

Los pueblos indios en la trama de la nación: notas etnográficas

ANDRÉS MEDINA*

Resumen: En este artículo se aporta información censal e histórica sobre la población indígena de México con el fin de mostrar la interrelación del movimiento indio con procesos políticos y con hechos económicos nacionales, de tal suerte que se advierte que tanto la composición pluriétnica de la nación como la efervescencia de los pueblos indios constituyen una parte de la historia mexicana bajo el régimen de la Revolución mexicana.

Abstract: This article provides historical and census information on Mexico's indigenous population to highlight the interrelationship between the Indian movement and political processes and national economic events. This in turn is used to show that both the multi-ethnic composition of the nation and the effervescence of the indian peoples constitute a part of Mexican history under the regime of the Mexican Revolution.

1. INTRODUCCIÓN

EL LEVANTAMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS Y LA entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio (TLC), ocurridos simultáneamente el 1º de enero de 1994, expresan de manera contundente el contraste y la contradicción profunda entre, por un lado, los programas económicos de una clase política instalada en el aparato estatal, ansiosa, como los antiguos criollos de la sociedad novohispana y los liberales decimonónicos, por acceder a una modernidad definida en términos etnocéntricamente europeos y, por el otro, una nación marcada por una gran diversidad cultural arraigada en una densa tradición mesoamericana y configurada en su composición étnico-racial por la sociedad colonial, que se erigió y consolidó en tres siglos de dominio español.

En tanto el TLC fue producto de una negociación intensa y acelerada que impondría cambios drásticos en los procesos políticos nacionales (y que se planteó en una coyuntura de crisis política y económica de comienzos de los años ochenta para imponer una orientación al Estado acorde con los procesos neoliberales de globalización, lo cual crearía una expectación ampliamente difundida por los medios de comunicación masiva), el levantamiento zapatista, por su parte, aparecería de manera inesperada y espectacular como una amenaza para los proyectos estatales, cuyos orígenes constituirían, en su momento, un profundo misterio que llenaría el ambiente de incertidumbre y de las más peregrinas fantasías impregnadas, unas, de un empedernido anticomunismo y, otras, de un animoso milenarismo.

* Dirigir correspondencia a: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Circuito Mario de la Cueva s/n, Cd. Universitaria, 04510, Coyoacán, México, D. F., tel.: 622 95 46; fax: 622 96 51; e-mail: andresm@servidor.unam.mx.

Los cuatro años transcurridos desde esa fecha y la continuación del conflicto, que ha aumentado la complejidad de sus implicaciones políticas y sociales, han revelado la trama india del movimiento zapatista y el empecinamiento de una política gubernamental que se niega a reconocer la diversa composición étnica de la nación y a otorgarle el estatuto político que reclama, pues ve en ello una amenaza a sus programas políticos y económicos, lo cual ha sido expresado en declaraciones sobre lo que dicha amenaza significaría para la soberanía nacional.

Los esfuerzos del gobierno mexicano por reducir el conflicto a una dimensión local y por convertirlo en enfrentamiento entre los pueblos indios, como lo ha revelado la estrategia militar conocida como "guerra de baja intensidad" desplegada desde el principio, corresponden a una añeja tradición presente en los comienzos del Estado-nación mexicano por la que se ha negado a los indios el reconocimiento político que tenían bajo el régimen colonial. La política seguida por liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX consistía no sólo en negarles la ciudadanía, sino sobre todo en el desarrollo de diferentes líneas de acción para eliminarlos, ya fuera por guerras de exterminio como las llevadas a cabo contra los yaquis, los mayas y los pueblos nayaritas, por ejemplo, o por programas que propiciaban la inmigración de colonos europeos para "blanquear" a los pueblos indios.

Lo cierto es que la concepción de la historia de la nación mexicana desde la perspectiva estatal, ha negado sistemáticamente la presencia y el aporte evidentes de los pueblos indios en la configuración de la sociedad mexicana contemporánea. Al ensalzar el pasado indio se ha tratado de ocultar la magnitud y la complejidad de su inserción en la sociedad nacional; tanto los registros censales, que los subestiman de muchas maneras, como la propia política indigenista, que por largo tiempo desarrolló programas para "incorporar" e "integrar" a los pueblos indios, por llevarles la "civilización", expresan esa obsesión por negar lo que Guillermo Bonfil ha llamado el "México profundo".

Sin embargo, la irrupción zapatista ha vuelto a poner en el tapete de la discusión el viejo problema del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural de la nación mexicana, es decir, el tema de la identidad nacional, aunque ahora, paradójicamente, en un contexto histórico en el que los procesos de globalización han generado una poderosa reacción en todo el mundo que ha suscitado el resurgimiento y la reorganización de minorías étnicas y nacionales. Las tendencias a la homogeneización han provocado también una exigencia creciente de desarrollar estrategias políticas y culturales para la coexistencia de la diversidad lingüística y étnica, lo cual ha formado parte de los procesos históricos de los pueblos americanos, y particularmente los mesoamericanos, desde las épocas más remotas y se mantiene presente en las más diversas e inesperadas regiones del país.

Reconsiderar la composición étnica, cultural y lingüística de la nación mexicana a partir de su diversidad contemporánea, implica un enorme esfuerzo con derivaciones sociales, científicas y, sobre todo, políticas, frente al cual, uno de los mayores obstáculos lo representa quizás ese discurso racista profundamente arraigado en la sociedad mexicana que permea buena parte de la cultura nacional y de la acción

política gubernamental, como lo muestran tanto los registros censales y el sentido de las diversas políticas indigenistas realizadas hace muy poco, como la vigencia de los más diversos estereotipos que se expresan en los medios de comunicación masiva y en la vida cotidiana.

Con el ánimo de contribuir a la discusión abierta y que se ha profundizado a partir del levantamiento zapatista y de la consolidación de un movimiento indio que posee un discurso nacional, con reivindicaciones que se sintetizan en el reclamo de autonomía, en este ensayo aportaré algunos datos que nos permitan ponderar la complejidad de la presencia de los pueblos indios en el tejido de la sociedad nacional. Lejos de constituir una población aislada, instalada en sus “regiones de refugio”, “atrasada”, se incorpora de una manera extremadamente dinámica y plantea lo que el citado Guillermo Bonfil calificaría como un *proyecto civilizatorio*, es decir, una propuesta de nación a partir precisamente de la diversidad cultural, aunque ahora no es ya exclusiva de los pueblos indios, sino que constituye una tarea de sectores del país más amplios interesados en ingresar al tercer milenio asumiendo la riqueza de los procesos históricos y culturales que han configurado a la nación.

2. EL PROBLEMA DE LA NACIÓN

La obsesión por definir una identidad nacional estaba ya presente en los criollos del siglo XVIII, quienes aspiraban a constituirse en una nación a la altura de las potencias europeas de la época, España principalmente, por lo que se llamaban a sí mismos “españoles americanos”, y de ahí la polémica desatada por los jesuitas mexicanos, con Francisco Xavier Clavijero a la cabeza, contra el etnocentrismo europeo que discriminaba a sus colonias. Para ellos los indios eran, como para la historia europea los griegos y los romanos, parte del pasado pagano y fuente de su especificidad histórica.

La misma obsesión aparece en los políticos e intelectuales del siglo XIX, quienes también cerrarían el paso a los pueblos indios que querían ser parte de la nación, particularmente en lo que se refiere a su especificidad cultural y a su condición comunitaria. La posición demográficamente mayoritaria de los pueblos indios al inicio del periodo independiente habría de ser abatida por diferentes medios políticos y militares. Particularmente violenta sería la reacción provocada por las medidas realizadas al amparo de las Leyes de Reforma, concretamente de la Ley Lerdo de 1856, por la que se desconocía el estatuto jurídico de la comunidad india y el tipo de derechos colectivos que la constituyen, de tal suerte que para principios del siglo XX el porcentaje registrado censalmente para los indios era de un 17%. Como lo indica una de las preguntas incluidas en el Censo de 1930, una tercera parte de la población nacional afirmaba su condición étnica india; la pregunta sería eliminada de los cuestionarios censales posteriores (Valdés, 1988).

Es en el marco de la ideología y de la política gubernamentales de los regímenes de la Revolución mexicana cuando se expresa la importancia del componente indio

en la historia y en la cultura nacionales, como lo exhibe orgullosamente gran parte del arte nacionalista de los años veinte y treinta. Sin embargo, mientras se asume la presencia de los indios y se le reconoce como pilar de la identidad nacional, por otro lado se despliega una serie de actividades dirigidas a eliminarlos, no ya en las formas brutales que dominaron la acción gubernamental del siglo XIX, sino con una política de incorporación y asimilación que los convertiría en mestizos, es decir, en parte de lo que José Vasconcelos llamaría la “raza cósmica”. La ideología del mestizaje había sido ya proclamada antes por uno de los ideólogos de la Revolución mexicana, Andrés Molina Enríquez, en su obra clásica *Los grandes problemas nacionales*. La antropología y el indigenismo de esos tiempos serían consecuentes con dichas propuestas, y Manuel Gamio, en su libro pionero *Forjando patria*, se dedica a exaltar un modelo de nación con *una* lengua y *una* cultura, y a abogar por una política de incorporación de los pueblos indios con la sana intención de retener aquellos aspectos de su cultura que fueran positivos.

La discusión política acerca de la cuestión nacional y del lugar que en ella cabe a los pueblos indios habría de darse en los años treinta y en el contexto ideológico del cardenismo, cuando las teorías socialistas se presentaban como la alternativa radical adecuada para el país, y el Partido Comunista jugaba un importante papel en la movilización de obreros, campesinos y sectores medios, como los maestros.

Tres son las posiciones asumidas frente a la situación de los pueblos indios: por una parte, Vicente Lombardo Toledano ofrecía una alternativa inspirada en la política soviética para las “pequeñas nacionalidades”, que se resume en cinco propuestas:

1. Cambiar la división municipal y estatal donde exista la población india para obtener distritos homogéneos; 2. Otorgar autonomía política absoluta a las poblaciones indias; 3. Fomentar las lenguas vernáculas; 4. Crear fuentes de producción económica en las poblaciones indias; y 5. Colectivizar e industrializar el trabajo agrícola (Medina, 1988:190; Lombardo Toledano, 1973:106-107).

Por su parte, Miguel Othón de Mendizábal, uno de los más destacados antropólogos del periodo cardenista, indigenista y fundador del Departamento de Antropología del Instituto Politécnico Nacional (IPN), a partir de la misma política soviética llega a una conclusión diferente que opta por la “unificación cultural” de los pueblos indios, lo que se llamaría su “mexicanización”, y no el fomento de las economías locales y el estímulo a las formas culturales propias, como sucedía en la URSS (Mendizábal, 1946 IV:332).

Los pocos documentos conocidos sobre la posición del Partido Comunista Mexicano, como el firmado por Ramón Berzunza Pinto, reconocen la condición de “minorías étnicas” a los pueblos indios, a los que otorgan un carácter nacional definido. No obstante, tal estatuto político no proclama la autodeterminación de dichos pueblos, debido a su “atraso histórico y económico”, aunque señala que la línea justa sería la lucha por sus derechos políticos, y define como metas adecuadas la reivindicación de una legislación en la que se respete y garantice su libre desarrollo, el

respeto a sus lenguas y una educación bilingüe, así como la formación de cuadros políticos en las regiones indias (Berzunza Pinto, 1941).

La línea de la mexicanización se consagra en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en abril de 1940, del cual se derivaría no sólo la política indigenista mexicana sino también la de otros países del continente, participantes en dicho Congreso. Sin embargo, ello no impide que en la práctica y en diversas regiones del país, se lleven a cabo diversas acciones políticas orientadas a la organización de las comunidades indias para la lucha por sus derechos agrarios, con medidas diversas dirigidas a garantizar su reconstitución y fortalecer sus estrategias de resistencia (a lo que me referiré más adelante), hechos que de diferentes maneras inciden en la situación contemporánea.

La antropología retoma la discusión acerca de la cuestión nacional en los años setenta bajo la influencia de dos perspectivas teóricas diferentes: por una parte, el neoevolucionismo desarrolla la perspectiva histórica de la formación de las civilizaciones y las naciones. En la línea del evolucionismo multilíneal de Julian Steward, Eric Wolf realiza diversas investigaciones en la década de los cincuenta para reconocer los procesos históricos que conducen a la formación de la nación mexicana (Wolf, 1953). En esa misma perspectiva teórica se sitúan las contribuciones de Charles Wagley y Marvin Harris (1964), cuyo objetivo es entender los sistemas de relaciones interétnicas a partir de los cuales se constituyen los países del continente. Pero quien habría de contribuir con una propuesta sustancial y crítica sería Darcy Ribeiro, antropólogo brasileño, al establecer una tipología étnico-racial en la que se indican procesos comunes en la configuración de los diferentes pueblos americanos (Ribeiro, 1977).

Por otro lado, se desarrolla una perspectiva teórica con fuerte influencia de Frederick Barth, antropólogo sueco, que encuentra su contraparte americana en un documento que posee enorme fuerza política y tiene un profundo impacto en los pueblos indios del continente: la llamada *Declaración de Barbados*, firmada en 1971 por once antropólogos, entre los que se encontraban Guillermo Bonfil y Darcy Ribeiro, con el fin inmediato de denunciar el etnocidio de los pueblos amazónicos. Los efectos de esta propuesta, que centra su elaboración teórica en el concepto de "grupo étnico", se habrían de advertir en una segunda reunión, en la que ya participan dirigentes indios de todo el continente y, posteriormente, en la recopilación hecha por el propio Bonfil, en 1981, que reúne numerosos documentos de los movimientos indios con las propuestas más diversas y radicales, entre los cuales figuran varios dirigentes indios mexicanos (Bonfil, 1981).

Me parece que la mayor contribución de los integrantes del grupo de Barbados, a los que se conoce todavía como "eticistas" o "etnopolistas", consiste en tomar al grupo étnico o a la etnia como eje de sus investigaciones y de sus reflexiones. La constitución de las etnias originales en el continente americano y su articulación en los sistemas nacionales que surgen a raíz de la dominación colonial europea, así como la definición del grupo étnico como la unidad social y cultural significativa en las naciones contemporáneas, constituyen propuestas sugerentes que serían retoma-

das por diversos investigadores y, sobre todo, por los propios ideólogos de los movimientos indios. Sin embargo, ya para la década de los ochenta serían evidentes las limitaciones de estas concepciones; por una parte, nunca se llegaría a una definición satisfactoria del “grupo étnico” y, por la otra, se encontrarían grandes dificultades legales para el reconocimiento de dicho grupo como entidad política, que pronto sería sustituida por la más aceptada de “pueblo”, de mayor versatilidad y con un contenido jurídico reconocido internacionalmente.

La conjunción de las dos tendencias señaladas, la neoevolucionista y la etnicista, la lograría de una manera creativa Darcy Ribeiro al proponer una tipología para la caracterización de las naciones del continente americano basada en los procesos históricos a partir de sus tres matrices étnico-raciales: la europea, la africana y la amerindia. Las condiciones en que se da la Conquista y las especificidades económicas y culturales de los pueblos afectados por ella, conducirían a la definición de lo que Ribeiro llamaría las “configuraciones histórico-culturales”.

Ribeiro establece, a partir de esta definición, tres grandes tipos, cada uno con sus variantes internas, de las cuales nos interesa aquí la correspondiente a los “pueblos testimonio”, en la que se incluyen las naciones formadas en las áreas en que se desarrollan las grandes civilizaciones, como Mesoamérica y el área andina. Sin embargo, es necesario resaltar el lugar central que tienen en su tipología los llamados “pueblos nuevos”, pues en ellos encuentra no sólo el producto histórico particular de los pueblos americanos, sino también procesos y cristalizaciones que anuncian el futuro —expresado en problemas y situaciones con matices diversos y sugerentes— de sociedades pluriétnicas y multilingües (Ribeiro, 1972, 1977, 1988). Muchas de las situaciones conflictivas que viven los países del continente encuentran una base interpretativa útil en los señalamientos de Ribeiro; lo que sorprende es el desconocimiento de su obra por parte de muchos sociólogos y economistas atentos a las tendencias actuales de los países del continente americano.

Ahora bien, el rasgo central de los pueblos testimonio es la coexistencia de los herederos y representantes de las grandes civilizaciones y de los europeos invasores, constituidos ya en una unidad étnico-nacional, pero cuya doble tradición plantea una serie de contradicciones que se expresan en los planos socioeconómico, político y cultural. Esto ocurre porque el sector de raíz europea trata de imponer un modelo de nación en el que no tienen lugar los amerindios, no obstante la densidad de su historia y la vitalidad de su presencia, manifestadas en la riqueza de un patrimonio histórico y cultural, que es manipulado como instrumento de dominación y de legitimación frente a los actuales pueblos amerindios. Ribeiro apunta una conclusión que resulta oportuna ante la situación conflictiva planteada por los acontecimientos del 1º de enero de 1994 :

Algunos de sus componentes humanos básicos constituyen unidades étnicas distintas por su diversidad cultural y lingüística y por su autoconciencia de etnia diferenciada dentro de la nacional que integran. No obstante los siglos de opresión, tanto colonial como nacional, en el correr de los cuales todas las formas de apremio fueron utiliza-

das con el propósito de asimilarlos, estos grupos continuaron fieles a su identidad étnica, conservando peculiares modos de conducta y concepciones del mundo. Esta resistencia secular nos está diciendo que probablemente estos contingentes permanecerán diferenciados, a semejanza de los grupos étnicos conquistados en la mayoría de las nacionalidades europeas actuales. En el futuro participarán en la vida nacional sin renunciar a su carácter [...] Para alcanzar esta forma de integración, sin embargo, será necesario concederles un mínimo de autonomía y acabar con el empeño de forzar su incorporación a la vida nacional como componentes indiferenciados. Asimismo se requerirá que “los Pueblos Testimonio” acepten su carácter real de entidades multi-étnicas (Ribeiro, 1972:32-33).

3. EL MARCO DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Los cambios que genera el movimiento armado de 1910-1920 y la instauración posterior de los regímenes revolucionarios afectarían profundamente a los pueblos indios de muy diversas maneras. Para la mayor parte de ellos marcaría una ruptura con el viejo sistema de servidumbre que los oprimía y aniquilaba, como lo expresan vívidamente los testimonios recogidos entre los pueblos tzotziles, choles y tojolabales de Chiapas (Toledo, 1996; Alejos, 1994; Gómez y Ruz, 1992). Sin embargo, las formas específicas que adoptarían los procesos de cambio en las diferentes regiones interétnicas constituyen todavía materia de investigación, pues lo que ha dominado en los trabajos históricos ha sido la perspectiva global, referida al ámbito de lo nacional, con escasa atención a las reacciones originadas en los pueblos indios, en los términos particulares en que se insertan en la memoria histórica local. En esto ha tenido mucho que ver la antigua concepción evolucionista que los suponía “atrasados”, lo que se expresaría en conceptos muy influidos por el etnocentrismo europeo, como los de “primitivos” o “salvajes”.

La antropología mexicana de los años cuarenta y cincuenta, pero sobre todo el pensamiento indigenista, calificaban a los pueblos indios como marginados, ajenos a los procesos nacionales y culturalmente empobrecidos. Se soslayaba su condición campesina y se exaltaba en cambio su situación de aislamiento, insalubridad e ignorancia de la “civilización moderna”, así como su diversidad y sus especificidades culturales.

Pronto, sin embargo, en los años setenta, tanto la corriente neoevolucionista como la marxista se ubicarían en el extremo opuesto al subrayar la situación socioeconómica campesina en el marco de la sociedad nacional. Ante la negación de las expresiones culturales, y sobre todo de los procesos étnico-nacionales, los antropólogos etnicistas y algunos dirigentes de los movimientos indios exaltan la “superioridad” de los llamados grupos étnicos amerindios frente a las sociedades latinoamericanas actuales, pues al situarse al lado de los pueblos agredidos por la invasión europea, reivindican sus derechos sobre los territorios del Estado-nación, estableciendo así una separación tajante respecto de las sociedades nacionales, como se advierte en los documentos y en el propio ensayo introductorio de la antología publicada por Guillermo

Bonfil (1981), *Utopía y revolución*. Si bien este recurso extremo acentuaba la perspectiva de los pueblos indios como proyecto civilizatorio, lo cual resultaba ciertamente novedoso, también distorsionaba los procesos de configuración nacional en los que los pueblos indios han sido actores, si bien negados en las historias nacionales oficiales.

Me parece que resulta fundamental volver los ojos a la manera en que los pueblos indios han sido afectados por los procesos que constituyen a la nación contemporánea, considerando tanto las estrategias de resistencia como el carácter cambiante de su articulación regional y nacional desde la perspectiva de la reproducción de sus especificidades étnicas y culturales. En este sentido, propongo tres instancias mediante las que podemos reconocer tensiones y procesos que inciden en los pueblos indios, transformándolos: la primera de ellas se refiere al impacto de la reforma agraria y a la intensificación de la lucha por la tierra; la segunda nos remite a las implicaciones políticas que generan los programas de educación rural, en particular al papel de dirigentes que asumen los maestros; la tercera tiene que ver con la participación india en diversas organizaciones sindicales. Estas instancias se caracterizan por permitirnos reconocer los procesos por los que los pueblos indios se articulan a organizaciones nacionales y de esa manera se construye una conciencia nacional en términos de posibilidades económicas y potencialidades políticas.

Mi intención al referirme a algunos acontecimientos del periodo de auge de la Revolución mexicana (1920-1950), que corresponde a la configuración y consolidación del conjunto institucional indigenista, tiene no tanto un interés histórico como el de reconocer tendencias e influencias que nos permitan entender algunas cuestiones relativas al movimiento indio contemporáneo, como el papel de los maestros bilingües y los promotores culturales en la constitución de una dirigencia india y en la construcción de un discurso nacional que recupera el proyecto civilizatorio asentado en la tradición histórica y cultural de Mesoamérica.

El programa educativo organizado e impulsado por José Vasconcelos en los inicios de los años veinte, en el marco de la definición ideológica y política de la Revolución mexicana, se planteaba la propagación amplia de una conciencia nacional que legitimara el proyecto nacionalista del nuevo régimen; asimismo se planteaba la integración del campesinado al mercado nacional. Para la consecución de estos objetivos daba un lugar protagónico novedoso al maestro y a la escuela rurales, puesto que se proponía rebasar los objetivos estrictamente pedagógicos y convertía al edificio escolar en la "Casa del Pueblo" y al maestro rural en un dirigente dedicado a la transformación de las condiciones económicas y sociales de la comunidad (Raby, 1974).

Como habría de reconocerse en la Asamblea Nacional de Educación, celebrada en 1930, el programa fracasa en cuanto a sus ambiciosas metas educativas y sociales; sin embargo, ello llevaría a que se reconsideraran sus planteamientos en los siguientes años y a que se buscaran objetivos más asequibles. En el caso de las comunidades indias, se reconocería la importancia de su especificidad cultural y, en consecuencia, la necesidad de buscar las técnicas especializadas que permitieran desarrollar pro-

gramas educativos adecuados. Con esto se establecen las condiciones para el diseño de una política indigenista y de los centros educativos para la formación de los especialistas adecuados: etnólogos y lingüistas.

En la coyuntura de la crisis económica mundial de los años treinta y de la creciente influencia del movimiento socialista internacional, el régimen del general Cárdenas impulsaría un programa que avanzaba hacia la realización de los objetivos populares de la Revolución mexicana, de tal manera que la puesta en marcha de la reforma agraria, que afecta profundamente a las comunidades indias al crear las condiciones materiales para la reconstitución de la mayor parte de ellas, tendría como uno de sus más importantes antecedentes el desarrollo de un programa educativo sensible a la transformación social y económica de las comunidades campesinas, y el impulso a la organización sindical para lograr aquellos cambios dirigidos al mejoramiento y a la consolidación de la base popular del Estado nacional.

La capacidad transformadora de la escuela rural se apoyaba indiscutiblemente en el papel otorgado al maestro, en el que podían reconocerse tres clases de actividades: 1) la realización de su trabajo educativo en un sentido amplio, que incluía la capacitación agrícola y el activismo social; 2) la difusión cultural, mediante la enseñanza de conocimientos y de técnicas nuevas, así como la práctica de rituales nacionalistas que incidían en la cultura comunitaria, y 3) el estímulo para una organización que permitiera a los miembros de la comunidad enfrentar su problemática social y política, en particular la lucha por la tierra y por el mejoramiento de sus condiciones de vida (Raby, 1974:238).

Ciertos educadores sensibles a la situación precaria de los pueblos campesinos, como Narciso Bassols, insistirían en los años treinta en la necesidad de que la escuela fuera un centro de capacitación agrícola y técnica y, a través de la “educación socialista” se difundirían los ideales colectivistas e igualitarios (*ibid.*: 240). Los propios maestros se organizarían y asumirían posiciones políticas cada vez más radicales, participando activamente en la política nacional.

Hay pruebas abundantes que demuestran que a través de toda la década, los maestros estuvieron muy activos organizando a obreros y campesinos, dirigiendo la lucha por la reforma agraria en todos sus aspectos, alentando la formación de cooperativas y agitando sobre muchos asuntos políticos. Era inevitable que esto los hiciera verse envueltos en muchas disputas y que los colocaran en situación conflictiva con intereses poderosos, y como resultado de ello, muchos fueron víctimas de intimidación y de violencia física, inclusive de homicidio (Raby, 1974:240).

Una de las primeras medidas que se tomaron para la formación de maestros indios fue la creación de la Casa del Estudiante Indígena, propuesta por Manuel Gamio en 1924 y puesta en práctica en 1926. Era una especie de internado, situado en la ciudad de México, al que asistían jóvenes indios de entre 14 y 18 años que habían cursado una educación básica; recibían una educación integral, con una amplia gama de materias que les permitía no sólo ser maestros rurales sino sobre todo “agentes culturales”, es decir, activistas políticos en el más amplio sentido de la palabra. Esta

casa se había fundado principalmente como una especie de experimento educativo para mostrar las capacidades intelectuales de los estudiantes indios, a quienes se veía entonces (de una manera todavía más racista que en nuestros días) como "salvajes" con limitaciones físicas y mentales para participar en la vida nacional.

Estos objetivos parecían haberse alcanzado por el hecho evidente de que muchos de los estudiantes se quedaban en la ciudad, algunos para continuar sus estudios en otras escuelas. La escuela fue cerrada en 1933, cuando llega Narciso Bassols a la Secretaría de Educación, en un momento en que el espíritu renovador de la época señalaba como de primera importancia la enseñanza técnica y agropecuaria. De los 534 estudiantes que pasaron por sus aulas, solamente 114 terminarían sus estudios; y de ellos, 107 habrían de convertirse en maestros rurales (Raby, 1974:28).

Todo parecía indicar que estos jóvenes maestros se habían dispersado en los programas educativos desarrollados en sus respectivas regiones; sin embargo, parece que algunos de ellos habrían de desempeñar un papel destacado en las luchas políticas locales, como lo sugieren los datos correspondientes a los tarahumaras y a los tzotziles, en particular miembros de la comunidad de Chamula, como lo indicaremos en seguida; pero habría que señalar la necesidad de dar seguimiento al destino de aquellos otros maestros indios que trabajarían en otras regiones del país.

En el caso de la región tarahumara por lo menos once estudiantes estuvieron en la Casa del Estudiante Indígena, entre los cuales Ignacio León Ruiz, Patricio Jaris y Paulino Corona participarían activamente en la organización de los pueblos rarámuris, aunque la figura principal sería el primero de ellos, quien convenció a dirigentes políticos que tenían influencia sobre varios pueblos, como José Jaris Rosalío, Josecito Aguirre, Esteban Cruz y Santiago Recalache, de crear un organismo que reuniera a todos los pueblos tarahumaras, algo inusitado dado el característico etnocentrismo comunitario que hace de cada pueblo el centro del mundo y dificulta el establecimiento de alianzas. La idea fue apoyada por maestros y funcionarios imbuidos del pensamiento radical del cardenismo, como Francisco Hernández y Hernández, José Hernández Labastida, Francisco M. Plancarte y Francisco Javier Álvarez, de tal suerte que se convocó a una reunión de todos los pueblos a fines de abril de 1939, cuando se realiza el Primer Congreso de la Raza Tarahumara.

A lo largo de los tres días que duró el Congreso, en el que se presentaron problemas de carácter agrario, forestal, agropecuario, educativo, sanitario y otros, maduró la propuesta de formar un organismo permanente que tuviera funciones de defensa y gestoría, y sobre todo que uniera a todos los pueblos rarámuri. Así surgió el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, cuya primera mesa directiva estaría formada por Ignacio León Ruiz como presidente y como auxiliares inmediatos Eleuterio Rodríguez Calleja, Patricio Jaris Rosalío, Santiago Recalache y Francisco Martínez Aguirre. Como delegados fungirían todos los gobernadores, es decir, los dirigentes y representantes comunitarios de los pueblos situados en los municipios en que residen los tarahumaras, que sumaban 150 (Aguirre Beltrán, 1991).

La dirección política de Ignacio León duraría hasta 1957, año de su fallecimiento; en todo ese tiempo, además de ser el presidente del Consejo Supremo, ocuparía los cargos de presidente municipal de Batopilas (1940-1942) y de diputado del Congreso del estado (1953-1956).

Al Cuarto Congreso, realizado en 1950, asistiría Gonzalo Aguirre Beltrán, quien pudo consignar en esa ocasión la asistencia de 600 delegados que representaban a 92 pueblos e informar de los avances de cada congreso, como serían las resoluciones del realizado en 1944, entre las que sobresalen: la solicitud de que las autoridades de los pueblos fueran también tarahumaras; que se reconociera y se diera apoyo a sus gobernadores, pues sólo así podrían constituirse en aliados de las autoridades estatales y federales; la libertad para nombrar a sus autoridades

unificando a la raza tarahumara en una organización controlada por un Gran Consejo formado con los representantes que ellos mismos elijan y que vendrá a ser la autoridad máxima, por cuyo conducto la tribu estará en contacto [...] con las autoridades civiles y militares, del estado y federales (Aguirre Beltrán, 1991:73).

En el Tercer Congreso se pidió que los puestos de representación popular relacionados con la región, tales como presidentes municipales y diputados, fueran ocupados por tarahumaras o gente conocedora de la problemática local y dispuesta a realizar un trabajo en beneficio de los pueblos de la región (*ibid.*:73).

Para el Cuarto Congreso se solicitó la creación de un municipio, llamado Alta Tarahumara, que abarcaría a todos los pueblos de la región, 90% de los cuales se distribuye en ocho municipios, en tanto que el 10% restante lo hace en otros siete municipios (*idem*: 66). Es decir, los reclamos se dirigían al reconocimiento legal de sus autoridades y a sus propias formas de elección, así como a una modificación de los límites municipales para crear una sola entidad culturalmente homogénea. La respuesta que se dio a tales reivindicaciones, en palabras de Aguirre Beltrán, no difiere en lo sustancial de la que se da actualmente a los reclamos de autonomía de los pueblos indios, lo que revela la lógica política de un Estado anclado en un liberalismo anacrónico:

[...] no han podido conseguir esos congresos el reconocimiento legal del Consejo Supremo de la raza o tribu tarahumara, porque tal reconocimiento violentaría los ideales postulados en la Constitución. Este reconocimiento daría *status* legal a un gobierno de tribu, esto es, a un gobierno que desapareció desde los primeros contactos entre tarahumaras, jesuitas y gambusinos. Reconstruir tal gobierno y darle unidad y forma a la tribu sería, sin género de dudas, un retroceso en la evolución política de la nación y crear una reservación en un país que abomina de las reservaciones. Este pensamiento ha impedido también la erección del gran municipio de la Alta Tarahumara, ya que su establecimiento implica un aislamiento del grupo étnico, y lo que fervorosamente se desea es la integración de ese grupo dentro de la nacionalidad (*ibid.*:76).

Las condiciones de la organización política unificada de los tarahumaras permitirían la creación del segundo Centro Coordinador Indigenista, en 1952; el primero

fue el fundado en los Altos de Chiapas, un año antes. Por otro lado, el pragmatismo político de la organización tarahumara la llevó a afiliarse a la Confederación Nacional Campesina, uno de los tres sectores del Partido Revolucionario Institucional (PRI), en el quinto Congreso realizado en 1957. Señalemos, finalmente, que el impacto que provocaría en el gobierno federal este esfuerzo realizado por los pueblos tarahumaras, haría que se tomara como modelo y que se impusiera al resto de la población india cuando se funda, bajo la conducción de funcionarios del gobierno federal, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), en 1975.

Otro de los egresados de la Casa del Estudiante Indígena, Salvador López Tuxum, tzotzil de San Juan Chamula, participa activamente en la organización de los trabajadores indios y en el programa indigenista llevado a cabo por Erasto Urbina, un dirigente político respaldado por el propio presidente Cárdenas para transformar las condiciones de opresión de los pueblos indios de Chiapas.

Como lo apunta Jan Rus, la acción política de Erasto Urbina se desplegaba en estrecha relación con el ascenso a la gubernatura de Chiapas de Efraín Gutiérrez; tan pronto como éste inicia su gestión, el 1º de diciembre de 1936, Urbina asume la dirección del Departamento de Protección Indígena. Uno de sus primeros proyectos fue la creación del Sindicato de Trabajadores Indígenas, organizado para regular la contratación de los jornaleros indios por los administradores y propietarios de las fincas cafetaleras (Rus, 1995).

La importancia política de esta acción puede advertirse por la magnitud de la población afectada, que se ubica en la mayor parte de las comunidades indias de los Altos de Chiapas, así como en las de la Sierra Madre colindante con la región del Soconusco; ya antes, en el lapso de 1920 a 1927, había existido una organización sindical estrechamente relacionada con el Partido Socialista Chiapaneco, dedicada a la defensa de los trabajadores indios contratados por medios violentos, a través de los llamados "enganchadores" que frecuentemente los engañaban y robaban. El sindicato tuvo como sede a la ciudad de Motozintla, centro político de lo que era el distrito de Mariscal, en el que se asientan comunidades hablantes de mochó y de mam, dos lenguas mayenses; otros dos subcentros para el reclutamiento de trabajadores se instalaron en Comitán y en San Cristóbal de las Casas. El destino del partido y el sindicato estaría en estrecha relación con el futuro político de Carlos Vidal, gobernador del estado de Chiapas que murió en la matanza de Huitzilac, en 1928, junto con el general Serrano, que se perfilaba como candidato presidencial. La muerte de Carlos Vidal arrastraría a partido y sindicato, que fueron disueltos y sus miembros, perseguidos (Spenser, 1988; Grollová, 1995).

Así que cuando Erasto Urbina funda el Sindicato de Trabajadores Indígenas, en 1936, en una ceremonia multitudinaria realizada en la finca Maravillas, en el Soconusco, existía una experiencia previa relativamente reciente. El nuevo sindicato se instalaría en las mismas tres ciudades que su antecesor, sólo que esta vez la directiva establecería su sede en San Cristóbal de las Casas y estaría integrada por jóvenes indios procedentes de las comunidades alteñas (Pozas, 1959; García de León, 1985).

Estos jóvenes habían sido reclutados por el propio Erasto Urbina, quien los instaba como escribanos en los ayuntamientos municipales de los pueblos indios alteños de tal manera que cuando se funda el sindicato, el comité ejecutivo se forma precisamente con estos jóvenes, en su calidad de representantes de sus respectivas comunidades, y no con los jornaleros que constituían la base del sindicato. Es interesante señalar que el núcleo dirigente del sindicato estaba formado por *tzotziles* de Chamula, y que el primer secretario general fue precisamente Salvador López Tuxum. Todos estos jóvenes de la cúpula sindical pronto se convertirían en hábiles intermediarios entre las comunidades indias y las autoridades federales y estatales, lo cual les otorgaría un poder de gestión que se transformaría en control político. En el caso particular de Chamula la acción de los escribanos se articularía con el funcionamiento de la estructura política tradicional, el llamado Ayuntamiento regional. Así, Salvador López Tuxum, siendo presidente municipal de Chamula, solicitaría un cargo religioso costoso sin haber ocupado las posiciones previas, lo que creó un conflicto que fue finalmente resuelto cuando López Tuxum aceptó cumplir las exigencias que le imponían los "principales" de la comunidad. Con ello, el gobierno tradicional se articula a los sistemas políticos tanto del partido oficial como de las instancias de gobierno estatal, lo que daría como resultado lo que Rus llama la Comunidad Revolucionaria Institucional (Rus, 1995:259-262).

Sin embargo, es necesario indicar que este excelente ensayo, en el que se reconstruye ingeniosamente el proceso de crecimiento y consolidación del grupo que todavía en nuestros días ejerce el control político de Chamula y en el que se conjuga el sistema indio con la filiación al partido oficial, ha llevado con frecuencia a algunos antropólogos estadounidenses que han trabajado en la región, a extender sus generalizaciones a las otras comunidades indias apoyándose en frágiles evidencias. Su trabajo, si lo mantenemos dentro de los márgenes de Chamula, constituye un valioso referente para la discusión sobre la autonomía y la democracia en las comunidades indias.

4. LA MOVILIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDIOS

La experiencia magisterial

Como lo muestra la rica experiencia del cardenismo, existe una estrecha relación entre el establecimiento y el crecimiento de la política indigenista del gobierno federal y la formación de cuadros profesionales indios que habrían de constituirse, algunos de ellos, en dirigentes políticos de sus comunidades, en participantes activos en la organización de movimientos regionales y, ya en las décadas de los setenta y ochenta, en miembros de una dirigencia india con un discurso nacional y un proyecto de reivindicación de su historia milenaria y de sus particularidades étnicas. El punto de partida para que el movimiento de formación de dirigentes adquiriera

dimensiones nacionales sería la fundación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, y la organización de su primer centro coordinador, en 1951, en la región tzeltal-tzotzil de los Altos de Chiapas.

El proyecto de institucionalización de la política indigenista sería diseñado en sus líneas generales por Moisés Sáenz, a petición del presidente Cárdenas. Sáenz poseía una sólida formación pedagógica y una vasta experiencia como funcionario gubernamental en el campo de la educación, pues había sido subsecretario de Educación Pública durante el gobierno de Calles. La cristalización de su proyecto sería el Departamento de Asuntos Indígenas, organizado en 1936 como institución descentralizada cuya sede se encontraba en la ciudad de México. Su función principal era la coordinación de los programas de trabajo de las diferentes secretarías de Estado que se realizaban en las regiones indias; es decir, el Departamento de Asuntos Indígenas carecía de facultades tanto ejecutivas como de investigación.

El proyecto de Sáenz expresaba una preocupación porque la acción indigenista del gobierno federal se realizara en las propias regiones indias. La experiencia educativa de los años veinte le había mostrado, en sus frecuentes recorridos por las remotas comunidades indias, la ineficacia de la educación rural y las dificultades para realizar una supervisión que permitiera hacer una evaluación adecuada. Así, la creación del primer centro coordinador, en 1951, alcanzaba por fin el objetivo planteado desde el proyecto original (Sáenz, 1936).

Los centros coordinadores indigenistas serían diseñados por un grupo de antropólogos que poseían una considerable experiencia tanto académica como administrativa, bajo la dirección de Alfonso Caso, quien dirigió el INI hasta 1970, año de su fallecimiento. Gonzalo Aguirre Beltrán, uno de los más importantes teóricos y organizadores de la política indigenista, destacaría la necesidad de que los centros coordinadores estuvieran dirigidos por antropólogos, así como que tuvieran un apoyo sólido en la investigación antropológica, como lo plantea claramente en varios de sus libros (Aguirre Beltrán, 1971); pero el contingente mayoritario del personal técnico de los centros coordinadores estaría constituido por los “promotores culturales”.

En la definición de las características de los promotores culturales habría de sintetizarse una larga experiencia magisterial en las áreas rurales del país, de tal manera que en su trabajo se abarcaba una gran diversidad de actividades y sus metas se articulaban a los proyectos desarrollados por los centros coordinadores. A estos técnicos se les reclutaría, en los comienzos de la acción indigenista, a partir de tres sectores sociales comunitarios: el de los “principales” o “pasados”, es decir, autoridades del sistema político-religioso; el de los “escribanos”, o personas bilingües con experiencia amanuense en castellano, y el de los jóvenes estudiantes de primaria interesados en formarse como personal indigenista.

Es en este último grupo en el que se formó la mayor parte de los futuros promotores de los centros coordinadores. Todos ellos recibían una instrucción especializada para capacitarse en un internado que se fundó especialmente para esos fines en los centros coordinadores; posteriormente continuarían formándose mediante cur-

sos que recibían los fines de semana y en los periodos vacacionales, de una manera que ya se había ensayado exitosamente en las misiones culturales de los años veinte y treinta. Tres serían los campos en los que intervendrían estos intermediarios indios, en estrecha relación con profesionales contratados para dirigir los programas correspondientes: agronomía, salubridad y educación; desde un principio el grupo más numeroso, y el que crecería constantemente, sería el de los maestros bilingües.

El antropólogo Julio de la Fuente, uno de los autores más importantes del programa de formación de promotores, él mismo antiguo maestro rural e investigador entre los pueblos zapotecas de la Sierra de Juárez en Oaxaca, así como miembro del grupo de organizadores de la política indigenista y directivo del INI, definió al promotor en los siguientes términos:

[...] un agente de difusión, un organizador, aunque en gran medida se deja a los indígenas organizarse en sus formas tradicionales, para las nuevas tareas, un agente de enlace con las autoridades o la población del paraje, un instructor práctico, un consejero, un participante activo o una antena de recepción, según el caso, contando con el auxilio del centro coordinador[...] (De la Fuente, 1964:128).

Después de haberse organizado y establecido el primer centro coordinador en Chiapas, en 1951, el segundo se funda en 1952 en la región tarahumara, en el contexto político ya mencionado antes, y así continuaría el programa hasta lograr un total de once centros a lo largo del periodo que culmina en 1970; con el cambio de gobierno, el nuevo director, Gonzalo Aguirre Beltrán, impulsaría una intensificación y diversificación de los programas indigenistas hasta su renuncia en 1977.

El número creciente de centros coordinadores implicaba también un aumento correlativo de promotores, quienes tendrían la oportunidad de continuar su formación profesional y recibir el grado de maestro normalista, definiendo con ello su estatuto dentro de la SEP a partir de 1963, cuando se crea el Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Rurales Bilingües. Para ese año había 350 promotores; para 1970 su número había ascendido a 3 815, los cuales desarrollaban su labor educativa en 1 601 escuelas; a ellos habría que añadir a los 20 jefes y supervisores de la sección de educación de los centros coordinadores (Nahmad, 1980:19).

Para el año de 1978, ya en la presidencia de José López Portillo, había 85 centros coordinadores, en los que trabajaban 11 180 promotores culturales y maestros bilingües (cabe distinguir entre unos y otros, pues mientras que estos últimos recibían una formación ceñida al campo pedagógico, es decir como maestros, los primeros tenían una más amplia instrucción que los capacitaba en el sentido referido por De la Fuente), quienes laboraban en 4 147 escuelas primarias y 629 escuelas albergue; había además 247 supervisores de educación y 79 directores regionales.

Otras instancias de acción indigenista eran los Centros de Integración Social, de los que había 28, y las 30 Brigadas de Mejoramiento Indígena (Nahmad, *op. cit.*). Con la creación de la Dirección General de Educación Indígena, en 1978, la extensa red educativa del INI se trasladaría a la SEP para formar el subsistema de educación

indígena. En la actualidad este programa se compone de 24 723 maestros, de los que 5 604 son directores de grupo; 1 183 son directores sin grupo; 7 248 son promotores; 9 149 están dedicados exclusivamente a la docencia y 1 539 están involucrados en actividades similares (Herrera Labra, 1997).

Se fundaron otras instituciones cuyo objetivo era la formación profesional de estudiantes indios, como el Instituto de Investigaciones e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIISEO), en 1969, en el que se organizó un original programa orientado a la formación de licenciados en integración social, técnicos en desarrollo rural, promotores culturales bilingües y profesores de educación básica, y se pretendía crear los grados de maestría y doctorado para formar especialistas indios del más alto nivel. El programa se trasladaría posteriormente a la ciudad de México, en 1980, donde se convirtió en el Centro de Investigación e Integración Social (CIIS); ya con la maestría en funcionamiento, fue cerrado abruptamente en 1985, y de sus programas egresarían 130 profesionales indios.

Bajo la dirección de Guillermo Bonfil se fundó, en 1979, el Programa de Etnolingüística para estudiantes indios, en el cual participó un grupo importante de especialistas en antropología e indigenismo. En el lapso de 1980-1982 se instruye a la primera generación de profesionales; la segunda, de 1984 a 1987, completaría un grupo de 100 egresados, con una formación especializada en los campos de la antropología y la lingüística.

Finalmente, en la Universidad Pedagógica Nacional se crea, en 1982, la licenciatura en Educación Indígena, de la que han egresado 14 generaciones; la matrícula es de 400 estudiantes aproximadamente, procedentes de la mayor parte de las regiones indias del país. Dado que un requisito fundamental para ingresar al programa es que los aspirantes sean maestros de planta en la SEP, la mayor parte de ellos, si no es que la totalidad, regresan a sus lugares de origen para desempeñar puestos de asesoría técnica y de supervisión (Herrera Labra, 1997).

La formación magisterial y profesional que ofrecen los diferentes programas dirigidos a la población india tiene implicaciones mayores que las estrictamente académicas y técnicas, pues en este proceso se inserta a los jóvenes estudiantes indios en los vericuetos de la política magisterial, que tiene como espacio de acción al Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), uno de los más grandes del país y de América Latina.

Este sindicato ha adquirido en ciertas épocas una importancia de primer orden en la política nacional y sus luchas internas han provocado conflictos que han influido de diferente manera en las relaciones de poder, tanto a escala regional y estatal como federal, como lo prueba el largo proceso que da lugar a una escisión y por el que se crea la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE), la que asumiría una activa lucha por la democracia sindical. Entre las delegaciones integrantes de la Coordinadora que tienen una presencia notable en la política de sus entidades federativas y en el ámbito nacional, destacan precisamente aquellas en las que el contingente de maestros indios es predominante, como en Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Michoacán.

La experiencia política de la actividad sindical en la formación de los maestros indios, así como la relativa a su participación en sindicatos nacionales como el SNTE, tiene indudablemente consecuencias que inciden en el propio movimiento indio; esto, sin embargo, es algo que todavía está por investigarse, pero de lo cual tenemos bastantes indicios ciertamente sugerentes.

El movimiento campesino

A partir del impulso que la reforma agraria cardenista dio al desarrollo económico y del establecimiento de una política orientada a privilegiar el crecimiento a costa de la producción agrícola, se inicia, a mediados de la década de los sesenta, una profunda crisis en la agricultura que provocaría una creciente inquietud y el surgimiento de organizaciones campesinas con diversas reivindicaciones agrarias, entre las cuales la solicitud de tierras era la más importante.

A la crisis económica en el campo se añadiría una crisis política que se manifiesta en la aparición de diversas organizaciones sindicales independientes, como el movimiento de los electricistas y el magisterial, y que tiene en la movilización estudiantil de 1968 su expresión más trascendente (Canabal, 1984).

La respuesta gubernamental a la crisis del campo, ya en el periodo de Luis Echeverría (1970-1976), consistiría en varias medidas de orden jurídico, administrativo y político, tales como la promulgación de la Ley Federal de Reforma Agraria, publicada en el *Diario Oficial* del 16 de abril de 1972; la organización de una Secretaría de la Reforma Agraria y una estrategia para fortalecer a las organizaciones campesinas oficiales, como la Confederación Nacional Campesina (CNC), y la creación de una central campesina cupular a la que se llamó Pacto de Ocampo.

Lejos de aquietar la efervescencia política que se vivía en el campo, las medidas adoptadas generarían reacciones muy diversas, sobre todo una amplia movilización de los pueblos indios en la mayor parte del país.

Uno de los movimientos indios más conocidos es el de los pueblos tarascos de la sierra en Michoacán, que como parte integrante de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ) se lanza a la recuperación de las tierras y los bosques, en manos de compañías y propietarios particulares, y que fueron adjudicados en el periodo colonial a las comunidades indias. La nueva Ley de Reforma Agraria les permitía reivindicar estos recursos con los documentos originales, como los Títulos Primordiales y otros similares. Lo importante es que como el sujeto jurídico era la comunidad india, y no individuos particulares, se crean las condiciones para el surgimiento de un proceso de reconstitución de las comunidades con el fin de recuperar el control de los recursos asignados antiguamente. Así, no sólo se habrían de reconstituir las organizaciones comunales, sino también el ciclo de fiestas que las legitiman y, particularmente, la lengua india. Se revitalizaron las tradiciones musicales y dancísticas, así como diversos aspectos de la cultura regional, como la producción artesanal, y de esta manera se desarrolla un proceso de "purepechización" que llevaría a un florecimiento de la tradición comunitaria (esto es descrito y analizado por Luis Vázquez, 1992).

En el mismo Distrito Federal, en la Delegación de Milpa Alta, donde hasta hace muy poco se hablaba la lengua náhuatl, se reorganizan los comuneros desplegando una lucha por la recuperación de la mayor reserva boscosa cercana a la ciudad de México, concesionada a una compañía papelera y bajo el control de un cacique local. El movimiento de los comuneros; amparado en la nueva legislación agraria, desplazó al cacique y restituyó el control del bosque a la comunidad, con lo cual se estimularía la recuperación y revitalización de diversos aspectos de la cultura y la lengua nahuas, particularmente la memoria histórica y un orgullo por el cultivo de la lengua india.

En la Huasteca, el proceso de ganaderización, particularmente en San Luis Potosí, desarrollado y acentuado bajo la protección de Gonzalo N. Santos, antiguo cacique que tomaría el control político estatal desde los años cuarenta cuando asumió la gubernatura, desplazaría a las antiguas comunidades indias, desintegrando a unas y obligando a otras a desplegar una estrategia de resistencia que encuentra en la organización comunitaria, como el sistema de cargos, una veta que les permitiría defenderse y enfrentar de muchas maneras a hacendados, ganaderos, comerciantes y funcionarios gubernamentales. En la década de los setenta, bajo las nuevas condiciones propiciadas tanto por el crecimiento del movimiento campesino a escala nacional como por las medidas adoptadas por el gobierno federal, se estimularía la aparición de varias organizaciones regionales integradas por las comunidades indias, particularmente nahuas, como es el caso del estado de Hidalgo, o bien pluriétnicas con comunidades nahuas, tenek y de campesinos de habla castellana, reunidos en el movimiento conocido como Campamento Tierra y Libertad de San Luis Potosí.

Con respecto a la Huasteca hidalguense, el movimiento de las comunidades indias abarcaría, en los años setenta, a cerca de 60 000 indios en la lucha por la tierra. Allí surgirían dos organizaciones, una de ellas, la Unión Regional de Ejidos y Comunidades de la Huasteca Hidalguense (URECHH), con una línea política de negociación con el gobierno para conseguir

- 1) la liberación de los presos políticos; 2) la legalización de las tierras en sus manos y, 3) el reconocimiento jurídico de su organización. Esta misma organización centró su actividad en torno al desarrollo de la unión regional de los productores, es decir, en el terreno económico, aunque casualmente y sin proponérselo se fue convirtiendo en una instancia similar a la de un juzgado de indios, donde éstos ocurrían para arreglar sus diferendos (Ávila, 1991:85-86).

El otro movimiento es la Organización Independiente de Pueblos Unidos de las Huastecas (OIPUH), con una línea de acción radical,

- con declaración de principios socialistas, y con una postura poco abierta a la negociación con el gobierno y al diálogo con otras organizaciones que aunque sean de masas estén caracterizadas como reformistas (*loc. cit.*).

Esta organización está proscrita y sus dirigentes son duramente reprimidos y perseguidos. Con una presencia en los foros nacionales, particularmente en acciones desarrolladas en la ciudad de México como la realización de plantones, marchas y toma de embajadas, la OIPUH

también se ha caracterizado por reivindicar la existencia de una lengua y cultura náhuatl de las huastecas, impulsando y promoviendo la revalorización y recuperación de la tradición y del lenguaje. Parte de esta postura se observa en los boletines de información publicados en náhuatl (*ibid.*:87).

En Oaxaca surgen también diversos movimientos indios de carácter regional; entre los más conocidos está el de los mixes y zapotecas de la Sierra de Juárez, quienes incluso han desarrollado una bien elaborada concepción política y teórica centrada en la *comunalidad*, y han organizado diversos proyectos de carácter económico y educativo. En su lucha se han formado varios dirigentes que se han incorporado al movimiento indio nacional, e incluso se han articulado a otras instancias continentales, como lo hizo Floriberto Díaz, dirigente mixe.

Sin embargo, uno de los movimientos que más ha llamado la atención a escala nacional por la tenacidad y originalidad de su lucha, apoyada en la reivindicación de su identidad étnica y en la defensa de la lengua zapoteca, ha sido la Coalición Obrero Campesina Estudiantil del Istmo (COCEI). Surgida en 1974, para los años ochenta desarrollaría una intensa actividad política dirigida a luchar por la presidencia en doce municipios, de los cuales el más importante, por su proyección política y económica, es el de Juchitán, segunda ciudad en importancia en el estado de Oaxaca. Sus objetivos alentarían el diseño de una política cultural de apoyo a la lengua y la historia de los zapotecos del Istmo, como lo han mostrado las actividades de la Casa de la Cultura de Juchitán (Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987).

En Chiapas, las diferentes políticas agrarias planteadas por el gobierno federal bajo el régimen de la Revolución mexicana no lograron destruir las bases de la estructura agraria, constituida por finqueros, ganaderos y comerciantes con una cultura profundamente colonial, nutrida de un racismo y de un autoritarismo que se reproducían en la organización de la finca. El núcleo político oligárquico tuvo siempre la capacidad de negociar con el centro y mantener este sistema que tiene en los cultivos comerciales como el café y la ganadería extensiva a sus espacios de mayor dinamismo económico, apoyados en la explotación de las comunidades indias, sometidas a condiciones prácticamente serviles, particularmente aquellas situadas en las mismas regiones productoras, en tanto que en las montañas, las antiguas comunidades indias veían cada vez más restringido su espacio, debido tanto a los despojos constantes por parte de la población ladina, como a su propio crecimiento demográfico.

Con la retirada de los madereros tabasqueños de la Selva Lacandona se abriría un espacio para la colonización y para la migración desde los pueblos indios circundantes; de tal suerte que para los años cincuenta se acentúa este proceso con gente procedente de diversas regiones del país, particularmente del centro y del occidente, así como de las comunidades indias alteñas y del norte de Chiapas. Estas últimas

constituyen la mayoría y su movimiento abriga la esperanza de construir una nueva vida, diferente del régimen de explotación y discriminación vigente en sus regiones de origen.

El papel de la Iglesia católica en Chiapas habría de incidir decisivamente en la lucha de los pueblos indios de muy diversas maneras, pero sobre todo mediante un programa de acción social inspirado en la Teología de la Liberación; el proceso por el que se desplegaría su trabajo pastoral se inició con la instalación de los jesuitas en una misión ubicada en la parte norte, en 1958; continuaría con el arribo del obispo Samuel Ruiz en 1960, y con la presencia de una misión dominica, en 1963, en la región de Ocosingo-Altamirano. Una de las actividades más importantes sería la formación de catequistas indios; pero tal vez el aspecto fundamental lo fue la impartición de una doctrina social según la cual la salvación implicaba la recuperación de la lengua y la cultura indias y el apoyo a las actividades comunitarias; con ello habría de estimularse la consolidación de un profundo sentimiento comunitario y una mística sobre el éxodo a la tierra prometida (Leyva, 1995).

Un momento crucial en el proceso organizativo y de toma de conciencia de las comunidades indias fue la realización del Congreso Indígena, en octubre de 1974, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, cuya organización correría a cargo del grupo eclesástico encabezado por el obispo Samuel Ruiz. La intención del gobierno era la de celebrar los 400 años del natalicio de fray Bartolomé de las Casas.

Desde agosto de 1973 se desplegó una febril actividad en las comunidades indias de la selva, del norte y de los Altos, para nombrar representantes y definir los problemas y planteamientos que serían llevados al Congreso. Fue entonces cuando se introdujo la asamblea comunitaria como instancia de discusión y de toma de decisiones, lo que constituye ciertamente una parte de la tradición india en estrecha relación con el sistema de cargos y con una cosmovisión profundamente mesoamericana, pero ahora se le impulsaba para adecuarla a las nuevas condiciones sociales y políticas, y en ese momento también las religiosas. En esta movilización, a partir del respaldo a la cultura y a la lengua de las comunidades, se definió la necesidad de que las comunidades presentaran las ponencias en sus propias lenguas indias. Dado que se reunirían hablantes de tzeltal, tojolabal, tzotzil y chol, todas ellas lenguas mayenses, se preparó un equipo de traductores para que hubiera en el Congreso una comunicación fluida con traducción simultánea. Este hecho haría evidente que en el contexto pluriétnico y multilingüe de las regiones indias es frecuente que sus habitantes dominen varias de las lenguas habladas, incluyendo el castellano por supuesto.

Las conclusiones del Congreso expresan la conciencia que se tenía en las comunidades indias con respecto a cuatro rubros, elegidos por los propios participantes: la tierra, el comercio, la educación y la salud; sin embargo, el mayor logro del Congreso sería la creación de una amplia estructura organizativa y el reconocimiento por parte de las comunidades de compartir una problemática semejante y de poseer un instrumento poderoso para la acción colectiva.

El trabajo organizativo continuó después del Congreso, se publicó el periódico *K'optik (Nuestra Lengua)*, en las cuatro lenguas de los participantes y se tradujeron diversos documentos importantes para la lucha de las comunidades. Sin embargo, la organización languidece hasta finalmente desaparecer en 1977 (Morales, 1992). Pero la semilla estaba sembrada, y años después comenzaría a rendir sus frutos hasta generar un poderoso movimiento social, amplio, diverso y original, como lo describiremos más adelante.

Hay que añadir otros acontecimientos que afectarían la vida política y social de las comunidades chiapanecas y que contribuirían a la convulsión social que estalla en 1994. Por una parte tenemos una catástrofe natural, la erupción del volcán Chichonal en 1982, que afecta a la región norte de Chiapas y que obliga al desplazamiento de grandes contingentes indios, principalmente zoques, hacia la Selva Lacandona.

Antes, en la década de los setenta, se inicia la exploración de yacimientos petrolíferos a partir del descubrimiento de mantos en la región del norte, en Cactus, municipio de Reforma, y se continúa el trabajo hacia la selva, donde se reconoce la existencia de una reserva con un potencial importante. En la misma década se echa a andar un gran proyecto hidroeléctrico cuyo objetivo era la construcción de un sistema de presas sobre el cauce del río Grijalva. La presa de La Angostura afectaría a la población del municipio Venustiano Carranza, en la Depresión Central, agudizando el movimiento agrario de los comuneros; la presa de Itzantún, en el norte de Chiapas, tiene un fuerte impacto en las luchas agrarias y sindicales de los peones y ejidatarios de la región de Simojovel, cuestión que abordaremos un poco más adelante.

Finalmente, la década de los ochenta es testigo de la llegada a Chiapas de considerables contingentes de refugiados guatemaltecos que huían de la guerra civil y de la represión del ejército de su país, lo que afectaría económica y políticamente a los pueblos indios y a la administración gubernamental. Este acontecimiento provoca la llegada de numerosos organismos nacionales e internacionales que realizaban programas de apoyo a los refugiados; entre ellos las ahora ampliamente reconocidas organizaciones no gubernamentales (ONG).

Para tener una idea de la complejidad del proceso político chiapaneco veamos, aunque sea a vuelo de pájaro, cómo se desarrolla la lucha de los pueblos indios en tres regiones que serían fundamentales en la configuración de la situación actual: la Depresión Central, Simojovel y la Selva Lacandona.

San Bartolomé de los Llanos es el nombre de una antigua ciudad colonial venida a menos en el periodo independiente (como lo describe Virginia Molina, 1976) y ahora es la cabecera del municipio Venustiano Carranza y un centro político y económico regional. En esta ciudad reside un núcleo importante de campesinos tzotziles, quienes en el siglo XVIII habían comprado a la Corona española una porción de terreno con 1 300 caballerías de extensión, de la cual serían despojados en el siglo XIX, a la sombra de las Leyes de Reforma, cuando inician una lucha por su recuperación. En los años treinta de este siglo, llega Donaciano Zamudio, un maestro rural

imbuido del espíritu radical que permea al movimiento magisterial de la época, quien reactivaría la lucha por la propiedad comunal, en la que ya por entonces participan tanto campesinos tzotziles como ladinos pobres.

El movimiento de los comuneros obtendría un triunfo con la Resolución Presidencial de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales publicada en el *Diario Oficial* del 28 de agosto de 1965, dando paso a una etapa extraordinariamente difícil y violenta, pues quienes ocupaban las tierras se negaban a abandonarlas y se oponían a la medición y establecimiento de linderos. Esto da lugar a una sangrienta lucha entre los caciques terratenientes y los comuneros que culminaría con el asesinato de varios comisariados de bienes comunales, uno de los cuales, Bartolomé Martínez Villatoro, había llevado a cabo una búsqueda de foros nacionales para plantear la problemática de los comuneros y solicitar el apoyo de otras organizaciones campesinas a escala nacional.

En esta búsqueda de horizontes más amplios, los comuneros participan en el Encuentro de Organizaciones Campesinas Independientes, realizado en Milpa Alta, Distrito Federal, en octubre de 1979. Como resultado de las deliberaciones entre los grupos participantes surgiría una de las organizaciones más importantes del movimiento campesino independiente de los años ochenta, la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). La relevancia de la participación, en este movimiento nacional campesino, de los comuneros de Venustiano Carranza, queda demostrada cuando tienen que fungir como promotores y anfitriones del Quinto Encuentro Nacional de Organizaciones Campesinas Independientes, realizado en 1982 en su propia cabecera municipal.

Antes, en 1981, se había constituido, impulsada por los comuneros, la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), en la que participarían campesinos y jornaleros de otras poblaciones de la región, como los trabajadores cañeros de Pujilic y Socoltenango, entre otros.

Simojovel es una pequeña ciudad del norte de Chiapas que sirve como centro político y económico de una región con una importante producción cafetalera, que era generada por grandes fincas mediante la explotación de una considerable población india en condiciones de servidumbre, como peones acasillados, utilizando procedimientos un tanto feudales. En esta región el impacto de la organización del Congreso Indígena sería devastador y sus consecuencias, de muy largo alcance, pues se formaría una generación de dirigentes preparados en lugares como la ciudad de México o el seminario de San Cristóbal de las Casas, y quienes, al ser advertidos de la represión sobre los dirigentes agrarios de Venustiano Carranza, desarrollarían un movimiento aparentemente sin cabeza visible.

La lucha de los peones de la región de Simojovel se despliega en dos vertientes: por una parte, en la lucha por la tierra, lo que les daba una identidad claramente campesina, pero por la otra, en la reivindicación salarial y de mejoramiento de las condiciones de trabajo como jornaleros, lo que se sintetiza en el reclamo de reconocimiento de su organización sindical. Frente a la horrorizada resistencia de los finqueros, se inicia en 1976 un movimiento de ocupación de las fincas que alcanza

un momento sumamente crítico el 10 de junio de 1977, cuando el ejército reprime a los invasores desalojándolos con gran violencia y persiguiendo implacablemente a los peones participantes, algunos de los cuales serían expulsados a la región de Pujilic, en la Depresión Central, o bien a la lejana región de Marqués de Comillas, en la Selva Lacandona (Renard, 1977).

En el fragor de los conflictos y las invasiones de las fincas, los peones buscan la asesoría de la Central Campesina de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), afiliada al Partido Comunista Mexicano (PCM), con lo que tuvieron acceso a un foro de importancia estatal y regional. Sin embargo, surgirían problemas por el sentido que la CIOAC quería dar a la lucha, hacia la defensa de la organización sindical, y por las exigencias propiamente campesinistas de los peones. En 1977 llega a la región un grupo político de orientación maoísta que da prioridad al trabajo colectivo, mediante el llamado “método de dirección en ausencia”; esta agrupación, llamada Organización Ideológica Dirigente (OID), realiza su trabajo político mediante “orientadores” o “asesores”, que dirigen sus esfuerzos más hacia los ejidatarios que hacia los peones acasillados. Es importante subrayar que este grupo tenía relaciones privilegiadas con altos funcionarios gubernamentales e instituciones como Conasupo; eran los días en que la política indigenista se llevaba a cabo dentro del programa Coplamar, complejo institucional federal que antecede, de muchas maneras, al programa Solidaridad que impulsó la política social de Carlos Salinas de Gortari.

La acción de la OID, grupo mejor conocido en la región como *los norteños* o Línea Proletaria, tendría como una de sus consecuencias, en esta región, la decapitación de la dirigencia sindical y campesina. Sin embargo, los *norteños* serían expulsados de las organizaciones regionales, y con ello vuelve a tener presencia la CIOAC, con una estrategia más flexible que atendía tanto las demandas campesinas como las relativas al trabajo asalariado. En octubre de 1980 se organiza el Sindicato de Obreros Agrícolas, con 300 peones de 27 fincas, los cuales realizan diversos actos políticos como la marcha a Tuxtla Gutiérrez para solicitar su registro, el cual les fue negado, lo que provocó paros escalonados en 36 fincas y, finalmente, un paro general que trastocaría el antiguo sistema de raíces coloniales (Renard, *op. cit.*).

El anuncio de la construcción de la presa Itzantún, en 1980, generaría activas movilizaciones; estos programas federales producen convulsiones sociales y políticas en las regiones donde se realizan, pues desatan una especulación con las tierras que serán afectadas, en la que resultan ganadores los terratenientes y los funcionarios agrarios correspondientes, pero que, por otro lado, transforman las relaciones sociales entre la población. Como resultado de esta efervescencia los peones de 27 fincas se pasarían a la Confederación Nacional Campesina (CNC), sector del partido oficial. Mientras tanto, la CIOAC acentúa su actividad conjugando la lucha sindical con la agraria. En 1983 organiza una marcha campesina a la ciudad de México que provocaría una reacción nacional de simpatía hacia las reivindicaciones agrarias y laborales de estos indios chiapanecos; evidentemente se trata de un movimiento que tenía arraigo en la región y ya para entonces los dirigentes estatales eran cuadros locales (Renard, *op. cit.*). Un momento culminante en todo este proceso de luchas agrarias

y organización política sería la marcha de los choles de Palenque a la ciudad de México, en 1990, conocida como *Xi'nich*, con reivindicaciones de carácter claramente étnico.

En la Selva Lacandona la lucha de los campesinos indios despliega también una intensa actividad que culmina en la formación de diversas organizaciones que constituirán la base social de la cual emergería el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994; dichas organizaciones tienen muchas particularidades que los distinguen de otros movimientos campesinos, tanto de los comuneros de Venustiano Carranza como de los peones acasillados y ejidatarios de Simojovel. Una de ellas es que están integradas por colonos y migrantes de diferentes regiones de Chiapas, e incluso del país; otra es su acentuada diversidad étnica y lingüística, que lejos de desaparecer en las complejidades de la vida en la selva, se torna en uno de sus rasgos más originales y destacados. Sin embargo, la mayor contribución al movimiento de los campesinos y pueblos indios es la organización que articula a las comunidades y las moviliza con un programa político de reivindicaciones étnicas que trasciende la región y el estado para alcanzar el ámbito de los grandes problemas nacionales.

La región conocida como Selva Lacandona, extremadamente diversa y compleja, abarca varios municipios del oriente de Chiapas, en la frontera con Guatemala; los estudiosos reconocen en su interior seis zonas, cada una con sus particularidades étnicas y sus procesos de organización política. De las seis zonas o subregiones, tienen una importancia central para la lucha política las conocidas como Las Cañadas Ocosingo-Altamirano y Cañadas de Las Margaritas (Leyva y Ascencio, 1996), las cuales han sido el escenario principal de la lucha agraria y las reivindicaciones étnicas de los indios chiapanecos; en la primera viven principalmente tzeltales y choles, en tanto que en la segunda encontramos solamente a tojolabales.

Un primer detonador de la movilización agraria fue el decreto presidencial de 1971 por el que se otorga una vasta extensión, un poco mayor de 600 000 hectáreas, a 65 familias lacandonas y que desconoce la presencia de 26 comunidades asentadas en el espacio afectado, las cuales se ven de pronto frente a la amenaza de ser expulsadas. La medida presidencial tenía una intención política y económica que sería revelada por diversos analistas, pues se buscaba ejercer el control de la explotación forestal mediante la firma de un contrato entre el grupo de lacandonas y una empresa de capital privado y estatal. Pero la reacción de las comunidades no se haría esperar y pronto surgiría una organización campesina defensiva llamada *Quiptik' Ta Lecubtesel* (Unidos por nuestra propia fuerza).

En este punto resulta necesario señalar que en la organización de las comunidades de la selva en su lucha por la tierra tiene mucho que ver, en primer lugar, la acción desarrollada desde los años sesenta por las misiones jesuita y dominica asentadas en Ocosingo, quienes en su esfuerzo por construir un movimiento político-religioso de base comunitaria y con sus propios dirigentes, desplegaron una intensa actividad organizativa entre la población india que de esta manera cobra conciencia de la fuerza de su acción colectiva; en segundo lugar, la profunda transformación que lograrían al organizarse y participar en el Congreso Indígena de 1974. Como lo

señala uno de sus participantes (Morales, 1992), el descubrimiento de la importancia del trabajo político desarrollado en las asambleas comunitarias generaría un enorme entusiasmo y se organizarían las llamadas asambleas itinerantes, realizadas en los sitios más inesperados y de difícil acceso. En este esfuerzo político comunitario fructificaba la semilla de la acción de la Iglesia, que conjugaba la educación y el planteamiento, así como la solución, de los problemas resueltos de manera colectiva como una práctica cotidiana.

El desarrollo de la organización política recibiría un impulso considerable con el trabajo de los *norteños*; su insistencia en el trabajo de masas apoyaba la acción comunitaria y llevaba a la creación de organizaciones regionales que, de ser un instrumento de resistencia y de lucha por la tierra, se convertirían en generadoras de propuestas para la organización y la lucha de los productores. Así, en 1980 surgiría la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que agrupaba a 156 comunidades, y en 1988 se crearía la Unión de Uniones ARIC (Asociación Regional de Interés Colectivo) con una orientación de apoyo a los productores y con una gran capacidad de gestión con autoridades federales y estatales (Leyva y Ascencio, 1996).

En el movimiento organizativo de las comunidades de la selva convergen dos tendencias: una político-ideológica y otra pastoral católica que fortalecen la conciencia comunitaria y propician el establecimiento de alianzas políticas y económicas con un programa de apoyo al florecimiento de la lengua y la cultura indias en la versión creada entre las comunidades de la selva, en la que la convivencia de una diversidad de lenguas, culturas, religiones y filiaciones políticas apuntan a formas nuevas orientadas hacia el futuro.

El esfuerzo realizado por las comunidades afectadas por el decreto de 1971 fructificaría, en 1989, cuando se expiden varias resoluciones presidenciales en favor de los ejidos situados en la zona originalmente expropiada a favor de las familias lacandonas. Se recuperaba la tierra, es cierto, pero más que nada se había construido, en un intenso proceso de organización, una propuesta política y cultural que definía una identidad basada en el sentimiento comunitario, y que, como apuntan Xóchitl Leyva y Gabriel Ascencio, se articulaba en varios ejes: ser católico de la Teología de la Liberación/maoísta/miembro de la Unión de Uniones/hablante de lengua india/habitante de Las Cañadas (*ibid.*, 1996:171).

La población de la selva pasaría por una nueva crisis a finales de los años ochenta y principios de los noventa, pues además de acentuarse las contradicciones generadas por la escasez de tierra y las limitaciones de la ganadería extensiva, habría de resentirse la baja del precio del café a partir de 1987 y del ganado en 1992-1993. A esto se añadiría la política agraria por la que se reforma el artículo 27 constitucional, por la ley del 6 de enero de 1992, que amenazaba de muerte a la "nueva vida" y la "tierra nueva" de los habitantes de la selva, así como a la integridad de las comunidades indias del país.

La reacción reavivaría aún más la lucha, de tal suerte que en la estructura política y económica vigente en Las Cañadas se perfilarían tres nuevos actores que habrían

de conmover la política nacional: el EZLN, la ARIC "oficial" y la ARIC "independiente" (*ibid.*:173). Con esto no sólo se desplomaría literalmente el aparato político gubernamental de Chiapas, sino que también se ingresaría a un periodo de efervescencia política en todas las regiones indias del país y a la reactivación de antiguas organizaciones, a la creación de otras nuevas, e incluso a la transformación de algunas de las ya existentes, para surgir como un movimiento que reivindica sus derechos políticos a partir de sus especificidades culturales y lingüísticas.

En este punto resulta oportuno regresar al panorama nacional y describir someramente la configuración del movimiento indio en los foros de la política nacional, pues con ello se llegaría al momento actual, en el que se discute tanto el estatuto político de los pueblos indios como la composición misma de la nación, negada hasta ahora en cuanto a su diversidad étnica y lingüística.

El movimiento indio nacional

El surgimiento de un movimiento indio a escala nacional y con reivindicaciones específicamente étnicas y culturales, es un fenómeno que ocupa un primer plano en la política populista de los años setenta. Diferentes circunstancias se conjugaron para darle sus rasgos particulares y la fuerza con la que incidiría tanto en la política indigenista gubernamental como en las movilizaciones indias posteriores. Las causas estructurales del movimiento indio nacional derivan de la existencia de una profunda crisis económica y política del Estado nacional; por una parte, está la crisis agraria de los años sesenta, a la que ya nos referimos antes, cuando los campesinos desplegaron una estrategia de lucha con un amplio abanico de recursos organizativos. Una buena parte de esos contingentes campesinos estaba compuesta por indios de diferentes regiones del país, que no enarbolaban todavía reivindicaciones de carácter étnico. Por otra parte, por esos mismos años se tenía una crisis política que estallaría de manera espectacular en el movimiento popular-estudiantil de 1968 y ejercería una influencia notable en el ámbito político de los años setenta, particularmente por la crítica al Estado autoritario y presidencialista, y por la denuncia del nacionalismo populista en el que la figura del indio desarrollada por la antropología mexicana tenía un papel central.

Otra influencia notable sería la provocada por la Primera Declaración de Barbados, documento redactado en 1971 por un grupo de antropólogos latinoamericanos, en el que se denuncia la política etnocida de los Estados nacionales y de las diversas iglesias, así como la participación cómplice de los antropólogos. Si bien la intención original era difundir la situación en que vivían las tribus amazónicas, sometidas a una política de exterminio para despojarlas de sus recursos naturales por parte de intereses tanto nacionales como internacionales, el documento tendría repercusión en los diversos movimientos indios de todo el continente americano. Su contribución era el papel protagónico que otorgaba a los "grupos étnicos" en la demanda de sus derechos políticos y culturales, a partir de su condición de pueblos originarios. Con ello se creaba un discurso radical en el que se exigía su reconocimiento como actores políticos y la reivindicación de sus derechos históricos.

Una muestra de la diversidad de los movimientos indios en los países de América Latina, así como de la variedad de sus discursos y de sus tonalidades políticas, nos la ofrece Guillermo Bonfil (1981), en un libro con el sugerente título de *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, en el que se recogen tanto posiciones individuales de algunos ideólogos y dirigentes indios como documentos generados por las organizaciones activas; el propio Bonfil sintetiza en el ensayo introductorio las premisas de lo que sería conocido como la "corriente etnicista". Una visión posterior del carácter de los movimientos indios en el continente americano y de su grado de madurez es la que nos ofrece Diego Iturralde, en la cual se hace referencia también a la relación entre el movimiento de los indios mexicanos y los de los otros países.

Los movimientos indígenas han alcanzado a lo largo de la última década un alto grado de desarrollo ideológico que se puede apreciar en por lo menos tres signos: altos niveles de conciencia étnica, un grado importante de reconocimiento social y un ambiente favorable a sus demandas en la arena internacional [...] en estrecha asociación con la promoción y defensa de los derechos humanos y la protección y uso adecuado de los recursos naturales no renovables (Iturralde, 1997:84,85).

El discurso etnicista estaría presente en las diversas declaraciones de lo que sería la primera organización india nacional, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que aparece como una fuerza política importante en la realización del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas que tuvo lugar en Pátzcuaro, Michoacán, en octubre de 1975. Promovido por varias instituciones gubernamentales, sus objetivos eran tanto crear una plataforma en el contexto de la disputa por el poder entre diversos grupos políticos, como cooptar a los movimientos indios que desarrollaban una activa lucha dentro del movimiento campesino. Esto lleva a reunir en el CNPI a organizaciones indias articuladas a la política gubernamental y a movimientos independientes que lucharían en el ciclo de vida de esta agrupación nacional por mantener su autonomía frente al Estado, contradicción que marcaría las vicisitudes por las que sufriría escisiones y finalmente desaparecería en 1987.

En el Primer Congreso Nacional se generarían dos documentos fundacionales que, como lo indican dos estudiosos del movimiento indio (Mejía Piñeros y Sarmiento, 1987), muestran ya la presencia activa de las dos tendencias señaladas. Por una parte la *Carta de las comunidades indígenas* plantea un discurso abiertamente etnicista, que hace hincapié en las reivindicaciones apoyadas en las especificidades culturales y lingüísticas, documento que, al decir de los autores mencionados, se llevaba ya preparado a la reunión. Por otra parte, en las *Conclusiones* del Congreso se manifiestan con mayor fuerza las reivindicaciones de carácter agrario y las exigencias políticas de respetar la autonomía del movimiento.

Este Congreso contó con una extraordinaria presencia de organizaciones indias de todo el país (asistieron 76 de ellas) con 1 200 delegados que firmarían tanto el acta constitutiva del CNPI como la llamada *Carta de Pátzcuaro* (Garduño, 1983:17). Cada grupo étnico tenía su representación política en un Consejo Supremo encabe-

zado a su vez por un presidente que, aunque se supone era nombrado por una asamblea general, en los hechos era resultado de una selección realizada por las instancias gubernamentales involucradas en el proceso de organización del Congreso, es decir, el Instituto Nacional Indigenista, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina.

Es evidente que se trataba de repetir, por lo menos en apariencia, la original experiencia del Consejo Supremo Tarahumara de los años treinta. El sentido teatral de todo el proceso se acentuaría con la recreación de indumentarias e insignias en aquellas representaciones procedentes de regiones en las que la indumentaria india y mucho de la parafernalia ceremonial habían desaparecido, como entre los pueblos de la Sierra Madre de Chiapas y del Soconusco. Esta misma actitud llevaría posteriormente al financiamiento de grandes construcciones que se convertirían en "centros ceremoniales" y a la recreación de rituales sacados más del imaginario exotista de la burocracia que de la información histórica y etnográfica, y que contribuían en ese momento a darle mayor realce al movimiento indio (Medina, 1983, 1987).

En el Segundo Congreso, realizado en San Felipe del Progreso, en febrero de 1977, se logra la consolidación del CNPI, mediante la aprobación de sus estatutos; para el tercer Congreso, que tiene lugar en la ciudad de México en julio de 1979, se aprobaría una Declaración de Principios y se instituyen el Congreso Nacional, el Parlamento Indígena y otros cargos más (Garduño, 1983). Con esto se llega a uno de los momentos de mayor independencia de esta organización india, en el que se harían serias críticas a las propuestas anunciadas ampliamente para apoyar la línea del presidencialismo, como eran el Sistema Alimentario Mexicano y la Ley de Fomento Agropecuario; se llega incluso a proclamar la autonomía frente a la CNC y el partido oficial. Como respuesta el gobierno retiró los subsidios que otorgaba y maniobraría para desplazar a la directiva de la organización india; el nuevo comité se apresuraría a declarar su pertenencia al PRI. Como resultado de esto, se produjo una crisis en la que numerosos consejos se separaron, y algunos de ellos se incorporaron a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), en tanto que otros fundarían una nueva instancia independiente, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, que tendría una representación más bien regional.

Si el Cuarto Congreso Nacional, realizado en Cuetzalan, Puebla, en noviembre de 1983, fue un acto dominado por completo por la CNC, con la imposición de su línea oficialista, el Quinto Congreso tendría un carácter diferente, pues si bien se da una ruptura con dicha central campesina, se propone la refundación en una instancia de mayor jerarquía dentro del PRI. En efecto, el hecho más importante de este que fue el último Congreso del CNPI, sería no sólo la crítica y la denuncia, lo que revelaba una crisis del movimiento campesino oficial, sino la ruptura misma, lo que se expresaría con el anuncio de la disolución del organismo indigenista como parte de la CNC y su constitución como el cuarto sector del PRI.

A la ceremonia de clausura del Quinto Congreso, realizado en Amealco, Querétaro, en el mes de junio de 1987, asistiría el presidente Miguel de la Madrid, quien avaló

lo que parecía ser un paso audaz del movimiento indio al ascender en su posición política, pues se anunciaba con ello la fundación de la Confederación Nacional Indígena (Conain). Sin embargo, lejos de significar esto su consolidación como instancia política nacional, sería el anuncio de su desaparición. Para entonces el CNPI estaba integrado solamente por 16 consejos supremos, los que en su mayoría rechazarían el paso dado en el Quinto Congreso. La Conain no volvió a aparecer en ninguna ceremonia política y la mejor expresión de la crisis del movimiento indio oficial sería su ausencia tanto de la campaña presidencial priísta de 1988, como de los planes del nuevo régimen.

Podemos destacar tres contribuciones de carácter general del movimiento representado por el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas: 1) la creación de un discurso indio a nivel nacional y con reivindicaciones centradas en el reconocimiento de sus especificidades étnicas y lingüísticas; 2) la formación de cuadros dirigentes con una concepción nacional y con una perspectiva que se orienta tanto a la recuperación de la historia desde la perspectiva de los pueblos indios como a su proyección en el futuro, y 3) el desarrollo de una estructura organizativa que, si bien se desplomaría a nivel nacional, mantendría su presencia regional y estimularía la formación de otras organizaciones con una perspectiva autónoma, o también se daría la apropiación de los consejos por movimientos locales.

Con el inicio de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) habría de darse un giro en las relaciones del Estado con los pueblos indios, subordinándolas a los proyectos neoliberales que daban prioridad a la instauración del Tratado de Libre Comercio (TLC), pues si bien se planteaba una serie de medidas que, por una parte se orientaba al reconocimiento de los "derechos culturales" de dichos pueblos, por la otra la base agraria de las comunidades indias abría las puertas a su destrucción. Así, el 7 de abril de 1989 se forma, por instrucciones presidenciales, una Comisión de Justicia para los Pueblos Indios con la intención de elaborar una propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de dichos pueblos. El resultado se sintetiza en la propuesta de reforma del artículo 4º constitucional, que es enviada como iniciativa presidencial al Congreso de la Unión el 7 de diciembre de 1990, y que sería aprobada por el Poder Legislativo y publicada en el *Diario Oficial* del 28 de enero de 1992.

Esta reforma resulta superficial y limitada, sin afectar realmente el carácter de las relaciones entre los pueblos indios y el Estado; de hecho la presencia de las organizaciones indias es extremadamente reducida. Como contraste, la reforma del artículo 27 constitucional, contenida en la Ley del 6 de enero de 1992, golpearía violentamente a las comunidades indias, pues no sólo se da por terminado el reparto de tierras, sino sobre todo se abre a las relaciones mercantiles la propiedad comunitaria y ejidal de la tierra. Como antes, esta ley provocaría una nueva reacción defensiva de las comunidades y el surgimiento de otros movimientos, entre los cuales el levantamiento zapatista es el más espectacular y original.

5. EN LA TRAMA DE LA NACIÓN

La antigua y racista concepción liberal de no considerar a los indios como ciudadanos sigue pesando en la conciencia nacional y en buena parte de las políticas gubernamentales. Esto ha llevado a una enajenación de sus especificidades culturales, pero sobre todo a considerarlas como un obstáculo para los diversos programas de modernización, o más bien de "occidentalización". La política indigenista se ha planteado, desde el pensamiento pionero de don Manuel Gamio, el *incorporar* a los indios; por su lado, Alfonso Caso, fundador del INI, los encontraría en la "última trinchera" y Gonzalo Aguirre Beltrán caracterizaría el "atraso" de las *regiones de refugio*, para lo cual ambos desarrollarían una política de *integración*.

Sin embargo, lejos de permanecer como una población aislada y ajena a los procesos nacionales, los pueblos indios han compartido el movimiento de configuración nacional y, en ocasiones, han mostrado un extraordinario dinamismo, tal como lo encontramos en el lapso de los últimos cincuenta años. Con el ánimo de dar una idea de la complejidad de la inserción de los pueblos indios en el conjunto nacional, y del dinamismo de su articulación, mencionaremos algunos datos que consideramos sugerentes para tal fin, procedentes del Censo General de Población de 1990, tomando en cuenta que, como todos los levantamientos censales de este siglo, tiene una tendencia a subestimar los datos de la población india, con el fin de reducir la calidad de su presencia.

De acuerdo con el referido Censo, la población india constituía el 10.7% del total nacional, es decir, se componía de 8 701 688 de los 81 millones de mexicanos. Para tener una idea general de las condiciones socioeconómicas de esta población, señalemos que del total de municipios del país (2 403), 803 son considerados como indios, entre los que el 48% está definido como de alta marginación; entre ellos está también el 43% de los municipios con fuerte expulsión migratoria (Embriz, 1993).

Con respecto a la concentración de hablantes de lenguas indias en las entidades federativas, en la que apreciamos la impronta del antiguo sustrato mesoamericano, nos encontramos que en cinco de ellas (Oaxaca, Veracruz, Chiapas, Puebla y Yucatán) se reúne el 62.35% de la población. Si agregamos las cinco entidades siguientes de acuerdo con el monto de hablantes (Hidalgo, Estado de México, Guerrero, San Luis Potosí y Michoacán) tendremos entonces al 84.95% del total nacional.

Se puede obtener un panorama semejante si agrupamos a la población de acuerdo con la lengua hablada. Aquí vale la pena referirnos al hecho de que cada censo ha registrado un número diferente de lenguas; pero lo más interesante es que, de acuerdo con los especialistas, no sabemos en realidad cuántas lenguas existen debido al grado de complejidad de su fragmentación dialectal (como lo indica Suárez, 1995). El Censo al que nos estamos refiriendo registró 59 lenguas, que se pueden agrupar en nueve familias, y cuyas relaciones genéticas son todavía materia de investigación de los lingüistas. De ese total de lenguas, las cinco con el mayor número de hablantes registrados reúnen al 57.05% (náhuatl, maya, zapoteco, mixteco y otomí), y corresponden a otras tantas tradiciones literarias y a antiguos centros mesoameri-

canos de civilización; si añadimos las siguientes cinco lenguas (tzeltal, tzotzil, totonaca, mazateco y chol), estaremos abarcando entonces al 75.89% de los hablantes.

La reforma agraria cardenista creó las condiciones para la reconstitución de numerosas comunidades indias; en los años siguientes, éstas experimentarían un crecimiento y una expansión acelerados, presionarían por más tierra y serían protagonistas de fuertes corrientes migratorias que han transformado la calidad y las formas de su inserción en el conjunto nacional. De ello podemos tener una idea correcta si seguimos los hilos de las diversas lenguas indias y del proceso de su dispersión reciente.

Desde los años cuarenta, en la coyuntura de la segunda guerra mundial, se generaron corrientes migratorias hacia los Estados Unidos, en las que ya existen contingentes procedentes de las comunidades indias; en los años sesenta y setenta el proceso migratorio se acentúa hacia las regiones con un acelerado desarrollo de la agricultura capitalista, como son los estados del Pacífico norte y las regiones del sur y oriente con plantaciones de productos comerciales, como la caña de azúcar y el café. Debido a que la mayor parte de los jornaleros agrícolas acude temporalmente a los centros de trabajo, puesto que las épocas de actividad intensa corresponden a un periodo de varios meses en el año, se establecen rutas y redes de acuerdo con las necesidades de los ciclos agrícolas, así como nexos entre los trabajadores en movimiento y sus lugares de origen.

Habría que apuntar algunas particularidades de los migrantes indios, tales como el movilizarse en grupos familiares y vincularse por los nexos de parentesco e identidades comunitarias. Esto significa que tanto la organización del trabajo como las pautas de residencia y las normas de apoyo están condicionadas por las prácticas colectivas propias de sus comunidades de origen. Es decir, en su movimiento y en sus asentamientos temporales, los migrantes indios reproducen sus principios comunitarios, así como su lengua y su cultura; todo ello generalmente en condiciones marcadamente precarias.

Con el establecimiento de redes y de estaciones en las rutas que los llevan al norte del país, e incluso a diversas partes de los Estados Unidos, los migrantes han fundado barrios y poblados con numerosos rasgos de su cultura de origen, pero también con rasgos nuevos. Uno de los primeros núcleos urbanos que recibe a los trabajadores indios lo constituyen las ciudades que ejercen la función de centro regional donde se ubican las comunidades; posteriormente el fenómeno de ocupación de espacios urbanos se extiende a las capitales estatales, incluida la ciudad de México, y se amplía a regiones donde antes no había población india, como la mayor parte de los estados del norte. Sin embargo, si nos atenemos a los datos censales, encontraremos diversas pautas de dispersión, como lo indican los siguientes ejemplos de las cinco lenguas con el mayor número de hablantes.

El náhuatl es la lengua que cuenta con el porcentaje más alto de hablantes de lenguas indias en el país (1 197 328) que corresponden al 22.67% del total nacional, y presenta una gran dispersión pues existen núcleos con más de 100 000 personas en Puebla, Veracruz, Guerrero, Hidalgo y San Luis Potosí, en tanto que en el Distrito

Federal y en el Estado de México se asientan, en cada entidad, un poco más de 25 000 personas. Hay también importantes comunidades de hablantes en los estados de Tlaxcala y Morelos; en todos estos lugares se trata de descendientes de antiguos pobladores que retienen en la memoria sus orígenes mesoamericanos. Como es bien sabido, el náhuatl era una especie de *lingua franca* en la Mesoamérica del siglo XVI, y seguirá con esa función en el trabajo proselitista de los frailes franciscanos, quienes la adoptaron como la lengua oficial de los indios, lo cual continuaría y acentuaría el proceso de nahuatlización en la cultura nacional. De no menor importancia fueron los barrios nahuas que se establecieron con la llegada de los españoles en las nuevas ciudades fundadas durante el periodo colonial, así como aquellas comunidades que acompañaron a frailes y colonizadores en el afán de establecer misiones y presidios en el norte para el sometimiento de los recolectores-cazadores y el control de los caminos que vinculaban a las regiones mineras con el centro del país.

En marcado contraste encontramos a los pueblos hablantes del maya, la segunda lengua en importancia a nivel nacional (con el 14.11% del total), pues mientras que en el náhuatl se da una acentuada y compleja fragmentación dialectal, en parte como consecuencia de su amplia dispersión, el maya se concentra en un territorio contiguo, la península de Yucatán, y presenta una notable uniformidad que alcanza a los hablantes de maya de Belice y del Petén, en Guatemala. La homogeneidad del maya, excepcional respecto al resto de las lenguas mesoamericanas, se atribuye al efecto de la dominación colonial, puesto que el maya era la lengua común de los campesinos y de los hacendados, y existía una tradición de lectoescritura en maya para trámites administrativos tanto de la Iglesia como del gobierno civil. De tal manera que en la actualidad encontramos que el 98% de los hablantes del maya se concentra en los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo.

El zapoteco, con 403 457 hablantes y el tercer lugar en importancia nacional, si bien se concentra en el estado de Oaxaca, ocupa una extensa región y presenta una marcada diversidad dialectal y cultural. Un estudioso de las lenguas mesoamericanas estima que la diversidad interna del zapoteco es semejante a la encontrada entre las lenguas romances, así que en cierto sentido tenemos más a una familia de lenguas que a una sola lengua (Suárez, *op. cit.*). Los hablantes de zapoteco se dispersaron hace muchos años en todas direcciones y ocuparon espacios tanto en las áreas rurales como en las urbanas, e incluso en algunas regiones las ciudades han adoptado una identidad profundamente zapoteca, como es el caso de Minatitlán, Tehuantepec y Juchitán. Esta última es la segunda ciudad del estado en cuanto a su magnitud y centro de una gran actividad comercial, política y cultural que abarca a las poblaciones del Istmo de Tehuantepec, donde los hablantes de otras lenguas indias, como huave, zoque, chontal, mixe, popoluca y náhuatl, se han visto sometidos a un intenso proceso cultural de zapotekización.

En la zona metropolitana de la ciudad de México encontramos a cerca de 26 000 zapotecos; aunque no se reúnen en un solo espacio, sino que se distribuyen por toda la ciudad, se agrupan de acuerdo con sus comunidades de origen, algunas de las cuales tienen una notable y reconocida presencia, como Juchitán y Tehuantepec.

En cuanto al mixteco, lengua que ocupa el cuarto lugar nacional, con el 7.32% de los hablantes, ha tenido un extraordinario dinamismo migratorio en los últimos 25 años y se le encuentra en populosos asentamientos del norte del país como el muy conocido de San Quintín, en Baja California (Garduño *et al.*, 1989), asentamiento de jornaleros mixtecos. Su presencia se extiende hasta los Estados Unidos, no sólo en los estados limítrofes como California y Arizona, sino incluso en Nueva York, Illinois y Alaska.

Los mixtecos proceden de regiones extremadamente pobres de Oaxaca, Guerrero y Puebla; se estima que entre 1980 y 1988 la región mixteca expulsó a 30% de su población, o sea, cerca de 100 000 personas (Acevedo Conde, 1995:149). El Censo de 1990 reporta que en Baja California se registraron 8 414 hablantes de mixteco, en Sinaloa, unos 8 706 y en la zona metropolitana de la ciudad de México se localizó a unos 30 000 mixtecos dispersos en diferentes colonias. Como lo han mostrado numerosas investigaciones (Cortés Ruiz, 1994 y Méndez, 1988, entre otros), los mixtecos, al igual que los miembros de otras comunidades indias, se organizan colectivamente en el contexto urbano reproduciendo su cultura comunitaria y regional de diversas maneras, como el culto al santo patrón mediante un sistema de cargos propio y estableciendo circuitos de peregrinaciones religiosas tanto al pueblo de origen como a diversos centros de culto regional y nacional, con lo cual fortalecen los procesos de reproducción de su identidad étnica.

Finalmente el otomí, con el 5.31% de los hablantes de lenguas indias en México, ocupa una vasta región que podemos considerar su área antigua, y que abarca a los estados de Hidalgo, México y Querétaro. Por lo demás, en el Distrito Federal, en Veracruz y en el resto del país, lo hablan contingentes de poco más de 15 000 personas. Los otomíes desarrollaron desde hace tiempo un movimiento de expansión, como lo demuestra un seguimiento de sus hablantes entre 1930 y 1980 a nivel municipal, según el cual mientras que en la primera fecha se encontraban en 100 municipios, para la segunda ocupaban ya 209; de este total, 85 son municipios en los que tradicionalmente se ha hablado otomí, en tanto que los restantes 124 han sido ocupados por población migrante (Acevedo Conde, 1995).

En síntesis, la presencia de la cultura y las lenguas indias foman parte del fenómeno urbano en todo el país, no ya en la forma subrepticia en que ocurría en la sociedad colonial por las normas de segregación residencial, sino de una manera visible y en ocasiones espectacular. Encontramos desde luego ciudades en las que la presencia india es parte de la cultura y de la identidad, como es el caso de los mayas en Mérida, Yucatán; de los mixtecos, zapotecos y nahuas en la ciudad de Oaxaca; de los zoques y zapotecos en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; de los tarahumaras en Chihuahua, y de los otomíes en Querétaro, para citar algunos ejemplos. En otras es resultado de procesos mucho más recientes, como es el caso de la antigua Ciudad Real, capital de la Alcaldía Mayor de Chiapas, ahora llamada San Cristóbal de las Casas, la cual a partir de los años setenta, y como consecuencia de los conflictos político-religiosos en las comunidades indias de la región, por los que se ha expulsado a contingentes considerables de creyentes (en su mayoría protestantes, pero los

ha habido también católicos), ha presenciado, primero, el asentamiento provisional de familias indias en las orillas de la ciudad; en segundo lugar, el control del abasto de frutas y verduras por parte de los comerciantes indios y, posteriormente, a raíz del conflicto armado y de las movilizaciones militares de 1994, el crecimiento de una población que ha cambiado sustancialmente su composición étnica, de tal manera que actualmente es la ciudad con la mayor población india en Chiapas.

La expresión más contundente de la presencia urbana de la población india es la propia ciudad de México, donde desde hace cerca de treinta años se ha registrado no sólo una creciente población india, sino también una diversidad lingüística y cultural que de alguna manera resume la realidad nacional. El fenómeno es de tal complejidad y magnitud que los datos censales apenas si nos dan una pálida imagen de la situación real.

Según los datos censales de 1990, en la zona metropolitana de la ciudad de México se encontraban 213 324 hablantes de lenguas indias con cinco años, y más, de residencia; de ellos, 111 552 habitaban en el Distrito Federal y el resto en los municipios conurbados del Estado de México. Sin embargo, este dato se refiere principalmente a los migrantes e ignora a los antiguos pueblos que existen desde antes de la fundación de la ciudad colonial, los cuales, si bien han perdido su antigua lengua recientemente, es decir, a mediados de este agonizante siglo XX, mantienen su cultura y un sistema de relaciones con la ciudad, que expresa añejas pautas, algunas de ellas de origen prehispánico.

Diversas investigaciones han señalado hace poco la limitación de los datos censales con respecto a la población india en la ciudad de México. Por ejemplo, Martha Judith Sánchez (1995) encuentra cinco tipos de migrantes indios, de los cuales el censo registra nada más al de aquellas personas que llegaron antes de los años sesenta y lograron incorporarse a la estructura laboral así como resolver adecuadamente sus necesidades de vivienda. En cambio, hay otros migrantes prácticamente elusivos para el censo como son: 1) los migrantes que llegaron en los años setenta y enfrentaron muchas dificultades tanto para encontrar un trabajo permanente como una residencia estable, dedicándose principalmente a actividades informales y llevando una vida un tanto nómada; 2) los vendedores de artesanías y otros productos procedentes de las regiones indias, quienes permanecen por varios días o semanas mientras venden su mercancía, para luego seguir a otras ciudades o retornar a sus lugares de origen; 3) las trabajadoras domésticas, jóvenes en su mayoría, que con frecuencia ocultan su identidad étnica y cuya presencia no siempre es reconocida por las familias que las contratan, y 4) aquellos trabajadores jóvenes que se emplean temporalmente en la industria de la construcción en la que son superexplotados. Aquí encontramos una manipulación de las relaciones sociales de las comunidades indias, pues es a través de los nexos familiares y comunitarios como se mantiene en forma constante la corriente de esta mano de obra en la que se basan los grandes capitales de la especulación inmobiliaria (Sánchez Gómez, 1995:166).

Los datos censales dejan entonces ver la complejidad de la inserción de los pueblos indios en la trama de la nación; desde la perspectiva de los migrantes puede

advertirse que, además de constituir grandes contingentes que trabajan en diferentes regiones a lo largo y ancho del país, sin romper sus vínculos sociales y étnicos, y de residir en la mayor parte de las ciudades, en las que de una u otra manera reproducen sus pautas comunitarias, también nos encontramos con que doce lenguas indias tienen hablantes en todas las entidades federativas.

Además de las cinco grandes lenguas que, como indicamos antes, reúnen a tres quintas partes de los hablantes de lenguas indias y tienen ya una presencia en todos los estados de la República, ahora encontramos además a gente que habla *tzotzil*, *tontonac*, *mazahua*, *huasteco*, *mixe*, *purépecha* y *tarahumara*. Estas doce lenguas, consideradas en su totalidad, abarcan al 74.71% de la población india nacional, nos revelan la amplitud y la complejidad de las redes sociales y culturales de las etnias del país y anuncian futuros desarrollos, tanto políticos como culturales, con los que ingresaremos al siglo próximo y, con él, al tercer milenio.

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Conde, María Luisa, 1995, *Los mixtecos. Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico sur*, México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social, pp. 81-183.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1971, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Iberoamericana, Editorial Comunidad.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1991, *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, 164 pp.
- Alejos García, José, 1994, *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*, México, UNAM.
- Ávila Méndez, Agustín, 1991, "Movimientos étnicos contemporáneos en la Huasteca", en Arturo Warman y Arturo Argueta (comps.), *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas en México*, México, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp. 47-90.
- Berzunza Pinto, Ramón, 1941, *Los indígenas y la República mexicana. La política indigenista del PCM*, México, Subcomisión de Asuntos Indígenas del PCM.
- Bonfil, Guillermo (comp.), 1981, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 439 pp.
- Canabal Cristiani, Beatriz, 1984, *Hoy luchamos por la tierra*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 320 pp.

- Cortés Ruiz, Efraín, 1994, "Los tecuanes: una danza en las peregrinaciones que realizan agrupaciones de migrantes de Acatlán, Puebla", en Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (comps.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 153-167.
- Embriz, Arnulfo (comp.), 1993, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 1990*, México, Instituto Nacional Indigenista, 245 pp.
- Fuente, Julio de la, 1964, *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, México, Instituto Nacional Indigenista, 315 pp.
- García de León, Antonio, 1985, *Resistencia y utopía*, México, Ediciones Era, 2 vols.
- Garduño, Everardo, Efraín García y Patricia Morán, 1989, *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, 293 pp.
- Garduño Cervantes, Julio, 1983, *El final del silencio. Documentos indígenas de México*, México, Premiá Editora, 217 pp.
- Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (comps.), 1992, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM/Universidad Autónoma de Chiapas, 404 pp.
- Grollová, Daniela, 1995, *Los trabajadores cafetaleros y el Partido Socialista Chiapaneco, 1920-1927*, en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (comps.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, pp. 195-214.
- Herrera Labra, Graciela, 1997, "La educación indígena. Un debate sobre el conocimiento y los grupos culturalmente diferenciados", México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, tesis de maestría en Pedagogía, 149 pp.
- Iturralde Guerrero, Diego A., 1997, "Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas", *Alteridades*, 14:81-98, México, UAM-I.
- Leyva Solano, Xóchitl, 1995, "Catequistas, misioneros y tradiciones en Las Cañadas", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (comps.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM/CIESAS/CEMCA/Universidad de Guadalajara, pp. 375-405.
- Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco, 1996, *Lacandonia al filo del agua*, México, CIESAS/UNAM/UNICACH/Fondo de Cultura Económica, 210 pp.
- Lombardo Toledano, Vicente, 1973, *El problema del indio*, México, Secretaría de Educación Pública, col. SepSetentas, núm. 114, 207 pp.
- Medina, Andrés, 1983, "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México", *Nueva Antropología*, 20:5-29, México.

- Medina, Andrés, 1987, "El etnopopulismo y la cuestión nacional en México: el espacio político de los grupos étnicos", *Anales de Antropología*, vol. 24:171-198, México, UNAM.
- Medina, Andrés, 1988, "A propósito del 68 mexicano. Antropología, marxismo y la cuestión étnica", *Anales de Antropología*, vol. 25:183-223, México, UNAM.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva, 1987, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 290 pp.
- Méndez y Mercado, Leticia I., 1988, "Cotidianidades confrontadas. Reflexiones en torno a una realidad suburbana", *Anales de Antropología*, vol. 25:225-240, México, UNAM.
- Mendizábal, Miguel Othón de, 1946, "Origen y evolución histórica de nuestras clases medias", *Obras completas*, vol. II:559-571, México, Talleres Gráficos de la Nación.
- Molina, Virginia, 1976, *San Bartolomé de los Llanos. Una urbanización frenada*, México, SEP-INAH.
- Morales Bermúdez, Jesús, 1992, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario 1991. Instituto Chiapaneco de Cultura*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, pp. 242-370.
- Nahmad, Salomón, 1980, "La educación bilingüe y bicultural para las regiones interculturales de México", en *Indigenismo y lingüística*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Pozas, Ricardo, 1959, *Chamula. Un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Raby, David L., 1974, *Educación y revolución social en México*, México, col. SepSetentas, núm. 141, 254 pp.
- Renard, María Cristina, 1977, "La historia de los comuneros de San Bartolomé de los Llanos, Chiapas", México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, tesis de maestría en Antropología.
- Ribeiro, Darcy, 1972, *Configuraciones*, México, col. SepSetentas, núm. 38.
- Ribeiro, Darcy, 1977, *Las Américas y la civilización*, México, Editorial Extemporáneos.
- Ribeiro, Darcy, 1988, *Indianidades y venutopías*, Buenos Aires, Ediciones del Sol-CEHASS.
- Rus, Jan, 1995, "La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en J. P. Viqueira y M. H. Ruz (comps.), *Chiapas. Los rumbos de la otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, pp. 251-277.

- Sáenz, Moisés, 1936, *Carapan. Bosquejo de una experiencia*, s.p.i., Lima.
- Sánchez Gómez, Martha Judith, 1995, "Comunidades sin límites territoriales", México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, 293 pp.
- Spenser, Daniela, 1988, *El Partido Socialista Chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, México, CIESAS, 191 pp.
- Suárez, Jorge A., 1995, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, INI/CIESAS, 325 pp.
- Toledo Tello, Sonia, 1996, *Historia del movimiento indígena en Simojovel, 1970-1989*, México, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.
- Valdés, Luz María, 1988, *El perfil demográfico de los indios mexicanos*, México, Siglo XXI Editores/UNAM/CIESAS.
- Vázquez León, Luis, 1992, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, México, Conaculta, 451 pp.
- Wagley, Charles y Marvin Harris, 1964, *Minorities in the New World*, Nueva York, Columbia University Press.
- Wolf, Eric, 1953, "La formación de la nación: un ensayo de formulación", *Ciencias Sociales*, 20:50-61.