

SÉRIE ANTROPOLOGIA

209

**MOVIMIENTOS ETNOPOLITICOS Y
AUTONOMIAS INDIGENAS EN MEXICO**

Miguel Alberto Bartolomé

**Professor do Instituto Nacional de Antropología e
História. Centro Oaxaca, México.**

**Brasília
1996**

Movimientos Etnopolíticos y Autonomías Indígenas en México

Miguel Alberto Bartolomé

La creciente intensidad que exhiben las luchas indígenas en México, requiere de reflexiones orientadas tanto a dar cuenta de la legitimidad del protagonismo político indio, como a analizar el carácter que adquieren dichos procesos en el marco del estado mexicano. Esta vocación analítica no responde sólo a la voluntad por conceptualizar una realidad compleja, sino que busca contribuir a comprender mejor la articulación política actual de los grupos étnicos con la sociedad global. Articulación que se ha basado históricamente en la asimetría de las relaciones interétnicas, en un estado que hace suya una imagen idealizada del pasado indígena, aunque sus descendientes actuales continúen siendo víctimas de relaciones neocoloniales. Sin embargo, la reciente y masiva movilización registrada en Chiapas, está obligando al país a asumir su condición multiétnica y a replantear una autoimagen que no se correspondía con la realidad¹. El México Indio ha demostrado, una vez más y en forma abrumadora, que su presencia no puede continuar siendo políticamente ignorada.

Los indígenas y el estado nacional

Sin necesidad de reiterar aquí las ya clásicas conceptualizaciones de Georges Balandier sobre la situación colonial, queda claro que la articulación interétnica en México se ha basado históricamente en relaciones de dominación. Dicha dominación no abarcó sólo el periodo estrictamente colonial, sino que se mantuvo y se agudizó durante el siglo pasado, definido por el ascenso al poder de los criollos y mestizos que se configuraron como clase nacional. El incremento de las relaciones de dominación se manifestó incluso en el desarrollo de las mayores rebeliones indígenas, que tuvieron lugar precisamente en esta época (Alicia Barabas, 1989). No podía haber nuevos amos si no había viejos esclavos. La Revolución Mexicana marcó el ascenso al poder de otro grupo, apologista del mestizaje, cuyo proyecto histórico incluía la homogeneización cultural del estado aunque, contradictoriamente, realizaba una exégesis retórica del pasado indígena asumido como

1. El neoliberalismo asume una perspectiva occidental y primermundista imaginaria. No sólo los indios han sido víctimas de esta política. Entre 1989 y 1992 el 20% más rico de la población ha captado alrededor del 50% del ingreso nacional, mientras que el 20% más pobre no llegaba al 5% (Encuesta Nacional de Ingresos). Estimaciones recientes (1992) señalan que más del 66% de mexicanos viven en la pobreza, mientras que en 1981 eran el 48.5% (J. Boltvinik, 1995). De ellos 30 millones no alcanzan a satisfacer el 60% de sus necesidades básicas. Alrededor de 14,000,000 no pueden atender sus requerimientos nutricionales elementales, ubicándose dentro de la extrema pobreza. No resulta difícil determinar en qué sector se sitúan los 8 o 9,000,000 de indígenas.

propio². A pesar de los intentos posrevolucionarios por transformar las relaciones de explotación vigentes en el país en general y en las áreas indígenas en particular, sus logros fueron limitados; especialmente en las regiones donde se mantuvo la estructura de dominación clientelista conocida como "caciquismo". Los grupos étnicos continuaron así desempeñándose como una clase subordinada a la nueva clase que detentaba el poder. El mantenimiento hasta el presente de esta situación estructural, determinó que muchas perspectivas analíticas referidas a lo étnico privilegiaran la situación de clase; asumiendo que la transformación de las relaciones de producción supondría automáticamente la solución de la cuestión étnica³. Sin embargo, esta justa preocupación social minusvaloró el hecho que la situación de los indígenas está marcada no sólo por la explotación económica sino también por la dominación social, política, lingüística y cultural; es decir una situación de privación múltiple históricamente construida. La filiación étnica no se puede reducir a la posición de clase, puesto que implica la pertenencia a sociedades alternas cuyos proyectos no son necesariamente traducibles en términos exclusivamente económicos, aunque éstos sean fundamentales para sus mismas posibilidades de existencia. Ello no excluye la inserción de individuos y colectividades étnicas en el marco de la sociedad de clases, la que tiende incluso a reproducirse en el seno de las comunidades nativas. Pero tal como lo demuestra la dinámica étnica contemporánea, las reivindicaciones indias no son sólo económicas, sino que también buscan la actualización de sus propios proyectos políticos, lingüísticos, culturales y sociales.

La reiteración de las situaciones de dominación fue configurando el "bloque histórico" actual, dentro del cual la condición étnica es asumida por muchos indígenas como una forma ineficiente de ser un ser humano: como una precaria definición existencial que requiere ser redimida a través del tránsito étnico. Otros grupos lograron mantener una autoimagen positivamente valorada, que implica la proyección voluntaria de su ser social distintivo hacia el futuro. El presente de los pueblos indígenas está entonces signado por estas dos tendencias contradictorias; una que busca renunciar a la filiación india percibida como un estigma y otra orientada hacia la afirmación protagónica de lo étnico. Así, la represión de las identidades étnicas, cuando no logró desintegrarlas, ha servido para fomentar el desarrollo de movimientos contestatarios.

2. "Civilizar es uniformar" fue uno de los lemas de las cruzadas educativas posrevolucionarias (Moisés Saenz). Y el modelo de referencia de este proceso fue proporcionado por ideologías occidentalocéntricas e incluso racistas (Vasconcelos y su "Raza Cósmica"), que proponían al mestizaje como la síntesis racial. En ese marco, el indigenismo integracionista promovía la aculturación dirigida como expresión de un proceso civilizador orientado hacia una pretendida síntesis cultural que acompañaría a la racial.

3. El intento de la antropología economicista para entender lo étnico de acuerdo a un "marco teórico" estrictamente clasista, pretendió desconocer todos los aportes preexistentes sobre el tema y acuñó propuestas que pretendían minimizar la dimensión cultural. Estas ortodoxias también recurrieron a una "identidad contrastiva" para afirmar su existencia; asumiendo haber descubierto que las relaciones interétnicas incluían relaciones de clase y que los demás lo negaban, creando así un antagonista imaginario.

Los movimientos etnopolíticos y la cuestión de la representatividad

Por movimientos etnopolíticos entiendo las afirmaciones protagónicas de la etnicidad, estructuradas en forma de organizaciones no tradicionales orientadas hacia la defensa de los intereses de los grupos étnicos. La historia reciente de los movimientos etnopolíticos que se registran en el marco del estado mexicano, es una historia sembrada de confusiones y ambigüedades. Hacia 1975 se realizó el Primer Congreso de Pueblos Indígenas convocado y organizado por varias instituciones estatales, que pretendieron otorgar un espacio político definido a las demandas étnicas, de acuerdo a la lógica de la estructura corporativa imperante⁴. Reiterando mecanismos tradicionales, numerosos representantes indígenas y muchos que no lo eran, fueron transportados por los organizadores e involucrados en un ritual peticionista. Se pudo advertir, sin embargo el surgimiento de una importante dinámica autónoma, emanada de la interacción entre personas que advirtieron compartir similares problemas. A partir de ese congreso se configuró el Consejo Nacional de Pueblos Indios, el que teóricamente aglutinaba a unas novedosas entidades constituídas por los Consejos Supremos de cada grupo étnico, los que por lo general fueron arbitrariamente designados por funcionarios estatales. Es decir que se pretendió que los indígenas se comportaran como una corporación más, dentro de un modelo corporativo estructurado de acuerdo a la lógica participativa propuesta por el estado. Siguió después varios Congresos en los cuales las posiciones indígenas tendieron a ser cada vez más autónomas y menos manipuladas. También los estados han construido organizaciones regionales, como es el caso del Supremo Consejo Maya creado en 1988 por decreto del gobernador de Yucatán y cuyos miembros no representan a nadie, a pesar de ser mayas, ya que pueden ser designados y removidos libremente por el gobernador (Diario Oficial, art.2 y art.10, 1988). Estos funcionarios continúan siendo usados ritualmente para "representar a los indígenas" en las campañas políticas oficiales. En los años siguientes surgieron organizaciones etnopolíticas nacionales como el autónomo y contestatario Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) o regionales como el Movimiento Indígena del Estado de México, que busca representar a otomíes y mazahuas. Cabe apuntar que han tenido especial repercusión en su ámbito institucional las organizaciones configuradas por maestros indígenas, que fueron asumidos como interlocutores válidos por las autoridades educativas⁵.

Pero no es mi objetivo reseñar ni cuestionar el desarrollo de los movimientos indios en México, ya que más allá de los problemas coyunturales, la legitimidad de su existencia es indudable. Incluso, y a pesar de las manipulaciones, la misma actitud estatal en la

4. Las instituciones organizadoras del encuentro al que asistió el Presidente de la República, fueron la Confederación Nacional Campesina, el Instituto Nacional Indigenista y la Secretaría de la Reforma Agraria. Los indígenas fueron transportados en vehículos oficiales y congregados en alojamientos improvisados, pero hábilmente se fueron apropiando de la dinámica de la reunión, de lo que fui testigo presencial.

5. Un caso ejemplar es el de la AMPIBAC (Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües A.C.), surgida en 1977 con base en los integrantes de la OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A.C.). La AMPIBAC ha sido interlocutora ante las autoridades educativas y propulsora de la educación indígena bilingüe-bicultural, participando y realizando encuentros y seminarios sobre el tema. Algunos de los miembros de estas organizaciones tienden a confundir los reclamos étnicos, con los de su condición de integrantes de una corporación del magisterio.

década de los 70's supuso el reconocimiento de una presencia política antes negada. Presencia que conmocionó a las perspectivas sociales que mayoritariamente consideraban a lo étnico como un derivado de la problemática agraria⁶. Sin embargo quisiera aproximarme al debatido problema de la representatividad, el que creo supone cuestiones que requieren de una reflexión más cuidadosa que la que ha merecido hasta el presente. Desde hace años, tanto las instituciones estatales como los grupos contestatarios, las ONGs y antropólogos comprometidos han buscado como interlocutores a los llamados "líderes indígenas". Pero con un inadvertido etnocentrismo subteórico, pocos se han interrogado respecto a la legitimidad de dichos líderes, no sólo por su representatividad, sino por provenir de sociedades con *otros tipos de experiencia de la acción política*. Es entonces fundamental recordar algunas de las características generalizables de la vida política en las comunidades indígenas mesoamericanas, para comprender hasta qué punto las colectividades étnicas encuentran o no su representación a través de los llamados líderes. Debo enfatizar que me limito al ámbito mesoamericano, lo que no incluye a las sociedades del norte de México, las que poseen otras tradiciones políticas y culturales. De manera genérica pero casi como un tipo ideal, se puede destacar que el ámbito fundamental de la vida política indígena es la comunidad, replegada sobre sí misma, y que tiende a mantener la mayor independencia posible, a pesar de encontrarse económica y políticamente articulada con la sociedad global. Las formas de gobierno local se basan en la autonomía municipal, cuyos funcionarios son los que desempeñan los puestos de un sistema de cargos político-religioso rotativo, al que pueden acceder todos los hombres de una comunidad de acuerdo a sus edades⁷. Los que han cumplido con la totalidad de los cargos del sistema desde los peldaños inferiores a los superiores pasan a integrar el Consejo de Ancianos; todos pueden llegar a viejos pero pocos son Ancianos, ya que ésta es una categoría política que supone la mayor jerarquía. Pero más allá de sus aspectos formales, una de las características fundamentales del sistema es que no constituye una democracia representativa en el sentido aristotélico del término. No existe una delegación de la autoridad colectiva en los "cargueros"; éstos no son "líderes", "representantes" o "conductores" de sus paisanos, sino *guías o reguladores de la interacción* social, política y económica. Es decir gente encargada de que la vida colectiva se mantenga dentro de los cauces que ha seguido siempre, pero que no tienen la capacidad de cambiarla. No poseen un poder delegado por la comunidad que les permita modificar la conducta de los demás habitantes o de representarlos ante el exterior. Por supuesto que este modelo se encuentra sumamente perturbado en la actualidad, pero es el sistema que las mismas etnias reivindican como propio y que confrontan con la manipulación del poder típica de la

6. Hasta el momento nadie ha considerado necesario retractarse de afirmaciones tales como las aparecidas en la página editorial de la revista *Nueva Antropología* cuando comentaba la realización del Primer Congreso Nacional de Indígenas, señalando que "...los indígenas son campesinos mexicanos que, *por azares históricos*, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas..." (Año 1, Nº 3, 1976:3).

7. Existe una amplia bibliografía sobre los sistemas de cargos político-religiosos en México. Sobre sus orígenes son especialmente importantes los ensayos de Pedro Carrasco (1961) y de John Chance y William Taylor (1987). Las características actuales son abordadas en una multitud de monografías etnográficas. Cabe destacar que es una institución colonial en la que influyen tanto elementos hispanos como indígenas, cuyo conjunto es asumido como una totalidad propia por las comunidades. Si resulta difícil generalizar al respecto se debe a que cada grupo e incluso cada comunidad ha organizado el sistema de acuerdo a su propia lógica y circunstancias.

sociedad nacional.

Si un poder especial tienen las autoridades indias es el *poder de la palabra*: la capacidad de actuar como oradores comunales. Pero no se trata sólo de gente dotada de una especial facilidad de palabra, sino que sabe decir lo que se tiene que decir en cada oportunidad. Así como hasta los pedidos de mano requieren de un rígido protocolo verbal a cargo de especialistas, toda la interacción social debe ser orientada por un discurso adecuado. Por ello en la mixteca alta un hombre de autoridad es *tse ku ka'an wa'a sa'vi*, "el de mayor elocuencia". De igual manera entre los chatinos de Oaxaca, los "cargueros" son los depositarios de las *Cha' Cuiya'*, de las Palabras Justas, de los principios verbales que regulan la vida colectiva (M. Bartolomé y A. Barabas, 1982:169). Por lo general los parlamentos aluden a la necesidad de reiterar la "costumbre" como herencia de los antepasados, como una norma histórica para las conductas que se van a realizar. El poder vinculado a la palabra que poseen las autoridades comunales, es el que les otorga la memoria colectiva de la sociedad, a la que a su vez alimentan con el discurso⁸.

En la experiencia política indígena, el órgano fundamental para la toma de decisiones es la asamblea comunal, dentro de la cual los procedimientos decisorios suponen básicamente lograr el consenso y no la mayoría. La misma lógica que proyecta la vida doméstica a la social y que hace de los roles públicos una continuidad de los roles privados, extrapolando así el *oikos* a la *polis*, induce a sumarse a un consenso para tratar de no entrar en contradicción con la VIDA "familiar comunitaria". Se puede no estar de acuerdo con las conclusiones de una asamblea, pero todos aceptarán la legitimidad del mecanismo deliberativo. Cabe apuntar sin embargo que es frecuente el faccionalismo comunitario que puede dividir a un pueblo en mitades antagónicas y que tiende a obstaculizar el desarrollo de los comportamientos políticos colectivos.

Habría entonces tres líneas de acción fundamentales para la práctica política; la normatividad del pasado, la jerarquía y el consenso. Acatar la jerarquía de las autoridades y los Ancianos, supone una actitud similar a la de un hijo que acepta las órdenes de su padre, sabiendo que éstas generalmente no contradicen las reglas de juego de la vida familiar. Y lo anterior no es sólo una comparación, sino que alude a una reiterada metáfora nativa: por ejemplo, los líderes comunales mixtecos de Apoala, los *Tanisa'nu*, son llamados *Tade'e*, autoridades, pero su traducción literaria significaría "mitad padre y mitad madre", es decir padres comunales (Ubaldo López García, 1995). De la misma manera entre los mayas tzotziles el nombre que recibe el consejero comunal es *totilme'il*, compuesto de los términos *tot*, padre y *me'*, madre (A. Medina, 1987). Las jerarquías tradicionales se encuentran en muchas oportunidades confrontadas con sectores generacionales o grupos de interés que manejan otras perspectivas de la acción política y que se orientan hacia el desplazamiento de la gerontocracia. Esta apretada síntesis etnológica admite muchas variantes y transformaciones, pero espero que nos permita aproximarnos a la cuestión de la representatividad.

8. La importancia de la relación entre la palabra y el poder político en las sociedades prehispánicas está ampliamente registrada. Baste como ejemplo señalar que el Señor de los mixtecos recibía la designación de *huey tlatoani*, lo que aludía a su calidad de principal depositario de la palabra. También entre los mayas de Yucatán existía un funcionario llamado *Chun Than*, nombre que se traduce como "Base de la Palabra o "Fundamento del Poder", ya que *Than* significa tanto lenguaje como poder (M. Bartolomé, 1988:66).

Las autoridades tradicionales no siempre actúan como "líderes" comunitarios en su relación con instancias externas; los llamados líderes son generalmente "cultural brokers", agentes o corredores interculturales, que actúan o pretenden actuar como mediadores entre las comunidades y la sociedad envolvente. Muchas veces la función de mediador es delegada por la comunidad en su búsqueda de una articulación más eficiente con el exterior; ello no significa necesariamente una redefinición del liderazgo tradicional, sino la ampliación de sus ámbitos de acción política. Este sería el caso de la figura del Secretario dentro de los cargos municipales, que en las comunidades donde predomina el monolingüismo es adjudicado a las personas que mejor manejan el castellano⁹. Sin embargo, cabe apuntar que en oportunidades, indígenas designados o autodesignados como mediadores, tienden a asumir una representatividad de la cual carecen en foros locales, nacionales e internacionales, en los que hablan en nombre de sus paisanos. Todo ser humano tiene el derecho de luchar por su colectividad, pero ello no implica necesariamente ser considerado su representante. Párrafo aparte merecen los intelectuales no tradicionales indígenas que asumen el papel de defensores de sus culturas. Resulta frecuente que sean más reconocidos como interlocutores en la medida en que se parecen más a un intelectual "nacional"; es decir en la medida en que son capaces de pensar y expresarse en términos de lo que la tradición local asume como "occidental". Algunos de ellos han sido reclutados como funcionarios por las instituciones promocionales o educativas vinculadas con tareas en áreas indígenas. Muchos son verdaderos ejemplos de compromiso social, aunque otros tienden a autoidentificarse más por su calidad de funcionarios que por su filiación étnica.

Son entonces difíciles los términos intervinientes en la actualidad para la construcción de una comunidad de comunicación interétnica como la que plantea R. Cardoso de Oliveira (1990:15); esto es una comunidad de argumentación intercultural que suponga una negociación horizontal entre las partes involucradas. Este diálogo se hará más difícil en la medida en que no se reconozca la naturaleza de la acción política indígena, la que aparte de los rasgos mencionados, no excluye tampoco la vinculación con el ámbito de lo sagrado, en tanto que para el estado lo político es básicamente secular. Por ejemplo, cuando se entienda que negociar con un Anciano, es en oportunidades relacionarse con un hombre a quien su comunidad atribuye un especial poder sobrenatural, basado en la capacidad del nahualismo, esto es de transformarse y actuar sobre los alter *alter ego* animales de sus semejantes¹⁰, se estará más cerca de reconocer que no se puede dar un diálogo político con los pueblos indios que no asuma explícita y claramente la diferencia cultural. Lo que ahora existe es un monólogo, en el cual una de las partes trata de comunicarse con la otra a través de interlocutores que pretenden ser construidos en base a la lógica política hegemónica.

9. A pesar de que numerosas monografías etnográficas han documentado las características y funciones de los *alter ego* de los Principales, se tiende a minusvalorar o no entender su papel crucial en los sistemas políticos contemporáneos. Sin embargo existe una nutrida información al respecto, entre la que destacan las obras de Calixta Guiteras Holmes, 1965 y de Maria Esther Hermitte, 1970, entre otras.

10. La figura del Secretario es tradicionalmente ambivalente. En oportunidades se trata de un individuo orientado hacia la comunidad; pero en otras es impuesto desde el exterior como un representante del poder mestizo en la comunidad india, tal como ha sido documentado en la década de los 50' entre los tzeltales y tzotziles del Estado de Chiapas (Gonzalo Aguirre Beltrán, 1981:119-122). Al parecer estos funcionarios espurios fueron progresivamente reemplazados por los maestros bilingües.

Las reflexiones anteriores no significan apelar a ningún tipo de purismo culturalista que suponga la apología irrestricta de las formas políticas tradicionales. Parto de la base que toda sociedad tiene la capacidad y el derecho de redimensionar y rediseñar su vida política, buscando hacerla más eficiente tanto para la vida colectiva como para la relación con el medio social exterior. Sin embargo quiero destacar el riesgo de que esa búsqueda desemboque en un reemplazo de las instituciones políticas preexistentes o en su total desnaturalización. Es decir que los únicos interlocutores pasen a ser los mediadores y ya no los guías comunales. Es por ello que resulta necesario enfatizar que suele existir una clara contradicción entre los sistemas tradicionales y los sistemas políticos exógenos que se implantan en los grupos étnicos (tales como los fracasados Consejos Supremos, etc.), aunque éstos partan de voluntades orientadas hacia la defensa de los intereses nativos. Por lo general dichos sistemas operan objetivamente como estructuras de mediatización, aunque busquen la defensa de las sociedades que pretenden representar. Las nuevas organizaciones sólo logran servir a los intereses locales, en la medida en que se articulen en forma horizontal con los sistemas tradicionales. La redefinición de las estructuras políticas nativas, constituye una estrategia necesaria para la construcción de nuevas formas de relación interétnica. Su legitimidad depende de la capacidad para continuar expresando los aspectos fundamentales de la vida colectiva indígena.

Movimientos indios y partidos políticos.

Un problema complejo pero de importancia crucial, es el representado por la relación de los movimientos etnopolíticos (ME) con los partidos políticos y otros movimientos sociales. De hecho la relación de los ME con el estado mexicano no es muy diferenciada de su vinculación con el Partido Revolucionario Institucional, que funciona como partido de estado. A pesar de sus intentos, el gobierno federal no logró construir un movimiento indígena homogéneo que se comportara como una corporación más, y que por lo tanto fuera predecible en términos de sus propuestas y dinámica política. El carácter cada vez más autogestionario de las movilizaciones y organizaciones indias, así como la creciente radicalización de sus demandas, contribuyeron a la imposibilidad de establecer un control unitario sobre las mismas. La acción estatal de satisfacer esporádicamente algunos reclamos puntuales, no ha sido suficiente para asegurar una clientela política estable. La estrategia básica continúa siendo entonces intentar la cooptación partidaria de las autoridades y líderes indios, pero sin contar con un mecanismo de control político generalizado de las organizaciones indígenas. Se ha orientado así el estado y consecuentemente el partido oficial, al desarrollo de un esquema de acción política respecto a las etnias que puede ser caracterizado por la *apropiación electoral*, la *participación simbólica* y por la *participación ritualística*. La *apropiación electoral* se produce en muchos ámbitos indígenas, de los cuales Oaxaca sería un buen ejemplo. En las últimas décadas el PRI ha buscado y logrado registrar las planillas de autoridades tradicionales como si fueran propias. En un principio, y a raíz de la indiferenciación entre partido y gobierno, los comuneros creyeron que se trataba de un trámite necesario para legalizar sus autoridades elegidas en asambleas ante las instancias oficiales. Desde hace ya algunos años la mayoría de las comunidades comprendió que este registro significaba una membrecía partidaria,

pero lo siguieron practicando para evitar que el partido gobernante interfiera con la vida política interna. Así, la defensa de la autonomía comunitaria, supuso una aparente membresía partidaria. Este mecanismo, un tanto perverso, es el responsable de las supuestas votaciones masivas por el PRI en muchas regiones indígenas.

La *participación simbólica* es aquella que se establece a través del nombramiento de funcionarios y legisladores indígenas, tanto en los ámbitos regionales como federales. Dichos individuos, designados por la burocracia política, aparecen como símbolos de la presencia indígena en las instituciones republicanas. Pero los nombramientos son hechos a título personal o partidario, y no como representantes de sus respectivos grupos culturales; por lo general no se espera que actúen hacia la cuestión étnica más que a nivel discursivo o retórico. De hecho, una actuación decidida respecto a problemas concretos, resultaría inusual y fuera del papel acordado.

La *participación ritualística* es de naturaleza más compleja puesto que supone la realización de rituales participativos, cuyo objetivo no es sólo propagandístico sino que también son utilizados como legitimaciones históricas y culturales por algunos sectores del PRI. Es decir, como una apelación a lo indígena que busca el reencuentro ritual con la "esencia de lo campesino y popular", que alguna vez diera origen al partido. Este es el caso de los actos políticos del partido oficial. Veamos un ejemplo exponencial del que fuera testigo : cuando en 1988 el entonces candidato a la gubernatura del indígena Estado de Oaxaca, inició su campaña lo hizo simbólicamente en la localidad de Guelatao, pueblo de tradición zapoteca (aunque en él ya no se habla el idioma) donde naciera el héroe nacional indio Benito Juárez. Este Foro de Consulta Popular supuso no sólo el tradicional "acarreo" de público participante, sino también recurrir a un numeroso grupo de "líderes indígenas" representantes de cada una de las etnias del estado. Dichos "líderes" habían sido apresuradamente reclutados por el Instituto Nacional Indigenista y otras dependencias y sus ponencias, en las que exponían demandas y ofrecían el apoyo partidario de sus comunidades , fueron redactadas con el auxilio de un grupo de funcionarios de las instituciones que participaban en la organización. La cobertura periodística no fue muy importante y la localidad tiene pocos habitantes; por ello el objetivo del evento suponía más una legitimación ritual del candidato, por demás consciente del carácter construido de la reunión, que un masivo acto propagandístico partidario. Los ejemplos se podrían multiplicar ya que esta práctica se reitera con gran frecuencia, recurriendo siempre a grupos de indígenas que son nombrados "representantes" por los funcionarios del partido gubernamental , y que actúan como público o interlocutores en las asambleas partidarias¹¹. Resulta evidente que los movimientos etopolíticos autogestionados no tienen demasiado lugar dentro de un esquema de apropiación y participación política como el esbozado.

El partido de Acción Nacional (PAN), al que se le adjudica la membresía con un cierto tipo de derecha histórica, no exhibe una clara definición programática respecto a las etnias. A nivel implícito aparece como un relicto de la perspectiva integracionista, ya que tiende a considerar a los indígenas como supervivencias de un pasado que debe ser superado. Sus únicas propuestas al respecto pretenden reiterar los tradicionales esquemas desarrollistas, orientados hacia el mejoramiento de las condiciones de vida y el incremento

11. Así lo exhibe, por ejemplo, la reunión en febrero de 1994 del entonces candidato presidencial por el PRI con 228 "representantes" de un autodenominado Consejo Indio Permanente, quienes le ofrecieron su respaldo electoral, invocando un mandato y representación política de la cual carecían.

de la productividad de los campesinos indígenas. De hecho es el sector que con mayor claridad considera y propone que la solución de la cuestión étnica pasa por la desaparición de sus protagonistas, los que supuestamente impedirían la configuración de un país "moderno".

A su vez la iglesia católica partidaria de la teología de la liberación ha actuado y actúa como una decidida aliada de algunos movimientos. Recordemos su participación en el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas" realizado en Chiapas en 1974. Incluso se ha buscado elaborar una aproximación evangélica respetuosa y compatible con las religiones indias. Sin embargo aún esta minoritaria iglesia comprometida, tiende a realizar un reduccionismo económico de lo étnico: indio igual a indigente, se trata de defenderlos de la explotación y de la violencia pero no de valorar su cultura. Por otra parte, tarde o temprano la actividad eclesiástica entra en contradicción con el mundo indio en su manifestación cosmológica. La religiones indias actuales expresan una apropiación de la religión del dominador, su reformulación en términos locales o bien su rechazo en afirmación de la propia perspectiva de lo sagrado. En muchas oportunidades la iglesia católica no se podría reconocer a sí misma en las prácticas litúrgicas indias, y mucho menos aceptar rituales tradicionales de naturaleza "pagana". La retórica del respeto a las religiones nativas, resulta entonces hueca ante la práctica evangélica que supone la imposición de un sistema ético e ideológico externo.

La vinculación de los movimientos etnopolíticos con otros grupos de interés, tales como las organizaciones no gubernamentales (ONG), ha tenido éxitos y también fracasos. Por lo general los logros se basan en la existencia de objetivos comunes y los fracasos en las propuestas asistencialistas que desconocen las iniciativas propias de los movimientos indios. En especial algunas asociaciones ecologistas han buscado relacionarse con los indígenas, en la medida en que éstos representarían el modelo, aunque un tanto idealizado, de una forma de convivencia con la naturaleza que no supone su radical destrucción. Así, en los últimos años, numerosas ONGs han respaldado movilizaciones nativas, especialmente aquellas que suponían la defensa de recursos naturales¹². Quizás la mayor debilidad de estas alianzas se encuentra en la idealización del mundo indígena. Sin embargo representan un modelo de acción conjunta, basado en un mutuo compromiso, viable cuando existen intereses compartidos entre un sector de la sociedad nacional y las comunidades étnicas.

La relación de los movimientos etnopolíticos con las organizaciones y partidos de la izquierda en general, es de tal complejidad que daría lugar a una larga polémica. Sin embargo creo necesario apuntar algunas ideas generales sobre el tema, haciendo la salvedad que todo tratamiento esquemático tiende a dejar fuera las múltiples excepciones. Recordemos en primer lugar que durante mucho tiempo la cuestión étnica fue incluida en forma genérica dentro de la problemática agraria, por parte de la mayoría de los ideólogos políticos de izquierda. El economicismo actuó como un filtro en la percepción de la realidad; lo étnico fue entendido sólo como un fenómeno superestructural y declarado "contradicción secundaria", ya que la situación de clase era considerada la cuestión fundamental. Cabe destacar que en los últimos años esta perspectiva reduccionista ha

12. Este sería el caso del Grupo de Estudios Ambientales A.C. (GEA), que se vinculó a la lucha del Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas en contra de la construcción de la presa San Juan Tetelcingo. Incluso los nahuas, con su colaboración, elaboraron un proyecto alternativo para el uso de los recursos naturales de la región.

cambiado en forma definida. Sin embargo aún se mantiene una óptica instrumental derivada del tardío descubrimiento del potencial político de la etnicidad; así los indios son ahora la bandera que el mismo economicismo negaba. Es decir que falta aún reconocer a los grupos étnicos no sólo como sociedades subordinadas y explotadas; sino también como proyectos alternos bloqueados por el colonialismo, cuya reactualización política supondrá también una transformación del estado en términos multiétnicos. Cuando la dimensión civilizatoria de lo étnico y el papel de la cultura en la construcción de las identidades colectivas son minusvalorados; la etnicidad tiende a ser percibida sólo como un factor instrumental para el logro de un proyecto político solidario, pero que puede prestarse a todo tipo de confusiones y manipulaciones. Uno de los desafíos de los movimientos progresistas contemporáneos, radica precisamente en repensar la misma naturaleza del nuevo mundo que se busca construir. Mundo en el cual las relaciones interculturales deberán ser asumidas como uno de los componentes clave de la dialéctica social global.

Pareciera que un denominador común a muchas de las instituciones y agrupaciones que entran en relación con los movimientos etnopolíticos, radica en la incompreensión de la existencia de una cuestión no sólo económica y política, sino que también atañe al mismo proceso de construcción civilizatoria. Incluso los que hacen énfasis en el tema son acusados de "eticistas" o "culturalistas", buscando así descalificarlos políticamente. Sin embargo, desde una perspectiva menos inmediatista, se puede proponer que la autodeterminación política y el bienestar económico de los grupos étnicos, no es sino el paso inicial para la reactualización de proyectos sociales alternos, de los que son portadores los actuales herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana¹³.

La insurgencia india

En los últimos años han hecho eclosión una multitud de respuestas etnopolíticas que responden a problemas concretos, dando lugar a movimientos que se configuran como nuevos sujetos sociales. Ya no se trata de las tradicionales asociaciones de petición sino de grupos de lucha. Entre otros muchos ejemplos se puede citar el caso del *Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas*, en el Estado de Guerrero, recientemente creado para hacer frente a las amenazas de relocalización de población derivadas de la construcción de la presa Tetelcingo. Así también se formó la *Unión de Comuneros Emiliano Zapata* en 1979, desarrollada como resultado de las luchas de los *purhépechas* de Michoacán en contra de ganaderos mestizos. Resulta imposible dejar de mencionar aquí a la decana de las organizaciones etnopolíticas que lucha por la autonomía regional; la COCEI, la combativa *Confederación Obrero Campesina Estudiantil del Istmo*, surgida a mediados de los 70's y que aglutina a una parte de los zapotecas *binnizá* del Estado de Oaxaca (Campbell, Binford, Bartolomé y Barabas, 1993). En el mismo estado y desde hace años, el *Movimiento de Unificación y Lucha Triqui* (MULT), registra una historia política signada

13. Cuando se habla de la tradición mesoamericana debe quedar claro que no aludo a una ideal y abstracta sociedad prehispánica, sino a la configuración sincrética actual resultante de la larga historia de relaciones interétnicas, pero aún capaz de ofrecer una significativa reserva de alteridad creadora.

por la violencia que ha cobrado numerosas vidas. Otro movimiento que pretende la movilización conjunta de una etnia, es el protagonizado por los chontales de Tabasco a través del *Consejo de Pueblos de Nacajuca*. Algunos movimientos buscan incluir a dos o más etnias involucradas en problemáticas comunes, como en el caso de la *Asamblea de Autoridades Zapotecas y Chinantecas de la Sierra*, ASAZCHIS. Más reciente y también de naturaleza multiétnica es la *Coordinadora Regional Chinanteca, Mazateca y Cuicateca* perteneciente al *Frente Independiente de Pueblos Indios* (CORECHIMAC-FIPI), que pretende representar los intereses regionales de las tres etnias. La lista podría ser interminable, puesto que con frecuencia surgen nuevas asociaciones, aunque muchas de ellas son en realidad cooperativas de productores. Un ejemplo de esta multiplicidad sería el *Comité de Productores de la Meseta Purhépecha* o la *Asociación Rural de Interés Colectivo de Chiapas* (ARIC-Unión de Uniones), que nuclea a docenas de asociaciones locales y regionales inicialmente configuradas como detinatarias de planes y créditos estatales.

Es precisamente en el marco de la movilización en pos de demandas económicas, políticas y culturales de las etnias, que surge el estallido insurreccional protagonizado por el *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*¹⁴. Las causas del movimiento se encuentran tanto en la pobreza como en un sistema interétnico regional neocolonial, aunque no pueden ser reducidas a éstas ya que son situaciones comunes a muchos ámbitos. Las influencias y apoyos externos pueden ser diversos, pero lo que aquí importa destacar es la composición étnica mayoritaria y el proyecto de futuro que parecen demandar. En la guerrilla participan fundamentalmente indígenas migrantes descomunizados, quienes comenzaron a arribar a la selva lacandona a partir de 1960, provenientes de la región de los altos e incluso de otros estados, fundando nuevos poblados multiétnicos que utilizaron el español y el tzeltal como idiomas francos (Andrés Fábregas, 1994). En ese medio indígenas y no-indígenas reconstruyeron los vínculos que los unían y remodelaron su identidad social, a partir de nuevas propuestas ideológicas y organizativas protagonizadas por asociaciones de productores, grupos cooperativos, uniones ejidales, etc.; que lograron una resocialización de los migrantes a través de las experiencias de luchas políticas (Xochitl Leyva, 1994). La descomunización no fue la condición necesaria para la generación de una nueva conciencia colectiva; ya que la comunidad es el ámbito básico de la resistencia que ha permitido la supervivencia política y cultural. Pero el diferente estilo de vida en el que se generalizaron las relaciones extracomunitarias contribuyó, en este caso, a la configuración de una identidad genérica más allá de la adscripciones localistas.

Prueba del impacto regional y nacional del EZLN es que el *Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Chiapas*, estructurado poco después del comienzo de la guerrilla zapatista, llegó a convocar a 280 agrupaciones locales que se adhirieron a los postulados rebeldes, a pesar de haber sido promovido por las autoridades nacionales. De igual manera han surgido expresiones de apoyo desde los *phurépechas* de Michoacán, hasta en grupos tan distantes como los *mayos* de Sonora. Incluso el *Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena*, organizó una marcha al D.F. en apoyo al

14. En los momentos en que corrijo estas páginas, julio de 1995, el gobierno nacional se encuentra negociando con la guerrilla y no queda claro cual será el resultado final de los probables acuerdos. Es difícil reflexionar sobre sucesos tan inmediatos y con información indirecta, periodística y fragmentaria: se corre el riesgo de que lo vertiginoso de los eventos supere el análisis coyuntural haciéndolo rápidamente obsoleto.

EZLN . Entre el 8 y 9 de abril de 1994 se reunió un *Parlamento Indígena de Baja California*, integrado por autoridades tradicionales de los grupos *pai-pai, kiliwa, cucapá, cochimí y kumiai*, en el que se apoyaron las demandas de los insurgentes (Parlamento,1994:20). Una de las propuestas zapatistas, que ha logrado la adhesión de diferentes comunidades indígenas, es la referida a la cuestión de la autonomía de los pueblos indios. Precisamente dentro de las negociaciones realizadas con el gobierno se planteó "...un 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...".

Sin embargo, y a pesar de la claridad y agresividad del mensaje emitido por la guerrilla zapatista, el carácter indio del levantamiento fue oficialmente negado al principio y en la actualidad se insiste en que los mayas están manipulados. Resulta demasiado difícil aceptar que uno de los símbolos de la identidad nacional, cuestione al mismo estado cuya profundidad histórica contribuye a fundar. Por otra parte el racismo implícito en la sociedad política, supone que los nativos requieren de una dirección externa. Pero progresivamente se ha ido reconociendo que la masiva insurrección indígena expresa en forma abrumadora una voluntad de liberación económica y reactualización étnica, ante un estado que no asume orgánicamente su naturaleza plural y tolera arcaicas formas de explotación económica. El EZLN ha logrado proyectar la cuestión étnica en México a su verdadera dimensión política, lo que deberá transformar radicalmente las perspectivas asistenciales y desarrollistas vigentes. Toda propuesta referida al porvenir de México, ya no podrá ignorar la presencia de las sociedades indígenas y su necesaria participación en la futura configuración de la estructura político-organizativa del estado.

Propuestas de futuro:la cuestión de las autonomías

Los objetivos explícitos de las luchas indígenas contemporáneas no aparecen inicialmente orientados por un propósito unitario, sino que tienden a encaminarse hacia cuestiones puntuales, aunque por lo general no ignoran su inserción dentro de problemáticas globales. Por supuesto que en sociedades de tradición agraria la tierra representa una demanda fundamental, pero ésta no se refiere a la tierra entendida sólo como un medio de producción. Para las culturas nativas la tierra representa una metáfora básica de la existencia comunitaria, cuyos significados son complejos ya que el territorio es la base de una multitud de simbolizaciones culturales. Se podría proponer también la existencia de una demanda generalizada hacia la obtención y gestión propia de nuevos recursos, así como el manejo autónomo de los recursos económicos, políticos y culturales preexistentes. Es decir que las demandas explícitas suponen una voluntad política coincidente con las propuestas de las declaraciones del Grupo de Barbados (I,II y III) en lo que atañe a la autogestión , autodeterminación y autonomías indígenas. Estos procesos se inscriben ahora dentro del marco, limitado aunque representa un avance, proporcionado por las reformas constitucionales que reconocen la pluralidad cultural del estado¹⁵. Pero tal vez

15. En 1991 fue reformado el artículo 4º de la Constitución Nacional agregándose el párrafo siguiente: "La nación mexicana tiene un componente pluricultural sustentado originalmente en los pueblos indígenas. La ley promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y

la emergencia más significativa es una creciente orientación hacia la **configuración de autonomías**. Es decir a la delimitación de espacios territoriales, políticos, jurídicos, económicos, lingüísticos y culturales; que constituyan jurisdicciones sobre las cuales las etnias ejerzan un control definido. Se trata de la demanda explícita ya no sólo de derechos culturales sino también económicos y políticos. En términos del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, la autonomía indígena sería un "proceso de apropiación de la política, la economía y la cultura por los propios pueblos indígenas"¹⁶. Sin embargo, no existe hasta el presente un modelo definido para esas autonomías. Sólo se pueden apuntar algunas de sus características posibles en base a las mismas demandas de los grupos étnicos¹⁷. Pero las autonomías como figuras concretas sólo podrán resultar de las negociaciones y pactos que las sociedades indígenas establezcan con el estado. Configurarlas por decreto unilateral, reiteraría el verticalismo que condenaría el proyecto al fracaso¹⁸.

Indudablemente es ésta una cuestión sumamente compleja que no puede entenderse en función de referentes externos a la realidad local, y esto viene al caso ya que no está ausente en el discurso del momento la apelación al modelo representado por las autonomías españolas. Sin embargo es muy diferente la negociación que pueden establecer los catalanes, poseedores de varias centrales atómicas, o los vascos dotados de una gran industria pesada; que sociedades absolutamente carentes de bienes y servicios a los cuales -sin embargo- tienen legítimo derecho. Una región autónoma indígena no puede reiterar el modelo de pobreza y dependencia que las caracteriza hasta el presente. No se puede constituir como una nueva asociación de petición de recursos, sino como un ámbito que progresivamente adquiera la capacidad de relacionarse igualitariamente con el resto del país. El control de los recursos preexistentes, cuando éstos son escasos, no asegura la

garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado en justicia y procedimientos agrarios en los que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley". Hasta abril de 1995 no había sido sancionada la ley reglamentaria correspondiente, objeto de varias propuestas.

16. Una reciente asamblea india realizada en San Antonio Eloxochitlán, Oaxaca (10/3/95), para la elección de un Consejo Regional, y que reunió a mazatecos, nahuas y algunos mixtecos, definió a la autonomía como la capacidad de seguir manteniendo su independencia comunal al margen de todos los partidos políticos. También propusieron la necesidad de la presencia étnica en las cámaras legislativas estatales, pero no a título personal o partidario, sino como representantes de los grupos de los cuales forman parte. Incluso destacaron que entender las autonomías como separatismo, es una estrategia oficial orientada a cuestionar la legitimidad de las luchas indígenas por su autodeterminación.

17. Es necesario aclarar que hasta el presente ninguna de las demandas de autonomía, como la formuladas en el Tercer Congreso de Comunidades Indígenas Michoacanas (12/3/94), o el las derivadas de la reunión del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas en Chiapas, CEOIC, (13/2/94), ni las reformas constitucionales propuestas por el Frente Independiente de Pueblos Indios (20/4/94) o por la Convención Nacional India y Campesina de Chiapas (30/10/94) o por la Convención Nacional Indígena reunida en Tlapa, Guerrero (17/12/94) proponen la autonomía como separatismo, sino como autodeterminación frente al Estado.

18. Una de las consecuencias de la Convención Nacional Democrática que tuvo lugar en Chiapas en 1994, fue la realización de tres (hasta el momento) reuniones de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (abril, mayo y agosto de 1995). Dichas reuniones se han dedicado a la elaboración de una *Iniciativa de Decreto para la Creación de Regiones Autónomas*. Sin embargo aún no se puede decir que estos congresos respondan a una demanda de los ámbitos comunitarios.

autonomía política: el riesgo implícito sería la configuración de reservaciones controladas a través de una nueva *indirect rule*. Un paso inicial que se requiere es invertir la dirección del flujo económico que tradicionalmente ha circulado de las áreas indias hacia las metrópolis, así como asegurar el control local de los recursos federales. No se trata sólo de una estrategia redistributiva, sino de contribuir a reparar injustas asimetrías de clase, históricas y regionales buscando una sociedad más igualitaria. Sólo así la articulación de la diversidad será posible en el marco de un país orgánicamente pluricultural.

Las autonomías constituyen uno de los posibles modelos, aunque no el único, para nuevas formas de convivencia interétnica. Su importancia hace necesaria una cuidadosa y profunda reflexión que parta del conocimiento de la realidad y no de ideologizaciones apresuradas. Creo que todos debemos contribuir a la elaboración de la esperanza; pero no podemos reiterar las confusiones teóricas del pasado que se tradujeron en dramáticos errores políticos¹⁹. Escapa a los límites de este ensayo realizar un planteo global del tema, el que por otra parte debe partir del análisis de las demandas indígenas, pero creo necesario destacar algunas cuestiones que espero contribuyan a la discusión contemporánea. Por ejemplo, se ha planteado que el derecho a la autodeterminación correspondería sólo a las sociedades que puedan ser caracterizadas como "pueblos", por cumplir con ciertos requisitos culturales, territoriales e identitarios (Luis Villoro, 1994:48). Sin embargo no todos los considerados como grupos étnicos, en base a definiciones conceptualmente imprecisas, poseen continuidad territorial ni constituyen formaciones lingüísticas y culturales homogéneas que puedan identificarse entre sí. Esta caracterización excluiría a la mayor parte de los grupos etnolingüísticos de México, tales como los mayas, nahuas, mixtecos o zapotecos (para citar sólo a macro y mesoetnias), por estar asentados en territorios discontinuos, poseer diferenciados repertorios culturales, hablar variantes lingüísticas ininteligibles entre sí y carecer de una identificación colectiva. Conocer y respetar la diversidad interna de lo étnico debe ser parte integral de cualquier perspectiva de futuro. El riesgo, derivado de la perspectiva de la "indianidad genérica", es unificar artificialmente a grupos etnolingüísticos cuyos miembros no tienen una identidad y una experiencia política conjunta.

Otra cuestión es el planteo de las llamadas *Regiones Pluriétnicas Autónomas* (RPA), que teóricamente incluirían a miembros de distintas etnias, conjuntamente con la población mestiza asentada en la región (H. Díaz Polanco, 1991). Dicha perspectiva aparece como un derivado de la experiencia nicaraguense, tal como se advierte en el manejo del concepto de región como un ámbito multiétnico, imaginado de acuerdo al modelo de la costa atlántica de Nicaragua. Es decir una región específica con una configuración histórica y cultural diferenciada del resto del país. Sin embargo creo que su pertinencia para el caso mexicano es cuestionable, ya que en México existen multitudes de ámbitos étnicos y multiétnicos cuya regionalización, y consiguiente delimitación, es muy problemática y puede llegar a ser injusta y arbitraria. No se manifiesta con nitidez cuáles serían los criterios intervinientes en la definición de una región, ya que si la pertenencia cultural no es criterio suficiente, sólo se crearían nuevas jurisdicciones político-administrativas, no muy diferentes de las preexistentes. Por ejemplo, una de las regiones histórica y culturalmente

19. Durante los primeros años de la Revolución Sandinista, la falta de una perspectiva analítica de orientación cultural que ayudara a comprender la etnicidad de Mísquitos, Sumos y Rama; se tradujo en errores políticos que llevaron a una confrontación armada, con toda su cruel secuela de muerte y destrucción.

más singulares de México, la Península de Yucatán, incluiría territorialmente tanto a los mayas como a sus tradicionales explotadores. Por otra parte, grupos étnicos minoritarios que están circunscriptos a uno o dos pueblos, se diluirían políticamente dentro de una región que los incluya junto a grupos mayoritarios; como en el caso de la microetnia chocholteca de Oaxaca que comparte el territorio con la macroetnia mixteca. En ambos casos la representación política proporcional supondría la conflictiva configuración de un grupo hegemónico.

La propuesta de las RGP, formulada por ideólogos y retomada por organizaciones, aunque aún no por las bases comunitarias, tiende a reiterar precisamente un modelo de convivencia históricamente ineficiente y conflictivo. Se supone que por un acto de voluntarismo mágico, en dichos ámbitos indígenas de distintas etnias y mestizos convivirían armónicamente, en una especie de paraíso igualitarista. Incluso uno de sus promotores señala que "...la autonomía regional debe tener un carácter unificador de los distintos grupos étnicos y nacionales que convivan en un determinado territorio..." (G.López y Rivas,1994). Es decir que se retorna al planteo integracionista, pero ahora con una circunscripción regional: los distintos grupos étnicos y los mestizos de un área deben "integrarse" para configurar una autonomía. Estos espacios autonómicos cuyos límites serían obviamente arbitrarios al no reflejar fronteras culturales, tendrían órganos políticos donde "... deberán estar representadas todas las colectividades étnicas que allí convivan...la autonomía parte del presupuesto que, como regla, en las regiones tendrán que convivir distintos grupos socioculturales..." (H.Díaz-Polanco,1991a:228-229). Desde mi punto de vista este planteo significa 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. Justamente es en los sistemas interétnicos localizados donde se registra el mayor nivel de conflicto, no sólo inter sino también intraétnico, como lo comprueban las constantes y violentas disputas territoriales entre comunidades: no se puede cambiar un panorama regional concibiéndolo como espacio aislado de su contexto nacional.

Un aspecto crucial a tomar en cuenta dentro de la autodeterminación política, radica en la existencia de diferentes niveles asociativos, ya que no sólo la lengua y la cultura sino también los espacios políticos y sociales de las etnias son generadores de filiación. 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" , es decir circunscripta a la comunidad de origen y residencia (M.Bartolomé,1992). Por ello, para lograr crear una nueva identidad colectiva, las denominadas Regiones Pluriétnicas Autónomas tendrían forzosamente que recurrir a estrategias hegemónicas similares a las tradicionalmente utilizadas por el estado²⁰.

Cabe por otra parte señalar que ya existen autonomías relativas de hecho, representadas por los gobiernos municipales indios, que muchas veces recurren a la membrecía aparente con partidos políticos para mantener su independencia. Sólo en

20. Hasta hace pocos años algunos ideólogos negaban toda especificidad a las luchas étnicas afirmando, por ejemplo, que "...el hecho de que se observen *particularidades* culturales en estos grupos, no autoriza para considerarlos en las actuales circunstancias como portadores de una *originalidad* que les permita acceder a una "vía" propia, a realizar sus propios "esquemas" de desarrollo (Héctor Díaz-Polanco, 1978:21).

Oaxaca hay alrededor de 400 municipios cuyas autoridades son electas siguiendo "usos y costumbres" a través de asambleas comunitarias, aunque los "cargeros" designados son después apropiados por el PRI. Incluso en algunas comunidades biétnicas, existen formas políticas autonómicas, a pesar de estar signadas por las posiciones subalternas de los indígenas; como entre los amuzgos y mixtecos de la costa oaxaqueña, donde hay gobiernos municipales dobles que representan a nativos y mestizos (A. Barabas y M. Bartolomé, 1986). Y es que no se trata de un fenómeno novedoso, ya que durante siglos los indígenas han luchado en forma explícita o implícita, por obtener o mantener algunos niveles de autodeterminación: las propuestas contemporáneas referidas a las autonomías, sólo reflejan y actualizan procesos centenarios. Los comentarios anteriores no suponen la existencia actual de relaciones políticas simétricas o realmente autónomas, pero sí que la realidad tiene más matices de los que reconocen los discursos que promueven propuestas de autonomías, referidas a sociedades esquemáticamente percibidas y por lo tanto insuficientemente comprendidas²¹. Quizás la ampliación constitucional de las facultades de los municipios indios, su redefinición administrativa y la posibilidad de una mayor articulación política, económica y cultural entre sí; representen una base posible para la reconfiguración de comunidades étnicas en términos de colectividades autónomas, basadas en la libre asociación de grupos pertenecientes a una misma cultura.

Finalmente, se podría destacar que existe cierta tendencia a identificar lo étnico con lo nacional e incluso con lo estatal para tratar de legalizarlo; es decir para hacerlo más compatible con la lógica política occidental. Así Luis Villoro (1994:44) asienta que "...el concepto de *nacionalidad* suele añadir al de *etnia* la voluntad de constituir un Estado...". Quizás el concepto de nación tenga más prestigio que el de etnia, pero ello se debe más a su uso político por parte del estado que a sus contenidos reales. Tal como lo apuntara Alcida Rita Ramos (1993:12), si bien el concepto de etnia ofrece cierta oscuridad política, el de nación es complejo y se presta a todo tipo de confusiones. Debemos recordar que los propios estados son los creadores de la noción de "identidad nacional", esas comunidades imaginarias a las que alude Anderson (1983), entre miembros de distintas etnias y grupos sociales involucrados en una misma hegemonía; así la construcción de la nación es resultado de la voluntad política del estado. Pero las etnias no tienen por qué reproducir los modelos de convivencia social generados por los sistemas estatales occidentales. Y tampoco tienen obligatoriamente que plantearse la autonomía en términos de configuración estatal independiente. Es necesario renunciar a la identificación entre comunidad política autónoma y configuración estatal. Una de las dimensiones civilizatorias alternas de las que son portadoras las etnias, radica precisamente en sus propias experiencias socio-organizativas que proporcionan otras perspectivas de lo político. Es por ello que proponer un carácter nacional a lo étnico, no debe suponer pensarlo en términos de la homogeneidad que la tradición occidental atribuyó a las naciones a partir de las revoluciones burguesas europeas. Las sociedades realmente plurales del futuro tendrán que basarse en la

21. Precisamente H. Díaz Polanco (1991:210-230) proporciona como modelo de lucha histórica por la autonomía regional el caso de los zapotecas del Istmo de Tehuantepec; lo que constituiría un referente para configurar una Región Pluriétnica Autónoma: no podía haber elegido peor ejemplo. Está fuera de toda discusión la legitimidad de la centenaria lucha de los zapotecas *binnizá*, pero es también indiscutible que éstos se comportan objetivamente como una etnia regional dominante que subordina económica y culturalmente a las otras. De hecho se registra un proceso de "zapotequización" creciente, incluso lingüística, de los zoques, chontales, huaves y mixes bajos, que comparten el Istmo con los combativos y vitales *binnizá*. ¿Quiénes serían los representantes de esta RPA?.

articulación igualitaria de las diferencias entre grupos culturales alternos, pero esa articulación no supondrá la relación entre unidades homogéneas sino también internamente diversas. Todas las creatividades culturales y sociales se han nutrido históricamente de la relación entre alteridades. Si asume este desafío, México tiene la potencialidad de ofrecer al mundo un ejemplo inédito de convivencia humana.

Agradecimientos:

Deseo dejar constancia de reconocimiento al Dr. Ronald Waterbury por sus críticos y estimulantes comentarios a éste ensayo.

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo

- 1981 *Formas de Gobierno Indígena*. Colección Clásicos de la Antropología N° 10, Inst. Nac. Indigenista, México.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined communities. Reflections on the origen and Spread of Nationalism*, Verso Editions, London, England.

BARABAS, Alicia

- 1989 *Utopias Indias: movimientos socioreligiosos en México*. Colección Enlace, Ed.Grijalbo, México.

BARABAS, Alicia y BARTOLOME, Miguel

- 1986 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Colección Regiones INAH, México (2ª Ed. CONACULTA 1990).

BARTOLOME, Miguel

- 1979 "Las nacionalidades indígenas emergentes en México", en A. Barabas y M. Bartolomé (Eds). *Las Nacionalidades Indígenas en México*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales N° 97, FCPYS-UNAM, México.

- 1988 *La dinámica social de los mayas de Yucatán*. Serie de Antropología Social N° 80, Instituto Nacional Indigenista.

- 1992 "La Identidad Residencial en Mesoamerica: fronteras etnicas y fronteras comunales", en *América Indígena* Vol. LII, N° 1 y 2, Instituto Indigenista Interamericano, México.

BARTOLOME, Miguel y BARABAS, Alicia

- 1982 *Tierra de la Palabra: historia y etnografía de los Chatinos de Oaxaca*, Colección Científica N°108, INAH, México.

BOLTVINIK, Julio

- 1995 "Modelo económico pauperizante", periódico *La Jornada*, 18 de febrero.

CAMPBELL H., BINFORD L., BARTOLOME M y BARABAS, A

- 1993 *Zapotec Struggles: Histories, Politics and Representations from Juchitán, Oaxaca*. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, Smithsonian Institution Press, Washington, USA.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

- 1990 "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico", *América Indígena*, Vol.L, N°4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

CARRASCO, Pedro

- 1961 "The Civil Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development, *American Anthropologist* Vol. 63, USA.

- CASTELLANOS, Alicia y LOPEZ Y RIVAS, Gilberto
 1992 *El debate de la nación: cuestión nacional, racismo y autonomía*, Editorial Claves Latinoamericanas, México.
- CHANCE, John and TAYLOR, William
 1987 "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", en *Suplemento de Antropología*, N° 14, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- CNADI/FIPI/CADDI
 1994 "La Autonomía Indígena en México: reformas constitucionales", *Ce-Acatl: revista de la cultura del Anahuac*, N° 59, México.
- DIARIO OFICIAL, Yucatan
 1988 "Decreto por el que se constituye el Supremo Consejo Maya", Decreto N°1, *Gobierno del Estado de Yucatán*, Mérida, México.
- DIAZ-POLANCO, Hector
 1978 "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología* Año III, N°9, México.
 1991 "Etnias, modernidad y autonomía", en *Conciencia Etnica y Modernidad*, Gobierno de Nayarit, INI-CNCA, México.
 1991(a) *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI Eds. México.
- FABREGAS, Andrés
 1994 "Los indios alcanzaron algo histórico: sin perder identidad formaron una gran coordinación de organizaciones", entrevista de Guillermo Correa, *Semanario Proceso* 899, 24 de enero, México D.F.
- GUITERAS HOLMES, Calixta
 1965 *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México.
- HERMITTE, María Esther
 1979 *Poder sobrenatural y control social*. Ediciones especiales N° 57, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- HERNANDEZ, Jorge
 1992 "El movimiento indígena y la construcción de la etnicidad en Oaxaca", *Cuadernos del Sur*, Año 1, N° 2, Oaxaca, México .
- LEYVA SOLANO, Xóchitl
 1994 "De identidades y militancias en la región de conflicto", *La Jornada*, 1/2/94, México D.F.
- LOPEZ GARCIA, Ubaldo
 1995 "A principio de cada año: ceremonia de recepción a las nuevas autoridades", manuscrito inédito, Apoala, Mixteca, Oaxaca, México.
- LOPEZ Y RIVAS, Gilberto
 1994 "Reflexiones en torno a la autonomía regional pluriétnica", multicopiado, DEAS-INAH, México, D.F.

PARLAMENTO INDIGENA

1994 "El Parlamento Indígena Demanda", *Revista Ojarasca*, N°s. 33-34, México.

RAMOS, Alcida Rita

1993 "Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias". *Serie Antropologia 147*, Fundação Universidades de Brasília, Brasília, Brasil.

VILLORO, Luis

1994 "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía" en *Revista Nexos*, N° 197, México, D.F.