

Nuevos imaginarios en torno a la Nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía

Rosalva Aída Hernández Castillo

Resumen

Este ensayo define las distintas corrientes que en torno a la autonomía, indígena se han articulado en el México contemporáneo. Bajo la sugerente tesis de que el modelo de nación está pasando de una noción de mestizaje a una de pluriculturalismo, y de esta última a la de autonomía, analiza las principales tensiones que atraviesan hoy la definición política del movimiento indígena zapatista, que sin duda tiene que ver con el mundo político del movimiento indígena a nivel nacional.

Abstract

This article defines the different approaches regarding indigenous autonomy, which has been recently articulated in contemporary Mexico. It suggests the argument that the model of Nation State is undergoing a transformation process from a "mestizo" to a multiculturalism, and from this to Autonomic States. This paper also analyzes the main issues related to the EZLN, which, undoubtedly, comes from a broader indigenous movement in Mexico.

El 19 de diciembre de 1996 el presidente de México, Ernesto Zedillo, rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en las Mesas del Diálogo por la Paz, realizadas en San Andrés Larráinzar. Los llamados Acuerdos de San Andrés fueron firmados por los representantes gubernamentales el 16 de febrero de 1996, y convertidos en una propuesta de iniciativa de ley por diputados de los distintos partidos que integran la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA).

Desde que se dio el rechazo presidencial a la iniciativa de la COCOPA, la amenaza de la guerra ha estado presente en el sureste mexicano. La causa principal de este distanciamiento entre el gobierno y el EZLN han sido las posiciones irreconciliables de ambas partes en torno a la autonomía indígena. ¿Qué retos representa la demanda autonómica para el Estado? ¿Qué nuevos imaginarios colectivos moviliza en torno a la nación? ¿Se trata de una lucha por el control de la historicidad o tan sólo de movilizaciones colectivas por el control del proceso de cambio? Estas son algunas de las interrogantes que me propongo explorar en este artículo.

Los análisis de los llamados nuevos movimientos sociales en América Latina han fluctuado entre un optimismo desmedido que enfatiza su capacidad real o potencial de producir cambios radicales y un eurocentrismo que ni siquiera los reconoce como movimientos sociales por ser movilizaciones en torno a demandas concretas y carecer de un proyecto cultural o civilizatorio más amplio, es decir por no tener lo que Alain Touraine llamaría un proyecto por el control de la historicidad (Touraine, 1981). Este evolucionismo que sigue viendo a América Latina como "subdesarrollada" políticamente parece subyacer también en los análisis de quienes diferencian las luchas democráticas que se dan en los países industrializados, de las luchas populares desarrolladas en América Latina al señalar que

En los países avanzados, la proliferación de puntos de antagonismo permite la multiplicación de las luchas democráticas, pero estas luchas debido a su diversidad no tienden a constituir un "pueblo", es decir no dividen el espacio político en dos campos antagónicos. Por el contrario en los países del "Tercer Mundo", la explotación imperialista y la predominancia de formas centralizadas y brutales de dominación tienden a dotar a las luchas populares de un centro, confrontando un solo elemento claramente definido... Hablaremos entonces de luchas democráticas cuando éstas impliquen una pluralidad de espacios políticos y de luchas populares cuando los discursos tiendan a construir un solo espacio político dividido en dos campos opuestos (Laclau and Mouffe, 1985:131).

La lucha por la autonomía del EZLN y del movimiento indígena mexicano no es sólo una lucha contra el Estado, sino una lucha por la construcción de nuevos imaginarios colectivos que vienen a trastocar identidades étnicas, de género y nacionales de quienes participan en el movimiento y de la sociedad mexicana en general.

El análisis de los nuevos discursos políticos y culturales del movimiento indígena debe ser contextualizado en el marco de una dialéctica del poder en la que el Estado mexicano ha rechazado, reapropiado o reformulado muchas de las propuestas de los grupos subalternos. A diferencia de lo planteado por Mouffe y Laclau, el campo político no se encuentra dividido en dos espacios nitidamente diferenciados, el Estado no es un espacio homogéneo y a su interior existen luchas por el poder y discursos contrapuestos con respecto a la nación; de igual manera, al interior del movimiento indígena existen distintas perspectivas sobre la autonomía y sobre las estrategias a seguir para conseguirla.

Los conflictos, confrontaciones y negociaciones que se están dando en torno al concepto de autonomía son parte de esta lucha por la hegemonía en la construcción de significados.

Como lo han señalado distintos análisis en torno a los movimientos sociales, es en el proceso de la organización y de la lucha que se forjan nuevas identidades colectivas (Escobar y Álvarez, 1992). Indígenas de distintas regiones del país han ampliado sus perspectivas más allá de la comunidad para integrarse a un movimiento indígena nacional, y a la vez han venido a modificar otras identidades al poner en tela de juicio el discurso oficial sobre "lo mexicano", la nación y la ciudadanía. Durante el presente siglo, los mexicanos hemos visto surgir dos discursos distintos sobre la nación: hemos vivido la transición del México mestizo al México pluricultural ¿Estaremos frente al surgimiento de un nuevo discurso sobre el México de la regiones autónomas?

Del mestizaje al pluriculturalismo y del pluriculturalismo a la autonomía

Más allá de la lucha política y económica que conllevan las nuevas demandas autonómicas, éstas representan una lucha por la construcción de significados de frente al discurso hegemónico sobre la Nación. Este discurso ha fluctuado de una promoción abierta del mestizaje a una reivindicación de las culturas indígenas como "patrimonio nacional".

Los gobiernos postrevolucionarios mexicanos promovieron a través de políticas culturales y prácticas institucionales una identidad nacional homogénea y mestiza, que reivindicaba la fusión de lo indígena y lo español como el ideal a alcanzar en la construcción del México moderno.

En 1917, Manuel Gamio, quien es considerado el padre del indigenismo mexicano, planteó en su libro *Forjando Patria*, la necesidad de homogeneizar culturalmente al país para poder construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas que si no eran integradas a la cultura nacional mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extrema. Esta perspectiva guió el trabajo de la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, fundada en 1917 y dirigida por Gamio (antecedente directo del actual Instituto Nacional Indigenista). En el programa de trabajo de dicha institución se señalaba entre sus metas la "Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (INI, 1978:26).

La llamada "mestizofilia" marcó el pensamiento nacionalista postrevolucionario (Basave, 1992) y Vasconcelos describió el mestizaje como una tendencia mundial para la formación de una nueva raza superior (Vasconcelos, 1958). Si en otros contextos el racismo se ha caracterizado por su impulso segregacionista, en las naciones latinoamericanas, donde la identidad "mestiza" ha sido el eje de las ideologías nacionalistas, el discurso sobre la necesidad del "mestizaje racial y cultural" tiene profundas connotaciones racistas, al negar el derecho a la diferencia e imponer una identidad homogénea.

Este culto al mestizaje guió las políticas de aculturación del Instituto Nacional Indigenista desde su fundación en 1948. Algunas propuestas alternativas que ya apuntaban hacia la construcción de un México pluricultural fueron silenciadas por el indigenismo oficial (Lombardo Toledano, 1973), permitiendo la hegemonía del discurso monocultural durante casi seis décadas.

Fue hasta los años setenta que este modelo de Nación se empieza a cuestionar por parte del naciente movimiento indígena y por un sector de la intelectualidad mexicana que se adscribe a lo que se denomina la Corriente Crítica de la Antropología Mexicana. El principal reivindicador de esta nueva posición fue Guillermo Bonfil Batalla, quien describe en su libro *México Profundo* a un sector social oprimido y negado, pero con potencial para redinamizar sus raíces milenarias. Estos planteamientos, aunque en principio críticos del indigenismo estatal, fueron retomados como nuevo sustento de las políticas actuales hacia los indígenas y como base del planteamiento multicultural de la nación.

Este cambio en el discurso oficial puede ser analizado como el resultado de la presión política de un incipiente movimiento indígena nacional. La realización del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas y del Congreso de Pátzcuaro de 1975, marcaron el surgimiento de organizaciones de carácter local, regional y nacional que empezaron a reivindicar el derecho a la diferencia cultural (Hernández Castillo, 1996).

Sin embargo, es importante reconocer que las políticas de aculturación forzada promovidas por el indigenismo oficial no habían logrado ni homogeneizar la nación, ni modernizar a las comunidades indígenas. En este contexto los cambios en el discurso oficial del México mestizo al México pluricultural pueden ser entendidos también como una actualización de los mecanismos de control del Estado mexicano. La imposición no resultó ser la herramienta más efectiva para integrar a amplios sectores de la población indígena al "proyecto nacional", por lo que se optó por modificar las características de la comunidad imaginada (Anderson, 1987), con el fin de que un mayor número de individuos se identificaran con ella. Se amplió el sentido de "ser mexicanos" para lograr la mejor "ciudadanización" de la población indígena que había quedado al margen del proyecto postrevolucionario.

El reconocimiento del pluriculturalismo se limitó, sin embargo, a impulsar a través del INI el apoyo a "proyectos culturales" en las comunidades indígenas, a promover una imagen turística de México como un país de "muchos rostros", y a crear organizaciones indígenas con el fin de integrar a las "etnias" al partido oficial. El derecho a la cultura se entendió en un sentido muy limitado que no incluía el derecho a la tierra, a las formas propias de organización, control de recursos, ni territorio.

La medida más "radical" tomada por el gobierno fue la modificación al artículo cuarto constitucional, llevada a cabo en 1990, durante la administración de Carlos Salinas de Gortari, en la que se reconoce que "La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente por sus pueblos indígenas".

Mientras que el "indigenismo renovado" promovía danzas y música "tradicionales", las organizaciones campesinas e indígenas independientes empezaban a articular sus viejas demandas económicas en torno al derecho a la tierra y a un salario justo, con sus nuevas demandas culturales, entendiendo la cultura en un sentido más amplio que incluía el derecho a sus formas de gobierno y sistemas normativos, al uso de recursos naturales y control de territorio.

Entre las primeras organizaciones que empezaron a formular estas demandas en términos de autonomía está el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) creado en 1988 por líderes tojolabales que habían participado en la lucha por la tierra al interior de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC).¹ La participación de algunos de sus líderes en foros internacionales, su contacto con indígenas de otras partes del continente y con académicos que habían asesorado el proceso de constitución de autonomías en Nicaragua, como los antropólogos Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz Polanco, influyó en la reformulación de las demandas políticas y culturales en términos de un discurso autonómico.

La demanda de autonomía del EZLN, apenas esbozada en sus primeros comunicados, encontró eco en un movimiento campesino que venía luchando por la tierra y por el poder municipal y ayudó a articular estas demandas en un nuevo discurso político. Uno de los dirigentes del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) describe este proceso:

En 1992, luego de analizar que las cabeceras municipales habían servido de refugio a los terratenientes que seguían controlando desde ahí —con el político en sus manos— los procesos económicos regionales, le entramos a la lucha por el poder municipal. Ahora, levantamiento del Ejército Zapatista de

¹ Para un análisis de esta experiencia en la región tojolabal ver Mattiace, 1997. Para un análisis del movimiento indígena a nivel nacional ver Sarmiento Silva y Mejía Piñeros, 1991.

Liberación Nacional (EZLN) de por medio, le pusimos públicamente nombre a la decisión de gobernarnos: autonomía". (Rojas, 1994:219).

Sin embargo, el concepto de autonomía ha tenido distintos significados tanto al interior del movimiento indígena como dentro del Estado. La pugna por definir el sentido de la autonomía se ha convertido en una arena para confrontar y negociar definiciones de tradición, modernidad, identidad étnica y ciudadanía.

Posiciones gubernamentales: entre el reconocimiento y el racismo

Durante décadas el término autonomía había sido rechazado totalmente por el gobierno cuyas iniciativas para reconocer los derechos de los pueblos indígenas se habían limitado a proponer una Ley Reglamentaria para el artículo Cuarto Constitucional. Sin embargo, en el marco del diálogo entre el EZLN y el gobierno se organizó la Mesa de Derechos y Cultura Indígena en la que participaron asesores e invitados de ambas partes para discutir, entre otros puntos, el derecho a la autonomía para los pueblos indígenas. Entre los representantes del gobierno había dos posturas principales, la llamada "línea dura", representada por los funcionarios de la Secretaría de Gobernación y la "línea negociadora", por los funcionarios del INI. Fueron estos últimos los que retomaron la propuesta de autonomía comunal del movimiento indígena de Oaxaca y la propusieron como una salida intermedia entre la demanda más radical de autonomía regional de un sector del movimiento indígena y el rechazo total a cualquier tipo de autonomía por parte de la "línea dura" gubernamental. Algunos han analizado la propuesta del INI como una estrategia divisionista del movimiento indígena, cuyo propósito era diluir la fuerza de la demanda autonómica al reducirla al espacio comunal (Díaz Polanco, 1997). Este análisis pasa por alto las contradicciones al interior del propio Estado y sigue partiendo de una visión monolítica del poder. La historia del indigenismo mexicano nos muestra que la efectividad de la hegemonía estatal ha consistido precisamente en su habilidad para satisfacer parcialmente algunas de las demandas de los sectores subalternos (Hernández Castillo, 1996). La posterior defensa que algunos funcionarios de gobierno, como la directora de Procuración de Justicia del INI, Magda Gómez, y el representante priísta ante la COCOPA, Jaime Martínez Veloz, han hecho a los Acuerdos de San Andrés y las demandas indígenas de autonomía, contradicen cualquier análisis simplista de las posturas gubernamentales.

La línea "negociadora" parecía ganar terreno al firmarse el 16 de febrero de 1996 los primeros acuerdos y compromisos del Diálogo en los que se reconocía el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y a la autonomía

comunal. Pero este era sólo el inicio de un largo proceso. El presidente de la República se mantuvo al margen de las negociaciones y fue hasta un año después, cuando los Acuerdos se proponían como iniciativa de Ley, que decidió consultar a sus asesores jurídicos y para sorpresa de muchos reconoció desconocer los acuerdos que sus representantes habían firmado. A partir de esta "revisión" el gobierno hizo una contrapropuesta en la que dejaba fuera el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a autogobernarse, de usar y disfrutar de sus recursos naturales y de aplicar sus propios sistemas normativos.²

El rechazo a las demandas autonómicas se centró en dos argumentos: por un lado el peligro de desintegración nacional que éstos representaban y por otro una descalificación total por parte de los "asesores jurídicos" a las culturas y formas de organización indígena. El racismo que permea a la sociedad mexicana se volvió evidente en el debate público que siguió al rechazo presidencial de los Acuerdos de San Andrés.

El jurista Ignacio Burgoa Orihuela, uno de los asesores consultados por el presidente Ernesto Zedillo, fue de los primeros en pronunciarse contra las demandas autonómicas. Con respecto a la parte de los acuerdos que reconoce "el derecho de los pueblos indígenas al uso y disfrute de los recursos naturales, de sus tierras, territorios y medios de comunicación", el jurista señaló:

¿Cuáles son las tierras de los pueblos indígenas que éstos usan y ocupan? ¿Tales tierras pueden abarcar propiedades de particulares, de las entidades federales o de los municipios? La dilucidación de estas cuestiones amerita estudios de carácter geográfico, histórico y económico... De aprobar el Congreso la iniciativa de ley se formarían "soberanías indígenas" o un "poder indígena" independiente del poder municipal, estatal y federal, atentando contra la propia Constitución... y ¿a qué medios de comunicación se refieren? ¿Serán los asnos, las carretas o los tamemes? (aclara) que eran los seres humanos dedicados a la transportación de mercaderías o de personas (*La Jornada*, 10 de enero de 1997, p.13).

La respuesta por parte del movimiento indígena no se hizo esperar. Desmintiendo cualquier intención secesionista, el líder mixteco Adelfo Regino Montes, representante del Congreso Nacional Indígena señalaba:

² Las modificaciones hechas por la contrapropuesta gubernamental fueron presentadas como "cambios de forma y no de fondo", sin embargo, el análisis detallado del documento demuestra que los cambios en la redacción ponen candados y limitaciones al control territorial, uso de recursos y formas de autogobierno. Para un análisis de los dos documentos ver Fernández Souza, Flota y Moguel, 1997.

No hay por qué temer. No existen razones para meternos en el terreno de la desconfianza y la confusión técnica; políticamente los conceptos de autonomía y soberanía son radicalmente distintos. Tradicionalmente se ha sostenido que la soberanía es un atributo que tienen los estados... por el contrario la autonomía es la facultad que tienen los pueblos en el marco del Estado —no fuera de él— para determinar sus condiciones generales de vida en coordinación con las instancias de gobierno estatal y federal. Cuando los indígenas mexicanos reclamamos nuestro derecho a la libre determinación concretado en la autonomía indígena, no estamos trastocando la soberanía (*La Jornada*, 19 de enero de 1997, p. 10).

A pesar de las aclaraciones de juristas, líderes indígenas y del mismo EZLN, el peligro de la fragmentación de México fue enarbolado por el presidente de la República como argumento contra la autonomía en sus visitas a los pueblos teneks, pames, tepehuanes, náhuatl y otomíes, durante los meses de enero y febrero de 1997.

Burgoa Orihuela habló del peligro de que los pueblos indígenas regresaran a "sacrificios humanos" si se les otorgaba la autonomía (*La Jornada*, 4 de marzo de 1997), y antropólogos como Roger Bartra señalaron el origen colonial de las culturas indígenas y previnieron contra las "semillas de violencia y antidemocracia" que traería el reconocimiento de sus "usos y costumbres" (*La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997).

Ante la amenaza de la descentralización, la redistribución del poder y el replanteamiento del proyecto nacional, sectores del gobierno, de la intelectualidad mexicana y grupos locales de poder, olvidaron los viejos "folklorismos" y su interés por las culturas indígenas y se dedicaron a descalificarlas como "primitivas", "violentas", "antidemocráticas". Los discursos decimonónicos parecen regresar frente al peligro de la autonomía indígena.

Posiciones autonómicas: regionalistas y comunales...

¿Y las mujeres?

Las posturas al interior del movimiento indígena tampoco son homogéneas. Las diferencias históricas y regionales han influido en que las propuestas sean múltiples: para los colonizadores de la Selva Lacandona, originarios de distintas regiones del país y el estado, el espacio de la autonomía tiene que ser necesariamente un espacio pluriétnico, mientras que los yaquis de Sonora demandan la creación de una Región Autónoma Yaqui; por su parte los indígenas de Oaxaca siguen reivindicando el espacio de la comunidad como un espacio autonómico.

Dentro de la diversidad de posturas con respecto a la autonomía, dos se han perfilado como hegemónicas al interior del movimiento indígena: comunalista y regionalista. Sus pugnas por el liderazgo del movimiento han empezado a causar fricciones al interior del Congreso Nacional Indígena, constituido en 1996 en respuesta al llamado del EZLN.

La línea comunalista ha estado encabezada por intelectuales indígenas de Oaxaca, principalmente mixes, mixtecos y zapotecos, que partiendo de sus propias experiencias reivindican el espacio comunitario como principal espacio organizativo y político. A diferencia de otras regiones del país, en Oaxaca la mayoría de los 435 municipios que constituyen el estado está gobernada por presidentes municipales indígenas, las contradicciones principales en esta zona no se dan entre indígenas y mestizos, sino entre distintos grupos étnicos que compiten por el control político o comercial de la región (Mattiace, 1997). Frente a esta realidad los comunalistas señalan: "Lo cierto es que la tarea de volver a ser pueblos de culturas completas, aunque diferentes y con un desarrollo pleno, tendrá que retomar los elementos de la comunidad en tanto pensamiento y modo de vivencia propia de los pueblos..." (Líder mixteco Adelfo Regino Montes, octubre de 1997).

La línea regionalista, organizada a través de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), ha sido encabezada por intelectuales tojolabales, para los que la comunidad nunca ha tenido el peso identitario y organizativo que tiene para los indígenas de Oaxaca. Las experiencias como "peones baldíos" en las fincas y estancias ganaderas de La Trinitaria y Las Margaritas, a principios de este siglo (Ruz y Gómez, 1992) y como colonizadores de la selva a partir de los años sesenta, ha marcado su perspectiva regional y su énfasis en el carácter pluriétnico de las autonomías.

Integrantes de ambas líneas estuvieron presentes como asesores e invitados del EZLN en la Mesa I del Diálogo sobre Derecho y Cultura Indígena. Sin embargo, fue la línea comunalista la que logró mayor influencia con el EZLN y fueron sus perspectivas las que se plasmaron en los Acuerdos de San Andrés. La demanda de establecer un cuarto piso de gobierno regional, reivindicada por la ANIPA, fue considerada como demasiado radical por asesores e integrantes del EZLN, que optaron por promover una perspectiva gradualista de la autonomía, la cual se impulsaría empezando por el nivel comunitario, con el propósito de tener más posibilidades de negociar la iniciativa con el gobierno.³

³ Según versiones de Héctor Díaz-Polanco, promotor de la autonomía regional, el apoyo a la línea comunalista fue un triunfo de la capacidad de cooptación del INI. Para una descripción de este proceso de negociación ver Díaz-Polanco, 1997.

No obstante de que en el discurso político y en la mesa de negociaciones el EZLN se ha ubicado más cerca de los comunalistas que de los regionalistas, en la práctica ha impulsado la creación de regiones autónomas más cercanas a lo que se propone como "Cuarto Piso" de gobierno, por parte de la ANIPA. A partir de 1996 se empezaron a crear en territorio bajo control o influencia zapatista Municipios Rebeldes Autónomos como: San Pedro Michoacán, Tierra y Libertad, San Juan de la Libertad, San Juan Cancúc, Zona Autónoma de Tenejapa, Moisés Gandhi, Nuevo Bochil, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, Ernesto Ché Guevara, San Andrés Sac'amche de los Pobres, Tzot Choj, Pohló, Sitalá, Ixtapa, Amatenango del Valle, Nuevo Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz y Socoltenango. Estos Municipios Rebeldes abarcan varias comunidades y podrían ser considerados como nuevas Regiones Autónomas.

A pesar de que ambas líneas han declarado en diversas ocasiones que sus diferencias son de forma y no de fondo, la ANIPA se ha distanciado del EZLN y ha empezado a establecer sus propias Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), al margen de los Municipios Rebeldes Zapatistas. A partir del 12 de octubre de 1994 se declaró la conformación de cinco Regiones Autónomas Pluriétnicas en las Regiones de Ocosingo, Norte, Selva, Altos y Cintalapa. La sede de lo que se ha nombrado como Gobierno Autónomo de las RAP se encuentra en la antigua sede del INI en San Cristóbal de las Casas y funciona al margen de las directivas zapatistas. Sin embargo, este distanciamiento no ha impedido que al interior del Congreso Nacional Indígena, la ANIPA se haya unido al llamado a respetar los Acuerdos de San Andrés, pero siempre recordando que éstos siguen siendo limitados.

Ante los ataques racistas de algunos sectores del gobierno, ambas líneas han coincidido en defender los sistemas normativos y formas organizativas indígenas y en reivindicar sus identidades como indígenas y como mexicanos.

Las propuestas autonómicas de ambas líneas no sólo contemplan el replanteamiento de sus relaciones con el Estado-Nación, sino con las sociedad mexicana en general. Por ejemplo, al demandar el reconocimiento de sus idiomas indígenas y formas culturales, se plantean la necesidad de una reestructuración del sistema educativo y de salud, a nivel nacional. Las dos propuestas señalan también la necesidad de impulsar un desarrollo sustentable que retome formas de trabajo de la agricultura tradicional indígena y de otras propuestas de agricultura orgánica; en este sentido confrontan a las transnacionales de los agroquímicos y plantean la necesidad de una autonomía económica que les permita apropiarse de los medios de comercialización de sus productos sin necesidad de intermediarios. La reivindicación de sus sistemas normativos y

formas de gobierno viene a cuestionar la democracia electoral como única vía para la participación política amplia.⁴

A diferencia de lo planteado por Mouffe y Laclau, en este rincón de lo que ellos denominan "Tercer Mundo", el campo político no se encuentra dividido en sólo dos espacios, ni el poder se concibe como centralizado en el Estado. La lucha por la autonomía es una lucha contra el racismo de la sociedad mexicana, contra el centralismo del Estado, contra las compañías transnacionales que promueven los agroquímicos, contra los partidos políticos que niegan otras formas de construcción de la democracia, contra los intermediarios locales que se apropian de las ganancias de los pueblos indígenas. Se trata de una lucha en muchos frentes, y por lo mismo llena de complejidades y obstáculos.

No es una lucha sólo por cambios legislativos o institucionales, sino por impulsar un proyecto civilizatorio que aún está por construirse y del cual existen diversas versiones e imaginarios colectivos. Se trata de lo que Touraine calificaría como una lucha por el control de la historicidad, en donde el desarrollo industrial no ha sido el pre-requisito para el surgimiento de "luchas democráticas".⁵

Uno de los problemas que enfrenta la construcción de este proyecto civilizatorio es la idealización del pasado indígena, en parte reacción ante el racismo con que ha sido criticado por algunos sectores de la sociedad mexicana. La descalificación tajante que se ha hecho de sus formas culturales ha llevado a líderes indígenas y a sus asesores a presentar una visión idealizada de las comunidades, en la que se enfatiza el carácter conciliatorio de sus sistemas normativos, el sentido ecológico de su cosmovisión y el carácter democrático de sus formas de gobierno. Por ejemplo, los wixaritaris o huicholes manifestaron su apoyo a la demanda de autonomía del EZLN, señalando

Somos indios wixaritari mexicanos. No queremos dejar de serlo, defendemos nuestra voluntad de vivir en el mundo cumpliendo con la obligación sagrada de sembrar y agradecer para que la vida continúe. Somos sobrevivientes de muy lejos del pasado y nuestra cultura es un mensaje para la vida, ahora que el mundo está en peligro de destruirse por la contaminación de los mares, de ríos, del aire y por la matanza de hombres plantas y animales (Discurso de líder huichol en el Congreso Nacional Indígena, 12 de octubre de 1996).

⁴ Para un desarrollo de los contenidos de ambas propuestas ver ANIPA, 1994 y Regino Montes, 1997.

⁵ A pesar de la descalificación que históricamente Alain Touraine ha hecho de los movimientos sociales en América Latina, en su ponencia magistral presentada en la reunión anual de LASA en abril de 1997, en Guadalajara, Jalisco reconoció: "es por supuesto el movimiento neozapatista de Chiapas que, a pesar de su debilidad material, ha expresado con más fuerza y más impacto mundial la unión nueva de la defensa de una identidad con un programa de democratización nacional" (LASA Forum, vol. XXVIII, núm. 3, otoño 1997:9).

En el mismo sentido, el antropólogo Miguel León Portilla defiende la autonomía indígena señalando: "Los pueblos indígenas preservan valores dignos de grande aprecio y que el mundo moderno, en riesgo de globalización, ha perdido. Pensemos en su sentido comunitario y de solidaridad; su cohesión familiar; el respeto a la naturaleza y al saber de los ancianos; el rechazo a la corrupción..." (*La Jornada*, 8 de agosto de 1987, p.9).

Tanto la visión racista como la idealizada son visiones ahistóricas que niegan la complejidad de las identidades culturales. Parecería ser que no existen más que dos representaciones posibles, las decimonónicas que ven la cultura indígena como primitiva, residual y atrasada, y por lo tanto factible de destruir, y las esencialistas que la presentan como milenaria, ecológica y democrática, basando en estas características su legitimación como identidades viables.

Las mujeres indígenas organizadas han confrontado ambas representaciones demandando frente al Estado su derecho a la diferencia cultural y frente al movimiento indígena, su derecho a cambiar aquellas formas culturales que atentan contra sus derechos humanos. En múltiples foros han demandado su derecho a la diferencia cultural: a hablar sus idiomas indígenas y a mantener y desarrollar sus culturas.⁶

Sin embargo, sus perspectivas de "la tradición" no son perspectivas estáticas que busquen raíces milenarias para reivindicar una cultura propia. En distintos documentos han planteado la necesidad de cambiar aquellos "usos y costumbres" que atentan contra sus derechos como mujeres:

También tenemos que pensar qué se tiene que hacer nuevo en nuestras costumbres la ley sólo debiera proteger y promover los usos y costumbres que las mujeres, comunidades y organizaciones analicen si son buenas. Las costumbres que tengamos no deben hacer daño a nadie.⁷

Más que rechazar la costumbre, las mujeres indígenas de Chiapas proponen reinventarla bajo nuevos términos. Sus demandas vienen a cuestionar tanto al nacionalismo homogeneizador que reivindicaba el México mestizo, resultado de la fusión necesaria de dos culturas, como al esencialismo indígena que demanda la defensa a ultranza de las tradiciones culturales.

En otro documento presentado ante el Congreso Nacional Indígena, las mujeres hacen suya la demanda de autonomía, extendiendo la definición del concepto y dándole una interpretación desde su perspectiva de género. Así, se

⁶ Para un análisis de las demandas de las mujeres indígenas ver Hernández Castillo, 1997.

⁷ Encuentro Taller "Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones".

refieren a la autonomía económica que definen como el derecho de las mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción; a la autonomía política como mujeres que respalde sus derechos políticos básicos; a la autonomía física para decidir sobre su cuerpo y la posibilidad de vivir sin violencia, y a la autonomía sociocultural que definen como el derecho a reivindicar sus identidades específicas como indígenas.

Esta nueva definición de la autonomía estuvo presente en todas las mesas de trabajo del Congreso Nacional Indígena. Mujeres mixes, otomíes, zapotecas, náhuas, tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, que durante seis meses se habían venido reuniendo en la ciudad de México, en el Seminario "Reformas al Artículo Cuarto Constitucional", participaron activamente en las cuatro mesas de trabajo en las que se dividió el Congreso y fueron las encargadas de recordarles a los participantes que los pueblos indígenas no son esencialmente democráticos, como lo señalaban algunos líderes indígenas, sino que la democracia hay que construirla, empezando desde la casa.

Las voces de las mujeres nos sugieren que el señalar el carácter histórico, cambiante y contextual de las identidades indígenas no está reñido con la necesidad de reivindicar el derecho a la diferencia cultural.

Con todas sus contradicciones, el movimiento indígena armado y civil ha traído al debate político un nuevo discurso en torno a la nación en el que el pluriculturalismo no implica la tolerancia a la diferencia, ni la utilización turística de la misma, sino la libre determinación de los pueblos indígenas, la descentralización del poder y el reconocimiento a su derecho de construir su propio futuro.

Con esto no quiero sobreestimar la capacidad del EZLN de producir cambios radicales en el sistema político mexicano, el panorama no podría ser menos halagüeno. A casi cuatro años de iniciado el levantamiento, la llamada "guerra de baja intensidad" ha dejado un saldo de mil 600 indígenas muertos, mucho más que los doce días que duró el enfrentamiento armado. El EZLN se encuentra sitiado militarmente y por lo menos seis grupos paramilitares actúan con total impunidad aterrorizando a las comunidades simpatizantes del zapatismo.⁸ El diálogo sigue estancado y las divisiones políticas de la izquierda han limitado los alcances del recién formado Frente Zapatista de Liberación Nacional.

El futuro del movimiento sigue siendo incierto, sin embargo, sus logros no deben ser medidos sólo en función de reformas legislativas o cambios institucionales, sus cuestionamientos al modelo económico, al proyecto de nación

⁸ Los organismos de derechos humanos han documentado el accionar de los grupos paramilitares: Paz y Justicia, Los Chinchulines, Alianza San Bartolomé de los Llanos, Máscara Roja, Movimiento Indígena Revolucionario Antizapatista y el Grupo Antizapatista de Chenalhó.

excluyente y los nuevos imaginarios colectivos que ha contribuido a crear, han venido a desestabilizar la hegemonía estatal y han abierto nuevos espacios de lucha política que apenas se vislumbran.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Ed. Verso.
- ANIPA (1996), *Proyecto de Iniciativa de Decreto para la Creación de Regiones Autónomas* presentado en la V Asamblea Nacional, abril 29- mayo 1^º, 1996 en Chilapa, Guerrero.
- Basave Benítez, Agustín (1992), *México Mestizo: análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Díaz-Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la Autonomía*, México, Siglo XXI Editores.
- Escobar, Arturo and Sonia Álvarez (1992), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press.
- Fernández-Souza, Jorge, Enrique Flota y Julio Moguel, "¿Quién miente sobre los Acuerdos de San Andrés?", en *La Jornada del Campo*, México, octubre 1^º, 1997.
- Gamio, Manuel (1917), *Forjando Patria*, México, Ed. Porrúa.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída (1997a), *Historias y relatos de la "Otra" frontera: identidad, poder y religión entre los mames de Chiapas (1933-1994)*, México (en prensa en CIESAS/SEP).
- (1997b), "Construyendo la utopía: las mujeres chiapanecas de frente al siglo XXI", en *La Doble Jornada*, abril 3, 1997.
- INI (1978), *INI 30 años después: revisión crítica*, México, México Indígena, INI.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso.
- Lombardo Toledano, Vicente (1973), *El problema del indio*, México, SEP-Setentas.
- Mattiace, Shannan (1997), "Indian Autonomy in Mexico: Separate Nations or Renegotiated Nationalism?", ponencia presentada en la Reunión Anual de la Latin American Studies Association (LASA), Guadalajara, México, abril 17-19.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva (1991), *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores.
- Regino Montes, Adelfo (1997), "La reconstitución Indígena", en *La Jornada*, México, octubre 21, 1997, p. 16.

- Rojas, Rosa (1996), *Chiapas. ¿Y las mujeres qué?*, México, La Correa Feminista, vol. I-II.
- Ruz, Mario Humberto y Antonio Gómez Hernández (1992), *Memoria baldía: los tojolabales y las fincas. Testimonios*, México, UNAM/UNACH.
- Touraine, Alain (1981), *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vasconcelos, José (1992 [1925]), *La Raza Cósmica. Misión de la Raza Iberoamericana*, México, ESPASA-CALPE Mexicana S.A., Colección Austral.