

Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protestas indias en la ciudad

LAURA R. VALLADARES DE LA CRUZ *

Este artículo gira en torno al simbolismo y las diversas formas que éste ha adquirido en los movimientos y organizaciones indígenas en las últimas décadas del siglo XX, así como los “rituales” que se han dado en las diversas manifestaciones (mítines y marchas) en la ciudad de México. Se parte de concebir las marchas y mítines como arenas donde se disputa al Estado el monopolio de la información y la “verdad” con códigos antihegemónicos.

Una de las características de las protestas colectivas del movimiento indígena en México en el último lustro es que contenían un simbolismo, una ritualidad y una reapropiación de la historia “patria” como rasgos notablemente ausentes en las protestas de décadas anteriores, salvo contadas excepciones. Esta dimensión simbólica ha jugado un papel relevante en la construcción de la legitimidad de las reivindicaciones indias de fin de milenio, pues colocó a las protestas indias en uno de los escenarios privilegiados para interpelar al poder establecido en el corazón de la federación: la Plaza de la Constitución, a través de lo que los propios indígenas llaman la toma simbólica de éste y otros espacios no menos importantes como son el Museo Nacional de Antropología e Historia, el Museo de la Ciudad o la zona arqueológica de Cuicuilco.

Teniendo en mente este tipo de manifestaciones, en el presente trabajo analizaremos cómo la legitimidad de las demandas del movimiento indígena debe entenderse en el contexto global de reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas,¹ y cómo se vincula con las demandas de una mayor democratización de la vida nacional. Sin embargo, debemos reconocer los avances logrados por los movimientos y organizaciones indígenas en los espacios locales, regionales y nacionales en rubros tales como la conquista del poder en diferentes ayuntamientos, el reconocimiento legislativo de sus derechos en diferentes constituciones estatales, la creación de la Cuarta Visitaduría de Derechos Humanos encargada de los asuntos indígenas y su arribo a la escena pública, que es donde hoy se de-

* Facultad de Estudios Superiores Cuautitlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinadora del proyecto de Investigación Formativa “Movimientos Indígenas en México al fin del milenio” en la especialidad de Etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ No hay que ver a la globalización como aquella que se refiere a los instrumentos jurídicos internacionales ratificados por México, como son los casos del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), o la Declaración de la Organización de Estados Americanos (OEA) sobre derechos de los pueblos indígenas, entre otros, sino como un proceso más amplio que ha obligado a los estados nacionales a cumplir, aunque parcialmente, el delicado asunto de los derechos humanos o a reconocer la jurisdicción del tribunal internacional de La Haya. Otro aspecto importante de esta “planetarización”, como le llaman algunos, está referido al ámbito de la circulación de información que unifica potencialmente al sistema mundial y plantea nuevos problemas de carácter transnacional respecto al control, circulación e intercambio de esa información. Al mismo tiempo que se produce la mundialización de los problemas y los terrenos en que nacen los conflictos, hoy podemos decir, recordando una frase de hace varios años que “Chiapas es México”, y que el zapatismo es parte de un movimiento más amplio contra el neoliberalismo.

bate la problemática étnica del país, para lo cual el movimiento zapatista fue determinante.²

Con base en lo anterior, quiero resaltar lo complejo que resulta el entendimiento de los procesos de protesta india, que no solamente se reducen a la coyuntura de los noventa o a los ciclos cortos de la vida de los movimientos. Una de las muchas *características* de las protestas indias es la que nos interesa discutir aquí por su eficacia política dentro y fuera de las organizaciones, que es la que denomino *dimensión ritual y simbólica* a través de la cual se disputa al Estado el monopolio de la información y la “verdad” sobre la nación y el movimiento indio.

El espacio en donde me centraré es la ciudad de México, en tanto es un escenario privilegiado para realizar marchas y mítines, debido a que es el asiento del poder federal, así como también por su impacto al trastocar la cotidianidad ciudadina con el arribo de miles de indígenas que acompañados de sus simpatizantes toman simbólicamente espacios “sacralizados” de nuestra historia republicana.³

El movimiento indio como movimiento social

Las aproximaciones teóricas alrededor de los procesos de organización, protesta y acciones colectivas son uno de los campos más espinosos en las ciencias sociales, pues desde hace por lo menos una década que se polemiza sobre qué fenómenos sociopolíticos y culturales pueden ser considerados como movimientos sociales (López Monjardín, 1991; Cadena y Canto, 1991 y Romero, 1991) pasando por la validez del concepto mismo (Touraine, 1998) y los modelos analíticos que se habían flexibilizado a tal grado que cualquier acción colectiva era considerada como tal. Debido a la amplia discusión sobre este tema, tomaremos como punto de partida lo planteado por Alberto Melucci (1994, 1998), Steve Stern (1985) y James Scott (1985, 1990).

Haciendo un esfuerzo de síntesis podemos decir que una de las dificultades que se presentan en el análisis de los movimientos sociales es el reducirlos a modelos dicotómicos o dualistas. Algunos estudios se centran en el carácter cada vez más formal y autorreflexivo de la acción de los grupos o en una explicación que privilegia las redes de intercambio. Igualmente es difícil reducir las implicaciones profundas que tienen las formas de acción, con su carácter de código y de

proceso, a un análisis en términos de cálculo de costos y beneficios (Tarrow, 1994). Alberto Melucci propone, como alternativa a esas dicotomías conceptuales, analizar a los movimientos sociales contemporáneos en los *significados antagonistas* de la acción, partiendo de una hipótesis de acuerdo con la cual el conflicto surge de los propios criterios que confieren sentido a la acción, es decir, la cuestión es no sólo observarlos y analizarlos en términos de intercambio, sino lo que implica el significado de ese intercambio.

Una de las premisas fundamentales en este trabajo es el concebir que el antagonismo al que responde el movimiento indígena tiene un carácter, además de político y socioeconómico, eminentemente comunicativo, en tanto que ofrece al resto de la sociedad códigos simbólicos que trastocan la lógica de la dominación.

El escenario de las acciones comunicativas del movimiento indio se da en la llamada “era de la información” o de la “información de masas”, es decir, que estas acciones están ubicadas en sistemas de alta densidad de información donde los individuos y grupos deben poseer cierto grado de autonomía y capacidad de aprendizaje y acción que les permitan funcionar de forma confiable y con un considerable grado de autorregulación (Melucci, 1994). Por otra parte, los sistemas muy diferenciados tienen serias necesidades de integración y transfieren el centro del control social, esto es, el contenido de la acción a sus lenguajes y la regulación externa de las conductas, a la intervención en precondiciones cognitivas y motivacionales. Por estas condiciones es que los conflictos apuntan a producirse en áreas del sistema más directamente involucradas en la producción de recursos de información y comunicación, que al mismo tiempo están sometidas a intensas presiones de integración. Estos procesos son regulados por un amplio sistema de control social que trasciende la esfera individual para invadir el propio ámbito donde se configura el sentido de la acción individual. Es así que actualmente son objeto de control social y manipulación espacios de la vida que eran tradicionalmente considerados como “privados” (el cuerpo, la sexualidad, las relaciones afectivas, etcétera) e incluso biológicos (la estructura del cerebro, el código genético, la capacidad reproductora, entre otros). Sobre estos campos ejercen el poder el aparato tecnológico, las agencias de información y comunicación y los centros de decisión política. Es precisamente en relación con esos aspectos de la vida cuando surgen las demandas de autonomía que impulsan la acción de

² Entenderemos el espacio público como el espacio de lo político, negado por la modernidad en la profesionalización de la política parlamentaria, suplantado por el mercado y monopolizado por el capital (Millán, 1996: 20).

³ Debemos tomar en cuenta que existen visiones diferentes para la “construcción” de un espacio-territorio por parte de actores que reclaman una participación diferenciada en la vida nacional. Para la discusión del territorio, véase de la Peña, 1999.

individuos y grupos, y éstos plantean su búsqueda de identidad al transformarlos en espacios reapropiados donde se autorrealizan y construyen el significado de lo que son y lo que hacen (Melucci, 1994: 124).

Es importante confrontar cómo los antagonismos son protagonizados por actores temporales o “profetas” que operan como reveladores, haciendo surgir los dilemas centrales de la sociedad y es por esta condición que una parte importante de los conflictos se plantean en el terreno de la apropiación y reapropiación de recursos que son cruciales para una sociedad basada en buena medida en la información.

A partir de la apropiación y reapropiación, las acciones colectivas generan nuevas formas de poder y oposición, el conflicto surge en la medida en que sus protagonistas luchan por el control potencial para la acción colectiva que produce una sociedad. Este potencial ya no está exclusivamente basado en recursos materiales o en ciertas formas de organización, sino que progresivamente radica en la capacidad de producir información.

Si bien las acciones de protesta que elegimos son las marchas y mítines, también haremos referencia a las asambleas y congresos que ha realizado el movimiento indígena en los últimos cinco años, ya que considero que las movilizaciones tienen una función simbólica que se estructura en diversos planos; por una parte, proclaman su oposición a la lógica que guía la toma de decisiones respecto a la política pública, al mismo tiempo que operan como *medium*, es decir, indican al resto de la sociedad la relación entre un problema específico y la lógica dominante del sistema, mostrando que pueden existir modelos culturales alternativos, mismos que la acción colectiva practica y difunde. El otro plano, es que la movilización también potencia la coordinación de la innovación cultural, las demandas de carácter conflictivo y el resto de los componentes que se integran en la acción del movimiento.

No hay que olvidar que los movimientos nos hablan a través de la acción, lo que no quiere decir que no empleen palabras, *slogans* o mensajes. El movimiento zapatista ha sido una fuente muy rica en este sentido, baste recordar las frases “Ya basta”, “La dignidad rebelde”, “Para todos todo, nada para nosotros”, “Nunca más un México sin nosotros”, “Mandar obedeciendo” o “Donde hay mujer que avanza no hay hombre que retroceda”, que sintetizan las demandas que enarbola el movimiento y sus códigos ético-políticos o morales como también se les ha llamado (Leyva, 1999). En este tipo de mensajes podemos vislumbrar cómo se retoman principios de la organización político-social de algunas comunidades indígenas, y también las nuevas propuestas de organización social (como lo referente al espacio

donde se sitúa la participación de la mujer, en tanto ser existente y a la vez en construcción).

Recordemos que el movimiento se expresa principalmente en sus acciones, tomando el papel de *intermediarios* entre los dilemas del sistema y la vida diaria de las personas y manifestándose en lo que hacen; el mensaje central es que existen y actúan. Con esto indican a la sociedad que hay un problema que les concierne a todos sus miembros y en torno al cual están surgiendo nuevas formas de poder y conflicto.

Para analizar estas acciones comunicativas hemos retomado de Melucci (1994) lo que define como tres modelos de acción comunicativa, mismos que nos parece apropiado citar para continuar con nuestra argumentación:

- 1) La profecía: su mensaje es que lo posible ya es real en la experiencia directa de aquellos que envían el mensaje. La lucha por el cambio está encarnada en la vida y en formas de estructuración del grupo. La profecía es un claro ejemplo de la contradicción antagónica. El profeta habla siempre en nombre de otro, pero no puede evitar presentarse a sí mismo como modelo del mensaje que anuncia. De este modo, mientras los movimientos luchan por subvertir los códigos difunden culturas y estilos de vida que entran en el circuito del mercado o son institucionalizados.
- 2) La paradoja: en ella la arbitrariedad del código dominante aparece a través de su exageración o de su impugnación.
- 3) La representación: aquí la respuesta consiste en una reproducción simbólica que separa los códigos de los contenidos que habitualmente lo ocultan; esta forma se puede combinar con las anteriores. Los movimientos contemporáneos recurren mucho a formas de representación como el teatro, el video, los medios de comunicación.

La acción comunicativa que subyace en el movimiento indígena sería el modelo de “la profecía”, incluso podríamos aventurarnos a señalar que tiene un trasfondo *cuasi religioso* donde el ritual, la liturgia, los profetas y los escenarios tienen un papel fundamental.

Simbolismo y ritualidad en la disputa por la información

Como todos sabemos el levantamiento zapatista ha sido llamado por muchos la guerra de papel o internet, puesto que la confrontación bélica duró solamente 12 días (De la Grange y Rico, 1996; Arvide, 1998). El ex-

traordinario manejo de la información en la prensa escrita, televisiva e internet ha sido y sigue siendo fundamental para el movimiento zapatista, debido a que la disputa por la información está presente y tiene un papel fundamental, ya que la acción colectiva y comunicativa existe y tiene un fuerte impacto (Holloway, 1996).⁴ Recordemos el impacto que tuvo el largo silencio zapatista de siete meses, cuando después de haberse firmado los Acuerdos de San Andrés Larráinzar el gobierno federal se negó a darles cumplimiento, y decidieron replegarse a sus comunidades. Es decir, actúan como emisores y receptores de información con arreglo a procedimientos codificados y criterios de eficacia política y simbólica que devienen una regla en sociedades de información donde el silencio tiene una extraordinaria fuerza de subversión simbólica.

En este proceso de subversión simbólica las acciones de los zapatistas y del movimiento neozapatista responden con una lógica *político-religiosa*; por un lado, tienen sus profetas, que son los líderes de las organizaciones de carácter nacional como la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), el Congreso Nacional Indígena (CNI), el subcomandante Marcos o el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG-EZLN), que en su papel de mediadores muestran a la sociedad india y no india que existen otras formas de organización, a través de diversas acciones comunicativas, entre las cuales están las marchas y mítines, donde se dan a conocer diferentes códigos de los hegemónicos, con la particularidad de que están revestidos con una ritualidad y una liturgia que les otorgan un profundo sentido liminar. Se trata de acciones políticas ritualizadas, que se presentan como en un "rito de transición", con sus tres fases: separación, marginalidad y agregación, siendo la segunda la más interesante, pues es un periodo entre uno y otro estado, durante el cual las personas han abandonado un lugar o estado, pero todavía no han entrado o no se han unido al siguiente. Con las protestas colectivas se abandona la situación de resguardo comunitario en sus comunidades, del que salen apelando a su reconocimiento político y cultural, pero a la vez muestran

que ya se ejerce ese derecho a la diferencia y que existen formas más equitativas de relación social, esta es la *profecía* y la *liturgia* que a través del ritual es re-frendada en discursos, declaraciones y prácticas.⁵ Este estado de transición es en términos religiosos un estado de "liminaridad" (Turner, 1974). En este contexto las protestas marcan el proceso de tránsito de una condición de lucha por situarse en un espacio nuevo de reconocimiento como nuevos sujetos políticos, actores de su historia y ya no como víctimas de ella.

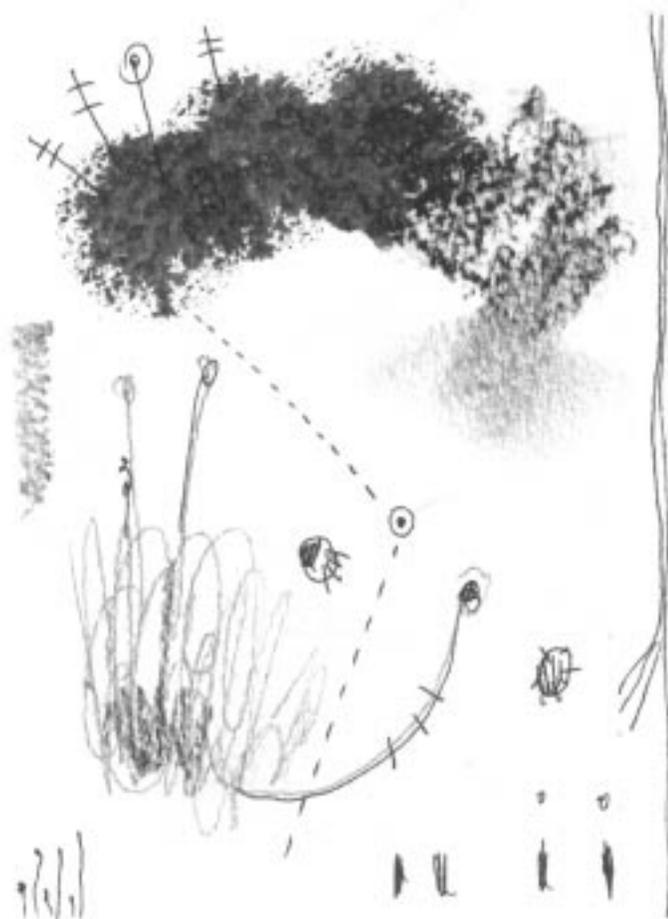
En las acciones comunicativas proféticas se construye colectivamente el *communitas* o la liminaridad colectiva, donde se busca revertir el orden establecido, cuyo contenido es el de transitar de una nación imaginada a una pluricultural, por ello la disputa de códigos culturales está en el centro de la transición. Se reapropian de los símbolos nacionalistas como la bandera y el himno nacional, que se entona cuando inicia o termina un mitin o una asamblea como símbolo de reconocimiento y adhesión a la nación, a la vez que se invoca o se pide permiso a los dioses prehispánicos para que sus trabajos de organización y deliberación sean fructíferos, este es el caso del inicio de los trabajos de las asambleas de CNI y la ANIPA. Hay una imbricación de rituales seculares y religiosos, que tienen un impacto importante en el futuro profetizado.⁶

Quisiera volver brevemente a la importancia de la construcción liminar en las protestas, específicamente de la *liminaridad colectiva* (*communitas*), ya que es justamente en acciones como las marchas y los mítines donde se construye un intenso espíritu comunitario, un sentimiento de gran solidaridad, igualdad y proximidad social. Los individuos que experimentan la liminaridad forman una comunidad de iguales. Las distinciones sociales que pudieran haber existido antes, o que vayan a darse después, se olvidan temporalmente. Las personas liminares experimentan el mismo tratamiento y las mismas condiciones y tienen que actuar de la misma manera. La liminaridad puede estar marcada ritual y simbólicamente por *inversiones* del comportamiento ordinario, es pues, parte de todo rito de transición. Más aún, en algunas sociedades puede convertirse en una característica permanente de grupos

⁴ Si bien reconocemos la centralidad de la disputa por la información, de ninguna manera se limita a este espacio. La presencia de más de 30,000 efectivos del ejército (según cifras oficiales), la instalación de 266 posiciones militares (de 76 que existían en 1995), además del numeroso armamento, la existencia de fuerzas paramilitares y la violencia cotidiana son una evidencia de la situación de guerra abierta y de baja intensidad existente en Chiapas. Véase sobre el particular el informe del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) titulado *Chiapas: La Guerra. II. La máquina del etnocidio. Carta 5.2*, noviembre de 1999.

⁵ En relación con la práctica de esta profecía autonómica pueden consultarse los trabajos de Nolasco (1998) y el del EZLN titulado *Grande es su corazón. Los municipios rebeldes zapatistas* (1996a).

⁶ Para muchos autores no es correcta la división entre rituales seculares y religiosos, sin embargo, en este trabajo nos fue útil tal separación.



particulares, por ejemplo, de grupos religiosos que suelen utilizar características liminares para diferenciarse de los demás. La humildad, la pobreza, la igualdad, la obediencia, la abstinencia sexual y el silencio pueden ser las condiciones de pertenencia a una secta. Los rasgos liminares pueden también señalar la sacralidad de personas, entornos y eventos mediante su emplazamiento como extraordinarios, fuera del espacio social normal y del tiempo regular.

En el caso de las protestas colectivas indígenas el *communitas* está marcado por el sustrato cultural común, la condición de pobreza y subordinación socioeconómica, la participación comprometida con las acciones del movimiento, la sacralización de los espacios donde se protesta y desde donde se trastoca el discurso del poder y se replantea la nación. Es interesante cómo en esas acciones comunicativas se sacraliza la vida cotidiana de los pueblos indígenas, es decir, la relación pueblos-indios-naturaleza, el poder como servicio y

no como dominación, la relación ancianos-sabiduría y las bondades de la jerarquía cívico-religiosa; veamos la *liturgia* de la ANIPA en un párrafo de los considerandos de su propuesta legislativa que sobre autonomía regional defiende y que es ilustrativa en este rubro: “(los pueblos indios son portadores de una) sabiduría que les ha permitido ser reconocidos como los más eficaces protectores del medio ambiente y de la biodiversidad; sus formas de organización comunal contienen elaboradas estrategias de supervivencia y convivencia social, fundadas en la colaboración y el espíritu de servicio al conjunto social”.⁷

En este tenor se describe la vida autonómica india en los documentos que emite el movimiento y en la liturgia de los mítines, de aquí proviene también su carácter sacralizado y ritual siempre encaminado a crear solidaridad temporal o permanente entre los asistentes que forman allí una comunidad social. Cuando nos referimos a que a lo largo de diversos actos de protesta presenciamos *rituales* es debido a la presencia de cierto tipo de comportamientos formales, estilizados, repetitivos y estereotipados que se realizan en determinados espacios “cargados de simbolismo” y en momentos señalados. Como en todo acto ritual se incluyen “órdenes litúrgicas”, es decir, secuencias de palabras y acciones elaboradas antes de la representación, por ejemplo, una marcha se inicia en algún monumento prehispánico o un museo como el de Antropología o en el Ángel de la Independencia, para su posterior arribo al zócalo de la ciudad de México, donde dan inicio los rituales (religioso-seculares) y se finaliza con un discurso-liturgia o una declaración política.

Otro elemento interesante en estas acciones comunicativas es cómo paralelamente a estos espacios ritualizados de inversión de la realidad, se construyen espacios lúdicos, es decir, que están acompañados de música, fiesta, máscaras que ridiculizan a los hombres públicos, representaciones teatrales, presencia siempre legitimadora de líderes de distintos movimientos nacionales y de organizaciones no gubernamentales, “aderezados” con la venta de múltiples objetos donde se simboliza la resistencia; es el momento en que los guiones ocultos (transcripciones ocultas) de la resistencia a la dominación se convierten en guiones públicos (Scott, 1990: 89), en tanto que las transcripciones ocultas se inclinan a ser públicamente expresadas en ciertos momentos (festivales y carnavales) y en ciertos lugares (como es el caso de la Plaza de la Constitución), como arenas para expresar los discursos y agresiones

⁷ El documento completo de la propuesta de esta organización puede ser consultado en el texto *La autonomía de los pueblos indios*, publicado por Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, en 1996.

normalmente suprimidos, el discurso antihegemónico, lo que no evita que como en todo acto social, inevitablemente, algunos participantes estén más entregados que otros a las creencias que subyacen en los ritos. Sin embargo, por el mero hecho de tomar parte en un acto público conjunto, los participantes muestran que aceptan el orden social y moral común, uno que trasciende su *status* como individuos.

Estaríamos ante rituales tanto de carácter religioso como seculares, manteniendo la división, la distinción enunciada anteriormente. Estos últimos también incluyen el comportamiento formal, sin variación y este-reotipado, serio, repetitivo, que se da en situaciones no religiosas.

Algunos antecedentes de la movilización india en la ciudad de México

Hasta antes de mediados de la década de los setenta es difícil hablar de las luchas indias y menos aún de su carácter ritual, porque buena parte de ellas estaba inmersa en las luchas del campesinado y sus demandas fundamentales eran la recuperación y dotación de tierras, la apropiación del proceso productivo y la democratización de las estructuras de poder locales y regionales. Lo mismo sucedía en lo referente a los estudiosos sobre estas realidades, pues el énfasis analítico estaba puesto en las causas estructurales que motivaban las respuestas tanto defensivas como ofensivas de movimientos y organizaciones campesinas (Rubio, 1985; Flores, Paré y Sarmiento, 1988). De este modo, el panorama de las disputas donde lo étnico fuera un elemento central era incipiente para mediados de los años setenta, y fue en esos años cuando se inició una nueva etapa de movilización indígena que puso el acento en la diferencia cultural, se crearon organizaciones para luchar por reivindicaciones económicas y políticas cuya base de sustento eran los derechos culturales (como el de la libre determinación, el de una educación bilingüe y bicultural, el de elegir sus propias autoridades y el respeto a sus territorios ancestrales) (Bonfil, 1981; Báez-Jorge, 1985). Este fue el caso de organizaciones como el Consejo Nacional de Pueblos

Indígenas (CNPI), la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A.C. (ANPIBAC) o el Movimiento Nacional Indígena (MNI) que surgen bajo el alero del Estado junto a otras agrupaciones independientes como la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) o la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) (Sarmiento, 1985; Mejía y Sarmiento, 1987).

Fue en esos años en que se presenta la estrategia del movimiento indio de protagonizar protestas frente al Estado mexicano a través de ciertos rituales como la acción comunicativa. Las respuestas estatales fueron distintas, entre ellas se encuentran la creación de “centros ceremoniales” indígenas como los mazahua y otomí en el Estado de México, sin ninguna utilidad, más allá de la celebración de un par de Congresos Indígenas⁸ o para los cierres de campaña de algún político mexiquense. El impacto de la movilización se reduce a ver al presidente en turno portando un bastón de mando o una banda bordada con las consiguientes promesas de justicia frente a siglos de pobreza y exclusión, o la instauración de programas nacionales donde se incorpora a los indígenas como parte de los sectores pobres y marginados del país, en programas como Coplamar, el Programa Nacional de Alimentación o el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol) (Valladares, 1998; Oehmichen, 1996).

Este es el escenario por el que caminó el proceso de organización y elaboración de un proyecto amplio indígena, en cuyo trayecto se ensayan diferentes tácticas y estrategias que van desde tomas de tierras, palacios municipales, cierre de carreteras, secuestro de autoridades o el arribo de amplias marchas indígenas al centro de la ciudad de México, procedentes de diferentes rincones del país, que exigen el cese a la violencia y a la represión, así como recursos para el campo. Si bien éstas ya guardan algunas características de ritualización (como las que he señalado anteriormente), la disputa en el ámbito de la información y en los códigos simbólicos dominantes es sumamente reducida.

Una de las protestas indias más elocuentes a este respecto fue cuando en agosto de 1985, en el centro de la ciudad, miembros de la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI),⁹ entre los que estaban tzeltales, zoques, nauas* y un chinanteco, realizaron un

⁸ De ninguna manera quiero dar la impresión de que esas reuniones tuvieron poca importancia, recordemos la amplia participación india en la celebración de uno de los congresos del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) en los ochenta, o la celebración en 1993 del *II Encuentro Continental de Naciones, Pueblos y Organizaciones Indígenas*, organizado por la Coordinadora de Naciones Indígenas del Continente (Conic). Lo que quiero enfatizar es la superficialidad de las respuestas estatales, por ejemplo en ese centro ceremonial otomí se invirtieron más de 400 millones de pesos —de los viejos— y la pobreza reinante a los alrededores es lacerante, además que para los indígenas de la región el espacio creado no tienen ningún significado simbólico, y seguramente la inversión en carreteras, insumos para la producción o nuevos proyectos productivos los hubieran beneficiado directamente.

⁹ La Coordinadora se crea como resultado de una escisión que sufre el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas.

* En el texto se respetó la decisión de la autora de referirse así al nombre de este grupo étnico. (*Nota de los editores*).

ritual a la usanza india con somerío, incienso e invocación a sus dioses bajo el asta bandera del Zócalo capitalino. En el ritual se recordó la defensa de Tenochtitlán por Cuauhtémoc, y se prolongó por cinco horas, finalizando con la lectura de una carta dirigida al presidente de la República, Miguel de la Madrid, en la cual denunciaban que eran más “de doce millones los indígenas que padecen en este país la peor de las esclavitudes que es la explotación” (*Proceso*, 18 de agosto de 1985). De manera simultánea se instalaba una huelga de hambre que a lo largo de siete días permaneció frente a la Catedral Metropolitana, y que se levantó cuando se logró que la Secretaría de Gobernación cancelara las 100 órdenes de aprehensión giradas contra indígenas de diferentes regiones del país. Destaco la ritualización en este escenario, porque la invocación a los dioses y la utilización de somerío no es propio de los debates políticos de las comunidades indias, ni siquiera por lo que toca a una negociación frente a las autoridades estatales o dependencias gubernamentales; los rituales están vinculados a ceremonias religiosas o agradecimientos por buenas cosechas, o para pedir lluvias, o llevar a bendecir los animales a la iglesia. Sin embargo, la representación ritual que se inicia en esta etapa del movimiento indio tiene por lo menos dos implicaciones, una se refiere a la intención de romper con el mito de la homogeneidad de la población mexicana, es decir, mostrar la existencia de la “otredad”, que como tal está sujeta a una situación de explotación y opresión preferencial por su condición étnica (López y Rivas y Pereda, 1979); otra es la escenificación de rituales que forma parte del amplio repertorio de estrategias colectivas de presión y lucha del movimiento indio que se han traducido en algunos triunfos como el que comentaremos enseguida.

Otra de las acciones colectivas en las cuales aparece el manejo de códigos simbólicos antagónicos al sistema de poder nacional y la disputa por la información, ahora de frente a las nociones de *desarrollo* y *modernidad* que subyacen en los megaproyectos, fue el caso de la defensa del territorio de los nauas del Alto Balsas del estado de Guerrero, cuando se movilizaron contra la construcción de la presa hidroeléctrica San Juan Tetelcingo, que inundaría el territorio de siete municipios y 22 comunidades y que serían totalmente cubiertas afectando parcialmente a más de 40. Las acciones comunicativas de los nauas incluyeron desde una reapropiación de la historia prehispánica como fundamento de sus derechos ancestrales sobre el territorio, los vestigios arqueológicos, la biodiversidad y su identidad como pueblo, hasta la difusión de sus problemas como etnia en peligro de desaparición, mensaje que llegó a amplios sectores de la sociedad na-

cional y dio lugar a la solidaridad por parte de organizaciones internacionales. En este proceso de resistencia y lucha, diversos profetas del “desastre cuidadosamente ocultado” fueron importantes: la “intelectualidad” naua residente en la ciudad de México, la conformación de comités de migrantes nauas en Estados Unidos y algunos comités de apoyo europeos cosecharon uno de los triunfos más relevantes en la historia de la resistencia india del país al impedir la construcción de la presa. La importancia de este triunfo es hasta hoy un ejemplo para otras regiones y etnias en lo tocante al papel de la lucha por canales informativos, siempre acompañados de otras formas de presión, como marchas, mítines, huelgas de hambre, etcétera (Díaz de Jesús *et al.*, 1996; Díaz-Polanco, 1996 y Matías Alonso, 1996).

El significado del Quinto Centenario

Uno de los momentos más intensos de la resistencia abierta de los indígenas fue la coyuntura previa a la celebración del Quinto Centenario de la “Conquista” de América. La experiencia organizativa generada aquellos años nutrió en buena medida los procesos de fin de siglo, y son el más firme antecedente de aquella “toma simbólica” del centro del poder en México de la que ya hemos hablado (la resignificación de los espacios, de los discursos y la ritualización). El actor central, el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, vivió una experiencia que sin lugar a dudas fue relevante y rica en liturgia y profecías aunque (a casi una década de distancia) su mayor impacto lo tuvo en los procesos organizativos de reflexión y búsqueda de sentido entre los indígenas del país, más que en una resolución favorable a sus demandas. Hoy día nos parece más claro su proceso de apropiación de la discusión sobre los derechos colectivos y su intento de introducir el “problema indígena” en el escenario del debate legislativo de la nación. Además es en esta coyuntura que reaparece el discurso etnicista tanto de los “profetas de la academia” como el de los propios líderes indios, igual a una lluvia que recorre América.

Sin embargo, es el ámbito contextual el que da sentido a este proceso. Para autores como Sarmiento (1998), los pueblos indios se aprestaron a convertir la coyuntura que se abría con el Quinto Centenario en un vehículo para conseguir su reconocimiento como sujetos colectivos y para conseguir mejoras en sus condiciones de vida. Una de las características relevantes en esa coyuntura fue la amplia participación de diversos sectores de la sociedad civil organizada, que se manifiestan y se suman a las protestas; así, agrupaciones de

campesinos, colonos, obreros, cristianos, católicos, protestantes, ecologistas, mujeres, jóvenes, artistas, estudiantes, etcétera, pretendían oponerse a las fiestas oficiales. De acuerdo con Sarmiento, en muchas de estas organizaciones había la intención de ir más allá de la simple oposición a las acciones gubernamentales y de dar forma a programas alternativos a las políticas neoliberales. Este proceso de organización y protesta colectiva apuntaba el camino a la constitución de actores sociales indígenas. Así se creó el espacio organizativo más importante de los pueblos indígenas al finalizar la década de los ochenta: el *Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular* (CM-500), como una demanda de coordinación multisectorial que se constituyó como la instancia mexicana de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular que inició sus trabajos en Colombia en octubre de 1990. El CM-500 se conformó por acuerdo resolutorio del Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino Indígenas que se llevó a cabo el 2 de octubre de 1989. Al Consejo Mexicano 500 Años, siguieron los consejos maya peninsular, guerrerense, queretano, morelense, oaxaqueño y metropolitano así como diversos comités promotores de la campaña de resistencia india en América. Especial importancia tuvieron las tres marchas multitudinarias: “Marcha por la dignidad indígena”, “Marcha por la resistencia indígena” y la “Marcha por la paz” a las que convocó el CM-500 y que se realizaron en la ciudad de México el 12 de octubre de 1992; a estos actos se convocó al pueblo de México en los siguientes términos:

Hace quinientos años cambió el destino de nuestros países. La invasión española sufrida en 1492 interrumpió el desarrollo de nuestras culturas y produjo el mayor genocidio de la historia. El CM-500 como instancia plural e independiente, donde participan organizaciones diversas de todo el país, se hermana con todas las protestas, eventos y demás acciones que se realizan a lo largo del territorio nacional, y siendo el Zócalo el corazón político del país, *manifiesta* en su evento central de este 12 de octubre considerando la *reflexión nacional*, que: Mantenemos como principios básicos y por los cuales luchamos, la autonomía y autodeterminación de los pueblos indios, la igualdad de derechos en: la alimentación, educación, información y comunicación, la salud, a la tierra y los recursos naturales, la movilidad y el libre tránsito; el respeto a la identidad cultural y a la jurisdicción de los pueblos indios. Porque ante la política neoliberal o del liberalismo social del gobierno, vinculada a la Iniciativa de las Américas (propuesta neocolonialista de Estados Unidos), consideramos que los pueblos indios, con su sabiduría y sus costumbres tienen aportes y el derecho a construir una *nueva relación del*

Estado con la sociedad y a defender la soberanía nacional, amenazada por las políticas económicas globalizadoras y la actitud entreguista del régimen.

La elocuencia de la cita nos deja poco que decir, pero no quisiéramos dejar de señalar que es desde inicios de los años noventa cuando el movimiento indígena puso en claro que la autonomía que demanda no significa una separación de la nación, e incluso que su movimiento está encaminado a defender la soberanía nacional, he aquí una de las continuidades en las demandas y el discurso indio que se ha difundido ampliamente a partir del levantamiento zapatista.

Con la declaración el CM-500 invitaba al pueblo de México a los tres eventos centrales que organizó para el 12 de octubre de 1992: una celebración eucarística en la Basílica de Guadalupe, por la *liberación de los presos indígenas* encarcelados y perseguidos injustamente; una marcha de la Basílica de Guadalupe al Zócalo, luego la realización de un homenaje a la *resistencia india* frente a la estatua de Cuitláhuac en el paseo de la Reforma y, finalmente, un plantón en el Zócalo capitalino hasta que el presidente de la República atendiera las demandas de los pueblos indios.

Como parte de la llamada *Jornada Nacional por los Derechos Indígenas y Populares* se coordinaron otras actividades, entre las que estuvieron una conferencia de prensa de la Asamblea Nacional por los Derechos Indígenas y Populares con el tema “TLC y neoliberalismo,



violación de los derechos indígenas y populares”; una marcha estudiantil popular que salió de la Plaza de las Tres Culturas al Zócalo, y finalmente la campaña concluyó con la llamada “Marcha independiente indígena popular”, que partió del monumento a los Niños Héroes al Zócalo de la ciudad, en cuyo trayecto se realizó un mitin frente a la embajada norteamericana y en el monumento a Colón, lugar en donde los estudiantes se unieron al contingente que encabezó la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas, en el monumento a Cuauhtémoc.

Como podemos ver, tanto ayer como hoy, los actos de apropiación y resignificación de espacios cargados de simbolismo son importantes para manifestar el proyecto indio y demandar al gobierno nacional el cumplimiento de sus exigencias, espacios como el monumento a los Niños Héroes es reapropiado en reconocimiento a los héroes que defendieron la nación de las invasiones extranjeras; los monumentos a los líderes indígenas Cuauhtémoc y Cuitláhuac significan una reapropiación del pasado glorioso y de la resistencia india al colonizador; en tanto que la Plaza de las Tres Culturas representa la solidaridad con las luchas populares y un homenaje a los caídos en ella. Asimismo se protestó en espacios que simbolizan la invasión y la dominación imperialista: el monumento a Colón y la embajada de los Estados Unidos. Estos fueron los escenarios privilegiados para las protestas indias de 1992.

Después de enero de 1994: información, rito y poder

En lo que se refiere a los procesos de protesta después de 1994, pareciera que la historia india se divide entre el antes del 94 y el “Ya Basta” de los indios. Este momento ha marcado un nuevo ejercicio de acciones colectivas encaminadas a la construcción de un movimiento social amplio y heterogéneo que lucha por la democracia, la justicia, la libertad y contra el neoliberalismo subvirtiendo el poder a través de la acción comunicativa.

El compromiso con este proyecto ha sido refrendado, entre otras muchas manifestaciones, con las movilizaciones que se dieron en la ciudad de México; la primera de ellas fue la respuesta de la sociedad civil que se movilizó el 12 de enero de 1994 demandando el fin de la guerra en Chiapas. Se dieron cita miles de mexicanos en el Zócalo de la ciudad, en una de las manifestaciones

más importantes en términos de eficacia política. Aquí apareció el “todos somos Marcos”, y las esperanzas y expectativas de un sector de la población respecto de la posibilidad de un nuevo futuro a partir del levantamiento en las cañadas.

Por lo que se refiere a las ocasiones en que los zapatistas han llegado a la ciudad de México, como todos sabemos, han tenido una gran acogida y los actos de protesta que han realizado revisten una eficacia simbólica hasta ahora inédita en la historia nacional para con la causa de los indios y la democracia. La primera aparición zapatista en la ciudad fue en 1996, cuando por segunda ocasión rompían el cerco militar que se les ha impuesto.¹⁰ Así, llegó a la ciudad de México una representante del EZLN, la comandanta Ramona, quien asistió a la inauguración de los trabajos del Congreso Nacional Indígena (CNI), organización que nace después de amplios esfuerzos organizativos y bajo el impulso del EZLN.

El CNI es, hoy por hoy, la organización indígena de carácter nacional más importante en tanto ha logrado aglutinar a la gran mayoría de las etnias indígenas del país y se ha convertido en un interlocutor entre la sociedad civil, el gobierno y el EZLN. El evento de nacimiento del CNI se realizó en las instalaciones del Centro Médico Siglo XXI. Contó con la asistencia de 600 delegados indígenas más reporteros, observadores e invitados, que en total sumaron alrededor de 3,000 asistentes. Al igual que todos los eventos en torno a los indígenas y a los zapatistas, éste estuvo cargado de actos rituales, como por ejemplo, la entrega que hiciera de la bandera nacional la comandanta Ramona al naciente congreso indígena, misma que fue recibida por Félix Serdán el último sobreviviente de la guerrilla agrarista de Rubén Jaramillo a quién le señaló: “Esto es para que nunca olvidemos que nuestra patria es México y para que todos escuchen que nunca habrá un México sin nosotros”. A partir de entonces todas las reuniones, declaraciones y desplegados del CNI inician con el lema “Nunca más un México sin nosotros”.

El Congreso continuó con un ritual indígena con el que solicitaron a sus dioses permiso para iniciar esta nueva etapa organizativa; además se entonó el himno nacional y se cantó el himno zapatista (este ritual se repite desde entonces en todos los eventos organizados por el EZLN), reapropiándose de los héroes revolucionarios y subvirtiendo códigos dominantes a través de una abundante liturgia. Otro de los actos rituales que forman parte de estas acciones comunicativas es el dar

¹⁰ La primera ocasión en que rompieron el cerco militar fue durante la campaña militar denominada “Paz con justicia y dignidad para los pueblos indios”, realizada del 11 al 14 de diciembre de 1994, cuando, con base en lo señalado en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, tomaron posesión de 38 municipios de Chiapas (véase Burguete, 1996 y EZLN, 1996a).

lectura a un mensaje o “profecía” del subcomandante Marcos, en nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN.

En otras ocasiones el arribo de los zapatistas ha sido significativo en términos de apropiación de espacios públicos donde, como ya mencionamos, se construye el sentido de la acción y la legitimidad de las demandas indígenas, y donde se reúnen decenas de miles de mexicanos. Recordemos aquella toma simbólica del Zócalo de la ciudad, acto que abre otra primera vez. Ésta con relación a que por primera ocasión en la historia nacional los indios toman el centro de la ciudad en medio de una plaza desbordante y solidaria con los 1,111 zapatistas que llegaron el 12 de septiembre de 1997 para exigir al gobierno federal el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. En términos de disputa por la información, esta acción tuvo diferentes efectos, primeramente acercó la diversidad étnica a la ciudad con la finalidad de modificar ese referente lejano de pasado prehispánico glorioso de los mexicanos, sin vínculo con los indígenas pobres contemporáneos, para lo cual habría que romper con múltiples representaciones sociales que sobre los indios se han tejido a lo largo de dos siglos en forma estigmatizada. Con estas acciones se busca acabar con la noción que se tiene de los indígenas como vendedores ambulantes y marías vendiendo dulces, frutas y bordados, y de indios analfabetos y alcohólicos, mostrando la imagen del indio vivo, parte del campesinado pobre que reivindica el reconocimiento constitucional de sus formas de autogobierno y un régimen de autonomía.

En esa larga caminata desde Chiapas hasta la ciudad de México se mostró el rescate y renovación de la historia nacional por los pueblos indios, como lo señalara en ese momento Luis Villoro.

En esta reapropiación y resignificación de los héroes y la historia, los zapatistas entraron por Xochimilco, lugar en donde en 1914 se encontraran Zapata y Villa, pararon en Milpa Alta donde Zapata tuvo un cuartel y donde se ratificó el Plan de Ayala. Llegaron en cinco columnas, encabezada por Miguel Hidalgo, José María Morelos, Francisco Javier Mina, Leona Vicario y Vicente Guerrero, y en su “profecía” a la manifestación el subcomandante Marcos decía:

De nuestro lado están los héroes, los que hicieron nacer esta nación, los que la defendieron contra el invasor y los que hoy junto a nosotros luchan por construir un México con democracia, libertad y justicia para todos... Un México para todos los pobres de este país, porque los pobres

somos la mayoría de los mexicanos por culpa del gobierno y de los poderosos. Un México, para todos los Méxicos. Por eso pedimos a todo el pueblo de México que nos apoye en este grito de justicia. Porque nuestra lucha es la de todos. Por eso gritamos “Para todos todo. Nada para nosotros”. Por eso gritamos que hay que mandar obedeciendo. Por eso queremos una paz justa y digna para todos los mexicanos.

Finalmente, otra de las acciones comunicativas que quisiéramos mencionar de la presencia de los zapatistas en la ciudad de México, que no solamente en la ciudad, sino en el país entero, fue la consulta zapatista sobre el “Reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio”, realizada el 21 de marzo de 1999, para lo cual se movilizaron por todo el país 5,000 zapatistas, una mujer y un hombre por cada municipio. Para este evento se registraron 20,000 brigadistas en toda la República para difundir la consulta, organizar los actos públicos, la seguridad, el hospedaje y el traslado de los zapatistas a los diferentes municipios del país. El Distrito Federal fue anfitrión de 800 zapatistas, que realizaron alrededor de 400 actos durante una semana, visitaron universidades públicas y privadas, sindicatos, barrios, la Asamblea de Representantes del Distrito Federal, plazas, mercados; también participaron en la marcha del Sindicato Mexicano de Electricistas (SME) en repudio a la privatización de la energía eléctrica, tuvieron un histórico desayuno en el Club de Industriales de la ciudad de México, organizado por Juan Sánchez Navarro, propietario de la Cervecería Cuauhtémoc. Sin faltar visitas a otros lugares importantes de la ciudad, entre ellos desayunaron en el Sanborn’s de la Casa de los Azulejos, estuvieron en el Palacio de Bellas Artes, en el Templo Mayor, e hicieron entrega de una ofrenda floral en el Ángel de la Independencia para recordar a “los héroes de la patria” y a los 45 asesinados en Acteal.

El esfuerzo organizativo del EZLN y de la sociedad civil se constituyó en otro de los triunfos que el EZLN ha cosechado en los últimos cinco años. Se trata de la interpelación al poder, con una propuesta de poder alternativo, es decir, no basado en la dominación sino en el consenso, poder que se expresa en los siete principios proféticos que propone el zapatismo y que han sido retomados como bandera de lucha por otras organizaciones indias y no indias.¹¹ Con esta acción comunicativa le disputó al Estado la “verdad” sobre el reducido impacto del movimiento zapatista y nuevamente se refrenda “la profecía” del México solidario que se está construyendo.

¹¹ Sobre la concepción del poder alternativo puede consultarse el sugerente texto de Morna Macleod *Poder local. Reflexiones sobre Guatemala* (1997).

La toma de espacios “sagrados” del CNI y la ANIPA

En cuanto a las protestas y apropiación de los espacios públicos que han sido sacralizados a lo largo de nuestra historia nacional, tanto el CNI como la ANIPA han sido contundentes. Antes de mencionar estos espacios daré algunos acotados datos de ambas organizaciones. El CNI, desde su nacimiento en octubre de 1996 y hasta mayo de 1999 ha realizado dos congresos nacionales y cinco asambleas, siempre en escenarios públicos. Su Segunda Asamblea Nacional que se llevó a cabo en octubre de 1997 en las instalaciones de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), cuya comunidad ha participado activamente en el neozapatismo. La inauguración de esta segunda asamblea contó con la presencia de los 1,111 zapatistas que habían arribado a la ciudad unos días antes, de tal suerte que ellos fueron los que inauguraron los trabajos de discusión; en esa ocasión el ritual indígena se realizó en la zona arqueológica de Cuicuilco, misma que fue encabezada por maracames wirrárikas. Para su tercera asamblea se reunieron en el Museo Nacional de Antropología e Historia. El uso de ese recinto significó en palabras de sus líderes una “reapropiación de su pasado prehispánico”, y habrá que decir que se presentaron algunos contratiempos pues las autoridades del museo estaban reacias a permitirles realizar allí su asamblea, sin embargo, los indios argumentaron que ese espacio les pertenecía a ellos porque es parte de su historia, de esta forma se reapropiaban del espacio y de su historia. La penúltima asamblea del CNI se llevó a cabo en pleno Zócalo capitalino, espacio público que los indios ya no solamente utilizaban para concluir sus marchas y realizar mítines, sino que fue tomado como recinto para celebrar sus discusiones, y desde allí signaron una declaración política. Se instalaron dos lonas, sillas, una

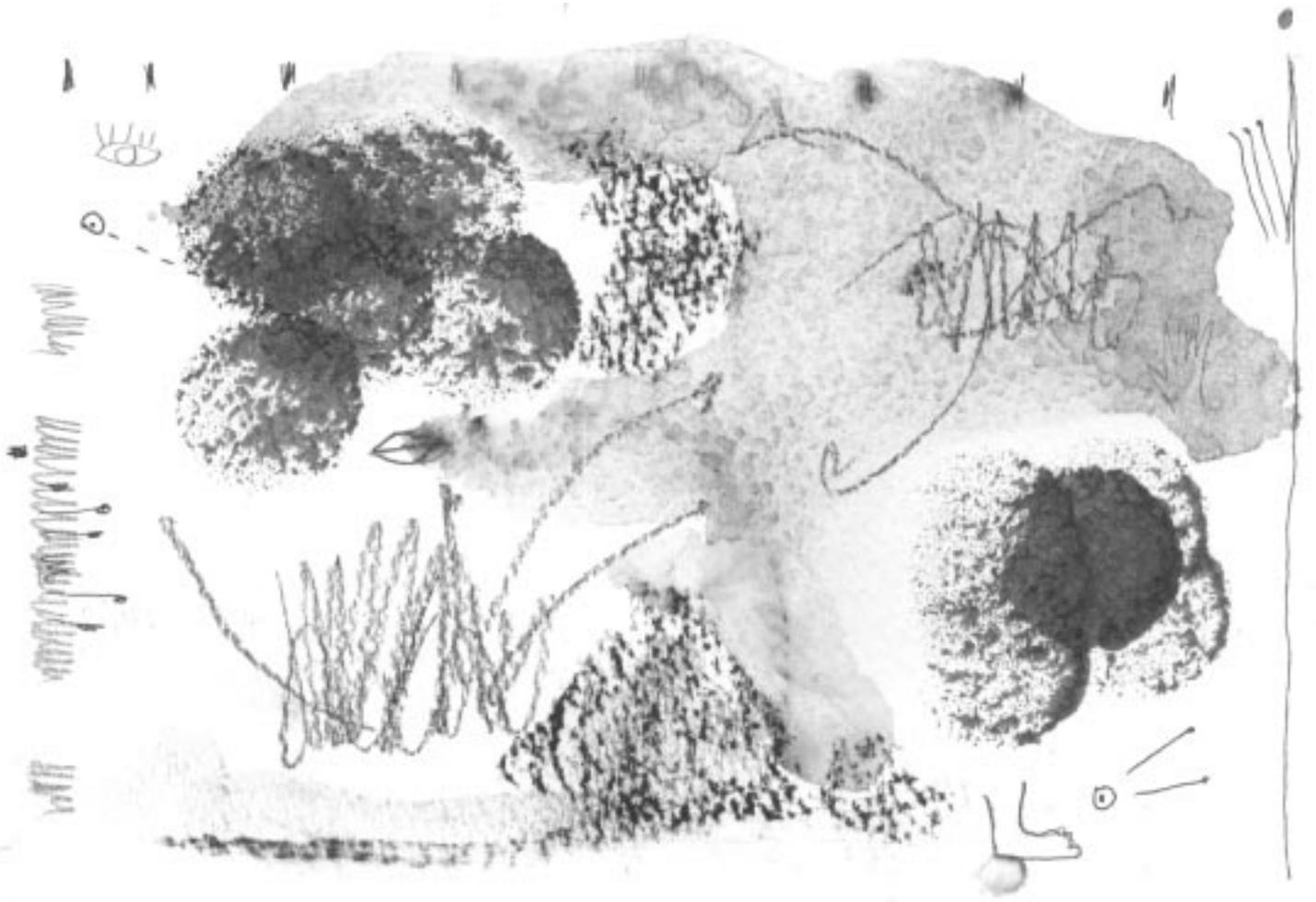
mesa para los moderadores y otra pequeña para los reporteros y el equipo de cómputo del CNI; además de instalar un pequeño templete para la alimentación y otro destinado a brindar información y venta de sus documentos. Allí estuvieron durante tres días ante las miradas atónitas de cientos de ciudadanos.¹²

En el mismo tenor la ANIPA se reapropia de discursos y espacios e implementa semejantes repertorios de acción. Una de sus particularidades es que desde su aparición buscó llevar su proyecto a discusión en diversas etnoregiones del país. Al igual que para el CNI, la ANIPA se ha ido constituyendo y madurando como una organización que se hermana con el “Nunca más un México sin los indígenas” y continúa implementando un proyecto de politización de las etnias indias de México a partir del rescate y revalorización de la identidad étnica y del manejo de los símbolos patrios.¹³ También inician sus asambleas con un ritual indio para pedir permiso a sus ancestros de llevar a cabo sus trabajos de discusión, y concluyen cantando el himno nacional y presentando bailes, poesía y música indígena. Una particularidad de la ANIPA es que hace alianzas partidarias y busca mayores espacios de participación ciudadana, que es la nueva etapa que se abre para la ANIPA con la constitución de su Agrupación Política Nacional.

Ambas organizaciones cuentan entre sus filas con un gran número de “profetas” que van desde jóvenes indígenas militantes de diversas organizaciones productivas, de derechos colectivos y humanos, hasta una gran gama de académicos con diferentes formaciones que van desde antropólogos, abogados, sociólogos, economistas y trabajadores de dependencias gubernamentales como el Instituto Nacional Indigenista, o el gobierno perredista de la ciudad de México; como también miembros de organizaciones internacionales cuyo papel fundamental se centra en emprender diversas acciones de vital importancia para el neozapa-

¹² Para dar cuenta de la trayectoria y los documentos emitidos por el CNI pueden revisarse las publicaciones periódicas que aparecen en la revista *Ce-Ácatl* y la recopilación de documentos elaborada por uno de sus líderes (Anzaldo Meneses, 1998).

¹³ La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) ha realizado desde 1995, año en que se constituyó, ocho asambleas nacionales, se trata también de una organización nacional de carácter independiente y es miembro del CNI. La ANIPA es el resultado organizativo de varias experiencias de lucha de movimientos y organizaciones indígenas, que desde finales de los ochenta venían planteando la necesidad de establecer una nueva relación Estado-pueblos indios, y argumentaban la necesidad de realizar reformas constitucionales para el reconocimiento de sus pueblos, por ejemplo, una de sus organizaciones fundadoras, el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIFI) presentó en 1989 y después en 1990 en el II Foro Internacional sobre Derechos Indígenas, una propuesta legislativa para el reconocimiento de un régimen de autonomía regional. Con estos antecedentes y en respuesta al levantamiento zapatista fue que en 1995 se constituyó la ANIPA, la cual elaboró y discutió una propuesta de reformas constitucionales para reconocer los derechos de los pueblos indios, que propone la modificación de los artículos 4, 14, 18, 41, 53, 115, 116 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, para la creación de regiones autónomas. Fue significativo e inédito el que esta organización se creara y deliberara su propuesta en la Cámara de Diputados, y nuevamente fue una primera ocasión en que una agrupación indígena se creara y se reuniera en un recinto legislativo. En otras tres ocasiones han estado en la ciudad de México, en el Museo de la Ciudad y en La Casa del Pueblo, recintos ubicados en el centro histórico, las otras asambleas se han realizado en Milpa Alta, Lomas de Bacum (Sonora), Oaxaca, Chiapas y Guerrero. La ANIPA desarrolló una propuesta legislativa muy acabada, que se fue enriqueciendo en cada una de las asambleas nacionales que ha tenido.



tismo (la difusión de documentos, declaraciones y principios de las organizaciones), además de que tienen la tarea de coordinar las acciones de protesta, negociar ante organismos financieros recursos para sus pueblos, así como dar a conocer la situación de los derechos colectivos ante los foros internacionales (Matías Alonso, 1999). Mención aparte merecen los indígenas y académicos que desde la Cámara de Diputados intentan romper infructuosamente con la oposición gubernamental al pugnar por el reconocimiento de regímenes autonómicos en la constitución federal.

Seguramente falta mucho por decir sobre estas organizaciones, aquí solamente mencionaremos que se trata de organizaciones que, además de la apropiación de espacios y la ritualidad con que abren y cierran sus encuentros que ya son una constante, se diferencian de una marcha y un mitin primeramente porque a éstas concurren miles de ciudadanos indios y no indios, mientras que en las asambleas y congresos sólo los indígenas deliberan porque son sus espacios. Pero queremos referirnos a las diferencias que se presen-

tan entre estas dos formas de acción comunicativa en lo relativo a la creación del sentido de liminaridad o *communitas*.

La heterogeneidad en la experiencia de lucha y en los niveles de discusión de los asistentes es muy evidente y los momentos de mayor "comunidad" es cuando toman la palabra los líderes regionales o representantes de comunidades, en contraposición con el discurso político de la "intelectualidad india" que reside en la ciudad (o que se puede movilizar fácilmente). Los primeros recorren cientos de kilómetros con grandes esfuerzos y tienen un manejo rudimentario del español, por estas características la Asamblea se identifica con sus discursos y porque tienen referentes de experiencias compartidas y sentidas como urgentes, como es por ejemplo su intención de encontrar apoyo y respuestas en el interior de estas organizaciones nacionales, compartiendo ese sentimiento que recorre cada asamblea, esa *tristeza*, ese "*estamos tristes o nuestra comunidad esta(á) muy triste*, o el, *nos da tristeza no encontrar soluciones*" a través de la cual se vierte algo que los

identifica: la búsqueda de soluciones para problemas urgentes, la pobreza y la desesperación.

Existen pues diferencias entre las estrategias y los impactos que se generan a partir de las acciones comunicativas desarrolladas por un movimiento y por las organizaciones, pues si bien existe un proyecto político común, el ámbito comunicativo de éstas últimas es más acotado, aunque para ambos (movimiento y organizaciones) la disputa por la información y la ritualización estén en primer orden.

Conclusiones

Hemos querido mostrar la importancia que tiene para el movimiento indígena la disputa por la información en este México de fin de siglo, pues no se trata de estrategias comunicativas que solamente se realizan en sociedades que ya han cubierto sus necesidades económicas básicas y que tienen determinados recursos culturales —como la escolaridad y otros recursos—. En México, como en muchos otros países de América Latina, la lucha por mejorar la situación de los pueblos indígenas está vinculada a esferas amplias del sistema social, y si bien la importancia de las reivindicaciones económicas y políticas es central, lo es igualmente disputar los códigos simbólicos que dan fundamento a dicho sistema. Por ello, la disputa por la verdad, la subversión de códigos y las profecías de lo nuevo existente son parte importante de los movimientos sociales de países pobres como el nuestro.

Si bien los movimientos nos hablan a través de sus acciones comunicativas con un contenido antihegemónico, al hacer visibles los antagonismos existentes entre la lógica del poder establecido y una propuesta de poder alternativo, la *communitas* que se genera en este proceso complejo implica la lucha, resistencia y construcción, que es el código y proceso construido con las profecías de levantamientos de ayer, como el de Jacinto Canek o las de los revolucionarios de 1910, o las profecías de contemporáneos, y tienen una lógica de creación y búsqueda de sentido que no podrían entenderse solamente como acciones guiadas por la lógica de oportunidades y constricciones del movimiento indio. Hoy por hoy la liturgia y la ritualidad forman parte constitutiva de las propuestas de fin de milenio por un México distinto y será importante tenerlas presentes.

Por último, quiero señalar algunas de las aristas del impacto de las acciones colectivas que creo merecen nuestra atención. Si bien reconocemos la importancia de la vigorosa disputa en el ámbito de los códigos simbólicos hegemónicos, están por analizarse los efectos

que ha tenido en la población india del país e incluso a nivel identitario en los actores involucrados, es decir, de qué forma se están subvirtiendo esos códigos y se están creando otros. Otra de las arenas poco tratadas y que representan un reto, es el analizar los impactos del movimiento indígena en la población no india del país, no solamente entre los grupos solidarios con su causa, sino con el resto de la población que vive desde hace cinco años en un escenario de informaciones contradictorias dadas por los medios escritos, televisivos, radiofónicos, culturales y académicos.

Bibliografía

- ANZALDO MENESES, JUAN, COMP.
1998 *¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena*. Compilación de documentos 1996-1998, vol. I, Ce-Ácatl, A.C. (Serie: De los usos y costumbres al derecho indígena), México, 303 pp.
- ARVIDE, ISABEL
1998 *La guerra de los espejos. Lo que todos callan del conflicto chiapaneco*, Océano, México, 223 pp.
- ASAMBLEA NACIONAL INDÍGENA PLURAL POR LA AUTONOMÍA (ANIPA)
1996 "Proyecto para la creación de las regiones autónomas", en *La autonomía de los pueblos indios*. Poder Legislativo Federal, Cámara de Diputados, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, México, pp. 155-169.
- BÁEZ-JORGE, FÉLIX
1985 "¿Líderes indígenas o intermediarios indigenistas. Dinámicas internas y externas en el caso mexicano", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- BONFIL BATALLA, GUILLERMO
1981 *El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Nueva Imagen, México.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI
1996 "Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos", en *Quórum*, año VII, núm. 60, mayo-junio, pp 117-159, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados.
- CADENA ROA, JORGE Y MANUEL CANTO CHAC, COORDS.
1991 "Notas para el estudio de los movimientos sociales y los conflictos en México", en Víctor Gabriel Muro, coord., *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, pp. 37-49.
- DE LA GRANGE, BERTRAND Y MAITE RICO
1996 *Marcos. La genial impostura*, Nuevo Siglo, Aguilar, México, 472 pp.
- DÍAZ DE JESÚS, MARCELINO ET AL.
1996 *Alto Balsas: pueblos nahuas en lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio. Historia testimonial de un pueblo en lucha*, Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas/Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia.

- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
1996 "Un inmenso diluvio: nahuas del Alto Balsas", en Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI editores, México, pp. 88-103.
- EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN)
1996a *Grande es su corazón. Los municipios rebeldes zapatistas*, Ediciones del EZLN, México, pp. 43.
1996b *Chiapas: La Guerra. II. La máquina del etnocidio. Carta 5.2* (página web del EZLN).
- FLORES, GRACIELA, LUISA PARÉ Y SERGIO SARMIENTO
1988 "*Las voces del campo. Movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*", Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI editores, México, 262 pp.
- HOLLOWAY, JOHN
1996 "La resonancia del zapatismo", en *Chiapas 3*. IIE-Universidad Nacional Autónoma de México/ERA, México, pp. 43-54.
- LEYVA, XÓCHITL
1999 "Chiapas es México: autonomía indígena y luchas políticas con una gramática moral", en *El Cotidiano*. Chiapas derechos indígenas, núm. 93, enero-febrero, pp. 5-18, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- LÓPEZ MONJARDÍN, ADRIANA
1991 "Movimientos políticos, movimientos sociales", en Víctor Gabriel Muro, coord., *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, pp. 21-36.
- LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO Y EDUARDO PEREDA
1979 "El concepto de minoría subordinada: elementos para su definición", en *Iztapalapa*, núm. 1, pp. 150-157, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- MACLEOD, MORNA
1997 *Poder local. Reflexiones sobre Guatemala*, OXFAM, Guatemala, 227 pp.
- MATÍAS ALONSO, MARCOS, COMP.
1996 *La autonomía y el movimiento indígena en Guerrero. Homenaje a Sabino Estrada Guadalupe (1955-1996)*, Convergencia Socialista, México, 189 pp.
1999 *Voces indígenas en foros internacionales*. Plaza y Valdés/Instituto Nacional Indigenista/Asociación Alemana para la Educación para Adultos (DVV)/Altépetl, México, 238 pp.
- MEJÍA CONSUELO Y SERGIO SARMIENTO
1987 *La lucha indígena un reto a la ortodoxia*, Siglo XXI editores, México, 290 pp.
- MELUCCI, ALBERTO
1994 "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales", en Enrique Larana y Joseph Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Separata, pp. 119-149.
1998 "Acción colectiva y transformación personal en la era de la información", Conferencia Magistral, en *Ciudades*, núm. 37, enero-marzo, RNIU, Puebla, pp. 3-11.
- MILLÁN, MARGARA
1996 "Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas", en *Chiapas 3*, ERA, México, pp. 19-32.
- NOLASCO, MARGARITA
1998 *Los municipios autónomos en Chiapas*, mimeo.
- OEHMICHEN, CRISTINA
1996 "El indigenismo y el modelo gubernamental de la política social neoliberal", en *Poder local, derechos indígenas y municipios. Cuadernos Agrarios 16*, México, pp. 47-62.
- PEÑA, GUILLERMO DE LA
1999 "Territorio y ciudadanía en la nación globalizada", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 1, pp. 13-27.
- ROMERO, LAURA PATRICIA
1991 "Metodología de los movimientos sociales regionales. Una visión historiográfica", en Víctor Gabriel Muro, coord., *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*, Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, pp. 51-68.
- RUBIO, BLANCA
1985 *Resistencia campesina y explotación rural en México*, ERA (Col. Problemas de México), México, 195 pp.
- SARMIENTO, SERGIO
1985 "El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas y la política indigenista", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 47, núm. 3, pp. 197-215.
- SARMIENTO, SERGIO, COORD.
1998 *Voces indias y V Centenario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Col. Diversa), México, 505 pp.
- SCOTT, JAMES
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 348 pp.
1990 *Domination and the Arts Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- STERN, STEVE J.
1985 "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina", en Steve J. Stern, comp. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- TARROW, SIDNEY
1994 *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Universidad, México, 369 pp.
- TOURAINÉ, ALAIN
1998 "¿Existen los movimientos sociales?", en *Frontera Interior. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 1, núm. 1, enero-abril, UAA/UG/UAQ/Colegio de San Luis/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 11-22.
- TURNER, V. W.
1974 *The ritual process*, Pequin, Harmondsworth.
- VALLADARES DE LA CRUZ, LAURA
1998 "Los estudios antropológicos (1975-1985) sobre los movimientos indígenas en México. Una revisión bibliográfica", en *Inventario Antropológico*, vol. 4, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, pp. 37-74.