



Espacios Públicos

ISSN: 1665-8140

revista.espacios.publicos@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Cedillo Delgado, Rafael

Rasgos de la cultura política de los indígenas en México. Una revisión a inicios del siglo XXI

Espacios Públicos, vol. 12, núm. 26, diciembre, 2009, pp. 206-228

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67612145011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Rasgos de la cultura política de los indígenas en México. Una revisión a inicios del siglo XXI

Fecha de recepción: 13 de febrero de 2009

Fecha de aprobación: 25 de marzo de 2009

*Rafael Cedillo Delgado**

RESUMEN

En este trabajo se analizan los rasgos de cultura política que manifiestan los indígenas de México. A través de la revisión de su percepción sobre la política, de la forma como se relacionan con las estructuras de poder y de su participación en los asuntos públicos, se argumenta que éstos manifiestan una peculiar forma de cultura política, caracterizada por la conformación de una organización política comunal y de autogestión, desarrollada en forma paralela a los modos tradicionales de organización política institucional: la partidista-electoral

PALABRAS CLAVE: cultura política, indígenas, participación, organización, autogestión.

ABSTRACT

This article analyzes the traits of the political culture manifested by the indians in Mexico. Through such analysis of their perception on politics, the way they relate to the power structure and their participation in public affairs, it is argued that they show a peculiar form of political culture, mainly characterized by the composition of a common and self-managed political organization, developed in parallelism with the traditional models of the institutional one: the electoral-partisan.

* Doctor en Ciencias Sociales. Profesor de tiempo completo en Ciencias Políticas y Administración Pública, Centro Universitario Amecameca, UAEM.

KEY WORDS: political culture, indians, participation, organization, self-management.

INTRODUCCIÓN

La cuestión indígena fue uno de los temas que más relevancia tuvo en México a fines del siglo XX, sobre todo a raíz del levantamiento indígena chiapaneco en 1994, con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Entonces, los medios de comunicación, el ámbito académico y el gobierno mexicano se ocuparon de “redescubrir” al *México profundo* que Bonfil Batalla (1990) ya había descrito con gran agudeza. Se señaló que, efectivamente, los indígenas son un sector de la población mexicana históricamente marginados, son los olvidados de siempre y era necesario satisfacer sus aspiraciones y cubrir sus demandas.

El movimiento indígena de fin de siglo llamó la atención de la estructura política nacional y reactivó a una sociedad civil que parecía alejarse; sin embargo, resultó insuficiente para que se diera una solución definitiva a sus legítimas demandas. Una vez que el movimiento indio fue perdiendo fuerza y el impacto en la sociedad civil fue menguando, en esa misma medida la esfera del poder nacional dejó de ocuparse del asunto y éste se volvió en una asignatura pendiente para el siglo XXI.

No obstante, uno de los logros más importantes del movimiento indígena fue dejar en claro que su lucha era política y no sólo económica o social. Además de demandar el reconocimiento de sus tradiciones y de requerir mejores condiciones de vida,

solicitaron el derecho de organizarse y autogobernarse por sus usos y costumbres; manifestaron desconfianza en las instituciones políticas nacionales, desdén por las formas partidistas y electorales con que se renuevan los cargos públicos y escepticismo respecto al mandato gubernamental; es decir, revelaban una forma peculiar de entender y practicar la política.

Por lo anterior, aquí pretendemos esbozar aquellos rasgos de cultura política que manifiestan los indígenas, en el marco del sistema político nacional, que nos permita revelar sus peculiaridades como grupo social minoritario. El argumento principal es que los indígenas de México tienen una peculiar forma de cultura política, distinguida por la conformación de una organización política comunal y de autogestión; distinta a la cultura política nacional, caracterizada por la participación dominante en partidos y elecciones.

El trabajo se organiza en cuatro apartados: en el primero se ubica a los indígenas como un grupo poblacional importante en la sociedad mexicana; en el segundo se hace una revisión de las políticas gubernamentales respecto a los indígenas; en tercer lugar se exponen los rasgos de cultura política de dicho sector social y, finalmente, se presenta una reflexión sobre las perspectivas políticas de los indígenas en México.

LOS INDÍGENAS EN MÉXICO

Se estima que la población indígena del continente americano, para fines del siglo XX,

“sumaba aproximadamente 40 millones de personas, de las cuales la mayoría está concentrada en Mesoamérica y el área andina” (Fuenzalida, 1991: 11); en estas dos áreas, donde se ubica México, habitan alrededor de 30 millones que representan 75% de la población indígena del continente.

En el área andina, habitan alrededor de 18 millones de indígenas que se distribuyen de la siguiente forma: en Ecuador la población india constituía 40% del total, en Perú los grupos indígenas eran del 55% y en Bolivia representan 66% de los bolivianos (ver cuadro 1). Valga señalar que estos países cuentan con una población indígena numerosa y han caminado por procesos políticos y sociales parecidos, aunque no iguales.

En Mesoamérica, por su parte, México cuenta con una población étnica de 12 millones (18%); en Belice esta población es de 30 mil, pero con porcentaje del 66% del total, a pesar de ser una nueva república de habla inglesa y en Guatemala la población indígena es de 59% del total nacional. De tal forma que las diferencias cuantitativas y en menor grado las cualitativas son significativas entre regiones y países, situación que se reproduce a nivel interno, como veremos más adelante.

Cuadro 1
RELACIÓN INDÍGENAS-POBLACIÓN EN AMÉRICA

País	Indígenas (miles)	% de la población nacional
1. Argentina	398	1.5
2. Belice	30	20
3. Bolivia	4,200	66
4. Brasil	243	0.2
5. Canadá	500	1.5
6. Colombia	547	2.2
7. Costa rica	32	1.0
8. Chile	925	5.7
9. Ecuador	3,340	40
10. El Salvador	300	5.5
11. Estados Unidos	1,568	5.5
12. Guatemala	4,200	59
13. Guyana	28	---
14. Honduras	245	6.0
15. México	12,000	18
16. Nicaragua	152	5.0
17. Panamá	126	6.0
18. Paraguay	67	2.3
19. Perú	10,200	55
20. Surinam	10	---
21. Venezuela	331	2.0
Total	39,442	100

FUENTE: Stavenhagen (1988: 66).

Respecto a los datos sobre la población indígena en América, Rodolfo Stavenhagen aclara que: las cifras estimadas son las más altas, debido a que, por lo general, los censos nacionales tienden a subenumerar a las poblaciones indígenas, porque algunos no incluyen preguntas al respecto, porque no existen criterios claros y unívocos para determinar a la población india, porque los gobiernos tienden a minimizar a dicho sector poblacional, o por negación expresa del individuo, debido a la carga valorativa “negativa” que dicha definición ha conllevado por mucho tiempo (Stavenhagen, 1988: 67).

México, para la última década del siglo XX, hablando en términos relativos (considerando al número de indígenas en relación con la población total) ocupaba el sexto lugar a nivel continental, con alrededor del 18% de población indígena; pero, en términos absolutos, es el país de América que contaba con la mayor cantidad de población indígena, con alrededor de 12 millones, ligeramente arriba de Perú, con 10 millones. Aunque el indigenista José Matos Mar estimaba que “la población india mexicana es de 8 701 688, sólo 9.47%” (Matos, 1993: 165).

A fines de los noventa, el Instituto Nacional Indigenista estimaba la población india en 8 701 688 mexicanos, 10.7% de la población nacional; se especificaba que 37 de los 300 distritos electorales con que cuenta el país (una décima parte) tenían en promedio más del 30% de población indígena y que de éstos, nueve tienen al menos 70% de población nativa: en Chiapas, Guerrero, Hidalgo, Oaxaca, Veracruz y Yucatán.

Si bien es cierto que los grupos indígenas en México no forman la mayoría de la población, como en Bolivia y Guatemala, o representan la mitad de la población, como en Perú, sí suman millones que constituyen la población mayoritaria de extensas regiones del país, principalmente en el centro y en el sureste, en donde los grupos que hablan lenguas indígenas y comparten sus usos y costumbres tienen una gran importancia.

En la mayoría de las entidades de México hay habitantes de lengua indígena; con la excepción de Aguascalientes, Nuevo León, Tamaulipas y Zacatecas (en donde la poca población indígena es inmigrante de otros estados). Además, se debe tener en cuenta que “29% de los municipios de México es predominante indígena y que 86% de los pueblos indios están concentrados en 11 entidades federativas: Oaxaca, Veracruz, Chiapas, Yucatán, Puebla, México, Hidalgo, Guerrero, Distrito Federal, San Luis Potosí y Michoacán” (Munzel y Pérez 1987: 571-605).

Lo sobresaliente de la distribución geográfica indígena es que la población más importante que habla lenguas nativas radica en la capital del país (Distrito Federal y zona metropolitana), calculada entre un millón doscientos mil y tres millones; la mayoría habla náhuatl, otros zapoteco, otomí, mixteco, mazahua, totonaco, purépecha, u otra. Según Anne Bar Din, “Se estima que 40 de las 56 etnias indígenas mexicanas están representadas entre los 20 millones de capitalinos. Su lugar de origen es, principalmente, el Estado de México y Tlaxcala, pero se encuentra población de todo el país. En

cuanto a su lugar de residencia, además de la población nativa de Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco y Magdalena Contreras, tiene su peso demográfico en las delegaciones Gustavo A. Madero, Iztapalapa y Cuauhtémoc” (Bar Din, 1992: 153-154).

Dicho panorama nos haría pensar que la población indígena tiene una importante influencia en la vida política y social del país, lo cierto es que en el México colonial, independiente, revolucionario y posrevolucionario o contemporáneo, se hallan en una situación de marginalidad y tienen una participación desigual para acceder y controlar la riqueza nacional y el poder; lo cual no contradice que, a lo largo de la historia del país, encontremos algunas individuales excepciones, por ejemplo, Benito Juárez, indígena oaxaqueño, presidente del país de 1858 a 1872.

Como bien señala Bonfil Batalla, “En el siglo XX, cuando se constituye el sistema político contemporáneo de México, el problema de las comunidades indígenas es tratado siguiendo los lineamientos occidentales; es decir, anteponiendo el proyecto civilizatorio de la clase dominante frente a la barbarie indígena (1990: 10).

En las diversas luchas sociales que experimentó el país para lograr la independencia o para consolidar su régimen político, los indígenas participaron de manera decidida, aunque siempre como masas y no como clase dirigente. La clase política que salió beneficiada del movimiento social y político revolucionario de 1910-1917, siempre supo de la importancia cuantitativa de dicho sector

poblacional; incluso se aprovechó del bagaje cultural del indígena para forjar la identidad e ideología nacional a través del llamado indigenismo, que consistió en rescatar sus valores y costumbres ancestrales para forjar las bases de la nacionalidad y del mexicanismo, debido a su importancia como política social e ideológica del Estado mexicano, pues ayudó a forjar el nacionalismo; además de contener las directrices gubernamentales del trato social y político de la cuestión indígena, es indispensable hablar del tema.

El indigenismo, como se le denominó a la política oficial, procuró, bajo el lema de la “integración nacional” y hablando de amparo e igualdad, forzar a éstos a abandonar la obstinación de ser indígenas. Así, este fue un movimiento cultural y político que abarcó manifestaciones dentro de la novela, poesía, pintura, teatro, música, etc., pero que en términos generales tenía tres elementos inseparables:

La denuncia de la opresión del Indio, la búsqueda de políticas de superación de la situación indígena por el camino de la “integración” al conjunto de la sociedad, y la manifestación, como consecuencia de lo anterior, del carácter mestizo, indoamericano, del continente (Bengoa, 1994).

Con dichos planteamientos, es claro que el objetivo central de la política oficial, que pretende ser nacional, es que los indios dejen de serlo y se incorporen a la marcha del desarrollo y al fortalecimiento económico de un país unicultural, pluriclasista y con un solo idioma oficial. Metas que sin duda no dejan de estar infundidas de buenas

intenciones, pero que atentaban contra el patrimonio cultural de los pueblos y de las comunidades indígenas; además de que en la práctica no correspondieron a los reclamos y demandas de los mismos indígenas como más tarde se manifestaría.

Esta teoría “integracionista” fue aceptada sin graves impugnaciones hasta por lo menos la segunda mitad de 1960, cuando comienzan a surgir serios cuestionamientos a la política gubernamental (Warman, 1970); pero de manera más severa durante los setenta, cuando en una serie de reuniones, manifiestos, declaraciones, actas, recomendaciones, etc. escritas no sólo por pensadores no indígenas, sino por propios intelectuales y líderes indígenas, se cuestionan la política indigenista anterior. Para que en 1980, en el VIII Congreso Indigenista Interamericano, se dé una ruptura con la anterior política, inicie una revisión crítica del indigenismo y se planteen las nuevas bases de la reivindicación indígena en México y en el continente.

Además, surge el denominado neoindigenismo, corriente ideológica iniciada durante la década de los setenta, que se distanció, de manera gradual pero significativa, de los rasgos del paternalismo integracionista del “indigenismo”. “Una vertiente recuperó a los indígenas, tanto como sujetos históricos como en su condición de sujetos culturales, sin dejar de recrear algunos resabios de vanguardismo paternalista” (Melgar, 1991: 52). Otra vertiente desarrolló una crítica sostenida a la cuestión étnica nacional, que obligó a un replanteamiento de las políticas de lenguaje, cultura y desarrollo, formuladas por los “estados nacionales” (Rodríguez y

Soubie, 1979: 623-647 y Burguete y Mayor, 1984: 13-34).

Una de las formulaciones críticas las presentó Pablo González Casanova, desde un punto de vista más político que antropológico, cuando escribió que la relación entre los Estados modernos latinoamericanos y sus poblaciones indígenas tienen en el marginalismo de estos últimos su fundamento; quienes se encuentran al margen del desarrollo económico, político y social, que es particularmente característico de las sociedades subdesarrolladas. En donde:

No sólo guardan éstas una muy desigual distribución de la riqueza, del ingreso, de la cultura general y técnica, si no que con frecuencia –como en el caso de México– encierran dos o más conglomerados socioculturales, uno superparticipante y otro supermarginal, uno dominante –llámese español, criollo o ladino– y otro dominado –sea nativo, indio o indígena– (González, 1982: 89).

Estos fenómenos: el marginalismo o la no-participación en el crecimiento del país, la sociedad dual o plural, la heterogeneidad cultural, económica y política que divide al país en dos o más mundos con características distintas, se hallan esencialmente ligados entre sí y ligados a su vez con un fenómeno mucho más profundo que es el colonialismo interno o el dominio y explotación de unos grupos culturales por otros.

El término colonialismo interno fue acuñado por Pablo González Casanova (1963: 15-31) y Rodolfo Stavenhagen (1963: 63-104), desde la década de los sesenta, en donde dejaron de manifiesto que los indios eran

los explotados y marginados en la estructura social de los países de América Latina (Zapata, 1990: 217-278).

La estructura colonial, sostiene González Casanova, se parece a las relaciones de dominio y explotación típicas de la estructura urbano-rural de la sociedad tradicional y de los países subdesarrollados, en tanto que una población constituida por distintas clases (la urbana o la colonialista) domina y explota a otra integrada también por diferentes clases (la rural o colonizada); se parece incluso porque las características culturales de la ciudad contrastan en forma aguda; se distingue porque la heterogeneidad cultural es históricamente otra, producto del encuentro de dos razas o culturas, o civilizaciones, cuya génesis y evolución ocurrieron hasta un cierto momento -la conquista o la “concesión”-, sin contacto entre sí, y se juntaron por la violencia y la explotación, dando lugar a discriminaciones raciales y culturales que acentúan el carácter *adscriptivo* de los grupos de la sociedad colonial: los conquistadores (blancos) y los conquistados (indios) (González, 1969: 243-244).

Desde luego que la realidad de los diversos grupos indígenas de México es mucho más compleja que lo sintetizado en los párrafos anteriores; sin embargo, dichos elementos nos sirven para poder comprender un ámbito más concreto, que nos ocupa en este trabajo, como es el de su cultura política, aspecto en donde la herencia histórica, las formas de organización, las experiencias de la vida cotidiana y la socialización en sus comunidades tendrá gran peso como veremos en un apartado posterior; pero antes de revisar las formas de concebir y practicar la política de

los indígenas, trataremos de establecer qué se entiende por cultura política.

PERSPECTIVAS SOBRE CULTURA POLÍTICA

Uno de los conceptos sobre cultura política más influyente es el de los norteamericanos Gabriel Almond y Sydney Verba, considerados precursores sobre el tema, ya que a inicios de los sesenta sacaron a la luz pública un trabajo que trata de explicar cómo es la cultura política en cinco países: Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, Italia y México.

En la concepción de Almond y Verba, la cultura política se refiere a las orientaciones y actitudes, específicamente políticas, hacia el sistema político así como su funcionamiento y su manera de actuar. Para el análisis proponen utilizar tres dimensiones: lo cognoscitivo, evaluativo y afectivo. Con los tres elementos se puede definir qué tanto está informado, involucrado e identificado el individuo o colectividad, con su sistema político; de igual forma se puede conocer qué tan participativo o pasivo se encuentra de las actividades públicas (Almond y Verba, 1992: 171-172).

Con base en las dimensiones propuestas, Almond y Verba establecieron una tipología que busca caracterizar a grupos sociales. Los tipos de cultura política que ellos consideran son la parroquial, de súbdito y participativa, que observan las siguientes características:

La parroquial, contempla aquellas comunidades en donde sus miembros manifiestan

poco o ningún conocimiento del sistema político nacional. No hay una diferenciación entre lo público y lo privado.

De súbdito, contempla conglomerados en donde los integrantes tienen conocimiento del sistema político y el impacto de los productos tales como el bienestar, los beneficios y las leyes. Sin embargo, no tienen interés en participar activamente en las actividades públicas.

Participativa, Sociedades en donde los integrantes tienen altos niveles de información e identidad con el sistema político, y se comprometen con la articulación de demandas y la adopción de decisiones (Almond y Verba, 1992: 173-174).

La cultura política parroquial es aquella que se desarrolla en sociedades simples, en un clan o dentro de una tribu, en donde el individuo no espera nada del sistema político porque no conoce más allá de su comunidad; es decir, no tiene interés por la cosa pública. Dicha concepción se puede ejemplificar con aquellas localidades que no les interesan los asuntos nacionales; sin embargo, se encuentran pendientes de los acontecimientos ocurridos en su comunidad. Bajo una visión simplista muchos autores catalogarían aquí a los indígenas; cosa que no es tan clara como veremos adelante.

La cultura política de súbdito, se refiere a aquella que conoce los acontecimientos que pasan a su alrededor, sabe de la situación política a nivel estatal y federal, pero no se involucra en la vida pública, pues no espera nada de él. En ésta los ciudadanos muestran

actitudes pasivas y las sociedades corresponden a regímenes políticos autoritarios. Bajo tal premisa, los indígenas mexicanos, como los no indígenas del país, bien podrían encajarse en este tipo de cultura política.

La cultura política participativa se desarrolla en sociedades avanzadas, democráticamente hablando, que prevén una posición activa del individuo, hay una adhesión al sistema político, porque los ciudadanos tienen una orientación afectiva y juicios positivos. Existe un conocimiento pleno de lo que ocurre en el sistema nacional y los integrantes se involucran en los asuntos públicos.

Desgraciadamente, las posturas teóricas esbozadas de Almond y Verba sobre cultura política no fueron bien utilizadas en el campo de las ciencias sociales, pues sólo se destacaba la idea de que la participación más importante es la que se da por la vía electoral y a través de los partidos políticos, centrándose en las formas institucionales de hacer política y dejando de lado las informales que también ocurren en la vida cotidiana. La concepción de Almond y Verba, sin duda, fue muy influyente pero de ningún modo pusieron punto final al debate sobre cultura política, pues hasta hoy en día todavía hay discusiones al respecto.

Francisco Galván y Rafael Farfán, quienes realizaron un estudio crítico sobre el tema *¿Cuál cultura política?*, consideran que otra definición influyente es la que propone Lucían Pye; para él es:

El conjunto de actividades, creencias y sentimientos que ordenan y dan significado

a un proceso político y que proporcionan los supuestos y normas fundamentales que gobiernan el comportamiento en el sistema político. En esta definición es fácil comprobar una tendencia a caracterizar los principios conductuales que rigen las acciones del sujeto político (Pye en Galván y Farfán, 1992: 12).

Pye, al igual que Almond y Verba, hace referencia a la cultura política en sus rasgos generales, en donde los aspectos culturales se mezclan con las percepciones y comportamientos políticos. Para dichos autores el interés está en explicar rasgos en todo el sistema político, sin hacer grandes diferencias en las subculturas o modos particulares de entender o vivir la política, como podría ser el caso de grupos minoritarios como los indígenas en México. Por tal motivo, revisaremos otros conceptos más acordes con nuestro tema.

En el *Diccionario de Política*, coordinado por Norberto Bobbio, Nicola Matteuci y Gianfranco Pasquino se menciona la definición de Cultura Política de Giacomo Sani, para quien es:

El conjunto de actitudes, normas y creencias, compartidas más o menos ampliamente por los miembros de una determinada unidad social y que tiene como objeto fenómenos políticos. (...) Conocimientos relativos a las instituciones, a la práctica política y a las fuerzas políticas que operan: actitudes como la indiferencia, el cinismo, la rigidez, el dogmatismo o, por el contrario, la confianza, la adhesión, la tolerancia hacia las fuerzas distintas de la propia. (...) Normas como el derecho y el deber de los ciudadanos de participar

en la vida política, la obligación de aceptar las decisiones de la mayoría, la inclusión o exclusión del recurso a formas violentas de acción. (...) No hay que olvidar, por último, el lenguaje y los símbolos específicamente políticos, como las banderas, las contraseñas de las diversas fuerzas políticas, las consignas, etc. (Sani en Bobbio, *et al.*, 1981: 415).

Dicha visión sobre la cultura política implica considerar la política desde campos muy lejanos de la “oficial”, de los ámbitos institucionales y no institucionales, incluso de aquella que se da en la vida cotidiana. Esta perspectiva sólo puede ser comprendida con anteojos nuevos, es decir, darle importancia al señalamiento de Javier Roíz, en el sentido de que:

La cultura política de un país es el producto, por un lado, de la historia colectiva de un sistema político; por el otro, es la consecuencia de las historias de vida de los miembros de ese sistema. Es producto público y privado, colectivo e individual a la vez (Roíz, 1982: 206).

La cultura política así, se circunscribe no sólo a la vida pública de las instituciones tradicionales y actores históricos del ejercicio político, sino también de la heterogénea sociedad civil, aquella que le da sentido y coherencia a la relación entre gobernantes y gobernados, la cual decide sus formas de lucha y de participación pública, que no son siempre las opciones que se le ofrecen desde las alturas del poder, sino las que considera útiles y necesarias para satisfacer sus intereses y aspiraciones políticas.

Revisando los estudios al respecto, nos encontramos que no se ha indagado lo

suficiente; la mayoría de las investigaciones centran su atención en la explicación de la cultura política de las sociedades con base en las pautas que el comportamiento electoral revela, dejando fuera a aquellos grupos que no de manera necesaria se manifiestan políticamente a través de las urnas, pues comparten una visión diferente del poder público, aunque están inmersos dentro de la concepción política de la mayoría.

El sistema político mexicano, a de fines del siglo XX, registró una serie de cambios en sus estructuras políticas básicas, pues se trastocó el sistema de partido hegemónico, y se dio paso a un sistema con un incipiente equilibrio de poderes, con pluralidad y alternancia política, una ciudadanía más participativa, entre otras transformaciones políticas. En dicho proceso se presentó, también, una incipiente irrupción de actores políticos diversos que participan de manera novedosa u opuesta a la manera tradicional de ver y hacer la política, descubriendo una sociedad en donde grupos “minoritarios” manifiestan una forma particular de cultura política, como el caso de los indígenas, quienes no sólo reclaman su derecho a la igualdad frente a la sociedad mayoritaria, sino también su derecho a ser diferentes en la concepción y forma de entender y practicar la política.

Tomando en cuenta tres variables básicas para explicar la cultura política de Almond y Verba, lo cognoscitivo (conocimientos), lo afectivo (sentimientos) y lo evaluativo (apreciación), pero sin centrar el análisis en la actividad político-electoral, se explicará cómo perciben, entienden o viven la políti-

ca los indígenas de México. Los elementos mencionados se aplican de la siguiente manera:

- a) Cognoscitivo, referido al conocimiento que tienen los indígenas respecto del sistema político, del presidente del país, de los gobernadores, senadores, diputados, alcaldes y dirigentes de los partidos políticos. De igual forma, la idea particular que tienen de resolver los problemas políticos que les incumbe.
- b) Afectivo, alusivo a los sentimientos de afinidad o rechazo que genera la actividad política entre los indígenas, desde los caciques, intermediarios y gobernantes de todos los niveles. Asimismo, la confianza y asentimiento que tienen sobre las autoridades emergidas en el seno de su tradicional forma de organizarse.
- c) Evaluativo, concerniente al juicio que tienen los integrantes de dicho grupo social en relación con la política, las instituciones oficiales, los partidos políticos, los candidatos, alcaldes y representantes de sus comunidades.

Con esos tres indicadores se pretende esbozar los rasgos que externan los indígenas en México desde fines del siglo XX y principios del XXI.

LA CULTURA POLÍTICA DE LOS INDÍGENAS

Un primer punto de partida para entender la cultura política de la población indígena de México, es que ésta se encontraba ligada, en teoría mas no en la práctica y en la reali-

dad, al partido oficial, debido a que, hacia la década de los cuarenta y por lo menos, de modo claro, hasta mediados de la década de los setenta, el partido dominante, Partido Revolucionario Institucional (PRI) había logrado consolidar y mantener su poder a través de los sectores de campesinos (incluidos los indígenas), obreros y grupos populares urbanos, incorporados a la Confederación Nacional Campesina (CNC), Confederación de Trabajadores de México (CTM) y Confederación Nacional de Organización Populares (CNOP), respectivamente.

Sin embargo, la inclusión teórica de los indígenas dentro de los campesinos afiliados al PRI, resulta una aseveración un tanto engañosa, ya que dicho partido no los contemplaba como grupo con intereses y demandas propias, pues aparte del problema de la tierra, no contemplaba la defensa de sus costumbres, lengua y tradiciones compartidas como comunidades. Como señala Lourdes Arizpe:

Esta organización política dejó fuera a un solo segmento de la base social del país, esto es, a los indios, bajo el razonamiento de que pertenecían al sector campesino. (Así) mientras que los grupos de los (diferentes) sectores podían hacer llegar sus demandas directamente a través de la intrincada red corporativa del PRI-gobierno, los grupos indios quedaron relegados. Seguramente, también influyó el dictado político vasconcelista vigente entonces y aun en muchos círculos del poder, de que debería propiciarse únicamente una cultura mestiza, integrando al indígena a las estructuras organizadas en el partido. Es posible que también haya influi-

do el que la mayoría de indígenas de aquella época fuera monolingües y analfabetas, y ajenos al sistema político nacional [...]. En consecuencia, el Estado asumió un tutelaje especial hacia ellos, a través del indigenismo, que en los hechos significaba supervisar su eventual integración a la sociedad nacional (Arizpe, 1990: 17).

De tal forma, los indígenas, como grupo, no estaban incluidos dentro de las formas institucionales de participación política. El gobierno, los partidos y las organizaciones sociales y grupos de presión, consideraba que los indígenas deberían integrarse a la sociedad nacional mayoritaria y compartir la forma institucional “oficial” de entender y practicar la política.

Tal imposición nunca fue reconocida ni aceptada por los indígenas mexicanos, pues éstos tenían manifestaciones diferentes de entenderse con las estructuras de poder y por ende, registraban formas peculiares de sentir y vivir la política, en la mayoría de veces confrontada con la del México mayoritario.

A decir de Pablo González Casanova, en el México indígena coexisten dos tipos de autoridades: las tradicionales, de los indígenas y las constitucionales, las del México oficial. Las que corresponden al gobierno indígena, que el sistema constitucional no reconoce, y las que corresponden al México imaginario, organizado bajo patrones occidentales. Desde luego que hay más autoridades, pero dos son las principales: “unas de los indios y otras de los mestizos, aquéllas identificadas con la sola tradición y éstas con el derecho,

aquellas sirviendo al indio y éstas al ladino” (González, 1982: 116).

La diferencia entre las autoridades “tradicionales” (la de los indígenas) y las “externas” o constitucionales, consiste en que las primeras son elegidas de manera directa por los integrantes de la comunidad (en asambleas o reuniones, que a veces duran varios días). Cargos que ocupan debido a sus méritos, que no están determinados por prácticas como el “amiguismo”, el “compadrazgo”, el “influyentismo” o de la corrupción; sino por sus servicios al pueblo; los cuales deben ser sin salario, de manera honesta, leal e inteligente frente a la comunidad (a quienes se les debe).

En efecto, una situación que pasa desapercibida cuando se habla de la comunidad indígena es su carácter de entidad política propia, en tanto que como órgano político de la población de una comunidad cuenta con la representatividad de todos, y en ella (a través de los cabildos) formulan sus demandas en concordancia con sus derechos, sus intereses y sus necesidades. Es así como la solución interna de los conflictos entre indígenas se realiza por medio de autoridades reconocidas, no teniendo lugar la apelación a las autoridades blanco-mestizas sino en casos extremos (Tapia y Moctezuma, 1991: 31).

Dichas prácticas políticas deben ser tomadas en cuenta, a pesar de no ser homologables con la cultura occidental, puesto que corresponden al sistema de ideas y prácticas sociales de los indígenas, muy respetables por funcionales, no por democráticas. A manera de ejemplo, está lo que sucede en

algunos pueblos indígenas de Oaxaca, característica de innumerables comunidades indias de México:

En las comunidades indígenas no se vota, o al menos no en la forma en que se hace en las zonas urbanas. La tradición política indígena es participativa, tiene un carácter colectivo, comunal, donde las autoridades ya sean religiosas o civiles, se eligen de acuerdo con un riguroso escalafón que tienen que seguir todos los miembros de la comunidad, desde el cargo más bajo, no por ello menos importante, hasta el de representantes de una comunidad, y para lo cual lo más importante, es el arraigo a la tierra y al grupo, la permanente ayuda en la solución de los problemas colectivos, la disposición en la celebración de las fiestas, tequios, etcétera, y sobre todo, la honestidad en el desempeño de los cargos (Melgar, 1991: 54).

Dichas prácticas son indicativo de una forma peculiar de cultura política, que es participativa en términos propios. Para los indígenas, las autoridades constitucionales son representantes de los blancos y mestizos. Las designa el gobernador, de acuerdo con los blancos, por lo que toda elección –indirecta o representativa– carece absolutamente de sentido, y el encargado constitucional ni remotamente representa a la comunidad, que tiene sus propias autoridades.

Si bien es cierto que dichas prácticas se apartan de lo que señalan los cánones culturales democráticos de occidente y tiene diversos problemas con su desarrollo, no se puede por ello desdeñar y descalificar, habrá que recordar que las llamadas democracias

desarrolladas no están exentas de problemas y de iniquidades, y que los indios consideran que su forma de organización y relación política es más confiable porque es propia y responde a sus más legítimos intereses.

Los indígenas tienen una forma particular de ver las relaciones de poder, que responden más a costumbres ancestrales, problemática local y perspectivas de las propias comunidades, en las que los hombres blancos son vistos como ajenos y altamente perjudiciales para su propio desarrollo material y humano.

En tales términos, no es cierto que los indígenas desconozcan la existencia de un sistema político nacional y lo que ello significa, sino que más bien, no se ven en él representados y consideran que éste está constituido de tal forma que no sólo no los ayuda sino que actúa contrariamente a sus intereses y a su tradicional forma de organización. No registran una cultura política parroquial, pues sí participan en la organización política y saben que hay una autoridad nacional y estatal, pero no consideran que ésta los represente.

Por ello, muchos indígenas cumplen con el rito de votar como lo mandan las leyes nacionales, lo cual explica en buena medida las altas votaciones que el partido oficial (PRI) obtenía en las zonas rurales, pero que en realidad dichas autoridades no son más importantes que las que ellos mismos eligen a través de sus ancestrales mecanismos de representación política.

Los indígenas son grupos de personas que poseen una cultura política auténtica, en

tanto que manifiestan formas de organización política propias, funcionales y que corresponden a una realidad concreta; la cual se pretendía reemplazar por una cultura política imaginaria, más racional y moderna —si se quiere— en términos occidentales, pero que no es coincidente con la todavía presente civilización indígena de México.

No obstante, hay varios indicios que nos permiten advertir nuevas maneras de organización indígena que, sobre todo a partir de la segunda mitad de los setenta, comenzaron a transformar las tradicionales formas de comportamiento y de demandas políticas de los pueblos indígenas, dando origen a diversas estrategias de reivindicación india que no existían o no se manifestaban con la misma claridad anteriormente, y que a la luz de los acontecimientos ocurridos en los noventa, podría ayudar a comprender lo que ocurrió con el levantamiento de los indígenas zapatistas en 1994.

El proceso de irrupción de organizaciones políticas indias, que surgieron desde principios de los años setenta, fueron creadas y auspiciadas, muchas veces, por el propio gobierno federal, con la intención de crear un interlocutor definido e institucionalizado con el mundo indígena. No debemos olvidar que, para el Estado mexicano, los indios no existían como unidades políticas y por lo tanto, el reconocimiento de un interlocutor indio era imposible. Sin embargo, factores como “la agudización de los conflictos con las comunidades (por la tierra, principalmente) y la necesidad de reforzar las bases de legitimidad del gobierno, que entraba en un proceso de desgaste; hacían indispensable,

para el Estado, el sentar nuevas bases de entendimiento con una organización india que aceptase el diálogo en los términos que él quisiera” (Bonfil, 1990: 206-208).

Tal fue el caso del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por varias docenas de Consejos supremos como representación de diversos grupos étnicos, que surgió como resultado del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (convocado por la CNC) celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975, con amplio apoyo oficial y con la asistencia al acto de clausura del presidente del país, Luis Echeverría.

De dicho Congreso, así como de los otros dos congresos nacionales, celebrados en 1977 y 1979 (con la presencia al acto de clausura del presidente José López Portillo), se emitió un documento resolutivo que, si bien es cierto, permitieron llamar la atención sobre muchos de los problemas de los pueblos indios, no manifestaban reclamos que trastocaran los cimientos del Estado paternalista, ni proponían alternativas políticas que defendieran la autonomía de las organizaciones indígenas frente al gobierno (Bonfil, 1988: 372-388).

No debe pensarse que los Consejos Supremos, constituidos en el marco del CNPI, eran de una conformación homogénea; porque así como existían algunos virtualmente inexistentes y por completo alejados de los problemas que viven los pueblos indios que decían representar, había otros recuperados por sus propias bases y convertidos en vehículos reales de lucha. Uno de los ejemplos, de esta situación, era la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC),

compuesta por una mayoría abrumadora de maestros que se constituyó como un grupo de presión enmarcado en las agencias educativas oficiales, con todo lo que ello implica de posibilidades y limitaciones.

De modo indirecto, el CNPI provocó, también, el surgimiento de organizaciones paralelas, independientes del gobierno, vinculadas en algunos casos con partidos de oposición o realmente autónomas en otros. Así, hacia fines de los setenta, en diversas regiones del país emergieron organizaciones independientes indias, cuyas demandas giraron, principalmente, en torno al problema de la tierra. Los pueblos de la montaña de Guerrero, los de la huasteca, los del Istmo de Tehuantepec y los de la meseta tarasca, son algunos de los que se movilizaron políticamente en forma más aguerrida durante estos años; de ellos, varios se adhirieron al Movimiento Plan de Ayala que luchaba por la independencia de las organizaciones campesinas frente al Estado; este movimiento no puede ser considerado como el trayecto que siguió el desarrollo de la organización indígena. Si bien es cierto que en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), creada en 1979, estaban representadas 13 etnias distintas (náhuatl, purépecha, mazahua, otomí, zapoteca, huasteca, tzotzil, tzeltal, triqui, amuzgo, chatino, chinanteco) y 14 de sus 21 organizaciones tenían una base campesina indígena, sus planteamientos y demandas rebasaban por mucho reivindicaciones propias de los grupos indígenas. “La CNPA, por su composición heterogénea, pronto derivó en un movimiento aglutinador de diversos proyectos, con varias corrientes (desde trotskistas hasta las del juego político

electoral y de la lucha parlamentaria), y por lo tanto, con demandas que difícilmente congeniaban” (Pare, 1985: 85-86).

Las verdaderas bases de los nuevos proyectos ideológicos y programáticos de los indígenas las encontramos en otra parte, no en los debates teóricos de los llamados etnopopulistas y etnomarxistas dentro del seno del movimiento neoindigenista, sino en los mismos planteamientos y en los movimientos de carácter étnico que proliferaron por todo el país.

Uno de los aspectos en donde se presenta de manera más reveladora, es en lo que respecta al consenso sobre la legitimidad de las autoridades locales, que, al parecer, es más importante entre las comunidades indígenas que para los “ciudadanos” del sistema político “nacional”, quienes muchas veces no conocen, y en consecuencia no les piden cuentas a sus representantes, ya sean regidores, diputados o senadores.

Como prueba está lo que sucedió en Xoxocotla, pueblo indígena del estado de Morelos, donde los habitantes, de manera organizada, durante 1980 lucharon por obtener los servicios que el Estado se niega a satisfacer o bien, han resistido a la implementación de proyectos estatales o privados que atenta contra el patrimonio de la comunidad, sobre todo se opusieron sistemáticamente a aceptar las propuestas gubernamentales (imposiciones) que tienen que ver con los cambios de sus autoridades locales.

Xoxocotla, como ocurrió con otros pueblos indígenas de México, fue una comunidad

donde las formas de gobierno que prevalecen tienen que ser sujetas a negociación con el gobierno federal. La imposición de decisiones del Estado, que la mayoría de las veces es contraria a sus intereses, provocó conflictos y enfrentamientos que llegaron a desenlaces violentos. Una muestra representativa fue el conflicto desarrollado el 22 de enero de 1989 entre los xoxocoltecas y el gobierno (federal y estatal), al no aceptar los primeros la imposición -a través del fraude- de un candidato del PRI al puesto de ayudante municipal, que terminó con la represión de los opositores (planilla azul) y el asesinato de dos de sus integrantes. Situación que motivó al pueblo de Xoxocotla a buscar nuevas formas de organización y lucha alternas a las tradicionales, incluso uniéndose a partidos de izquierda, para defenderse de las agresiones que consideran ajenas y externas (Tapia, 1991: 35-37).

La misma situación se puede ver reflejada en el caso de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, en donde la población indígena (zapoteca) continúa alardeando su identidad a través de sus fiestas y sus formas de vestir; pero que al mismo tiempo conformó un movimiento de oposición política de coloración étnica, aceptando muchas veces la colaboración de partidos distintos al oficial, que les permitió conquistar la alcaldía local. Ello provocó que “en las elecciones municipales de 1983, se pusiera en marcha la máquina del pri del estado de Oaxaca, apoyada por el aparato de nivel nacional, con el fin de reconquistar la alcaldía de Juchitán. Hubo enfrentamientos y muertes, y al final, las autoridades superiores, constitucionales, nombraron una comisión

municipal conforme a su interés” (Bataillón, 1988: 129-140).

Otra circunstancia, muy parecida a las anteriores, se presentó en 1988, en el II Distrito Electoral de Oaxaca, que cuenta con una población étnica mayoritaria (zapoteca, chinteca, cuicateca y mixe). “La pugna se originó por la imposición del partido oficial de dos candidatos, contra la voluntad mayoritaria de los 52 pueblos indígenas del área, que provocó el abstencionismo y fuga de militancia étnica priísta, anteceditos por fuertes conflictos políticos que motivaron la intervención del ejército en la región. “El triunfo priísta resultó formal, pues en los hechos careció de la legitimidad y el consenso de los pueblos indígenas de dicho Distrito” (Melgar, 1991: 54).

En las mismas fechas, pero en la región istmeña de Veracruz, ocurrieron hechos semejantes, donde el desborde de poblaciones étnicas (nahuas y popolucas) fuera de los marcos del partido oficial, se hizo visible en las elecciones municipales de Mecayapan, Pajapan y Soteapan, entre otras. “El abandono por parte del Comité Ejecutivo Estatal del PRI, de los criterios de residencia y promoción local para elegir los candidatos, devino en el móvil principal de este creciente y explosivo disenso étnico” (Melgar, 1991: 55-56).

Un aspecto crucial a destacar de estas luchas es que los diversos grupos indígenas han sabido rechazar la imposición de autoridades y líderes espurios, que tratan de asumir el rol de representantes de sus causas y de sus problemas, tanto de los que

son nombrados por funcionarios públicos como de aquellos salidos de partidos políticos de oposición o de organizaciones no gubernamentales. En los hechos sus autoridades son electas siguiendo usos y costumbres a través de asambleas comunitarias, aunque, en algunos casos signifique que después de ser designadas sean apropiados por el partido oficial, o en otros casos más extremos, formar una doble representación, propia, frente a la formal o legalizada por el poder nacional.

Por otra parte, dicho proceso de organización y lucha de nuevo cuño indígena no puede ser extensible a todas y cada una de las regiones o grupos étnicos del país, en especial a aquellas ubicadas en el Norte del país, las que poseen otras tradiciones políticas y culturales. “Aunque la excepción es el grupo yaqui, de los más importantes del norte de México, siempre han luchado por su derecho a la autodeterminación de su gobierno. En los hechos han conseguido desarrollar una forma de organización eficaz que les permite negociar con el gobierno federal, de igual a igual, conflictos de carácter político y económico, al grado que han logrado conservar su patrimonio territorial y cultural, codiciado y mermado en forma constante por grupos económicamente importantes” (Bataillón, 1988: 136-137).

A partir de la segunda mitad de los setenta y de manera más evidente durante los ochenta, en diversas regiones del país y a través de múltiples movimientos de reivindicación política, con fuertes raigambres étnicas, los pueblos indígenas emprendieron una serie

de movilizaciones encaminadas a lograr formas de autogobierno que les permitan ejercer autoridad sobre un determinado territorio, con autonomía en su desarrollo étnico y capacidad de decisión sobre los asuntos que les competen o afectan; mostrando así una forma particular de vivir, sentir y sufrir la política, las relaciones de poder, es decir, enseñando una forma peculiar y distintiva de cultura política.

LA LUCHA POLÍTICA INDÍGENA DE FIN DE SIGLO

El levantamiento del EZLN, el 1 de enero de 1994, vino, sin duda, a impulsar el debate sobre la inclusión de la cuestión indígena en la agenda política nacional. Con este levantamiento, que inició como armado y que rápidamente se convirtió en un movimiento social, con gran resonancia a nivel nacional e internacional, se puso en la mesa de la discusión aspectos cruciales para los pueblos indios, como la autonomía, el respeto a su cultura, a sus usos y costumbres y en términos generales al derecho a formas de vida y gobierno propias (Montemayor, 1999 y Hernández, 1995); trajo, en sus primeros momentos, una gran simpatía de amplios grupos de la población, quienes presionaron al gobierno para que el levantamiento indígena no fuera aplastado y se pactara con ellos un arreglo de paz, que contemplara muchas de sus demandas, y no quedara en el olvido un problema que, según ellos, tenía 500 años de duración y que no debería prolongarse más. Entonces se volvieron los ojos a los problemas ancestrales de

los indígenas, se difundieron (incluso reeditaron) estudios sobre los indios en México y surgieron diversas propuestas de solución a la situación indígena. (Harvey, 2000; Legorreta, 1998; Tello, 1995 y Womack, 1998).

Durante el movimiento zapatista surgieron personajes como el subcomandante Marcos (Le Bot, 1997 y Vázquez, 2000), el comandante Tacho, Ramona, entre otros, que fueron los interlocutores de los indígenas (Monroy, 1995). Las críticas, como las voces de apoyo fueron diversas, unos acusaron a los cabecillas de no ser indígenas y sólo buscar satisfacer intereses personales, que buscaban la desintegración territorial con sus demandas de autonomía, que no representaban a los indios del país, que se negaban a conformar un partido político y participar en elecciones como lo hacían el PRI, PAN o PRD, incluso que estaban financiados y asesorados por organizaciones internacionales y que nada tenían que ver con los problemas nacionales.

Por el contrario, quienes los apoyaban, creían en forma desmedida que la movilización social y la apuesta ciudadana era la vía alterna a la crisis política que vivía el país (motivados, tal vez, por los asesinatos políticos del candidato presidencial del PRI Luis Donaldo Colosio, del secretario general del mismo, José Francisco Ruiz Massieu y del cardenal Jesús Posadas Ocampo), así como de los problemas económicos posteriores (error de diciembre de 1994). Cabe señalar que, con el tiempo, el apoyo mayor hacia el EZLN venía más del exterior que de los propios mexicanos.

Lejos de las críticas y vivas al movimiento, éste logró que el gobierno se sentara a dialogar y buscar resolver algunos de los problemas que aquejaban a los indígenas. Se crearon varias comisiones (como la CONAI, la Comisión de Concordia y Pacificación) y reuniones con representantes de los indígenas, del gobierno, del poder legislativo, de los ciudadanos, del EZLN, y todo quedó en propuestas, iniciativas y en general, en buenas intenciones. El presidente electo en 2000, Vicente Fox Quesada, prometió resolver el problema en 15 minutos, finalizó su sexenio y no dio respuesta satisfactoria a la cuestión indígena. El levantamiento acompañó el arribo al poder presidencial de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994) y lo concluyó (2000), sin que se lograra un acuerdo que contemplara las dos visiones e intereses de las partes, por lo que la cuestión indígena y la respuesta puntual a sus demandas era todavía una asignatura pendiente.

Un estudio elaborado por Carlos Tello Díaz, "Formas de gobierno en las comunidades indígenas en México", (Instituto Federal Electoral, 2000) nos presenta algunas conclusiones interesantes que nos permiten confirmar algunas variables de la cultura política de este importante sector poblacional de la sociedad mexicana, y esbozar algunas vertientes de lo que falta por complementar en este siglo XXI. Este autor corroboró la idea de que en el país hay una gran diversidad de grupos indígenas, pero que en usos y costumbres hay grandes similitudes, sobre todo en cuanto a la percepción que se tiene de lo que es la autoridad en los pueblos indios más

importantes del país. Las semejanzas se resumen en los siguientes aspectos:

- Las autoridades de los pueblos indios son designadas en un ámbito que no es secreto sino público.
- Son elegidas por un voto que no es nominal, sino comunitario.
- Son retribuidos en su gestión no con dinero sino con prestigio.
- Entre sus actividades se mezclan lo religioso y lo profano.
- Lo destacable es que las tradiciones y costumbres no se han modificado trascendentalmente.

Los matices generales que hoy se pueden destacar es que los grados de asimilación entre las autoridades indígenas y constitucionales son muy variados. Los tarascos, por ejemplo, identifican por completo su estructura de poder con la del municipio. Los huicholes, a su vez, conservan sus autoridades tradicionales, pero también autoridades mixtas electas de acuerdo con sus costumbres y son al mismo tiempo reconocidas por el municipio. Los tzotziles, en cambio, rigen sus vidas por un sistema de cargos que es diferente y corre paralelo al de las autoridades del municipio (Instituto Federal Electoral, 2000).

Una de las grandes enseñanzas que trajeron consigo los acontecimientos suscitados durante los noventa, es que hay que tomar en cuenta que el reconocimiento de la autoridad "oficial" al lado, o de manera opuesta a la nativa no es igual en todo el país, por lo que las propuestas para normar las relaciones entre el mundo indio y el mundo mestizo

deben contemplar las particularidades de cada caso.

El desarrollo histórico nos permite observar una especie de relativismo cultural, que suponía la idea de que una forma específica de organización social (la indígena) podía juzgarse sólo dentro de sus propios términos (la occidental), que se ha reclamado como el sustentador del exclusivismo cultural; es decir, la creencia de que un tipo de sociedad (mestiza) puede ser objetivamente mejor que otra.

Como argumenta Tello, de 1920 a 1968, bajo el ímpetu de la Revolución, el indigenismo en México estuvo permeado por un concepto exclusivista de su misión. Para explicar el atraso de las comunidades indígenas, se señalaban rasgos propios de su cultura que dificultaban el progreso: prácticas agrícolas tradicionales, economía de prestigio, medicina popular, principio de igualdad social que representaba un freno al surgimiento de una clase empresarial. Todo ello, como hemos visto, en el discurso del indigenismo, era responsable de su rezago. La solución entonces era aculturar al indígena para poder integrarlo a la cultura dominante, la mestiza, y formar con él una nación homogénea; lo cual sostenemos está alejada totalmente de la realidad mexicana (Instituto Federal Electoral, 2000).

Desde 1968, y por acontecimientos posteriores, como la transformación y desgaste del sistema político, el oficialismo oficial cambió de dirección con un incipiente, aunque débil proyecto constructivista, mediante el cual se buscaba el robustecimiento de la identidad

indígena como base de su integración nacional. Con ello, se implementa la educación bilingüe (español y lengua nativa), fortalecimiento de la comunidad y de su autosuficiencia, rescate de la conciencia individual del indio y respeto a su cosmovisión.

Precisamente, esta última línea comenzó a consolidarse entre los intelectuales (indigenistas) y diversos grupos indígenas, que procuraron, mediante sus movilizaciones sociales, en pro de la tierra y el respeto de sus usos y costumbres, participar más en los asuntos políticos; y es a fines de los ochenta y mediados de los noventa, cuando algunos acontecimientos como el V Centenario del Descubrimiento de América, el otorgamiento del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, así como el levantamiento armado zapatista, con el consecuente llamado de atención a la sociedad civil y al gobierno federal, como se revitaliza e incluye en la agenda la situación indígena en México.

En 1995, tras una convocatoria del Poder Legislativo, se dio la Consulta sobre derechos y participación indígenas, en donde los indios demandaban mayor participación en los cargos de todos los niveles, insistiendo en que “los municipios predominantemente indígenas pudieran elegir a sus candidatos de acuerdo con sus usos y costumbres”. En 1996, en el Consejo Nacional Indígena, convocado por el EZLN, se reiteraron sus demandas de autonomía, participación, respeto a su cultura: como punto culminante, el 16 de febrero de 1996, el gobierno de la República y el EZLN firmaron los Acuerdos de San Andrés, en los que “el Estado debe impulsar cambios jurídicos y legislativos que

amplíen la participación y representación políticas local y nacional de los pueblos indígenas” (Hernández y Vera, 1998; Reyna, 2000 y Viqueira, 2000).

Los avances y retrocesos de los indígenas por alcanzar su autonomía política, social y cultural, han sido innumerables, pero los retos parecen ser más favorables que en otras etapas de la historia de México. Falta mucho por avanzar pero menos que cuando resurgió el movimiento indígena mexicano.

REFLEXIONES FINALES

La revisión de la cultura política de los indígenas en México, nos permite señalar que éstos conocen muy bien al sistema político mexicano, sin embargo, no se sienten identificados con el mismo, ya que, históricamente han tenido una relación de subordinación ante las instituciones y actores políticos nacionales y locales. La evaluación que tienen de la política institucional es negativa, ya que no se sienten identificados, representados o beneficiados por la misma; por ello, tienen sentimientos de indiferencia y rechazo por la forma occidental de hacer política.

Los diferentes grupos indígenas del país, en el proceso de modificación del sistema político, lejos de incluirse dentro de la vida política institucional, vía los partidos políticos permitidos por la ley, buscaron crear e integrar formas de organización propia, ya sean paralelas o alternas a las impuestas por las autoridades reconocidas oficialmente. Debido a su herencia cultural, prefieren la democracia directa, en la cual ellos eligen en

forma abierta a sus dirigentes y representantes, quienes observan en términos generales una gran disposición por los asuntos de su comunidad; a éstos, los indios los respetan y se sienten representados por ellos.

La larga historia de explotación, manipulación, exclusión y marginación, de que fueron objeto por los grupos dominantes, por el gobierno, los representantes y los partidos políticos, motivarían, no sólo el rechazo a incluirse por los canales “democráticos” occidentales, sino a confirmar y reinventar sus modos de organización y de gobierno propio. Tienen una cultura política de la participación, pero no por las vías institucionales formales que el sistema político les ofrece, sino por las formas tradicionales, comunitarias, que han forjado por varios siglos.

La vía que los indígenas han seguido es la lucha por la conservación, mediante recursos legales y pacíficos o por caminos de la confrontación y resistencia, de sus costumbres y tradiciones, formas de vida y de administración, siempre desdeñadas o menospreciadas por la mayoría de la población que no comprende y admite que ellos tienen una forma particular de ver y entender la vida pública y privada en el México de fines del siglo XX.

Si bien es cierto que las propuestas de inclusión político electoral que impulsaron algunos grupos indígenas, como las demandas de autonomía y nombrar sus autoridades por usos y costumbres de los indios que simpatizan con el EZLN, no han logrado cristalizarse, lo cierto es que se ha impulsado el reconocimiento de los indígenas, como

sujetos y no sólo objetos, de la actividad política en México.

Los cimientos de una vida “nueva”, distinta, a la que aspiran y sueñan los indígenas de México, todavía está por alcanzarse. Las utopías que su cosmovisión contempla, el futuro que su imaginario colectivo ha construido, está por devenir y sólo el tiempo revelará sus alcances, esperemos que el siglo XXI sea una buena oportunidad para ellos.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

Alcina Franch, José (1990), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial.

Almond, Gabriel y Verba Sidney (1992), “La cultura cívica”, en *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona, Ed. Ariel.

Arce Quintilla, Oscar (1990), “Del indigenismo a la indianidad: Cincuenta años de indigenismo continental”, en José Alcina Franch (comp.), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial.

Arizpe, Lourdes (1990), “De filiaciones arbitrarias a lealtades razonadas: la nación y las fronteras culturales en México”, en Lourdes Arizpe y Ludka de Gortari (comps.), *Repensar a la nación: fronteras, etnias y soberanía*, México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 174, CIESAS-SEP.

Bar Din, Anne (1992), “La población indígena en la Ciudad de México: algunos de sus problemas y éxitos”, en *América indígena*,

núm. 1-2, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Bataillon, Claude (1988), “Notas sobre el indigenismo mexicano”, en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, México, Instituto Indigenista Interamericano-CEMCA.

Bengoa, José (1994), “Los indígenas y el Estado nacional en América Latina”, en *Anuario indigenista*, vol. XXXIII, México, Instituto Indigenista Interamericano.

Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalvo.

Bonfil Batalla Guillermo (comp.) (1988), *Utopía y revolución (El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina)*, México, 2da. edición, Nueva Imagen.

Burguete Cal y Mayor Araceli (1984), “¿Quiénes son los ‘amigos del indio’?”, en *La cuestión étnico-nacional en América Latina*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Cedillo Delgado, Rafael (2003), *Diversidad y cultura política en México y Perú: 1975-1990*, tesis de maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

Durán, Leonel (1990), “Las culturas indígenas de México y sus procesos de cambio e identidad”, en José Alcina Franch, *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza Editorial.

Fuenzalida Vollmer, Fernando (1991), “Los pueblos indios de América”, en *América*

- indígena*, vol. L, núm. 1-2, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Gadea, Carlos A. (2004), *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento neozapatista*, Toluca, México, UAEM.
- Galván, Francisco y Rafael Farfán (1992), “¿Cuál cultura política?”, en *Política*. suplemento de *El Nacional*, 6 de agosto, México.
- González Casanova, Pablo (1963), “Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo”, en *América Latina*, núm. 3.
- _____ (1969), *Sociología de la explotación*, México, Siglo XXI editores.
- _____ (1982), *La democracia en México*, México, Era.
- Harvey, Neil (2000), *La rebelión de Chiapas y la lucha por la tierra y la democracia*, México, Era.
- Hernández Navarro, Luis (1995), *Chiapas: la guerra y la paz*, México, ADN Editores.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera (Comp.) (1998), *Acuerdos de San Andrés*, México, Era.
- Instituto Federal Electoral (IFE) (2000), *Usos y costumbres en comunidades indígenas y procesos políticos-electorales*, México, Dirección Ejecutiva de Capacitación Electoral y Educación Cívica, IFE, en www.ife.org.mx.
- Legorreta Díaz, María del Carmen (1998), *Religión, política y guerrilla en las cañadas de la Selva Lacandona*, México, Cal y Arena.
- Matos Mar, José (1993), “Población y grupos étnicos de América, 1994”, en *América indígena*, núm. 4, México.
- Melgar, Ricardo (1991), “Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina”, en *Cuicuilco*, núm. 27, julio-septiembre, México, ENAH-INAH.
- Monroy Gómez, Mario (Coord.) (1995), *Los hombres sin rostro, (cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco)*, México, Servicios Informativos Procesados, A.C.
- Montemayor, Carlos (1999), *Chiapas: la rebelión indígena de México*, México, Joaquín Mortiz.
- Munzel, Martha Patricia y Benjamín Pérez González (1987), “Panorama general de las lenguas indígenas”, en *América indígena*, vol. XLVII, núm. 4, octubre-diciembre, México.
- Pare, Luis (1985), “Movimiento campesino y política agraria en México, 1976-1982”, en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, octubre-diciembre, México, IIS/UNAM.
- Reyna, Leticia (Coord.) (2000), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa.
- Rodríguez, Nemesio J. y Edith Soubie (1979), “La problemática indígena contemporánea y la cuestión regional en América Latina”, en *América indígena*, núm. 3, julio-septiembre, México.
- Roíz, Javier (1982), *Ciencias Políticas, hoy*, Barcelona, España, Teide.

- Sani, Giacomo (1981), "Cultura Política", en Bobbio, Norberto y Nicolás Matteucci (Coords.), *Diccionario de Ciencia Política A-J*, tomo I, México, Siglo XXI editores.
- _____ (1963), "Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica", en *América Latina*, núm. 4.
- Stavenhagen, Rodolfo (1988), *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, COLMEX-IIIDH.
- Tapia, Medardo y David Moctezuma (1991), *Cultura política. El aprendizaje de un pueblo indígena*, Cuernavaca, Morelos, UNAM-CRIM, (Aportes de Investigación núm. 51).
- Tello Díaz, Carlos (1995), *La rebelión de las cañadas*, México, Cal y Arena.
- Vázquez Montalbán, Manuel (2000), *Marcos: El señor de los espejos*, México, Aguilar.
- Viqueira, Juan Pedro (1995), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS-CEMC y Universidad de Guadalajara.
- Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (Coords.) (2000), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS-COLMEX-IFE.
- Warman Arturo, et al. (1970), *De eso que llaman antropología*, México, Nuestro Tiempo.
- Womack, John (1998), *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*, México, Cal y Arena.
- Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés.
- Zapata, Francisco (1990), *Ideología y política en América Latina*, México, COLMEX (Jornadas núm. 115).