

MÉXICO: LOS PUEBLOS INDIOS¹ Y LA IDENTIDAD NACIONAL

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indios de México han vivido desde la época prehispánica una reconfiguración permanente a diferentes ritmos, intensidades y violencias según épocas y regiones. En la construcción de la nación mexicana, su presencia fue negada de múltiples formas por las élites a pesar de constituir la mayoría de la población. Y esa negación formó parte del proceso de construcción de la llamada “identidad nacional”.

Las “identidades nacionales”, fueron constructos culturales y simbólicos que se consolidaron en el siglo XIX ante la expansión del capitalismo industrial y que en las últimas décadas están siendo puestas en tela de juicio. La dinámica de la “globalización”², como transición del capitalismo industrial al informacional y especulativo, ha desencadenado procesos transnacionales y subnacionales que han resquebrajado, en mayor o menor grado, la relación del Estado con la nación y por lo mismo las identidades que lo sostenían.

En nuestro país la falta de correspondencia creciente entre Estado e identidad nacional se ha manifestado de manera aguda. La migración creciente de México a Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XX, el levantamiento Zapatista en 1994, el nuevo rol de la Iglesia Católica a partir de 1992 y la injerencia creciente de las industrias culturales son algunos de los fenómenos transnacionales e internacionales que visibilizan la desarticulación entre Estado y nación, y que, por lo mismo, plantean interrogantes a ese constructo identitario que se ha llamado *los mexicanos*.

Por otra parte, una identidad colectiva supone el reconocimiento recíproco entre los miembros del grupo. Las cifras agraviantes de desigualdad en la dis-

¹ Con frecuencia se utiliza en el texto el concepto de indio que ha sido reivindicado por los movimientos de los pueblos originarios de América Latina en vez del de indígena, concepto acuñado por el Estado.

² Utilizamos el ambiguo concepto de globalización para nombrar la dinámica y los rasgos de la sociedad contemporánea. Se ha hablado de posmodernidad, de hipermodernidad, de modernidad tardía o reflexiva. También de postglobalización y de desglobalización. Todo ello hace evidente el déficit de categorías para identificar los tiempos actuales.

tribución de la riqueza, son uno de los muchos datos que, en México, desmienten de manera contundente esa identificación recíproca.

El Bicentenario de la Independencia y el Centenario de la Revolución Mexicana, lo que nos recuerdan es que no se puede seguir mirando o hablando de los pueblos indios como de una especie de apéndice marginal de la nación con “los que se tiene una deuda”, sino como los pueblos testimonio que denuncian la forma cómo se fue construyendo, mediante el concepto ideológico del mestizaje, una identidad autodenigratoria, machista y racista que ha dañado a toda la sociedad desde el punto de vista psicosocial y estructural.³

EL INDIO Y LOS ACONTECIMIENTOS FUNDACIONALES DE LA NACIÓN MEXICANA

La definición de indio, desde la conquista hasta nuestros días, ha sido el resultado de una dialéctica constante entre una identidad impuesta – por los conquistadores inicialmente, por el Estado Mexicano posteriormente y por los científicos sociales más adelante – y una identidad autoasignada por los mismos indígenas. Alfonso Caso, en una definición tautológica, decía que indio es el que vive como indio; los Acuerdos de San Andrés dicen que es indio el que se considera indio; para el INEGI el indio es el que habla alguna lengua originaria. Hay por lo tanto una variedad de definiciones que ha hecho que los cálculos numéricos de la población india en México han oscilado siempre entre cifras con un margen amplio de diferencia.⁴

Sin embargo, a pesar de las dificultades de definir, contar y precisar quiénes son o no indígenas, es interesante tomar conciencia – y esto a partir de datos oficiales – que los más de 12 millones que contabiliza la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, (2001) hablan 60 lenguas, ocupan la quinta parte del territorio nacional, habitan en 803 municipios indígenas, pero se encuentran en 2330 municipios de los 2428 que conforman la nación.

³ Jorge Gómez Izquierdo, María Eugenia Sánchez, *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la identidad nacional*, UIA Puebla, ICSyH/BUAP, Puebla 2012.

⁴ Luis Vázquez León, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CONACULTA, México 1992. Vázquez señala que en un censo de 1921 se dice que hay 1.8 millones de hablantes de “dialectos indígenas”, pero que hay 4.1 millones por autoidentificación individual. En 1954, el criterio lingüístico da la cifra de 2.4 millones, pero otros criterios definidos por antropólogos, como el consumo del maíz, el uso del huarache, arrojarían la cifra de 11.4 millones. Entre 1979 a 1980 se observa un incremento asombroso de hablantes, de 3.1 millones a 5.1 millones, pero el INI dice que la variación en ese período fue de 4.2 a 8 millones. Vázquez considera que este aumento de la población puede deberse a una transformación positiva del estatus del indio y por lo tanto a una transformación de la distribución social del prestigio. En el año 2000, INEGI registra a una población indígena de 8 381 314 indígenas, mientras CONAPO (2001) calcula 12 707 000.

Los indígenas, considerados como uno de los sectores más pobres de México y que tienen que emigrar por problemas de supervivencia, no se benefician de que el 70% de los recursos petroleros se extraen de yacimientos marinos y terrestres del trópico mexicano especialmente de Campeche, Tabasco y Chiapas en municipios con una fuerte presencia indígena; de que las principales presas hidroeléctricas del país: La Angostura, Malpaso, Chicoasén, Aguamilpa y Presidente Alemán se ubican y abastecen de agua de los territorios indígenas; y de que los ejidos y comunidades agrarias en municipios indígenas tienen en propiedad el 60% de la vegetación arbolada, principalmente de bosques templados y selvas húmedas y subhúmedas.⁵

Las matrices civilizatorias en conflicto: Una herida abierta

La historia de la nación mexicana se arraiga en el choque, no de dos culturas diferentes al interior de una misma civilización, sino de dos matrices civilizatorias radicalmente distintas, en la que la occidental (en este caso la hispano-católica) se impuso de manera violenta a la matriz mesoamericana.

El ordenamiento de la sociedad en castas fue el resultado de la desarticulación producida por ese choque. Este conflicto y la organización social asimétrica que de ello resultó, impactó de manera contundente el sentido existencial, simbólico y emocional de los vencidos. Por supuesto que el de los vencedores también fue trastocado, pero fue su lógica la que reorganizó al Nuevo Mundo.

Ejes centrales de la civilización Mesoamericana, como lo fueron las creencias y prácticas religiosas, quedaron sometidos o destrozados. La estigmatización de imágenes y rituales, de alimentos e indumentarias que los acompañaban, empujaron a la clandestinidad esa religiosidad. A veces se enfrentó mediante un tenso sincretismo dual.⁶

Este antagonismo continuó presente y latente a lo largo de los siglos posteriores hasta nuestros días, entre otras cosas porque la *ideología mestizante* intentó ocultar, no superar, esa herida. Guillermo Bonfil⁷ arraiga en este conflicto la tensión entre el *México Profundo* – de sustrato mesoamericano –, y que va más allá de lo que llamamos pueblos indios, y el *México Imaginario*, orientado hacia la nostalgia de su pasado europeo y hacia la búsqueda del ideal norteamericano.

⁵ CDI, *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001–2006*, 2001, fuente: <http://cdi.gob.mx>

⁶ María Eugenia Sánchez, Eduardo Almeida, *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, UIA Puebla, CNEIP, COLPUE, LPAC, UV, UAS, UASL, UJAT, Puebla 2005.

⁷ Guillermo Bonfil, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México 1990.

La transformación de los pueblos indios en comunidades locales “indo-coloniales”

La política de congregaciones de pueblos que en la Nueva España se extendió de 1550 a 1605 significó un desarraigo territorial y modificó la fisonomía social y cultural de los pueblos indígenas.⁸ Las estructuras y las identidades supracomunales se transformaron en identidades comunitarias relativamente aisladas de las demás localidades. Es decir, que los pueblos indios, que como en la Sierra Norte de Puebla, tenían rasgos de nacionalidades incipientes⁹, se convirtieron en comunidades locales.

El espacio social colonial resquebrajó esas estructuras. Organizó las diminutas Repúblicas de Indios que establecieron en la Nueva España una separación étnica, territorial, jurídica, política y social de la sociedad global.¹⁰ Sin embargo, los excesos en las cargas tributarias, la explotación en las encomiendas y la política de los repartimientos dieron lugar a movimientos migratorios en búsqueda de lugares apartados. Y la mano de obra necesaria en la industria minera y en las ciudades, hacía que obligaran a los indígenas a migraciones forzosas.

La identidad nacional republicana como desaparición del indio

La construcción de los Estados nacionales supuso en todas las latitudes el dominio de una etnia sobre otras: los ingleses sobre los escoceses y galeses en el Reino Unido, los castellanos sobre los catalanes y vascos en España, los valones sobre los flamencos en Bélgica, por mencionar algunos casos de los países del norte. En el caso mexicano/americano la imposición cultural recaía sobre el indio que además de representar a la mayoría de la población, se arraigaba en una matriz civilizatoria completamente diferente. Además, las estructuras coloniales, es decir, las de pueblos gobernados y subordinados por naciones geográficamente lejanas, pueblos considerados “primitivos” y por lo tanto explotables a beneficio de las metrópolis, favorecieron la construcción de Estados subordinados a las potencias europeas y a merced de sus disputas, que establecieron “enclaves” económicos y culturales, y que engendraron “naciones” aún más artificiales e incapaces de articular las alteridades internas.

En la medida en que el capitalismo fue consolidándose, se hizo más necesaria la homogeneización colectiva y con ella la creación de una “identidad

⁸ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Joaquín Mortiz, México 1987.

⁹ Bernardo García Martínez, *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México 1987.

¹⁰ Enrique Florescano, *op. cit.*

nacional”, identidad de carácter esencialista que pretendía identificar etnicidad, conciencia nacional y proyecto político.¹¹

El Estado-nación que establece una relación simbiótica con el capitalismo industrial requiere de una población alfabetizada, adiestrada para la competencia técnica, movilizable, estandarizada, lo que supone no solo una fuerte cohesión interna, sino la homogeneización cultural que le proporciona la identidad nacional. En el caso de México esa identidad se acuñó con la ideología del mestizaje.

Gómez Izquierdo¹² profundiza la tesis que sostiene que en México el concepto de mestizaje se convirtió en una construcción ideológica racista de la identidad nacional, lo que ha significado que el racismo no sea un elemento marginal en la sociedad mexicana, como se ha querido creer, sino un elemento estructural, un fenómeno omnipresente y constante, que daña a toda la sociedad porque, como señala Memmi¹³, la identidad del dominador y la del dominado son simbióticas.

En el siglo XIX el racismo se va canalizando en dos vertientes, la del segregacionismo y la del integracionismo, que se van consolidando en las mentes y en las estructuras de la nación mexicana. La vertiente segregacionista, como la de Lucas Alamán que proponía que los indios vivieran como en la Colonia, en Repúblicas de Indios y la vertiente asimilacionista, la de los liberales que construyen el mito del mestizaje, que pretendía no articular, vincular o fusionar dos razas-culturas, sino hacer desaparecer a los indios, blanqueándolos y “civilizándolos”.

Alicia Castellanos¹⁴ analiza los discursos racistas en el México decimonónico y de principios del siglo XX. Estas alocuciones expresan un racismo que no deja de asombrarnos. José María Mora proscribió por ley la denominación de la palabra indio. El ciudadano Gómez Parada en la 13ª. Legislatura Constitucional de la Unión, terminará un discurso diciendo “no podemos fusilar a la raza indígena, pero sí podemos instruirla”. Hay discursos de José María Lafragua, que son una joya de discriminación y de racismo, en gran parte por miedo a los indios, que eran la mayor parte de la población.

El racismo ilustrado, el darwinismo social, las teorías eugenésicas de Sir Francis Galton, en suma, todo el pensamiento europeo, supuestamente cien-

¹¹ Judit Bokser, *La identidad nacional: unidad y alteridad*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994, págs. 71–86.

¹² Jorge Gómez Izquierdo, *Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas: Historia patria y Antropología Indigenista*, en: Gómez Izquierdo J. (coord.). *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés, México 2005, págs. 117–181.

¹³ Albert Memmi, *Dominated man. Notes toward a portrait*, Orion Press, New York 1968 (1954).

¹⁴ Alicia Castellanos, *Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico*, en: Jorge Gómez Izquierdo (coord.), *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés, México 2005, págs. 89–116.

tífico, que establecía una jerarquización entre los grupos humanos a partir del concepto de raza tuvo enormes repercusiones en México.¹⁵ La preocupación por el blanqueamiento de la población y por el “mejoramiento de la raza”, fueron rasgos centrales de las políticas públicas en la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX.

En todo el siglo XIX, el acoso, los abusos y la explotación contra las comunidades indígenas se incrementaron, precisamente en la nueva nación que proclamaba la igualdad ante la ley. Y si las rebeliones indígenas¹⁶ tuvieron lugar desde los primeros tiempos de la dominación colonial española, en el México independiente, “para los indígenas se trataba de sacudirse la dominación de sus nuevos amos: los criollo-mestizos independientes.”

Las rebeliones indígenas cundieron a lo ancho y largo del país en el siglo XIX. Fueron 4 las movilizaciones más importantes: la de los yaquis iniciada en 1825 (sofocada apenas con el presidente Lázaro Cárdenas 1934–1940), la rebelión otomí iniciada en la Sierra Gorda en 1848, la rebelión de los mayas en la península de Yucatán en 1847 y la sublevación de los coras, encabezada por Manuel Lozada en Nayarit.¹⁷

En la Sierra Norte de Puebla, el liberalismo tuvo aspectos paradójicos que articularon la lucha de defensa de las tierras con el clientelismo político liberal¹⁸ y con prácticas religiosas y políticas *sui generis*.¹⁹

A pesar de los esfuerzos de rechazo y apropiación por parte de los indios, es un hecho que el liberalismo fue destruyendo en todo el país el espacio socio-político de las poblaciones indias que, aunque de manera subordinada y sometida a diversos mecanismos de explotación, se les había concedido durante la Colonia. Los barrios, pueblos o repúblicas habían sido reconocidos como sujetos colectivos que tenían representatividad en los cabildos. Las élites republicanas se propusieron eliminar la alteridad interna, es decir a los

¹⁵ Jorge Gómez Izquierdo, *Los caminos del racismo en México*, en: Gerardo Reyes, María Eugenia Sánchez, Oscar Soto, Jorge Gómez, *Identidad, globalización y exclusión*, UIA Puebla, México 2006.

¹⁶ Leticia Reina, *Las rebeliones indígenas y campesinas. Período colonial y siglo XIX*, en: García Mora, Villalobos M. (coord.) *La Antropología en México. Panorama histórico*, INAH. IV., México 1988, págs. 517–541.

¹⁷ Moisés González Navarro, *Raza y Tierra. La guerra de castas y el benequén*, Colegio de México, México 1979.

¹⁸ Guy Thomson, *Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of “Pala” Agustín Dieguillo, 1861–1894*, “Hispanic American Historical Review”, 71, 2, Duke University Press, Durham 1991, págs. 205–258. Thomson narra como Juan Francisco Lucas, indígena de la región, que había luchado contra la intervención francesa y que junto con don Juan N. Méndez, había creado el grupo liberal “Montaña”, introdujo a un pastor metodista en Xochiapulco, al mismo tiempo que construía un lugar para las imágenes de los santos católicos.

¹⁹ Ramón Sánchez Flores, *Zacapoaxtla. Relación Histórica*, Zacapoaxtla, Pue 1984. Edición del XIV Distrito Local Electoral. Sánchez relata como Juan Francisco Lucas fundó varias logias masónicas en las aldeas serranas en las que las iniciaciones tenían lugar en lengua náhuatl.

“indios”, y cancelaron la representatividad de las parcialidades de indios en los ayuntamientos imponiendo un sistema de elección universal y directa.²⁰

En el intento y las pugnas por construir a la nación, las élites, liberales y conservadoras, del siglo XIX coincidieron en el empeño por deshacerse de la cultura india a la que pertenecía la mayoría de la población, y que era considerada un lastre para el progreso. Para legitimar sus proyectos, los primeros utilizaron el “glorioso” pasado prehispánico mitificándolo; los segundos el acontecimiento guadalupano como fundante de la nación. En ninguno de esos proyectos se asumía, para superarlo, el choque de las matrices civilizatorias del siglo XVI. El resultado fue un racismo de múltiples rostros y una psicología social conflictiva en blancos, mestizos e indios. En suma, una identidad nacional que, lejos de cohesionar a través de un reconocimiento recíproco, facilitó y encubrió las grandes desigualdades económicas y de poder que en las últimas décadas se han visibilizado de una manera brutal y violenta.

Por su parte, las colectividades indígenas, durante el siglo XIX, manifestaron una gran variedad de formas de rebelión, de apropiación y de resistencia, de capacidad para sobrevivir y celebrar.

El indigenismo posrevolucionario y el proceso forzado de “desindianización”

La Revolución Mexicana fue vivida por los pueblos indios de múltiples formas. Como toda guerra civil se convirtió, en algunas zonas, en una lucha entre grupos rivales que no tenían nada que ver con las banderas que empuñaba la Revolución. En la Sierra Norte de Puebla, por ejemplo, se vivió como una lucha entre “maseualmej” (indígenas) y “koyomej” (mestizos); entre rancherías indígenas y cabeceras mestizas; entre pobres que eran carrancistas y ricos que eran villistas.²¹

Después de la Revolución Mexicana, el Estado optó por la versión de la historia que ubica el origen de la nación mexicana en el Imperio Azteca y hace de la sociedad prehispánica el origen de la nación, pero “es el mestizo el depositario de todos los mensajes y deberes de la nación”.²² “Como en una especie de esquizofrenia social, abrimos un gran abismo entre la población

²⁰ Andrés Lira, *La extraña anomalía. Realidades indígenas en el México del Siglo XIX*, en: Benítez F. et al. *Cultura y derechos de los pueblos indígenas en México*, AGN-FCE, México 1996.

²¹ Taller de Tradición Oral del CEPEC (T.T.O.), *Tejuan Tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, INAH. México 1994.

²² Jacques Gabayet, *La aparente inocencia de la historia*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J.; del Val J. *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994, págs. 87-102.

indígena actual y la prehispánica. (...) exaltamos la memoria prehispánica como mestizaje, pero nuestro racismo se pone al descubierto frente al indio real (...).²³

Molina Enríquez consideraba que los criollos eran traidores vinculados a España, los indios estaban dispersos y desorganizados, por lo tanto eran los mestizos la fuerza organizadora del país, los sujetos para una verdadera patria mexicana.²⁴ El mestizo representa el proyecto nacionalista al que el indio tendrá que sumarse dejando de ser indio. Del mestizo considerado bastardo, inferior y plebe en la Colonia, se pasa al mestizo considerado como quintaesencia de la nación.

Si el nacionalismo era ya, como en otros países, “una ideología que se disfraza de cultura para ocultar los resortes íntimos de la dominación”²⁵, esta ideología se va reforzando de manera contundente durante el siglo XX. José del Val considera que el nacionalismo mexicano se expresa de manera recurrente en tres temas: aztequismo, priísmo, guadalupanismo, temas que tienen alto nivel de significación en la franja de la identidad nacional y que son “diques que han impedido avanzar en democracia real, en la interpretación histórica, en democracia política y democracia religiosa”.²⁶

Precisamente desde la vertiente religiosa, el guadalupanismo ha ocupado un papel simbólico preponderante, y se ha transformado en los diferentes contextos, sobre todo a partir de las élites religiosas, La Virgen de Guadalupe transita de ser una *Virgen India*, Guadalupe-Tonantzin, a ser una *Virgen Criolla*, que se convierte en la representación de la autonomía espiritual de la Nueva España respecto a la Península y por lo mismo en el símbolo patriótico de los criollos para luchar por la Independencia.²⁷ Y a partir de su Coronación en 1895, la Guadalupana se convierte en “*Madre Mestiza*, Reina de la Nación”.²⁸ “La aprobación divina del mestizaje”, como se decía en los movimientos católicos del siglo XX, sugiere el sutil racismo que subyace a dicho concepto.²⁹

²³ Montemayor Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, Random House Mondadori, México 2000, págs. 64–65.

²⁴ Jorge Gómez Izquierdo, *Racismo y nacionalismo...*, op. cit.

²⁵ Roger Bartra, *La venganza de la Malinche: Hacia una identidad postnacional*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco México 1994, pág. 63.

²⁶ José Del Val, *La identidad nacional mexicana hacia el tercer milenio*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994, pág. 103.

²⁷ David Brading, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México 2002.

²⁸ Jorge E. Traslosheros, *Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La Coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895*, “Signos históricos”, 7, México 2002, págs. 105–147.

²⁹ El guadalupanismo ha evolucionado de formas muy variadas y contradictorias a lo largo de la historia de la Nueva España y del México independiente. La Guadalupana ha significado refugio y consuelo para millones de mexicanos, ha servido para movilizar a las masas en la Independencia, ha sido manipulada para fines patriótico-nacionalistas, ha sido utilizada para encubrir las grandes desigualdades

Paradójicamente, a partir de la identificación racial del mexicano, se conectan dos trayectorias identitarias: la liberal y la católica, a la vez que Estado e Iglesia continuaron disputándose “la definición última de lo que es la ‘auténtica’ nacionalidad mexicana”.³⁰

La Revolución trajo consigo la Constitución de 1917. Esta Constitución, al establecer en el artículo 27 la figura del ejido como forma de propiedad colectiva de la tierra, parece haber otorgado un espacio territorial y político a los indígenas, espacio que el siglo XIX les había negado. Sin embargo, algunos autores³¹ señalan que el tema de la tierra de los pueblos indígenas se soslayó, que el ejido no fue una restitución de tierras, ni resolvió el problema de la pérdida del espacio físico de los pueblos indios, y además significó el control del Estado.

Durante el período cardenista son tres las posiciones que aparecen en torno a los pueblos indios.³² La de Lombardo Toledano que proponía la autonomía política absoluta de las poblaciones indias, incluyendo la modificación de las divisiones municipales y estatales. La del Partido Comunista que reconocía las “minorías étnicas” y proponía, no su autonomía debido a su “atraso histórico y económico”, pero sí la lucha por sus derechos políticos. Y, finalmente, la de Miguel Othón de Mendizábal que proponía la “mexicanización” de los indios. El indigenismo oficial nació con estas tensiones, que finalmente se resolvieron a favor de la “integración”, es decir de la asimilación de los indígenas al “proyecto nacional”.

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán en abril de 1940, se consagra la “mexicanización” de los indios. De ese congreso se derivaría la política indigenista mexicana y la de otros países.³³ Es interesante la célebre frase de Lázaro Cárdenas en el Congreso de Pátzcuaro en 1940, en donde se sentaron los cimientos del Instituto Nacional Indigenista, fundado en 1948. “Nuestra postura indígena, no está en conservar indio al indio, no en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”.³⁴ La tarea del Indigenismo fue hacer desaparecer al indio como tal para convertirlo en “mestizo” productivo.

Esto trajo como consecuencia un proceso de desindianización (Bonfil, 1990) forzada. Disolver al indio “mestizándolo” se tradujo en la estigmatización

sociales, y es símbolo de resistencia para los migrantes en Estados Unidos. Jorge Gómez Izquierdo y María Eugenia Sánchez, *op. cit.*

³⁰ Roberto Blancarte, *Cultura e identidad nacional*, FCE, CNCA, México 2007, pág. 27.

³¹ Wayne Robins, *El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas*, “Nueva Antropología”, XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994, págs. 25–38.

³² Andrés Medina, *Los pueblos indios en la trama de la nación. Notas etnográficas*, “Revista Mexicana de Sociología”, 60, 1, México 1998, págs. 131–168.

³³ Andrés Medina, *op. cit.*

³⁴ Lázaro Cárdenas, *Palabras y documentos públicos de mensajes, discursos, declaraciones, entrevistas y otros documentos, 1928–1940*, vol. 1. Siglo XXI, México 1978.

creciente de la cultura y de la identidad indias y la promoción de la negación de la propia entidad histórica.³⁵ Esta situación generó una dinámica psicosocial de autodenigración y de racismo por parte de los que se iban “mestizando” hacia los que aún no lo hacían, aun cuando los primeros continuaran formando parte de ese *México Profundo* arraigado en la matriz mesoamericana.

De indígena a proletario rural y a marginado urbano

El sesgo anti-rural que caracterizó al desarrollo nacional, sobre todo a partir de la década de los 40, desencadenó una gran movilidad de la población. El desarrollo industrial a expensas del campesinado impulsó una migración sin precedente del campo a la ciudad. La polarización al interior del medio rural entre una agricultura de tipo capitalista y la producción campesina, llevó a muchos indígenas y campesinos a migraciones estacionales y, finalmente, el programa bracero, que estuvo vigente de 1940 a 1964, impulsó la migración a Estados Unidos.³⁶

Las comunidades indígenas y campesinas, las subjetividades individuales y colectivas de migrantes y no migrantes sufrieron modificaciones importantes. De indígena, como el Estado había designado a los pobladores originarios, o de *maseual* como se autoidentificaban los indios nahuas por ejemplo, se vieron obligados a transitar fronteras estructurales y simbólicas que iban a confrontar su identidad.³⁷ El paso de estas fronteras presentaba el desafío de articular el ser indio, con el ser proletario rural o marginado urbano.

Kearney observa³⁸ que la mayoría de trabajadores en los enclaves agroexportadores de Sinaloa y Baja California por él estudiados, eran mixtecos que yuxtaponían a su identidad india, la de proletario rural al involucrarse en luchas sindicalistas; o la identidad “mestiza” en las empacadoras. ¿Quiénes son? ¿Son mexicanos? ¿Opuestos a mestizos y blancos? Los “otros”, los no indios, los llaman “oaxacas”. En todo caso ser indio e involucrarse en luchas de tipo clasista no parece acorde al imaginario colectivo.

³⁵ En los años setenta se seguía castigando e incluso pegando a los niños en muchas escuelas rurales si hablaban en lengua indígena o utilizaban la indumentaria correspondiente. Sánchez y Almeida, *op. cit.*

³⁶ Los pueblos originarios de México se habían caracterizado por una importante tradición migratoria: forzados a trabajar en las zonas mineras y en las ciudades coloniales, huyendo de sequías y epidemias, desplazados de sus tierras en el siglo XIX, víctimas de la leva obligatoria para formar parte del Ejército o escondiéndose en montes y cuevas durante la intervención francesa y la revolución. Sin embargo, el crecimiento demográfico acelerado, aunado al proceso de industrialización subordinada en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, generó nuevos flujos de población y de reestructuración de las poblaciones indígenas.

³⁷ Van Gennep, citado por Michael Kearney, *Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política más allá de la mixteca*, “Nueva Antropología”, XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994, págs. 48–67.

³⁸ Michael Kearney, *Desde el indigenismo...*, *op. cit.*

El racismo lleva a los indígenas a articular identificaciones funcionales o instrumentales con un núcleo duro identitario. A veces, precisamente cuando el núcleo duro de la cultura se refuerza, mayores son las posibilidades de insertar en él múltiples identidades.³⁹

Si en el mundo agrícola capitalista la identidad india se presenta como una contradicción, con mayor razón en las ciudades. Han sido grandes polos de atracción de población indígena la ciudad de México y su área conurbada, así como Guadalajara, Tijuana, Ciudad Juárez, Culiacán, Acapulco y Mérida, ciudades medias como Tehuacán, Cancún, Chetumal, o pequeñas como San Cristóbal de las Casas. Yuri Escalante⁴⁰ hace un agudo análisis de cómo la población da por sentado que “los espacios urbanos no son un lugar que pertenezca a los pueblos indios”. Por lo tanto, el indio emigrado a la ciudad está o fuera de lugar, o debe de estar sólo transitoriamente. Pero lo que es más grave es que, si se considera que la ciudadanía, histórica y etimológicamente, se produce en las ciudades, el indio está excluido no sólo de la membresía urbana, sino de alguna manera es, como el campesino, un ciudadano de segunda. El autor precisa:

“Resulta oportuno insistir en que para nada se niega que los indígenas habiten y se reproduzcan en la ciudad. Más bien que su presencia fantasmagórica se debe precisamente a que se les ha desterrado (política y legalmente) de un papel protagónico, repercutiendo en una disminución ciudadana que los coloca en los papeles más degradantes y marginales”.

Escalante plantea que lo que está en juego es un nuevo concepto de nación y de ciudadanía, y una reconfiguración de identidades indias “urbícolas” porque la población indígena en las ciudades es creciente.

Sin embargo, es interesante constatar la existencia de la Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México compuesta por 15 organizaciones de diferentes grupos étnicos que han desarrollado un proceso de reapropiación del espacio urbano para reconfigurar su identidad. Organizan bandas filarmónicas, grupos de danza, centros de producción radiofónica y proyectos de educación y formación intercultural. Han establecido sistemas de cargos y estructuras de tequio.⁴¹

Las migraciones hacia la ciudad tienen entre sus principales causas la económica, sin embargo como en otras partes del mundo, situaciones de carácter político y de violencia han sido también impulsoras de las mismas.⁴²

³⁹ María Eugenia Sánchez, *El sincretismo dual en una comunidad náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, en: Masferrer E., Mondragón J. (coord.), *Los Pueblos Indígenas de Puebla. Atlas Etnográfico*, INAH/ Secretaría de Cultura Estado Puebla, Puebla, México 2010, págs. 74–77.

⁴⁰ Yuri Escalante, *La exclusión indígena de la membresía urbana*, fuente: <http://www.indigenasdf.org.mx/convivencia.php>

⁴¹ *Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México*, fuente: <http://www.indigenasdf.org.mx>

⁴² María Eugenia Chávez Arellano, *Identidad y cambios culturales en una comunidad mazahua del Estado de México*, Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México 2001. Chávez Arellano analiza

POBLACIÓN INDÍGENA, GLOBALIZACIÓN E IDENTIDAD NACIONAL

La globalización como concentración del poder en las corporaciones transnacionales y en el capital financiero, como transformación geopolítica, y como dinámica comunicacional, ha detonado diversos procesos de fragmentación cultural, de descomposición y de recomposición de las identidades sociales en todo el orbe. Se han configurado nuevas redes supranacionales de migrantes, de altermundistas, de diferentes tipos de corporaciones o del crimen organizado y el terrorismo. Se organizan y re-organizan movimientos de resistencia intranacionales de pueblos indios, de regiones separatistas o de comunitarismos de diferente índole. Se refuerzan ámbitos de legitimación del “orden” establecido al interior de las naciones, formados por élites empresariales y caciquismos clientelares. En este proceso estamos presenciando, además, la emergencia de nuevas formas de xenofobia y de racismo, de confrontaciones de índole religiosa que se suponían superadas y sobre todo, de miedos y rabias sociales, a veces, simbólica y políticamente estructuradas.

El Estado, que antes lograba, con mayor o menor habilidad, con mayor o menor violencia, regular los antagonismos de clase y los protocolos de interculturalidad, incapaz de seguirlo haciendo, se va convirtiendo en un Estado punitivo orientado a reprimir el descontento creciente. La militarización y la paramilitarización acompañan este proceso.

La llamada globalización es ante todo una crisis sistémica y civilizatoria que ha puesto en entredicho el llamado “desarrollo” que históricamente se configuró externalizando sus costos a la naturaleza y a otros grupos humanos, y que ha llegado a su límite.⁴³ Este *maldesarrollo* con sus consecuentes estilos de vida de alto consumo de energía, de agua y de producción de desechos se ha vuelto inviable, o solamente viable para una pequeña minoría a expensas de una mayoría creciente.

En el caso de los pueblos indios de México, la migración por una parte y el Levantamiento Zapatista por otra, son una manifestación y una exigencia de transformaciones sistémicas y civilizatorias.

cómo la migración mazahua de Pueblo Nuevo a la ciudad de México tuvo su origen en 1949 a raíz de un severo conflicto entre líderes por el control del ejido en el que murieron 110 personas y el ejército intervino para contener la lucha. La mayoría de la gente del bando perdedor emigró a la ciudad de México en donde las mujeres, “Las Marías”, se dedicaron a la venta de frutas en las calles y los hombres a trabajar como cargadores en el mercado de La Merced. En Chiapas los conflictos religiosos están al origen de la expulsión de grupos de indígenas a otras localidades.

⁴³ Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México 2005.

La migración indígena a fines del siglo XX y principios del XXI

En el transcurso de 1995 casi la décima parte de la población indígena cambió de residencia al interior del país.⁴⁴

El avance en las telecomunicaciones, por una parte, y las nuevas formas de exclusión, empezaron a dar a las relaciones entre los habitantes de las comunidades de origen y las regiones de destino características que no habían existido antes. Se fueron creando espacios sociales, redes o comunidades multilocalizadas que fueron generando nuevos patrones sociales. En el ámbito de la migración interna, Alicia Re Cruz en su estudio sobre emigrantes en Yucatán, afirma: “No considero a Cancún y Chan Kom como dos comunidades distintas, sino como el espacio urbano y rural de un conjunto integral de relaciones sociales”.⁴⁵ Y analiza cómo – paradójicamente – se han dado fracturas severas entre los grupos y las unidades domésticas de los que se quedan y de los que se van, y al mismo tiempo una reconfiguración del imaginario simbólico que los mantiene estrechamente vinculados a través de un concepto híbrido de “milpa” que sirve de enlace.

En Santiago Mexquititlán, Querétaro, hay 15 000 habitantes y otro tanto ha emigrado a las ciudades de México, Guadalajara, Monterrey, Ciudad Juárez, ciudad de Querétaro y al sur de Estados Unidos. Peña y Martínez señalan que “a pesar de que pareciera una comunidad en proceso de desmantelamiento sus miembros han creado eficaces mecanismos que mantienen la identidad étnica, el uso de la lengua indígena y la cooperación económica, sin importar el lugar de residencia”.⁴⁶

Algo semejante ocurre con la migración hacia Estados Unidos. A los migrantes provenientes de “la región histórica de la migración mexicana a Estados Unidos”⁴⁷, es decir, Zacatecas, Guanajuato, Michoacán y Jalisco, Durango y San Luis Potosí, se han añadido regiones del país con mayor densidad de población indígena como Oaxaca, Guerrero y Puebla. Por otra parte el territorio mexicano se ha convertido, a su vez, en zona de tránsito o de residencia de una gran cantidad de indígenas provenientes de Centroamérica, que, en su

⁴⁴ CDI, *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001–2006*, 2001, fuente: <http://cdi.gob.mx>

⁴⁵ Alicia Re Cruz, *Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes de Yucatán*, “Nueva Antropología”, XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994, pág. 46.

⁴⁶ Guillermo De la Peña, Regina Martínez, *Pobreza, exclusión social y procesos culturales: Perspectivas antropológicas*, en: Rigoberto Gallardo Gómez, Joaquín Osorio Goicoechea, Mónica Gendreau (coord.), *Los rostros de la pobreza. El debate*, tomo IV, Universidad Iberoamericana Puebla y SUJ, Puebla, México 2005, pág. 83.

⁴⁷ Jorge Durand, *¿Nuevas regiones migratorias?*, en: Zenteno R. (coord.), *Población, Desarrollo y Globalización*, vol. 2., Sociedad Mexicana de Demografía y El Colegio de la Frontera Norte, México 1998, pág. 104.

paso por México, reciben un trato infame por autoridades migratorias y por las redes del crimen organizado.⁴⁸

Si las redes indígenas extraterritoriales son un hecho desde hace muchas décadas, las redes transnacionales, como espacios sociales de interacción intensa, son un fenómeno relativamente reciente y su consolidación y multiconfiguración son un resultado de la nueva dinámica mundial.

Comunidades transnacionales, circuitos migratorios transnacionales, espacios transnacionales o diáspora son algunos de los conceptos que se debaten actualmente para comprender mejor esas nuevas estructuraciones colectivas de algunas poblaciones indígenas. En todo caso “La comunidad indígena, ya no puede ser definida como una unidad residencial ni como un mero agregado poblacional”.⁴⁹

Hay comunidades como las del municipio de San Juan Mixtepec en Oaxaca cuya forma de vinculación con diferentes asentamientos de sanjuanenses en Baja California y en California es particularmente intensa y colectiva.⁵⁰ Entre ambos polos circulan bienes materiales y simbólicos de ida y vuelta, los sanjuanenses que han emigrado impactan de manera determinante la vida económica y política del municipio de Mixtepec, y en ocasiones son llamados por sus comunidades a ocupar puestos de servicio por un período de tiempo determinado. Las características de estas relaciones permitirían hablar de comunidad transnacional.

Hay otras comunidades expulsoras, como Santiago Mexquititlán⁵¹, mencionada anteriormente, cuya población ha emigrado a varias regiones del interior del país y de Estados Unidos, que probablemente podrían conceptualizarse como diáspora. Hay localidades como Tlapanalá en Puebla en la que la migración a Nueva York ha generado grandes desigualdades económicas en el interior de la comunidad entre las familias de los emigrados y las de los que no emigran, ahondado brechas sociales, y en el caso de las cuales podría hablarse más de familias transnacionales o únicamente de circuito migratorio, más que de comunidad transnacional. Algo semejante encuentra Eric Popkin en el circuito Santa Eulalia de población maya-guatemalteca y Los Angeles, respecto a la exacerbación de las desigualdades.⁵² El circuito Coyula (Puebla) –

⁴⁸ ENLACE y ALOP, *Sur inicio de un camino. Una mirada global de los Derechos Humanos en la Frontera Sur de México en su triple condición de origen-retorno, tránsito y destino de trabajadoras y trabajadores migrantes*, México 2009.

⁴⁹ Cristina Oehmichen, *Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial*, en: Barrera Bassols D., Oehmichen C. (editoras), *Migración y Relaciones de Género en México*, GIMTRAP y UNAM/IIA, México 2000, pág. 324.

⁵⁰ Federico Besserer, *A space of view: transnational spaces and perspectives*. Ponencia presentada en el ICCCR International Conference. *Transnationalism: An Exchange of Theoretical Perspectives from Latin American, Africanist and Asian Anthropology*, University of Manchester, Manchester U.K., 16-18 de mayo de 1998.

⁵¹ Guillermo De la Peña, Regina Martínez, *Pobreza, exclusión social...*, op. cit.

⁵² Eric Popkin, *The Emergence of Pan-Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles*, “Current Sociology”, 53, 4, 2005, Sage, págs. 675-706.

Los Hampton (Long Island), estudiado recientemente, puede conceptualizarse como una comunidad transnacional que ha re-elaborado su cultura a lo largo del circuito, articulando de manera novedosa la matriz de origen prehispánico, el catolicismo de origen colonial y las industrias culturales.⁵³ También surgieron reconfiguraciones espaciales que estrechan la relación entre localidades cuya población no ha transitado por lo “nacional”, como es el caso de indígenas migrantes monolingües, que son mixtecos o zapotecos, y que se han establecido en Estados Unidos, sin haber sido nunca “mexicanos”, entre otras cosas porque casi no hablan español.⁵⁴

Todas estas nuevas estructuraciones significan modificaciones identitarias y en los comportamientos y suponen transformaciones en el régimen de sentimientos.⁵⁵ En todos estos contextos aparece un impulso de afirmación cultural con dos lógicas de alguna forma simultáneas: la lógica de reproducción y de resistencia, y la lógica de invención o de producción de la diferencia.⁵⁶ Se trata de nuevas identidades transnacionales que ponen en tela de juicio el nacionalismo metodológico⁵⁷, así como el concepto de identidad nacional.

El Levantamiento Zapatista confronta el mito de la identidad nacional

La migración no ha sido la única forma de reacción, respuesta o reacomodo de los pueblos indios en esta etapa del capitalismo informacional y de la economía de libre explotación. Las últimas décadas han visto aparecer en América Latina movimientos indígenas de enorme importancia con clara orientación política. Yvon Le Bot considera a estos movimientos indígenas como unos de

⁵³ María Eugenia Sánchez, Marcela Ibarra, Jorge Basaldúa, Patricia Vargas, *Migración, culturas e identidades*, “Metapolítica”, 13, 67, México 2009, págs. 50–57.

⁵⁴ Federico Besserer, *A space of view...*, *op. cit.*

⁵⁵ Federico Besserer, *Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía*, en: Barrera Bassols D., Oehmichen C. (editoras). *Migración y Relaciones de Género en México*, GIMTRAP y UNAM/IIA, México 2000, págs. 371–388. Besserer se aboca a estudiar los procesos de cambio en la estructura de los sentimientos en San Juan Mixtepec y en San Miguel Aguacates, ambas poblaciones de Oaxaca con migrantes en Estados Unidos. Besserer se percató de que en las comunidades estudiadas existe una relación entre ritualización del poder y formas apropiadas o inapropiadas de sentimientos.

⁵⁶ Michel Wieviorka, *La Différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, l’Aube, Paris 2005.

⁵⁷ Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998. El nacionalismo metodológico naturalizó al estado-nación haciendo de esa entidad la unidad de análisis incuestionada, tratando los problemas mundiales como problemas internacionales, es decir, entre estados, y tratando también los fenómenos culturales y las identidades sociales como realidades acotadas por las fronteras políticas y por el territorio “nacional”.

los pocos actores sociales contemporáneos que “combinan proyecto cultural, conflicto social y aspiraciones democráticas”.⁵⁸

El Levantamiento Zapatista el 1 de enero de 1994 destruyó de golpe dos mitos: el de los beneficios del neoliberalismo y del Tratado de Libre Comercio (TLCAN); y un mito más añejo, el del “mestizaje” como una identidad nacional, anti-racista, homogénea y construida por la supuesta articulación simétrica y armoniosa de la tradición prehispánica y la tradición europea. Los Acuerdos de San Andrés proponían, tal vez por primera vez en la historia de México, la construcción paulatina de un diálogo horizontal – que posiblemente hubiese aplaudido Clavijero – entre los pueblos indios y la población no indígena a partir de estructuras de autonomía que lo permitieran.⁵⁹

El rechazo de los Acuerdos de San Andrés significa una derrota histórica para toda la población “mexicana”, no solamente para los pueblos indios.

Tres fechas son emblemáticas en esta derrota:⁶⁰

El 5 de diciembre de 1996, cuando Emilio Chuayffet, Secretario de Gobernación, se niega a cumplir con la palabra empeñada con los pueblos indios al rechazar la propuesta que el 29 de noviembre anterior él mismo ya había aceptado.⁶¹

El 25 de abril de 2001, cuando el Senado de la República le da la espalda a los pueblos indios y vota una ley que desvirtúa los aspectos fundamentales de los Acuerdos de San Andrés.

El 8 de septiembre de 2002, cuando la Suprema Corte de la Justicia de la nación desoye los argumentos de la controversia constitucional que diversos pueblos indios habían interpuesto para que se declarara ilegal la ley del Senado.

“La posibilidad real de caminar por una serie de reformas estructurales, que permitirían un cambio de régimen de manera pacífica, fue cerrada por los tres poderes de la Unión. En el terreno de las instituciones todo estaba cerrado”.⁶²

⁵⁸ Yvon Le Bot, *Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine*, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2004, pág 1., fuente: <http://alhim.revues.org/index100.html>. También se han reforzado o han surgido diversos tipos de comunitarismos de tinte fundamentalista y manipulados políticamente. Es el caso de San Juan Chamula en Chiapas y de una comunidad musulmana de indígenas que se encuentra en la periferia de San Cristóbal de las Casas.

⁵⁹ El 16 de febrero de 1996, el EZLN y el gobierno federal firman los acuerdos sobre Derecho y Cultura Indígena. Los Acuerdos de San Andrés fueron el resultado de diálogos entre el Gobierno y el EZLN, con la participación de indios, campesinos, intelectuales, religiosos, comunicadores, legisladores y funcionarios. Estos diálogos desembocan en un acuerdo sobre Derechos y Cultura Indígena cuyos resultados son firmados por el EZLN y el Gobierno el 16 de febrero de 1996. En ellos, la legislación nacional reconocería a los pueblos indios como entidades de derecho público y su capacidad para organizarse autónomamente.

⁶⁰ Sergio Rodríguez Lascano, *La crisis de poder y nosotr@s*, Rebellía, México 2010.

⁶¹ Chuayffet argumentó que cuando aceptó el documento había tomado demasiados “chinches”, – anís español – es decir que no estaba en sus plenas facultades.

⁶² Sergio Rodríguez Lascano, *La crisis de poder...*, pág. 12.

La herida abierta en el cuerpo de la nación seguiría abierta. Una herida abierta en la Colonia, profundizada en el siglo XIX, manoseada en el siglo XX y amplificada en el siglo XXI.

Lo que estaba en juego en ese momento no era “saldar la deuda histórica con los indígenas”, frase indigna manoseada por todos los políticos en turno. Lo que estaba en juego era la potencial reconfiguración del sistema político y de las identidades sociales hacia un posible escenario de construcción de horizontalidades económicas, políticas y simbólicas. *De una igualdad sin homogeneización y de un asentimiento de las diferencias sin discriminación.*

El proceso sería lento y complicado pero se iniciaría, lo que hubiera sido un enorme logro. Sería lento y complicado porque la realidad de los pueblos indios lejos de ser homogénea, no solamente en cuanto a su tradición cultural sino en cuanto a los conflictos intercomunitarios, es un hecho cotidiano; porque la reestructuración de las territorialidades significaría no pocas dificultades sociales y legales; porque la tradición de cacicazgos y prácticas clientelares en las zonas indígenas no iban a desaparecer por decreto; porque siglos de explotación y estigmatización han desarrollado un importante resentimiento. Pero, repetimos, el solo hecho de iniciar un proceso de reconocimiento de los Pueblos Indios (no de las comunidades indígenas al interior de los municipios), de ir construyendo un pluriculturalismo jurídico⁶³ (no de tolerar los “usos y costumbres”) era un paso trascendente en la superación de traumas históricos que a todos han dañado.

Ante ese rechazo, Los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno establecidos en el territorio zapatista, fueron la respuesta. Una respuesta que es un esfuerzo emblemático de resistencia activa y propositiva. Ese esfuerzo es combatido con un encono irracional por el Gobierno Federal y Estatal, y por los poderes fácticos.

Los Acuerdos de San Andrés confrontaban intereses económicos y políticos. Se convertían en un obstáculo al control de la tierra, de los recursos naturales y de los votos. Pero eso no es suficiente para entender la unanimidad de su rechazo por la clase política. Poco se ha analizado la dimensión identitaria implícita en ese rechazo. Si, como señala Memmi, las identidades del dominador y del dominado son simbióticas, cuando la identidad del dominado se modifica en un intento de emancipación, la identidad del dominador se resquebraja.⁶⁴ Mientras los pueblos indios sean “comunidades indígenas”, sean “nuestros hermanos inditos”, tratados como menores de edad y como inferiores porque así han sido considerados históricamente, la identidad del mestizo y del “blanco” no sufren mella. En el momento en que los pueblos indios reivindican su autonomía como pueblos indios, las identidades hegemónicas se resquebrajan porque el

⁶³ Magdalena Gómez, *La reforma del Estado y la pluralidad jurídica. Recuento mexicano*, en: Van Beuren I., Soto O. (coord), *Derechos Humanos y Globalización Alternativa: Una Perspectiva Iberoamericana*, UIA Puebla, UIA Cd. de México, ITESO, CDH, Puebla, México 2004.

⁶⁴ Albert Memmi, *Dominated man...*, *op. cit.*

ingrediente de “superioridad” y seguridad con el que se han construido es puesto en tela de juicio, y esa dimensión emocional es particularmente difícil de enfrentar por parte de las élites privilegiadas y de las clases medias “mestizadas”.⁶⁵

El rechazo a los Acuerdos de San Andrés fue el resultado, entre otros factores, del racismo de criollos y mestizos de la clase política, con el correspondiente miedo ante un indígena que ya no era el que se había encapsulado en el imaginario social.⁶⁶

El desafío de articular ciudadanía, multiculturalidad y equidad⁶⁷, ante estas dinámicas transnacionales y subnacionales, supone confrontar las actuales estructuras y políticas económicas depredadoras, así como redefinir el concepto y el contenido de la democracia. Supone el reconocimiento de los pueblos indios como entidades de derecho público, lo que permitiría superar el binomio racismo/resentimiento y establecer un diálogo intercultural horizontal. La dinámica actual del país parece ir exactamente en sentido contrario.

REFLEXIONES FINALES

El proceso de reconfiguración transnacional e intra-nacional de los pueblos indios es una denuncia del carácter explotador y excluyente de la estructura económica; de la obsolescencia del sistema político y del racismo de las identidades sociales de México. Es también un proceso de resistencia, de supervivencia y de búsqueda de nuevos caminos que nos interpelan a todos.

El rechazo a los Acuerdos de San Andrés, fue un error histórico. La reconfiguración del sistema político, la construcción de un pluriculturalismo jurídico⁶⁸ y la superación de nuestros traumas identitarios, demandan retomarlos.

Desde el punto de vista conceptual es necesaria la reelaboración de los conceptos de nación, estado y sociedad que parecen haber quedado atrapados en el nacionalismo metodológico. Desde el punto de vista, no sólo intelectual, sino también emocional, la lucidez sobre la vigencia del racismo y sus estragos es una prioridad.

Las transformaciones y las exigencias de los pueblos indios de México, en la era de la información, no son un fenómeno que sólo los impacta y transforma a ellos, son un fenómeno que aparece como síntoma e interpelación a llevar a cabo transformaciones estructurales y civilizatorias de gran envergadura.

⁶⁵ Jorge Gómez Izquierdo, María Eugenia Sánchez, *La ideología mestizante...*, op. cit.

⁶⁶ La ausencia de todos diputados panistas el 28 de marzo de 2001, cuando la Comandanta Esther, del EZLN, habló en el Congreso; la actitud de Chuayffet ante el documento que le fue entregado, son algunos momentos significativos que expresan ese racismo.

⁶⁷ María Eugenia Sánchez (coord.), *Identidades, globalización e inequidad*, UIA Puebla, ITESO, Puebla, México 2007.

⁶⁸ Magdalena Gómez, *La reforma del Estado...*, op. cit.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea de Migrantes Indígenas en la Ciudad de México*, (s/f) <http://www.indigenasdf.org.mx>
- Bartra Roger, *La venganza de la Malinche: Hacia una identidad postnacional*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco México 1994.
- Beck Ulrich, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona 1998.
- Bellinghausen Hermann, *La Jornada*, 30, 31 de diciembre de 2007 y 2 de enero, México 2008.
- Besserer Federico, *A space of view: transnational spaces and perspectives*. Ponencia presentada en el ICCCR International Conference. *Transnationalism: An Exchange of Theoretical Perspectives from Latin American, Africanist and Asian Anthropology*, University of Manchester, Manchester U.K., 16–18 de mayo de 1998.
- Besserer Federico, *Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes. Hacia una nueva ciudadanía*, en: Barrera Bassols D., Oehmichen C. (editoras), *Migración y Relaciones de Género en México*, GIMTRAP y UNAM/IIA, México 2000.
- Blancarte Roberto, *Cultura e identidad nacional*, FCE, CNCA, México 2007.
- Bokser Judit, *La identidad nacional: unidad y alteridad*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994.
- Bonfil Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México 1990.
- Brading David, *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, Taurus, México 2002.
- Cárdenas Lázaro, *Palabras y documentos públicos de mensajes, discursos, declaraciones, entrevistas y otros documentos, 1928–1940*, vol. 1. Siglo XXI, México 1978.
- Castellanos Alicia, *Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico*, en: Gómez Izquierdo Jorge (coord.), *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés, México 2005.
- CDI, *Programa Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2001–2006*, 2001.
- CONAPO, *La población de México en el nuevo siglo*, México 2001.
- Chávez Arellano Mária Eugenia, *Identidad y cambios culturales en una comunidad mazahua del Estado de México*, Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México 2001.
- De la Peña Guillermo, Martínez Regina, *Pobreza, exclusión social y procesos culturales: Perspectivas antropológicas*, en: Rigoberto Gallardo Gómez, Joaquín Osorio Goicoechea, Mónica Gendreau (coord.), *Los rostros de la pobreza. El debate*, tomo IV, Universidad Iberoamericana Puebla y SUJ, Puebla, México 2005.
- Del Val José, *La identidad nacional mexicana hacia el tercer milenio*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J., Del Val J., *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994.
- Durand Jorge, *¿Nuevas regiones migratorias?*, en: Zenteno R. (coord.), *Población, Desarrollo y Globalización*, vol. 2., Sociedad Mexicana de Demografía y El Colegio de la Frontera Norte, México 1998.
- ENLACE y ALOP, *Sur inicio de un camino. Una mirada global de los Derechos Humanos en la Frontera Sur de México en su triple condición de origen-retorno, tránsito y destino de trabajadoras y trabajadores migrantes*, México 2009.
- Florescano Enrique, *Memoria mexicana*, Joaquín Mortiz, México 1987.
- Gabayet Jacques, *La aparente inocencia de la historia*, en: Gruzinski S., Lafaye J., Monsiváis C., Piñón F., Bartra R., Bokser J., Gabayet J.; del Val J. *México: Identidad y Cultura Nacional*, UAM-Xochimilco, México 1994.
- García Martínez Bernardo, *Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, El Colegio de México, México 1987.

- Gómez Izquierdo Jorge, *Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas: Historia patria y Antropología Indigenista*, en: Gómez Izquierdo J. (coord.). *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés, México 2005.
- Gómez Izquierdo Jorge, *Los caminos del racismo en México*, en: Reyes Gerardo, Sánchez M. Eugenia, Soto Oscar, Gómez Jorge, *Identidad, globalización y exclusión*, UIA Puebla, México 2006.
- Gómez Izquierdo Jorge, Sánchez María Eugenia, *La ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la identidad nacional*, UIA Puebla, ICSyH/BUAP, Puebla 2011.
- Gómez Magdalena, *La reforma del Estado y la pluralidad jurídica. Recuento mexicano*, en: Van Beuren I., Soto O. (coord), *Derechos Humanos y Globalización Alternativa: Una Perspectiva Iberoamericana*, UIA Puebla, UIA Cd. de México, ITESO, CDH, Puebla, México 2004.
- González Navarro Moisés, *Raza y Tierra. La guerra de castas y el henequén*, Colegio de México, México 1979.
- INEGI, XII, *Censo General de Población y Vivienda 2000*, México 2001.
- Kearney Michael, *Desde el indigenismo a los derechos humanos: Etnicidad y política mas allá de la mixteca*, "Nueva Antropología", XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994.
- Le Bot Yvon, *Le renversement historique de la question indienne en Amérique Latine*, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 2004.
- Lira Andrés, *La extraña anomalía. Realidades indígenas en el México del Siglo XIX*, en: Benítez F. et. al. *Cultura y derechos de los pueblos indígenas en México*, AGN-FCE, México 1996.
- Medina Andrés, *Los pueblos indios en la trama de la nación. Notas etnográficas*, "Revista Mexicana de Sociología", 60, 1, México 1998.
- Memmi Albert, *Dominated man. Notes toward a portrait*, Orion Press, New York 1968 (1954).
- Montemayor Carlos, *Los pueblos indios de México. Evolución histórica de su concepto y realidad social*, Random House Mondadori, México 2000.
- Oehmichen Cristina, *Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial*, en: Barrera Bassols D., Oehmichen C. (editoras), *Migración y Relaciones de Género en México*, GIMTRAP y UNAM/IIA, México 2000.
- Popkin Eric, *The Emergence of Pan-Mayan Ethnicity in the Guatemalan Transnational Community Linking Santa Eulalia and Los Angeles*, "Current Sociology", 53, 4, 2005.
- Re Cruz Alicia, *Lo sagrado y lo profano de la identidad maya entre los emigrantes de Yucatán*, "Nueva Antropología", XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994.
- Reina Leticia, *Las rebeliones indígenas y campesinas. Período colonial y siglo XIX*, en: García Mora, Villalobos M. (coord.) *La Antropología en México. Panorama histórico*, INAH. IV., México 1988.
- Robins Wayne, *El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas*, "Nueva Antropología", XIV, 46, COLMEX, UAM, México 1994.
- Rodríguez Lascano Sergio, *La crisis de poder y nosotr@s*, RebelDía, México 2010.
- Sánchez María Eugenia, Almeida Eduardo, *Las veredas de la incertidumbre. Relaciones interculturales y supervivencia digna*, UIA Puebla, CNEIP, COLPUE, LPAC, UV, UAS, UASL, UJAT, Puebla 2005.
- Sánchez María Eugenia (coord.), *Identidades, globalización e inequidad*, UIA Puebla, ITESO, Puebla, México 2007.
- Sánchez María Eugenia, Ibarra Marcela, Basaldúa Jorge, Vargas Patricia, *Migración, culturas e identidades*, "Metapolítica", 13, 67, México 2009.
- Sánchez María Eugenia, *El sincretismo dual en una comunidad náhuatl de la Sierra Norte de Puebla*, en: Masferrer E., Mondragón J. (coord.), *Los Pueblos Indígenas de Puebla. Atlas Etnográfico*, INAH/Secretaría de Cultura Estado Puebla, Puebla, México 2010.
- Sánchez Flores Ramón, *Zacapoaxtla. Relación Histórica*, Zacapoaxtla, Pue 1984. Edición del XIV Distrito Local Electoral.

- Taller de Tradición Oral del CEPEC (T.T.O.), *Tejuan Tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, INAH. México 1994.
- Traslosheros Jorge E., *Señora de la historia, Madre mestiza, Reina de México. La Coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria, 1895*, "Signos históricos", núm. 7, México 2002.
- Thomson Guy, *Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of "Pala" Agustín Dieguillo, 1861–1894*, "Hispanic American Historical Review", 71, 2, Duke University Press, Durham 1991.
- Vázquez León Luis, *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, CONACULTA, México 1992.
- Wallerstein Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México 2005.
- Wieviorka Michel, *La Différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*, l'Aube, Paris 2005.

