

Pueblos indios, Racismo y Estado¹

Alicia Castellanos Guerrero²

Si racismo es toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que restrinja el ejercicio de los derechos humanos y las libertades fundamentales,³ constituye entonces una forma de relación con los otros que afecta la cohesión social.

Su vigencia en las naciones modernas, indudablemente, involucra a diversos actores sociales y responde a dinámicas específicas de las relaciones interétnicas. Sin embargo, el racismo como fenómeno social no puede explicarse sin la intervención directa o indirecta del Estado. Hay una matriz ideológica de relaciones asimétricas dominantes ancladas en el imaginario que se difunde en las diversas esferas de la vida social. La violencia física y simbólica con la que se han producido las políticas segregacionistas y asimilacionistas no hubiesen sido posibles sin esa intervención estatal. No significa esto que toda forma de racismo sea una política directa del Estado, hay manifestaciones que escapan a su alcance y orientación como pudiera ser el movimiento de los skinheads en Alemania, en cuyo caso, responde a una lógica específica asociada al lugar que ocupan en la sociedad, a un “ethos biologicista o natural”, sus prácticas no se sustraen a las políticas estatales que excluyen a los inmigrantes de la ciudadanía otorgada por “derecho de sangre”. Es necesario distinguir, entonces, entre las políticas de exclusión, marginación y eliminación indirecta de los grupos minoritarios, y las políticas del Estado que en tiempos de crisis del sistema económico y político y de valores de una sociedad, cuando se alcanzan los límites de la cohesión social, despliegan toda su fuerza para eliminar al Otro, convirtiéndose en un racismo de Estado.

Desde luego, la tensión entre Estado y pueblos indios, cuyo análisis aquí se

¹ Este capítulo forma parte de un libro coordinado por Georgina Sánchez titulado *¿Estamos Unidos Mexicanos?. Los Límites de la cohesión social en México. Informe de la sección mexicana del Club de Roma*, Editorial Planeta Mexicana, México, 2001.

² Doctora en Ciencias Sociales. Profesora-Investigadora, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

³ Esta definición está inscrita en el artículo primero de la *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial* que se ratificó en 1965. El concepto ha sido adoptado por los expertos que están organizando la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre el Racismo y la Xenofobia que se llevará a cabo en octubre del 2001 en Sudáfrica.

privilegia, adopta distintas modalidades en el tiempo y en el espacio, y según sus características y la naturaleza de su inserción en las formaciones regionales, con la constante de una resistencia a las estrategias de dilución de su especificidad cultural.

El nacionalismo en el que se funda el sistema político posrevolucionario tiene su raíz en el mestizaje cultural excluyente del indio. La apertura de la economía y la política a la globalización han minado ese nacionalismo, pero no han contribuido a la construcción de políticas de integración que superen las variadas formas en que se expresa el racismo. Por el contrario, el Estado adopta políticas neoliberales que tienden a separar y fijar las diferencias de los indios, como pueden ser las que incrementan la desigualdad social, las reformas a la Constitución que reducen los espacios de reproducción de las comunidades y pueblos de origen indígena, la negativa de legislar para crear un marco que garantice las condiciones de su desarrollo, al mismo tiempo que se mantienen las tradicionales instituciones asimilacionistas que niegan las identidades étnicas y profundizan el conflicto histórico con los pueblos indios.

Frente a estas prácticas, el multiculturalismo, entendido como una política de reconocimiento de la semejanza y la diversidad en la democracia que puede expresarse en las autonomías de los pueblos indios, es una de las herramientas que permite pasar de una lógica de enfrentamiento entre el Estado y los indios, a otra de diálogo en la creación de marcos de cohesión social dentro y abrigados por el Estado. La autonomía no significa "salir" del estado, sino ser incluido en él mediante la diferencia cultural indígena. Sólo esta inclusión, no exenta de retos y contradicciones, que admite la diferencia, puede asegurar, por una parte, la sobrevivencia de las poblaciones indígenas, y por otra, crear condiciones de paz y desarrollo.

Si las fuerzas civiles y políticas de naturaleza constructiva, participantes en el amplio debate sobre derechos y culturas indígenas, inciden en el fortalecimiento de valores implícitos en la multiétnicidad, derechos humanos y colectivos, diálogo, negociación, paz, justicia, solidaridad y democracia directa, entre otros, será posible que se conviertan en un capital cultural y político de la sociedad mexicana de este nuevo milenio y sustrato para la restitución de una cohesión social tejida con base en una mayor equidad y comunicación intercultural.

Nacionalismo y exclusión

La histórica exclusión económica, política y social de los indios se sustenta en ideologías etnocéntricas y racistas que han variado en el tiempo histórico y en el espacio geográfico,

social y simbólico. El discurso del nacionalismo revolucionario reivindicó el indio del pasado civilizado pero no al indio vivo; éste pertenecía a una cultura *atrasada* y era un *obstáculo* para el progreso, desarrollo e integración de la nación. La imagen del otro interno, y la concepción de cómo construir una nación, todavía era percibida desde un universalismo que solo admitía cultura y nación en la homogeneidad, para lo cual era inevitable promover el mestizaje desarrollando las culturas indias a través de una virtual asimilación forzada. Desde distintas perspectivas teóricas y político - ideológicas, discursos y prácticas se acuñan y encaminan a acelerar el proceso de *desindianización* por medio de instituciones y procesos disolventes de los particularismos como la castellanización, la proletarianización y la aculturación. Mientras el reconocimiento de valores positivos en las culturas indígenas fue un recurso discursivo del estado, que pudo concretarse en limitados programas de educación bilingüe y bicultural, las políticas asimilacionistas inducían la negociación de sus identidades.

Desde fines de los años setenta, el modelo decimonónico de nación homogénea pierde su hegemonía en el discurso indigenista y da paso al reconocimiento del carácter multiétnico de la nación mexicana. Este viraje ocurre frente a un sujeto étnico organizado políticamente y representado por una intelectualidad indígena que se va convirtiendo en intermediaria idónea por su condición "bicultural" y acumula experiencias de autogestión en diversas regiones, en el contexto de una crítica severa de la Antropología al indigenismo. Durante este periodo, las desigualdades sociales se incrementan y la crisis agrícola en el campo afecta particularmente a los campesinos indígenas, expulsándolos hacia las ciudades, situación que se agudiza con la caída del precio del petróleo y las reducciones al gasto público impuestas por el Fondo monetario internacional.

Surgen nuevos conceptos, como el etnodesarrollo, que reivindican el derecho a la diferencia y el patrimonio de los pueblos indios para construir una nación multiétnica y pluricultural e inspiran nuevas políticas que en la práctica no logran trascender unos cuantos programas productivos y culturales. Por su parte, el indigenismo participativo hace suyo este discurso del derecho a la diferencia impulsando encuentros regionales y nacionales de médicos indígenas y de análisis sobre derechos e impartición de justicia, y estableciendo radiodifusoras en lenguas para revalorar los saberes y las formas de organización socioétnica. Hay esfuerzos por delegar a las organizaciones indias la gestión de programas de apoyo a la producción, como los fondos regionales que el Instituto nacional indigenista canaliza⁴, pero la constante que es la lógica de este discurso no es la

⁴ Véase Oehmichen, 1999; Rueda Lugo, 1993

misma que siguen las políticas de integración; no tiene su expresión en las políticas económicas que va imponiendo el modelo neoliberal, subordinando el interés público y de la nación a la lógica del capital privado "nacional" e internacional.

Los efectos de la crisis y de una inserción desigual de la economía nacional en el mercado mundial, y la privatización creciente de ciertas instituciones, empobrecen a más mexicanos. Se estima que para fines de los ochenta, 70.6% de los mexicanos son pobres y aproximadamente 44.7% se encuentran en extrema pobreza⁵. El salario mínimo disminuye la capacidad de compra en 70%, mientras aumenta la concentración de los ingresos. La pobreza se concentra en las áreas urbanas, pero la pobreza extrema se localiza en el campo y en las ramas de la silvicultura, la agricultura y la construcción. Según Boltvinik, los trabajadores que padecen de pobreza alta, en su mayoría rurales, suman "casi el 82% de los trabajadores pobres del país y 88.6% de los indigentes"⁶. No hay que ignorar que la competitividad de la agricultura enfrenta las políticas proteccionistas y de subsidio de una agricultura altamente tecnificada, como la estadounidense.

Los indígenas de México todavía habitan mayoritariamente en las zonas rurales y trabajan en actividades agropecuarias. Para 1990 en los municipios con 30% y 70% y más de población indígena, la población ocupada en el sector primario alcanzaba 62% y 78.8%, respectivamente. La condición de pobreza de los pueblos indios se expresa en la elevada desnutrición infantil, el limitado acceso a los servicios de salud, una canasta alimentaria que no alcanza los *standares* mínimos, niveles de escolaridad por debajo de la media nacional, y desarrollo precario de una infraestructura de servicios⁷, lo que los hace más vulnerables a los procesos de exclusión económica que desatan las políticas neoliberales.

Frente a estos procesos de exclusión/inclusión de los pueblos indios, las reformas y el combate a la pobreza impulsados por el gobierno del presidente Carlos Salinas fueron contradictorias y limitadas. El artículo cuarto constitucional reconoce la condición

⁵ Boltvinik, 1999

⁶ Ibid., p. 24

⁷ Los indicadores socioeconómicos de los municipios con 30% y 70% más de población indígena en 1990 indican las desigualdades existentes entre población indígena y no indígena. El analfabetismo y la población sin primaria completa de más de 15 años y la infraestructura de vivienda (sin electricidad, sin drenaje y con piso de tierra) afectaba a estos municipios en un grado muy alto en comparación con los municipios con menos población indígena y la distancia se agudiza en la medida en que el porcentaje de población indígena aumenta. Estos datos están basados en INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990 y aparecen en **Información Básica sobre Los pueblos indígenas de México**, Instituto Nacional Indigenista, México, 1998.

multiétnica y pluricultural de la nación mexicana y los derechos culturales de los pueblos indios, pero el programa de Solidaridad niega su especificidad étnica cuando los comprende bajo la categoría de marginados. En esta misma lógica de negación de su especificidad cultural, la controvertida reforma al artículo 27 de la Constitución, haya o no tenido todavía el impacto previsto por sus críticos, termina con el reparto agrario, legaliza la venta y administración de las tierras ejidales y comunales antes inalienables, inembargables e imprescriptibles de los campesinos indígenas y no indígenas. La reforma no canaliza recursos para la infraestructura productiva, insumos, créditos, mecanismos de control para evitar el intercambio desigual de los productos, ni garantiza el apoyo técnico;⁸ en cambio abre al mercado su patrimonio histórico y raíz cultural, que es la tierra.

Esta situación de pobreza y el repliegue forzado hacia inhóspitas “regiones de refugio”, la escasez de tierras y de infraestructura productiva, la explotación depredadora de recursos, las inclemencias del tiempo y el caciquismo, han obligado a comunidades indígenas a insertarse en la economía de los narcocultivos y en la cultura de la violencia, como ocurre entre warijíos y tepehuanes de la Baja Tarahumara⁹

Durante este período, el proceso de migración indígena, fenómeno de viejas raíces, se acelera y adquiere nuevas modalidades. En las ciudades capitales y regionales predomina una inserción de los indígenas en la economía informal y en los empleos de la industria y los servicios menos calificados, inestables y desprotegidos por la ley, careciéndose de políticas específicas para una integración equitativa. Las relaciones interétnicas en los espacios de la vida cotidiana (escuela, vivienda y trabajo) están invariablemente marcadas por estereotipos negativos, una relativa distancia y la desvalorización de sus culturas. La expulsión de población de las comunidades de origen puede ser tan intensa como en la región maya de Quintana Roo, en donde existen municipios cuyos índices alcanzan el 70%, y hasta el 90% de jóvenes que se desplazan hacia los centros turísticos del norte del estado en condiciones sumamente precarias y desventajosas.

La migración de trabajadores indígenas y no indígenas hacia Estados Unidos se acelera en ausencia de una política de protección de sus derechos como trabajadores migrantes por parte de los gobiernos mexicano y estadounidense, pese a la diversidad de instrumentos internacionales que obligan a los estados al reconocimiento de estos derechos. La situación se agrava hoy ante un racismo diferencialista que, en este

⁸ Véase Zamora, 1997.

⁹ Véase Juan Luis Sariago, 2000.

contexto, expresa un rechazo que va desde el deseo de preservar la unidad de identidad hasta la persecución, expulsión, y, en algunos casos eliminación¹⁰ promovida por grupos racistas y autoridades de inmigración.

Pese al desarrollo de un movimiento indígena que reivindica la libre determinación y su autonomía en el marco del estado nacional, las políticas públicas y programas para atender la extrema pobreza, y los nuevos discursos del derecho a la diferencia, no logran incidir en la constitución de nuevas bases para una integración de inspiración democrática.

El nacionalismo de estado va perdiendo su fisonomía frente a esta creciente privatización y las políticas económicas neoliberales extendiéndose la exclusión de miembros de las comunidades y pueblos indios, como lo demuestran los indicadores de marginación y pobreza y ciertas reformas políticas del salinismo. Desde los ochenta, este nacionalismo va declinando su hegemonía como ideología frente a las nuevas formas de inserción y subordinación en el mercado mundial. Según las encuestas mundiales de valores de 1981 y 1990, en este periodo se produjo una "erosión" de los sentimientos nacionalistas por el agravamiento de la crisis económica, más pronunciada en México que en Estados Unidos y Canadá,¹¹ aunque estas encuestas no captan los otros "sentimientos nacionalistas" expresados en los nuevos movimientos civiles, cardenista y autonómicos, que se gestaban entre amplios sectores de la población y los pueblos indios, justo cuando Carlos Salinas firmaba el Tratado de libre comercio y algunas luchas presagiaban nuevos tiempos para los indios.

La concentración del poder en bloques económicos a nivel mundial y el creciente desplazamiento de los centros de decisión económica y política han ido usurpando y transformando las soberanías nacionales, y las funciones y límites de los Estados se han redefinido en detrimento de los nacionalismos tradicionales. La pugna histórica entre lo universal y lo particular deja de estar menos determinada por las fuerzas políticas y económicas internas de los Estados nacionales y más por los poderes económicos centrales en el ámbito mundial, mientras en el interior de las naciones las crecientes desigualdades y privilegios entre clases, etnias y regiones profundizan su fragmentación.

Durante las últimas dos décadas, el discurso y las prácticas institucionales hacia los indios cambiaron sus contenidos y sus formas. Del discurso y las prácticas de asimilación forzada, que por más de un siglo negaron y destruyeron culturas milenarias,

¹⁰ Véase Cárdenas y Badillo, 2000.

se pasó a un discurso de la diversidad étnica, persistiendo sin embargo las prácticas homogenizadoras, para, después del levantamiento indígena en Chiapas, promover a una negociación inédita que anunciaba el fin de una larga historia de conflicto interétnico.

Los espacios de la exclusión neoliberal son diversos, al igual que sus formas. Su especificidad en la sociedad contemporánea parece ser su difusión y las reducidas perspectivas que el modelo ofrece en términos de reestablecimiento de relaciones sociales que racionalicen la experiencia de individuos y colectividades y restituyan su dignidad, lo que particularmente afecta a las poblaciones indígenas por su condición minoritaria. Si los riesgos de la exclusión pueden derivar en un "desgarramiento del tejido social y pérdida de valores colectivos", es posible advertir que en los últimos 20 años los efectos de las políticas públicas sobre la cohesión social han sido desiguales en las regiones étnicas y no han sido capaces de transformar el carácter conflictivo de las relaciones entre estado, etnias y nación. Esta ha de ser fuente de disrupción en la medida en que se profundiza una integración desigual de la diversidad de componentes de la nación.

Racismo y Estado

El racismo resurge con desigual intensidad en diferentes contextos y regiones del mundo, fragmentando y destruyendo el tejido social y en su expresión extrema, que es la eliminación del Otro, apelando a la guerra que "fractura permanentemente todo el cuerpo social". Hay en esta geografía viejos y nuevos sujetos racializados y fronteras físicas y simbólicas que los separan de las comunidades nacionales. Las experiencias del racismo en distintos contextos nacionales ponen en evidencia su metamorfosis, sus variados contenidos, formas y grados de intensidad que igualmente funcionan como mecanismos de legitimidad para mantener el poder sobre determinados grupos étnicos y naciones históricas, cuyas diferencias pueden ser jerarquizadas desde el binomio de la superioridad/inferioridad y percibidas como incompatibles y o inasimilables. Desde las lógicas de la relación posible con el Otro, inscritas en un universalismo antropófago y un diferencialismo que separa, esas colectividades pueden ser excluidas social, económica, política y culturalmente en forma definitiva o mientras preserven sus particularidades, objeto de prejuicios y discriminación, de segregación, y en tanto *no pueden ser incorporadas en el orden racional*, de separación e incluso de exterminio física y/o

¹¹ Gutiérrez, 1993.

culturalmente¹².

Las figuras del racismo en el discurso social suelen asociarse con representaciones y prácticas que sustentan determinados actores en diversos espacios de la vida social. Con frecuencia, desde que desapareció el paradigma del estado omnipresente como aparato de control ideológico y político, y en la medida en que se reivindicó la acción del sujeto y se acotó la perspectiva del racismo como instrumento de dominación, el Estado no siempre es identificado como un actor que incide en su reproducción y difusión. Ciertamente, el racismo no es un conjunto de actitudes y prácticas individuales animadas por determinados afectos, ni sólo una “propiedad estructural del sistema” y acción exclusiva de las clases dominantes y del Estado.

Sin embargo, el Estado interviene institucionalizando ciertos discursos y prácticas de exclusión y no sancionando otras prácticas que adquieren su propia dinámica en campos de relaciones específicos, y contribuyen así, directa o indirectamente a la reproducción de distintas formas de racismo y, en casos “límite”, desplegando su poder para eliminar al Otro. Piénsese en las instituciones de socialización, como la escuela, que mantienen una educación monocultural y aún no han sustituido los libros de texto que todavía representan a un indio aislado y marginado, sujeto de incorporación al desarrollo económico y la cultura nacional, eso en una nación compuesta por más de 50 grupos etnolingüísticos distribuidos en más de la mitad de los estados de la república y que constituyen mayoría en algunas regiones y localidades. De otra parte los medios de comunicación masiva, con su indiscutible poder de disuasión y difusión de valores, exaltan estereotipos negativos de los indios sin que el estado promueva el respeto y la valoración de las culturas indígenas y de sus miembros, en ausencia de una normatividad para las campañas publicitarias dirigidas al turismo internacional, que difunden imágenes del indio que lo fijan en el tiempo y exacerban la xenofilia, desvalorizando las identidades étnicas y nacionales.

Tampoco se ha establecido una política que norme los límites y las condiciones a los proyectos de desarrollo subsidiados o apoyados por el estado para evitar la destrucción de la biodiversidad y de las culturas, como ha sucedido en regiones étnicas

¹² Zygmunt Bauman, con base en la experiencia de la Alemania Nazi, sostiene que el racismo se distingue de la heterofobia por que forma parte de una práctica que “combina estrategias de arquitectura y de ingeniería y medicina- para construir un orden social, a través de eliminar los elementos de la realidad que no caben en la realidad visualizada como perfecta ni pueden ser cambiados para formar parte de ella.” “Modernity, Racism, Extermination”, en Les Back y John Solomos (eds), *Theories of Race and Racism*, Routledge, London, 2000.

de los estados de Oaxaca y Chiapas. En el caso de los proyectos de ecoarqueoturismo de la costa maya en Quintana Roo y de ecoturismo en el plan Barrancas del Cobre en Chihuahua, la presión sobre la tierra y el territorio forma parte de desarrollos turísticos de los cuales los menos beneficiados son los indígenas, que más bien se han convertido en producto de exportación y bienes de consumo. En ambos casos, existen grupos de expertos e instancias de composición plural¹³ que están valorando el impacto ambiental y cultural, aunque los intereses de los empresarios pueden imponerse por encima de las estimaciones y previsiones acerca de los efectos del turismo en los ecosistemas.

Los mecanismos para el cumplimiento de la ley, que podrían impedir la discriminación étnica en las relaciones laborales, no se aplican. Por ejemplo, se ha visto como las condiciones laborales en la industria de la construcción de la ciudad de México, imponen a los trabajadores pertenecientes a diversos grupos etnolingüísticos los trabajos menos calificados, más riesgosos, las jornadas más prolongadas, sin pago de horas extras, además de la desprotección legal común a todos los trabajadores que laboran en esta industria¹⁴.

Tales discursos y prácticas reproducen los prejuicios étnicos y comportamientos de rechazo en distintos ámbitos de la interacción, refuerzan las identidades excluyentes y negadas, y deterioran las bases de reproducción de las familias y comunidades indígenas.

No obstante que la relación de conflicto del estado y de los poderes regionales y locales con los pueblos indígenas ha estado determinada por las particulares formas en que se produjera la colonización y la expansión capitalista, por su propio patrimonio cultural, y por sus formas de resistencia, éstos elementos no han escapado al poder del Estado en distintos momentos de su historia.

Las sucesivas rebeliones yaquis en el siglo XIX, en contra de la modernización capitalista y de sus formas de control económico y político-ideológico, incluyendo el despojo de sus territorios ancestrales, fueron sofocados con una violencia inusitada por el estado. Durante el porfiriato, los yaquis intentaron recuperar su autonomía política y territorial y llegaron a plantear la constitución de una nación yaqui, ante lo cual el poder dominante instrumentó "todo tipo de recursos humanos, militares e ideológicos para

¹³ Los grupos de expertos, los organismos no gubernamentales y las instancias de composición plural son numerosas. Por ejemplo, la asociación Amigos de Sian Ka' an, A.C. está integrado por "conservacionistas propietarios de terrenos en la costa de la reserva de la biosfera Sian Ka' a, desarrolladores, público interesado en el campo de los recursos naturales". El Consejo consultivo del plan Barrancas del Cobre para la Sierra Tarahumara, creado por el gobierno del estado y la Secretaría de turismo, está conformado por el gobernador del estado, empresarios, funcionarios estatales y federales, alcaldes, diputados locales, un representante de diócesis de la Tarahumara y un indígena. Sariego, *op.cit*

someter a los indios "bárbaros".¹⁵ Una iniciativa de paz del gobierno federal no prosperó, pues este se negó a retirar las fuerzas militares que ocuparon las comunidades, condición que los yaquis rebeldes consideraban necesaria para terminar la guerra. No se hizo esperar el despliegue de fuerzas y una estrategia para acabar con los rebeldes que combinaba la guerra de exterminio, la deportación masiva y la colonización del territorio yaqui.¹⁶ No obstante no fue sino hasta 1916 que se firmó el acuerdo de paz entre yaquis y "mexicanos" y, más tarde, con el gobierno de Lázaro Cárdenas la tribu yaqui encontró la coyuntura para lograr el reconocimiento de su territorio y de sus autoridades tradicionales.¹⁷ Una legendaria rebeldía desde los tiempos coloniales es símbolo distintivo de la identidad yaqui, reconocida por los sonorenses, quienes incluso convirtieron la figura de José María Leyva, *Cajeme*, un controvertido líder que encabezó la lucha por el territorio y la autonomía política a fines del siglo XIX, en un "héroe legendario y mítico" y en símbolo de su propia identidad. Fuera del área mesoamericana en otros pueblos del norte, como los Rarámuris en Chihuahua, fueron sujetos a estas prácticas de exterminio aplicadas a los apaches, los indios más perseguidos y estigmatizados en el norte de México.

Durante el periodo de formación de la nación mexicana, los mayas rebeldes de Yucatán fueron igualmente víctimas del exterminio, cuando, al poner en jaque a las tropas federales y estatales durante la *Guerra de Castas*, las respuestas del poder del estado fueron el castigo, el asesinato y el destierro. El repliegue y la derrota de los indios mayas fue el resultado del quebranto de su unidad, y en adelante los mayas del sur serían nombrados mestizos por sus dominantes mientras los mayas del oriente, rebeldes, siguen esperando los signos de la cruz parlante que simbólicamente llama al levantamiento contra la opresión. La unidad de los mayas peninsulares quedaría postergada y el movimiento fragmentado.

La eliminación de los indios rebeldes durante el siglo XIX fue una práctica del estado en diversas regiones del territorio nacional, y las expresiones discursivas que la justificaba no escaparon a la influencia de las teorías racistas. La memoria de estas guerras contribuye a comprender el presente porque muestra las líneas de continuidad del conflicto y las prácticas de estado.

El racismo "en sus manifestaciones más destructivas sólo ha sido posible con el

¹⁴ Véanse los trabajos de Barragán, 1999, y Contreras, 2000.

¹⁵ Figueroa, 1994.

¹⁶ *Ibid.*, p.107.

¹⁷ Spicer, 1980, citado en Cortés, 1998.

uso de la tecnología, la concentración del poder y los recursos del Estado moderno”¹⁸, invariablemente relacionado con experiencias como el nazismo, el *apartheid*, la segregación y la limpieza étnica, pero de ninguna manera ajeno a la historia de la relación entre el estado y los pueblos indios. Los orígenes prístinos del racismo como mecanismo de poder del estado, para Foucault, comienzan desde que éste asume la gestión de lo biológico y las teorías darwinistas se convierten en una de sus fuentes, todo lo cual conduce a justificar la eliminación del Otro. Sin embargo, este discurso no siempre se expresa de manera abierta, en cambio es posible que una de las especificidades del racismo moderno resida en el uso de la “tecnología del poder” para eliminar al adversario, al enemigo interno. En todo caso, la historia de las guerras y rebeliones indias y el concepto de racismo de estado resultan ser instrumentos de análisis de los conflictos étnicos en América Latina.

Sin embargo, si el racismo puede alcanzar distintos niveles de intensidad, según el grado de integración de sus “formas elementales”, es preciso aceptar que el exterminio del Otro no es su única forma de expresión, como lo propone Bauman. Además, siguiendo la lógica de que entre representaciones y prácticas no hay una relación coherente, se puede desarrollar un tipo de racismo de estado que no sea “total” en el sentido “que informe todos los ámbitos de la vida política y social... [o] logre encarnarse en un Estado”¹⁹ sino que se manifieste más por sus prácticas que por sus discursos, en determinados espacios regionales y alcance altos grados de violencia para eliminar al Otro, no en absoluto sino selectivamente.

Por ejemplo, la *guerra en las tierras mayas* de Guatemala es la expresión de un racismo de Estado en el que se articulan todas sus formas. Según Casaus, esta guerra de exterminio es posible en el momento en que la oligarquía guatemalteca pierde su capacidad “de legitimar su dominio a través de un Estado de derecho” y de mantenerse en el poder entonces “recurre al ejército, al fraude electoral y a la militarización del Estado” a partir de una alianza con los militares, y los neopentecostales con quienes comparte “ el concepto de Estado coercitivo, represivo y discriminador” y un “imaginario racista, etnocéntrico y excluyente”²⁰.

La estrategia del estado que cierra todos los espacios de mediación es a

¹⁸ Bauman, *op.cit.*

¹⁹ Michel Wieviorka, *El espacio del racismo*, Piados, Barcelona, 1992.

²⁰ Casaus, 2000, p. 20

eliminación de un "enemigo" estigmatizado, valiéndose del ejército y sus unidades especiales de contrainsurgencia, los operadores de una de las guerra contra indios y no indios más cruentas de los últimos tiempos en la región latinoamericana.

La militarización, la destrucción de aldeas, el despojo y las matanzas; la guerra psicológica, el desplazamiento masivo de la población fuera y dentro de las fronteras nacionales y su reasentamiento en aldeas bajo el control del ejército; las campañas de desarticulación de las formas de organización, cohesión e identidad étnica de esta población en resistencia, fueron resultado de un racismo de estado.²¹ Como en toda guerra la destrucción es inconmesurable, miles de muertos y desaparecidos, de refugiados y desplazados internos, destrucción de la economía y de las formas de cohesión de la sociedad guatemalteca que la firma de unos acuerdos de paz no puede reconstruir en el mediano plazo, en tanto que persisten todavía las causas que originaron el conflicto.

¿No es ésa guerra en Guatemala un espejo de lo que puede suceder en Chiapas, en donde la espiral de la violencia de estado ha provocado matanzas como la de Acteal, desplazados internos, aparición de grupos paramilitares, ruptura de las redes sociales y culturales por la militarización, y en donde se podría desatar un etnocidio si no se llega a un pronto reestablecimiento del diálogo y a una negociación exitosa?

El levantamiento indígena en Chiapas es la continuidad de un conflicto histórico que cíclicamente atraviesa por periodos de crisis y violencia y de relativa cohesión social, mediado por instituciones del estado y el uso de todos los recursos legales y de resistencia cultural a los que acuden los pueblos indios. El diálogo y la negociación, y la culminación de este proceso con la firma de los Acuerdos de San Andrés Sacamchen, anunciaban el fin de este conflicto histórico.

Sin embargo, las fuerzas a favor de una guerra de contrainsurgencia se impusieron y se interrumpieron el diálogo y la negociación. Las instancias de mediación y coadyuvancia desaparecieron o fueron neutralizadas. Paulatinamente, se desarticulaban organizaciones indígenas y campesinas a fuerza de negociar separadamente y privilegiar a las organizaciones oficiales, ahondando la competencia por la representación y los recursos. En ausencia de todas estas mediaciones, incluyendo las creadas ex profeso (Comisión Nacional de Intermediación, Comisión de concordia y pacificación y Comisión de seguimiento y verificación) se cancelaron los espacios de negociación, se rompieron la interacción y la comunicación. El caso de Chiapas es paradigmático y su impacto en el

²¹ Véase Blanco, 1996.

movimiento indígena innegable. La solución del conflicto en esta entidad tendrá repercusiones en el resto de las regiones étnicas.

Indudablemente, las expresiones del conflicto entre Estado y pueblos indios pueden ser muy diversas. La forma en que se concatenan las causas estructurales y coyunturales y las respuestas de organización de los pueblos indios y su relación con otros actores sociales encuentran su lógica en la configuración histórica de las regiones y de los propios grupos. Sin embargo, ha sido recurrente la "solución" de la fuerza del estado cuando los indios se levantan en defensa de sus territorios y de la autonomía.

Fueron la extrema pobreza y las desigualdades en un contexto de alta politización y experiencia de lucha, algunas de las causas que desencadenaron el levantamiento indígena en Chiapas, sin embargo, la diversidad étnica y regional cruza estas condiciones estructurales y de subjetividad del actor político, por lo que las respuestas pueden ser distintas. No todas las comunidades y organizaciones expresan similar capacidad de interpelación y movilización. La militarización avanza en regiones de Oaxaca y, en Guerrero, en municipios como los de Ayutla y la Montaña, donde habitan nahuas, mixtecos y tlapanecos y la violación de los derechos humanos y colectivos y la impunidad son parte de la vida cotidiana.

El desarrollo de una estructura militar y la hegemonía de los intereses de grandes empresas por los recursos estratégicos, por encima del interés nacional y de los pueblos indios en la zona del conflicto en Chiapas, pone en riesgo la reproducción de estos pueblos y los modos de estructuración del vínculo social y simbólico.

Una paulatina sustitución de la ideología nacionalista que encontró su legitimidad en la soberanía nacional y en la inclusión de los indios vía su asimilación por la ideología neoliberal y su perspectiva de la seguridad nacional y la exclusión del indio, buscan justificar la militarización.

Las rebeliones indígenas coloniales y decimonónicas se produjeron en momentos de crisis económicas y políticas y marcaron los límites de la explotación y control de los sistemas de dominación. Las rebeliones fueron tarde o temprano sofocadas, los rebeldes perseguidos, castigados, asesinados, o bien desterrados y "pacificados", con una violencia que buscó siempre romper la memoria de los pueblos y destruir su voluntad de lucha. En su momento histórico, estas insurrecciones solo pudieron ser utopías efímeras, irrealizables, tanto por su aislamiento geográfico y político como por sus alcances, generalmente de carácter local y regional y por la fuerza implacable del poder del

estado.²²

Hoy, el recurso de la fuerza, como una forma de resolver el conflicto histórico entre el estado y los pueblos indios, marca los límites de las políticas homogenizadoras sustentadas en el universalismo monocultural y en el uso perverso del discurso de la diferencia y de la cohesión social. El peligro de la continuidad del conflicto es real y exige retornar al diálogo y la negociación, como los únicos caminos para restablecer la comunicación entre las partes y restituir la paz, para dar paso a los procesos de recuperación de los valores de todos los componentes socioculturales y del acervo civilizatorio de los pueblos indios.

Multiculturalismo, autonomía y cohesión social

Reconciliar lo universal y lo diverso es uno de los retos de la sociedad contemporánea. Las contradicciones y ambivalencias del multiculturalismo no cancelan la posibilidad de un modelo alternativo de relaciones en el que se ratifiquen y articulen los valores *universales* y *particulares*. El reconocimiento de la alteridad como condición para fincar la democracia supone no simplemente la tolerancia, la coexistencia y el encuentro entre la diversidad de grupos étnicos, nacionales y culturales, ni un tratamiento de los derechos colectivos sin advertir las especificidades de los grupos diferenciados, sino el diálogo y la comunicación intercultural que significan, como lo resuelve Touraine, reconocer y combinar la diferencia y la semejanza en los planos individuales y colectivos.

En la década de los noventa, cuando cristalizan las luchas históricas de las organizaciones indígenas y de la sociedad civil y política, se crean nuevas condiciones para el inicio de un diálogo intercultural. Entonces se revela la continuidad en el tiempo y en el espacio de los pueblos y culturas indígenas, expresión de una voluntad colectiva por preservar su patrimonio cultural y su identidad. Su persistencia es la prueba de la capacidad de cambio, adaptación y resistencia a las variadas formas de dominación

²² Castellanos y López y Rivas, 1997. Para los fines de este trabajo el término rebelión lo usamos para referir todo movimiento armado que se opone a las relaciones de dominación existentes. Un acercamiento más profundo al tema de las rebeliones nos obligaría a considerar la distinción que propone Hernández Silva, quien con base en la variable de la diferenciación social de los pueblos define las rebeliones como aquellos movimientos que buscan transformar el orden social de "las tantas estrategias políticas utilizadas por los grupos dirigentes indígenas para defender o reapropiarse de los espacios de poder que ejercían sobre sus pueblos y ante las otras instancias de poder de la sociedad de la que formaban parte, en una dinámica política que rebasa los tiempos cortos". Héctor C. Hernández Silva "La lucha interna por el poder en las rebeliones yaquis del noroeste de México, 1824-1899", en Leticia Reina (coord.), *La Reindianización de América, siglo XIX, SIGLO XXI*, América Nuestra, CIESAS, México, 1997.

durante más de cinco siglos y del valor de un acervo cultural que les ha dotado de los recursos materiales y simbólicos para sobrevivir en condiciones de desigualdad y en un medio ambiente hostil como el desierto en donde habitan los hñahñu, las escarpadas serranías de los rarámuris o las selvas mayas. Este patrimonio cultural, entendido como "el conjunto de costumbres, tradiciones, territorios, conocimientos, sistemas de significación, símbolos, danzas, ritos, formas de organización laboral, social y política; técnicas, instrumentos, vestimenta, lengua, educación, medicina, festividades, religión, arte, arquitectura, mobiliario, espacios sagrados..."²³ es diverso entre las distintas comunidades y pueblos y puede ser un recurso para combatir el racismo y un cimiento para una convivencia social con sentido democrático. Valores comunitarios como el tequio y la asamblea, espacios de participación comunal, el sentido de servicio de las autoridades, la conciliación y reparo del daño como forma de resolver conflictos son, entre otros, portadores de cohesión social. La reconstitución de las identidades étnicas promovida por intelectuales tatinos, zapotecos, mixtecos y mixes, entre otros, esta fortaleciendo estos valores a través de un proceso de selección, rescate creativo del "pasado" y de la "tradición", con el fin de reunificarse como grupos etnolingüísticos o "una sola sociedad."²⁴ Hay una interpretación crítica de la "tradición"; los disidentes tzotziles en el municipio de Chamula han sufrido la "costumbre injusta" que los caciques han manipulado a favor de sus intereses económicos y políticos. Las mujeres indígenas se han pronunciado por el fin de costumbres que violan sus derechos y las oprimen.

No se pueden desconocer los peligros del universalismo y del diferencialismo y sus contradicciones pero tampoco su relación dialéctica. La combinación, no exenta de dificultades, de una concepción del derecho y la justicia que privilegia al grupo y de una que privilegia al individuo, puede potenciar la capacidad de resolver los conflictos sociales. Sin duda, estas articulaciones pasan por el esclarecimiento de criterios de universalidad y de diversidad, la distinción entre identidades opresoras y liberadoras, y costumbres y tradiciones condenables desde el punto de vista de los derechos humanos.

El debate sobre los derechos indígenas durante la década de los noventa en el que participan actores indígenas y no indígenas de muy diversas procedencias políticas e ideológicas, confirman un amplio consenso en torno a la necesidad de reconocer los derechos de los pueblos. Este se expresa en la reforma del artículo 4º constitucional y las iniciativas de la ley reglamentaria de este artículo, luego en la firma de los Acuerdos de

²³ González *et al.*, 1994.

²⁴ Véase Hernández Díaz, 1992

San Andrés y en la expedición de leyes en los niveles estatales, promovidas al margen de estos acuerdos.

La controversia se produce porque existen concepciones divergentes en cuanto al tipo y alcance de los derechos y formas de organización del estado que en el fondo expresan los intereses subyacentes en los distintos proyectos de nación y actores en conflicto. La reforma del artículo 4º constitucional se limitó a reconocer derechos culturales y no los de índole económica-política y de autonomía que venían reivindicando organizaciones indígenas. En la Mesa de derechos y cultura indígenas, realizada en el marco del diálogo de San Andrés, la propuesta inicial del EZLN fue la autonomía regional y, como se sabe, a resultas de la negociación se aceptó a la letra que "los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de esta, a la autonomía como parte del estado mexicano...Se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa." Esto es, no hubo acuerdo en establecer un régimen de autonomía, un nuevo nivel de gobierno entre el estado y el municipio; no obstante, se reconoce la autonomía según las particularidades históricas de los pueblos.

La iniciativa de ley que presentó la Comisión de concordia y pacificación a las partes en conflicto fue rechazada por el gobierno federal y el ejecutivo envió su propia iniciativa al Senado, en la que redujo los alcances, las competencias y atribuciones de las autonomías acordadas en San Andrés. En esta, el sujeto de derecho no son los pueblos sino las comunidades y se convalida la contrarreforma del artículo 27 que contraviene el espíritu agrarista de la Constitución de 1917, la cual salvaguardaba el ejido y las tierras comunales, amenazando con ello la viabilidad de su reconstitución como pueblos. Estas modificaciones pretenden invalidar los acuerdos firmados porque las autonomías indígenas podrían obstaculizar las políticas neoliberales en torno al control de los recursos naturales y estratégicos, y dar curso a la conformación de un sujeto autonómico con mayor capacidad de interpelación.

Tratándose la autonomía de restituir derechos históricos de los pueblos indios, esta puede sentar las bases para una inclusión democrática en tanto que su integración no descansa en la disolución de las culturas y la negación de sus identidades, sino en su fortalecimiento y reafirmación como pueblos. También puede contribuir a transformar las relaciones "interétnicas" de carácter etnocéntrico y racista y a desarrollar las relaciones

entre los distintos pueblos que las dominaciones colonial y nacional destruyeron; la autonomía puede construir una identidad política que trascienda los límites comunitarios y de las regiones étnicas para tejer redes de relaciones con otros pueblos indios, y con la sociedad y el mercado nacional, que aseguren verdaderamente su desarrollo económico, político y cultural,²⁵ procesos desatados por la dinámica propia del movimiento indígena nacional y el EZLN.

Son múltiples los obstáculos internos y externos para la reconstitución de los pueblos indios y el desarrollo de las autonomías. Los pueblos y comunidades indígenas nunca han estado exentos de procesos de diferenciación social y económica, y ahora religiosa y política que los han dividido y debilitado sus vínculos y de individualización relacionados con la experiencia migratoria y la privatización de los recursos que han sustentado valores comunitarios como la tierra.²⁶ La disputa por linderos entre comunidades, el intercambio desigual y los prejuicios existentes entre algunos grupos étnicos y el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas en las etnorregiones, inhiben el desarrollo de identidades más amplias. Las expresiones fundamentalistas entre indígenas no representan una corriente hegemónica, pero pueden difundirse en condiciones de limitados recursos y opciones del futuro.

La autonomía pone énfasis en los derechos de los pueblos indios por su condición histórica de exclusión, pero su desarrollo supone el reconocimiento y la participación de todos los componentes de las regiones multiétnicas, incluidos los propios mestizos, y abre el espacio a la combinación de la semejanza y la diferencia como principio organizador de la convivencia intercultural.

La diversidad cultural de las comunidades y pueblos y las formas diferenciadas de inserción en el desarrollo han originado distintos procesos de reproducción cultural y capacidad de negociación con el estado. Sin embargo, las culturas indígenas disponen de muy diversos saberes y formas de organización comunal para dirimir conflictos que combinados con los saberes de las culturas no indígenas una vez se trasladen las competencias y se definan las atribuciones que implican las autonomías, pueden desplegarse en el proceso mismo de su reconstitución.

Frente a las nuevas formas de dominación económica, la tribu yaqui se movilizó y propuso un plan integral de desarrollo que priorizó la defensa de su territorio y sus recursos naturales, mejores condiciones de vida, el desarrollo de su cultura y nuevas

²⁵ Véase Santana, 1992.

²⁶ Véase Regino, 1996.

relaciones con el estado, demostrando nuevamente su capacidad para usar todos los recursos a su alcance en defensa de su patrimonio y para su desarrollo, no sin obstáculos externos al grupo y contradicciones en su interior²⁷ como el paulatino desplazamiento de las autoridades tradicionales por la intelectualidad indígena bicultural que aspira a participar en el ejercicio del poder. La tribu yaqui no será indiferente a la lucha de los mayas zapatistas de Chiapas, ya que en su memoria esta la guerra que los "pacificó", y en su realidad índices de pobreza y condiciones de vida no muy distintas a los otros pueblos indios.

En otro caso los zapotecos de Juchitán desde los años setenta se convirtieron en un símbolo de lucha indígena de amplio espectro en lo que concierne a la naturaleza de sus reivindicaciones. La Coalición obrera, campesina y estudiantil del Istmo (COCEI) puede ser el antecedente más cercano a la lucha maya zapatista en su esfuerzo por articular las demandas étnicas con las estructurales y políticas. Este proceso buscó el poder municipal para la defensa de su territorio y el desarrollo de su cultura.

La cancelación del proyecto hidroeléctrico San Juan Tetelcingo en el alto Balsas, Guerrero, que afectaría las tierras en las que viven más de 40 mil habitantes mayoritariamente nahuas y la zona arqueológica de Teopantecuanitlan, fue posible por la capacidad de negociación y organización que combinó los recursos políticos de argumentación étnica (convenio 169 de la OIT) con los de naturaleza ciudadana, predominando la voluntad de estos pueblos de permanecer en sus tierras ancestrales. La diversidad étnica y regional de organizaciones²⁸ integradas en los últimos 20 años, y sus reivindicaciones, descubren las dimensiones del conflicto y el caudal de recursos organizativos y de valores portadores de futuro. Los numerosos congresos, foros y encuentros, y sus resoluciones, manifiestos, campañas, declaraciones y acuerdos en los niveles regional, nacional e internacional, indican la capacidad de las organizaciones

²⁷ Cortez, *op.cit*

²⁸ Asamblea de autoridades mixes, Asamblea de médicos y ancianos sabios, Unión de comunidades indígenas de la zona norte del Istmo, Organización de pueblos mixes, Unión de pueblos de Morelos, Consejo morelense 500 años de resistencia indígena, Comunidades indígenas de Michoacán, Movimiento campesino regional independiente, Consejo guerrerense 500 años de resistencia indígena, negra y popular, Comunidades y pueblos de la región otomí, Confederación de pueblos indígenas, Coordinadora nacional de los pueblos indios, Frente nacional de pueblos indios, Consejo mexicano 500 años de resistencia india, Coordinadora nacional de organizaciones cafetaleras, Consejo de organizaciones indias de México, Centroamérica y Panamá, Frente indígena oaxaqueño binacional, Organización de profesionistas indígenas nauas, AC, Consejo restaurador de los pueblos indios, Consejo metropolitano 500 años de resistencia india, negra y popular, Movimiento restaurador, Partido Anahuaca de reconstrucción de la cultura de Anáhuac, Sociedad mexicana tiawi, Asamblea nacional para la autonomía, Congreso nacional indígena. Sergio Sarmiento (coord.), *Voces indias y V centenario*, INAH, México, 1998.

indígenas de generar un discurso y unas prácticas que demuestran un potencial para el desarrollo de estos pueblos. La convocatoria es la defensa, conservación, protección y desarrollo de los derechos indios sobre tierras y territorios, recursos naturales y medio ambiente, cultura y educación, identidad y derechos ciudadanos.

Las fuerzas políticas que se oponen al modelo alternativo del multiculturalismo y, en particular, a las autonomías acordadas en San Andrés, todavía asociadas con la separación del estado nacional, la balcanización del territorio, y las reservaciones segregadas, deben aceptar que estas fórmulas no guardan relación con la demanda del reconocimiento de los derechos colectivos y de plena ciudadanía de los pueblos indios. El espacio de este discurso antiautonómico perdió fuerza ante la promoción de una cultura de los derechos humanos y colectivos y ciudadanos que constituyen un sustrato invaluable para el desarrollo de la sociedad multicultural.

La contribución de los pueblos indios a la cohesión social nacional y regional puede ser invaluable si se abren los espacios para su expresión, desarrollo e integración como colectividades y ciudadanos. La situación minoritaria y el conflicto interétnico han originado múltiples rupturas del tejido social étnico y regional. En innumerables casos la distancia social entre indígenas y no indígenas es mutua, el rechazo procede de los sentimientos de superioridad, de una percepción de la diferencia extrema y de incompatibilidad, pero también de la defensa y encerramiento del grupo en relación minoritaria. Hay indígenas que expresan abiertamente su rechazo al contacto con los mestizos a fin de mantener la "pureza de su cultura". Las bases de la cohesión social en los ámbitos regionales multiétnicos han sido fragmentadas. La comunidad de valores, normas, representaciones colectivas, experiencias históricas, para preservar el grupo, utopías y concepción del futuro del grupo se diluye, separa y opone entre los distintos agrupamientos que conforman las sociedades regionales. Sin embargo, existen encuentros, experiencias comunes, exclusiones a veces semejantes que acercan hacia proyectos comunes que pueden contribuir al desarrollo de una cohesión social multicultural.

Recomendaciones

El reconocimiento de los derechos indígenas y la multiculturalidad en los marcos constitucionales, legales e institucionales es condición para el desarrollo de un diálogo intercultural.

En esa dirección, es indispensable promover una legislación que prohíba y condene aquellos discursos y formas de discriminación, segregación y actos de violencia en razón de la pertenencia étnica y o racial, y que niegan derechos, dignidad e integridad a los miembros de los pueblos indios. Dicha legislación, que penalice cualquier forma de racismo, debe ser complementaria de los instrumentos internacionales de Naciones Unidas en materia de derechos humanos, como la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, suscritos por México, y del reconocimiento constitucional de los derechos a la libre determinación y autonomía para los pueblos indígenas, según se asienta en los acuerdos de San Andrés. No obstante es imperativo reconocer las formas posibles de la autonomía en las diversas regiones multiétnicas. Al mismo tiempo, es necesario abrir foros que difundan el sentido incluyente de las autonomías y sus modalidades, a fin de garantizar la participación de todos los componentes que integran las sociedades regionales de modo que se promueva el reconocimiento y la comunicación con el otro y la reconciliación.

El sistema educativo, en todos los niveles, deberá reformarse para institucionalizar la educación intercultural como condición para iniciar el conocimiento de la diversidad sociocultural con base en las especificidades regionales, poniendo énfasis en las semejanzas y las diferencias y en la delimitación de un acervo multicultural que contribuya a la cohesión social en sus dimensiones étnicas, regionales y nacionales.

Adicionalmente, una legislación coherente con el reconocimiento de las autonomías de los pueblos indios requiere una revisión profunda del artículo 27 de la Constitución a fin de recuperar las bases materiales que todavía dan sentido al desarrollo de las culturas indígenas. De manera paralela, y para dar sustento material e institucional a las autonomías indígenas, es fundamental poner en marcha un programa socio económico integral en las etnorregiones, así como el traslado de competencias y atribuciones de los organismos indigenistas a otros que surjan de los procesos de autonomización de los pueblos y comunidades indígenas. Para ello, es necesario restituir la interlocución con las organizaciones indígenas y autoridades de pueblos y comunidades, empezando por reconocer al Congreso Nacional Indígena y organizaciones no gubernamentales como instancias de mediación.

Las mediaciones son variadas y han de incluir a los diversos componentes que integran las sociedades regionales. No se trata de producir nuevas exclusiones, algunas medidas se pueden desplegar desde instancias existentes que disponen de una infraestructura nacional como es el Instituto Nacional Indigenista, para integrar otra acorde

con las autonomías como eventualmente podría ser un Instituto Nacional de los Pueblos Indios y sus expresiones regionales.

Como requisito fundamental para llevar a cabo esta profunda reforma del estado y la sociedad, es preciso restaurar el campo de la política, el diálogo y la negociación a partir de iniciar el proceso de desmilitarización de las regiones indígenas en el país y la zona de conflicto en Chiapas, para distender y enviar señales unilaterales, por parte del estado, de que se quiere la reconciliación y la convivencia entre pueblos dentro de los límites de una nación en la que el pluralismo cultural sea una realidad.

BIBLIOGRAFIA

Barragán Sánchez Joaquín, *Prejuicios y discriminación hacia los trabajadores indígenas en la industria de la construcción, zona metropolitana de la ciudad de México*, Tesis de Licenciatura, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México, 1999.

Bauman, Zigmunt, "Modernity, Racism, Extermination, en Les Back y John Solomos (eds), *Theories of Race and Racism*, Routledge, London, 2000.

Blanco Manuel, "Conflicto étnico y desplazados internos en Guatemala, en Andrés Medina (coord.) *II Coloquio Paul Kirchhoff, La Etnografía de Mesoamérica Meridional y el Área Circuncaribe*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.

Boltvinik Julio, *Pobreza y distribución del ingreso en México, Siglo XXI*, México, 1999.

Caballero, Juan Julián, "Notas para un proyecto de autonomía del pueblo mixteco", en Miguel A. Bartolomé y Alicia Barabás (coords.) *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.

Cárdenas Batel Cuauhtémoc y Badillo Gonzalo (coords.), *Los derechos de los migrantes mexicanos en Estados Unidos*, Cámara de Diputados LVII Legislatura y Fundación para la Democracia, México, 2000.

Casaus Marta, "Metamorfosis del racismo en la elite de poder en Guatemala", *Nueva Antropología*, no. México, 2000. (en prensa)

Castellanos Guerrero Alicia y López y Rivas Gilberto, "Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos, *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, núm. 14, México, 1997.

Castro Gustavo y Hidalgo Onésimo, *La estrategia de guerra en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, A.C, Consejería de Proyectos, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 1999.

Cortéz Ruiz Carlos, *Implicaciones de las nuevas tecnologías de comunicación e información en las sociedades rurales*, tesis de Doctor en Antropología, Facultad de

Filosofía y Letras, UNAM, México, 1998.

Díaz de Jesús, Marcelino et al, *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, A.C y Consejo Guerrerense 500 Años de resistencia Indígena, A.C, México, 1996.

Figuroa Alejandro, *Por la Tierra y por los Santos*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1994.

Fisas Vicenc, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Icaria y UNESCO, Barcelona, 1998.

Foucault Michel, *Genealogía del Racismo*, La Piqueta, Madrid, 1992.

González Luis et al, *Derechos culturales y derechos indígenas en la Sierra Tarahumara*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México, 1994.

Gutiérrez Roberto y Gutiérrez Espíndola J.L, "En torno a la redefinición del nacionalismo mexicano", en *Sociológica*, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, número 21, México, 1993.

Hernández Díaz, Jorge, *Los Chatinos. Etnicidad y Organización social*, Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez, Oaxaca, México, 1992.

Hidalgo Onésimo y Castro Gustavo, *Población desplazada en Chiapas*, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria y Consejería en Proyectos, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, 1999.

Justicia Negada, Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, A.C, Diócesis de Tlapa, Sexto Informe, México, 1999.

López y Rivas Gilberto, "Contrainsurgencia y etnocidio en Chiapas", *La Jornada*, Viernes a 21 de abril, México, 2000.

Oehmichen Bazán Ma. Cristina, *Reforma del Estado*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 1999.

Regino Montes Adelfo, "La reconstitución de los pueblos indígenas", en Bartolomé y Barabás, ob.cit.

Reina Leticia, (coord.) *La reindianización de América, Siglo XIX, Siglo XXI, América Nuestra*, CIESAS, México, 1997.

Ríos Morales Manuel, "Los zapotecos y la autonomía indígena", en Bartolomé y Barabás, ob.cit.

Santana Roberto, *L Indien de L Equateur, citoyens dans l ethnicité?*, Centre national de la recherche scientifique, París, 1992.

Sariego Juan Luis, *La Cruzada Indigenista en la Tarahumara*, Tesis de Doctorado en

Ciencias Antropológicas, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2000.

Sarmiento Sergio (coord.) *Voces indias y V Centenario*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1998.

Stavenhagen Rodolfo, *La cuestión étnica*, El Colegio de México, 2001.

Sepúlveda Jaime (coord.) *La salud de los pueblos indígenas de México*, Secretaría de Salud, Instituto Nacional Indigenista, México, 1993.

Sierra Jorge Luis (coord), *El ejército y la constitución mexicana*, Plaza y Valdés, Mexico, 1999.

Touraine Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Wieviorka, Michel, *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.

Xiberras Martine, *Les théories de l'exclusion*, Méridiens Kincksieck, Paris, 1993.