunión que celebraron líderes indígenas e intelectuales de las ciencias sociales en la isla de Barbados en el verano de 1971. Pero esta vez la alusión al citado evento será para destacar la celebración de un acto de comunión de ideas que trasciende el plano del discurso hacia el terreno de los hechos.

Los intelectuales firmaron la Declaración de Barbados I con la creencia de haber encontrado una razón suficiente para otorgar a los indígenas la responsabilidad de su propia liberación. Los intelectuales cedían y los líderes indígenas aceptaban. En eso consistía el acuerdo.

Si hasta entonces los intelectuales habían procedido en favor de los indígenas siguiendo aquella famosa tesis alemana que prescribía "interpretar al mundo para transformarlo", esta vez parecía que buscaban limitarse tan sólo a la interpretación del mundo, no ya para liberarlo por propia cuenta, sino para dejar que se liberara a sí mismo. Pero conviene recordar que según el documento final de la reunión de Barbados, los intelectuales no libraban a los indígenas a su suerte; por el contrario, se comprometían a permanecer cerca de ellos para acompañarlos, "para proporcionales... todos los conocimientos antropológicos sobre la sociedad que los domina para, de esta manera, colaborar en la tarea de su liberación".<sup>1</sup> Este era pues el compromiso básico: ofrecer herramientas e ideas. Por supuesto, los líderes indígenas aceptaron y cada parte cumplió

---

<sup>1</sup> Véase Declaración de Barbados I, 1971, documento citado en Donna Lee Van Cott, "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers" en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994, p. 6.

su promesa. Los indígenas asumirían gradualmente el compromiso y la libertad de crear sus programas y demandas, pero siempre bajo el cuidado cercano de los intelectuales que los acompañaban y pretendían orientarlos en el momento de tomar decisiones.

La pregunta, sin embargo, es ¿cómo se tradujo en la práctica esta voluntad de acompañamiento en la construcción de las demandas de las organizaciones indígenas? Para responder es necesario tener en cuenta que esta decisión generó toda una posición alternativa a las formas tradicionales de problematizar el fenómeno indígena.<sup>2</sup> Fue así como surgió el *indianismo*, un movimiento ideológico y político que proclamaría "como su objetivo central la liberación del indio";<sup>3</sup> pero no para liberar al indio en particular, sino para liberar al indio en tanto miembro de la civilización indígena, de esa civilización que pervive, "en la memoria colectiva de los grupos indígenas y no ha sido aniquilada, pues al contrario, espera pacientemente el momento de su liberación".<sup>4</sup>

Según el indianismo, la civilización india —con toda las diferencias que guardan los distintos grupos étnicos entre sí— es básicamente la misma y tiene un proyecto histórico para el futuro que contrasta con la propuesta de civilización occidental. Siendo así, la tarea debía consistir, según el indianismo, en liberar el proyecto civilizatorio indígena del avasallamiento al que lo sometía la civilización occidental representada por

---

<sup>2</sup> Véase Aracely Burguete Cal y Mayor, "¿Quiénes son los amigos del indio?" en Aracely Burguete, *et al.*, *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, México, Antropología Americana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984.

<sup>3</sup> Véase Guillermo Bonfil Batalla, "Historias que no son todavía historia" en *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980, pp. 224 - 225.

<sup>4</sup> Guillermo Bonfil Batalla y Nemesio Rodríguez, *Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*, México, Informe a la Universidad de las Naciones Unidas, SCA Project, ms., 1981. Al respecto, E. Polakovic sostiene que con la conquista española y con la continuidad del modelo de civilización que aquella trajo consigo, las culturas indígenas de Latinoamérica fueron congeladas. "Eso sucedió, con la cultura maya, quechua, guaraní, etc. No hubo más evolución. Hubo detención y destrucción. Y las naciones americanas auténticas vieron congeladas también su vida nacional." E. Polakovic, *La formación del ser nacional (la etnogénesis)*, Buenos Aires, Lumen, 1978, pp. 88-89.

los Estados nación latinoamericanos.

Para ello, el indianismo debía, por un lado, fomentar entre los indígenas "el apego a la costumbre, la actividad ritual, la recuperación de su historia, la restauración del pasado; y, por otro, alentar la recuperación del territorio indígena, así como la revalorización y el fortalecimiento de la cultura indígena. Además el plan debía incluir la formación de nuevos cuadros *dirigentes* a fin de que junto con los "dirigentes recuperados y reindianizados",<sup>5</sup> lograran conformar la estrategia indianista. A partir de esta estrategia, las organizaciones indígenas habrían de luchar por el derecho a la diferencia, la cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo; debían también promover la valoración de sus prácticas tecnológicas y sociales, el trabajo comunal, las relaciones interpersonales, la vigencia de sus sistemas ideológicos, mitos, cosmogonías y valores, así como la reivindicación de su historia. Se trataba, en fin, de luchar por lo que constituye su especificidad étnica, pues todo ello es motivo de planteamientos políticos concretos.<sup>6</sup>

La estrategia indianista reconocía que era necesario establecer prioridades entre los prerrequisitos para la recuperación del proyecto civilizatorio indígena. Por eso, "la primera condición de mayor envergadura y trascendencia, consistiría en el reconocimiento de los diversos grupos étnicos como unidades políticas en el seno de los Estados nacionales de los que hoy forman parte no diferenciadas".<sup>7</sup> De ahí la ineludible

---

<sup>5</sup> Los dirigentes recuperados y reindianizados son aquellos a quienes "el análisis y la percepción de los problemas y alternativas de la sociedad nacional los ha llevado a la conclusión de que la indianización de ésta es la única solución y el primer paso es asumirse individualmente como indios." Bonfil Batalla y Rodríguez, *Las identidades... op. cit.*, p. 59.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>7</sup> Guillermo Bonfil Batalla, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", Ponencia presentada en la Reunión de Expertos sobre *Etnocidio y etnodesarrollo*, San José Costa Rica, 7-11 de diciembre de 1981, p. 8.

premisa del reconocimiento político de los pueblos indios, lo cual implicaría una reestructuración de las divisiones geopolíticas nacionales en función de áreas culturales para grupos como los pápagos, mames, mayas, yaquis, etc.<sup>8</sup>

Sin embargo, el proyecto indianista no estuvo exento de excesos. En su deseo de convertirse en un verdadero proyecto de liberación del indio, el indianismo parece promover un discurso ideológico exagerado que lo lleva a postular que se podía restaurar "la sociedad precolonial."<sup>9</sup>

No obstante, políticamente sus planteamientos fueron más sensatos. Si bien el indianismo proclamaba que la premisa básica para plantear la lucha indígena era la existencia de dos proyectos civilizatorios distintos (el occidental y el indio), en la práctica, al ser investido en la figura de los movimientos indígenas latinoamericanos surgidos hacia la década de 1970, su discurso habría de prescribir que los indígenas debían luchar simplemente por el derecho a la diferencia con respecto al resto de las llamadas sociedades nacionales, lo que equivalía a luchar por la autonomía de los pueblos indígenas.<sup>10</sup>

## 2. El Indianismo en los orígenes del movimiento indígena mexicano

En México, como en el resto de América Latina, el movimiento indígena surge bajo la influencia del indianismo. Precisamente por eso es que, como acertadamente señala Marie-Chantal Barre, antes de la década de 1970, la acción colectiva indígena

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>9</sup> Bonfil Batalla y Rodríguez, por ejemplo, sostienen que con la liberación del proyecto civilizatorio indio "será posible restaurar la sociedad precolonial y seguir adelante sin la interferencia de occidente". Bonfil Batalla y Nemesio Rodríguez, *Las identidades...op. cit.*, p. 74.

<sup>10</sup> Véase Julio C. Tresierra, "Mexico: Indigenous Peoples and the Nation-State", en Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples... op. cit.*, pp. 187-210.

estuvo contenida en el movimiento campesino.<sup>11</sup> Y aunque después de 1970, seguían existiendo muchas motivaciones para que la acción colectiva de los indígenas se sumara al plan de acción de los movimientos campesino y popular, al surgir el indianismo poco a poco se irían sentando las bases para la gestación de un movimiento indígena distinguible de los de otros actores sociales mexicanos.

Ciertamente, entre 1940 y 1970, el indigenismo —que es la política oficial del estado mexicano posrevolucionario hacia a los indígenas del país— abrió un canal de participación permitiendo con ello que los indígenas tuvieran la oportunidad para organizarse como tales, como sucedió por ejemplo con el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara (CSRT), la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI), la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas (CNJ y CI), la Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (UNOI), la Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas (AMPAII) y con la Confederación Nacional de Comunidades Indígenas (CNCI) que por cierto ya desde 1968 reivindicaba la autodeterminación de los pueblos indios.<sup>12</sup> No obstante, el sujeto indígena como actor colectivo no habría de comenzar a manifestarse sino hasta los primeros años de 1970, cuando la idea de luchar por la autodeterminación comenzó a socializarse de manera más amplia entre los indígenas organizados de México.

El Congreso Indígena celebrado en Chiapas en 1974 es un punto de referencia obligado para fechar la gestación del movimiento indígena de México; y no es para

---

<sup>11</sup> Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983, p. 123.

<sup>12</sup> Véase Sergio Sarmiento Silva, "El Consejo Nacional de Pueblos Indios y la política indigenista" en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 3, julio - septiembre de 1985, pp. 197-215, Julio C. Tresierra, "Mexico: "Indigenous Peoples..." *op. cit.*, p. 196. Para el caso de la CNCI y su demanda de autodeterminación de los pueblos indígenas, véase Andrés Medina, "Nuevos indios, vieja demagogia", en



menos, sobre todo porque reunió por primera vez a líderes indígenas, tzotziles, tojolabales, tzeltales y choles y permitió que celebraran su encuentro sin interferencias de ningún tipo.<sup>13</sup>

Ciertamente, el Congreso Indígena de Chiapas fue promovido por el propio gobierno del estado para celebrar los quinientos años del natalicio de Fray Bartolomé de Las Casas. Pero el hecho de que fuera organizado por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, y los miembros de su pastoral —quienes abiertamente promovían la formación de organizaciones de base para la autogestión y el autodesarrollo en las comunidades indígenas de Chiapas—, le había otorgado al evento cierta espontaneidad y la libertad necesaria para que los indígenas impusieran libremente los temas de la agenda.<sup>14</sup>

El Congreso de Chiapas, según le contó a E. Krauze, Javier Vargas (uno de los colaboradores de Samuel Ruiz que, junto con el sacerdote Mardonio Morales, estuvo a cargo de la organización de Congreso Indígena en 1974) “tuvo seguimiento en asambleas itinerantes y viajes de solidaridad por el país y el extranjero.”<sup>15</sup>

De modo que sobra decir que, a partir de 1974, los indígenas mexicanos comenzaron a formar organizaciones —sobre todo en las entidades de mayor densidad de población indígena como Chiapas, Oaxaca, Puebla, Guerrero y Michoacán—, que alentaron la toma de conciencia en torno a la etnicidad y el reclamo de mayores espacios de participación.

---

*Antropología y Marxismo*, núm. 2, septiembre-marzo 1979-1980, pp. 75-82.

<sup>13</sup> Véase Jesús Morales Bermúdez, “El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio”, en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.

<sup>14</sup> Para detalles de la participación de Samuel Ruiz en el Congreso Indígena de 1974, véase Jean Meyer, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000, p. 80.

El gobierno intentó cooptar y corporativizar esta efervescencia indígena autónoma, pero también trató de ampliarla aún más. De manera que, a través de la CNC – la principal organización del movimiento campesino oficial- y el Instituto Nacional Indigenista (INI) auspició la celebración de asambleas para que se nombraran los Consejos Supremos Indígenas (CSI) de cada una de las etnias, para que se convirtieran en los representantes directos de éstas en el Congreso Nacional de los Pueblos Indios a celebrarse en Pátzcuaro, Michoacán en 1975.<sup>16</sup>

El Congreso de Pátzcuaro derivó en la formación del Consejo Nacional de los Pueblos Indios (CNPI). En este organismo quedaron representadas las etnias a través de los CSI, pero también se incluyeron muchas organizaciones autónomas. Y aunque los esfuerzos de control corporativo fueron permanentes, el CNPI –fuertemente penetrado por el indianismo-, constantemente desbordaba los límites que le imponía el control oficial convirtiéndose, en buena medida, en el espacio de participación auténtica del movimiento indígena incipiente que demandaba, entre otras cosas, mayores niveles de participación en torno a las políticas dirigidas a la población indígena de México.

Naturalmente, las políticas indigenistas oficiales no estaban preparadas para conceder mayor participación a los indígenas.<sup>17</sup> Pero un sector de *indigenistas críticos*<sup>18</sup> – sensibles al indianismo y a la efervescencia indígena del momento– pensaba que muchas de las medidas ejecutadas por las burocracias del INI no eran exitosas porque casi todas eran medidas impuestas por el gobierno sin consultar a los beneficiarios. Esto hizo que en

---

<sup>15</sup> La entrevista que le hace E. Krauze a Javier Vargas tuvo lugar el 12 de octubre de 1998 y esta citada en Enrique Krauze, "El profeta de los indios", en *Letras Libres*, año 1, núm. 1, enero de 1999, p. 18.

<sup>16</sup> Véase Vicente Paulino López Velasco, *Y surgió la unión... Génesis y desarrollo del CNPI*, México, Secretaría de la Reforma Agraria, 1989.

<sup>17</sup> Marie-Chantal Barre, *Ideologías indigenistas... op. cit.*, p. 132.

la segunda mitad de la década de 1970, (durante la administración de José López Portillo, el indigenismo a secas (cuyo objetivo principal era promover la asimilación de los indígenas a la cultura nacional) se convirtiera en *indigenismo de participación*.<sup>19</sup> Esta nueva modalidad de indigenismo debía su nombre a que estaba interesada sobre todo en hacer participar a los indígenas tanto en la planeación como en la ejecución directa de los proyectos del INI.

En términos de política práctica, el indigenismo de participación nacía con el propósito concreto de combatir la pobreza y la marginación de las zonas indígenas y hacer que los indígenas fueran los protagonistas directos en esta empresa.

Para el combate a la pobreza y la marginación, el gobierno federal, a través del INI, creó la Coordinación General del Plan Nacional para las Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR). Al mismo tiempo, buscó el apoyo de los Consejos Supremos Indígenas, unidades constitutivas del Consejo Nacional de los Pueblos Indios, para promover la participación directa de los indígenas en el plan operativo de la COPLAMAR

En el marco del combate a la marginación y la pobreza, la tarea esencial de los Consejos Supremos y del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas debía ser promover el *etnodesarrollo*, es decir, el desarrollo ideado por las propias etnias, una medida que evidentemente estaba inspirada en las ideas de los principales postulantes del indianismo,

---

<sup>18</sup> Véase Henri Fabre, *Indigenismo*, México, FCE, 1998, también Guillermo de la Peña "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos*, núm. 1, primavera, 1999, pp. 13-27.

<sup>19</sup> El *indigenismo de participación* surgió durante el período en que Ignacio Ovalle dirigió el INI (1976-1982). Véase INI, *Memoria de actividades 1976-1982*; también Ma. Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1999, pp. 93-101.

entre los que se cuentan Guillermo Bonfil Batalla y Nemesio Rodríguez.<sup>20</sup> Pero la atención que desde los comienzos de la administración de López Portillo le dedicó el gobierno al CNPI no sólo estaba motivada por el propósito de hacer eficiente el combate a la pobreza y la marginación y promover el etnodesarrollo (propósito de naturaleza socioeconómica). La atención oficial a esta organización parecía hallarse fundada también en un plan político debidamente estructurado que consistía en favorecer la formación de un movimiento indígena suficientemente diferenciado del movimiento campesino.<sup>21</sup>

Este plan político parece tener sentido sobre todo si se considera que en su fundación y en sus mejores momentos el CNPI habría de destacar de manera especial las demandas de contenido étnico como lo eran, por ejemplo, los reclamos de recuperación de los territorios indígenas, de reconocimiento de las lenguas indígenas, de los usos y costumbres así como de las bondades de la medicina tradicional, etc.

Sin embargo, el catálogo de demandas del CNPI también estuvo compuesto por planteamientos contra la represión, por la libertad de los presos políticos, por el respeto a los derechos humanos y por demandas campesinas concretas de crédito y apoyos a la producción y comercialización de los productos agrícolas, de titulación de los terrenos ejidales y comunales, de reparto agrario, etc.<sup>22</sup>

Ciertamente las demandas de corte campesino no eran lo primordial para el CNPI

---

<sup>20</sup> Guillermo Bonfil Batalla y Nemesio J. Rodríguez, *Las identidades prohibidas... op. cit.*, también Guillermo Bonfil Batalla, *"El etnodesarrollo... op. cit.*

<sup>21</sup> Este plan político parecía en cierto modo semejante al que habría de impulsar al gobierno a promover la fundación del Movimiento Nacional Indígena (MNI) en 1973, y a la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC), que sustituyó al MIN, en 1977. Maya Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, Tesis Doctoral, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapala, 2000, p. 41.

<sup>22</sup> María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*, México,

pero estas demandas lo conectaba directamente al movimiento campesino. Así lo constata por ejemplo el hecho de que el CNPI haya sido formalmente una de las organizaciones fundadoras de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), una central del movimiento campesino independiente formada en 1979.

Este enlace con el movimiento campesino lógicamente contravenía las aspiraciones corporativas del Estado. Fue por eso que para 1981, el gobierno alentó la sustitución de la dirigencia del CNPI por una representación a fin a sus designios.<sup>23</sup>

Con este golpe, el CNPI va a sufrir un doble desmembramiento; por un lado el de las organizaciones que deciden incursionar por su cuenta en el movimiento campesino independiente, —ya fuera a través de la CNPA o de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC, fundada en 1975);- y, por otro, el de la disidencia interna que va a alentar la formación de la Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios, (CNPI), en el mes de mayo de 1981. Con ello, el CNPI se convirtió en una organización limitada no sólo porque perdió muchas de las organizaciones que lo integraban sino sobre todo porque se subordinó definitivamente a las decisiones del gobierno.

La CNPI por su parte, pronto se sumará a la CNPA, y con ello en términos prácticos el movimiento indígena entra a una fase *poco visible* dentro de la esfera del movimiento campesino. Sin embargo, en esta nueva etapa, las acciones colectivas de las organizaciones indígenas no se habrían de fundir al movimiento campesino como había ocurrido en los años previos a la década de 1970. Por el contrario, esta vez, la acción conjunta de indígenas y campesinos no será propiamente el resultado de una mezcla de

---

Siglo XXI, 1987, pp. 160-174.

<sup>23</sup> Véase Sergio Sarmiento Silva, "El Consejo Nacional..." *op cit.*, María Consuelo Mejía y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena... op. cit.*, p. 177.

intereses sino de una unidad de acción en una coyuntura que era favorable a la lucha de clases, eje a partir del cual se expresaban los reclamos campesinos. Precisamente porque se trataba de una alianza y no de una fusión, coordinadoras y centrales que contuvieron organizaciones indígenas en esta etapa, como la CNPA y la CIOAC, llegarían a ser muy sensibles a la particularidad de los reclamos étnicos de autodeterminación, uso de la lengua indígena, respeto a las culturas indígenas y reconocimiento a los usos y costumbres.<sup>24</sup>

### 3. La lucha indígena y los actores colectivos rurales

Con la unidad práctica entre indígenas y campesinos no indígenas con que inauguro la lucha rural el comienzo de la década de 1980, surge una cuestión: ¿qué era lo que impedía que el movimiento indígena que capitalizaba la influencia del indianismo de la década de 1970 pudiera plantear de manera independiente su agenda de lucha? Un razonamiento muy socorrido hasta ahora ha sido señalar simplemente que el momento de oportunidad política seguía garantizando vigencia a la acción colectiva orientada bajo los cánones de la lucha de clases. Pero hay que decir que debajo de esta apreciación general subyacen razones no menos importantes que explican la unidad de acción entre campesinos e indígenas, por ejemplo, la crisis del Estado Benefactor o del Estado Social iniciada junto con el sexenio de Miguel De la Madrid en 1982.<sup>25</sup>

Esta crisis que implicó la contracción drástica de los recursos que el Estado

---

<sup>24</sup> Véase Luisa Paré, "Movimiento campesino y política agraria en México, 1976-1982", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 4, octubre-diciembre de 1985, pp. 85-111, Plutarco Emilio García Jiménez, "Movimiento campesino y pueblos indios" en Natividad Gutiérrez, Marcela Romero y Sergio Sarmiento, *Indigenismos. Reflexiones críticas*, México, INI, 2000, también Graciela Flores Lúa, *et al*, *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria 1976-1984*, México, Instituto Investigaciones Sociales-UNAM y Siglo XXI, 1988.

<sup>25</sup> Para mayores detalles sobre la crisis del Estado Benefactor o del Estado Social véase Cristina Oehmichén

destinaba al cumplimiento de sus tareas sociales –y en general “el desmantelamiento de las instituciones que surgieron de la Revolución Mexicana”–, provocó de inmediato una reacción de unidad entre los sectores campesino e indígena.<sup>26</sup> No obstante, tampoco se puede negar que la acción organizada de los indígenas fue singularmente evidente en la multiplicación de organizaciones rurales autogestionarias que buscaban ganar autonomía frente al Estado.<sup>27</sup> Y aunque ello no significó que el movimiento indígena abandonara la condición de bajo perfil que mantenía en el conjunto de los movimientos sociales de la época, la notoriedad de las acciones colectivas indígenas era tal que en diciembre de 1983, en un acto público sin precedentes, el presidente de la república se vio precisado a reconocer frente a los integrantes del CNPI la composición pluriétnica y pluricultural de México.<sup>28</sup>

Aunque esta acción del ejecutivo en funciones no dejó de ser un mero hecho declarativo, porque no condujo a ninguna modificación constitucional, indudablemente fue un antecedente directo para la ratificación del convenio 169 de la Organización

---

Bazán, *Reforma del Estado... op. cit.* pp. 18-20, también Claus Offe, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, México, Alianza, CONACULTA, 1991, p. 173.

<sup>26</sup> Laura Patricia Romero, “La reforma del estado y los movimientos sociales regionales”, en *El nuevo estado mexicano*, vol. II, México, Universidad de Guadalajara, CIESAS, 1992, p. 173.

<sup>27</sup> En lo que va de la administración de Miguel de la Madrid a la de Carlos Salinas surgen “coordinadoras independientes que defienden a nivel nacional los intereses de organizaciones locales y regionales. La más importante es la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas (UNORCA), formada en 1985. Asociaciones sectoriales, regionales y nacionales que defienden sus empresas acompañan este proceso de defensa de la producción. Es el caso también de las organizaciones de cafeticultores minifundistas y empresas forestales ejidales y comunitarias. Surgen con esa línea organizaciones como la Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepa Titataniske* (CARTT) en Puebla (1980), formada por nahuas, totonacas, tepehuas y otomíes; la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca (1982), que agrupa a comunidades cafetaleras zapotecas; la Unión de Comunidades Indígenas 100 años de Soledad (UCI-100 años) en la Sierra sur y Costa de Oaxaca (1982), que reúne zapotecos cafetaleros; la Unión Campesina Independiente de la Zona del Istmo (UCIZONI) también en Oaxaca y que aglutina a comunidades mixes; la Unión de Uniones *Quiptiq Ta Lecubtesel* en la Selva Lacandona en Chiapas (1981) que une a indígenas cafetaleros tzotziles, tzeltales y tojolabales; la Unión de Comunidades y Ejidos Forestales de Oaxaca (UCEFO) en la Sierra de Juárez de Oaxaca (1985); y la Unión Zapoteca-Chinanteca de la Sierra de Juárez (UZACHI) también de las comunidades indígenas con recursos forestales de Oaxaca (1989).” Maya Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas!.. op. cit.*, p. 39.

Internacional del Trabajo, en 1990 (el cual explícitamente comprometía a los estados que lo ratificaran a garantizar el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas y tribales existentes dentro de su territorio) y para la modificación del artículo 4º constitucional que habría de realizarse apenas un sexenio después.

Otro acontecimiento que contuvo el despunte del movimiento indígena en México fue la política social del Presidente Carlos Salinas de Gortari. El Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) que puso en marcha el presidente Salinas al inicio de su administración, con el fin de atenuar y contrarrestar los efectos de marginación y la pobreza heredados directamente del sexenio anterior, se proyectaba como un programa enfocado hacia los indígenas, los campesinos y los habitantes pobres de las ciudades.

El PRONASOL, hay que subrayarlo, buscaba institucionalizar la acción organizada de estos tres sectores de población en un movimiento social de marginados y pobres. Sobre la base de objetivos materiales (como la prestación de servicios sociales y la creación de infraestructura para la producción en talleres familiares y comunitarios, entre otras medidas tendientes a paliar la pobreza) e institucionales (redefinición de las relaciones del Estado con la sociedad), los ejecutivos del PRONASOL esperaban que el énfasis en la participación comunitaria ayudaría a transformar la cultura política entre los pobres, haciéndola pasar de una basada en la dependencia de la asistencia gubernamental a otra fundada en la responsabilidad personal.<sup>29</sup>

El PRONASOL rápidamente estimuló la formación de organizaciones sociales en

---

<sup>28</sup> Véase INI, *Documentos de consulta*, vol. 1, núm. 1, 1984, p. 2.

<sup>29</sup> Véase Wayne A. Cornelius y Ann Craig "Mexico's National Solidarity Program: an Overview" en Wayne A. Cornelius, et al, *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, San Diego, University of California, 1994. PRONASOL, *Manual único de operación*, México, 1993, también Carlos Rojas, "Solidaridad" en Arturo



los sectores a los que se dirigía, así como la adaptación de muchas de las ya existentes para que se vincularan al programa. Por ejemplo, en la implementación del PRONASOL, el INI concentró su atención en las organizaciones existentes más que en la creación de nuevas.<sup>30</sup>

Los efectos de algunos fenómenos externos como el de la crisis internacional del café también parecieron fortalecer la unidad entre actores indígenas y campesinos en el campo, sobre todo porque aunada a esta crisis internacional que derrumbó el precio del aromático en el mercado internacional, sucedería de inmediato la desincorporación del Instituto Mexicano del Café (INMECAFE) en 1989.<sup>31</sup>

A lo anterior hay que sumar la incidencia de otros factores internos casi simultáneos que ayudaron a unificar la unidad de acción entre campesinos e indígenas, como lo fueron la transferencia de los recursos de la Comisión Nacional de Subsistencias populares (CONASUPO), la privatización de Fertilizantes de México (FERTIMEX) y de empresas forestales, la disminución en los créditos agrícolas y la eliminación de la entrega de insumos para la producción (fertilizantes, semillas, programas de apoyo a la comercialización ejidal, etc.). Estos acontecimientos que habían sido provocados por el repliegue del Estado de las esferas de la producción agropecuaria, si bien contribuyeron a otorgar unidad en el programa de lucha de los sectores indígenas y campesinos, también reforzaron la emergencia de una reclamo sustantivo para todos: la demanda de democracia, sobre todo porque las decisiones para la supresión de instituciones de apoyo

---

Warman (ed.), *La política social en México, 1989-1994*, México, FCE, 1994.

<sup>30</sup> Véase Jonathan Fox, "Targeting the Poorest: The Role of the National Indigenous Institute in Mexico's Solidarity Program" en Wayne A. Cornelius *et al*, *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, San Diego, University of California, 1994.

a los campesinos, así como la reducción de partidas presupuestarias, para la asistencia social habían sido tomadas sin claro sustento popular.<sup>32</sup>

Ciertamente, la suma de estos acontecimientos adversos para los productores rurales no implicaba que todos los actores percibieran de la misma manera los impactos que provocaban. Sin embargo, la reacción de éstos ante los agravios tendió a ser unificada. Eventos como el fortalecimiento y la consolidación de la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) o la formación de la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOCA), que “desde sus inicios se caracterizó por su pluralidad y por la tolerancia hacia las diversas posiciones políticas que allí convergen”<sup>33</sup>, no sólo confirmaban la unidad entre campesinos mestizos e indígenas en aras de la defensa de los intereses de los productores cafetaleros, sino también la decisión firme de muchos de los actores rurales por la autonomía frente al Estado y sus políticas corporativas y asistenciales.<sup>34</sup>

Hasta aquí parecía que todo seguiría comportándose de la misma manera. Sin embargo, en el marco del proceso de democratización que había comenzado a vivir

---

<sup>31</sup> Odile Hoffmann, “Renovación de los actores sociales en el campo: un ejemplo en el sector cafetalero de Veracruz” en *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 30, septiembre-diciembre de 1992, pp. 523-551.

<sup>32</sup> Véase Blanca Rubio, “Las organizaciones independientes en México: semblanzas de las opciones campesinas ante el proyecto neoliberal”, en Hubert C. de Grammont (ed.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM y Plaza y Valdés, 1996, Neil Harvey, *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham y Londres, Duke University Press, 1998.

<sup>33</sup> Para 1989, año de su fundación, “la CNOCA agrupó a 25 organizaciones de seis estados, formando un frente común para tratar con las instancias gubernamentales, fuentes financieras y organismos comerciales”. Ma. Cristina Oehmichén Bazán, *Reforma del Estado... op. cit.*, p. 105.

<sup>34</sup> Véase Neil Harvey, “Nuevas formas de representación en el campo mexicano: la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), 1985-1993”, en Hubert C. de Grammont (ed.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM y Plaza y Valdés, 1996, Luis Hernández, “Nadando con los tiburones: la experiencia de la coordinadora nacional de organizaciones cafetaleras (CNOCA)”, en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núm. 1, enero-abril de 1991, pp. 52-75, Julio Moguel, et al, *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI y CEHAM Fox, Jonathan, y Gustavo Gordillo, “Between State and Market:

México después de las elecciones federales de 1988 y de la caída del muro de Berlín en 1989 (con la consecuente debacle de la ideología socialista), las vísperas del 5º Centenario del desembarco de los europeos en América provocaron entre otras cosas la reactivación del movimiento indígena. Una consecuencia de esta reactivación fue la celebración del primero y el segundo Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indios celebrados en 1989 y en 1990 respectivamente, y la constitución del Consejo Mexicano 500 años de Resistencia indígena.

La ratificación del convenio 169 de la OIT, en 1990<sup>35</sup> y la modificación de los códigos Penal Federal y el de Procedimientos Penales del Distrito Federal, en febrero de 1990 (que establecen de manera pionera el derecho de los detenidos indígenas a ser asistidos por un traductor cuando su falta de dominio del idioma español así lo requiera<sup>36</sup>) terminaron por propiciar la formación de un momento de oportunidad política para la emergencia del movimiento indígena en una forma no vista en las fases previas.

Esta coyuntura no sólo implicaría la formación de organizaciones indígenas que, a pesar de tener una variedad de demandas directas, ponían énfasis en reclamos etnicistas. También favoreció una reconversión en el discurso de importantes organizaciones de campesinos –o más exactamente, de campesinos indígenas-, que comenzaron a hacer patente su composición indígena y a enfatizar sus demandas étnicas. Ese fue el caso de organizaciones como la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), de Tehuantepec, Oaxaca; la Asociación Rural de Interés Colectivo, Unión de Uniones (ARIC), de la Selva Lacandona en Chiapas; y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata

---

Campesinos' Quest for Autonomy", en Wayne Cornelius, *et al.*, *Mexico's Alternative Political Futures*, San Diego, California, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1989.

<sup>35</sup> Maya Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas!.. op. cit.*, p. 186.

(UCEZ), de Michoacán, entre otras.<sup>37</sup> Sin embargo, conviene señalar que la conversión del discurso de estas organizaciones no significó el abandono de las otras demandas que eran comunes al resto de las organizaciones populares y campesinas. Por el contrario, se trataba tan sólo de un reordenamiento en el orden de prioridades en la agenda de cada una de ellas.

En cualquier caso, una evidencia que constata la reactivación del movimiento indígena es el reconocimiento que, en su discurso en San Felipe del Progreso en el estado de México, hizo el presidente Salinas el 8 de agosto de 1990 al inaugurar el fondo de Solidaridad para la promoción del patrimonio cultural de los pueblos indígenas: "Nuestros compatriotas indígenas están demandando respeto a su cultura, a su tradición, a su identidad y a su organización social. En esto yacen las raíces más profundas de nuestra nacionalidad, siempre unida y en solidaridad. Nadie debe imponerles sus ideas y mucho menos decirles lo que deben ser. Ustedes son los dueños y los arquitectos de su futuro y su destino. Su cultura no debe ser violada, ella es un componente esencial de nuestro patrimonio cultural, de nuestra riqueza colectiva. Sus derechos como mexicanos protegen esa cultura pero nosotros haremos más clara esta protección elevándola a nivel de nuestra

---

<sup>36</sup> Ma. Cristina Oehmichén Bazán, *Reforma del Estado...op. cit.*, p. 163.

<sup>37</sup> Como reconoce Mattiace, "la UCEZ es una organización campesina de base clasista como muchas otras organizaciones campesinas independientes." Sin embargo, "la mayoría de sus miembros son indígenas y su organización interna está basada en normas y prácticas comunales (por ejemplo, el uso de las asambleas comunitarias para la toma de decisiones)." No obstante las demandas de tierra de la UCEZ, involucran tanto dimensiones simbólicas como dimensiones materiales. Así, "mientras la tierra es central para la reproducción socioeconómica de las comunidades purépechas, es también el centro de las prácticas espirituales y de celebraciones comunitarias." De ahí que por esta ambivalencia, como admite Pérez Ruiz, la UCEZ es difícil de clasificar. Shannan L. Mattiace, *Peasant and Indian: Political Identity an Indian Autonomy in Chiapas, Mexico, 1970-1996*, Tesis de Doctorado, Austin, University of Texas at Austin, 1998, p. 105, Maya Lorena Pérez Ruiz, *¡Todos somos zapatistas!.. op. cit.*, p. 37, véase también Margarita Zárate Vidal, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán y UAM-I, 1998.

máxima ley.”<sup>38</sup>

Ciertamente, al autorizar la venta de tierras ejidales y comunales y poner fin al reparto agrario (por el que muchas organizaciones de campesinos indígenas y mestizos habían luchado por años e incluso décadas enteras), la reforma de 1992 al artículo 27 constitucional, podría haber provocado el reforzamiento de una agenda compartida entre indígenas y campesinos, pues agraviaba indiscriminadamente a ambos sectores. No obstante, como demostrarían los acontecimientos de aquellos tiempos, la formalización de la coyuntura para la emergencia del movimiento indígena era poco más que irreversible.<sup>39</sup>

La reforma al artículo 4º constitucional en 1992, que reconoció la composición pluricultural de nuestro país, y la innegable coyuntura internacional por los 500 años del choque cultural entre europeos e indoamericanos, confirmaban plenamente que el momento de oportunidad política para el movimiento indígena se había presentado. Y aunque la lógica de este movimiento social emergente no eliminaba la necesidad de responder al agravio provocado por la reforma al artículo 27, sí impedía que este punto fuera colocado como una demanda central. Para el movimiento indígena en bonanza era mucho más atractivo configurar su agenda bajo la lógica de la lucha por el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y tribales porque de esa manera desempolvaba la impronta que le habían heredado los esfuerzos del indianismo de la década de 1970.

---

<sup>38</sup> Programa Nacional de Solidaridad, *Fondos de Solidaridad para la promoción del patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México*, México, PRONASOL, 1992.

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, Sergio Sarmiento Silva (ed.), *Voces indias y V Centenario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, también Arturo Warman y Arturo Argueta (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en

#### 4. El movimiento indígena y la demanda de autonomía

Con el fin de establecer una especie de síntesis de los reclamos indígenas, en 1981, Roland Breton, propuso el siguiente *decálogo de los derechos de las etnias*

1. "Derecho a la vida, a la existencia colectiva y a la identidad
2. al territorio
3. a la autodeterminación
4. a la lengua
5. a la cultura étnica
6. a los recursos naturales
7. a los beneficios de su explotación
8. a trabajar en el país y vivir en él
9. a la protección del mercado, y
10. a la organización autocentrada."<sup>40</sup>

Buscando explicar el perfil del movimiento indígena mexicano a la luz del desarrollo de sus demandas, los autores del proyecto "Perfil indígena de México" llegaron a una conclusión similar. Según ellos, en los comienzos (es decir en los años 70's) la lucha de los indígenas mexicanos, parecía buscar dos metas sustantivas: la dotación de tierras y la defensa de sus valores culturales. Como consecuencia de "la suspensión definitiva del reparto agrario; del retiro de las instituciones gubernamentales que cumplían un papel de apoyo a los agricultores; de la liberalización de los precios del mercado y del retiro de los subsidios"<sup>41</sup>, los reclamos aumentaron y se fueron diversificando; de modo tal que ya se puede hablar de un catálogo de demandas indígenas entre las que se encontraban las siguientes:

---

humanidades, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1993.

<sup>40</sup> Ronald Breton, *Les Ethnies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, pp. 123-124. Véase también Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Plaza y Valdés, 1995, pp. 53-54.

- “Defensa de sus recursos naturales, demandando el derecho de preservar o aprovechar sus bosques, sus pastizales, sus minas, sus ríos o sus lagos.”
- “Garantías para desarrollar su producción agropecuaria y eliminar intermediarios y agiotistas.”
- “Servicios educativos bilingües e interculturales, así como medidas para preservar su patrimonio y herencia cultural prehispánica.
- Espacios políticos en los congresos estatales y federal, y participación en el diseño y ejecución de sus proyectos de desarrollo.”
- Respeto a los derechos humanos y reclamo de justicia contra masacres, asesinatos y despojos de tierras provocadas por las relaciones de fuerte tensión con los terratenientes y con los gobiernos estatal o federal.<sup>42</sup>

Al igual que el decálogo que Breton ensayó con pretensiones universales, este recuento para México intenta sintetizar el complejo de reclamos indígenas que se desarrolló entre las administraciones de Miguel De la Madrid y Carlos Salinas de Gortari.<sup>43</sup>

No obstante, debe decirse que el hecho de que las demandas indígenas puedan enlistarse de la forma considerada no significa que las organizaciones presentaran sus demandas en el orden sugerido, ni siquiera que incluyeran toda la lista en su repertorio de demandas. Por el contrario, en la vida real las organizaciones tenían —y de hecho siguen teniendo— catálogos de reclamos totalmente heterogéneos, tanto por la composición de sus demandas como por el orden de prioridad que les otorgan.

---

<sup>41</sup> Véase INI, *et al*, *Perfil indígena de México*, documento en red: [www.sedesol.gob.mx/perfiles](http://www.sedesol.gob.mx/perfiles)

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Durante este período, el movimiento indígena, como hemos visto, no alcanza a superar una fase poco visible, como diría Melucci, o de latencia, según la clasificación de Tarrow. Véase Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999, Sydney Tarrow, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza, 1997.

El movimiento indígena de la coyuntura de 1992 tampoco incluye todos los planteamientos que las organizaciones indígenas enarbolan; pues éste tiene un programa aparte, propuesto por las élites que lo promueven. En ese programa la demanda principal es la demanda de autonomía indígena.<sup>44</sup>

Ahora bien, ¿por qué el movimiento indígena habría de destacar la demanda de autonomía y no otra, u otras, de las tantas demandas que posee el repertorio de planteamientos indígenas? La razón principal radicaba en el hecho de que, al parecer, los líderes indígenas –y los demás promotores del mismo– descubrieron que esta demanda poseía los atributos necesarios para replantear los aspectos que el indianismo había destacado en la década de 1970; esto es “el deseo (primigenio de los indígenas) de ejercer el derecho de autogobernarse, de tener control sobre el espacio territorial de su adscripción, de definir la jurisdicción de su sistema normativo consuetudinario.”<sup>45</sup>

Con todo, es evidente que en la víspera de la reemergencia del movimiento indígena la demanda de autonomía no tenía la misma prioridad en la lista de demandas de las diferentes organizaciones indígenas. Incluso es muy probable que muchas de las organizaciones indígenas de entonces no la incluyeran en su catálogo de demandas (como incluso sucede en la actualidad). Sin embargo, según Margarito Ruiz (líder indígena tojolabal que hizo pública la primera propuesta de autonomía regional ante el congreso de la unión), ante la coyuntura del 5º Centenario del desembarco de los europeos en

---

<sup>44</sup> Como reclamos complementarios a la demanda de autonomía, el movimiento indígena plantea el derecho a que los indígenas puedan preservar y desarrollar sus propias culturas, el derecho a la tierra y el territorio, a ejercer su desarrollo económico en sus propios términos, todo esto en el contexto del estado-nación. Véase Rodolfo Stavenhagen, “Challenging the Nation-State in Latin America” en *Journal of International Affairs* 45, núm. 2, invierno de 1992, pp. 436-437.

<sup>45</sup> Sergio Sarmiento Silva, “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional” en Hubert C. de Grammont (ed.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de investigación Sociales-UNAM y Plaza y Valdés, 1996.



América, muchos líderes indígenas vieron que la autonomía podría ser una demanda capaz de estimular la acción colectiva de muchas organizaciones indígenas para reclamar el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas de México, de acuerdo con lo estipulado por el convenio 169 de la OIT.<sup>46</sup> Sin embargo, ante esto conviene preguntarse si no fue la autonomía una demanda artificial, impuesta por una élite sobreexcitada por los acontecimientos y circunstancias de la coyuntura. La respuesta parece ser negativa porque la autonomía como “aspiración primigenia” ha gozado de cierta tradición, desde etapas muy tempranas en la historia de México.<sup>47</sup>

Con todo, hay algunas pistas que indican que la autonomía carece de significado directo en el lenguaje de muchas organizaciones y de la mayoría de las comunidades indígenas, y no es sino por asociación de significados próximos como se le puede llenar de contenido.<sup>48</sup> Incluso es frecuente que muchos de los más avezados líderes y representantes de organizaciones indígenas regionales (como ocurre con Abelardo Torres, líder purépecha, Sofía Robles, de los mixes de Oaxaca, Hermelinda Tiburcio Cayetano y Cirino Plácido Valerio, líderes del Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena, Francisco García, líder de los Pueblos Originarios de Milpa Alta, Distrito Federal) sólo

---

<sup>46</sup> Entrevista personal, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, junio de 2000. Para lo relativo al convenio 169 de la OIT, véase el capítulo primero de esta investigación.

<sup>47</sup> Véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1980, Alan Knight, *La revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional*, vol. 1, México, Grijalbo, 1996, p. 145, Enrique Florescano, *Etnia, Estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Editorial Aguilar, 1997; K. Peggy Liss, *México under Spain, 1521-1556, Society and the Origins of Nationality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, p. 44; Ana Luisa Izquierdo, “Autonomía indígena: una de las formas de su ejercicio” en Fernando Benítez, et al, *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, Archivo General de la Nación y FCE, 1996, pp. 263-271.

<sup>48</sup> En una de las sesiones del seminario internacional sobre Derecho Indígena celebrado en el Museo Nacional de Antropología e Historia de la Ciudad de México del 26 al 30 de mayo de 1997, Magdalena Gómez sostuvo que si bien los indígenas usualmente no otorgan un significado individual al concepto de autonomía, este concepto se puede revestir de contenido con la suma de algunas de sus principales demandas.

compartan nociones generales del concepto.<sup>49</sup> No faltan quienes reconocen que es un concepto ajeno al vocabulario de los indígenas pero que resulta de utilidad para exponer un conjunto de planteamientos sustantivos de los indígenas mexicanos, como lo es, por ejemplo, el reclamo de autogobierno.<sup>50</sup>

Lo anterior parece confirmar que, si bien no se trata de algo impuesto, en su definición habitual (como materialización del derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas) la autonomía fue asumida como la demanda más destacada por los diferentes actores del movimiento indígena a través de un proceso de construcción que no estuvo exento de tensiones, posturas encontradas y negociación entre las diferentes organizaciones. Así sucedió, por ejemplo, en el Foro Nacional Indígena, analizado en el capítulo siguiente, y en la discusión en torno a las propuestas de aplicación práctica de la autonomía que se revisa en el capítulo sexto de esta investigación.

En cualquier caso, lo cierto es que en la definición de la demanda de autonomía, los líderes indígenas y los simpatizantes de la causa han tenido que jugar un papel muy importante. Tanto más cuando ambos grupos, que han sido fieles recolectores de los planteamientos del indianismo de la década de 1970, estuvieron expuestos a la

---

<sup>49</sup> En entrevistas personales sostenidas con los líderes referidos, entre mayo y junio de 2000, ninguno ofreció una definición sistemática de autonomía. Al hablar de autonomía, Abelardo Torres se refirió a la capacidad de autogobierno de los indígenas. Sofía Robles se refirió a la libertad que han tenido las comunidades para nombrar sus representantes y ejercer sus formas de gobierno tradicionales. Hermelinda Tiburcio se refirió a la autonomía como la libre determinación de los pueblos. Cirino Plácido señaló que la autonomía es que los pueblos indígenas puedan decidir por sí mismos sus proyectos y sus formas de preservar su cultura. Francisco García, por su parte, sostuvo que la autonomía para los pueblos originarios de Milpa Alta es la posibilidad de que se respete la propiedad comunal de la tierra y se puedan nombrar las autoridades bajo las formas tradicionales acostumbradas.

<sup>50</sup> Así lo señala, por ejemplo, Margarito Ruiz, líder indígena de la etnia tojolabal. (Entrevista personal, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, junio de 2000). Sorprendentemente, comparten esta opinión, entre otros, Francisco García líder de la organización de los Pueblos Originarios del Distrito Federal (entrevista personal realizada en Milpa Alta, México, D. F., mayo de 2000), Cirino Plácido Valerio y Marciano Guzmán Concepción, ambos representantes del "Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena", (entrevistas personales realizadas en Chilpancingo, Guerrero en mayo de 2000).

información proveniente de otros países sobre movimientos étnicos para los que la autodeterminación ha sido el reclamo principal.

Así, gracias a la intervención de los líderes y simpatizantes de la causa indígena, no sólo se establece que la demanda de autonomía es la forma a través de la cual los indígenas podrían ejercer su derecho a la autodeterminación. Esa intervención también ha ayudado a demostrar que para que se puedan crear sistemas de autonomía es preciso, en primer lugar, que los indígenas mexicanos logren ser reconocidos constitucionalmente como *pueblos indios* y, en segundo, que la ley les conceda la posibilidad de ejercer su derecho a la autodeterminación a través de la autonomía. Pero, ¿cuál sería la forma que adoptaría esa autonomía indígena?

Hasta antes de 1989 solo había señales y referencias, como las que ofrece, por ejemplo, el intento de establecer autonomía en la región Tojolabal en 1988.<sup>51</sup> En 1990, sin embargo, surgió por vez primera una propuesta de alcance nacional; esta fue la propuesta de autonomía regional pluriétnica presentada al Congreso de la Unión por Margarito Ruiz Hernández, líder indígena tojolabal y en ese entonces diputado federal por el Partido de la Revolución Democrática (PRD).<sup>52</sup>

En esta primera versión, la propuesta de autonomía regional pluriétnica es

---

<sup>51</sup> Para mayores detalles del proyecto de autonomía en la región tojolabal, véase Shannan L. Mattiace, *Peasant and Indian... op. cit.*, pp. 181-187.

<sup>52</sup> Esta iniciativa fue elaborada con el apoyo directo de antropólogos e intelectuales de izquierda, como Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Arnoldo Martínez Verdugo, Pablo Gómez, Aracely Burguete y Mario Zepeda. Por su contenido, puede decirse que básicamente se trataba de "una propuesta de reforma que pretendía modificar la Constitución en los artículos 53, 73 y 115. Tal reforma planteaba la instauración de Regiones Pluriétnicas y la creación de una sexta circunscripción plurinominal para diputados de dichas regiones." Véase Margarito Ruiz Hernández, "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional", en Aracely Burguete Cal y Mayor (ed.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, 1999, pp. 21-53. Para una explicación más detallada de la propuesta de reforma constitucional de referencia puede verse: Margarito Ruiz Hernández, "Iniciativa de reformas y adiciones a los artículos 53, 73 y 115 constitucionales", LIV legislatura, versión estenográfica,

esencialmente una alternativa de carácter territorial que plantea la necesidad de crear un cuarto nivel en la división federal de México, que se ubicaría entre el municipio y la entidad federativa. Su diseño, bastante incipiente por cierto, se refiere a contextos geográficos en donde conviven poblaciones indígenas de diversas orígenes étnicos. Según los promotores de esta propuesta, en esa situación se encuentra la mayor parte del territorio nacional.

Puesto que será revisada con detalle en el capítulo 6º, por el momento basta decir que la propuesta de autonomía regional intenta ajustarse a los presupuestos indianistas desarrollados en la década de 1970, mismos que, como se vio al comienzo de este capítulo, planteaban la recuperación del proyecto civilizatorio de las culturas indígenas de México. La propuesta de referencia, también condensa legados provenientes de otras fuentes. Entre ellas destaca la iniciativa de cambio constitucional propuesta en 1992 por la propia presidencia de la república con el fin de reconocer la condición pluricultural de la nación mexicana. Pero sobre todo hay que señalar que la propuesta de autonomía regional de 1990 destaca el legado de un sector de la izquierda militante que, huérfana de su proyecto proletario, tornó la mira hacia las causas étnicas.

## **5. El indianismo y el proyecto político de la izquierda**

En un sentido más general, se puede decir que la iniciativa para la construcción de regiones autónomas pluriétnicas hecha pública en 1990 se beneficia de muchas influencias (del indianismo en la versión anti-universalista desarrollada por sus primeros exponentes, del indianismo etnopopulista promovido por las instituciones gubernamentales, del desarrollismo y la autogestión de algunas organizaciones locales,

ONG's y sectores de la iglesia y la sociedad civil, etc.), pero sobre todo, de la fusión del indianismo con el plan de lucha de la izquierda militante.

Por muchos años, la izquierda latinoamericana se opuso sistemáticamente a la idea de que se planteara la lucha de los indígenas como algo distinto a la lucha de los sectores campesinos empobrecidos.<sup>53</sup> Sin embargo, hacia finales de la década de 1980, el discurso indianista comenzará a mimetizarse con el discurso de la izquierda latinoamericana a raíz de que el gobierno sandinista apoyara, en 1987, la formación de un sistema de autonomía regional para los indígenas misquitos, sumos y ramas en la costa atlántica de Nicaragua.<sup>54</sup>

En este proceso, el trabajo de intelectuales de izquierda como Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas, entre otros, resulta por demás significativo para ilustrar cómo se fundieron y complementaron dos discursos que hasta un poco antes habían sido bastante proclives a la confrontación. Naturalmente, como señala Stefano Varese, estos intelectuales y el proceso sandinista demostraron que el proyecto de la izquierda latinoamericana podría ser compatible con la lucha de los indígenas.<sup>55</sup>

Sin duda, la alianza sellada en Nicaragua entre el discurso indianista y el de la izquierda intelectual y revolucionaria se irradió hacia diferentes extremos de América Latina, sobre todo cuando la utopía socialista se vio afectada por el fin de la guerra fría. Una prueba de este singular acontecimiento simbiótico puede verse en los escritos del más grande pensador y revolucionario guatemalteco de los últimos tiempos, Mario

---

<sup>53</sup> Véase, por ejemplo, Burguete Cal y Mayor, "¿Quiénes son.?" *op. cit.*

<sup>54</sup> Véase Heriberto Cairo Carou, et al, "La organización del espacio en una sociedad en transición: Nicaragua (1979-1988)", en *Estudios Territoriales*, separata del núm. 30, mayo-agosto, 1989, pp. 179-201.

<sup>55</sup> Stefano Varese, "The Ethnopolitic of Indian Resistance in Latin America", en *Latin American Perspectives*, vol. 23, núm. 2, primavera de 1996, pp. 58-71.

Payeras, quien después de haber vivido el desencuentro entre la guerrilla guatemalteca y el fenómeno indígena de su país<sup>56</sup> propone fundir el programa revolucionario de la izquierda con el proyecto político de los indígenas en el plano de una lucha civil que conduzca al cambio democrático en Guatemala. En sus escritos políticos de 1992, Payeras acepta y legitima el modelo de arreglo autonómico nicaragüense y lo propone como base para solucionar las demandas de los indígenas de su país.<sup>57</sup>

A México, el efecto nicaragüense llegó en forma directa, pues varios antropólogos mexicanos se cuentan entre los diseñadores del proyecto sandinista. Además de realizadores del proyecto sandinista, esos antropólogos son también herederos directos de las ideas indianistas de Guillermo Bonfil Batalla. Si Bonfil Batalla incubó ideas, los antropólogos mexicanos que asesoraron a los sandinistas las desarrollaron y las pusieron en práctica. Como se ha explicado, Bonfil Batalla y los otros indianistas latinoamericanos que se reunieron regularmente desde Barbados I, resaltaron la peculiaridad del proyecto indio, como algo que tenía por derecho propio un perfil civilizatorio distinto y al margen de la idea redentora de las posturas de izquierda. Con ello en mente, los realizadores del proyecto sandinista, buscaron en los anales de la izquierda rusa y china los fundamentos para abrazar las medidas autonomistas, lo que los condujo a releer el proyecto de nacionalidades de Stalin que conciliaba el proyecto socialista con una especie de arreglo multinacional fundado en el reconocimiento al derecho a la libre determinación de cada

---

<sup>56</sup> Yvon Le Bot, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>57</sup> Véase Mario Payeras, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, Guatemala, Magna Terra, 1997; también Mario Payeras, "Autonomía maya en Guatemala: Argumentos y desbroces preliminares", en *Temas de la realidad guatemalteca*, año 4, núm. 12, segunda época, agosto-diciembre de 1992.

una de las partes integrantes de la URSS.<sup>58</sup> Estos antropólogos analizaron los planes del gobierno chino para otorgar autonomía a las minorías étnicas en ese inmenso país socialista; también se dieron tiempo para revisar las ideas que Vicente Lombardo Toledano –reconocido izquierdista mexicano– ensayó, en 1936, para resolver *el problema de las nacionalidades oprimidas de México*.<sup>59</sup> Hecho lo anterior, los antropólogos de referencia habrían de concluir no sólo que la izquierda revolucionaria de América Latina podía conciliar el proyecto socialista con la construcción de un arreglo autonómico para los grupos étnicos de Nicaragua, sino que también se podía revolucionar el proyecto mismo de la izquierda, si se sumaba al mismo la fuerza irredenta de los indígenas latinoamericanos enmendando de paso los anteriores yerros de la izquierda, en los cuales se había subestimado e incluso negado la importancia de los reclamos específicamente étnicos.<sup>60</sup>

No se debe menospreciar el empuje y la claridad de los líderes indígenas imbuidos en las causas indígenas y guiados por el interés de lograr el reconocimiento a la

---

<sup>58</sup> Véase Marx, Engels, Kautsky, *et al.*, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, editorial Avance, 1977; Vladimir I. Lenin, *El proletariado revolucionario y el derecho de las naciones a la autodeterminación* (Obras completas, Vol. 23), Argentina, Cartago, 1969.

<sup>59</sup> “Impresionado por la forma en que el régimen soviético había encarado el problema de la heterogeneidad étnica, Lombardo Toledano adoptó la tesis stalinista de las nacionalidades oprimidas para interpretar la realidad pluriétnica” de México. “En 1936, escribió un artículo en el que sostuvo su rechazo a la política integracionista (del gobierno de México) y propuso a título de solución inicial... 1. cambiar la división política territorial, 2. otorgar autonomía política a esas entidades de tal forma que sus autoridades fueran indígenas, 3. fomentar las lenguas vernáculas y proporcionarles un alfabeto a las que no lo tuvieran, 4. crear fuentes de producción económica en las localidades indígenas, y 5. colectivizar el trabajo indio, así como suprimir la propiedad y la posesión individual de la tierra en las regiones indígenas.” Aunque Lombardo Toledano no dio continuidad a estas ideas iniciales, su propuesta, no es por ello menos útil a la hora que la izquierda ha buscado legitimar su acercamiento a las causas indígenas. Véase Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 36. Para una consulta detallada de la propuesta de Lombardo Toledano, véase Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, México, SepSetentas, 1973.

<sup>60</sup> Es importante señalar que el viraje de la izquierda hacia las causas étnicas es en verdad un fenómeno de amplitud global. Para mayores detalles, véase, por ejemplo, Eric Hobsbawm, “La izquierda y la política de la identidad”, en *New left review*, núm. 0, 2000, pp. 114-125; también José A. Aguilar Rivera, “Los indígenas y la izquierda. Una reflexión polémica acerca de las difíciles relaciones entre identidad étnica y la

diferencia y el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos indígenas. Sin embargo, hay que reconocer que el programa de lucha del movimiento indígena a comienzos de la década de 1990 combina en una postura única el programa indianista y el de la izquierda. Esa es la postura principal que ha imperado en el movimiento indígena de América Latina surgido de la coyuntura del 12 de octubre de 1992; esa es también la postura que alcanzó acuerdos con el gobierno federal mexicano en el mes de febrero de 1996, asunto al que volveremos en el próximo capítulo de esta investigación.



## 5

### **El movimiento indígena mexicano y los Acuerdos de San Andrés**

#### **Introducción**

Para el estudio del movimiento indígena mexicano (MIM) en su fase actual, es pertinente explorar los acontecimientos que suceden alrededor del proceso de negociación entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno federal, de donde surgen los Acuerdos de San Andrés signados por las partes en febrero de 1996. El presente capítulo tiene este propósito. La primera parte ubica al movimiento indígena mexicano en la coyuntura de 1994. La segunda atrae la atención hacia el papel de la autonomía como demanda de enlace coyuntural entre el EZLN y el MIM. En la tercera, el propósito es establecer los aspectos generales de la negociación entre los zapatistas y la representación del gobierno federal mexicano. En la cuarta, se ven los aspectos generales del Foro Nacional Indígena, evento en el que el movimiento indígena dio su respaldo a la propuesta presentada por los zapatistas en las negociaciones sobre "Derechos y Cultura Indígena". La quinta revisa el contenido de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar a la luz de las demandas indígenas. Por último, la sexta parte describe: a) las razones por las que el EZLN y el MIM parecen separarse al dar comienzo la segunda ronda de negociaciones entre el EZLN y el gobierno, b) los acontecimientos que

llevaron a la ruptura del diálogo entre el EZLN y el gobierno y c) los eventos posteriores a la ruptura del diálogo.

### 1. El MIM y la coyuntura de 1994

En las tribulaciones del 12 de octubre de 1992, el MIM se presentaba como un movimiento plenamente definido.<sup>1</sup> Pero al furor de aquellos tiempos siguió una etapa menos intensa. Como suele ocurrir con los movimientos sociales, después de 1992 el MIM parecía entrar a una etapa de relajamiento que quizá lo hubiera llevado a un estado de latencia más o menos largo de no haber sido por la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.<sup>2</sup>

Para muchos, está más que demostrado que el EZLN no surgió como un movimiento originalmente indígena en lo que corresponde a sus demandas.<sup>3</sup> Aunque incuestionablemente sus filas y sus mandos medios fueran todos indígenas mayas del estado de Chiapas, su plan original era ambiciosamente amplio, pues buscaba crear con su iniciativa un escenario de grandes convergencias. De esta suerte, al comienzo, los mensajes zapatistas estaban dirigidos a estimular la participación de lo que el mismo EZLN denominaría la "sociedad civil" mexicana.<sup>4</sup>

A propósito de esto, señala Margarito Ruiz que dos asuntos llamaron la atención desde un principio: a) que siendo un ejército de indígenas, la reivindicación de derechos indios, libre determinación y autonomía no estaban considerados en su programa de lucha

---

<sup>1</sup> Véase Sergio Sarmiento Silva (ed.), *Voces indias y V Centenario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

<sup>2</sup> El EZLN, como es ampliamente sabido, es una organización que habría de convertirse en la abanderada de los reclamos indígenas del país.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, Maite Rico y Bertrand De La Grange, *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar, 1998, Carlos Tello Díaz, *La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y arena, 2000.

<sup>4</sup> Véase Ma. del Carmen Legorreta Díaz, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y arena, 1998.

y, b) que pese a ser un ejército indígena, el movimiento indígena no fue llamado de manera expresa como interlocutor privilegiado de los rebeldes, sino como uno más entre los varios cientos de movimientos, personalidades y organizaciones civiles y ciudadanas que se convirtieron en los interlocutores privilegiados del EZLN.<sup>5</sup>

Sin embargo, tiempo después de haberse detenido la guerra (en buena medida gracias a la intervención decidida de la sociedad civil), el EZLN decide introducir un giro en su programa de acción adoptando directamente la causa indígena.<sup>6</sup>

Con este cambio, el EZLN no sólo modificó el escenario de la lucha indígena en México, sino que al enlazar sus demandas originarias de democracia, justicia y libertad con las demandas indígenas de autonomía, creó una tribuna de discusión de alcance nacional sobre las causas indígenas.<sup>7</sup>

No obstante la sintonía entre el movimiento indígena y el movimiento zapatista no fue inmediata. Por un tiempo fue necesario que el movimiento indígena reavivara sus entusiasmos, luego del reflujo que parecía vivir después del enorme activismo conseguido en 1992.

Teóricamente se acepta que la vida de los movimientos sociales se rige por lo que se conoce como *ciclos de protesta*. Por lo general, durante estos periodos los movimientos sociales intensifican su actividad. Sin embargo, cuando estos ciclos desaparecen, la actividad disminuye y sobreviene un clásico período en el que la acción está prácticamente ausente. Se habla entonces de una etapa de latencia. En el caso de

---

<sup>5</sup> Margarito Ruiz Hernández, "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional", en Araceli Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: experiencias de Autonomía Indígena*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1999, p. 27.

<sup>6</sup> Véase Yvon Le Bot, *El subcomandante Marcos, el sueño Zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997.

<sup>7</sup> Este vínculo "resultó enormemente fecundo, y eficaz la apertura del espacio público." Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997, p. 171.

nuestro objeto de estudio (el MIM), el período de latencia que siguió al 12 de octubre de 1992, sería realmente efímero. En 1994 el ciclo de actividad se renueva completamente. De modo que, por la brevedad, el MIM no tuvo tiempo de desmontar algunas de las centrales que había creado ex profeso para 1992. De ahí que, en muchos casos, su reactivación fuera montada en la estructura de algunas de las figuras organizativas de la etapa previa.<sup>8</sup>

Algunos autores han sostenido que “desde 1994, el movimiento indígena realizó enormes esfuerzos para tratar de llamar la atención del EZLN y colocar la demanda de los derechos indígenas, de la libre determinación y de la autonomía en su interés.”<sup>9</sup> No fue así; entre 1994 y 1995, el movimiento indígena haría efectivamente grandes esfuerzos pero no necesariamente para llamar la atención del EZLN, sino para reactivarse, crecer y extenderse, para volver a ocupar la escena pública y continuar su lucha aprovechando el beneficio que le ofrecía la coyuntura.

Cuando los indígenas del MIM recuperaron vitalidad, establecieron una especie de vinculación directa con los zapatistas. En adelante, lo que seguía era aprovechar mutuamente lo que cada uno era capaz de ofrecer. Los zapatistas tendrían así, en la lucha del MIM, una causa suficientemente madura a su favor. A la vez, el movimiento indígena tendría en el EZLN no sólo el fenómeno catalizador que le abría un nuevo ciclo importante de protestas apenas dos años después de 1992, sino también un aliado que le ofrecería la oportunidad de exponer sus demandas en una tribuna de cobertura nacional y

---

<sup>8</sup> Este es el caso, por ejemplo, de la organización *500 Años de resistencia indígena* del estado de Guerrero. Véase Marcelino Díaz de Jesús, *et al.*, *Alto Balsas: Pueblos nahuas en lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio. Historia testimonial de un pueblo en lucha*, México, Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, Guerrero, A.C. y Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, A.C., 1996.

<sup>9</sup> Margarito Ruiz Hernández, “La Asamblea Nacional...” *op. cit.*, p. 27.

de incuestionable proyección internacional.

De esta suerte, las motivaciones indígenas venían a ser para el EZLN una especie de pieza fundamental para estimular la transformación democrática de México.<sup>10</sup>

Para el MIM, en cambio, el espacio político abierto por el EZLN, significaba una oportunidad para “manifestar sus viejos reclamos”, (es decir, sus reclamos indianistas originarios) y los reclamos resultantes en la coyuntura.<sup>11</sup> Si en el ciclo de acción política previo la lucha había puesto en el centro de interés la demanda de autonomía, en 1994 la coyuntura se abrió precisamente para profundizar en ese reclamo.

## 2. La autonomía, demanda de enlace entre el EZLN y el MIM

Quienquiera que haya seguido con un poco de atención los primeros comunicados y declaraciones públicas hechas por los voceros del EZLN puede saber que, en el momento que optaron por las causas indígenas, los zapatistas centraron su interés en la demanda de autonomía.

El 6 de febrero de 1994, Blanche Petrich y Elio Henríquez entrevistaron al Subcomandante Marcos. En la entrevista, éste se hace llamar vocero de los zapatistas y

---

<sup>10</sup> “El tríptico Democracia-Libertad-Justicia es la base de las demandas del EZLN, incluso dentro de su fundamento mayoritariamente indígena... Nosotros pensamos que el cambio revolucionario en México no será producto de la acción en un solo sentido. Es decir, no será, en sentido estricto, una revolución armada o una revolución pacífica. Será, primordialmente, una revolución que resulte de la lucha de variados frentes sociales, con muchos métodos, bajo diferentes formas sociales. Con grados diversos de compromiso y participación. Y su resultado será, no el de un partido, organización o alianza de organizaciones triunfante con su propuesta social específica, sino una suerte de espacio democrático de resolución de la confrontación entre diversas propuestas políticas.” Véase EZLN, “Carta a los medios de comunicación” *La Jornada*, 20 de enero de 1994; Subcomandante Insurgente Marcos, “México: la luna entre los espejos de la noche y el cristal del día”, en Octavio Rodríguez Araujo, (coord.), *Transición a la democracia. Diferentes perspectivas*, México, La Jornada Ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996, p. 230, véase también Luis Macías, *Los avatares de Chiapas, la participación de los intelectuales*, tesis de maestría, México, Instituto José María Luis Mora, 1997.

<sup>11</sup> Asimismo, la coyuntura permitiría al MIM ubicar en el centro de sus planteamientos la demanda de autonomía, además de “discutir y ponerse de acuerdo sobre la forma y las características particulares del régimen de autonomía al que aspiran” las diferentes piezas que lo integran. Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 172.

explica que los indígenas plantean “que hay que negociar un estatuto de autonomía donde nuestro gobierno, nuestra estructura administrativa, sea reconocida por el gobierno y podamos convivir así, sin que se metan con nosotros.” La autonomía podría ser “como la de los vascos o la catalana que es una autonomía relativa.”<sup>12</sup>

El conocimiento de las recientes luchas indígenas que habían existido en la región Latinoamericana y la legitimación que en ellas había ganado la lucha por la autonomía, parecía haber alentado la elección de los zapatistas a recoger como suyo este reclamo. Pero es probable también que la legitimación que la demanda de autonomía había obtenido en otras partes del mundo haya sido un aliciente más para alentar tal decisión. En cualquier caso, para el EZLN la demanda de autonomía parecía contener los elementos necesarios para desencadenar un proceso de cambio revolucionario que muy probablemente acabaría por extenderse al resto de la sociedad mexicana. De manera que, según los zapatistas, si su rebelión se había convertido en el catalizador de la lucha indígena, una causa tan firme como ésta seguramente desencadenaría el derrumbe de la antidemocracia en México.

Entre 1994 y 1995, el MIM se debate en una discusión en torno a la lucha por la autonomía indígena. Se suceden así muchas reuniones, encuentros y foros en donde se multiplican “las voces de la autonomía.”<sup>13</sup>

El 24 de enero de 1994, “los presidentes municipales de Temaxcalapa, Camotlán

---

<sup>12</sup> Blanche Petrich y Elio Henríquez, “Entrevista al Subcomandante Marcos”, *La Jornada*, 6 de febrero de 1994, p. 7.

<sup>13</sup> “Una multitud de pequeñas o grandes aportaciones procedentes de todos los rincones del país, teóricas y prácticas, ha ido construyendo el concepto de autonomía regional, pluriétnica, democrática, inclusiva, como herramienta de justicia para los pueblos indios y de paz para la nación.” Héctor Díaz-Polanco, “Las voces de la autonomía regional en México. Recopilación”, en Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, LVI Legislatura, 1996, p. 80.

y Yatzona, de la sierra de Juárez en Oaxaca, demandan al gobernador de su entidad su autonomía y autogestión indígena; la incorporación de sus lenguas y culturas a los modelos educativos nacionales; el reconocimiento total de su existencia como pueblos indígenas y respeto a sus propias formas de autoridad y administración de justicia.” Simultáneamente, “los zapotecas reiteran sus demandas de reconocimiento legal de la existencia de los pueblos y comunidades como sujetos específicos en el interior de la nación: autodeterminación, autonomía y autogestión.”<sup>14</sup>

El 31 de enero de 1994, representantes del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) del estado de Chiapas, leen un documento en la Ciudad de San Cristóbal en el que demandan la modificación de “la Constitución federal en los artículos 4º y 115 para establecer constitucionalmente el reconocimiento de la autonomía a los pueblos indígenas.”<sup>15</sup>

El 13 de febrero de 1994, dirigentes mazahuas, otomíes, tlahuicas, matlazincas y nahuas del estado de México demandaron al gobernador: “reconocimiento de sus derechos territoriales, económicos, socioculturales y políticos, con espacios de representación en los congresos local y federal, así como en el senado de la república.”<sup>16</sup>

En el Museo de la Ciudad de México, los días 4 y 5 de marzo de 1994, la Convención Electoral de los Pueblos Indios de México se declara a favor de “la demanda de autonomía planteada por los pueblos indios del EZLN, que recoge la aspiración de

---

<sup>14</sup> Miguel Ángel Schultz, “Autonomía piden alcaldes zapotecas al gobernador” en *La Jornada*, 24 de enero de 1994, p. 11.

<sup>15</sup> Esta declaración fue hecha a nombre de las 280 organizaciones que integraron el CEOIC, una organización creada en 1994, bajo el patrocinio del gobierno del estado de Chiapas, durante la administración de Javier López Moreno. Véase periódico *Motivos*, No. 5. México, 3 de febrero de 1994, p. 14, citado en Héctor Díaz-Polanco, “Las voces de la...” *op. cit.*, pp. 82-83.

<sup>16</sup> Gloria Pérez Mendoza, “Piden indígenas mexiquenses reconocimiento a sus derechos” en *La Jornada*, 13 de febrero de 1994, p. 14.

todos los indígenas del país y que se expresa en los siguientes términos: nuevo pacto entre los integrantes de la federación que acabe con el centralismo y permita a regiones, comunidades indígenas y municipios autogobernarse con autonomía política, económica y cultural.”<sup>17</sup>

En San Luis Potosí, el 13 de abril de 1994, once organizaciones indígenas “enviaron al congreso local sus propuestas, entre ellas el reconocimiento constitucional del derecho a la autonomía política, administrativa, territorial, económica y cultural de los pueblos indios, lo que implica a la vez considerar sus regiones autónomas, gobiernos e instituciones propios dentro del pacto federal y local, así como sus formas de impartición de justicia, organización y representación, idiomas y educación.”<sup>18</sup>

El Consejo de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Oaxaca (COICO) emitió una declaración “sobre autonomía de los pueblos indios.” En ella demanda modificar nuevamente el artículo 4º de la constitución mexicana “a fin de mandar que se establezcan las regiones autónomas en México a través de una ley general o estatuto de autonomía... Este cambio deberá ser acompañado necesariamente de modificaciones en otros artículos constitucionales, entre los que destacan el 3º... el 27 y el 115.”<sup>19</sup>

Trece organizaciones indígenas de diversas partes del país exponen en un manifiesto a la nación en noviembre de 1994: “Los pueblos indios estamos reflexionando cómo resolver los grandes problemas que nos agobian. Hemos concluido que sólo hay una manera de cambiar la situación para nosotros: exigir una transformación de la sociedad nacional que implique nuestra plena participación en las decisiones y en el

---

<sup>17</sup> Convención Electoral de los Pueblos Indios de México, *Declaración*, México, 5 de marzo de 1994.

<sup>18</sup> Cecilio Monzón y Carlos Camacho, “Grupos de San Luis Potosí contra la consulta sobre el artículo cuarto” en *La Jornada*, 13 de abril de 1994, p. 7.

<sup>19</sup> COICO, *Declaración de Oaxaca sobre autonomía de los pueblos indios*, Oaxaca, 20 de abril de 1994.



manejo de las cuestiones públicas. Queremos manejar los asuntos de nuestras comunidades y pueblos, pero también participar en la vida política, económica, social y cultural de nuestras regiones, de nuestros estados y de todo el país.”<sup>20</sup>

La Convención Nacional Indígena celebrada en Tlapa, Guerrero, del 17 al 18 de diciembre de 1994, declaró que “la autonomía constituye uno de nuestros principales derechos; que ha sido hasta ahora negado... Pero ya no queremos que así sea. Demandamos el reconocimiento constitucional a la autonomía. Este derecho debe ser claramente establecido en la Constitución.”<sup>21</sup>

Entre las demandas políticas que plantearon en los diálogos de la catedral de San Cristóbal de Las Casas, los zapatistas incluyeron un “nuevo pacto entre la federación-estados-municipios que acabe el centralismo y permita autonomía económica y cultural.” “No pedimos separación [señalaría esa vez el Subcomandante Marcos], solo respeto a la lógica federal. Lo que sería la mejor forma: que a cada pueblo, a cada grupo, se dé autonomía. Los pueblos sí son capaces de autogobernarse. Tienen derecho de gobernarse como indígenas y cada grupo étnico a gobernarse con autonomía y pueden manejarse en

---

<sup>20</sup> El manifiesto también afirmaba que “las innumerables discusiones, reflexiones e intercambios que hemos realizado hasta ahora en todo el país nos llevan a la convicción de que la solución de nuestros problemas requiere el establecimiento en México de un régimen de autonomía. Se trata de transformar el actual sistema de organización política, el actual régimen de Estado (centralizado, excluyente, autoritario, homogeneizador y negador de la pluralidad) por un Estado de las autonomías que haga posible el respeto a la pluralidad y abra las puertas a la participación de los pueblos indios en la definición de un país para todos.” Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena y Negra; Organización Nación Purépecha, de Michoacán; el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI); Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas (CEOIC); Asociación Rural de Interés Colectivo, Unión de Uniones Independiente y Democrática, Chiapas; Consejo Tradicional de los Pueblos Indígenas de Sonora; Coordinadora Regional de Organizaciones Indígenas de la sierra de Zongolica, Veracruz; Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), Oaxaca; Asamblea Estatal Democrática de Oaxaca; Asamblea Zapoteca y Chinanteca de la Sierra de Oaxaca; Servicios para el Desarrollo AC (SEDAC), Hidalgo; Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), Oaxaca; y Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Véase *Ojarasca*, núm. 38-39, noviembre-diciembre, 1994, pp. 26-29.

<sup>21</sup> Convención Nacional Indígena, *Declaración de la montaña*, Tlapa, Guerrero, 18 de diciembre de 1994.

aspectos económicos y culturales.”<sup>22</sup>

El recuento anterior es indudablemente parcial, no sólo porque deja fuera de consideración muchas otras *voces de la autonomía*, sino también porque se enfoca en la enunciación de la demanda de autonomía olvidándose de los demás planteamientos del movimiento indígena y el EZLN. No obstante, evidencia la convergencia sobre un tema que hilvanaba la causa indígena con el plan de lucha zapatista.

Hay que decir, sin embargo, que no todos los que acudían al debate en torno a esta cuestión estaban tan familiarizados con el tema. Entre 1994 y 1995, algunas organizaciones y sus líderes estaban apenas acercándose al nuevo ciclo de acción colectiva dominado por un discurso autonomista. Debían, por tanto, comenzar por tomar conciencia de que en sus tradicionales formas de resistencia cultural se albergaba, desde siempre, el embrión de la autonomía, ese concepto que al parecer gozaba de un significado familiar más allá de su frecuente alusión en el discurso de los representantes que asistían con regularidad a los distintos encuentros de líderes indígenas.<sup>23</sup> Pero si bien son muchos los que intentan familiarizarse con el cambio programático inducido por la coyuntura política, algunos líderes indígenas y algunos intelectuales compartían mayores niveles de vinculación a la temática. Ciertamente, muchos de éstos trabajaban en equipo no ya para discutir los aspectos preliminares sino para desarrollar un proyecto tendiente a la construcción de sistemas de autonomía regional.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Alejandra Moreno Toscano, “Diálogo de San Cristóbal. Del 11 de febrero al 3 de marzo de 1994” en *Proceso*, núm. 956, 27 de febrero de 1995, p. V.

<sup>23</sup> Esta impresión parece encontrar prueba en el contenido de la declaración de Tlapa, Guerrero, la cual señala que: “...la autonomía ha sido una práctica que siempre hemos tenido en nuestros pueblos que ha existido de manera clandestina.” Convención Nacional Indígena, *op. cit.*

<sup>24</sup> Este es el caso de personalidades como Marcelino Díaz de Jesús (miembro del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia), Francisco López Bárcenas (abogado y líder mixteco), Héctor Díaz-Polanco y Araceli Burguete, entre otros.

En este marco ocurre la primera Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), celebrada el 10 y el 11 de abril de 1995.<sup>25</sup> El propósito de esta reunión era concretamente iniciar la elaboración de una iniciativa de ley que reconociera el derecho de los pueblos indígenas a poner en práctica la autonomía indígena.<sup>26</sup>

En esencia, los trabajos de la ANIPA estaban encaminados, por una parte, a dar continuidad al proyecto para la construcción de regiones autónomas que había presentado la fracción parlamentaria del PRD a la cámara de diputados en 1990 y, por otro, a proyectar a nivel nacional la iniciativa de construir regiones autónomas que se había intentado poner en práctica en 1988, en la región tojolabal de Chiapas.<sup>27</sup>

Como lo demostraría el hecho de que la ANIPA haya demorado por lo menos cinco asambleas nacionales para la formalización de su propuesta de autonomía regional—y como lo puso en evidencia el surgimiento simultáneo de otras alternativas autonómicas, como las que se revisan en el capítulo siguiente—no fue fácil para las organizaciones indígenas ponerse de acuerdo en torno al modelo de aplicación práctica de autonomía.<sup>28</sup> Sin embargo, lo que sí se logra con menor grado de dificultad es establecer consensos

---

<sup>25</sup> La primera reunión de la ANIPA, “fue convocada por: legisladores indígenas (Auldárico Hernández Jerónimo, senador chontal de Tabasco, y el diputado tojolabal de Chiapas, Antonio Hernández), el Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas de Chiapas, el Grupo de Apoyo a la Autonomía Regional Indígena (GAARI), la Comisión Mexicana de promoción de los Derechos Humanos y la Secretaría de Derechos Humanos y Pueblos Indígenas del PRD”. Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, “Las autonomías, una formulación mexicana”, en Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *op. cit.*, pp. 101-102.

<sup>26</sup> ANIPA, página web, <http://www.laneta.apc.org/rci/organinteg/anippla.htm>

<sup>27</sup> La iniciativa de reforma constitucional presentada por el PRD en la Cámara de Diputados y el proyecto de región autónoma entre los tojolabales en Chiapas son comentados con amplitud en: Shannan Mattiace, *Peasant and Indian: Política Identity an Indian Autonomy in Chiapas, México, 1970-1996*, Tesis de doctorado, Autin, University of Texas at Austin, 1998.

<sup>28</sup> Véase ANIPA, *Relatoria General de la II Asamblea Nacional Indígena*, ms., Lomas de Bacúm, Sonora, 27 y 28 de mayo de 1995, *Relatoria de la III Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*, ms., Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 27 de agosto de 1995, *Declaración de Jovel*, ms., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 9 de diciembre de 1995, *Declaración final de la V Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*, ms., Chilapa, Guerrero, mayo de 1996.

generales en torno a que la reinserción de los indígenas al estado mexicano debía ser a través de la autonomía indígena. Así lo habría de demostrar incluso, el Foro Nacional Indígena (FNI) realizado en enero de 1996, justo cuando el EZLN celebraba con el gobierno federal la mesa de negociaciones relativa a “derechos y cultura indígena”.

### 3. Los aspectos generales de la negociación

Al margen de las vicisitudes iniciales del levantamiento zapatista del 1° de enero de 1994, el 11 de marzo de 1995 el Congreso de la Unión, promulga la Ley de Concordia y Pacificación y crea una instancia oficial integrada por diputados y senadores para coadyuvar en la búsqueda de la paz. Esta instancia es la Comisión de Concordia y Pacificación, mejor conocida como la COCOPA.

En el marco de la ley de marzo de 1995, una representación del gobierno federal y otra de los zapatistas acordaron, el 9 de abril de 1995, las bases para el diálogo y la negociación y los principios para ello. Luego, el 11 de septiembre de ese mismo año, las partes establecen de manera protocolaria, las Bases para el Diálogo y la Negociación de un Acuerdo de Concordia y Pacificación con Justicia y Dignidad entre el Gobierno Federal y el EZLN; y apenas unos días antes del inicio formal de las negociaciones, el Reglamento para el Funcionamiento de las Mesas y Grupos de Trabajo.<sup>29</sup>

En términos generales, estos ordenamientos debían enmarcar las negociaciones entre el gobierno federal y el EZLN hasta que fueran agotadas las cuatro mesas del diálogo. La primera de ellas, estaría dedicada al tema de “Derechos y Cultura Indígena”, la segunda, al de “Democracia y Justicia”, la tercera, a “Bienestar y Desarrollo y la

---

<sup>29</sup> Los tres documentos de referencia serían modificados en julio de 1996, por acuerdo de las partes. Los datos han sido tomados de José Ramón Cossío, José Franco González y José Roldán, *Derechos y Cultura Indígena, los dilemas del debate jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 20.

cuarta, a "Derechos de la mujer."<sup>30</sup>

El 1º de octubre de 1995 se instaló la primera mesa de trabajo, y una primera ronda de negociaciones que habría de alcanzar resultados muy pobres.<sup>31</sup> Juan Anzaldo Meneses, editor de la revista *Ce Ácatl*, quien realizó uno de los recuentos más completos sobre los detalles de la negociación, refiere que las vicisitudes en el comienzo de ésta primera ronda son innumerables. No obstante se logran ubicar los puntos esenciales a negociar.

En la segunda ronda de negociaciones, celebrada del 13 al 18 de noviembre, el centro de la discusión es el alcance que deberán tener los acuerdos. La delegación zapatista insiste en que las soluciones deberán ser de alcance nacional.<sup>32</sup> Por el contrario, la delegación gubernamental refiere que los acuerdos deberán ser de carácter local. La negociación se torna difícil.<sup>33</sup> Entonces, el EZLN y sus asesores, con el apoyo de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), y de la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) —un organismo civil integrado en octubre de 1994 por personalidades de la iglesia católica e intelectuales de reconocido prestigio que buscan favorecer la paz—, deciden convocar la celebración del Foro Nacional Indígena (FNI).<sup>34</sup> El

---

<sup>30</sup> De las cuatro mesas, solamente la primera correspondía estrictamente al tema indígena, las tres restantes debían tocarlo tangencialmente, pero su foco de atención estaba puesto en otra parte, esto es en lo que los mismos zapatistas llamaban la transformación democrática de México.

<sup>31</sup> A la primera sesión, las partes acuden acompañadas. Detrás de ellos van más de mil invitados. Los zapatistas se hacen acompañar "de una amplia gama de dirigentes, académicos e intelectuales, indios y no indios, con arraigo y conocimiento del tema, y que representaban una rica diversidad de planteamientos sobre el tema. En cambio, la representación gubernamental prefirió invitar a dirigentes indígenas ligados al Programa Nacional de Solidaridad, abogados de bajo perfil y funcionarios del gobierno de Chiapas, de la Secretaría de Gobernación y de la Reforma Agraria, así como a unos cuantos especialistas." Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (eds.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Ediciones Era, 1998, p. 213.

<sup>32</sup> Carlos Manzo, "Confusiones y disensos", en *Ce Ácatl*, núm. 74-75, diciembre de 1995, p. 5.

<sup>33</sup> Juan Anzaldo Meneses, "Resultados de la segunda fase de negociaciones de la mesa 'Derechos y Cultura Indígena'", en *Ce Ácatl*, núm. 74-75, diciembre de 1995, p. 2.

<sup>34</sup> Véase Juan Anzaldo Meneses, "Foro Nacional Indígena. Una semilla, un fruto: muchas esperanzas para

FNI, debía demostrarle a la delegación gubernamental que había un actor colectivo indígena que no sólo respaldaba el contenido de lo que planteaba el EZLN en la mesa, sino que también estaba esperando que los resultados de la negociación beneficiara a los indígenas de todo el país.

A juzgar por lo que firmaron las partes el 16 de febrero de 1996, es un hecho que el Foro finalmente logró su objetivo. Los Acuerdos de San Andrés, al menos formalmente, tuvieron el alcance nacional esperado tanto por el movimiento indígena como por la delegación zapatista encargada de las negociaciones.

#### 4. El Foro Nacional Indígena

El Foro Nacional Indígena se celebró en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, del 3 al 9 de enero de 1996 y contó con la asistencia de un número cercano a los 500 delegados sin contar a los asesores e invitados del EZLN.<sup>35</sup> De lo que en ese evento se discutió hay una memoria que circuló profusamente entre los interesados, el mismo mes de enero de 1996. La revista *Ce Ácatl* publicó íntegramente los seis resolutivos que la componen así como la declaración final y una sección de denuncias. Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera recogieron parcialmente ese documento y lo incluyeron en su libro *Acuerdos de San Andrés*.

La Memoria del FNI es un documento bastante citado en artículos que recrean la cronología de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal, pero lamentablemente se ha reparado poco en que, a pesar de tener varias secciones, es un documento que admite ser dividido básicamente en dos partes por el tipo de información

---

actuar", en *Ce Ácatl*, núm. 76-77, enero de 1996.

<sup>35</sup> Los delegados al Foro, según registró la revista *Ce Ácatl*, eran en su inmensa mayoría, representantes de 32 pueblos indígenas y de 179 organizaciones. Véase Anzaldo Meneses, "Foro Nacional Indígena..." *op. cit.*, p. 2.

que contiene.

La primera parte (compuesta por la sección tercera de la memoria del FNI), contiene una pluralidad de demandas y denuncias directas presentadas en el foro por las distintas organizaciones participantes. Refleja incluso confrontación de puntos de vista. Pero más aun, también, refleja las tensiones para la formación de puntos de acuerdo y de consenso en temas de convergencia como el de la autonomía indígena.<sup>36</sup>

La teoría admite que entre los actores de los movimientos sociales usualmente surgen tensiones a la hora de definir los temas de la agenda. La definición que construye un movimiento social, por ejemplo, como lo señala Melucci, "no es lineal sino que es producida por interacción y negociaciones y algunas veces por diferentes orientaciones opuestas". Los líderes en este caso, intervienen para dar una orientación duradera y predecible a esas definiciones.<sup>37</sup>

En el caso de los trabajos del FNI, las mesas de discusión parecía que no alcanzarían puntos de acuerdo para resolver la diversidad de planteamientos que llevaban los representantes de las diferentes organizaciones participantes. Sin embargo, guiadas por la intervención de los líderes que estaban interesados en extraer una propuesta que pudiera defender el EZLN en sus negociaciones con el gobierno federal, las mesas de trabajo finalmente pudieron alcanzar una posición uniforme.

La segunda parte (compuesta por las secciones uno y dos de las memorias del FNI), a diferencia de la primera, recoge solamente la parte convergente de las discusiones de las mesas de trabajo. En ella, los indígenas dirigentes y representantes de las

---

<sup>36</sup> Foro Nacional Indígena, "Documento Final" *op. cit.*, parte III, pp. 67-80.

<sup>37</sup> Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999, p. 43.

organizaciones participantes en el foro plantean que los indígenas deben luchar por su reinserción en el Estado y la sociedad mexicana en su conjunto. De esto versan básicamente los resolutivos de las 6 mesas de trabajo y la declaración final del evento. “Los indios de México”, señalaban en esta segunda parte de convergencias, no “somos etnias, ni grupos étnicos, ni poblados, ni minorías, somos pueblos con características bien diferenciadas, y derechos garantizados en los marcos jurídicos internacionales que reconocen nuestro irrenunciable derecho a la libre determinación.” En nuestra condición de pueblos, agregaban, a los indígenas mexicanos “nos une nuestra lengua, la forma de vida y trabajo, una cosmovisión propia y recreadora, la identidad con un territorio y tradiciones que conforman un todo, que integran familia y comunidad”. Pero hasta ahora, continuaban, “nuestra condición de pueblos la hemos ejercido en una larga lucha de resistencia... a través... de autonomías de hecho... pero ahora lucharemos para que se conviertan en autonomías de derecho y como tal, sean reconocidas en la Constitución Mexicana.”<sup>38</sup> Acto seguido, proponen que deben reformarse varios artículos constitucionales para garantizar que los pueblos indígenas podrán ejercer derechos de territorialidad, derechos al autogobierno, de ejercicio pleno de los sistemas jurídicos indígenas, de desarrollo económico, social y cultural y de control y de seguridad interna dentro de sus espacios territoriales así como de representación política en los poderes legislativos estatales y el Congreso de la Unión, etc.<sup>39</sup>

El contenido de la segunda parte que aquí hemos comentado a grandes rasgos (esto es, la declaración final y los resolutivos de las seis mesas de trabajo del FNI), fue

---

<sup>38</sup> Foro Nacional Indígena, “Documento Final” *op. cit.*, parte II, (*Resolutivos de la mesa 1. “Comunidad y autonomía: derechos indígenas”*), p. 17.

<sup>39</sup> Entre los artículos cuya reforma fue discutida en el Foro se encuentran: el 3°, 4°, 27, 41, 73, 115 y 116. Véase Foro Nacional Indígena, “Documento Final”, *op. cit.*, pp. 16-66.



entregado a la COCOPA con la intención de que “la hiciera llegar a las dos cámaras del poder legislativo federal” para que éstas, a su vez, llegado el caso las transformaran en reforma constitucional.<sup>40</sup> Los asesores de los zapatistas, por su parte, se llevaron un legajo similar para reafirmar su propuesta de discusión en la mesa de negociaciones con el gobierno federal. De la primera parte solo ha quedado evidencia en el documento de las memorias del Foro.

### 5. Los Acuerdos de San Andrés

Como se anticipo en páginas previas, los primeros acuerdos entre los zapatistas y el gobierno federal fueron firmados el 16 de febrero de 1996. Con ello, como informaría el EZLN en un comunicado difundido ampliamente por la prensa nacional e internacional, “la primera de las etapas del proceso de diálogo y negociación ha finalizado, y es la referente al tema de Derechos y Cultura Indígenas.”<sup>41</sup>

Pasado el impacto de la noticia, mucho se especuló acerca de la profundidad de los acuerdos. Juan Anzaldo Meneses, como muchos otros analistas, señalaría que lo pactado por las partes fue “un nuevo marco jurídico para que en la Constitución se reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, no sólo sus derechos individuales, de personas, sino también sus derechos colectivos, de pueblos originarios de nuestra Nación.”<sup>42</sup> En una opinión bastante similar a la anterior, Luis Hernández Navarro sostendría que en los Acuerdos de San Andrés (ASA), “las partes (el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal) plasmaron por consenso un marco que contemplará el reconocimiento en la Constitución de los derechos de los pueblos indios.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Véase EZLN, *Documentos y comunicados*, México, Era, 1996.

<sup>42</sup> Anzaldo Meneses, “Derechos indígenas: Una guía y una estrategia para el cambio” en *Ce Ácatl*, núm. 86, mayo de 1997, p. 37.

Sus derechos individuales, de personas, y sus derechos colectivos, de pueblos (no poblados). Las reformas constitucionales e institucionales derivadas de estos acuerdos significarían, llanamente, una modificación sustancial del pacto social (hacia uno más igualitario y revocable) que el estado debería reflejar con nitidez, modificando leyes y códigos de todo tipo para hacer coherentes los ordenamientos de todo nivel con estas primeras reformas.<sup>43</sup>

Muchos otros analistas ensalzaron, y acaso magnificaron genéricamente y sin entrar en detalle, los logros de los Acuerdos de San Andrés. En efecto, no hacían falta elementos para creer que los acuerdos de San Andrés implicaban un salto espectacular en materia de reconocimiento a los derechos indígenas.

Sin embargo, los ASA no son de lectura fácil; por lo mismo, cualquier acercamiento incauto podría generar interpretaciones equívocas. Hasta la fecha, existen realmente muy pocos estudios abocados con rigor al tratamiento de su contenido. Uno de ellos es el que prepararon Cossío Díaz, Franco González Salas y Roldán Xopa. La obra de estos autores ofrece un análisis minucioso de las implicaciones de los ASA en materia de reforma constitucional. Sus autores revisan con detalle cada una de las secciones de los Acuerdos de referencia. De manera similar en el procedimiento pero con un propósito diferente, la obra de Héctor Díaz-Polanco, titulada *La Rebelión Zapatista y la autonomía*, examina con detenimiento el contenido de los ASA. Ambas obras parecen compartir la convicción de que muchos de los derechos de los indígenas planteados en San Andrés y contenidos en los ASA podrían tener un impacto constitucional importante en caso de ser efectivamente incorporados a la carta magna de México. Esto confirma las aseveraciones

---

<sup>43</sup> Hernández Navarro y Vera Herrera, "Al margen y en el centro", en Hernández Navarro y Vera Herrera (comp.), *Acuerdos de op. cit.*, p. 9.

de Hernández Navarro y Anzaldo Meneses citadas arriba. Sin embargo, también es necesario comparar lo que los delegados zapatistas y los representantes del gobierno acordaron en febrero de 1996 con lo que los indígenas han demandado en su movimiento desde la coyuntura iniciada en 1994. Sobre este punto, la obra de Cossío, Franco y Roldán no ofrece datos. En cambio, Díaz-Polanco, experimentado analista y promotor de la autonomía indígena, compara lo planteado por el movimiento indígena en diferentes foros previos al 16 de febrero de 1996 con el contenido de los ASA.<sup>44</sup>

Partiendo del supuesto de que los indígenas han venido luchando en las últimas décadas por la autonomía como la mejor forma de ejercer su derecho a la libre determinación y redefinir su inserción al estado mexicano, Díaz-Polanco concluye que en los ASA "se alcanza el reconocimiento formal de una suma de derechos... pero falta el régimen de autonomía que articule esos derechos para que los pueblos indios los ejerzan cabalmente en uso de su libre determinación."<sup>45</sup> De manera que la interpretación de algunos, en el sentido de que los Acuerdos de San Andrés "reconocen la pluralidad jurídica y la autonomía regional", es por demás equívoca.<sup>46</sup> Sin embargo, antes que atribuir directamente a los analistas la responsabilidad de tales equívocos, conviene reconocer que los ASA se prestan a las falsas interpretaciones.

Siguiendo la lectura que Díaz-Polanco hace de los ASA, podemos observar que hay una diferencia sustancial entre la primera parte de éstos y las dos restantes. La

---

<sup>44</sup> Según Luis Villoro, el principal inspirador de la tesis de la autonomía regional "que han hecho suya algunas organizaciones indígenas congregadas en la (ANIPA)" desde antes de 1994 es Héctor Díaz-Polanco. Además, Díaz-Polanco se desempeñó como uno de los principales asesores de los zapatistas en las negociaciones de San Andrés. Luis Villoro, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, mayo de 1998, p. 69.

<sup>45</sup> Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión...*, op. cit. p. 216.

<sup>46</sup> Este es el caso de la lectura que hizo Ramírez Bonilla, para quien los Acuerdos de San Andrés "reconocen la pluralidad jurídica y la autonomía regional" J. J. Ramírez Bonilla, "¿Cambio de piel...? El partidialismo", en *Memoria*, núm. 88, México, 1996, p. 8.

primera emite una serie de enunciados declarativos, los cuales dan a entender que con estos acuerdos los indígenas podrán alcanzar cabalmente una nueva forma de reinserción en el estado y la sociedad mexicana sobre la base de un arreglo de autonomía que les permitiría ejercer su derecho de libre determinación. Pero hay que tener en cuenta que se trata del bloque en el que los interlocutores declaran de manera conjunta una serie de intenciones generales que las partes subsecuentes habrían de precisar. No obstante, en la segunda sección del documento, en la que debían establecerse los detalles del sistema de autonomía, el tema es evadido, según lo señala la obra de Díaz-Polanco.<sup>47</sup> Observemos esto con un poco de mayor detenimiento.

Según demuestra Díaz-Polanco, al hablar del compromiso de legislar sobre la autonomía, los ASA se limitan a admitir que se reconocerán las asociaciones que creen las comunidades para coordinar sus acciones como pueblos indígenas. Pero no hay un "significado preciso del concepto de autonomía allí acordado."<sup>48</sup> ¿Cuál es ese significado preciso? Díaz-Polanco lo explica de la siguiente manera.

"La autonomía en cualquier escala [fundada no en un modelo teórico *a priori*, sino en los propios planteamientos de los pueblos indios], como ejercicio de la autodeterminación, supone al menos cuatro elementos esenciales: 1] una base *político-territorial*; 2] una *jurisdicción* propia, correspondiente al ámbito territorial indicado, en

---

<sup>47</sup> Esta sección está dedicada a las "propuestas conjuntas que el gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondiente al punto 1.4 de las reglas de procedimiento. Acuerdos de San Andrés, Anexo núm. VII (reproducido en Cossío, Franco y Roldán, op., cit., p. 285).

<sup>48</sup> El punto 5.2 propuesto originalmente por el EZLN rezaba: "El reconocimiento en la legislación nacional de las comunidades como entidades de derecho público, así como su derecho a organizarse en municipios y regiones autónomas, para asegurarles transferencias de recursos y funciones, y para fortalecer la participación indígena en el gobierno, gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles." EZLN, *Primera reacción a la "Propuesta de la delegación del gobierno federal para una nueva relación del Estado con los pueblos y comunidades indígenas"*, ms., San Andrés, 15 de enero de 1996, p. 9. (Reproducido en Díaz-Polanco, *La rebelión...* p. 207).

término de la cual se ejerce el gobierno y justicia; 3] un *autogobierno* (gobierno autónomo), definido como un orden de autoridad específica y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado; 4] unas *competencias* o facultades propias, exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización *política* consustancial a cualquier régimen autonómico. Todo ello consagrado constitucional y legalmente como parte del régimen jurídico del Estado.” De esta definición —que refleja, en cierto modo, con mayor precisión la demanda de autonomía sostenida por el movimiento indígena que respaldó al EZLN y sus asesores en las negociaciones de San Andrés— no ha quedado ninguna pista visible en los ASA. Díaz-Polanco analiza varias razones que avalan esta última aseveración.

En primer lugar, “la delegación oficial fue clara en su negativa a reconocer sentido territorial a la autonomía que suponga un contenido político o jurisdiccional.<sup>49</sup> La parte gubernamental recusó toda referencia al ‘pluralismo jurídico’ y sólo aceptó reconocer ‘los sistemas normativos para la resolución de conflictos internos’, entendiéndose por éstos los relativos a ‘convivencia interna’, y siempre que los ‘juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado.’”<sup>50</sup>

En segundo lugar, “no existe en los [ASA], la menor referencia a ‘piso’ o nivel en la organización de los órdenes de gobierno que sea adicional a los vigentes (federal, estatal y municipal); es decir, no se concibe una instancia autonómica en tanto forma de

---

<sup>49</sup> “Tal rechazo se refleja también en los documentos [de los ASA]... En todos ellos, cuando se hace referencia al territorio... se adopta exclusivamente la definición del Convenio 169 de la OIT (art. 13.2) que pone el énfasis en la totalidad del ‘habitat’ que los pueblos interesados ‘ocupan o utilizan de alguna u otra manera’ pero sin implicación política o jurisdiccional.” Díaz-Polanco, *La rebelión... op. cit.*, p. 208.

<sup>50</sup> Punto 5.1.b del *Pronunciamiento* y punto III.2 de las *Propuestas conjuntas* (citadas en Díaz-Polanco, *La rebelión... op. cit.*, p. 208).

gobierno legalmente reconocida.<sup>51</sup> Aunque en el punto 5.2 del *Pronunciamiento* se propone reconocer a las comunidades como 'entidades de derecho público', ello no implica su reconocimiento como orden de gobierno. En el curso de las discusiones del diálogo de San Andrés, los delegados gubernamentales así lo manifestaron: no se consideraría ninguna instancia de gobierno propia de los indígenas, y ello se expresó en los documentos. En éstos, en efecto cuando se habla del 'pacto federal' o de las 'instancias de gobierno' se hace referencia únicamente a los niveles vigentes.<sup>52</sup>

En tercer lugar, cuando se "aborda la cuestión central de la 'distribución de competencias' [en el punto II.5.c de las *Propuestas Conjuntas*], se establece claramente que el horizonte de transferencia de las mismas será entre las señaladas instancias políticas de gobierno del Estado mexicano. Aunque queda dicho que esto se haría 'a efecto de responder (...) a los requerimientos y demandas de los pueblos indígenas', ni por un momento se piensa que lo más lógico sería que, entonces, tal distribución de competencias incluyese a instancias autónomas, propias de los indígenas (y, en su caso, no indígenas) que las constituyeran."<sup>53</sup>

En cuarto lugar, "las comunidades y las figuras de asociación, [municipio indígena o municipio mayoritariamente indígena, según el apartado 5.2 del *Pronunciamiento*], podrán beneficiarse de la transferencia 'ordenada y paulatina de recursos' que determinen las 'autoridades competentes'. De tal manera que se trataría de una medida de carácter *administrativo*, no autónómico. El mismo carácter tendrían las

---

<sup>51</sup> "El actual sistema federal de poderes queda intacto, pese a las declaraciones sobre la 'profunda reforma del Estado' y sobre 'un nuevo federalismo.'" *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> En este caso, se trata específicamente de las competencias en materia política, administrativa, económica, social, cultural, educativa, judicial, de manejo de recursos y protección de la naturaleza, etc., tal como lo expresa el documento de los ASA en el apartado de referencia. *Ibid.*

posibles transferencias de funciones y facultades. Pero lo característico de la autonomía no es la descentralización administrativa que pueda provocar, sino la descentralización *política*. Desde luego, en el marco de la autonomía se produce –y por lo común conviene que así sea– descentralización administrativa, pero no es ésta por sí sola la que sustenta y crea la autonomía.”<sup>54</sup>

Por último, “no se vislumbra de qué manera la asociación de varios municipios para coordinar sus acciones podría dar lugar a un ente nuevo y, además, autónomo.”<sup>55</sup>

La apreciación de Díaz-Polanco es totalmente acertada en función del modelo de arreglo autonómico que lo inspira, es decir, el modelo de autonomía regional.<sup>56</sup> Pero incluso abriendo la amplitud de miras hacia otras posibilidades, efectivamente los ASA, en ninguno de sus apartados se refieren a un modelo específico de autonomía para que los indígenas ejerzan su derecho a la libre determinación.<sup>57</sup> En todo caso, la posibilidad se anuncia pero no se concretiza. No hay nada en los ASA que estipule la preferencia o la opción por una forma específica de solución al reclamo de autonomía de los indígenas mexicanos, a pesar de que algunos analistas han advertido en el contenido de los ASA cierta inclinación por el modelo de autonomía municipal.<sup>58</sup>

De manera que para quienes ambicionaban que las negociaciones sobre Derechos y Cultura Indígena establecieran con exactitud los pormenores del arreglo autonómico, el

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>55</sup> *Ibid.* El apartado 5.2 del documento *Pronunciamientos* (del texto de los ASA) establece “el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas.” (Citado en *Ibid.*).

<sup>56</sup> Véase Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional... op. cit.*; y Díaz-Polanco, *La rebelión..., op. cit.*

<sup>57</sup> Según Díaz-Polanco (*La rebelión..., op. cit.* p. 209), en su postura de negar cualquier forma concreta de autonomía, la parte gubernamental en los diálogos de San Andrés dejó fuera de los acuerdos incluso la propuesta de una de sus instituciones asesoras, el INI, relativa a la creación del “cuarto piso comunal” en el que los indígenas habrían de ejercer su derecho a la autonomía.

<sup>58</sup> Véase Cossío, Franco y Roldán, *op. cit.*, así como también la propuesta de reforma constitucional del Partido Acción Nacional (PAN), incluida en forma de anexo en esa misma obra.

texto de los ASA es un documento incompleto. Este hecho no pasó inadvertido para los negociadores zapatistas, pues algunos de sus asesores expresaron su insatisfacción; sin embargo, al parecer los factores políticos del entorno de la negociación fueron los que acabaron por imponer el rumbo de los acontecimientos.

Según refieren algunos analistas, los ánimos de los negociadores zapatistas estaban divididos.<sup>59</sup> Un grupo de asesores era partidario de emplazar a la representación gubernamental a eliminar la ambigüedad en la definición de la autonomía de los pueblos indígenas. Pero otro grupo, evaluando las circunstancias políticas de la negociación, creyó prudente no demorar más la concretización de los primeros acuerdos, en la creencia de que en las rondas posteriores se resolverían los puntos pendientes. En el ánimo de la delegación zapatista ganó esta última postura. La firma era inminente, aunque antes de firmar los delegados zapatistas debían someter a consulta la propuesta de acuerdo. Al final, sus bases apoyaron la letra de los acuerdos pero se pronunciaron por acompañar el texto de los mismos con una declaración en la cual debían expresarse las deficiencias y aspectos sin resolver.<sup>60</sup>

La firma de los ASA elevó impresionantemente los créditos del gobierno mexicano. Hacia dentro, la sociedad expectante no parecía comprender a plenitud lo que estaba ocurriendo pero veía con simpatía que el conflicto en Chiapas y las causas indígenas pudieran estarse resolviendo al mismo tiempo y que en esto el gobierno demostrara buena voluntad. Hacia fuera, la opinión internacional inequívocamente celebraba los acontecimientos. En el lado zapatista también "se cotizaban las acciones a

---

<sup>59</sup> Hernández Navarro y Vera, *op. cit.*

<sup>60</sup> Véase Resultados de la consulta del EZLN a las comunidades zapatistas sobre los documentos finales de la Mesa Uno del Diálogo de San Andrés Larráinzar, citados en Hernández y Vera, *op. cit.*, pp. 49-52.



la alza" dentro y fuera del país. Los miembros del movimiento indígena parecían ser los únicos escépticos. Las deficiencias de los acuerdos, más que sus logros, parecían atraer mayormente su atención. Pero, en los días siguientes al 16 de febrero de 1996, una vez que se acercaron con curiosidad al contenido de los ASA y los analizaron, las organizaciones y líderes de MIM terminaron convencidos de que debían defenderlos y reclamar su cumplimiento.<sup>61</sup> Paradójicamente, la compleja distribución de la población indígena de México hacía que la indefinición de los ASA con respecto a la manera específica en que los indígenas debían ejercer su derecho a la libre determinación pareciera acertada.

Desde la celebración del FNI en enero de 1996, las organizaciones indígenas y muchos de sus líderes estaban concientes de esa complejidad.<sup>62</sup> Pero, por otra parte, también lo habían estado algunos de los principales asesores de la representación gubernamental a la hora de negarse a especificar puntualmente el tipo de arreglo autonómico, sobre todo a raíz de que tuvieron acceso a los resultados preliminares de la Consulta nacional sobre derechos y participación indígena. La consulta se había

---

<sup>61</sup> Pero eso no evitaba que ocasionalmente cuestionaran las deficiencias del texto, especialmente acerca de la forma en que debían ejercer su autonomía. También criticaron el hecho de que, durante la negociación de la mesa 1, la comunicación y el enlace entre el MIM y los zapatistas hubieran sido conducidos de una forma errática. Sin embargo, y a pesar de que en cierto sentido estaban inclinados a creer que las carencias en los ASA se debían, entre otras razones, a que ellos no estuvieron equilibradamente representados en el grupo de asesores, terminaron por declarar su apoyo irrestricto a los Acuerdos y a exigir su cumplimiento. Véase Hernández y Vera, *op. cit.*, y Díaz-Polanco, *La rebelión...*, *op. cit.*

<sup>62</sup> Como constancia de la condición compleja que es común a los indígenas de México, los asistentes al FNI, en enero de 1996, habrían de señalar: "En el curso de nuestra resistencia, creamos espacios en que podemos ejercer nuestra libertad. Algunos nos afirmamos en nuestras comunidades, las recuperamos, y sentimos que ahí, y sólo ahí, podemos realmente ser nosotros mismos. Otros logramos transformar los municipios, que se nos impusieron para dividirnos y controlarnos, en un espacio nuestro, en que también podemos expresar nuestra libre determinación. Otros, finalmente, conquistamos espacios de libertad en nuestras regiones y en las de todo un pueblo indio. A todos esos logros les llamamos *autonomías de hecho*; tienen fundamento jurídico en el derecho indígena y ahora lucharemos porque sea reconocido en la Constitución mexicana." Por tanto, y en virtud de lo anterior, (agregan), "cada pueblo indio dará a su autonomía la forma, contenido y alcances que quiera y pueda, en el plano de la comunidad, el municipio y el pueblo en su conjunto" Foro Nacional Indígena, *op. cit.* (*Resolutivos de la mesa 1. "Comunidad y autonomía: derechos indígenas"*).

celebrado entre los meses de noviembre de 1995 y marzo de 1996, a encargo del poder legislativo (a través de las comisiones de asuntos indígenas del senado y de la cámara de diputados) y el ejecutivo federal, representado por las secretarías de Gobernación, Desarrollo Social y Reforma Agraria.<sup>63</sup>

De manera que en tanto no estuviera claro qué modalidades de autonomía eran aplicables a la compleja distribución geográfica de los asentamientos indígenas de México, el hecho de que los ASA sólo incluyeran disposiciones generales sobre la autonomía no tenía por qué ser visto como un desacierto. En todo caso, bien valía la pena tomar el contenido de estos acuerdos como el marco referencial para plantear la lucha por *la reconstitución integral de los pueblos indígenas* de México, para que éstos pudieran escoger y exigir la modalidad de autonomía que mejor se aviniese a sus propias circunstancias y características. Después de todo, la reconstitución integral de los pueblos indios había sido esbozada como una de las metas centrales desde el Foro Nacional Indígena y confirmada por el Congreso Nacional Indígena realizado en octubre de 1996.<sup>64</sup>

## 6. Los visos de separación entre el EZLN y el MIM

Con el inicio de la segunda mesa de negociaciones, ocurrido dos meses después de la firma de los ASA, el movimiento zapatista ponía en claro que su causa trascendía el entorno de la lucha de los pueblos indígenas. La causa indígena, a partir de esta nueva

---

<sup>63</sup> Véase Instituto Nacional de Solidaridad, *El municipio en la consulta nacional sobre derechos y participación indígena*, México, Sedesol, 1997.

<sup>64</sup> En los planes de acción del Congreso Nacional Indígena "destaca una estrategia fundamental: la reconstitución integral de los pueblos indígenas de México, con todo lo que ello implica: una transformación democrática del Estado mexicano, del sistema jurídico vigente y de las relaciones entre pueblos indios, Estado y sociedad nacional" Juan Anzaldo Meneses (comp.), *Nunca más un México sin nosotros, el camino del CNI*, vol. 1. México, Ediciones Ce Ácatl, 1998, p. 7.

fase de negociaciones dejaba de ser el foco de atención central de la lucha zapatista para convertirse tan sólo en una más de las causas por las que había que luchar para lograr la transformación del Estado mexicano.

En esencia no habría una ruptura o alejamiento entre las dos causas, pero con la subordinación de la causa indígena al programa zapatista, la separación de agendas y objetivos entre ambos actores era evidente.

De manera que, sin que se perdieran los vínculos entre ambas causas, el zapatismo debía continuar con las siguientes mesas de la negociación en las que la participación de los indígenas tendría que ser por lo menos equivalente a la de otros actores mexicanos interesados en la democratización. En este tenor, precedido por un accidentado y crítico comienzo de la segunda mesa de negociaciones en junio, el EZLN convoca y realiza, “con el apoyo de la COCOPA, el Foro Nacional para la Reforma del Estado”. La revista *Ce Ácatl* reportó que habían participado en él “las principales fuerzas políticas y sociales de país”,<sup>65</sup> entre ellas las organizaciones indígenas integrantes del MIM. Como era de esperarse, la voz de los indígenas en el evento, fue más o menos equivalente a la de los demás actores participantes. De manera que aunque el foro se pronunció por exigir el cumplimiento de los ASA, la causa indígena había vuelto a quedar en manos de su verdadero depositario: el movimiento indígena mexicano; lo cual implicaba que, aunque los vínculos entre el EZLN y el MIM siguieran siendo poderosos –con divergencias y convergencias recurrentes-, en adelante cada movimiento debía discurrir por su propia senda.<sup>66</sup>

---

<sup>65</sup> Véase Juan Anzaldo Meneses “Los saldos pendientes”, en *Ce Ácatl*, núm., 102, primavera del año 2000, p. 7.

<sup>66</sup> En agosto de 1996, “El EZLN convoca y realiza en la selva chiapaneca el Primer Encuentro

Si bien no acaparó los reflectores de la escena pública, de febrero a septiembre de 1996, el MIM, ya por su propia cuenta, se encontró sumido en un activismo muy intenso. El Foro Nacional Indígena se había convertido en una tribuna permanente de coordinación y enlace nacional de las actividades del MIM. Las organizaciones indígenas regionales y locales entraron en un dinamismo febril en torno a la difusión del contenido de los ASA hacia sus propias bases.

Durante ese período, intermitentemente, los líderes indígenas aprovechan la tribuna pública para hacer declaraciones desafiando al gobierno federal a darle cumplimiento a los ASA.<sup>67</sup>

Sin embargo, nueve meses después de la firma de los ASA, lapso en el que se había intentado infructuosamente dar continuidad a la segunda mesa de negociaciones sobre el tema "democracia y justicia", el EZLN decide suspender de manera indefinida las negociaciones con el gobierno federal y concentrarse en la exigencia del cumplimiento de los ASA.<sup>68</sup> Con esta decisión, la alianza del EZLN y el MIM recobra vitalidad y la agenda de ambos vuelve a tener objetivos comunes.

Ya entrados de vuelta a un plan de operación conjunto, el FNI y el EZLN, acuerdan convocar, para octubre de ese mismo año, a un Congreso Nacional Indígena,

---

Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, que reúne a participantes de los cinco continentes y personalidades de renombre internacional." Tomado de *Ibid.*, p. 7.

<sup>67</sup> La ANIPA, por ejemplo, celebrara, en este contexto, su 5ª sesión en Chilapa, Guerrero, en la primavera de 1996. Al final del evento, los asambleístas presentaron la versión definitiva de su "Iniciativa de Decreto que Reforma y Adiciona los Artículos 3º, 4º, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para la Creación de Regiones Autónomas." Véase ANIPA, *Declaración final de la V Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*, ms., Chilapa, Guerrero, mayo de 1996.

<sup>68</sup> En realidad, después de la firma de los ASA en febrero de 1996, el diálogo de la segunda mesa de negociaciones nunca pudo prosperar por el enrarecimiento del ambiente que se genera, tanto por la falta de interés gubernamental en darle seguridad a los negociadores del EZLN como por la negligencia en el cumplimiento de los ASA. Sin embargo, por razones cronológicas debemos señalar que la ruptura del diálogo quedó finalmente confirmada —al menos, por el resto del período presidencial de Ernesto Zedillo— el 11 de enero de 1997, a raíz de que el EZLN rechazara públicamente la propuesta presidencial de iniciativa de reforma constitucional presentada el 19 de diciembre de 1996.

con el fin de explorar alguna vía que pudiera apresurar el cumplimiento de los ASA.<sup>69</sup> Al sesionar, el Congreso resuelve establecer una “comisión técnica legislativa,” para que se dedicara a la elaboración de “una propuesta de reformas constitucionales.”<sup>70</sup> Los comisionados la llevaron a cabo y el 20 de noviembre la propuesta estaba lista.<sup>71</sup>

Por decisión común del Congreso Nacional Indígena (CNI) y los representantes del EZLN, la propuesta fue presentada a los miembros de la COCOPA para que ésta a su vez la enviara a las cámaras del poder legislativo mexicano. El mensaje era claro: llamar la atención del constituyente permanente a fin de que el compromiso gubernamental adquirido con la firma de los Acuerdos de San Andrés se transformara en disposiciones constitucionales.

La COCOPA no entregó esta propuesta de reforma constitucional al Congreso de la Unión, pero al parecer la revisó y en algún sentido la tuvo en cuenta antes de hacer pública una iniciativa de su propia factura. El 29 de noviembre de 1996, la propuesta de este organismo legislativo fue puesta a consideración de las partes. Después de revisarla, el EZLN la aceptó de inmediato. Era una propuesta sobria, a los ojos de los zapatistas,

---

<sup>69</sup> Aunque por lo regular quienes reclaman el cumplimiento de los ASA no hagan alusión a la división de poderes del gobierno mexicano, debe darse por entendido que el destinatario directo de tal exigencia es el poder legislativo federal integrado por la cámara de diputados y la cámara de senadores.

Un intento de establecer claridad sobre las competencias de quien debe trabajar en el cumplimiento de los ASA está en Cossío, Franco y Roldán, *op. cit.* Estos autores han apuntado que “ni el Ejecutivo Federal ni el EZLN tienen de por sí las facultades necesarias para convertir a los Acuerdos en normas”. En todo caso, la responsabilidad de éstos, según establece el documento relativo a las *reglas de procedimiento*, concluye a la hora en que “envían los documentos de los Acuerdos a las instancias de discusión nacional, (el Congreso de la Unión, Constituyente permanente)... para que éstas les den cauce normativo. [De manera que] el único modo de hacer eficaces a los Acuerdos es mediante la participación de los distintos actores que integran, precisamente, las instancias de decisión nacional. Si los partidos políticos no actúan legislativamente a partir de los ASA, éstos no se constituirán en normas y no habrá solución al asunto indígena” (p. 44).

<sup>70</sup> En esa comisión “participaron los principales impulsores de las distintas propuestas que para ese entonces ya se venían trabajando, como son: los integrantes de la ANIPA, organizaciones oaxaqueñas e integrantes del movimiento indígena que ya habían participado en el diálogo de San Andrés junto con otros asesores e invitados del EZLN.” Juan Anzaldo Meneses (ed.), “Derechos indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio”, en *Ce Acatl*, núm. 86, mayo de 1997, pp. 43-44.

<sup>71</sup> Hernández Navarro y Vera, *op. cit.*

pero al menos recogía con bastante fidelidad el contenido de los ASA. Por su lado, el secretario de gobernación admitió la validez de la iniciativa, pero el entonces presidente Zedillo decidió rechazarla y presentar una propuesta diferente, el 19 de diciembre de ese mismo año.<sup>72</sup>

La propuesta del ahora ex presidente Zedillo terminó por ampliar las dudas acerca de la voluntad del gobierno para cumplir con los acuerdos contraídos por su representación en los diálogos de San Andrés. Y esto no sólo porque la propuesta presidencial fuera básicamente distinta a la propuesta de la COCOPA,<sup>73</sup> sino por el simbolismo que despertaba el hecho de que el presidente desconociera la iniciativa de la comisión legislativa nombrada por el Congreso de la Unión para mediar entre las partes en conflicto.

Como quiera que haya sido, la propuesta de Zedillo funcionó en la práctica como un obstáculo directo al cumplimiento de los ASA, lo cual por otra parte, impidió que se consumara la separación de agendas y objetivos entre el EZLN y el MIM. Así, la dilación en el cumplimiento de los ASA (que tiene como trasfondo en buena medida la negativa de Zedillo a aprobar la iniciativa de reforma constitucional de la COCOPA), mantiene al EZLN y al MIM detenidos en la misma estación: al EZLN por el empantanamiento del diálogo, y al MIM porque sus acciones colectivas no han podido transitar hacia derroteros y horizontes nuevos. De ahí que, en muchos sentidos, mientras no se cumplan los ASA,

---

<sup>72</sup> "El EZLN, en consulta con la Comisión de Seguimiento del CNI y su Cuerpo de Asesores Zapatistas (CUAZ), decide aceptar el anteproyecto de la COCOPA en los primeros días de diciembre. El gobierno federal, por su lado, la acepta en un primer momento, para después pedir tiempo, retractarse y presentar una contrapropuesta, que produce un empantanamiento del proceso de cumplimiento de los acuerdos pactados, bajo el argumento de ser "un atentado en contra de la soberanía y la unidad del Estado." *Ibid.*, p. 44. La propuesta de la COCOPA, la del presidente Zedillo, así como las de los partidos: Acción Nacional y Verde Ecologista de México, están incluidas en forma de anexo en Cossío, Franco y Roldán, *op. cit.*

<sup>73</sup> Véase el cuadro comparativo entre ambas propuestas en *ibid.*

las declaraciones y las acciones colectivas del MIM tienen implicaciones para el EZLN, y viceversa.

En este marco, caracterizado por la revitalización de las agendas y objetivos comunes del EZLN y el MIM, han tenido lugar las reacciones contra las distintas iniciativas de reforma constitucional presentadas por la COCOPA, el presidente Ernesto Zedillo, el Partido Acción Nacional y el Partido Verde Ecologista de México.

El 20 de enero de 1997, por ejemplo, la Unión de Comunidades Huicholes de Jalisco opinó sobre las iniciativas de reforma en concurso. A la COCOPA, decía, "se le escaparon varias de nuestras propuestas que sí están contenidas en los acuerdos de San Andrés, o las retomaron con ciertas limitaciones; pero su propuesta es incomparablemente mejor que la del ejecutivo y más de acuerdo con la voz indígena."<sup>74</sup> Opiniones similares a la de los huicholes se escucharon prácticamente en todas las regiones de México habitadas por indígenas sensibles a la causa autonomista. Para estos indígenas, la propuesta de Zedillo era contraria al espíritu de los Acuerdos de San Andrés y debía ser rechazada sin importar que su contenido fuera prácticamente desconocido por la mayoría de los actores del MIM. Si el EZLN había decidido no darle su aprobación, razón de más para secundarlo. Al principio, el MIM defendió tanto el texto propuesto por la COCOPA como el contenido de los ASA. Pero en la medida en que se hicieron públicas las iniciativas de reforma constitucional presentadas por el PAN y el PVEM, adicionales a la propuesta del ex presidente Zedillo, el MIM al parecer retornó a su reclamo original de cumplimiento de los ASA y lo ha mantenido como el punto central de sus demandas recientes, sobre todo porque, a fin de cuentas, tanto la propuesta de la

---

<sup>74</sup> Jesús Lara Chivara, *et al*, "Wixaritaris opinan sobre las propuestas de la Cocopa y el gobierno" en *La Jornada*, lunes 20 de enero de 1997, p. 2.

COCOPA como las otras parecen ser interpretaciones que desvirtúan el contenido original de lo pactado. Esta ha sido pues la demanda primordial que comparten todos los actores del MIM, fielmente representados en las figuras de enlace nacional como la ANIPA y el CNI, que sin ser estrictamente organizaciones, funcionan como espacios de encuentro y acción conjunta de todo el complejo de actores del movimiento indígena mexicano de nuestros días.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> La ANIPA ha funcionado desde su creación en abril de 1995, como una figura aparte y singular de cualquier otra iniciativa que ha emprendido el MIM en lo que va de la coyuntura que se abrió desde 1994. Pero esta condición suya no ha impedido que se haya convertido en promotora, primero del Foro Nacional Indígena en enero de 1996 y después del Congreso Nacional Indígena en noviembre de ese mismo año. En ambos casos la ANIPA, por un tiempo ha permanecido como fiel integrante de aquellas figuras mayores, pero ha terminado por establecerse un lugar aparte y esta es la condición actual de la misma desde el mes de enero de 1997. De manera que el CNI y la ANIPA se dividen las tareas de enlace de las distintas organizaciones indígenas que participan en el MIM. Y, aunque ambas organizaciones vinculantes funcionan con propósitos similares, mantienen importantes diferencias que han podido sobrellevar en aras de la causa común de todas las organizaciones que representan: el reclamo fundamental que busca el cumplimiento de los ASA. Así pues, la ANIPA y el CNI han sido la red que enlaza la acción de las organizaciones que participan de todos los aspectos del programa de lucha del MIM.



## 6

### **Las propuestas de aplicación práctica de la autonomía indígena**

#### **Introducción**

Aparentemente, la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, en febrero de 1996, ha hecho por fin más realista la posibilidad de que en México se establezca la autonomía para redefinir la inserción de los indígenas al estado mexicano. Sin embargo, la existencia de al menos tres propuestas prácticas, aunada a la complejidad de la situación indígena, hace que el escenario de la aplicación práctica de un arreglo autonómico en México parezca realmente sombrío.

Este capítulo realiza un acercamiento a este escenario. Así, en las tres primeras partes se presentan los pormenores de cada una de las tres propuestas de autonomía indígena y una apreciación de conjunto de las mismas. En la cuarta, con la intención de identificar posibles obstáculos a la ejecución de la autonomía, se analizan las características generales de la población indígena de México. Para ilustrar esta sección se revisan los intentos de aplicación de la autonomía en la denominada zona de conflicto, en Chiapas. Finalmente, el capítulo cierra con una reflexión acerca de los obstáculos jurídicos y políticos a la aplicación de la autonomía indígena.

## 1. La propuesta de autonomía regional

A lo largo de cinco asambleas nacionales celebradas en distintas sedes dentro del territorio nacional entre 1995 y 1996, la ANIPA logró definir una propuesta de autonomía de corte regional.<sup>1</sup> Desde los comienzos, los partidarios de esta propuesta la imaginaron como una alternativa de autonomía que aspiraba a convertirse en un cuarto nivel de gobierno, situado entre el municipio y el gobierno del estado.

### a. Características generales

Una peculiaridad importante de la iniciativa de la ANIPA es que se trata de una propuesta que fue definiéndose gradualmente. Así, después de la primera reunión de la ANIPA, la propuesta de autonomía regional consistió en una alternativa de carácter pluriétnico “que intentaba reflejar la experiencia y la situación de los conglomerados del centro, sur y sureste del país.”<sup>2</sup> Pero a raíz de la segunda asamblea de la ANIPA, celebrada en Lomas de Bacum, Sonora, en el territorio yaqui, la iniciativa habría de sufrir una modificación importante: dejó de ser partidaria exclusiva de una propuesta de autonomía regional pluriétnica, para darle lugar a la modalidad de las autonomías regionales monoétnicas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> S. Mattiace ha señalado que “estas asambleas sirvieron, entre otras cosas, para movilizar a muchas organizaciones indígenas locales y regionales para apoyar la lucha por la autonomía. Más tarde, un número sustancial de participantes sirvieron también como consejeros o invitados por el EZLN en las negociaciones oficiales de paz”. Shanán L. Mattiace, *Peasant and indian: political identity and indian autonomy in Chiapas, Mexico, 1970-1996*, Tesis de Doctorado, Austin, University of Texas at Austin, 1998, p. 212.

<sup>2</sup> Héctor Díaz-Polanco y Consuelo Sánchez, “Las autonomías, una formulación mexicana”, en Grupo parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, 56 legislatura, 1996, p. 104.

<sup>3</sup> Del contraste entre las regiones del sur, sureste y centro del país y las del norte resultaron algunas disparidades importantes. “En primer lugar, entre los grupos étnicos del norte se observa una experiencia acumulada de autonomías de facto, que no tiene parangón con otras regiones. El futuro régimen de autonomía debe tener presente esos embriones autonómicos e incorporarlos en el nuevo modelo. Segundo,

## ***b. Tipo de régimen y extensión poblacional***

La autonomía regional (en su modalidad pluriétnica) es concebida como un modelo de base territorial que podría agrupar indistintamente a un universo de comunidades indígenas y mestizas, ejidos y municipios dentro de los límites de las regiones a definir.

La iniciativa de crear regiones autónomas, sostiene la ANIPA, se propone "como parte de nuestra organización federal", en la seguridad de que estas regiones autónomas sentarían "las bases para resolver los grandes problemas económicos, sociales y políticos que la heterogeneidad étnica no resuelta implica para nuestro país." Además, las regiones fortalecerían la unidad e integración nacional, favoreciendo la convivencia armónica entre los componentes socioculturales del pueblo mexicano e impulsando la vida democrática.<sup>4</sup>

¿Sobre la base de qué criterios una determinada área geográfica del país sería susceptible de convertirse en región autónoma? En el proyecto no queda suficientemente resuelto este punto, pero se puede inferir que la creación de una región autónoma podría ocurrir en aquellas áreas territoriales compuestas por población mayoritariamente indígena, cuyos habitantes (indígenas y no indígenas) así lo decidieran libremente

---

algunos pueblos nortños, como los o'odham, enfrentan una especial problemática fronteriza que los lleva a plantear la demanda particular de la [doble nacionalidad: mexicana y estadounidense] y de sus complejas implicaciones. Tercero, la relación de las tribus nortñas con la institución municipal y la organización de sus núcleos de población son diferentes a las vigentes en otros puntos, por lo que allí las regiones autónomas se estructurarían más bien a partir de la asociación de sus pueblos (v.gr; los ocho pueblos yaqui). Cuarto, aunque la norma nacional es la configuración de regiones pluriétnicas -lo que deberá reflejarse en el régimen de autonomías-, sobre todo en el norte, es común la existencia de unidades regionales históricamente conformadas que tienen una composición monoétnica. En estos casos, deberá respetarse tal particularidad. Por consiguiente, la incorporación de cambios que recogen tales peculiaridades permitió hacer de la iniciativa una propuesta más acorde con la diversidad etnorregional del país." *Ibid.* p. 104.

<sup>4</sup> ANIPA, "Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas", en Grupo parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, 56 legislatura, 1996, p. 159.

mediante un plebiscito.<sup>5</sup> En el proyecto tampoco hay referencias que indiquen cómo podrían ser enfrentados y resueltos los casos de regiones que abarquen territorios de dos o más entidades federativas.

En el caso de las regiones de naturaleza monoétnica, como ocurre en el territorio actual de los yaquis de Sonora, las regiones autónomas según la ANIPA podrían quedar conformadas por la unión de municipios, comunidades o pueblos. A los pueblos indígenas se les reconocería el derecho de asociar sus comunidades "para conformar municipios autónomos o varios municipios para constituir regiones autónomas, con el fin de coordinar sus acciones como pueblos mediante sus gobiernos; optimizar sus recursos; impulsar sus proyectos de desarrollo regional y, en general, promover y defender sus intereses."<sup>6</sup>

### *c. Autoridades y representantes*

Según el proyecto de la ANIPA, cada región autónoma tendrá un gobierno interno, cuya máxima autoridad será el gobierno regional, elegido democráticamente de acuerdo con los usos y costumbres de dichas regiones, en los términos que establezca la Ley de Autonomía. "En el gobierno regional, deben estar representados todos los pueblos indios integrantes de la región y, en su caso, de la población no india."<sup>7</sup>

Además, los ayuntamientos comprendidos en las regiones autónomas serán integrados, en su caso, de acuerdo con el principio de composición pluriétnica, "y sus presidentes podrán formar parte del gobierno regional respectivo, cuando así lo decida

---

<sup>5</sup> Esto en virtud de que "la propuesta para constituir regiones autónomas debe fundarse en la expresión de la voluntad mayoritaria de la población en la circunscripción territorial respectiva, a través de un plebiscito".  
*Ibid.*, p. 164.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>7</sup> *Ibid.*

éste.”<sup>8</sup>

La administración y representación del gobierno de la región autónoma recaerá en un Ejecutivo de Gobierno, nombrado e integrado por el gobierno regional de entre sus miembros. La Ley de Autonomía, por su lado, “garantizará la organización autónoma, así como la coordinación de los municipios y las comunidades que sean parte de la respectiva región autónoma.”<sup>9</sup>

Para garantizar la representación de los pueblos indígenas en las legislaturas de los estados, esta propuesta plantea que “la población de cada una de las regiones autónomas que hayan sido establecidas por el Congreso de la Unión, en los términos de la fracción IX del artículo 115 constitucional, tendrá derecho a elegir al menos un diputado por cada una de ellas, y a integrar una circunscripción territorial autónoma para la elección de representantes por el principio de representación proporcional que en su caso se haya establecido.”<sup>10</sup> Para esto deberá añadirse un cuarto párrafo a la fracción II del artículo 116 de la Constitución Política. Además, para que las regiones autónomas puedan integrar distritos electorales para la elección de diputados federales de mayoría relativa, el proyecto plantea que se realicen reformas y adiciones al artículo 53. Con ello, las regiones darían origen a nuevos distritos electorales con los cuales podría integrarse “una circunscripción electoral especial para la elección de diputados de representación proporcional al Congreso de la Unión.”<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 167.

#### ***d. Reformas constitucionales***

Esta revisión no incorpora todo el contenido del proyecto de creación de regiones autónomas de la ANIPA, ni detalla las adiciones y las reformas que aquél propone a los artículos 3º, 4º, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116. Sin embargo, con lo hasta aquí examinado es posible observar que esta propuesta antepone como primera condición, sin expresarlo directamente, la modificación constitucional para luego establecer oficialmente una Ley de autonomías. De manera que, aun cuando serán los habitantes de las comunidades, los municipios y de las regiones los que decidan libremente si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observancia de una ley previa.

#### ***e. Competencias y recursos***

Aunque se prevé que las competencias de las regiones autónomas deberán ser determinadas directamente por el Congreso de la Unión, el proyecto de la ANIPA anticipa que éstas podrían ser:

En materia de Planeación,

- establecer y ejecutar los planes y programas de políticas públicas y de desarrollo económico y social de la región.

En materia de medio ambiente y territorio,

- reglamentar el uso, control y defensa del territorio, los recursos naturales y el medio ambiente.

En Materia cultural y educativa,

- establecer y ejecutar planes y programas culturales y educativos; seleccionar, ratificar o remover a los docentes.

En materia de recursos,

- administrar los fondos autonómicos asignados por ley para el desarrollo regional; normar el ejercicio del gasto y los servicios públicos, así como vigilar su cumplimiento.

En materia de justicia,

- administrar e impartir la justicia de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos; aprobar las designaciones de agentes del Ministerio Público, miembros de la policía judicial del fuero común y los mandos de las policías preventivas con competencia en las regiones.<sup>12</sup>

#### **f. Los promotores**

Es posible clasificar a los partidarios de la autonomía regional en por lo menos dos grupos básicos. Por un lado están los que de manera individual han contribuido a su promoción, entre ellos se encuentran antropólogos de gabinete, profesionistas de varias

<sup>12</sup> De manera adicional, el proyecto de la ANIPA define también algunas de las competencias que correspondería a las comunidades y a los municipios en su calidad de partes orgánicas de las regiones autónomas. Así, según la ANIPA, dentro de los márgenes de la región autónoma, las comunidades indígenas podrán ser competentes:

*En materia de gobierno y representación:* Para nombrar a sus gobiernos, autoridades y representantes.

*En materia de planeación y desarrollo:* Para elaborar y aplicar planes y programas de uso, protección y defensa de sus territorios y tierras; para promover sus formas propias de organización política, económica, social y cultural; para coordinar sus actividades con el gobierno de la región autónoma y con el del municipio respectivo, para impulsar el desarrollo y bienestar de su población y, para decidir internamente sobre la preservación, distribución, uso y aprovechamiento de todos sus recursos.

*En materia de justicia:* Para administrar e impartir la justicia interna en aquellas materias que la ley determine, de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos.

*En materia cultural y educativa:* Para participar, en coordinación con el gobierno regional respectivo, en la elaboración de los planes y programas educativos de las comunidades o pueblos, vigilar el cumplimiento de los mismos, así como asegurar que la educación intercultural se imparta en todos los niveles; para fomentar la recuperación, el florecimiento y usos de sus propios idiomas en todos los ámbitos de la vida cultural, social, económica, política y administrativa; y, para defender sus recursos y su cultura, particularmente la protección de sus sitios sagrados y centros ceremoniales, y el uso ritual de los animales y plantas sagrados.

Los municipios indígenas, en cambio, según la ANIPA, al menos deberán ser competentes: Para elegir sus autoridades y ayuntamientos de acuerdo con su composición étnica, usos y costumbres; para administrar e impartir la justicia interna en aquellas materias que la ley determine de acuerdo con las instituciones y prácticas jurídicas de los pueblos; y, para coordinar sus políticas públicas, planes y programas con el gobierno de la respectiva región autónoma y con los de los demás municipios integrantes de la región. *Ibid.*, pp. 164-167.

disciplinas sociales y un considerable número de activistas de las causas y luchas indígenas.<sup>13</sup> Por otro lado están todas las organizaciones que a través de sus líderes han decidido respaldar políticamente la construcción de un modelo de autonomía indígena de carácter regional. En este último grupo de partidarios están, por ejemplo, todas las organizaciones que pertenecen a la ANIPA, entre las cuales ha llegado a ocupar un lugar destacado el Consejo General de las Regiones Pluriétnicas de Chiapas.

## 2. La propuesta de autonomía comunal

Al calor de las discusiones que vieron nacer la propuesta de autonomía regional de la ANIPA, surgió la propuesta de la autonomía comunal. Mientras se argumentaba la pertinencia del modelo regional para enfrentar la atomización y dispersión que caracteriza la vida actual de las poblaciones indígenas fue definiéndose la postura comunalista como una propuesta alternativa.<sup>14</sup>

Los comunalistas estimaban conveniente promover la autonomía en las comunidades indígenas, antes que idear una modalidad superior como lo era para ellos el modelo regional. Su argumento principal era que, debido al alto grado de atomización de los pueblos indígenas, cualquier posibilidad de régimen de autonomía debía comenzar en la propia comunidad indígena; ésta “se ha constituido como el espacio social primario de

---

<sup>13</sup> Entre las personalidades que simpatizan con la propuesta de autonomía regional se encuentran: Héctor Díaz-Polanco, Gilberto López y Rivas, Consuelo Sánchez y Aracely Burguete. Véase Margarito Ruiz, “Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional”, en Araceli Burguete Cal y Mayor, *México: experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 1999, pp. 21-22.

<sup>14</sup> “En el caso de la gran mayoría de los pueblos indígenas de México, la autonomía no es algo nuevo que se vaya a construir desde cero pues entre nosotros se viene practicando en muchos sentidos lo que hemos denominado *autonomía comunitaria* (subrayado en el original) que en nuestro idioma designamos como la capacidad que tenemos de ‘darnos nuestras normas’ y de ‘ejercer nuestra autoridad’”. Adelfo Regino, “Los pueblos indígenas: diversidad negada”, en *Chiapas 7*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM y Era, 1999, p. 31.



convivencia, de las lealtades primordiales, y referente central para la reproducción de la cultura y la identidad.”<sup>15</sup>

#### **a. Características generales**

El modelo de autonomía comunal aboga por un tipo de autonomía fundada en las comunidades indígenas sin cancelar la posibilidad de que se puedan crear entidades autónomas mayores a partir de ellas.<sup>16</sup> De ahí que por su carácter versátil, los delegados al Foro Nacional Indígena (celebrado en enero de 1996, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas) hayan dado su anuencia para abogar por un modelo como éste.<sup>17</sup> Curiosamente, los ASA también parecieron haber sido influidos por esta postura, pues se sabe que, al menos teóricamente, otorgan a las comunidades indígenas la libertad de decidir los niveles en los cuales estarían interesadas en hacer valer sus derechos de autonomía.

#### **b. Tipo de régimen y extensión poblacional**

Para Adelfo Regino, líder y profesionista mixe de Oaxaca, el punto de partida de la propuesta de autonomía comunal es la autonomía que de facto han ejercido las comunidades indígenas en su resistencia frente al propósito integrador de las políticas

---

<sup>15</sup> A. M. Barabas, “Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía”, en Miguel. A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998, p. 347.

<sup>16</sup> Esta actitud, contrasta con la de los promotores de la autonomía regional, quienes por su parte han creído que su modelo de autonomía regional es el único capaz de ofrecer garantías para que los pueblos indios puedan realmente disponer del poder político que les permita ejercer todos, o básicamente todos, sus derechos. Véase ANIPA, “Proyecto de decreto...” *op. cit.*

<sup>17</sup> Lo cual implicaba pensar en “un modelo autonómico amplio y flexible para que cada entidad territorial indígena pudiera optar por el que sea adecuado a su situación” previendo para ello que, “la Constitución, se encargará de recoger algunos de los principios generales que deben regular el funcionamiento de las autonomías indígenas”. Servicios del Pueblo Mixe, A.C, “Derecho indígena y autonomía”, en *Ce Acatl*, núm. 81, junio de 1996, p. 26.

estatales.<sup>18</sup>

A pesar de lo que pudiera parecer, la propuesta de autonomía comunal, no es bajo ninguna perspectiva un modelo minimalista que circunscriba las potencialidades de la autonomía al nivel de la comunidad; pero sí, hay que reconocerlo, se trata de una propuesta cuyo postulado central es que la base o punto de partida para el ejercicio de la autonomía es y debe ser ante todo el espacio territorial de la comunidad. Por ello, la extensión geográfica y poblacional son variables por definición, ya que dependen, respectivamente, de la extensión territorial de las comunidades y del número de habitantes de éstas.

### *c. Autoridades y representantes*

A los ojos de sus promotores, la propuesta comunalista busca la recuperación y reavivamiento de los elementos que le dan unidad a la comunidad indígena, en el entendido de que en ella pervive la posibilidad de que los pueblos indígenas realmente sean reconstituidos. Tratando de sobreponerse a las fisuras y fragmentaciones que afectan a los pueblos indígenas, la propuesta busca dos objetivos fundamentales: la recuperación de los usos y costumbres (es decir, según Mattiace, las prácticas de democracia directa en la comunidad), y el fortalecimiento del autogobierno comunal.<sup>19</sup> Por ello, las autoridades y representantes (consejo de ancianos, gobernadores, topiles, alférez, secretarios o figuras equivalentes) son elegidas mediante los usos y costumbres de las comunidades, y sus

---

<sup>18</sup> "El planteamiento que formulamos en este momento", señala literalmente Regino Montes, "es que lo que ya se da *de hecho* sea reconocido *de derecho*, y que sea también ampliado paulatinamente." De modo que si la autonomía es "una concreción del derecho a la libre determinación, esa libertad debe manifestarse como la facultad [de la comunidad indígena] para escoger cuál debe ser el alcance de la autonomía y cuáles son las competencias concretas que asumirá el ente autónomo." Adelfo Regino Montes, "Los pueblos indígenas..." *op. cit.*, p. 31.

<sup>19</sup> S. Mattiace, *Peasant and indian...* *op. cit.*

ámbitos de competencia son los que determina el espacio de la comunidad y el autogobierno que en ellas se ha ejercido regularmente.

#### ***d. Reformas constitucionales***

Los documentos emitidos hasta ahora no han revelado cuáles serían con precisión las reformas constitucionales que garantizarían un régimen comunal de autonomía indígena. Esto se debe a que quizá sus promotores más conspicuos la ven como un modelo transitorio hacia regímenes autonómicos más amplios. En los escritos de Adelfo Regino Montes, por ejemplo, se trasluce la idea de que, aunque su punto de referencia es el espacio localizado de la comunidad, la propuesta de autonomía comunal tiene varias potencialidades. Prueba esta característica el hecho de que hayan sido señaladas hasta ahora como requisitos para la operación de las autonomías comunales las condiciones generales siguientes:

1. El reconocimiento de la comunidad en el plano jurídico, político y económico;
2. La articulación e interrelación de las comunidades y los municipios con las organizaciones regionales que operan en los pueblos y regiones indígenas; y
3. La interrelación con otros pueblos indígenas del mismo estado y del resto del país, con la idea de que en estos espacios sean los propios pueblos indígenas quienes analicen sus asuntos y propongan alternativas concretas a cada uno de sus problemas.<sup>20</sup>

Por su parte, el proyecto de autonomía de la ANIPA, que a pesar de estar en contra del arreglo exclusivamente comunal, plantea que en tanto partes constitutivas básicas de las regiones autónomas, las comunidades indígenas merecen contar con

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 43-44

definiciones claras acerca de sus facultades. Sin embargo, sólo alcanza a señalar que estas facultades deberán ser previstas en el contenido del artículo 115 constitucional. En cambio, con un grado de precisión más definido, la iniciativa del expresidente Zedillo, al aceptar la autonomía de las comunidades indígenas, ha propuesto implementar reformas directas a los artículos 4º, 26, 53, 73, 115 y 116 de la constitución mexicana.

#### *e. Competencias y recursos*

De manera complementaria a la encomienda principal de favorecer la reconstitución integral de los pueblos indígenas, competencia básica que por lo común les confieren sus principales partidarios, las comunidades podrían tener otras competencias más detalladas, como las que señala la iniciativa de reforma constitucional de Zedillo.

Según ésta iniciativa, además de la facultad de decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural, será competencia de las comunidades indígenas autónomas:

En materia de justicia y representación,

- aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos; elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno internos de acuerdo con sus propias normas; fortalecer su participación y representación políticas de conformidad con sus tradiciones y, participar en la integración de los ayuntamientos, organismos auxiliares e instancias afines.

En materia económica,

- acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponda a la Nación.

En materia cultural,

- preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad y, adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia establezcan.”<sup>21</sup>

Con respecto a los recursos, es probable que a los partidarios de la autonomía comunal les preocupe sobre todo revitalizar el trabajo comunal voluntario y sin remuneración, así como la prestación de servicios públicos sin emolumentos. Este sería el caso de los funcionarios de la comunidad, a quienes se les ofrecería reconocimiento y distinción como única retribución a su desempeño.<sup>22</sup> No se descarta, por lo demás, que le den mayores atribuciones a las comunidades para realizar obras de interés comunal, lo cual iría acompañado por modificaciones sustanciales al esquema de financiamiento municipal con el fin de incrementar decididamente las partidas presupuestales respectivas.

En lo que hace a la iniciativa de reforma constitucional de Zedillo, no existen referencias a recursos, ni de las competencias de las comunidades sobre éstos. La omisión en este caso tiene una explicación fundada en que las comunidades son pensadas como parte de unidades más amplias, como los municipios, a las cuales les habría de corresponder directamente el manejo y la distribución de los recursos públicos destinados a sus comunidades indígenas.

---

<sup>21</sup> “Iniciativa de Reforma Constitucional del Ejecutivo Federal”, en José Ramón Cossío Díaz, *et al.*, *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998, pp. 379-80 y 83.

<sup>22</sup> Entre los Mixes este tipo de servicios comunales sin salario se le denomina *tequilo*.

### **f. Los partidarios de la autonomía comunal**

El principal soporte de la autonomía comunal procede de Oaxaca. La mayoría de quienes la postulan son voceros de organizaciones mixes, zapotecas y mixtecas del norte y centro de ese estado. La organización Servicios del Pueblo Mixe, A.C., por ejemplo, ha puesto en circulación documentos en donde expresa su apoyo a la autonomía comunal.<sup>23</sup> Adelfo Regino, miembro de esta organización, ha escrito reforzando esa postura.<sup>24</sup> También es conocido que, hasta antes de su muerte en 1995, el antropólogo mixe Floriberto Díaz defendió empeñosamente la importancia de rescatar y reforzar a la comunidad como el espacio nuclear en donde se recrea la cultura indígena.<sup>25</sup> A Gustavo Esteva, intelectual indígena, también se le reconoce cercanamente asociado a la propuesta oaxaqueña de autonomía comunal. "En foros públicos y en numerosos ensayos ha descrito el proyecto de autonomía comunal como la más radicalmente democrática de las propuestas de autonomía porque está basada, a decir suyo, en el nivel local y en la vida cotidiana de los indígenas."<sup>26</sup> Jaime Martínez Luna, antropólogo zapoteco, reflexionando sobre su cultura de origen, afanosamente ha defendido la pertinencia de la autonomía comunal. Aunque es de la idea de que "la comunidad no es el símbolo de la armonía", defiende su preservación y rescate porque advierte que en ella sobreviven los aspectos fundamentales de la cultura indígena.<sup>27</sup> Joel Aquino también es parte de este grupo de

---

<sup>23</sup> Véanse, por ejemplo, Servicios del Pueblo Mixe, A.C. "Derecho indígena y..." *op. cit.*

<sup>24</sup> Adelfo Regino Montes, "La reconstitución de los pueblos indígenas", en Bartolomé y Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y...* *op. cit.*, pp. 415-424.

<sup>25</sup> Floriberto Díaz, "Comunidad y comunalidad", ms., 1995.

<sup>26</sup> S. Mattiace, *Peasant and indian...* *op. cit.*, p. 224. Véase también Gustavo Esteva, "Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad", en Bartolomé y Barabas, *op. cit.*, pp. 307-332.

<sup>27</sup> Jaime Martínez Luna, "Es la comunidad nuestra identidad", en Arturo Warman y Arturo Argueta, (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en humanidades, y Porrúa, 1993, p. 162.

activistas a favor de la autonomía comunal tanto como lo es, según Shannan Mattiace, Luis Hernández Navarro, un activista que ha sido por largo tiempo asesor de organizaciones indígenas y campesinas. En síntesis, los exponentes de este modelo de autonomía han sido fundamentalmente líderes, académicos y simpatizantes de las causas del movimiento indígena que han tenido especial acogida dentro del Congreso Nacional Indígena (CNI).

También han tomado partido por la autonomía comunal investigadores y académicos del Instituto Nacional Indigenista (INI), y algunos de los personajes que sirvieron como asesores del gobierno federal en los diálogos de San Andrés Larráinzar entre el EZLN y la delegación del gobierno federal durante la administración del presidente Ernesto Zedillo.

Desde el lado del MIM no se conoce hasta ahora una propuesta de autonomía comunal tan debidamente estructurada como la que la ANIPA ha presentado a favor de la autonomía regional. Desde el lado gubernamental, en cambio, el INI elaboró una propuesta con cierta estructura para que fuera discutida en las primeras mesas de San Andrés. Pero durante los diálogos la iniciativa fue dejada de lado por los negociadores de la parte gubernamental.<sup>28</sup> Sin embargo, en marzo de 1998, la *iniciativa de reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas*, enviada al congreso de la unión por el presidente de la república, la rescata y la introduce como la única forma que ese poder admite como válida para que los pueblos indígenas ejerzan su derecho a la libre determinación.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Véase Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997, p. 230.

<sup>29</sup> Véase "Iniciativa presidencial sobre derechos y cultura indígenas", *El Nacional, suplemento especial*, 16 de marzo de 1998.

### 3. La propuesta de autonomía municipal

La propuesta de autonomía indígena de nivel municipal pretende ocupar un punto intermedio entre las dos propuestas descritas arriba. Sus argumentos principales son los siguientes:

La aplicación del modelo pluriétnico de autonomía regional que está en el corazón de la propuesta de la ANIPA, podría significar "alterar radicalmente los sistemas políticos nativos y la estructura local de toma de decisiones, así como incrementar el faccionalismo, la tensión interétnica, la competencia por recursos y la confrontación cultural." Precisamente, es justo "en los sistemas interétnicos localizados donde se registra el mayor nivel de conflicto no sólo inter sino también intraétnico, como lo comprueban las constantes y violentas disputas territoriales entre comunidades."<sup>30</sup>

Por otra parte, la concepción de una propuesta comunal como punto de partida exclusivo para la definición de la autonomía puede significar negarse a reconocer "la existencia de diferentes niveles asociativos"<sup>31</sup> que generan filiación e integración horizontales entre comunidades indígenas diferentes. La creencia de que la comunidad se ha constituido como el espacio social primario de convivencia, de las lealtades primordiales y referente central para la reproducción de la cultura y la identidad, es sólo eso, una mera creencia. En la gran diversidad cultural y étnica de México, sostiene Alicia Barabas, el conocimiento local parece quedar circunscrito al que posee cada comunidad, pero esto equivale a ignorar los vínculos históricos, lingüísticos y cognoscitivos que por

---

<sup>30</sup> Miguel A. Bartolomé, "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", en *América Indígena*, núms. 1-2, vol. 3, 1995, p. 375.

<sup>31</sup> De hecho, sostiene Bartolomé, "los grupos parentales, la comunidad, la agencia o el municipio son niveles de integración que no sólo proporcionan una adscripción social sino también identitaria, en muchos casos caracterizable como una 'identidad residencial'." *Ibid.*



lo común unen a las comunidades en conjuntos mayores.

En realidad, trascendiendo el entorno de las comunidades indígenas, es posible distinguir que en su mayoría los grupos etnolingüísticos “participan de diferentes medios ecológicos, pueden tener varias y en ocasiones ininteligibles variantes dialectales, diferentes prácticas culturales y singulares formas de identificarse y de organizar la vida social. Las comunidades que los integran son los universos locales por excelencia; pero aun cuando son ámbitos de la particularidad, no están autocontenidas sino que tejen cotidianamente redes de relaciones intercomunitarias,” es decir, “redes de relaciones *intraétnicas* que se han venido construyendo entre comunidades del mismo grupo a partir de conocimientos locales que tienen una base común. O mejor dicho, de afinidades etnoculturales, ya que las relaciones se establecen en particulares áreas de conocimiento. Así, dentro de los complejos panoramas intraétnicos se pueden detectar comunidades afines con otras de su entorno geográfico en algún aspecto de la vida social.”<sup>32</sup>

Las afinidades de las que habla Barabas “pueden ser históricas, lingüísticas, parentales, ecológicas, económicas, religiosas, etnopolíticas”; y no tienen que ver sólo “con la proximidad geográfica, con la filiación étnica colectiva (existen en ocasiones entre comunidades de diferentes grupos étnicos) o con la pertenencia a un municipio o distrito.” Las afinidades intercomunitarias tienen que ver “principalmente con la cultura y el espacio compartidos: creencias, prácticas rituales, sitios de culto, instituciones, parentesco, actividades y objetivos con poder de convocatoria, que promueven niveles más amplios de relación que los comunitarios”.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Alicia M. Barabas, “Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía”, en Bartolomé y Barabas, *op. cit.*, p. 348.

<sup>33</sup> *Ibid.*

Estas redes de afinidades reales entre comunidades podrían ser una base idónea para que los pueblos indígenas pensarán en una forma de arreglo autonómico, “que vaya más allá de las autonomías comunitarias, pero sin desvincularse de las voluntades políticas y culturales comunales.”<sup>34</sup> Las características de esa forma *supra* comunal de autonomía las reúne el municipio.

#### *a. Características generales*

Por un lado, las definiciones usuales del municipio señalan su origen latino, compuesto por dos locuciones: el sustantivo *munis*, que se refiere a cargos, obligaciones, tareas, y el verbo *capere*, que significa tomar, hacerse cargo de algo, asumir ciertas cosas, etc. Por otro lado, las definiciones coinciden en que se trata de una “entidad política-administrativa de base territorial, la cual forma parte del régimen interior de los estados y cuyo gobierno es el ayuntamiento de elección popular directa, integrado por un presidente municipal, síndicos y regidores.”<sup>35</sup> Más allá de esas definiciones, lo importante es destacar que la idea de municipio se asocia a la de una comunidad con vínculos, conexiones y enlaces vigorosos que habita en un territorio determinado. Si esto es así, entonces el municipio es la institución con atributos suficientes como para responder a los reclamos de autonomía.<sup>36</sup> La condición es que la división municipal se adapte a las afinidades entoculturales de las comunidades indígenas, pues actualmente “en muchos de los municipios la población india es minoría, y esto resulta así no porque sean

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Alicia Ziccardi, *Municipio y región*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2000, p. 11.

<sup>36</sup> Según A. Barabas, el municipio es el ámbito del sistema político que por definición “articula oficialmente lo local con el estado, donde las relaciones sociales son cercanas y donde es más propicia la participación ciudadana en la implementación de políticas públicas.” Alicia M. Barabas, “Reorganización...” *op. cit.*, p. 348.

realmente minoría numérica en un espacio mestizo, sino porque las comunidades indígenas están fragmentadas entre diferentes municipios y distritos que por lo común tienen cabeceras mestizas.”<sup>37</sup>

#### ***b. Tipo de régimen y extensión poblacional***

El municipio es una alternativa para resarcir las incongruencias e incompatibilidades surgidas de un sistema que mutila el entramado de relaciones supracomunitarias de grupos muy numerosos, extendidos en el espacio, fragmentados o discontinuos. Este nivel de gobierno, reconocido constitucionalmente como la célula de la organización federal, con competencias políticas y territoriales, y que de manera flexible soporta densidades de población variables, “puede ser el punto de partida para un experimento autonómico que las comunidades se propongan; todo depende de la capacidad de innovación con la tradición que tengan las estructuras locales para generar nuevas formas de convivencia política en el estado.”<sup>38</sup>

Buscando una solución municipal a la demanda de autonomía indígena, se podrían crear nuevos municipios con base en la libre decisión de las comunidades indígenas, tal como lo propuso el CNI en los documentos de su primera reunión en octubre de 1996<sup>39</sup> o bien, en la remunicipalización o redistribución (en los casos que así sea pertinente) “con el fin de reaglutinar a las comunidades culturalmente afines en unidades mayores,

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 362-63.

<sup>39</sup> Documento de la Primera Asamblea Nacional del Congreso Nacional Indígena, (1996), citado en *Ibid.*, p. 362; véase también Juan Anzaldo Meneses (ed.), *Nunca más un México sin nosotros. El camino del Congreso Nacional Indígena, vol. 1, Compilación de documentos 1996-1998*, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos A.C., 1998.

devolviendo las cabeceras a los indígenas.”<sup>40</sup>

### ***c. Autoridades y representantes***

Básicamente, las autoridades y representantes serían en este caso los que de por sí reconocen la constitución general de la república, la legislación federal y las constituciones de las distintas entidades federativas del país, con la salvedad de que podría instituirse su elección mediante el procedimiento de usos y costumbres de las comunidades y poblados integrantes de los municipios indígenas.<sup>41</sup>

### ***d. Reformas constitucionales y adecuaciones legales***

En un brillante ensayo escrito en 1996, Fernando Pérez Correa –movido por el interés de encontrar puntos de conciliación entre lo que plantearon los representantes gubernamentales y los negociadores zapatistas en los ASA- reconoce que es posible buscar, con imaginación, soluciones aceptables a las demandas indígenas en los marcos constitucionales vigentes.<sup>42</sup> El municipio libre, sostiene Pérez Correa, “base de la división territorial y de la organización política y administrativa de los estados, así como las múltiples divisiones territoriales que emanan de él en una gran variedad de arborescencias, abre incontables posibilidades a las autonomías comunitarias.”<sup>43</sup>

En esta línea de ideas, si en verdad se pusieran en ejercicio todos los atributos que la ley de por sí concede a los municipios, incluyendo además el conjunto de facultades

---

<sup>40</sup> Con ello, advierte A. Barabas, “se daría visibilidad a los territorios étnicos y [se] pondría en evidencia que, en la mayoría de los casos, los indígenas se ubican en zonas compactas donde son mayoría.” *Ibid.*, p. 363.

<sup>41</sup> La sección siguiente relativa a las reformas constitucionales o adecuaciones legales, ofrece algunos elementos que complementan la información de este apartado.

<sup>42</sup> Fernando Pérez Correa, “Marco jurídico para la convivencia pluricultural y multiétnica en el estado mexicano contemporáneo”, en Raúl Béjar y Héctor Rosales (eds.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 225-39.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 234-35.

ampliadas que actualmente poseen gracias a las reformas al artículo 115 constitucional aprobadas en 1983 y en 1999, los municipios podrían llegar a ser realmente “el soporte de autonomías étnicas o pluriétnicas cuando coincide la distribución demográfica de éstas con el territorio municipal.”<sup>44</sup>

El planteamiento es básico, pero no por ello menos importante. Se trata de explorar “los inagotables recursos que el constitucionalismo local de México ofrece en este ámbito.”<sup>45</sup> Con especial acuciosidad, Pérez Correa revisa una serie de casos que demuestran de manera práctica la forma en que algunas entidades han instituido ciertas modalidades inteligentes para adaptar la entidad municipal a las condiciones y necesidades de las comunidades indígenas. Entre ellos se encuentran *los juzgados de paz, las inspectorías municipales o las juntas auxiliares* en el estado de Puebla; las presidencias auxiliares en el estado de Tlaxcala; la elección por usos y costumbres legalmente establecida en la Constitución y el código electoral del estado de Oaxaca. Además de estas adaptaciones locales, la Constitución política de México ofrece posibilidades para la asociación de municipios. Por ejemplo, para el caso de aquellas comunidades indígenas distribuidas geográficamente dentro de los territorios de varios municipios, que deseen organizarse regionalmente o de manera plurimunicipal, el último párrafo del inciso III del artículo 115 constitucional, establece la posibilidad de que dos o más municipios se asocien.

Además, la constitución general ofrece una alternativa adicional para aquellas

---

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Como destaca Fernando Pérez Correa, “el artículo 115 establece que el municipio, ‘base de (la) división territorial y de (la) organización política y administrativa’ de los estados, será administrado por un ayuntamiento de elección popular directa, y deja a la legislación local la regulación respectiva. Estas bases han dado lugar a un sistema municipal heterogéneo y diferenciado, de una riqueza, según las diversas características étnicas, históricas, geográficas y sociales de los estados.” *Ibid.*, p. 232.

comunidades indígenas cuya población se distribuye en territorios municipales de dos o más entidades federativas, que deseen “organizar cierta unidad de gestión común.”<sup>46</sup> Las reformas y adiciones al artículo 115 constitucional aprobadas en junio de 1999 posibilitan la asociación de municipios de dos o más estados, siempre que cuenten con la aprobación de las legislaturas estatales respectivas.<sup>47</sup>

En resumen, todas estas posibilidades se ofrecen como alternativas reales para atender y canalizar las demandas indígenas dentro de los marcos de la constitución política, sin obviar claro está, las necesarias adecuaciones a las leyes vigentes para que cualquier alternativa pueda ser realmente ajustable a las peculiaridades de fragmentación y división en la que actualmente se mantienen los pueblos indígenas.

Con estos datos podemos ver que esta propuesta es partidaria de implementar adecuaciones legales antes que reformas constitucionales polémicas que podrían retardar o incluso cancelar la solución a las demandas de los pueblos indígenas mexicanos.

Por su parte, Miguel A. Bartolomé, uno de los partidarios de la autonomía municipal, planteaba en 1995 que la mera posibilidad de aplicación de este proyecto implicaba de antemano considerar la necesidad de ampliar las facultades de los municipios indios así como “su redefinición administrativa y la posibilidad de una mayor articulación política, económica y cultural entre sí.” De esta forma, los municipios indígenas, pueden ser la base “para la reconfiguración de comunidades étnicas en términos de colectividades autónomas, basadas en la libre asociación.”<sup>48</sup> Pero Bartolomé omitió señalar aquella vez

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>47</sup> Para un análisis más detallado véase Raúl Olmedo Carranza, “Las nuevas reformas y adiciones al artículo 115”, en Cámara de Diputados, *El nuevo municipio: base del gobierno democrático*, México, Cámara de Diputados, 2000.

<sup>48</sup> Miguel A. Bartolomé, “Movimientos etnopolíticos...” *op. cit.* p. 376.

las facultades de los municipios indios que debían ser ampliadas, así como los detalles acerca de la redefinición administrativa a la que se refería y a los aspectos que podrían favorecer una mayor articulación económica, política y cultural entre municipios indígenas. No obstante, su contribución es valiosa sobre todo porque sintetiza una de las posiciones importantes dentro del movimiento indígena para la cual la solución a las demandas indígenas podría alcanzarse dentro de la institución municipal.

Más tarde, los Acuerdos de San Andrés (ASA), al dar por aceptado que las comunidades indígenas podrían asociarse para formar municipios indígenas (o municipios mayoritariamente indígenas), plantearon la necesidad de reformas menores al artículo 115 constitucional, para que las legislaturas pudieran proceder a la remunicipalización o a la creación de nuevos municipios sin alterar la naturaleza de la institución municipal reconocida por la carta magna.<sup>49</sup> De manera similar, la COCOPA recoge este planteamiento y lo plantea en su iniciativa de reformas a la constitución. Lo mismo hacen las iniciativas del presidente Zedillo y, salvo por algunas diferencias de matiz, las de los partidos Acción Nacional y Verde Ecologista de México.

#### *e. Competencias y recursos*

La iniciativa de reforma constitucional de la COCOPA señala que, de ocurrir las reformas constitucionales esperadas, los municipios indígenas podrían tener las siguientes

---

<sup>49</sup> Reafirmando el pleno significado del municipio libre en que se sustenta el federalismo, los ASA estiman necesario que los municipios con población mayoritariamente indígena “sean fortalecidos constitucionalmente”, de tal manera que:

- a) Se les dote de funciones para garantizar el ejercicio de la autonomía a los pueblos indígenas;
- b) Se revise la organización prevista en la Ley Orgánica municipal, para adecuarlos y orientarlos a los nuevos retos del desarrollo y, de manera particular, a las necesidades y nuevas formas de organización relacionadas con los pueblos indígenas. Acuerdos de San Andrés, “Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento”, documento 2, p. 3, 1996, en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (eds.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998; p. 69.

facultades:

De planeación y desarrollo,

- formular, aprobar y administrar la zonificación y planificación y planes y programas de desarrollo municipal y urbano; otorgar licencias y permisos para construcciones y para asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones.

Económicas y territoriales,

- participar en la creación y administración de sus reservas territoriales; controlar y vigilar la utilización del suelo en sus jurisdicciones territoriales; intervenir en la regularización de la tenencia de la tierra urbana y, participar en la creación y administración de zonas de reserva ecológica.<sup>50</sup>

A pesar de las diferencias que el resto de las iniciativas mantienen en este respecto, todas ellas admiten que la asignación de las atribuciones para los municipios indígenas deberá ser una facultad de las autoridades competentes, es decir, del congreso de la Unión y de las legislaturas de los estados. Otro tanto ocurre con el asunto de las asignaciones presupuestales. Las diferentes propuestas admiten que en este rubro quienes tendrían que resolver el monto de los recursos, así como la trasferencia de los mismos hacia los municipios y las comunidades indígenas, deberán ser de nuevo las instancias federales y estatales competentes.

#### ***f. Partidarios de la propuesta municipalista***

De entrada, ni la propuesta de autonomía regional ni la comunalista se oponen a la autonomía municipal. No obstante, la primera la incluye como uno de sus niveles

---

<sup>50</sup> "Propuesta de reformas constitucionales de la Comisión de Concordia y Pacificación", en José R. Cossío Díaz, *et al.*, *Derechos y... op. cit.*, pp. 363.



interiores y la segunda la prefigura como una alternativa de segundo orden en la reconstitución de los pueblos indígenas. Si la primera la contempla como una posibilidad subordinada al orden regional, la segunda la ubica como un resultado directo del ejercicio pleno de la libre determinación de las comunidades indígenas. De modo que en una la autonomía municipal es pieza integrante y, en la otra, un resultado esperable.

Dentro del MIM, el CNI ha cobijado a partidarios de la propuesta de autonomía municipal.<sup>51</sup> Pero más aún, muchos de los integrantes del CNI que promueven la autonomía comunal han sido afines a ella. En los foros abiertos por las distintas asambleas de la ANIPA, también ha habido posturas afines a la propuesta municipalista.<sup>52</sup>

Una cantidad considerable de los que dentro del CNI han postulado la autonomía municipal han sido, en su mayoría, organizaciones indígenas del estado de Oaxaca. En Oaxaca, a diferencia del resto de estados de la república mexicana con población indígena, en muchos casos los municipios coinciden territorial y geográficamente con las dimensiones espaciales de una comunidad indígena.<sup>53</sup> Precisamente, esta coincidencia entre comunidad y municipio ha permitido que en ese estado los indígenas hayan conquistado, desde hace tiempo,<sup>54</sup> el predominio de los *usos y costumbres* como la forma

---

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Por ejemplo, en la 5ª asamblea de la ANIPA celebrada en Chilapa, Guerrero, en la primavera de 1996, hubo expresiones a favor de la creación de nuevos municipios autónomos y de remunicipalización. Esta propuesta fue sustentada por indígenas del estado de Guerrero, concretamente por los representantes de "un ayuntamiento mixteco denominado Rancho Nueva Democracia, en el municipio de Tlacoachistlahuaca; de la comunidad tlapaneca de El Rincón, en el municipio de Malinaltepec; de Hueycatenango, región nahua del municipio de Chilapa; de Potoichán, comunidad mixteca con 15 anexos del municipio de Copanatoyac, y de Mixtecapa, municipio de San Luis Acatlán." Maribel Gutiérrez, "Piden crear seis municipios autónomos en Guerrero" en *La Jornada*, 31 de enero de 1996, p. 16; también Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 204.

<sup>53</sup> Véase S. Mattiace, *Peasant and indian... op. cit.*

<sup>54</sup> En el estado de Oaxaca, aparte de las peculiaridades comentadas en esta sección, los indígenas han ejercido con bastante libertad sus usos y costumbres para la elección de sus representantes y autoridades.

regular para la elección de sus representantes y autoridades municipales.<sup>55</sup>

Pero adicionalmente a la peculiaridad anterior, algunos municipios oaxaqueños han logrado reunir a comunidades de distintos grupos étnicos para integrar ayuntamientos compuestos. Es el caso, por ejemplo, de amuzgos y mixtecos de la costa oaxaqueña, donde operan gobiernos municipales mixtos que representan a nativos y a mestizos.<sup>56</sup>

Algunos analistas de los fenómenos étnicos en Oaxaca, tales como Alicia Barabas y Miguel A. Bartolomé, son claramente partidarios de la autonomía municipal y han contribuido a definir los aspectos medulares de esta alternativa; ambos han demostrado ser críticos de las otras dos posturas, pero sobre todo, de la propuesta de autonomía regional sostenida por la ANIPA.

A decir de Benjamín Maldonado, en Oaxaca, "las propuestas de autonomía más importantes han sido impulsadas por organizaciones de autoridades municipales."<sup>57</sup> Sin

---

Benito Juárez García, Gobernador del Estado de Oaxaca, en la apertura de sesiones del congreso del estado, el 2 de julio de 1848, señaló al respecto que, "desde antes del establecimiento del sistema federal, los pueblos del Estado han tenido la costumbre democrática de elegir por sí mismos a los funcionarios, que con el nombre de alcaldes y regidores cuidaban de la policía, de la conservación de la paz y de la administración de los fondos comunales. (...) Restablecida la federación, los pueblos han recobrado no solo sus ayuntamientos y repúblicas, sino el derecho de elegirlos conforme a sus antiguas costumbres, quedando así organizada la administración local de las municipalidades, de una manera, que lejos de obstruir, expedita la marcha de la administración general del Estado." Citado en Ángel Pola, *Exposiciones (cómo se gobierna): Benito Juárez*, tomo I, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987, pp. 159-160.

<sup>55</sup> La elección de las autoridades municipales por usos y costumbres en el estado de Oaxaca, generalmente debía legitimarse inscribiendo a los electos en asamblea en la lista de candidatos del Partido Revolucionario Institucional. Con las reformas al Código Estatal Electoral de Oaxaca este trámite fue eliminado. Véase Francisco López Bárcenas, *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario de Oaxaca*, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, A. C., 1998.

<sup>56</sup> Véase Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986; también Miguel A. Bartolomé, "Movimientos etnopolíticos..." *op. cit.*, pp. 375-76.

<sup>57</sup> El autor de referencia sostiene que "la razón de este fenómeno radica en que las autoridades municipales tienen un lazo directo con la asamblea general comunitaria, la cual las eligió, mientras que las organizaciones sociopolíticas y económicas están generalmente conformadas por grupos que no representan a la comunidad y que en muchos casos no tienen presencia o influencia importante en la asamblea comunitaria e incluso tienen conflictos con la autoridad, lo que los aísla aún más". Benjamín Maldonado Alvarado, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: una perspectiva desde Oaxaca",

embargo, según los resultados de la *consulta nacional sobre derechos y participación indígena* (realizada a través de foros y encuentros en todo el país,<sup>58</sup> entre noviembre de 1995 y marzo de 1996, con el patrocinio del gobierno federal), la propuesta de autonomía municipal, bajo la figura del municipio indígena, fue lanzada por distintos actores. Representantes de las autoridades comunales y municipales, así como representantes de organizaciones sociopolíticas y de productores indígenas defendieron esta propuesta.<sup>59</sup>

Parece difícil determinar la preferencia particular de los zapatistas con respecto a las propuestas de aplicación práctica de la autonomía. En diciembre de 1994, luego de ver frustrados sus dos intentos previos de creación de regiones autónomas pluriétnicas – asunto al que volveremos más adelante–, el EZLN decretó la fundación de municipios

---

en Bartolomé y Barabás (coords.), *Autonomías étnicas...op. cit.*, p. 372.

<sup>58</sup> La consulta fue convocada por el poder legislativo a través de las comisiones de asuntos indígenas del senado y por la cámara de diputados, y el ejecutivo federal representado por las secretarías de gobernación, desarrollo social y reforma agraria. Un dato adicional que ayuda a entender el contenido de los resultados de la consulta es que “ésta recogió útiles opiniones de académicos, de especialistas y en general de personas interesadas en el tema, el material retoma ante todo la visión que tienen los propios pueblos indígenas sobre lo que son sus derechos en el marco de la nación mexicana y de cuáles son algunas de las necesidades insatisfechas que impiden el ejercicio pleno de esos derechos.” Instituto Nacional de Solidaridad, *El municipio en la consulta nacional sobre derechos y participación indígena*, México, Sedesol, 1997, p. 7.

<sup>59</sup> Los foros en los que se hicieron pronunciamientos acerca del municipio indígena y la autonomía fueron los de: **Chihuahua**, que reunió a 300 participantes tarahumaras (rararnuris), pimas, tepehuanos y guarijios; **Oaxaca** con 300 participantes amuzgos, chatinos, chinantecos, cuicatecos, triquis, mixtecos, zapotecos, chontales, huaves, mixes y zoques; **Baja California Sur** con sus 150 participantes; **Chiapas**, con 600 participantes tojalabales, tzotziles, tzeltales, chontales, zoques, mames, nahuas y choles; **Durango** con 300 participantes tepehuanos, mexicaneros, tarahumaras (rarámuris), coras, huicholes (wirráricas); **Guerrero** con 350 participantes nahuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos; **Jalisco** con 300 participantes nicholes (wirráricas), nahuas; **Michoacán** con 400 participantes purépechas, mazahuas, nahuas, otomíes (ñah-ñuh); **Morelos** con 250 nahuas; **San Luis Potosí**, 200 participantes pames, nahuas, huastecos (teenekes); y **Tlaxcala** con 250 participantes nahuas, otomíes. Los encuentros que emitieron declaraciones a favor de la autonomía municipal indígena fueron: Guelatao de Juárez, **Oaxaca** con 95 participantes mixes, zapotecos; Ayotitlán, Cuautitlán, **Jalisco**, con 443 participantes nahuas; Nueva Colonia, Mezquitic, **Jalisco** con 200 participantes huicholes (wirráricas); San Francisco Oztotilpan, Temascaltepec, **México**, con 150 participantes matlazincas; San Jerónimo, Amanalco, Texcoco, **México**, con 200 participantes nahuas; Xoxocotla, Puente de Ixtla, **Morelos**, con 135 participantes nahuas; Tetécingo, **Morelos** con 171 participantes nahuas y; Huajuapam de León, **Oaxaca**, con 193 participantes mixtecos. *Ibid.*, pp. 36, 51, 61, 86, 91, 93, 103, 104, 111, 120, 130, 131, 151, 168, 170, 201, 269, 279 y 318.

autónomos en la zona bajo su control.<sup>60</sup> Con esto, decidió apostar claramente por esta modalidad, fomentando de facto la fundación de municipios autónomos rebeldes, sin descalificar a las otras dos alternativas en discusión.

Por su parte, los Acuerdos de San Andrés, tal como se vio en los párrafos previos, contienen enunciados que expresan su anuencia por la promoción de municipios indígenas a libre elección de las comunidades indígenas.

Por su lado, y aunque han interpretado de formas divergentes la mayoría de los aspectos sustantivos de los Acuerdos de San Andrés, las iniciativas de reforma constitucional de la COCOPA, la del ejecutivo federal de marzo de 1998, la del Partido Acción Nacional, e inclusive, la propuesta del Partido Verde Ecologista de México, respaldan la formación de municipios indígenas y aceptan la necesidad de reformar el artículo 115. La iniciativa de la COCOPA, estima que “las legislaturas de los Estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentados los pueblos indígenas, la cual deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas”. La del ejecutivo federal plantea entre otros aspectos, el imperativo de que “las legislaturas de los Estados al aprobar la creación de nuevos municipios indígenas, tomarán en cuenta la distribución geográfica de las comunidades indígenas, previa opinión de las poblaciones involucradas.” La del Partido Acción Nacional, manifiesta que “las legislaturas de los Estados podrán proceder a la remunicipalización de los territorios en que estén asentadas las comunidades indígenas, la cual deberá realizarse en consulta con las poblaciones involucradas y responder a criterios de racionalidad cultural, política, geográfica y social”. Por último, la del Partido Verde Ecologista de México,

---

<sup>60</sup> Véase comunicado zapatista en *La Jornada*, 19 de diciembre de 1994.

categoricamente indica que "las legislaciones locales de los Estados procederán a la constitución de municipios que coincidan con la ubicación geográfica de las tierras ocupadas por comunidades indígenas a solicitud de éstas sujetándose a los procedimientos que fijen las constituciones de cada Estado."<sup>61</sup>

### Propuestas de autonomía, cuadro comparativo.

Modelos	Tipo de autonomía y extensión geográfica	Extensión poblacional	Autoridades y representantes	Competencias y recursos	Reformas Constitucionales y adecuaciones legales	Partidarios
AR*	-Autonomía territorial -Extensión variable.	Regiones de mayoría indígena, sin definición precisa de tamaño de población.	-Gobierno regional -Ayuntamientos pluriétnicos -Diputados locales y federales.	1. Competencias, -Económicas, -políticas, -administrativas -sociales, -culturales, -educativas, -judicial y, -manejo del medio ambiente, a definir por el Congreso de la Unión. 2. Recursos -Fondos autonómicos de compensación asignados por ley por el gobierno del estado y la federación.	- A los artículos 3º, 4º, 14, 18, 41, 53, 73, 115 y 116 - Adecuaciones legales y reformas a las constituciones estatales.  Creación de un estatuto de autonomía.	ANIPA
AC**	-Autonomía territorial. -Extensión ajustable a la extensión geográfica de las comunidades.	Comunidades indígenas de dimensión poblacional variable.	-Básicamente autoridades tradicionales de la comunidad.	1. Competencias: -Varias, de índole comunal y para la elección de ayuntamientos municipales. 2. Recursos -Trabajo comunal voluntario -Financiamiento público indefinido.	- A los artículos 2. 4º, 26, 53, 73 115 y 116.  - Adecuaciones legales y reformas a las constituciones estatales.	FNI CNI Zedillo
AM***	-Autonomía territorial -Extensión variable.	Municipios con población indígena o con población de mayoría indígena.	-Ayuntamiento indígena electo por el procedimiento de usos y costumbres.	1. Competencias -Varias, a definirse por asignación del Congreso de la Unión y legislaturas estatales 2. Recursos -Deberán ser asignados por las autoridades competentes..	-Básicamente al Artículo 115.  - Adecuaciones a las constituciones locales.	COCOPA PAN PVEM

\*Autonomía regional, \*\*Autonomía comunitaria, \*\*\*Autonomía municipal.

En lo que permite este recorrido por las tres propuestas de autonomía, es necesario

<sup>61</sup> Véase "Cuadro comparativo de la propuesta de la COCOPA y las iniciativas de reforma constitucional del ejecutivo federal, el PAN y el PVEM", en José R. Cossío Díaz, *et al*, *Derechos... op. cit.*, "Anexo XIV", p. 407.

señalar que cada una de ellas significa al menos un intento por ofrecer una alternativa de aplicación práctica de la autonomía indígena. Su pertinencia es indiscutible para analizar la solución que demandan los reclamos indígenas actuales, sobre todo porque los ASA, aunque parecieron inclinarse por una salida municipal, en realidad no sancionaron de manera definitiva a ningún modelo en especial.<sup>62</sup>

Ciertamente, los tres modelos de autonomía revisados aquí son dispares en sus grados de elaboración y ninguno puede considerarse acabado, pues son muchos los aspectos que no resuelven. Con todo, es posible distinguir, viéndolos de conjunto, que se trata de modelos de autonomía territorial que pretenden ser aplicables a poblaciones indígenas asentadas en territorios geográficamente localizados, pero no a poblaciones indígenas que habiendo emigrado pudieran estar interesadas en alguna forma de autogobierno en los distintos espacios urbanos y rurales que actualmente ocupan. Evidentemente esto habla de la necesidad de un modelo de autonomía no territorial, pero hasta ahora este tema parece no haber sido dilucidado en ningún foro del que se tenga conocimiento.

El estado belga ha logrado formas de autonomía no territorial, adoptando modelos flexibles que le han permitido a la vez ofrecer alternativas a las múltiples divisiones políticas, religiosas y lingüísticas de su población.<sup>63</sup> En forma parecida, en Canadá ha

---

<sup>62</sup> Los acuerdos firmados entre el EZLN y la representación del gobierno federal, ciertamente no sancionan a ninguna alternativa en especial. Antes bien, es ampliamente conocido que admitieron que en el nuevo marco constitucional que podrían originarse a partir de ellos, la autonomía indígena podría ser respetada "en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer" los propios pueblos indígenas, pudiendo abarcar a uno o más de ellos, "conforme a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa." Acuerdos de San Andrés, "Documento 2, Propuestas conjuntas que el gobierno federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondientes al punto 1.4 de las reglas de procedimiento" p. 2, 1996, en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera, *Acuerdos de...* *op. cit.*, p. 68.

<sup>63</sup> Véase Gagnon, Alain-G., *Québec y el federalismo canadiense*, cap. 8, "Federalismo e identidades

habido serios intentos de instituir la autonomía no territorial para favorecer el autogobierno de las minorías étnicas inmigradas con el fin de que puedan ejercer plenamente sus derechos políticos y culturales.<sup>64</sup> Experiencias como éstas, aunque un poco lejanas al entorno mexicano, confirman que es posible también la instrumentación de formas de autonomía no territoriales a los reclamos indígenas actuales.

Ahora bien, en Canadá también ha habido propuestas serias de que las poblaciones étnicas inmigradas se concentren en zonas geográficas específicas para que puedan aspirar a un modelo de autonomía de corte territorial. En México esta posibilidad podría ser altamente viable sobre todo para aquellas poblaciones indígenas que han migrado por el apremio de necesidades económicas básicas. Una propuesta de autonomía indígena territorial podría ser atractiva para retomar, siempre y cuando suponga también garantías de empleo que eliminen las causas de la emigración económica.

El líder indígena Julio Atenco,<sup>65</sup> en el otoño de 1997, propuso que si la autonomía regional prosperaba en México, los mixtecos de Oaxaca podrían retornar a sus lugares de origen para beneficiarse de ella. La sola mención de tal posibilidad sonaba genial. Sin embargo, la oferta sólo podrá parecerles realizable a los migrantes mixtecos, si la autonomía territorial en su estado natal estuviese acompañada de ofertas reales de empleo y de mejoramiento en sus condiciones de vida. En otras palabras, esto significaría que si la autonomía territorial no va acompañada por la promoción de polos de desarrollo local,

---

colectivas en Canadá y en Bélgica: Dos itinerarios diferentes, una fragmentación similar”, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (CSIC), 1998, pp. 150-182, también Heriberto Cairo Carou y Rosa De la Fuente “Poder y autonomía en regiones, culturas y localidades: perspectivas teóricas, experiencias y retos”. Ponencia presentada al Congreso: *Los Actores Sociales frente al desarrollo rural. Mesa Pueblos indios y autonomía*. Zacatecas, 3-6 de Junio de 2001.

<sup>64</sup> Véase Will Kymlicka, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

<sup>65</sup> Coloquio, “Las organizaciones indígenas y sus propuestas de autonomía”, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, octubre de 1997.

la emigración económica mantendría sus proporciones actuales. La autonomía territorial es sólo una solución parcial a los problemas de quienes, aparte de desear de forma imperativa el mantenimiento de su cultura y tradiciones, tienen necesidades básicas insatisfechas que los obligan a emigrar. Si las propuestas de autonomía atendieran a esto último tanto como atienden a las condiciones necesarias para el ejercicio pleno de los derechos políticos de los indígenas, el alcance de cualquier propuesta autonómica sería mucho mayor. Pero estos aspectos evidentemente no han sido previstos en ninguna de las propuestas de autonomía indígena que aquí se han revisado.<sup>66</sup> Por lo demás, tampoco se ha resuelto lo concerniente a las formas finales que habrá de seguir la instrumentación de la autonomía indígena debido a que, como se verá en la siguiente sección, en sí misma la realidad indígena en México es un asunto demasiado difícil.

#### **4. Condiciones generales de la población indígena de México**

Uno de los problemas centrales que enfrenta la definición de las formas de aplicación de la autonomía es la heterogeneidad de la realidad indígena en México. Como se analizó con mayor detenimiento en el capítulo 3, una mirada por los entornos de la situación indígena demuestra que:

- Los indígenas en México presentan un patrón de asentamiento predominantemente disperso. En algunos casos muy específicos, los conglomerados de un mismo grupo lingüístico se ubican en una misma área con continuidad geográfica, como es el caso

---

<sup>66</sup> Esto quizá se deba en parte a que, si bien la autonomía puede ser considerada como una expresión de la libre determinación de los pueblos, como acertadamente lo ha señalado Rodolfo Stavenhagen, "no hay desde luego una sola fórmula autonómica (ni siquiera una definición única del concepto), sino modalidades diversas [en razón de realidades disímiles], que pueden agruparse de alguna manera bajo el manto genérico de la autonomía." Rodolfo Stavenhagen, "El sistema internacional de los derechos indígenas", en Bartolomé y Barabas, (coords.), *Autonomías étnicas... op. cit.*, p. 72.



de los yaquis. Pero la inmensa mayoría mantiene un esquema de ocupación territorial geográficamente discontinuo; tanto por la presencia de asentamientos no indígenas intermedios, como por el desplazamiento migratorio de las poblaciones indígenas hacia zonas urbanas y rurales fuera de los territorios tradicionales.<sup>67</sup>

- Las variaciones dialectales que observan las comunidades de un mismo grupo lingüístico –a los cuales probablemente podría definírseles como integrantes de un mismo pueblo indígena- son una tendencia que ha podido ser observada en varias regiones del país; ocurre con los huicholes en el occidente de México; con los nahuas, quienes están distribuidos en varios estados de la república mexicana; con los mayas en el sur, y aún con aquellos que al parecer mantienen continuidad geográfica en sus áreas de asentamiento como es el caso de los zapotecos en el istmo de Tehuantepec, y los purépechas en el estado de Michoacán.<sup>68</sup>
- Además, hay una extraordinaria coincidencia entre las regiones habitadas por la población indígena de México y las áreas identificadas como de mayor índice de marginación y pobreza.<sup>69</sup>
- Algo no menos importante en todo esto es que muchas de las comunidades indígenas en el interior del país “están astilladas por divisiones políticas y religiosas”.<sup>70</sup>
- Un aspecto adicional en este recuento es que así como hay zonas densamente organizadas, hay regiones urbanas y rurales con escasos niveles de organización. Y, ahí en donde las organizaciones existen (como en el caso de áreas geográficas

---

<sup>67</sup> Véase Arturo Warman, “Esplendores y miserias de los indios en México”, en *Nexos*, núm. 280, abril de 2001, pp. 38-55.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Véase capítulo 4, también Consejo Nacional de Población, *La situación demográfica de México*, México, Conapo, 1999.

<sup>70</sup> Véase S. Mattiace, *Peasant and indian...op. cit.*, p. 204, también capítulo 4.

urbanas con población indígena inmigrada, como es el caso del Distrito Federal, Cancún en Quintana Roo y Tijuana y San Quintín en Baja California), no todas buscan crear sistemas de autonomía. Esto hace inevitable tener en cuenta que hay importantes diferencias programáticas entre las distintas organizaciones indígenas religiosas, políticas y productivas.<sup>71</sup>

Por lo anterior, es pertinente señalar que en un panorama de fragmentaciones múltiples como el que se ha revelado, es muy difícil establecer la ubicación de los sujetos de la autonomía que reconocen los ASA, es decir, los pueblos indígenas. Como se recordará, los ASA defienden una definición holista de pueblos indígenas, que no repara en detalles acerca de las características de los pueblos particulares que caben en esa definición genérica.<sup>72</sup> Por ello conviene poner en claro que tanto la definición de pueblos indígenas que reconocen los acuerdos de San Andrés, como la definición omnicompreensiva de pueblos indígenas con la que el movimiento indígena usualmente defiende la legitimidad de su causa, necesitan trascenderse a la hora de imaginar cualquier salida de aplicación práctica de la autonomía.

---

<sup>71</sup> Véase Maya Lorena Pérez Ruiz, "Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia", en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, tomo 1, México, INI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2000, p.367.

<sup>72</sup> Ciertamente, el movimiento indígena mexicano que se formó alrededor de la irrupción zapatista en 1994, ha sido un movimiento que ha dado lugar a la formación de una identidad pan-étnica, que "es un sentido de pertenencia que trasciende comunidades individuales y etnicidades". S. Mattiace, *Peasant and indian... op. cit.*, p. 227

Abundan las declaraciones y los actos simultáneos de protesta que prueban cómo las diferencias étnicas fueron borradas gradualmente en aras de la unidad. Pero esta condición panindígena que subsumió diferencias en aras de la formación de un movimiento indígena uniforme –cosa que por demás es usual en las identidades colectivas de movimientos sociales como el movimiento indígena-, ha encontrado un límite que termina justo en donde se establecieron los acuerdos y ha tenido lugar el comienzo de la tarea de imaginar e idear la aplicación de la autonomía para una realidad indígena en franco estado de fragmentación.

De manera que fundado en el hecho de que más allá de la definición pan-indígena existe una realidad compleja, el primer punto que merece la pena ser considerado al pensar en las posibilidades reales de aplicación de los ASA, comienza en la valoración de las condiciones estructurales y fácticas que presenta esa realidad que el concepto genérico refiere como fragmentadas.

Haciendo un poco de historia para entender por qué los ASA adoptaron una definición genérica de pueblos indígenas sin reparar en los matices que caben en ella, se observa que en San Andrés Larráinzar los negociadores de una y otra fracción parecieron olvidarse de las características anotadas arriba, con el fin de encontrar puntos de acuerdo. Sin duda no ignoraban que en ese concepto caben muchos pueblos indígenas diferentes entre sí –a los cuales, por lo general se les ha clasificado como grupos etnolingüísticos-, pero buscando reducir la complejidad del caso decidieron trascender esas diferencias.

Sin embargo, a la hora de definir las formas de instrumentación de la autonomía, esta consideración pan-indígena dificulta la observación de los aspectos particulares de la realidad de los indígenas en áreas específicas o localizadas.

#### **4.1 La situación indígena en algunas regiones específicas**

Un intento por trascender el nivel de definición general del fenómeno indígena, ha sido realizado por Shannan Mattiace. Recientemente, esta autora se propuso llevar a cabo una comparación entre las condiciones que presenta el fenómeno en los estados de Oaxaca y Chiapas. Sus observaciones la llevaron a reconocer que mientras que las luchas de los indígenas en Chiapas han sido ante todo contra la oligarquía ladina explotadora, en Oaxaca los conflictos indígenas más importantes se libran en contra de la hostilidad de los vecinos igualmente indígenas.<sup>73</sup>

El antiguo sistema de servidumbre por deudas reunió forzosamente a indígenas de diferentes grupos étnicos en Chiapas. Más recientemente, las expulsiones por motivos religiosos en ciertas áreas indígenas de ese estado también afectaron, con distinta

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 228.

intensidad, a varios grupos étnicos. Con estos antecedentes, la organización y la asociación regional de los indígenas de Chiapas ha surgido de manera natural, de modo que ha sido posible la cooperación entre distintos grupos étnicos en grados inimaginables en Oaxaca.

La temprana pérdida de la tierra en Chiapas, durante el período colonial, y el histórico control de las áreas indígenas por las municipalidades ladinas, sostiene Mattiace, "contrastan severamente con la situación en Oaxaca en donde los indígenas han sido más exitosos en el mantenimiento del control de su tierra que administran por sí mismos en pequeñas comunidades."<sup>74</sup>

La colonización del área selvática en el oriente de Chiapas desde 1940, también ha facilitado la cooperación interétnica en el estado. Por otra parte, "la presencia de un clero católico progresista y de organizadores izquierdistas trabajando en Chiapas desde la década de 1970, también ha sido un factor significativo en la estimulación de las alianzas interétnicas."<sup>75</sup> Pero más aun —indistintamente de los conflictos inter o intraétnicos que suelen existir por razones religiosas, económicas y políticas—, en Chiapas la represión estatal hacia los indígenas organizados ha creado muchas veces la conciencia de un enemigo común en la figura del Estado, lo cual, según Lynn Stephen, ha facilitado "las estrategias de organización multiétnicas."<sup>76</sup>

En el caso de Oaxaca, al margen de las rivalidades entre las comunidades indígenas por la posesión de la tierra que destaca Mattiace, también ha habido —como lo

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Véase Lynn Stephen, "Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in México: Chiapas and Oaxaca", ponencia presentada en el *Annual Meeting of American Anthropological Association*, San Francisco, California, del 20 al 24 de noviembre de 1996.

observaron oportunamente Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé- algunas comunidades de diferentes familias lingüísticas que han mantenido importantes y duraderas relaciones intercomunitarias, al grado de que sobre la base de esas relaciones se han podido establecer gobiernos compuestos por mestizos y por representantes de comunidades de pueblos indígenas diferentes.

En la zona oriental de Chiapas, que abarca el área selvática y las Cañadas en el municipio de Ocosingo, las comunidades indígenas de diferentes grupos lingüísticos y comunidades de mestizos han creado organizaciones multiétnicas. Sin embargo, se puede decir que este tipo de uniones interétnicas no son exclusivas de cierta área geográfica del país. Por el contrario, prácticamente en todas las áreas indígenas de México han existido importantes alianzas interétnicas incentivadas lo mismo por motivaciones productivas que por intereses políticos afines.

#### *a. Las alianzas interétnicas*

Por los comentarios previos, las diferencias lingüísticas y culturales parecen no ser obstáculo en algunas ocasiones para integrar programas políticos. Las evidencias más notables de esto las ofrece el MIM, que ha podido levantar en la coyuntura actual un programa de lucha pan-indígena por la autonomía, pero existen además otros importantes ejemplos particulares.

A pesar de las diferencias dialectales que ha señalado con gran tino Ernesto Díaz-Couder, los zapotecos del Istmo de Tehuantepec han podido unirse para luchar por sus intereses comunes.<sup>77</sup> Nahuas, tlapanecos, mixtecos y amuzgos en Guerrero comparten un

---

<sup>77</sup> Ernesto Díaz-Couder, "Diversidad sociocultural y educación en México" ms., 1995.

programa político dentro de la organización *Consejo Guerrerense 500 años de resistencia indígena*. Los comuneros de la Unión Campesina Emiliano Zapata (UCEZ), de Michoacán, mantienen importantes alianzas políticas para la recuperación de tierras y territorios con los purépechas de ese mismo estado; y los indígenas y campesinos del estado de Chiapas, dando pruebas enormes de unidad política, integraron en 1994 el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) y decidieron en breve la creación de regiones autónomas pluriétnicas.

Pero la cooperación así establecida entre grupos unidos por un plan político convergente de pueblos o grupos indígenas diferentes no significa, por otra parte, que se supriman las identidades particulares que subyacen a la identidad pan-indígena.

#### ***b. Los límites de la cooperación interétnica***

Hasta cierto punto, la identidad indígena que figura en el discurso del movimiento indígena actual es una identidad convergente y genérica que reúne a distintas identidades indígenas en un mismo conjunto. Pero bajo esta identidad que es por definición una identidad política –y que, por tanto, podríamos denominar secundaria-, subyacen identidades primarias que se fundan en la pertenencia a la comunidad, al grupo lingüístico o al pueblo indígena. Dicho de otro modo, detrás de la unidad interétnica que caracteriza al movimiento indígena actual, existe un apretado conjunto de organizaciones y comunidades que provienen de grupos indígenas diferentes. Aunque ciertamente tienen intereses comunes (a partir de los cuales se construye la identidad pan-indígena del MIM), las comunidades y organizaciones indígenas tienen también demandas particulares altamente sensibles. De ahí que sea legítimo cuestionar la importancia que la identidad pan-étnica tiene en el movimiento indígena. Según las evidencias del apartado anterior,

los vínculos que unen al movimiento indígena son básicamente de naturaleza política; y no hay garantía de que esos vínculos funcionen en cualquier otro nivel distinto al que les ha dado origen. De esta situación hay algunos ejemplos relevantes.

Según Efrén Capiz, en Michoacán, los comuneros de la UCEZ actualmente manifiestan su alianza con el movimiento de la nación purépecha; exigen el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés, pero se resisten a hablar de autonomía porque sus prioridades son la recuperación de sus tierras, la obtención de créditos para la producción y la lucha en contra del Programa de Certificación Ejidal (PROCEDE), que posibilita la venta de las parcelas comunales.<sup>78</sup>

Por su lado, en voz de uno de sus líderes principales, Abelardo Torres, los representantes de la nación purépecha admiten que las organizaciones de ese movimiento han dado un giro político al definirse como “nación purépecha”. Sin embargo, reconocen que ésta es una convención admitida por los líderes de las organizaciones, aunque las causas directas de su lucha sean por otros motivos: la titulación de sus tierras, la comercialización de sus productos y el derecho a ejercer el ecoturismo en los lagos y bosques que están dentro de las dotaciones comunales y ejidales sin la interferencia de las empresas dedicadas al turismo que operan en otras partes del estado y del país.<sup>79</sup>

Sofía Robles, de la Asociación Civil Servicios del Pueblo Mixe, admite que la lucha por la autonomía tiene un gran aliento en la región mixe de Oaxaca.<sup>80</sup> Sin embargo, como lo ha señalado Margarita Cortés, por ahora la mayor atención está puesta en el restablecimiento de la coordinación de las autoridades mixes, con la intención de

---

<sup>78</sup> Entrevista personal, Morelia, Michoacán, mayo de 2000.

<sup>79</sup> Entrevista personal, Morelia, Michoacán, mayo de 2000.

<sup>80</sup> Entrevista personal, Oaxaca de Juárez, Oaxaca, junio de 2000

“promover el desarrollo integral de la región”.<sup>81</sup>

Aracely Burguete enumera las dificultades a las que se enfrenta la construcción de las autonomías indígenas de facto que han acordado los representantes de las organizaciones indígenas de los altos de Chiapas. Pese a que hay continuidad geográfica y bastante uniformidad lingüística, en algunos parajes y comunidades, las divisiones religiosas y las preferencias partidistas neutralizan cualquier medida de avance y realización de lo convenido políticamente entre las dirigencias indígenas.<sup>82</sup>

A partir de 1994 y en el marco de la larga lucha que han venido sosteniendo en contra de las poderosas empresas madereras que deforestan la región, las autoridades tradicionales de las distintas comunidades del área de asentamiento huichol (que comprende parte de Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas) han agregado a su esquema tradicional de lucha el interés político de refrendar la unidad de su cultura y de su territorio. Sin embargo, según Carlos Chávez, director de la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos indígenas (AJAGI), los huicholes tienen frentes de lucha distintos en cada uno de los estados en los que se distribuye su territorio histórico. Por ejemplo, en Jalisco, los huicholes han tenido que luchar para recuperar la titularidad de las tierras de las comunidades. Al mismo tiempo, las autoridades tradicionales han tenido que librar una lucha interna para disciplinar a los jóvenes que movidos por la aculturación han intentado modificar el esquema de participación y de elección de representantes. En cambio, en los otros estados se lucha por otras causas, como el financiamiento de los proyectos productivos, la canalización de recursos para el mejoramiento de las

---

<sup>81</sup> Margarita M. Cortés M., “Autonomía y diversidad en el mundo mixe”, en Bartolomé y Barabas, *Autonomías étnicas...op. cit.*, p. 463.

<sup>82</sup> Entrevista personal, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, junio de 2000.



comunidades, etc. No obstante, Chávez destaca que entre los huicholes el potencial de lucha por la autonomía es grande, pero hace falta reactivar la comunicación entre las comunidades repartidas en todos los estados que comprenden su territorio, salvar las diferencias y encontrar las bases del interés común.<sup>83</sup>

#### **4.2 De la autonomía regional a la autonomía municipal: el caso de la región zapatista en Chiapas**

Los ejemplos reunidos hasta aquí explican la unidad política, frecuente en ciertas coyunturas, entre los representantes de las organizaciones y comunidades indígenas. Pero, por otro lado, estos ejemplos también exhiben algunos de los elementos que pueden hacer más difícil la puesta en práctica de la autonomía. Un caso por demás importante que muestra las contradicciones entre el consenso político y la implementación práctica de la autonomía ocurrió en Chiapas, precisamente a raíz de que el CEOIC y el EZLN acordaron la creación de facto de regiones autónomas pluriétnicas. Este proyecto tenía buenas posibilidades para funcionar, dado que lo haría fundamentalmente en la zona bajo control del EZLN, pero no pudo prosperar precisamente por un conjunto de desencuentros que trascendían el consenso político inicial. Juzguemos los detalles.

Una vez que los participantes acordaron la creación de las regiones autónomas, comenzaron los preparativos para ponerlas en práctica. El primer intento abortó porque muchas de las organizaciones del CEOIC fueron acusadas de tener vínculos orgánicos con el gobierno del estado, cosa por demás inaceptable para el EZLN y el resto de las organizaciones campesinas autodefinidas como independientes; vendría entonces la depuración. Una vez consumada ésta, las organizaciones sin filiación gubernamental,

---

<sup>83</sup> Entrevista personal, Guadalajara, Jalisco, mayo de 2000.

darian vida a un CEOIC independiente que habría de declarar, el 12 de octubre de 1994 – luego de la segunda Convención Nacional Democrática-, la creación de seis regiones autónomas pluriétnicas. Sin embargo, como lo anotó uno de los analistas de este proceso, las diferencias “en las concepciones de las dirigencias campesinas e indígenas en torno a las demandas de éstos últimos,”<sup>84</sup> abortaron el proyecto. Por su lado, los indígenas dentro de la zona bajo control del EZLN intentaron recuperar la iniciativa, pero aún con todo el respaldo zapatista, el proyecto de autonomía regional tampoco prosperó. No obstante, “el interés por desembarazarse de los caciques y de las autoridades municipales”<sup>85</sup> condujo a las poblaciones indígenas, en el territorio bajo la influencia zapatista, a tomar en sus manos los órganos de gobierno municipal. De manera que “a partir de esta experiencia, y en busca de crear un nuevo orden político-administrativo”, los indígenas de la región decretaron en el mes de diciembre de 1994, la creación de cinco nuevos municipios autónomos.<sup>86</sup>

Los municipios creados por el EZLN han logrado realizar su propia historia, cosa que fue imposible para el proyecto previo de las autonomías regionales pluriétnicas. Algunos de ellos fueron desintegrados por la intervención de la fuerza pública, como lo consignaron en su momento trabajos como el de López Mojardín y Rebolledo Millán, y el de Speed y Collier.<sup>87</sup> Algunos más resisten mientras otros languidecen por falta de

---

<sup>84</sup> Sergio Sarmiento Silva, “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional”, en Hubert C. de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Plaza y Valdés, 1996, pp. 383-386.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Estos municipios eran: “Marqués de Comillas, 12 de abril, Sibacjá, Che Guevara y San Pedro de Michoacán” *Ibid.*, pp. 383-386. Para una análisis y relación completa de los municipios autónomos, véase Aracely Burguete Cal y Mayor, “Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos” en *Quórum*, año, VII, núm. 60, mayo-junio 1998, pp. 117-159.

<sup>87</sup> Véase Adriana López Mojardín y Dulce María Rebolledo Millán, “La resistencia en los municipios zapatistas” en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, año 8, núm. 16, junio de 1998, pp. 63-74, Shannon Speed

reconocimiento constitucional, por la carencia de recursos, y porque las funciones que desempeñaban poco a poco han ido siendo abarcadas por los municipios que recientemente fueron creados por decisión del congreso del estado de Chiapas.<sup>88</sup>

## 5. Obstáculos jurídicos y políticos a la aplicación de la autonomía indígena

A raíz del dismantelamiento de los municipios autónomos creados por el EZLN en la zona bajo su control, algunos estudiosos del fenómeno, como Aracely Burguete, han podido extraer algunas conclusiones importantes. Una de ellas es que cualquier ejercicio de autonomía, en el nivel que sea, debe gozar del reconocimiento constitucional, pues las aplicaciones de facto, además de implicar un esfuerzo muy grande para las comunidades involucradas –en la medida en que tienen que funcionar con trabajo voluntario y crear sus propias fuentes de financiamiento, cosa nada sencilla en regiones de extrema escasez de recursos- operan al margen de la ley y por tanto son altamente vulnerables a la aplicación de la misma.<sup>89</sup>

La importancia del diagnóstico previo es crucial porque establece con claridad que para el establecimiento de la nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado se necesita, por principio de cuentas, un marco constitucional que lo permita y lo legitime. De modo que un prerrequisito básico para cualquier tipo de autonomía es que no sólo se

---

y Jane Collier, "Autonomía indígena. El discurso de derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas", en *Memoria*, núm. 139, septiembre de 2000.

<sup>88</sup> La creación oficial de nuevos municipios en el estado de Chiapas fue impulsada durante la administración de Roberto Albores Guillén, gobernador interino que culminó su administración en diciembre de 2000. Roberto Albores, "interino del interino" como lo llama Ricardo Hernández, "creó el 12 de junio de 1998 el Consejo y la Comisión Estatal para la Remunicipalización de Chiapas." Ricardo Hernández Arellano, "Remunicipalización en Chiapas: reflexiones desde Ocosingo" en *El Cotidiano*. Revista de la realidad mexicana actual, año 15, núm. 93, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Azcapotzalco), p. 32. Véase también, *Periódico Oficial*, núm. 034, 12 de junio de 1998.

<sup>89</sup> Entrevista con Araceli Burguete, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, junio de 2000.

propongan (como hasta ahora ha ocurrido, principalmente con la propuesta de la COCOPA y demás iniciativas en concurso) las reformas constitucionales y legales necesarias, sino que éstas sean aprobadas y puestas en vigor.

El marco constitucional requerido sólo podrá establecer los lineamientos generales de la nueva relación a la que aspiran los indígenas movilizados en torno a la autonomía, debido a que los ASA se han establecido sobre la base de definiciones igualmente generales.

Por ejemplo, la iniciativa de reforma constitucional de la COCOPA (que recoge en esencia el contenido de los ASA) sostiene, en forma bastante parecida a las otras iniciativas presentadas hasta ahora, que “la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país al iniciarse la colonización o antes de que se establecieran las fronteras de los Estados Unidos Mexicanos, y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas.”<sup>90</sup>

Según ha observado Francisco López Bárcenas, abogado mixteco y agudo analista de los asuntos jurídicos de las demandas indígenas, la generalidad en este punto consiste en que no “especifica quiénes son los pueblos indígenas”, aunque, por otra parte, sí establece los “criterios para identificarlos.”<sup>91</sup> Sin embargo, como lo admite López Bárcenas, en todo esto hay una justificación razonable: como hay una gran diversidad de

---

<sup>90</sup> Acuerdos de San Andrés, “Documento 1, Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional. Compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas”, p. 3, 1996, en Hernández y Vera, *op. cit.*, p. 58.

<sup>91</sup> Francisco López Bárcenas, “La reforma constitucional en materia de Derechos indígenas” en *La Guillotina*, núm. 35, primavera de 1997, p. 8.

pueblos indígenas en México, todos ellos con circunstancias específicas heterogéneas, es totalmente legítimo que la constitución federal se limite a realizar una definición general incluyente y delegue a las constituciones estatales la responsabilidad de hacer las precisiones necesarias.

Esta disgregación de responsabilidades ilustra en buena medida los niveles en que tendrían que aprobarse las leyes relativas a la autonomía indígena. Sin embargo, esto conduce casi de manera natural a la siguiente pregunta: ¿podrán las constituciones locales definir a los pueblos indígenas? Es difícil saberlo por ahora, pero todo parece indicar que no será una tarea sencilla.

Otro aspecto clave que se espera tenga una definición general en las reformas constitucionales es el de la autonomía. La letra de los ASA señala que “dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer.” Pero no se ofrecen aclaraciones acerca de cuáles podrían ser esos ámbitos y niveles, algo que sería deseable para evitar ambigüedades y falsas interpretaciones.

Sin embargo, para que los pueblos indígenas puedan realmente ejercer su autonomía “en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer” es indispensable que la constitución defina sin ambigüedades la modalidad o modalidades bajo las cuales podría construirse la autonomía en las actuales condiciones de fragmentación y heterogeneidad que caracterizan a la gran mayoría de los pueblos indígenas de México. Por otra parte, esta necesidad de establecer rigor en las definiciones obligaría a los actores políticos interesados a evaluar las diferentes propuestas de autonomía, con lo cual sería posible discernir cuál o cuáles realmente merecen ser tomadas en cuenta para

resolver las demandas actuales de MIM y cuál o cuáles deberían ser desechadas.

Los legisladores mexicanos podrían utilizar como referencia las distintas iniciativas de reforma constitucional y las tres propuestas de autonomía revisadas en este capítulo con el fin de que las reformas constitucionales y las adecuaciones a la ley alcancen la precisión que los acuerdos de San Andrés fueron incapaces de lograr en aspectos centrales del modelo o modelos de autonomía que podrían ser aplicados para la solución de las demandas indígenas en México.<sup>92</sup> Pero sin duda también deberán tener en cuenta, como referencias, las soluciones utilizadas en otros países.

Nicaragua, por ejemplo, adoptó el modelo de autonomía regional, al igual que lo hizo Panamá para atender las demandas de los indios kuna. El estado canadiense recientemente redefinió su relación con los Inuits por medio de la autonomía regional. A la luz de estas experiencias y de las condiciones específicas de la sociedad y el estado mexicanos, los modelos de autonomía propuestos para México deberán demostrar sus cualidades y virtudes no sólo para resolver las demandas indígenas sino también para armonizarse con el sistema federal del país. Además, también deberán ser capaces de convencer a los legisladores de sus respectivas ventajas, pues son éstos quienes habrán de tomar la decisión final.

---

<sup>92</sup> Hasta ahora, los promotores de cada una de las propuestas revisadas en las partes preliminares de este capítulo han tomado de frente la condición fracturada de los pueblos indígenas. Las organizaciones indígenas afiliadas al CNI, por ejemplo, han decidido apostar por un modelo de autonomía comunal. Las organizaciones indígenas que convergen en la ANIPA, en cambio, creyendo que difícilmente podrá revertirse el consabido escenario de fragmentación y ruptura que abate las posibilidades de unidad real de los pueblos indígenas, han definido su postura a favor de un sistema de autonomía regional básicamente pluriétnica. Mientras que, cruzando las líneas entre la ANIPA, el CNI, el EZLN, los partidos políticos Acción Nacional y Verde Ecologista de México y el Ejecutivo Federal, surgió una tercera propuesta que advierte un amplio conjunto de posibilidades en el municipio. La alternativa municipal podría funcionar si se realizan las adecuaciones legales pertinentes para que puedan existir los municipios indígenas de estructura versátil capaz de contener lo mismo a poblaciones monoétnicas, es decir, de un mismo pueblo indígena (o grupo lingüístico), que a poblaciones pluriétnicas que podrían comprender a miembros de diferentes pueblos y a poblaciones no indígenas.

Algunos investigadores, como Margarita Nolasco, han advertido que el poder legislativo difícilmente aprobará un modelo de autonomía cuyas implicaciones territoriales afecten seriamente a los niveles de gobierno establecidos. Por lo tanto, lo más probable es que desde las cámaras del poder legislativo se aliente la autonomía pero dentro de los ámbitos, márgenes y competencias del municipio.<sup>93</sup>

Ahora bien, aparte de ser más fácilmente aceptable por el Congreso de la Unión, el modelo de autonomía municipal se adaptaría con más facilidad a las condiciones de fragmentación de los pueblos indígenas, sin plantear alteraciones reales al gobierno y a la división territorial aceptados en la constitución política de México. En lo esencial, este modelo requiere adecuaciones a la ley, y no necesariamente reformas constitucionales de fondo (que tendrían la desventaja de requerir mayorías calificadas, difíciles de alcanzar cuando las fracciones parlamentarias mantienen posturas encontradas al respecto).

Sin embargo, algunos de los principales actores protagónicos (El EZLN y el MIM) difícilmente estarían dispuestos a aprobar la opción municipal. La base de tal rechazo no serían las posibles deficiencias de esta modalidad como forma de solución plena a las demandas indígenas. Lo esencial es que si el EZLN y el MIM aceptaran una solución que, dada su relativa facilidad, tendría un costo muy bajo para el gobierno federal, su papel como actores de oposición podría quedar neutralizado. Eso no parece estar dentro de sus cálculos estratégicos actuales, pues tanto el EZLN como el MIM son una trinchera para la izquierda que, como oportunamente lo señaló Eric Hobsbawm, se ha refugiado en la defensa de los derechos de las minorías. Por ello, lo más probable es que exijan algo que el gobierno difícilmente podría conceder.

---

<sup>93</sup> Véase Eugenio Bermejillo, "Los actores del diálogo: señales para un largo camino", entrevista con Margarita Nolasco, en *Ojarasca*, núm. 46, verano de 1996.

## **Conclusiones**

Los conflictos étnicos se recrudecieron notablemente y se extendieron por todo el mundo al finalizar la guerra fría. Sin lugar a dudas, se trata de un fenómeno reemergente, pues como lo señala Isaiah Berlin, los conflictos étnicos han existido a lo largo de la historia de la humanidad.

Aunque por lo común suelen manifestarse de diferente forma, los fenómenos étnicos de nuestros días han encontrado en la identidad étnica su vínculo de unidad, así como la fuente de sus motivaciones centrales.

Si bien para que existan conflictos étnicos es indispensable la existencia de la identidad étnica, ésta por sí sola no genera conflictos étnicos; se necesita que sus portadores decidan usarla como instrumento para desencadenar acciones colectivas con potencial de conflicto.

Por su condición reemergente y por ser el resultado del uso instrumental de la identidad étnica, a los fenómenos étnicos actuales puede tomárselos como movimientos sociales que con el colapso del campo socialista han encontrado una coyuntura favorable para desplegar un importante, enriquecido y variado ciclo de acciones colectivas con diferentes propósitos.



## **El resurgimiento étnico en América Latina**

En la presente etapa, los protagonistas del conflicto étnico en América Latina han sido las diferentes poblaciones indígenas. El resurgimiento étnico en la región ocurre básicamente en las vísperas del quinto centenario del desembarco europeo en América. Ese resurgimiento fue resultado del proceso de resignificación de la identidad étnica iniciado a finales de la década de 1960 y comienzos de la década siguiente.

La observación del resurgimiento étnico en América Latina, apoyada en la teoría de los movimientos sociales, revela que, aunque con diferencias en cada uno de los países involucrados, el fenómeno indígena posee demandas similares que van más allá del rechazo a los festejos del quinto centenario del descubrimiento de América. El movimiento indígena en América Latina plantea la modificación de la relación de los pueblos indígenas con los Estados latinoamericanos y sus correspondientes sociedades, mediante el recurso de la autonomía indígena. Con la autonomía, los indígenas latinoamericanos buscan ejercer, dentro del estado que actualmente los comprende, la libre determinación que les confiere el derecho internacional.

### **Los datos sobre la población indígena de México.**

En México, la población hablante de lengua indígena asciende a 6 273 016, es decir 7.3% de los 85 931 732 mexicanos de cinco años y más registrados por el censo del año 2000.

En lo que respecta a la situación socioeconómica de la población hablante de lengua indígena de México, la información disponible indica que gran parte de este sector poblacional se caracteriza por la dispersión geográfica y territorial, debido a la incidencia de procesos migratorios acentuados cada vez más por las severas condiciones de

marginación y pobreza. Estas mismas condiciones han hecho que las zonas tradicionalmente indígenas se hayan comenzado a convertir en nichos importantes para la producción y tráfico de drogas. Estos y otros problemas, de igual o mayor impacto, caracterizan a la población a la que el movimiento indígena ha intentado beneficiar con los planteamientos de autonomía que ha enarbolado desde sus orígenes en la década de 1970. Sin embargo, debe señalarse que el movimiento indígena nunca ha logrado incluir a toda la población indígena del país. Esto se debe a que sólo participan los miembros de organizaciones indígenas que, independientemente de sus agendas particulares, han decidido sumarse a la lucha que busca que el derecho a la autodeterminación indígena se concrete en un sistema de autonomía.

### **El indianismo y la emergencia del movimiento indígena en México**

Como sucede con el resto de movimientos indígenas latinoamericanos contemporáneos con programas de lucha similares, el origen del movimiento indígena mexicano se haya directamente relacionado con el indianismo surgido a finales de 1960 y principios de 1970.

Como fenómeno práctico, el indianismo consistió en la conversión de la etnicidad en el centro y motivación principal para la organización y la lucha de los indígenas. Como movimiento intelectual, en cambio, el indianismo buscaba promover la recuperación del proyecto civilizatorio indígena. Ambas dimensiones se combinaron en los primeros años de la década de 1970. Gracias a esta combinación se gestó y emergió el movimiento indígena de México, que vivió una fase de poca visibilidad en los primeros años de la década de 1980, para después resurgir en las proximidades del 12 de octubre de 1992.

En América Latina, y en particular en México, entre los factores que favorecen la reemergencia del movimiento indígena inspirado en el indianismo ocupa un lugar importante el programa de la izquierda revolucionaria. Por algún tiempo, la izquierda revolucionaria se había mantenido distante y hasta opuesta al programa indianista. Sin embargo, a raíz de que en 1987 el gobierno sandinista adoptó la autonomía como una solución a su conflicto étnico con los misquitos, sumos y ramas de la costa atlántica de Nicaragua, la izquierda latinoamericana se interesó bastante en las causas indígenas.

La coincidencia del colapso del campo socialista y la coyuntura del quinto centenario del descubrimiento de América acercó a estos dos programas, que terminaron fundiéndose cuando ambos promovieron y respaldaron las acciones realizadas por el movimiento indígena en la coyuntura de 1992 y en los años siguientes.

### **El movimiento Indígena y la coyuntura de 1994**

Cuando el ciclo de protestas alrededor del 12 de octubre de 1992 comenzaba a cerrarse y el movimiento indígena parecía enfilarse hacia un periodo de latencia de incierta duración, el primero de enero de 1994 irrumpió en la escena pública el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), una organización guerrillera integrada principalmente por indígenas pertenecientes a varias de las etnias del estado de Chiapas. Con ello se renueva el ciclo de acción política del movimiento indígena mexicano.

Aunque se presentó a la luz pública con un amplio plan revolucionario, el EZLN pronto se concentró en las demandas indígenas, guiado por un propósito estratégico: servirse de esas demandas para promover la transformación de México, el motivo último y general de su programa de lucha.

Sucedió así una alianza entre el EZLN y el movimiento indígena propiamente dicho en torno a la lucha por la autonomía y los derechos indígenas. Tal alianza se hizo especialmente estrecha en 1995, cuando los acontecimientos condujeron a la instalación de una mesa de negociaciones entre el ejército zapatista y el gobierno federal. Después de febrero de 1996, cuando la negociación entre el EZLN y el gobierno produjo los primeros acuerdos encaminados al establecimiento de una nueva relación entre los indígenas y el estado mexicano, el EZLN y el movimiento indígena mantuvieron su alianza, unidos sobre todo por el reclamo de que los acuerdos se transformaran en texto constitucional.

La transformación de “los Acuerdos de San Andrés” (ASA) en texto constitucional demoró más de cinco años. El motivo principal de tal demora no fue la aparición de otras iniciativas de reforma constitucional en materia indígena, como las que presentaron los partidos Acción Nacional y Verde Ecologista de México y el entonces presidente Zedillo. El problema principal fue que la iniciativa de reforma elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) propuesta que aprobaban los indígenas y el EZLN, no fue respaldada por el poder ejecutivo de la federación. Por ello, como jefe del poder ejecutivo, y con la complacencia de los legisladores de su partido, Ernesto Zedillo bloqueó indefinidamente el envío de la iniciativa a las cámaras del poder legislativo.

La proximidad entre el EZLN y el movimiento indígena se ha mantenido a pesar de que en diciembre de 2000 el Presidente Vicente Fox envió la iniciativa de la COCOPA al poder legislativo federal y éste finalmente aprobó las reformas constitucionales en abril de 2001. La razón principal para la continuación de la alianza es que tanto el EZLN como el movimiento indígena han manifestado su rechazo al contenido de la reforma. No

obstante, entre los zapatistas y el movimiento indígena han existido visos de separación, pues son actores con programas y agendas de lucha finalmente diferentes.

### **Modelos de autonomía**

Independientemente de las dificultades en el cumplimiento de los ASA, el solo hecho de que se hayan logrado acuerdos para el establecimiento de una nueva relación entre el Estado y los indígenas hace más realista la posibilidad de que en México se establezcan sistemas de autonomía indígena.

En este contexto, sin embargo, no es claro cuál o cuáles sistemas de autonomía indígena se podrían aplicar en México. Los ASA no suscriben ningún modelo en particular. Al contrario, señalan que en el nuevo marco constitucional "se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que [éstos] la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares de cada entidad federativa". Pero el hecho de que los ASA no propongan un modelo definido no implica que no existan propuestas específicas de autonomía claramente definidas en el discurso del movimiento indígena mexicano (MIM). Tampoco significa que las diferentes iniciativas de reforma constitucional, entre las que se incluye la de la COCOPA, no contemplen aunque sea en tono sugerente algunas salidas prácticas.

¿Cuáles son esas alternativas? Una revisión de los documentos de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Congreso Nacional Indígena (CNI), figuras de enlace nacional del MIM, así como de las propuestas de Zedillo y los partidos políticos, muestra que existen tres distintos modelos en discusión: la autonomía regional, la autonomía comunitaria y la autonomía municipal. Las tres son propuestas de

autonomía territorial que, sin ser necesariamente excluyentes, sí compiten por ofrecer la mejor alternativa frente a la fragmentación de la población indígena mexicana, especialmente evidente en la falta de continuidad geográfica en los territorios que ocupan los diferentes grupos.

Aunque las tres propuestas son alternativas en construcción, es posible entrever sus respectivas implicaciones. La propuesta de autonomía regional y la de autonomía comunal plantean la creación de un cuarto nivel de gobierno (de orden regional, en el caso de la primera, y comunal en el de la segunda), con implicaciones directas en el orden territorial vigente. Por esta razón, su aplicación plantea una compleja serie de reformas constitucionales de fondo que abarca a varios artículos constitucionales. No es éste el caso de la propuesta de autonomía municipal, que argumenta a favor de la creación del municipio indígena sin requerir alteraciones importantes al gobierno y a la división territorial aceptada por la constitución política de México. En lo esencial, este modelo sólo requiere adecuaciones a la ley y no necesariamente reformas constitucionales de fondo, lo que podría facilitar su aprobación en el congreso y en consecuencia su aplicación expedita. Pero esto es parte de la agenda pendiente que podría venir después de que quede totalmente resuelto el tema de las reformas constitucionales inspiradas en los ASA.

## **Hacia el futuro**

Hace algunas décadas el sociólogo italiano Francesco Alberoni advertía que los movimientos sociales suelen transformarse en instituciones.<sup>1</sup> Si esta tesis sigue siendo

---

<sup>1</sup> Francesco Alberoni, *Movimiento e institución: teoría general*, Madrid, Editorial Nacional, 1984.

válida, se puede decir que el movimiento indígena latinoamericano actual ha comenzado a transitar hacia su institucionalización, en la medida en que ha provocado reformas constitucionales encaminadas a la atención de las demandas indígenas contemporáneas.

En algunos casos, como en Nicaragua, es innegable que la institucionalización ha sido prácticamente completa, toda vez que además de las reformas constitucionales opera un sistema real de autonomía indígena. Sin embargo, en los demás países del área, las reformas constitucionales —ya realizadas o en proceso de realización— son una forma de institucionalización parcial. Constituyen, en otras palabras, una etapa intermedia que establece condiciones preliminares pero básicas para el establecimiento práctico de esa nueva relación que anticipan las reformas constitucionales.

¿Será la construcción de modelos prácticos de autonomía indígena la institucionalización final del movimiento indígena de esta coyuntura? Es probable en algunos casos como en Colombia y en Panamá, pero no tanto en el resto. Una vez ocurridas las reformas constitucionales (que pueden conducir a la construcción inmediata de sistemas de autonomía indígena, o a resultados intermedios que aunque reconozcan el derecho a la preservación de la identidad no estipulen expresamente la construcción de sistemas de autonomía indígena), el movimiento indígena puede modificar su catálogo de demandas, otorgándole mayor prioridad a planteamientos de carácter material y económico, a los que hasta ahora ha concedido una importancia secundaria. Como lo prevé la teoría, al igual que cualquier otro movimiento social, el movimiento indígena, no se rige por un catálogo único y definitivo de demandas. Es probable que surjan nuevos ciclos de acción y protesta en los que la interacción del movimiento indígena y sus interlocutores conduzca al surgimiento de nuevos reclamos y acciones indígenas.

En el caso particular de México, la reforma de 1992 al artículo 4º constitucional no fue más allá del reconocimiento general al carácter pluricultural de la nación mexicana. Con todo y sus puntos discutibles, las reformas inspiradas en los ASA intentan en cierta medida definir y reglamentar la composición multicultural del país. En la medida en que lo hacen, puede afirmarse que estas reformas sí constituyen una forma de institucionalización de las demandas del movimiento indígena actual. Las expresiones conocidas hasta ahora, no sólo en las filas del movimiento indígena y el EZLN, sino también entre los legisladores y el poder ejecutivo a través del presidente Fox, sugieren que el contenido de las reformas constitucionales recién aprobadas podría ser revisado. Si esto ocurre, es probable que se logre la formación de un sistema de autonomía. En este caso, el movimiento indígena mexicano podría alcanzar su institucionalización plena. Hay que reconocer, sin embargo, que este resultado exitoso sólo correspondería al aspecto puramente formal, pues el hecho de que en la constitución se establezcan instituciones indígenas autónomas no necesariamente se traduciría en sistemas autonómicos reales. Así ha ocurrido con tantas instituciones formalmente reconocidas por la constitución que carecen de observancia práctica. En cualquier caso, la aplicación efectiva de la reforma constitucional ya no dependerá solamente del movimiento indígena sino también de las poblaciones beneficiarias de los derechos así conquistados.

No obstante, también puede suceder que la reforma sólo tenga resultados intermedios, esto es que reconozca y reglamente la condición multicultural de México pero sin conceder derechos formales de autonomía. En la lógica del movimiento indígena actual, esto significaría una institucionalización parcial y en consecuencia llevaría a la apertura de una nueva coyuntura en la que se desarrollaría un nuevo ciclo de acciones



colectivas. En esta hipotética etapa, es posible que la demanda de autonomía ya no sea planteada en términos exclusivamente territoriales. Precisamente en atención a la inculcable fragmentación territorial en la que viven actualmente los pueblos indígenas, el movimiento indígena podría proponer formas más versátiles, como la autonomía cultural o política, combinada con demandas materiales y de desarrollo que busquen combatir la marginación y la pobreza en las que en la actualidad vive la mayor parte de la población indígena de México. Pero esto es parte de lo que todavía está por escribirse.

## Bibliografía

- Aguilar Camín, Héctor, "The Relevant Tradition: Sonora Leaders in the Revolution", en David A. Brading (ed.), *Caudillo and Peasant in the Mexican Revolution*, Cambridge, G.B., Cambridge University Press, 1980.
- Aguilar Rivera, José A., "Los indígenas y la izquierda. Una reflexión polémica acerca de las difíciles relaciones entre identidad étnica y la izquierda en México", en *Nexos*, núm. 248, agosto de 1998.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Prólogo", en Alfonso Caso, *La comunidad indígena*, México, Setentas - Diana, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Formas de gobierno indígena, Obra antropológica*, vol. 4, México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica, México, 1991 (primera edición, 1953).
- Alberoni, Francesco, *Movimiento e institución: teoría general*, Madrid, Editorial Nacional, 1984.
- Albó, Xavier, "Nación de muchas naciones: Nuevas corrientes políticas en Bolivia," en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- Alcántara, Adrián y Juan Antonio Rodríguez, "La religiosidad en México. Iglesias y creyentes", *Este País*, núm. 120, marzo, 2001.
- Alcina Franch, José (comp.), *Indianismo e Indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990..
- Alexander, Jeffrey, C., *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, FLACSO y Anthropos, 2000.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ANIPA, "Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas", en Grupo parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, 56 legislatura, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Declaración de Jovel*, ms., San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 9 de diciembre de 1995.
- \_\_\_\_\_, *Declaración final de la V Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*, ms., Chilapa, Guerrero, mayo de 1996.
- \_\_\_\_\_, página en Internet: <http://www.laneta.apc.org/rci/organinteg/anippla.htm>.
- \_\_\_\_\_, *Relatoria de la III Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía*, ms., Oaxaca de Juárez, Oaxaca, 27 de agosto de 1995.
- \_\_\_\_\_, *Relatoria General de la II Asamblea Nacional Indígena*, ms., Lomas de Bacúm, Sonora, 27 y 28 de mayo de 1995
- Anzaldo Meneses, Juan (ed.), "Derechos indígenas. Una guía y una estrategia para el cambio", en *Ce Ácatl*, núm. 86, mayo de 1997.
- \_\_\_\_\_, *Nunca más un México sin nosotros. El camino del Congreso Nacional Indígena, vol. 1. Compilación de documentos 1996-1998*, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos A.C., 1998.
- \_\_\_\_\_, "Foro Nacional Indígena. Derechos y Cultura Indígena" en *Ce Ácatl*, número doble especial 76-77, 25 de enero de 1996.
- \_\_\_\_\_, "Acuerdos de San Andrés", en *Ce Ácatl*, núm. 86, mayo de 1997.
- \_\_\_\_\_, "Los saldos pendientes", en *Ce Ácatl*, núm. 102, primavera del año 2000.
- \_\_\_\_\_, "Resultados de la segunda fase de negociaciones de la mesa 'Derechos y Cultura Indígena'", en *Ce Ácatl*, núm. 74-75, diciembre de 1995.

- Arias, Arturo, "El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983", en Daniel Camacho y Rafael Menjivar (coords.), *Movimientos populares en Centroamérica*, San José Costa Rica, Editorial Universitaria (Educa), 1985.
- Arriola, Aura M., "La política indigenista y las organizaciones indias en Guatemala," en Raquel Barceló, et al. (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Plaza y Valdés, 1995.
- Banton, Michael, *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge, Gran B., Cambridge University Press, 1983.
- Barabas, Alicia M. y Miguel Alberto Bartolomé, "La pluralidad desigual en Oaxaca", en Alicia M. Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes 1990.
- \_\_\_\_\_, "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- Bareiro S., Rubén, "Paraguay: Estado pluricultural, multiétnico y bilingüe", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- Barre, Marie-Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI, 1983.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bartolomé, Miguel A. y Alicia M. Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INI-INAH, 1996.
- \_\_\_\_\_, "Etnias y naciones. La construcción civilizatoria de América Latina" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI y Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", en *América Indígena*, núms. 1-2, vol. 3, 1995.
- \_\_\_\_\_, "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- \_\_\_\_\_, y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- \_\_\_\_\_, y Alicia M. Barabas, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.
- Beck, Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Bellato, Liliana, "La marginación indígena 1995" en Gustavo Garza (coord.), *Atlas demográfico de México*, México, Consejo Nacional de Población (Conapo) - Progres, 1999.
- Benhabib, Seyla, *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Bermejillo, Eugenio, "Los actores del diálogo: señales para un largo camino", entrevista con Margarita Nolasco, en *Ojarasca*, núm. 46, verano de 1996.
- Bernecker, Walther L., "El renacimiento de lo indígena en América Latina: Entre la resistencia y el resurgimiento étnico", en Javier Pérez S. y Verena Dadkau G. (coords.), *Identidad en el imaginario nacional reescritura y enseñanza de la historia*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de San Luis, A.C., e Instituto Georg Eckert, Braunschweig, Alemania 1998.
- Bokser, Judit y Alejandra Salas, "Ciudadanía, identidades colectivas y globalización", *Nacionalismos e identidades Culturales, Política y Cultura*, núm. 12, 1999.

- Bonfil Batalla, Guillermo y Nemesio Rodríguez, *Las identidades prohibidas. Situación y proyectos de los pueblos indios de América Latina*, México, Informe a la Universidad de las Naciones Unidas, SCA Project, ms., 1981.
- \_\_\_\_\_, "Historias que no son todavía historia" en *Historia ¿para qué?*, México, Siglo XXI, 1980.
- \_\_\_\_\_, "Aculturación e indigenismo: La respuesta india" en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza, 1990.
- \_\_\_\_\_, "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, VII, 1972.
- \_\_\_\_\_, "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", Ponencia presentada en la Reunión de Expertos sobre *Etnocidio y etnodesarrollo*, San José Costa Rica, 7-11 de diciembre de 1981.
- \_\_\_\_\_, *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes CONACULTA y Grijalbo, 1990.
- Breton, Ronald, *Les Ethnies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- Brysk, Alison, "Acting Globally: Indian Rights and International Politics in Latin America", en Donna Lee Van Cott, *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- Bueno, Carmen, "Migración indígena a la construcción de vivienda en la ciudad de México", en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 14, núm. 46, septiembre 1994.
- Burguete Cal y Mayor, Aracely, ¿Quiénes son los "amigos del indio?" en Aracely Burguete, et al, *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, México, Antropología Americana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984.
- \_\_\_\_\_, "Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos" en *Quórum*, año, VII, núm. 60, mayo-junio 1998.
- Cairo Carou, Heriberto y Rosa de la Fuente, "Poder y autonomía en regiones, culturas y localidades: perspectivas teóricas, experiencias y retos", Ponencia presentada al Congreso: *Los actores sociales frente al desarrollo rural*, mesa: *Pueblos indios y autonomía*, Zacatecas, 2001.
- \_\_\_\_\_, et al., "La organización del espacio en una sociedad en transición: Nicaragua (1979-1988)", en *Estudios Territoriales*, separata del núm. 30, mayo-agosto, 1989.
- Calhoun, Craig, "New social movements of the early nineteenth century", en *Social Science History*, núm. 17, 1993.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, "La politización de la identidad y el movimiento indígena," en José Alcina F. (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS, 1992.
- Cardoso, Ruth, "Movimentos sociais na América Latina" en *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, vol. 3, núm.1, 1987.
- Caso, Alfonso, "Definición del indio y lo indio", en *América Indígena*, vol., 8, núm. 4, 1948.
- Castells, Manuel, *La era de la información. Vol. 2, El poder de la Identidad*. México, Siglo XXI, 1998.
- CCI, "Resolutivo del Congreso Indigenista Interamericano", en *México Indígena*, número especial de aniversario, diciembre de 1978.
- Centro Cultural Islámico de México, "Formación del Centro Cultural Islámico de México, A. C.", documento en red: <http://www.islam.com.mx/islammex.htm>.
- Centro Ecueménico de Documentación e Información (CEDI), "Pueblos indígenas en el Brasil", 1987/88/89/90, *Acontecer Especial*. Sao Pablo, Brasil, 1991.
- Clavero, Bartolomé, "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América", en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista (INI) y Asociación Mexicana para las Naciones Unidas, A. C. AMNU, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Derecho indígena y cultura constitucional en América, México, Siglo XXI*, 1994.
- Coatsworth, John H., "Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friederich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, vol. 1, México, Era, 1990.
- Coelho dos Santos, Silvio, "Pueblos indígenas de Brasil: Derechos constitucionales, tierras y luchas presentes", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- COICO, *Declaración de Oaxaca sobre autonomía de los pueblos indios*, Oaxaca, 20 de abril de 1994.
- Coloquio *Las organizaciones indígenas y sus propuestas de autonomía*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, octubre de 1997.
- Connor, Walker, *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama, 1998.
- Consejo Nacional de Población, *La situación demográfica de México*, México, Conapo, 1999.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), *Documento de discusión sobre el marco ideológico del movimiento indígena* (texto presentado en el Primer Congreso Indígena Nacional celebrado en Bosa, Colombia el 27 de febrero de 1982).
- Contreras, Alex, *Etapa de una larga marcha*, La Paz, Bolivia, Aquí y ERBOL, 1991.
- Convención Electoral de los Pueblos Indios de México, *Declaración*, México, 5 de marzo de 1994.
- Convención Nacional Indígena, *Declaración de la montaña*, Tlapa, Guerrero, 18 de diciembre de 1994.
- Cornelius, Wayne A. and Ann Craig, "Mexico's National Solidarity Program: an Overview", en Wayne A. Cornelius, et al., *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, San Diego, University of California, 1994.
- Cortés M., Margarita M., "Autonomía y diversidad en el mundo mixe" en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- Cossío Díaz, José Ramón, José Franco González y José Roldán, *Derechos y Cultura Indígena, los dilemas del debate jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Cuenca, María Luisa, et al., *Los hombres sin rostro. Dossier sobre Chiapas*, México, Centro de Estudios Ecuménicos A.C., y Servicios Informativos Procesados, A.C., 1994.
- Cumbre Iberoamericana, "Declaración de Guadalajara", en *El País*, 21 de julio de 1991.
- De la Garza Toledo, Enrique (comp.), *Crisis y sujetos sociales en México*, vol. II, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM y Miguel Ángel Porrúa, 1992.
- De la Peña, Guillermo, "¿Un concepto operativo de lo indio?" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México, 1996-1997*, Primer informe, tomo 1, México, INI, PNUD, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada", en *Desacatos*, núm. 1, primavera, 1999.
- De Lucas, Javier, "La sociedad multicultural, Democracia y derechos", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, año XLII, núm. 167, enero-marzo, 1997.
- De Vos, George y Lola Romanucci Ross, *Ethnic Identity, Cultural Continuity and Change*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Del Val, José, "Minorías nacionales y grupos étnicos en México", en Ricardo Ávila Palafox y Tomás Calvo Burezas (comps.), *Identidades, nacionalismos y regiones*, México, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, España, 1993.
- Díaz de Jesús, Marcelino, et al., *Alto Balsas: Pueblos nahuas en lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio. Historia testimonial de un pueblo en*

- lucha*, México, Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, Guerrero, A.C. y Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, A.C., 1996.
- Díaz-Couder, Ernesto, "Diversidad sociocultural y educación en México" ms., 1995.
- Díaz-Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez, "Las autonomías, una formulación mexicana", en Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, LVI Legislatura, 1996.
- \_\_\_\_\_, y Gilberto López y Rivas, *Nicaragua: Autonomía y Revolución*, México, Juan Pablos Editor, 1986.
- \_\_\_\_\_, "Las voces de la autonomía regional en México", Grupo Parlamentario del Partido de la Revolución Democrática, *La autonomía de los pueblos indios*, México, Cámara de Diputados, LVI Legislatura, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.
- \_\_\_\_\_, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.
- Dubet, François, "De la sociología de identidad a la del sujeto", en *Estudios Sociológicos*, vol. VII, núm. 21, septiembre-diciembre de 1989.
- Eriksen, Thomas Hylland, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press, 1993.
- Etcheverría, Xabier, *Ética de la diferencia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.
- EZLN, "Carta a los medios de comunicación" *La Jornada*, 20 de enero de 1994.
- \_\_\_\_\_, Comunicado en *La Jornada* 19 de diciembre de 1994.
- \_\_\_\_\_, *Documentos y comunicados*, Vol. 1, México, Era, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Documentos y comunicados*, Vol. 3, México, Era, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Primera reacción a la "Propuesta de la delegación del gobierno federal para una Nueva relación del Estado con los pueblos y comunidades indígenas"*, ms., San Andrés, 15 de enero de 1996.
- Favre, Henri, "L'indigénisme mexicain", en *Notes et Études Documentaires, La documentation Française*, Problèmes d'Amérique Latine, núms. 4338-4339-4340, 2 de diciembre 1976.
- \_\_\_\_\_, *El indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Featherstone, Mike, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage Publications, 1992.
- Fidji, María Teresa, "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia", en Arturo Escobar y Sonia E. Alvarez, (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy, and Democracy*, Boulder, Westview Press, 1992.
- Flores Félix, Joaquín, "Los pueblos indios en la búsqueda de espacios" en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 11-12, enero-diciembre de 1995.
- Flores Lúa, Graciela, et al., *Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria 1976-1984*, México, Instituto Investigaciones Sociales-UNAM y Siglo XXI, 1988.
- Florescano, Enrique, *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar, 1997.
- Foro Nacional Indígena, "Documento Final", en *Ce Ácatl*, núm. 76-77, enero de 1996.
- Fox, Jonathan, "Targeting the Poorest: the Role of the National Indigenous Institute in Mexico's Program" en Wayne A. Cornelius, et al., *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, San Diego, University of California, 1994.
- \_\_\_\_\_, y Gustavo Gordillo, "Between State and Market: Campesinos' Quest for Autonomy", en Wayne Cornelius, et al., *Mexico's Alternative Political Futures*, San Diego, California, La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, University of California, 1989.
- Gagnon, Alain-G. *Quebec y el federalismo canadiense*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1998.

- Gamio, Manuel, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1948.
- García Jiménez, Plutarco Emilio, "Movimiento campesino y pueblos indios" en Natividad Gutiérrez, Marcela Romero y Sergio Sarmiento, (eds.), *Indigenismos. Reflexiones críticas*, México, INI, 2000.
- Gardelo, Nathan, "Two concepts of nationalism: An interview with Isaiah Berlin", *The New York Review of Books*, Noviembre 21 de 1991.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Giménez, Gilberto, "Comunidades Primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas Horcasitas (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM e Instituto Francés de América Latina, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI y Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- \_\_\_\_\_, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia I. Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996.
- Gnerre, M. y J. Botasso (eds.), *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Ecuador, Ediciones Abya Yala, 1986.
- Golberg, David T, *Multiculturalism: A Critical Reader*, Massachusetts, Blackwell Publishers Inc., 1994.
- González P., Jorge R., "Guatemala; de la república burguesa centralista a la república popular federal", ms., s.f.
- González y González, Luis, *El indio en la era liberal, Obras completas*, vol. 5, México, Editorial Clío, 1996.
- González, Cecilia y Marcela Turati, "Coincide tala de bosques con cultivos de droga", en *Reforma*, 21 de febrero de 2001.
- Gurr, Ted Robert y Barbara Harff, *Ethnic conflict in World Politics*, Colorado, Westview Press, 1994.
- Gutiérrez, Maribel, "Piden crear seis municipios autónomos en Guerrero" en *La Jornada*, miércoles 31 de enero de 1996.
- Gutiérrez, Natividad, "Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú en el siglo XVIII," en *Nacionalismo en América Latina. Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe EIAL*, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre de 1990.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Madrid, Taurus, 1988.
- \_\_\_\_\_, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", en Ronald Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, Nueva York, State University of New York Press, 1995.
- Hale, Charles R., "Indigenous Struggles Against Marginality in Latin America: Beyond the National Phase", en Sam C Nolutshungo (ed.), *Margins of Insecurity. Minorities and International Security*, Nueva York, University of Rochester Press, 1996.
- Harvey, Neil, "Nuevas formas de representación en el campo mexicano: la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA), 1985-1993", en Hubert C. De Grammont (ed.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM y Plaza y Valdés, 1996.
- \_\_\_\_\_, *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham y Londres, Duke University Press, 1998.
- Hecht, Michael L. et al., *African American Communication. Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Londres, Sage Publications, 1993.
- Held, David (ed.), *Political Theory Today*, Stanford, Stanford University Press, 1991

- \_\_\_\_\_, "Democracia, la nación-estado y el sistema mundial", en David Held, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Hellman, Judith Adler, "Chiapas real y virtual: el realismo mágico y la izquierda", en *Este País*, núm. 100, julio de 1999.
- Hernández Arellano, Ricardo, "Remunicipalización en Chiapas: reflexiones desde Ocosingo" en *El Cotidiano*. Revista de la realidad mexicana actual, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM- Azcapotzalco), año 15, núm. 93, enero-febrero, 1999.
- Hernández Navarro, Luis "Nadando con los tiburones: la experiencia de la coordinadora nacional de organizaciones cafetaleras (CNOOC)", en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núm. 1, enero-abril de 1991.
- \_\_\_\_\_ y Ramón Vera Herrera (comps.), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998.
- Hobsbawm, Eric J., "Identidad" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, mayo de 1994.
- \_\_\_\_\_ y Ranger, T. (comp.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, G.B., Cambridge University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_, "La izquierda y la política de la identidad", en *New left review*, núm. 0, 2000.
- Hoffmann, Odile, "Renovación de los actores sociales en el campo: un ejemplo en el sector cafetalero de Veracruz" en *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 30, septiembre-diciembre de 1992.
- Horowitz, Donald L., "Ethnic Identity" en Nathan Glazer y D.P. Moynihan (comp.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Ethnic Groups in Conflict*, California, University of California Press, 1985.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Ibarra I., Alicia, "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann, (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- INEGI, *La población hablante de lengua indígena en México*, México, INEGI, 1993.
- \_\_\_\_\_, *XII Censo General de Población y Vivienda. Tabuladores de la muestra censal, cuestionario ampliado*, México, INEGI, 2000.
- Inglehart, Ronald, *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- INI, *Documento de análisis sobre reformas constitucionales en América Latina*, México, ms., 1997.
- \_\_\_\_\_, *Documentos de consulta*, vol. 1, núm. 1, México, 1984.
- \_\_\_\_\_, et al., *Perfil indígena de México*, documento en red: [www.sedesol.gob.mx/perfiles](http://www.sedesol.gob.mx/perfiles).
- \_\_\_\_\_, *Instancia consultiva mexicana para el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas*, México, INI, 2000.
- \_\_\_\_\_ y PNUD, *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI y PNUD, 2000.
- Instituto Nacional de Solidaridad, *El municipio en la consulta nacional sobre derechos y participación indígena*, México, Sedesol, 1997.
- Izquierdo, Ana Luisa, "Autonomía indígena: una de las formas de su ejercicio" en Fernando Benítez, et al., *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Jelin, Elizabeth, "Otros silencios: El tiempo de la democratización en Argentina," en Fernando Calderón (comp.), *Los movimientos sociales ante la crisis*, Buenos Aires, Universidad de las Naciones Unidas, 1986.
- Jimeno Santoyo, Miriam, "Pueblos indios, democracia y políticas estatales en Colombia", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann, (coords.), *Democracia y*



- Estado multiétnico en América Latina*. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- Knight, Alan, *La revolución mexicana. Del porfiriato al nuevo régimen constitucional*, 2 vols., México, Grijalbo, 1996.
- Krauze, Enrique, "El profeta de los indios", en *Letras Libres*, año 1, núm. 1, enero 1999, pp.10-18.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Finding Our Way. Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, *The rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995
- Lapidoth, Ruth, *Autonomy. Flexible Solutions to Ethnic Conflicts*, Washington, D.C., U. S. Institute of Peace Press, 1997.
- Lara Chivara, Jesús, et al, "Wixaritaris opinan sobre las propuestas de la Cocopa y el gobierno" en *La Jornada*, lunes 20 de enero de 1997.
- Lara Klahr, Marco, "Adoctrinan musulmanes a Chamulas", en *El Universal*, 14 de mayo de 2001.
- Larafia, Enrique y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994.
- \_\_\_\_\_, *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Le Bot, Yvon, *El subcomandante Marcos, el sueño Zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997.
- \_\_\_\_\_, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Legorreta Díaz, María del Carmen, *Religión, política y guerrilla en Las Cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y arena, 1998.
- Lenin, Vladimir I., *El proletariado revolucionario y el derecho de las naciones a la autodeterminación* (Obras completas, Vol. 23), Argentina, Cartago, 1969.
- Lerner, Natán, *Minorías y Grupos en el Derecho Internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.
- Liss, K. Peggy, *Mexico under Spain, 1521-1556. Society and the Origins of Nationality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
- Llobera, Josep R., *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, México, SepSetentas, 1973.
- López Bárcenas, Francisco, "La reforma constitucional en materia de Derechos indígenas" en *La Guillotina*, núm. 35, primavera de 1997.
- \_\_\_\_\_, *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario de Oaxaca*, México, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, A. C., 1998.
- López Mojardín, Adriana y Dulce María Rebolledo Millán, "La resistencia en los municipios zapatistas" en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, año 8, núm. 16, junio de 1998.
- López Velasco, Vicente Paulino, *Y surgió la unión... Génesis y desarrollo del Consejo Nacional de Pueblos Indios*, México. SRA, 1989.
- López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Plaza y Valdés, 1995.
- Lynch, John, "Los caudillos de la independencia: enemigos y agentes del Estado-nación" en Inge Buisson, et al. (eds.), *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*, Alemania, Böhlau Verlag K&S, Wien, 1984.
- \_\_\_\_\_, *The Spanish American Revolutions 1808 - 1826*, Nueva York, W. Norton and Co., 1986.
- Macías, Luis, *Los avatares de Chiapas, la participación de los intelectuales*, tesis de maestría, México, Instituto José María Luis Mora, 1997.
- Maffesoli, Michael, *Le temps des tribus*, París, Meridiens Kliencksieck, 1988.

- Maldonado Alvarado, Benjamin, "Obstáculos internos para la construcción de autonomías indias: una perspectiva desde Oaxaca" en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- Mann, Michael, "¿Ha terminado la globalización con el imparable ascenso del Estado nacional?" en *Zona Abierta*, núms. 92-93, 2000.
- Manrique Castañeda, Leonardo, *La población indígena Mexicana*, vol. 3, México, INEGI, IIS-UNAM, INAH, 1994.
- Manzo, Carlos, "Confusiones y disensos", en *Ce Ácatl*, núm. 74-75, diciembre de 1995.
- Martínez Luna, Jaime, "Es la comunidad nuestra identidad" en Arturo Warman y Arturo Argueta, (eds.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades y Porrúa, 1993.
- Marx K., Engels, F., Kautsky, et al., *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Avance, 1977.
- Masferrer Kan, Elio, "La configuración del campo religioso después de Acteal" en Elio Masferrer Kan y Sylvia Marcos (coords.), *Revista académica para el estudio de las religiones, tomo II, Chiapas: El factor religioso*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Instituto Nacional Indigenista y Publicaciones para el estudio científico de las religiones, 1998.
- Mattiace, Shannan L., "Regional Renegotiations of Space: Tojolabal Ethnic Identity in Las Margaritas, Chiapas", en *Latin American Perspectives*, vol. 28, núm.2, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Peasant and indian: political identity and indian autonomy in Chiapas, Mexico, 1970-1996*, Tesis de Doctorado, Austin, University of Texas at Austin, 1998.
- Maybury-Lewis, David, "Becoming Indian in Lowland South América," en Greg Urban and Joel Sherzer (eds.), *Nations-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- McAdam, Douglas, "Initiator and "Spin-off" Movements: Diffusion Processes in Protest Cycles", en Mark Traugott (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Medina, Andrés, "Nuevos indios, vieja demagogia", en *Antropología y Marxismo*, núm. 2, septiembre-marzo 1979-1980.
- Mejía Piñeiros, Ma. Consuelo y Sergio Sarmiento Silva, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI, 1987.
- Melucci, Alberto, "Getting Involved: Identity and Mobilizations in Social Movements", en Bert Klandermans, et al., (eds.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures, International Social Movement Research*, vol.1, JAI Press Inc., 1988.
- \_\_\_\_\_, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge, G. B., Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Nomads of the Present*, Filadelfia, Temple University Press, 1989.
- Meyer, Jean, *Samuel Ruiz en San Cristóbal*, México, Tusquets, 2000.
- Miller, David, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Moguel, Julio, et al., *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, México, Siglo XXI y CEHAM, 1992.
- Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta, 2001.
- Montoya, Rodrigo, "La ciudadanía étnica como un nuevo fragmento en la utopía de la libertad", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.

- Monzón, Cecilio y Carlos Camacho, "Grupos de San Luis Potosí contra la consulta sobre el artículo cuarto" en *La Jornada*, miércoles 13 de abril de 1994.
- Morales Bermúdez, Jesús, "El congreso indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992.
- Morales, Patricia (coord.), *Indigenous Peoples, Human Rights and Global interdependence*, Tilburgo, Holanda, International Center for Human and Public Affairs, 1994.
- Moreno Toscano, Alejandra, "Diálogo de San Cristóbal. Del 11 de febrero al 3 de marzo de 1994", en *Proceso*, núm. 956, 27 de febrero de 1995.
- Morquecho, Gaspar, "La diversidad religiosa en Chiapas. Una perspectiva evangélica: entrevista con el pastor Abdías Tovilla", en Elio Masferrer Kan y Sylvia Marcos (coords.), *Revista académica para el estudio de las religiones, tomo II, Chiapas: El factor religioso*, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Instituto Nacional Indigenista y Publicaciones para el estudio científico de las religiones, 1998.
- Morris, Aldon y Carol Mueller (eds.), *The Frontiers in Social Movement Theory*, Londres, Yale University Press, 1992.
- Muñoz, Alma E. y Alonso Urrutia, "Advierten mayor deterioro de grupos étnicos", en *La Jornada*, 1 de febrero de 2001.
- Nagel, Joane y Susan Olzak, "Movilización étnica en los nuevos y en los viejos Estados. Una ampliación del modelo de competición", en *Zona Abierta*, núm. 79, 1997.
- Newman, Saul, *Ethnoregional Conflict in Democracies. Mostly Ballots, Rarely Bullets*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1996.
- O'Donnell, Guillermo, "Delegative Democracy?" en *Journal of Democracy*, vol. 5, núm. 1, 1994.
- Oehmichén Bazán, Ma. Cristina, (coord.), *Instituto Nacional Indigenista 1989-1994*, México, INI, 1994
- \_\_\_\_\_, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988-1996*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1999.
- Offe, Claus, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, México, Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta), 1991.
- Ojarasca*, núm. 38-39, noviembre-diciembre, 1994.
- Oliva de Coll, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 1976.
- Olmedo Carranza, Raúl, "Las nuevas reformas y adiciones al artículo 115", en Cámara de Diputados, *El nuevo municipio: base del gobierno democrático*, México, Cámara de Diputados, 2000.
- Ordóñez Cifuentes, José E., "Las demandas jurídicas de los pueblos indios" en Fernando Benítez, et al., *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Archivo General de la Nación y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Panagides, Alexis, "México", en George Psacharopoulos y Harry Anthony Patrinos (comps.), *Indigenous people and Poverty in Latin America*, Washington, D.C., The World Bank, 1999.
- Paré, Luisa, "Movimiento campesino y política agraria en México, 1976-1982", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 4, octubre-diciembre de 1985.
- Pasquino, Gianfranco, "movimientos sociales", en Norberto Bobbio et al., *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI, 1991.
- Payeras, Mario, "Autonomía maya en Guatemala: Argumentos y desbroces preliminares", en *Temas de la realidad guatemalteca*, año 4, núm. 12, segunda época, agosto-diciembre de 1992.
- \_\_\_\_\_, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca*, Guatemala, Magna Terra, 1997.
- Pérez A., Juan, "Autonomía kuna y estado panameño", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.

- Pérez Correa, Fernando, "Marco jurídico para la convivencia pluricultural y multiétnica en el estado mexicano contemporáneo" en Raúl Béjar y Héctor Rosales (eds.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, México, Siglo XXI, 1999.
- Pérez Mendoza, Gloria, "Piden indígenas mexicanos reconocimiento a sus derechos" en *La Jornada*, domingo 13 de febrero de 1994.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*. Tesis Doctoral, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Pueblos indígenas, movimientos sociales y lucha por la democracia" en *Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*. Primer Informe, tomo 1, México, INI- PNUD, 2000.
- Petrich, Blanche y Elio Henriquez, "Entrevista al Subcomandante Marcos", *La Jornada*, 6 de febrero de 1994.
- Pola, Ángel, *Exposiciones (cómo se gobierna): Benito Juárez*, tomo I, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987.
- Polakovic, E., *La formación del ser nacional (la etnogénesis)*, Buenos Aires, Lumen, 1978.
- Ponce Nava, Diana L., "El desarrollo progresivo del derecho internacional y los derechos de los pueblos indígenas" en *Revista Mexicana de Política Exterior*, núm. 53, febrero de 1998.
- Presidencia de la República, "Iniciativa presidencial sobre derechos y cultura indígenas", *El Nacional, suplemento especial*, 16 de marzo de 1998.
- PRONASOL, *Fondos de solidaridad para la promoción del patrimonio cultural de los pueblos indígenas de México*, México, PRONASOL, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Manual único de operación*, México, 1993.
- Ramírez Bonilla, J. J., "¿Cambio de piel..? El partidencialismo", en *Memoria*, núm. 88, México, 1996.
- Ramos Alcida, Rita, "Convivencia interétnica en Brasil: los indios y la nación brasileña", en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- Regino, Adelfo, "Los pueblos indígenas: diversidad negada", en *Chiapas 7*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM y Era, 1999.
- Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados nación del siglo XXI*, México, CIESAS, INI y Miguel Ángel Porrúa, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, México, Siglo XXI, 1980.
- Rello, Fernando (ed.), *Las organizaciones de productores rurales en México*, México, Facultad de Economía, UNAM, 1990.
- Ribeiro, Darcy, "Futuras guerras étnicas en América Latina", en Susana Devalle (comp.), *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, México, El Colegio de México, 1989.
- Rico, Maite y Bertrand De La Grange, *Marcos, la genial impostura*, México, Aguilar, 1998.
- Robertson, Roland, "Identidades nacionales y globalización: falacias contemporáneas" en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, vol. 98, núm. 1, enero-marzo de 1998.
- Robichaux, David, "Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas", ponencia al *XX Congreso Latinoamericano de Sociología*, México, ALAS, octubre de 1995.
- Rodríguez, Nemesio y Stefano Varese, *Experiencias Organizativas indígenas en América Latina*, México, Secretaría de Educación Pública, 1981.
- Rojas, Carlos, "Solidaridad", en Arturo Warman (ed.), *La política social en México, 1989-1994*, México, FCE, 1994.
- Romero, Laura Patricia, "La reforma del Estado y los movimientos sociales regionales" en *El nuevo estado mexicano*, vol. II, México, Universidad de Guadalajara, CIESAS, 1992.

- Rubio, Blanca, "Las organizaciones independientes en México: semblanzas de las opciones campesinas ante el proyecto neoliberal", en Hubert C. de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Plaza y Valdés, 1996.
- Rubio, Miguel A., Saúl Millán y Javier Gutiérrez (coords.), *La migración indígena en México. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas de México*, México, INI, 2000.
- Ruiz Hernández, Margarito, "Iniciativa de reformas y adiciones a los artículos 53, 73 y 115 constitucionales", LIV legislatura, versión estenográfica, México, Congreso de la Unión, 10 de diciembre de 1990.
- \_\_\_\_\_, "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional", en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de autonomía indígena*, Copenhague, Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, 1999.
- Sánchez, Consuelo, "Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999.
- Sarmiento Silva, Sergio (coord.), *Voces indias y V centenario*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.
- \_\_\_\_\_, "El consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista" en *Revista Mexicana de Sociología*, año 47, núm. 3, julio-septiembre de 1985.
- \_\_\_\_\_, "Movimiento indio, autonomía y agenda nacional", en Hubert C. de Grammont (coord.), *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Plaza y Valdés, 1996.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, México, Atalaya, 1993.
- Schultz, Miguel Ángel, "Autonomía piden alcaldes zapotecas al gobernador" en *La Jornada*, lunes 24 de enero de 1994.
- Sciolla, Loredana, "Teorías de la identidad", en: L Sciolla, *Identidad*, Turín, Rosenberg y Selier, 1983.
- Servicios del Pueblo Mixe, A.C, "Derecho indígena y autonomía", en *Ce Ácatl*, núm. 81, junio de 1996.
- Sisk, Timothy D., *Power Sharing and International Mediation in Ethnic Conflicts*, Washington, D.C., U. S. Institute of Peace Press, 1996.
- Smith, Anthony D., *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- Snow, David y Robert Benford, "Master Frames and Cycles of Protest", en Aldon Morris y Carol Mueller (comp.), *The Frontiers in Social Movement Theory*, Londres, Yale University Press, 1992.
- Speed, Shannon y Jane Collier, "Autonomía indígena. El discurso de derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas", en *Memoria*, núm. 139, septiembre de 2000.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Algunos problemas teórico-metodológicos sobre la cuestión étnica", en *Estudios Sociológicos*, vol. X, núm. 28, enero-abril, 1992.
- \_\_\_\_\_, "Challenging the Nation-State in Latin America", en *Journal of International Affairs* 45, núm. 2, invierno de 1992.
- \_\_\_\_\_, "Derechos indígenas y derechos culturales de los pueblos indígenas", en Úrsula Rempel, Keesing (comp.), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, Plaza y Valdés, 1996.

- \_\_\_\_\_, "El sistema internacional de los derechos indígenas" en Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, CONACULTA e INAH, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, Instituto Interamericano de Derechos Humanos IIDH y el Colegio de México, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Derechos humanos de los pueblos indígenas*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, Londres, Macmillan Press, 1996.
- Stephen, Lynn, "Redefined Nationalism in Building a Movement for Indigenous Autonomy in México: Chiapas and Oaxaca", ponencia presentada en el *Annual Meeting of American Anthropological Association*, San Francisco, California, del 20 al 24 de noviembre de 1996.
- Subcomandante Insurgente Marcos, "México: la luna entre los espejos de la noche y el cristal del día", en Octavio Rodríguez Araujo, (coord.), *Transición a la democracia. Diferentes perspectivas*, México, La Jornada Ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 1996.
- Tambiah, Stanley J., "The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism", en Edwin N. Wilmsen y Patrick McAllister (comp.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Taras, Raymond C. y Rajat Ganguly, *Understanding Ethnic Conflict. The International Dimension*, Nueva York, Addison Wesley Longman, Inc., 1998.
- Tarrow, Sydney, *El poder en Movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Madrid, Alianza Editorial 1997.
- Taylor, Charles, "Identidad y reconocimiento" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 7, mayo de 1996.
- \_\_\_\_\_, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Tello Díaz, Carlos, *Formas de gobierno en las comunidades indígenas de México*, México, IFE, 2000, documento en línea, <http://deceyec.ife.org.mx>
- \_\_\_\_\_, *La rebelión de las cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Cal y Arena, 2000.
- Thompson, Dennis L., y Dov Ronen, *Ethnicity, Politics, and Development*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 1986.
- Tomei, Manuela, "Pueblos indígenas, derechos y desarrollo. El Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo" en Lydia van de Fliert (comp.), *Guía para pueblos indígenas. Sobre políticas, proyectos, asistencia financiera y técnica de organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales en América Latina*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1997.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: el destino del hombre en la aldea global*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The Return of the Actor*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- Traugott, Mark (comp.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham, Duke University Press, 1995.
- Tresierra, Julio C., "Mexico: Indigenous Peoples and the Nation-State", en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- Turati, Marcela, "Ubican en zonas pobres mayor tráfico de drogas", en *Reforma*, 1 de mayo de 2001.
- Valdés, Luz María, *Los indios en los censos de población*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Valencia Rojas, Alberto, *La migración indígena a las ciudades. Estado del desarrollo económico y social de los pueblos indios de México*. México, INI y PNUD, 2000.

- Van Cott, Donna Lee, "Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers" en Donna Lee Van Cott (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, Nueva York, St. Martin's Press, 1994.
- \_\_\_\_\_, *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburg Press, 2000.
- Varese, Stefano, "Migrantes indígenas mexicanos en los Estados Unidos: nuevos derechos contra viejos abusos" en *Cuadernos Agrarios*, nueva época, núms. 19-20, julio-diciembre 1999, enero-junio 2000.
- \_\_\_\_\_, "The Ethnopolitics of Indian Resistance in Latin America", en *Latin American Perspectives*, vol. 23, núm. 2, primavera de 1996.
- \_\_\_\_\_, "Think Locally, Act Globally", en North American Congress on Latin America, *Report on the Americas: The First Nations, 1492 - 1992*, núm. 3, 1991.
- Villoro, Luis, "Autonomía y ciudadanía de los pueblos indios" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 11, mayo de 1998.
- \_\_\_\_\_, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, UNAM y Paidós, 1998.
- Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, (ed.), *Democracia en tierras indígenas: las elecciones en los Altos de Chiapas, (1991-1998)*, México, CIESAS, COLMEX, IFE, 2000.
- Waldman M. Gilda, "Identidad", en *Léxico de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Waldmann, Peter, *Radicalismo étnico. Análisis comparado de las causas y efectos en conflictos étnicos violentos*, Madrid, Akal, 1997.
- Warman, Arturo, "Esplendores y miserias de los indios de México" en *Nexos*, núm. 208, abril de 2001.
- \_\_\_\_\_, *El campo mexicano en el siglo XX*, México, FCE, 2001.
- Weber, Max, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Weller, Robert P., y Scott E. Guggenheim (comps.), *Power and Protest in the Countryside: Studies of Rural Unrest in Asia, Europe and Latin America*, Durham, Duke University Press, 1982.
- Wilmsen, Edwin N. y Patrick McAllister (comp.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Womack Jr, John, *Zapata y la Revolución Mexicana*, México, Siglo XXI, 1987.
- Yashar, Deborah J., "Indigenous People's Protest and Democracy in Latin America", en Jorge I. Domínguez y Abraham F. Lowenthal (eds.), *Constructing Democracy Governance. Latin America and the Caribbean in the 1990's*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1996.
- Zárate Vidal, Margarita, *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán y UAM-I, 1998.
- Ziccardi, Alicia, *Municipio y región*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2000.