

---

# El zapatismo chiapaneco y la figura nacional del indio en México

*Andrés Medina*  
(IIA/UNAM)

## 1. Introducción

El levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994 generaría una difusión inmediata e intensa en todos los medios de comunicación y tomaría por sorpresa a la sociedad mexicana, y al mundo, por supuesto, provocando reacciones muy diversas que constituyen una especie de radiografía del país. La situación de crisis política y económica permitía esta coyuntura, la que provocaría respuestas ansiosas así como una búsqueda de señales en medio de una incertidumbre ante un futuro que amenazaba los sueños neoliberales de modernidad. Aparecerían entonces múltiples comentarios y reflexiones sobre las causas sociales y políticas del movimiento armado, y uno de los temas más controvertidos en esos momentos de desconcierto sería precisamente el del carácter indio, de su composición; lo que habría entonces de ponerse a discusión la definición, o tal vez resulta más cercano a la situación llamarle la configuración compleja de la figura del indio.

En esta ponencia presentaré algunos elementos de la discusión que nos remite al tema central, el de la figura del indio en México, según se vertieron en la prensa; aportaré asimismo datos generales que me parecen pertinentes, así como datos generales

de los antecedentes políticos y teóricos que nos conduzcan a una reflexión final.

## 2. ¿Son indios los alzados?

Desde los primeros días aparecerían tres grandes vertientes que aportarían tanto datos como reflexiones sugerentes para responder a la interrogante de la identidad de los zapatistas alzados. Una de ellas se orientaría a la descalificación de su componente indio, sea porque los referentes que se consignan no corresponden a lo que se supone como indio, o bien porque se argumentará la manipulación y el engaño de la población india involucrada en el conflicto, lo que ya en sí es un síntoma de la posición asumida. Como lo muestra un conocido y lúcido periodista:

*Las entrevistas a la prensa fueron ofrecidas por personajes embozados pero de perfecta dicción, en un castellano articulado. No se trata de indígenas, ni de pobres... Los que van a perder más con este episodio son los pobres de Chiapas. Manipulados o empleados como pretexto muchos de ellos van a ser víctimas de las consecuencias militares de la insurrección que comenzó el sábado 1 de enero... ¿quiénes han llevado a los indígenas alzados a esta situación? (Trejo Delarbre, R. 1994:44-45).*

En este mismo tenor, Jaime Labastida avanza la hipótesis de reconocer al narcotráfico internacional como organizador del movimiento armado (Labastida, J. 1994:59). Pero quien expresaría una opinión representativa de la clase política y la comunidad intelectual alineada con el régimen sería Héctor Aguilar Camín:

*Al sangriento coctel de Chiapas han acudido los ingredientes más inesperados. El único respetable es el más antiguo y más injusto de todos: la opresión secular de las etnias chiapanecas por el racismo, la explotación*

*y la violencia endémicas. Lo demás es un resumidero de delirios ideológicos y militares, que agrupa una peligrosa colección de desechos: fosilizaciones ideológicas de la vieja y la nueva izquierda, religiosos anclados en la teología de la liberación, desempleados de la guerra centroamericana y un abasto militar cuyo financiamiento está aún por ser explicado. (Aguilar Camín H. 1994:85).*

Pero quien habría de emitir un juicio desde las entrañas mismas del aparato estatal sería Arturo Warman, quien establecería con claridad las premisas del discurso gubernamental, además su propia experiencia profesional y gubernamental le otorgan autoridad a sus opiniones. Antropólogo profesional, experto en la cuestión agraria, antiguo director del Instituto Nacional Indigenista, ex procurador agrario y actualmente ministro de la Secretaría de la Reforma Agraria, entre otros puestos, luego de hacer un sesudo análisis apuntaría:

*No es un movimiento indígena, es un proyecto político-militar implantado entre los indios pero sin representarlos. Lo haría con sus reclamos, con sus propuestas, con sus aspiraciones. No los encuentro en los planteamientos del movimiento armado... La pobreza, la exclusión y discriminación fueron un caldo de cultivo para el reclutamiento, pero no son la causa directa de la aparición de un movimiento político-militar que propone la guerra total y prolongada. (Warman, A. 1994:162-163).*

La segunda vertiente es aquella que encuentra la raíz profundamente india del movimiento y realiza sus interpretaciones desde una perspectiva, más o menos matizada, de milenarismo. Aquí aparece el discurso que reivindica los derechos históricos de los pueblos indios desde el pasado prehispánico, pasando por los agravios de la conquista y la colonización españolas, para concluir con la denuncia de la explotación y el racismo del capitalismo de

nuestros días. En el tono apocalíptico que con frecuencia acompaña a esta tendencia se reconoce una cuestión que constituye el meollo de la especificidad cultural e histórica de los pueblos indios, el de su etnicidad. Aun cuando no se le aborda directamente, ni se le refiere sistemáticamente, sí se hacen alusiones a diferentes aspectos de su identidad étnica. Tales serían los artículos periodísticos de Julio Moguel y de Antonio García de León.

La tercera vertiente es la que forman investigadores profesionales que manejan una amplia y detallada información, tanto de la región en particular, en este caso la Selva Lacandona y los Altos de Chiapas, como del contexto nacional en que se ubican sus referencias, tales como el carácter del movimiento campesino, la producción agrícola comercial, la ganadería, o bien las vicisitudes de las movilizaciones políticas de los últimos años. Aquí encontramos interpretaciones más cuidadosas y datos nuevos; aunque también es posible reconocer énfasis ya sea hacia la perspectiva milenarista, o bien hacia la información socioeconómica que ignora los aspectos étnicos de la problemática. En este caso ubicaría trabajos como los de Luis Hernández Navarro.

### **3. El nacionalismo**

Como lo han indicado numerosas investigaciones, la historia y la cultura de la población india constituyen un componente fundamental de la ideología nacionalista que habría de configurarse desde finales del periodo colonial, particularmente en el siglo XVIII, cuando se encuentra a un conjunto de intelectuales criollos comprometidos en la definición de una ideología, expresada vivamente en la religión y en la historia. Como lo indica el estudioso David Brading, la identidad nacional mexicana habría de expresarse elocuentemente en la religión con el culto guadalupano, ingrediente fundamental del nacionalismo desde los tiempos mismos del régimen colonial, y en la historia, con el trabajo de diversos intelectuales criollos, como el jesuita Francisco Javier Clavijero, entre otros.

La interpretación de Clavijero del pasado indio constituye la pieza clave de la constitución del nacionalismo mexicano, como lo

ha mostrado lúcida y rigurosamente Luis Villoro 1950); pues dicha interpretación despoja de los matices estigmatizantes, dados por frailes y cronistas del siglo XVI, al pasado indio y le otorga una calidad de hecho histórico, a la manera en que los europeos consideran el pasado romano; con lo que no sólo se distingue a los mexicanos de los españoles, sino también habría de legitimar la propuesta política que asume ese pasado como parte fundamental de una historia nacional.

Aquí cabe hacer dos señalamientos. Por una parte esta concepción histórica no alude a los indios contemporáneos, considerados como envilecidos sobrevivientes del pasado heroico; por la otra, hay también interpretaciones de los propios criollos que ven en el pasado indio sólo una etapa de barbarie, como opinaban muchos intelectuales europeos, condición que extienden a los pueblos indios coetáneos, para justificar con eso la negación de los indios como ciudadanos mexicanos y sentar así las bases de lo que vendría a ser el "problema indígena".

De hecho la concepción liberal al respecto se inspiraba en la política seguida en los Estados Unidos y se sintetizaba en la expulsión o el exterminio de los indios; no diferente de la que seguirían los argentinos del tiempo de F. Sarmiento. En verdad, los liberales suponían que no había otra solución; es decir, la condición envilecida del indio era irreparable, de tal manera que la única posibilidad de civilizarlo era por la colonización con familias europeas.

Había un evidente racismo en la opinión de los criollos, tanto liberales como conservadores, como lo mostraría con toda nitidez el pensamiento y la obra de José María Luis Mora, uno de los más notables ideólogos del liberalismo mexicano de esos tiempos, quien ante las reacciones violentas de los pueblos indios, que eran víctimas del despojo de sus tierras por los hacendados y de la represión militar, expresaría el temor de una movilización general de lo que llamaba las clases de color. En su calidad de embajador solicitaría ayuda al gobierno inglés "para reprimir a los indios de Yucatán que estaban persiguiendo con *inaudita barbarie el desig- nio de exterminar a la clase blanca*" (Hale, Ch. A. 1972:246).

Resulta a todas luces interesante que la propuesta de los conservadores, inspirada en la continuidad de la condición política y económica del indio durante el régimen colonial, sugería una política que anticiparía algunos elementos del indigenismo actual: "México debía acudir a sus propias tradiciones para encontrar la inspiración, atender a la política que había producido el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco, el Colegio de San Gregorio y la fundación de hospitales en todas las comunidades indias" (*op cit*: 249).

Así pues, en el proceso de conformación del Estado nacional y del establecimiento de una política liberal, habría de definirse una ideología nacionalista que asumía como parte fundamental de la constitución de la nación mexicana el pasado indio, lo que habría de fundar una historia, y una arqueología, dedicadas a desentrañar ese pasado convertido ya en patrimonio nacional. El indio aparece entonces como descendiente de ese pasado, aunque no como su heredero; y si el estado nacional del siglo diecinueve tendería a su exterminio, sea por las guerras de castas, o bien por las condiciones de servidumbre que impondría la dictadura porfirista, la situación daría un giro notable a resultados del movimiento revolucionario que comienza en 1910.

Una indicación muy sugerente de la construcción nacional de la figura del indio y de su condición legitimante durante el porfirismo, en donde las premisas del planteamiento liberal son llevadas hasta sus extremos, es el apoyo oficial a un estilo azteca con que se construyen diferentes monumentos, cuyo mejor ejemplo es el dedicado a Cuauhtémoc (situado en la céntrica glorieta en donde se cruzan el Paseo de la Reforma y la avenida de los Insurgentes). Los tipos físicos ahí esculpidos poseen una cualidad clásica, semejante a la de esculturas romanas o griegas, aunque el pedestal piramidal y los adornos de grecas sugieren la referencia a la cultura del último tlatoani azteca. Para los indios vivos las condiciones sociales y económicas del fin de siglo serían las peores del periodo independiente, como lo mostrarían los pueblos mayas yucatecos, que padecerían no sólo la servidumbre y la destrucción de sus condiciones de vida por la expansión del cultivo del henequén, también sufrirían la expulsión, el exterminio

por parte del ejército, así como una hambruna que los golpearía profundamente. Semejante situación afecta a muchas otras regiones del país, como la de los yaquis, para aludir a un caso ampliamente estudiado.

El régimen que emerge de la Revolución Mexicana revertiría esta situación con una política orientada hacia las grandes masas de campesinos y trabajadores de la ciudad y el campo, entre los cuales estaban los indios. En un primer momento, en el lapso 1920-1934, se desarrollaría una actividad que tiene como referente implícito el marco teórico establecido por A. Molina Enríquez, en el cual la sociedad mexicana se define por la composición de tres clases sociales, cada una con una identidad étnica específica: la clase alta, formada por los criollos, descendientes de los colonizadores españoles y ahora latifundistas y miembros de la élite política del porfirismo; la clase baja, integrada por los indios sobrevivientes de la antigua civilización prehispánica; y la clase media, la mestiza, en la que encuentra la síntesis y la promesa para el futuro del país.

En este sentido la política de la cultura del gobierno revolucionario de las años veinte exaltaría la figura del campesino-indio. Diego Rivera pintaría la grandeza de la civilización prehispánica en los murales de los edificios públicos y dibuja la figura del indio como el campesino mexicano por excelencia, al que la Revolución Mexicana reivindica. La concepción del arte popular que fue difundida igualmente otorga esa identidad étnica a todos los productos artesanales, en la que se exalta la sensibilidad artística de los indios mexicanos.

La política educativa, en el gran proyecto vasconcelista, establecería una identidad entre los pobres del campo y de la ciudad y la condición étnica del indio. Hay, sin embargo, en la práctica, un desdén por la cultura y la lengua de los pueblos indios, manifiesto tanto en la política de castellanización directa, postulada explícitamente por diversos funcionarios, como Rafael Ramírez, como en el ideal apuntado por Manuel Gamio desde 1916: construir una nación moderna con una cultura, una lengua y una raza. No se imaginaba un espacio para la pluralidad cultural y lingüística; pervive la imagen en la que el indio y su cultura

constituyen expresiones del atraso, de la pobreza, de la ignorancia y, sobre todo, de la injusticia.

El reconocimiento de la especificidad étnica de los pueblos indios y el desarrollo de programas adecuados a sus particularidades culturales y lingüísticas habría de hacerse en el periodo presidencial del Gral. Lázaro Cárdenas. El cambio es producto de experiencias y fracasos tenidos anteriormente; así, en el caso de los pueblos indios, los problemas enfrentados por la política educativa, vividos y reconsiderados por el grupo de estudiosos que encabezara Moisés Sáenz en la Estación Experimental organizada en el pueblo de Carapan, Mich., en 1932, habría de conducir a la formulación de una política indigenista y a la definición de programas específicos que se planteaban precisamente desde las diferencias, es decir de los componentes culturales y lingüísticos variados que mostraba la población india.

En el sexenio cardenista se abriría la posibilidad de cambiar la base de la concepción liberal con respecto a la figura del indio. Por una parte, se reconocería el vínculo directo y profundo entre las sociedades mesoamericanas y la población india contemporánea, como lo muestra el trabajo monumental de Carlos Basauri (1940) **La población indígena de México**. Asimismo se desplegaría un interés por estudiar las lenguas indias, para lo cual se organizaría entonces el Consejo de Lenguas Indígenas, en 1937, y se desarrollarían métodos y técnicas para la enseñanza del castellano, a través de las propias lenguas indias, aplicando los conocimientos más avanzados de la época (en lo que tendría mucho que ver el Instituto Lingüístico de Verano, organización religiosa de los Estados Unidos; véase a Heath, Shirley B, 1972).

Por otra parte, se abriría a la discusión el estatuto teórico y político del indio al confrontar la situación de los pueblos indios con los planteamientos sobre la cuestión étnico-nacional que hacían los socialistas a partir de la experiencia de la Unión Soviética con sus minorías nacionales. ¿Constituían los pueblos indios una minoría nacional? ¿Eran simplemente tribus primitivas? Muchos serían los intelectuales y políticos que participarían en este debate; la conclusión a la que se llegaría sería estrictamente pragmática al indicar la necesidad de "mexicanizar" al indio; es decir de llevar los elementos de la cultura nacional a los pueblos

para resolver los problemas provocados por su atraso y su aislamiento. No obstante que se desarrollarían diversos esfuerzos por impulsar la formación de organizaciones representativas de los pueblos indios, como la constitución del Consejo Supremo de la Raza Tarahumara, finalmente no se llega a otorgar un reconocimiento político a los pueblos indios y lo que se crearía sería una política indigenista decididamente paternalista, en cuya definición los propios indios no tendrán ingerencia (Aguirre Beltrán, G. 1953).

No se trasciende el planteamiento liberal, pues al sentarse las bases de la política indigenista, en el Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro, en 1940, se mantiene la vigencia del llamado "problema indígena", si bien no ya en los términos abiertamente racistas del siglo XIX, pero sí con un preciso tono autoritario que definiría el "problema indígena" como fundamentalmente "cultural", según lo declararía posteriormente, como un fino sentido de la retórica, don Alfonso Caso, en su clásico ensayo sobre la comunidad indígena.

Para el periodo desarrollista, 1940-1982, la figura del indio nos remite a una condición social de marginalidad y atraso, como se plantea en la teoría de las "regiones de refugio" de G. Aguirre Beltrán (1967), por lo tanto la solución planteada es la de programas de aculturación que lleven los elementos de la cultura nacional y se consigna la integración. Es decir, en tanto portador de una identidad étnica diferente a la nacional, el indio mantiene una situación marginal que exige toda una política de "integración".

Si bien la política indigenista del gobierno mexicano se mantiene fiel, en términos generales, a la concepción liberal primitiva hasta prácticamente 1988, en tanto se exalta el pasado indio y se asume como una parte fundamental de la nación mexicana, y en tanto no se otorga un reconocimiento jurídico a la diversidad étnica y lingüística, antes bien se le combate discreta y eficientemente de diferentes maneras, los componentes del planteamiento que expresa la pluralidad comienzan a cambiar en la década de los años setenta.

En el proceso del surgimiento de diferentes movimientos sociales y de la respuesta política que da el Estado se distinguen varios acontecimientos que habrían de incidir en las concepciones

desde las cuales se construye la figura del indio. En primer lugar nos referiremos a la emergencia de un poderoso movimiento campesino que despliega una estrategia original y con planteamientos que impactan la política gubernamental.

Las causas de este movimiento campesino están en la base misma del proyecto desarrollista, diseñado para sustentarse con la transferencia de recursos del sector agrario. La crisis que se presenta en los años sesenta habría de agudizarse hacia el final de la década y obligará a diversas respuestas por parte del Estado. Una de ellas es la aprobación de una Ley de Reforma Agraria que incidirá intensamente en la lucha campesina. Lo que importa destacar aquí de todo este proceso es la presencia masiva de los pueblos indios, una parte de los cuales habría de insertarse en organizaciones independientes, es decir fuera del partido oficial; la más importante de ellas sería la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), integrada por una mayoría de representantes indios, aunque sus reivindicaciones serían de carácter agrario, sin referencia explícita a su condición cultural ni a su especificidad étnica.

En relación con este movimiento campesino está aquel otro promovido por la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), rama campesina del desaparecido Partido Comunista, entre los jornaleros agrícolas con el fin de organizarlos por el reconocimiento de sus sindicatos, con reivindicaciones propias de su condición de asalariados. Esto afectaría a la población india, una parte importante de la cual realiza migraciones temporales hacia diferentes zonas del país, especialmente aquellas de mayor desarrollo agrícola, con lo cual adquiriría una experiencia política valiosa. Tal es el caso, por ejemplo, de peones y jornaleros tzotziles de la región de Simojovel y de la de Comitán, en el altiplano central de Chiapas, donde el movimiento adquiriría un acentuado radicalismo y una conciencia de la importancia de su especificidad étnica como un elemento decisivo en sus formas de lucha.

En segundo lugar, y en el mismo marco de las crisis económicas y la lucha campesina, aparecería en 1975 un movimiento de pueblos indios con un elocuente discurso de reivindicaciones

étnicas y culturales, el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNIP). Sería entonces la primera vez que se presentaba una organización india, a escala nacional, y con una serie de exigencias políticas que implicaban el reconocimiento a su derecho a mantener y fortalecer su lengua y su cultura.

Este acontecimiento posee diversas particularidades que vale la pena señalar: por una parte se organizaría a iniciativa de diversas instituciones gubernamentales; por la otra, recrearía una figura nueva del indio en la política nacional. Ello se mostraría por la aparición de una nueva categoría social, la de grupo étnico, cuya definición habría de realizarse con base en la lengua hablada y en la ubicación en una entidad federativa determinada.

Cada grupo étnico estaría representado por una institución política, el Consejo Supremo, encabezado por un presidente y un secretario, además de otros cargos menores. Pero lo más novedoso sería la recreación de indumentarias, en los varios casos en que ya se había perdido el uso de prendas distintivas, asimismo se crean rituales colectivos, símbolos de identidad étnica y, en algunos casos, se construyen centros ceremoniales para la celebración de rituales con la presencia de grandes contingentes.

Todo esto habría de repercutir en numerosas regiones indias haciendo más vistosa la parafernalia ceremonial y más abiertas las fiestas religiosas. Inclusive en las mismas ciudades, como la capital del país, habría de hacerse más visible la presencia de una población india que desde hace mucho tiempo llega intermitentemente, sea de paso o para instalarse en las colonias periféricas y, en ocasiones, en el propio Centro Histórico (Arizpe, L. 1972).

Lo que habría de resaltar en todo este movimiento indio sería la presencia de dirigentes políticos con un discurso bien elaborado y con una dicción impecable en castellano; aparecerían también escritores, pintores y poetas indios, historiadores, lingüistas y antropólogos. Todos ellos con una producción con el sello distintivo de su filiación étnica.

Estas presencias multicolores rompían evidentemente con las figuras heredadas del liberalismo; sin embargo los medios de comunicación masiva continuarían reproduciendo las viejas figuras, es decir, la del indio torpe, estrafalario, de habla con el acento

de su origen cultural, todo ello con la implicación racista de su inferioridad.

La matriz discursiva y política del movimiento indio estaría formada por una propuesta que, si bien es hecha en los medios académicos mexicanos por diversos antropólogos, recoge la experiencia y las aportaciones de diversas tendencias indianistas sudamericanas, principalmente de intelectuales indios de Perú y Bolivia; dicha propuesta tiene su referente histórico en la *Declaración de Barbados*, firmada y difundida en 1971 (véase García Mora, C. y A. Medina, 1983). Esto nos lleva al tercer acontecimiento que afecta a las concepciones sobre la figura del indio.

Nos referimos a la intensa y rica discusión, tanto teórica como política, que habría de suscitarse, y centrarse, en el estatuto del indio, en términos de clase social y de representación política. Esta discusión respondía, en cierta forma, a los propios movimientos políticos de los campesinos y de los pueblos indios. Una propuesta subrayaría el carácter determinante de las diferencias de clase social y ubicaría en un lugar secundario la dimensión étnica (Pozas, R. 1971), aplicando un esquema que tendría como referencias polares a las categorías sociales de proletario y burgués.

Otra tendencia, la más original y mejor construida teóricamente, centraría su esfuerzo en la definición de las clases sociales en el campo y propondría la existencia de un modo de producción mercantil simple como característica específica del campesinado en el marco de una formación capitalista subdesarrollada. Aquí las relaciones interétnicas son sencillamente ignoradas, lo cual implicaba, por cierto, no enfrentar los problemas relativos al papel de la lengua y la cultura indias en mucho del campo mexicano, así como tampoco había una referencia al marco político de la cuestión nacional (Bartra, R. 1975; Medina, A. 1988). Ambas tendencias eran decididamente economicistas, su aporte es el haber mostrado con rigor la estructura socioeconómica en la que se inserta el campesinado, del cual una parte está compuesta por los indios.

En una posición diferente, y en cierto modo opuesta, estaría la propuesta contenida en la *Declaración de Barbados*, tendencia que es conocida en los medios antropológicos como etnicista. El argumento central de esta propuesta es el reconocimiento de los

derechos de los pueblos indios a mantener y reproducir su cultura y su lengua, lo cual se hacía, en primer término, denunciando el etnocidio sistemático desplegado por las iglesias, los estados nacionales y los antropólogos; y, en segundo lugar, reivindicando la importancia histórica de los pueblos en la conformación de los estados nacionales contemporáneos. Esto lo haría explícitamente, y en un estilo elocuente, el antropólogo Guillermo Bonfil, en una recopilación de documentos generados por las organizaciones indias del continente americano (Bonfil, G. 1981); y para el caso mexicano lo propondría en un texto ahora clásico, **México profundo** (1991). En este discurso teórico y político adquiere una importancia fundamental el concepto de grupo étnico, pues habría de constituirse en el sujeto histórico y político de los pueblos indios, así como en el eje de las discusiones teóricas de numerosos estudiosos.

La violenta crisis política y económica a que llegaría el proyecto desarrollista y populista en la década de los años ochenta daría pie para la implantación de un programa neoliberal que transformaría sustancialmente las relaciones económicas y políticas del país. Por una parte se abrirían los vínculos con el capitalismo internacional y se intensificarían los efectos del proceso de globalización así como se iniciaría un replanteamiento del papel del Estado, en un sentido que tendería a despojarlo de su condición de benefactor y rector de las relaciones económicas; todo lo cual habría de expresarse en una redefinición cautelosa y eficaz de la ideología nacionalista.

La importancia de la presencia del indio en la historia nacional y en la cultura habría de diluirse al máximo, como lo habrían de mostrar posteriormente los nuevos contenidos de los libros de texto (véase por ejemplo el libro **Secuestro de la Memoria**, 1993, publicado por los trabajadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia) y por la desaparición de varios rituales políticos que se hacían en honor de miembros del santoral civil nacionalista. La expresión más elocuente de esta tendencia se haría evidente en la ausencia de celebraciones oficiales en ocasión del Quinto Centenario de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano. No obstante que se habían anunciado

diferentes y espectaculares eventos para señalar la ocasión, entre los que se mencionaba la visita de los reyes de España, e incluso una serie de festivales alusivos a la *tercera raíz*, la africana. En vista de la organización de numerosos encuentros internacionales en los que se expresaba una oposición abierta a cualquier celebración al respecto, y en los cuales numerosas delegaciones mexicanas participaban, habría de optarse por el silencio.

Es posible distinguir algunas tendencias generales que inciden en la recomposición de la figura del indio en el marco de la política neoliberal que comienza en 1982 con el periodo presidencial de Miguel de la Madrid y alcanza su clímax en el de Carlos Salinas.

Por un lado se realizaría un cambio drástico en los programas del Instituto Nacional Indigenista, desde un discurso populista en el que se anunciaba el traslado de la dirección de los programas indigenistas a manos de los propios dirigentes indios, propósito que es truncado de una manera espectacular al destituir violentamente y encarcelar al director del INI, en octubre de 1983 (Nahmad, S. 1990), para implantar una política opaca, ajena a cualquier discurso nacionalista. Es decir, la acción indigenista se reduciría a una línea estrictamente pragmática y a un acotamiento gradual que le condujera a una presencia mínima.

Esta tendencia se continuaría prácticamente durante el periodo de Carlos Salinas y daría un vuelco espectacular precisamente a raíz del levantamiento zapatista. Aquí el indio es considerado, implícitamente, como un ciudadano pobre y marginado, que si bien requiere una consideración de sus particularidades culturales y lingüísticas, el objetivo principal es resolver sus problemas sociales y económicos. No hay un tratamiento especial, por lo contrario, la vigencia de una acentuada corrupción burocrática, de formas de control político caciquiles, así como de un profundo racismo, haría de estas regiones indias, interétnicas, espacios de una voracidad rapaz que no se podría saciar ni con todo el oro del mundo, como lo mostraría fehacientemente el programa de Solidaridad en Chiapas en los años inmediatamente anteriores al alzamiento.

Una segunda tendencia se refiere al campo de lo político, donde se encontraría una amplia difusión del discurso etnicista, en

su variante de mayor romanticismo, la ya citada de Guillermo Bonfil. Hay en **México profundo** una exaltación del componente indio y un reconocimiento de su omnipresencia en muchas manifestaciones de la cultura y la sociedad nacionales, no se diga en la historia misma. Hay, asimismo un sólido reclamo para atender a las reivindicaciones étnicas de los pueblos indios; pero sobre todo se plantea la vigencia de un proyecto civilizatorio, implícito en ese denso sustrato nacional que constituye la tradición cultural mesoamericana, y que se opone radicalmente al proyecto político de la clase política en el poder, particularmente en su variante neoliberal, en el que se reconoce a un México imaginario, ajeno a las condiciones de vida de la mayoría de la población mexicana.

De esta tendencia romántica procede un movimiento integrado por funcionarios gubernamentales, antropólogos, dirigentes indios y legisladores, que plantea una reforma al Artículo IV Constitucional con el fin de reconocer los derechos culturales y lingüísticos de los pueblos indios. La propuesta abriría una muy rica discusión que conduciría, luego de grandes esfuerzos por parte de sus promotores, a su aprobación por el Congreso de la Unión, en donde espera todavía su ley reglamentaria correspondiente, así como su aprobación por las legislaturas de los estados, antes de poder entrar en vigencia. Es decir, no ha pasado todavía del papel, y las condiciones que permitieron su presentación y aprobación han cambiado sustancialmente en un sentido que acentúa sus limitaciones políticas.

La propuesta de reconocimiento constitucional es ciertamente un paso de importancia para eliminar la vieja y racista concepción liberal que subyace a la política gubernamental, sin embargo es todavía tibia, muy leve, para el fin que aparece ahora con el movimiento zapatista: la refundación de la nación a partir de su condición pluriétnica y pluricultural.

Tal pareciera que la intención gubernamental al promover la reforma era menos responder a las reivindicaciones de los pueblos indios y más cumplir con compromisos internacionales, como el que adquiriría con la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que obliga a medidas mucho más drásticas y efectivas. El mismo contexto internacional se ha movido

en una dirección de mayor reconocimiento a los derechos de los pueblos indios y de las responsabilidades que adquieren los estados nacionales, lo que se mostraría por el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz 1992 a Rigoberta Menchú, una dirigente quiché guatemalteca, así como por la celebración del Año Internacional de los Pueblos Indios por parte de la ONU en 1993, mismo que daría inicio a una Década de los Pueblos Indios. Asimismo, desde hace ya varios años se ha venido preparando un documento que expresa los objetivos de diversas organizaciones indias del continente americano en donde encontramos representantes de los pueblos indios mexicanos, la Carta de los Derechos Universales de los Pueblos Indios.

Una tendencia más tiene que ver con el avance de las movilizaciones y la organización de los pueblos indios en el país en los años recientes. Luego del surgimiento del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNIP) en 1975 y de su desintegración en 1987, es decir de un movimiento con una definida perspectiva nacional, los movimientos indios de mayor importancia se ubicarían en los espacios regionales, donde están sus bases sociales, y se articularán a las luchas políticas en el marco de las organizaciones independientes nacionales y locales no indias. Su presencia se hará evidente por la aparición de organizaciones de carácter coyuntural, otras de mayor duración.

Hay un desarrollo de las luchas de los pueblos indios que enriquece sus experiencias en el contexto regional y se vincula al foro nacional en coyunturas como las electorales; hay sobre todo, una acentuada conciencia de la importancia estratégica de su identidad étnica para sus luchas políticas, lo que se ha reflejado en una tendencia reciente para cambiar el nombre por el que la expresan, así los tarascos son ahora *purépechas*, los otomíes *hñahñuh*, los mixtecos *ñusavi* y los mayas *bats'íl winik*, entre otros; así como en una ostentación de su indumentaria, de su música y de sus danzas tanto en ceremonias religiosas como en actos políticos realizados en los foros regionales y estatales. El zapatismo ha introducido un elemento más en esta misma dirección.

#### 4. El movimiento zapatista

El levantamiento zapatista de 1994 abriría dos cuestiones que son básicas en la reflexión tanto acerca de la composición étnica de la nación mexicana, como por su trascendencia política. La primera cuestión sería la de reconocer en los rebeldes zapatistas a campesinos indios, había una gran resistencia a aceptarlo, como ya lo apuntamos antes. Las figuras del indio de raíz liberal no correspondían a la nueva realidad; el origen colonial de sus concepciones básicas alimentaban una reacción de pánico y de rechazo ante los cuestionamientos y la orientación al futuro del zapatismo. Esta situación novedosa conduciría al rescate de una vieja y trascendente pregunta, difícil de contestar, si no es que imposible, en el marco de la nación soberana: ¿quiénes son los indios?

Con respecto a la cuestión inicial, la de la composición étnica del zapatismo, existe una amplia información etnográfica, sociológica e histórica que nos permite reconocer el complicado proceso de colonización de la selva lacandona en Chiapas. Los elementos más generales que nos permiten bosquejar el proceso son los siguientes.

Por una parte tenemos el núcleo histórico del sistema regional de origen colonial integrado por una ciudad de origen hispano, posteriormente criolla y señorial, y un conjunto de comunidades indias sujetas a su control económico y político; este sistema interétnico sería el modelo de una *región de refugio*, como la llamaría Aguirre Beltrán precisamente a partir de la experiencia chiapaneca. Este es el caso de Ciudad Real, llamada ya en el periodo independiente San Cristóbal de Las Casas, y las comunidades tzeltales y tzotziles; y lo mismo encontramos con Comitán y su entorno de comunidades tzeltales, tojolabales y chujes. Es aquí donde encontramos las comunidades corporadas y los peones acasillados. Por razones de carácter socioeconómico y demográfico —pero sobre todo por la permanencia de un rígido sistema colonial incapaz de abrirse a las nuevas condiciones que imponía la dinámica nacional— en los años cincuenta se iniciaría un lento movimiento migratorio hacia la selva lacandona, prácticamente

despoblada luego que las compañías madereras abandonan las monterías que controlaban vastos territorios.

El movimiento migratorio también procede del norte de Chiapas, de la región que tiene como centro a Simojovel, Tila y Salto de Agua, en un entorno de comunidades tzotziles y choles, donde el cultivo del café y la ganadería desplazarían a numerosos contingentes hacia la selva (véase el excelente material que presenta Xóchitl Leyva, 1994).

Las comunidades que lenta y dificultosamente se van formando en la selva presentan varias particularidades. Por una parte recrearían su estructura político-religiosa de una manera más sencilla, esquemática si la comparamos con las complejidades y espectacularidad de las comunidades alteñas; mantendrán vivos los vínculos con las comunidades de origen, pues no sólo habrá un flujo constante de gente en ambas direcciones, sino también se crearán mecanismos institucionales de articulación. Esto significará la definición de una amplia red de contactos que se irá reforzando de acuerdo con las exigencias de las luchas agrarias de los últimos veinticinco años y que abarca la mayor parte del estado de Chiapas.

Pero tal vez el hecho de mayor impacto para los procesos políticos y sociales de las comunidades de la selva sería la proliferación de programas de desarrollo agropecuario auspiciados por diferentes agencias gubernamentales, así como por las varias iglesias que realizan labores proselitistas.

Finalmente, otra particularidad sería la articulación de las comunidades en sistemas diferentes al de origen colonial, organizado a partir de la distinción indio/ladino y basado en la discriminación racial. Lo novedoso aquí sería la constitución de estructuras regionales de carácter pluriétnico y multilingüe, en las que por cierto la lengua franca es el tzeltal, sin mengua del papel práctico del castellano.

Uno de los motivos más importantes para la configuración de sistemas regionales ha sido la necesidad de agruparse para negociar con las instituciones estatales de diferente tipo; con ello se ha logrado un reconocimiento tácito de las diferencias étnicas y una convivencia que ha facilitado la organización de sistemas

supracomunitarios caracterizados por su pluriculturalidad y ajenos por completo a la hegemonía de una u otra cultura. Esto habría de significar una relación directa de los pueblos de la selva con instituciones federales, sin la mediación política característica de las regiones interétnicas coloniales, lo que les permitiría el acceso a las nuevas tecnologías y a diferentes procesos vinculados a la globalización.

Si a todo esto añadimos la experiencia de las migraciones a otras ciudades del país, particularmente a la Ciudad de México, así como a otras del norte, e inclusive a algunas de los Estados Unidos, tendremos que reconocer un profundo proceso de transformación en la conciencia de la identidad étnica frente a la nación y al mundo, y no ya en el acotado espacio de los sistemas interétnicos regionales.

*Los indígenas chiapanecos, tzotziles, tzeltales, tojolabales, zoques, mames, han reinventado sus identidades colectivas en el marco de acelerados procesos de cambio económico y político; han dejado sus comunidades para emigrar a la selva, a las zonas petroleras, a ciudades intermediarias y a los Estados Unidos; han cambiado su filiación religiosa y se han convertido al protestantismo o han dejado el catolicismo tradicional por la teología de la liberación... (Castillo, R. A. 1994:45).*

Por otro lado la situación de la selva trasciende la presencia de los pueblos estrictamente chiapanecos, y alcanza a otros, tanto indios como no indios, y nos da una idea de las nuevas condiciones en que se habría de gestar un sistema de relaciones sociales, económicas y políticas que, si bien tiene una profunda raíz comunitaria, ello no sólo no impide su estructuración en bloques mayores, sino que les otorga cualidades inéditas. Para tener una idea de los diversos ingredientes étnicos que componen esto que Aguilar Camín llamaría, un tanto desdeñosamente, el "coctel chiapaneco", citaremos a una antropóloga de campo que ha realizado diversas investigaciones en Chiapas:

*La selva se convirtió en un lugar de encuentro de indígenas de diferentes partes del estado y de la República. Sólo en la región fronteriza que va del Vértice de Santiago a Marqués de Comillas, encontramos asentamientos de indígenas chujes, kanjobales, tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, zoques, nahuas, chinantecos y de mestizos de Veracruz, Hidalgo, Tabasco, Oaxaca, Guerrero, Campeche, Durango y del Distrito Federal, así como campamentos de refugiados guatemaltecos hablantes de mam, chuj, kanjobal, quiché, ixil, cakchiquel y jacalteco. Al intercambio cultural, que se manifiesta en préstamos lingüísticos y en el fortalecimiento de idiomas indígenas casi desaparecidos como el chuj y el kanjobal se une el intercambio de experiencias organizativas. La comunidad deja de ser para estos colonos el principal punto de referencia y se crean nuevos espacios a través de las organizaciones campesinas, los grupos religiosos y las redes comerciales. (Castillo, A. R. op cit: 47).*

Así pues, la experiencia de los indios chiapanecos está lejos de ser exclusiva de ellos, de hecho forma parte de un proceso más generalizado en el que la diáspora de los indios del país les ha llevado prácticamente a todas las entidades federativas, como lo muestra el Censo General de Población levantado en 1990. Las rutas migratorias, convertidas en especie de corredores, constituyen caminos por los que transitan, de ida y vuelta, no sólo gentes, también tecnologías, ideas, símbolos de identidad étnica, utopías. La comunidad india de raíces mesoamericanas y coloniales, en tanto aislada, cerrada y corporativa, es ahora un dato del pasado, no así en tanto comunidad, es decir en tanto unidad básica para la reproducción social y de la identidad étnica. Es cierto que ahora las comunidades son núcleos de redes que, si bien mantienen como referente fundamental un territorio definido, trascienden la región y se extienden en múltiples direcciones, retroalimentándose de todo aquello que nutre a la nación como un todo. El levantamiento

del primero de enero de 1994 ha tornado a los ricos datos de la etnografía en historia.

## 5. A manera de epílogo

Si hubiera que representar las concepciones dominantes en torno a la figura del indio en la trama de la sociedad mexicana, yo señalaría dos autores que se pueden situar polarizada y contrastadamente. Por una parte a quien recoge la ideología del mestizaje y ve en el indio un componente más de la cultura y la historia nacionales; me refiero a Octavio Paz, premio Nobel de literatura, quien, en su libro ahora clásico, **El laberinto de la soledad**, acentúa la tradición "occidental" con que nos vincula la herencia española, y ve la presencia de la cultura india en aquellos atavismos que caracterizan a la sociedad mexicana de nuestros días, como lo describiría con la elocuencia de su escritura en **Postdata**, en donde reconoce el autoritarismo y la violencia del estado mexicano, particularmente a raíz de la represión de 1968, formas despóticas de los antiguos señores de México-Tenochtitlan. Es evidentemente una versión moderna del viejo esquema liberal, sin el racismo hacia el indio, pero ajena al pluralismo cultural y lingüístico que constituye parte de la sociedad mexicana. En sus textos, como en el pensamiento original de los criollos, el indio es sólo pasado, piedra del sol, parte de la historia antigua. El presente es una sociedad y una cultura "occidentales", con algunos manchones de indianidad, prescindibles si se mira al futuro.

En el polo opuesto encuentro a Guillermo Bonfil, el del **México profundo**, quien reconoce en la cultura nacional una versión moderna de la tradición mesoamericana, la que subyace racial y culturalmente en la nación mexicana y mantiene su vigencia como proyecto civilizatorio perfectamente viable en el proceso de globalización en el que se ha encaminado el país.

Es esta alternativa la que se enfrenta políticamente al país imaginario de las clases dominantes, el de la obsesión profundamente criolla por imitar las virtudes culturales y políticas de los grandes centros coloniales de Europa, así como de los Estados Unidos en la actualidad; el sueño de parecer europeos, primero, y

estadunidenses blancos después, a despecho de las tradiciones nacionales densamente empapadas en la historia de los pueblos indios.

Hay, sin embargo, un matiz acentuadamente romántico en el texto bonfiliano, una exaltación excesiva de las culturas indias, lo cual había sido ya expresado en el ensayo introductorio al libro **Utopía y revolución**, cuando califica a la cultura india como "moralmente superior" a la europea y endosaría las reivindicaciones más radicales, sobre el territorio y la historia, de los movimientos indios, negando la realidad de los estados nacionales, y con ellos de la matriz que enmarca definitivamente las condiciones de existencia y la reproducción de los indios contemporáneos. No hay un reconocimiento de la marca profunda y diversa que imponen tres siglos de dominación colonial, ni de las transformaciones que induce la diferencia social y económica en el contexto del desarrollo capitalista contemporáneo, lo cual hace del indio parte inextricable de la historia y de la cultura nacionales.

Un excelente ejemplo de la vigencia de estas concepciones en los medios intelectuales nacionales, y en donde evidentemente incide el movimiento de los zapatistas chiapanecos, es la polémica en que se enfrentan, en las páginas del diario **La Jornada**, Fernando Benítez, un viejo periodista de vasta obra y reconocido prestigio, y Héctor Aguilar Camín, historiador, periodista también, novelista y político, muy cercano a la política neoliberal, particularmente en el sexenio de Carlos Salinas. El punto de partida sería una entrevista que la periodista Angélica Abelleira hace a Aguilar Camín (publicada el 22 de junio de 1995) a propósito de su más reciente novela; en la conversación mencionaría la preparación de un ensayo polémico sobre el indigenismo. Declararía entonces, con evidente intención polémica, "...la historia del indigenismo mexicano es en gran medida la historia de una simulación", refutaría, asimismo, el elogio de la comunidad indígena, de sus "tradiciones" y de su "democracia directa", a lo que calificaría como "invenciones de antropólogos". La idea de la raíz indígena de la nacionalidad mexicana le habría de parecer un "equívoco histórico".

*No es verdad que la mexicanidad venga de las etnias indígenas. Viene del mestizaje, de la mezcla y, en última instancia, de haber ido dejando de ser indígenas y españoles y hoy somos esta mezcla peculiar que es difícil definir pero que llamamos mexicanos.*

En la comunidad indígena ve sólo violencia, pobreza, envilecimiento, y no encuentra nada que tenga que enseñarle al resto de México. En las reivindicaciones de autonomía ve sólo el camino al aislamiento.

*Etnias como los mixtecos oaxaqueños tienen más posibilidades de preservar sus raíces culturales y escoger sus tradiciones, refuncionalizarlas, perpetuarlas y sobrevivir, cuando van por el mundo desde su zona hasta el Pacífico, Los Angeles y Chicago.*

Su perspectiva de la situación chiapaneca muestra su pragmatismo, y una cierta ingenuidad, pues supone que el replantamiento del pacto federal ofrece una alternativa, con lo que reduce el problema a una dimensión estrictamente local y regional, no apercibiéndose, no digamos del carácter nacional de las reivindicaciones de los zapatistas, sino tampoco de la presencia diversa y densa de la diversidad étnica como ingrediente fundamental de la nación. A su alrededor ve sólo la nación homogénea con la que soñaron los liberales decimonónicos y los ideólogos de la Revolución Mexicana de la primera mitad de nuestro siglo veinte.

Fernando Benítez reaccionaría con su reconocida virulencia, y en su respuesta (el 27 de junio) apuntaría precisamente una de las premisas del nacionalismo:

*La exposición de 3 mil años de arte mexicano nos demuestra que 2 mil 500 de ellos pertenecen a los antiguos indios, 300 a la Colonia y 200 a la República, lo que influye en nuestra formación cultural. Yo soy tan criollo como Aguilar Camín, pero mi espíritu tiene mucho de indio.*

Luego en otra respuesta, la del 5 de julio, acude al recurso romántico de ensalzar las cualidades morales de la cultura india; y al resumir lo que ha aprendido de sus estudios y reportajes, apunta

*Espero que esta experiencia trascendente pueda interesar a lectores de otros países donde domina la razón y una cultura mágica religiosa.*

Estas dos perspectivas, presentes en la comunidad intelectual y en la clase política en el poder, expresan una tradición de pensamiento muy antigua y profundamente arraigada en la cultura mexicana; sin embargo las figuras del indio que se desprenden de sus pronunciamientos y escritos constituyen un obstáculo para entender los problemas que plantea el levantamiento chiapaneco y sus reivindicaciones políticas.

Lo que está en juego no es una nueva definición del indio, lo que obsesionó a la antropología mexicana de los años cuarenta y resolvería pragmáticamente Alfonso Caso, sino una comprensión de la diversidad étnica y cultural como características fundamentales de la nación mexicana.

Es decir, los pueblos indios no constituyen un segmento aislado y diferenciado de la nación, una parte que se puede cercenar, aculturar o integrar, por lo contrario, se entranan de una manera compleja y ceñida en la urdimbre de una totalidad que expresa su historia precisamente en su diversidad, y en la estructura misma que la articula. Así, los pueblos indios reclaman una presencia que está viva en la cultura nacional, pero no es reconocida ni en la Constitución ni en la historia.

De tal suerte que el levantamiento zapatista no sólo ha mostrado el esquematismo y el carácter anacrónico de las figuras del indio vigentes en el imaginario nacional, sino sobre todo ha descubierto que bajo la capa grisácea del mestizaje hay una cultura rica y multicolor, una diversidad desde la cual hay que repensar a la nación.

## BIBLIOGRAFIA

**Aguilar Camín, Héctor**

1994 La explosión de Chiapas. En: Trejo, R., *Chiapas. La guerra de las ideas*, pp 85-87. México, Editorial Diana.

**Aguirre Beltrán, Gonzalo**

1953 *Formas de gobierno indígena*. México, Imprenta Universitaria

— 1967 *Regiones de refugio*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

**Arizpe, Lourdes**

1972 *Indígenas de la ciudad de México*. México, SEP. (SepSetentas)

**Basauri, Carlos**

1990 *La población indígena de México*. México, Instituto Nacional Indigenista.

**Bartra, Roger**

1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. México, Ediciones Era.

**Bonfil, Guillermo**

1981 *Utopía y revolución*. México, Editorial Nueva Imagen.

— 1991 *México profundo*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

**Brading, David A.**

1973 *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, SEP (SepSetentas: 82).

**Castillo Hernández, R. Aída**

1994 Diferentes maneras de ser indio en Chiapas: nuevos sujetos sociales, sus migraciones, conversiones y rebeliones. En: Moctezuma Navarro, D., *Chiapas. Los problemas de fondo*, pp 45-52. Cuernavaca, Mor., CRIM-UNAM.

**Gamio, Manuel**

1982 *Forjando Patria*. México, Editorial Porrúa.

**García Mora, Carlos y A. Medina** (compiladores)

1985 *La quiebra política de la antropología social en México*. México, UNAM. Vol. II.

**Gouy-Gilbert Cécile**

1985 *Una resistencia india*. México, INI-CENCA.

**Hale, Charles A.**

1972 *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853)*. México, Siglo Veintiuno Editores.

**Heath, Shirley B.**

1972 *La política del lenguaje en México: de la Colonia a la Nación*. México, INI.

**Labastida, Jaime**

1994 Una guerrilla sorda. En: Trejo, Raúl, *Chiapas. La guerra de las ideas*, pp 55-62. México, Editorial Diana.

**Leyva, Xóchitl**

1994 Sociedad y cultura en la Selva Lacandona. En : Moctezuma Navarro, D., *Chiapas. Los problemas de fondo*, pp 73-90. Cuernavaca, Mor. CRIM-UNAM.

**Medina, Andrés**

1977 Los indios. En: Nahmad, S. y otros, *Siete ensayos sobre indigenismo*, pp 19-27. México, INI. (serie: Cuadernos de Trabajo: 6).

— 1983 Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México. *Nueva Antropología*, 20: 5-29. México.

— 1988 A propósito del 68 mexicano. Antropología, marxismo y la cuestión étnica. *Anales de Antropología*, XXV: 183-224. México, UNAM.

**Nahmad, Salomón**

1990 Una experiencia indigenista: 20 años de lucha desde investigador hasta la cárcel en defensa de los indios de México. *Anales de Antropología*, XXVII: 269-305. México, UNAM.

**Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas**

1971 *Los indios en las clases sociales de México*. México, Siglo Veintiuno Editores.

**Trabajadores académicos del INAH**

1993 *Secuestro de la memoria. Un debate sobre los libros de texto gratuito de historia de México*. México, Delegación D-II-IA-1. Sección 10, SNTE.

**Trejo Delarbre, Raúl (compilador)**

1994 *Chiapas. La guerra de las ideas*. México, Editorial Diana.

**Villoro, Luis**

1950 *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El Colegio de México.

**Warman, Arturo**

1994 *Chiapas hoy*. En Trejo, R., *Chiapas. La guerra de las ideas*, pp 151-163. México, Editorial Diana.