

Diaria

DE CAMPO

SUPLEMENTO NO. 14 • JULIO 2001

Jorge Alonso

Francisco de la Peña

Andrés Fábregas

Enrique Montalvo Ortega

Maya Lorena Pérez-Ruiz

Antropología
política



Diario

DE CAMPO

SUPLEMENTO 14 / JULIO - 2001

ES UNA PUBLICACIÓN INTERNA DE LA COORDINACIÓN NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA DEL INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.

DIRECTORA GENERAL DEL INAH: **Sergio Raúl Arroyo**

SECRETARIO TÉCNICO DEL INAH: **Moisés Rosas**

DIRECCIÓN: **Gloria Artís**

SUBDIRECCIÓN EDITORIAL: **Roberto Mejía**

APOYO TÉCNICO: **Vicente Camacho**

CORRECCIÓN DE ESTILO: **Carmen Nozal**

DISEÑO Y FORMACIÓN: **Euriel Hernández**

Suplemento *Diario de Campo* publica artículos, relatorías de foros, cartas, manifiestos, etcétera, que son enviados antes de la fecha de cierre. La responsabilidad del contenido de estos materiales es exclusivamente de sus autores.

ÍNDICE

3

El papel de la COCOPA en el proceso de paz
Dr. Jorge Alonso

11

El fin de la raza cósmica:
la crisis de la ideología del mestizaje en México
Dr. Francisco de la Peña

19

El fútbol como escenario político
Andrés Fábregas Puig

25

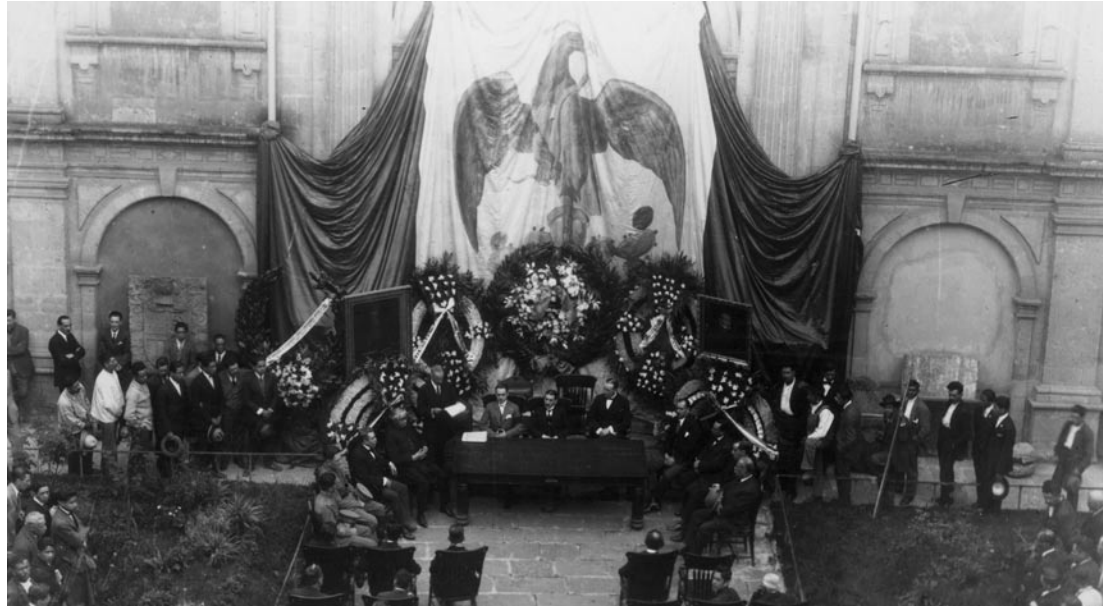
El nacionalismo católico ante el laicismo mexicano
Dr. Enrique Montalvo Ortega

37

Los acuerdos de San Andrés en su contexto político
y militar. Problemas y dilemas del movimiento
indígena mexicano
Dra. Maya Lorena Pérez-Ruíz



Calificaciones de las elecciones. Colegio Electoral. Agosto 1988. Fabrizio León.
Tomada del libro: *Fotografía de prensa en México*. 40 Reporteros gráficos.
Edit. PGR, 1992.

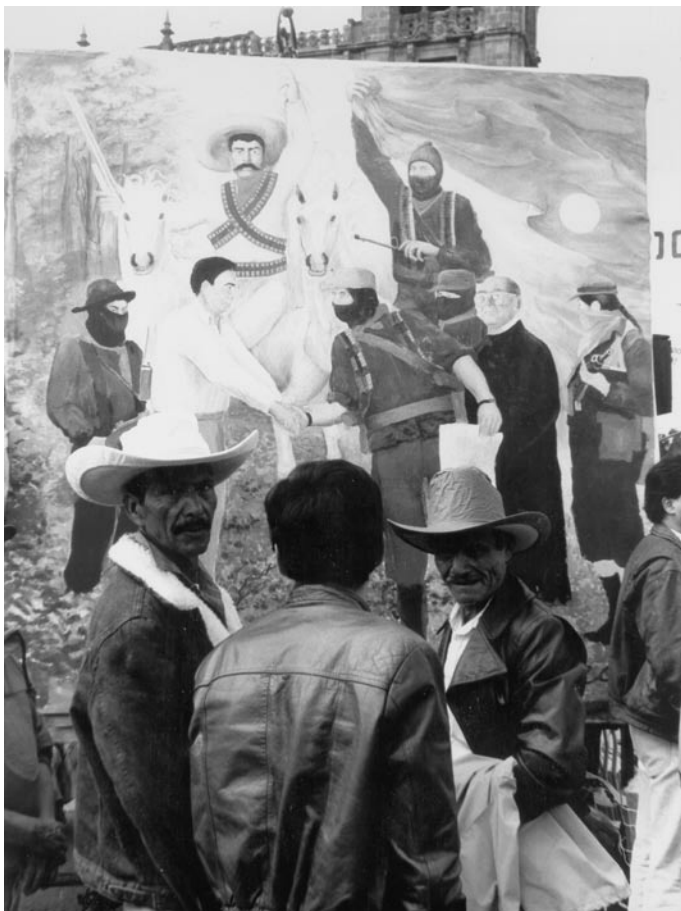


Ceremonia en el Antiguo Museo Nacional de Antropología. Moneda 10.
Fototeca de la CNMH. México, D.F. (s/f).

El papel de la COCOPA en el proceso de paz

Dr. Jorge Alonso

CIESAS OCCIDENTE



Tierra para todos. El Ente Visual.
Concurso: *Movimientos políticos*. México, D.F.1994.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo fotografía antropológica.

El primero de enero de 1994 el EZLN se alzó en armas demandando, entre otras cosas, el respeto y reconocimiento para los pueblos indios de México. El 12 de enero de ese año los zapatistas atendieron las voces de la sociedad civil nacional e internacional, suspendieron las acciones armadas y entraron en un proceso de diálogo. Desde entonces, es un ejército que no ha tenido acciones militares ni ha utilizado las armas. En febrero de 1995 el gobierno mexicano intentó dejar la vía del diálogo y encarcelar a la dirigencia zapatista. Fracasó. A partir de esa crisis, el Congreso emitió la Ley de Concordia y Pacificación por la cual se dio origen legal a la COCOPA como instancia de coadyuvancia para la paz. Esta ley fue aprobada por el Congreso en marzo de 1995. En ella se reconocía a los zapatistas como interlocutores. En febrero de 1996 el EZLN y el gobierno firmaron los primeros acuerdos de San Andrés sobre derechos y cultura indígenas. El gobierno se comprometió a reconocer constitucionalmente los derechos y la cultura de los pueblos indios de México; pero no cumplió su palabra. La COCOPA, a finales de 1996, elaboró un escrito en el que hacía una traducción de los acuerdos de San Andrés con el fin de que las dos partes lo aceptaran. El zapatismo, advirtiendo que había algunas disminuciones con respecto a lo acordado en San Andrés, lo avaló con tal de proseguir en el diálogo de paz. Zedillo se negó a aceptarlo y suspendió el diálogo.

La COCOPA había tenido el mérito de ser una comisión

integrada por miembros de todos los partidos y que contaba con presencia en la Cámara que había logrado actuar basada en el consenso. Con la oposición del Presidente Zedillo, la representación del PRI en la COCOPA se distanció y aunque algunos priistas trataron de mantener las relaciones, no lo consiguieron y fueron satanizados por sus compañeros. En este difícil, periodo la actuación de los legisladores de oposición dentro de la COCOPA sirvió para detener las intenciones más belicosas por parte de la presidencia. El presidente presionó hasta que se disuelve la CONAI, pero no pudo hacer lo mismo con la COCOPA por la decisión de los partidos de oposición que apelaron a su base legal.

Con el triunfo de una coalición opositora, en julio de 2000 cambió la situación política del país. La política de contrainsurgencia, de creación y apoyo a grupos paramilitares para enfrentar a los zapatistas terminó. La COCOPA, que había sobrevivido casi en latencia, se reactivó con los legisladores que iniciaron su periodo en septiembre.

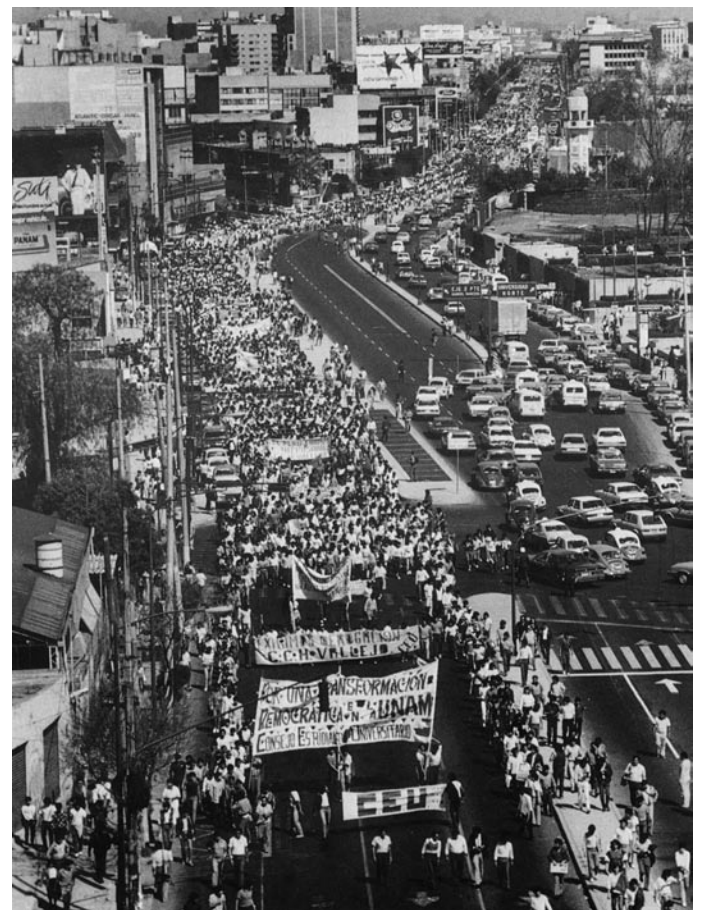
Al entrar en funciones el 1 de diciembre de 2000, el presidente panista Fox ofreció el cumplimiento de los acuerdos pendientes y la solución negociada del conflicto. Envío como suyo al congreso y como iniciativa de ley, el escrito elaborado por la COCOPA. El panista Luis H. Álvarez, que había participado en la anterior COCOPA, quedó como comisionado gubernamental para la paz en Chiapas. El EZLN respondió manifestando su voluntad de transitar por la vía pacífica: exigió diálogo serio, respetuoso y verdadero. Pidió tres señales que indicaran el compromiso de Fox con el diálogo y la negociación: el retiro militar de siete posiciones enclavadas en la zona zapatista, la liberación de los presos políticos zapatistas y el reconocimiento constitucional de los derechos y cultura indígenas. Para que se aprobara la iniciativa de ley basada en el documento de la COCOPA el EZLN había decidido enviar una delegación a la ciudad de México con el fin de dialogar con los legisladores federales.

En enero, el Presidente de la COCOPA, el senador panista Felipe de Jesús Vicencio, consideró que las señales que había dado el ejecutivo eran insuficientes para exigir al zapatismo que reanudara el diálogo de inmediato. Se habían desalojado cuatro de las siete posiciones y liberado algunos presos. Los gestos dados eran válidos, pero no se podía seguir dosificando la situación. No obstante, con evidente desdén hacia la ley para el diálogo y la pacificación el Presidente de la mesa directiva de la Cámara de Diputados, el panista García Cervantes, declaró que los que desearan presentarse ante el Congreso se debían despojar de pasamontañas y armas. Sólo si Marcos lo solicitaba bajo su verdadero nombre se le daría audiencia. Los dirigentes panistas en el Congreso de la Unión desafiaban: no hablarían con encapuchados. El problema para la iniciativa de la COCOPA, era la gran resistencia que había entre muchos diputados panistas y priistas. No les importaba que esa postura atizara el conflicto. Los congresistas que se pronunciaban por no aceptar a los zapatistas con sus pasamontañas, olvidaban que la COCOPA, una comisión legislativa, había tratado y lo seguía

haciendo con los zapatistas tal y como éstos se presentaran.

La COCOPA entró en un periodo de discusión interna para fijar su posición.

El lunes 15 de enero el Presidente de la COCOPA planteó que el ejecutivo debía tranquilizar su posición, por el "creciente concierto y desconcierto de declaraciones de prensa de varios voceros oficiales y oficiosos" que habían debilitado las buenas señales dadas por el gobierno. No se podía exigir al EZLN que dejara las armas y que fuera a la ciudad de México sin capucha porque el propio gobierno federal había tratado con los rebeldes y los había reconocido. La discusión en la COCOPA versó sobre los problemas de Fox con el EZLN. Si bien el Presidente había dado señales positivas, posteriormente realizó declaraciones equívocas y contradictorias que enturbiaron el conflicto, puesto que le restaban credibilidad y creaban desconfianza. Quería hacer pasar lo parcial como total. Por otro lado, se agravaba la situación porque el ejecutivo, al manipular la información, intentaba que los zapatistas aparecieran como intransigentes. Se le acusó de falta de honestidad en sus declaraciones. No sólo había molestia por el trato que en los medios daba Fox al conflicto, sino porque carecía de una posición clara con respecto al viaje zapatista. El problema de Chiapas no se destrabaría con un lenguaje empresarial sino social. Se planteó, también, si era conveniente pedir al EZLN datos de los 80 zapatistas presos para que la COCOPA coadyudara en su estudio. Se había programado una reunión de la COCOPA con Fox. Pero ese encuentro fue suspendido por la comisión legislativa. La COCOPA no acudió a esa cita porque no quiso aparecer como si fuera a recibir



Marcha de C.U. México, D.F. Diciembre de 1986. Andrés Garay
Tomada del libro: *Fotografía de prensa en México. 40 Reporteros gráficos*. Edit. PGR. 1992.



Bronca en la cámara de diputados. Palacio Legislativo, San Lázaro. México, D.F. 1998. Mario Díaz Canchola. Tomada del libro: *Fotografía de prensa en México. 40 Reporteros gráficos*. Edit. PGR. 1992.

orientaciones. Finalmente, el 16 de enero la COCOPA realizó un acto que en cuatro años no se había dado: apoyar otra vez por unanimidad la iniciativa de ley indígena. Esa había sido una de las peticiones del EZLN en 1997. No obstante, después de la elaboración de la iniciativa alterna del Presidente Zedillo los legisladores priistas participantes en la COCOPA fueron obligados a apoyar la iniciativa presidencial. Por su parte, la mayoría de los panistas abandonaron el apoyo a ese documento y elaboraron una iniciativa más que, como la presidencial, no había recibido el apoyo de los indígenas. Lo destacado en enero del 2001 era que la COCOPA volvía a presentar con fuerza una posición unida y de consenso. En su comunicado oficial la COCOPA resaltó la disposición de los zapatistas al diálogo y juzgó que sus demandas para poder reiniciar el diálogo eran atendibles. Consideró que era encomiable que los zapatistas dialogaran con el Congreso sobre la iniciativa. También valoró positivamente las acciones del gobierno, pero no dejó de calificarlas de insuficientes. Convocó a zapatistas, gobierno y actores políticos y sociales a trabajar a favor de la conciliación.

El Presidente de la mesa directiva de la Cámara de Diputados, el panista García Cervantes, el 23 de enero, pese a las aclaraciones de la COCOPA, volvió a declarar que la marcha programada por el EZLN a la ciudad de México era ilegal, pues no era posible que salieran sin haber firmado un acuerdo de diálogo. Amenazó: no hablaría con enmascarados. El coordina-

dor del grupo legislativo del PRD hizo ver que esos comentarios eran irresponsables y evidenciaban un gran desconocimiento de la ley de pacificación. Afirmó que los congresistas de todos los partidos debían estar dispuestos a escuchar a los zapatistas. Otro diputado puntualizó que la interpretación del panista iba en contra de la Constitución porque implicaba un arraigo, o un trato de reservación. Se volvió a aclarar que el tema de las capuchas era intrascendente, pues había una ley que reconocía al EZLN como ejército y además el gobierno y la COCOPA ya habían hablado y tratado con los encapuchados. Las declaraciones del presidente de la Cámara de Diputados ocasionó conflictos hasta en su mismo partido. La COCOPA lo exhortó a la mesura.

El 23 de enero la COCOPA urgió a Fox a que fijara su postura sobre el viaje del EZLN al Distrito Federal. Anunció que pediría condiciones de seguridad para el traslado de los zapatistas, y, para agilizar su trabajo marcado por la ley en cuanto a la coadyuvancia, se propuso contactar directamente con el EZLN.

El 24 de enero, cuando la gestión foxista cumplía 55 días, algunos panistas declararon que recibir al EZLN en el Congreso equivaldría a hacer una apología de la violencia. El PRD adelantó que si el grupo parlamentario del PAN se oponía al diálogo con el zapatismo, los legisladores del PRD y del PRI invitarían al EZLN a recibirlos e iniciar con ellos

el diálogo. La postura mayoritaria del congreso fue la de aceptar a los zapatistas con la condición de que antes entraran en contacto con la COCOPA.

El Congreso convocó al EZLN para fijar los términos de un diálogo directo a través de la COCOPA con el poder legislativo, el cual tenía voluntad de diálogo con el EZLN, según declaraciones. Pero dentro del Congreso, algunos dirigentes panistas se negaban a hablar con encapuchados. El presidente del Senado, el priísta Enrique Jackson, aclaró que el poder legislativo debía recibir a los zapatistas, estuvieran o no encapuchados. Reconocía que el pasamontañas era parte de su identidad. Ante las declaraciones de panistas contra que fueran encapuchados al recinto legislativo, dijo que se podía buscar un espacio neutral para el encuentro. Insistió en que el Congreso no podía negarse a establecer el diálogo. El Presidente de la COCOPA, el panista Felipe de Jesús Vicencio, pidió a ese organismo estar a la altura de las circunstancias y más allá de debates marginales para ir a la reanudación del diálogo. La COCOPA entró de lleno a los preparativos para el encuentro con el EZLN con el Congreso. Tenía el problema de vencer las resistencias de congresistas. Envío una carta a la dirigencia del EZLN para establecer un contacto directo y analizar lo relativo a la marcha de los 24 delegados zapatistas. Le preocupaba la cuestión de seguridad de los delegados del EZLN. Los coordinadores de diputados y senadores instruyeron que fuera la COCOPA la que buscara el diálogo.

Después de largas discusiones, el PAN acordó respaldar la postura del ejecutivo y de la COCOPA y, por lo tanto aceptar las negociaciones con el EZLN. Pidió al EZLN señales claras que demostraran su disposición al diálogo a través del contacto directo con la COCOPA. El gobierno de Chiapas hizo un llamado al gobierno federal y al EZLN a no caer en un círculo vicioso de condicionamientos, Se requería paciencia para no perder la paz.

A través de los medios de comunicación, la COCOPA solicitó al EZLN un acercamiento para definir el formato de un posible diálogo directo entre los zapatistas y los diputados y senadores. La COCOPA se reconoció poco optimista. No veía condiciones para un acuerdo de paz inmediato.

El 18 de febrero, Marcos comunicó a la COCOPA que se reuniría con ella el 12 de marzo en la ciudad de México, e invitó a los diputados a sumarse a la marcha. La COCOPA mandó una segunda carta al EZLN para que se vieran de manera conjunta las medidas de seguridad. Como no hubo respuesta a esto, la COCOPA pidió a la Secretaría de Gobernación que interviniera para garantizar seguridad a la marcha. La COCOPA aceptó



la entrevista ofrecida por el EZLN. Y se abstuvo de meter más ruido en la delicada situación de confrontación verbal entre el zapatismo y el gobierno.

El 3 de marzo inició en Michoacán el 3er Congreso del Congreso Nacional Indígena. Ahí Marcos dijo que había que guardar el machete y afilar la esperanza. En ese congreso los representantes de diversos pueblos indios instaron a defender juntos la ley de la COCOPA. El comandante Germán se reunió con legisladores de la COCOPA para ver lo relativo a la seguridad y lo que restaba de la marcha.

El 12 de marzo el EZLN y la COCOPA volvieron a dialogar después de cinco años. El EZLN ratificó su compromiso de resolver el conflicto por la vía pacífica. Al día siguiente, en una entrevista Fox señaló que una buena reunión del EZLN con la COCOPA y con el Congreso sería clave para el repliegue militar. En esta forma, el presidente también estaba poniendo condiciones. Pero la denominada Iniciativa Privada dio a conocer su posición: consideraría que estaban mal de su cabeza los legisladores que apoyaran la ley COCOPA.

La COCOPA llevó a los zapatistas la propuesta que se impuso por los coordinadores en el Senado del PAN y del PRI y que consistía en que el EZLN se reuniera con miembros de las comisiones dictaminadoras de los asuntos indígenas (10 diputados y 10 senadores). El líder de la bancada de los senadores panistas hizo saber a la opinión pública que los panistas no aprobarían la iniciativa de la COCOPA tal como estaba. Al día siguiente, el EZLN y el CNI dijeron que esperaban una nueva propuesta del Congreso para discutir la iniciativa de la COCOPA. Rechazaron una reunión con 10 diputados y 10 senadores. Marcos dijo que había un intento por reducir la dimensión histórica de la movilización nacional e internacional, dada en torno a esa demanda. El EZLN advirtió a la COCOPA que consideraba conveniente que se mantuviera al margen de esa movilización porque era claro que los sectores duros dentro del Congreso y del Gobierno querían reventar a la COCOPA usándola de recadera de mensajes insultantes en vez de dar el lugar que el EZLN le otorgaba de coadyuvante en el proceso de paz. Marcos dijo que la postura oficial del Congreso



coincidía con el ultimátum que había dado Fox, en cuanto a que dependía del comportamiento del EZLN con el Congreso si se seguía con la política guerrillera (las posiciones enclavadas en la zona zapatista). La propuesta del Congreso era humillante e indigna, pues relegaba un reclamo histórico a nivel de una comparecencia de funcionario de segunda categoría. El EZLN no aceptaba un diálogo vergonzante: demandaba dialogar con todos los legisladores, incluso, con los que se habían manifestado abiertamente en contra; pedía hacer uso de la palabra en el pleno del Congreso. Los zapatistas aclararon que, por entonces, el diálogo era con el Congreso. Con el ejecutivo dialogarían cuando se cumplieran las tres condiciones.

La COCOPA tuvo una acalorada reunión. Había quienes se sentían ofendidos porque el EZLN los relegó. Pero otros hacían ver que el EZLN estaba cuidando a la COCOPA para que no quedara entre el EZLN y el Congreso. Finalmente, se acordó privilegiar el reconocimiento que había logrado el grupo rebelde.

El 19 de marzo, el EZLN emitió un comunicado. Recordó que los objetivos para marchar al D.F. habían sido: primero, dialogar con la sociedad civil nacional para obtener el apoyo en la lucha por el reconocimiento constitucional de los derechos y la cultura indígenas de acuerdo con la iniciativa de ley de la COCOPA; y segundo, dialogar con el Congreso de la Unión para argumentar las bondades de la iniciativa de la COCOPA y la importancia y urgencia de reconocer los derechos indígenas en la Carta Magna. El Congreso de la Unión fue presa de quienes preferían cerrar los ojos a la movilización nacional e internacional. Los legisladores más retardatarios desafiaron, abiertamente, el consenso y apoyo que el EZLN y el CNI habían conseguido. Durante siete días, el EZLN esperó a que el Congreso aceptara su disposición al diálogo. Quienes tenían secuestrado al Congreso respondieron primero con una propuesta indigna e irrespetuosa, cuyo único fin era el de salvar el orgullo y la soberbia de los legisladores que se negaban al diálogo. El EZLN lamentaba que en el Congreso hubieran podido más los pleitos por el

poder de los grupos conservadores que confundían la tribuna con un club de acceso exclusivo. Pero los pueblos indios ya no andarían tocando puertas para suplicar que se les escuchara y atendiera. Puesto a escoger entre los políticos y la gente, el EZLN elegía a la gente. Frente a los políticos nunca bajaría la cabeza ni aceptaría humillaciones ni engaños.

Por todo eso, el EZLN anunció que daba por terminada su estancia en la ciudad de México y que iniciaría el retorno a las montañas del sureste mexicano el día

23 de marzo. El EZLN seguiría buscando y construyendo espacios incluyentes para la participación de todos los que desean un México nuevo.

Este anuncio causó una verdadera crisis política. Diputados de la COCOPA se quejaron del regateo en el Congreso al EZLN. El Congreso deliberó por ocho horas, y no llegaron a un acuerdo sustantivo. Transfirieron su desacuerdo a los zapatistas a los que invitarían a encontrar entre las dos partes el formato del diálogo. En la discusión el PRD pedía que se les concediera la tribuna, en el PRI había quienes estaban de acuerdo, pero que subieran a la tribuna sin capucha, en el PAN, menos siete de los 207 insistían en que no debían subir a la tribuna. Los partidos chicos y el PRD hicieron causa común. Pero la posición del PRI y sobre todo, la del PAN, impidió el acuerdo del uso de la tribuna. Por eso, Marcos señaló que los panistas y los priístas habían abortado el diálogo.

El 22 por la tarde, la comitiva del EZLN, con el apoyo de miles de grupos y ciudadanos, se presentó ante las puertas de la Cámara de Diputados. Mientras tanto, en la Cámara de Senadores se discutía si se abría el recinto a los zapatistas o no. Con el voto de los senadores panistas más once priístas ganó la posición de cerrarle las puertas del Senado al EZLN. Estuvieron en contra los senadores del PRD, del PVEM y algunos priístas. Entre los argumentos que esgrimían los panistas estaba que el EZLN había humillado a la COCOPA, pues la usaba de recadera y había dejado con la palabra en la boca a un senador perredista. Éste no quiso entrar en esa discusión. El PRD acusó de intolerantes por oponerse al diálogo y a la paz, a los que habían impedido que los zapatistas entraran al Senado. No obstante, en la Cámara de Diputados se hacía una discusión similar. El PAN aducía que el hecho de dejar que los zapatistas usaran la tribuna, violentaba la ley. El coordinador de la bancada panista enfatizó que ni Marcos ni Fox mandaban en la Cámara. No obstante, con el voto del PRD, del PT, del PVEM y de la mayoría priístas

se logró una cerrada votación de 220 contra 210 que abrió la tribuna al EZLN. Se le otorgó su uso para defender en el salón de



plenos la iniciativa de derechos y cultura indígenas. Para no violentar la reglamentación interna del Congreso se decidió realizar una reunión de trabajo con las comisiones unidas de Gobernación y Justicia, Puntos Constitucionales y Asuntos Indígenas; y se amplió la invitación a todos los diputados y senadores que quisieran participar. Los votos en contra fueron de la bancada panista más algunos priistas. El EZLN aceptó la invitación formulada por la Cámara de Diputados. Los zapatistas decidieron posponer su salida hacia Chiapas. Marcos reconoció la sensibilidad de los legisladores que apoyaron la propuesta. Dijo que parecía que la puerta del diálogo comenzaba a abrirse. Reconoció que la movilización nacional e internacional había hecho posible el acuerdo para el diálogo. De inmediato, comenzaron las pláticas entre diputados y el enlace zapatista para determinar el formato del diálogo.

Fox anunció el retiro del ejército de las tres posiciones restantes solicitadas por los zapatistas, y medidas para acelerar el excarcelamiento de los presos ligados al EZLN.

El PAN decidió, que excepto los panistas integrantes de las comisiones en cuestión, los demás no acudirían a la Cámara de Diputados cuando ésta se abriera al zapatismo. Esto causó una tensión adicional a la crisis que ya había sufrido la COCOPA. El 28 de marzo el EZLN y el CNI hicieron uso de la tribuna legislativa en la Cámara de Diputados. Su comparecencia fue exitosa. El comandante Germán, el mismo día 28, hizo contacto con el comisionado gubernamental para la paz. Se acreditó como correo del EZLN. Reanudado el camino de la paz, la COCOPA volvió a recomponerse, no sin heridas internas. El comandante Germán se reunió con la COCOPA para ver los mecanismos de verificación del repliegue militar. La

sede de la COCOPA se adoptó como el lugar de encuentro entre el EZLN y el gobierno. La COCOPA tenía la responsabilidad de defender como suya la iniciativa que traduce los acuerdos de San Andrés y llevarla a buen término. Pero en este importante punto fracasó. PRI y PAN elaboraron una ley indígena que no respetaba la estructuración de la iniciativa de la COCOPA. Dicha ley fue aprobada por unanimidad en el Senado, en la Cámara de



Diputados sí obtuvo la mayoría, pero tanto el PRD como el PT se opusieron a la nueva ley. Lo paradójico de ésta fue que, siendo una ley pensada para los pueblos indios, satisfizo a empresarios, elite eclesiástica, conservadores de todo tipo, y recibió el rechazo de especialistas en derecho indígena, de indígenas abogados, de instancias gubernamentales y no gubernamentales que tienen que ver con los indígenas, y sobre todo de los pueblos y organizaciones indígenas. Se enunció la autonomía, pero se impide su ejercicio. A los pueblos indios se les sigue haciendo objeto de la tutela estatal y no se les permite que decidan sobre sí mismos. Esta situación repercutió en un nuevo debilitamiento de la COCOPA. Las contradicciones de los partidos y de su actuación ante la ley se reflejaron en esta instancia. El zapatismo rompió con el incipiente contacto que había iniciado con el gobierno foxista. El papel de los legisladores ante el movimiento indígena dejó a éste muy resentido con las posiciones racistas prevalecientes en ese poder.

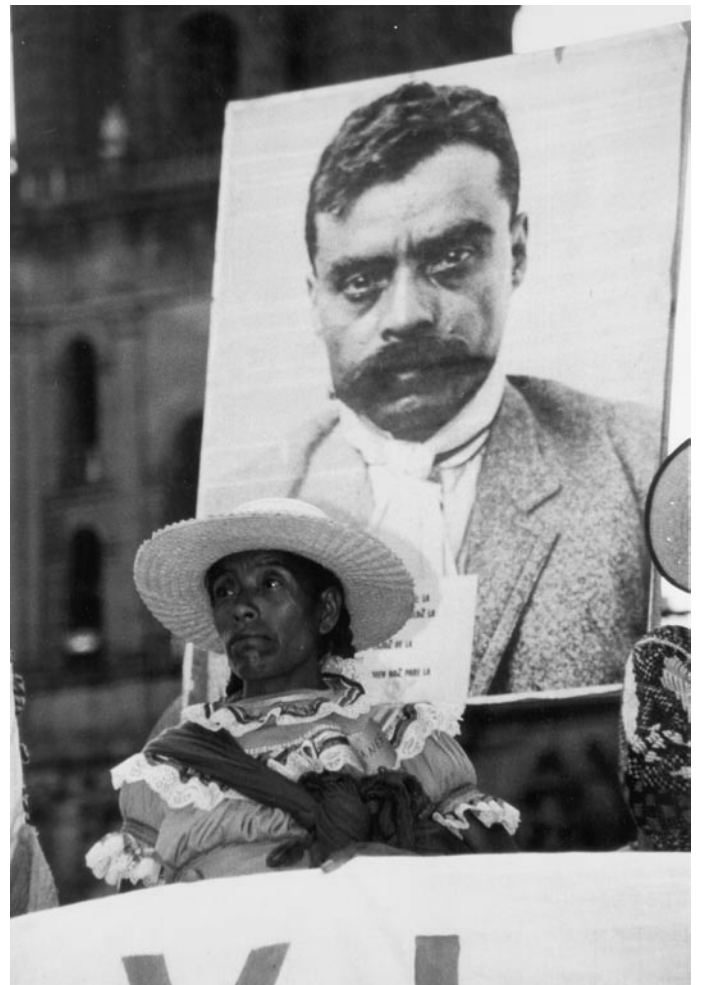
La COCOPA ha sido una comisión pluripartidista que ha buscado la construcción de consensos y que ha significado una defensa de la vía del diálogo en la búsqueda de la paz. Tiene un carácter de coadyuvancia, pero ha realizado trabajos de mediación. Ha sufrido las presiones del zapatismo, de la presidencia y de las posturas encontradas de los partidos, pero ha logrado sobrevivir. Su papel dentro de un poder que está adquiriendo un verdadero carácter de contrapeso la ha colocado ante la necesidad de innovar funciones. Necesitará mucho esfuerzo para poder recomponer lo que ahora echaron a perder los mismos legisladores. Las presiones provenientes del poder legislativo pueden ser la tumba de esta instancia.

Nota:

La antropología política ha ido ampliando sus objetos de estudio. Inició estudiando las estructuras de poder y las funciones de gobierno en comunidades tribales. Descubrió a pueblos sin estado. De ahí pasó a analizar la formación y las transformaciones de los estados. Profundizó en las relaciones políticas en comunidades



campesinas. Incursionó en comunidades complejas. Así extendió su campo de estudio a lo urbano, a lo sindical, y a diferentes movimientos sociales. Incursionó en el análisis de los procesos electorales. Se adentró en instituciones de la democracia moderna, como parlamentos. Los nexos entre éstos y movimientos sociales de nuevo tipo como el zapatismo han llevado a que se trate a la COCOPA. El presente escrito tiene como fuentes un conjunto de entrevistas a legisladores integrantes de la COCOPA, una revisión hemerográfica y consulta a la página web de la Cámara de Diputados.



Sin título. Javier Aguilar Rodríguez.
Concurso: *Movimientos políticos*. México, D.F. 1994.
Acervo: Fototeca - ENAH. Fondo de fotografía antropológica.



Paso de Tradición. Martín Caballero Tovar.
Concurso: *Danzas tradicionales y bailes populares*. México, D.F. 1992.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.



Últimos toques. Rubén Pax.
Concurso: *Danzas tradicionales y bailes populares*. (Sin dato) 1987.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.



Frente a la virgen de Guadalupe. *Fondo Cassasola*.
México, D.F. c.1920.
Fototeca Nacional del INAH.

El fin de la raza cósmica: la crisis de la ideología del mestizaje en México

Dr. Francisco de la Peña

ENAH-INAH

A diferencia de otras sociedades latinoamericanas pluriétnicas como Perú, Guatemala o Bolivia, el proceso de mestizaje cultural en México ha conocido un importante desarrollo. Debido a ello, el nacionalismo en este país, bajo todas sus formas (el nacionalismo criollo del siglo XVIII, patriota e independentista, el nacionalismo republicano del XIX, liberal, universalista y anticolonialista, y el nacionalismo revolucionario del siglo xx, populista y antiimperialista) ha sido una ideología caracterizada por su intolerancia hacia las culturas indígenas (Florescano, 1996).

En efecto, durante el siglo xx, las políticas hacia los indígenas se han orientado por el ideal de la asimilación de los indios dentro de un modelo de Estado unitario y de una nación mono-cultural. Sin embargo, más allá de la afirmación de una identidad nacional asociada a los valores occidentales (hispanicos, latinos o anglosajones) muchos elementos culturales de origen indígena, a nivel del lenguaje, la alimentación, las creencias o la organización social, han perdurado en la vida cotidiana de la mayor parte de los mexicanos, aunque dichos elementos sean rechazados o aceptados (con una especie de resignación y vergüenza) como componentes de la identidad mestiza.

El racismo contra los indígenas continúa presente en la sociedad a todos los niveles y no por azar el calificativo de “indio” es, todavía, en México el insulto más corriente, en la



medida en que la existencia real de los indígenas es percibida como un signo del subdesarrollo y la marginalidad del país.

Si el discurso oficial ha glorificado la imagen de lo indio, se trata, sobre todo, de la imagen del indio muerto, es decir, del indio de las altas culturas precolombinas, el indio “monumental”, arqueológico y turístico, que forma parte del pasado. Por el contrario, el Estado mexicano no ha favorecido el derecho a la diferencia de los indígenas vivos, y la realidad del indígena ha sido considerada como un problema, el “problema indígena”. Un doble lenguaje hecho de celebración y de desprecio hacia los indígenas ha caracterizado al nacionalismo surgido de la revolución mexicana de 1910, que hizo de la raza mestiza la “raza” nacional por excelencia y del mestizo la quintaesencia de la nacionalidad.

Las concepciones sobre el mestizaje y el mestizo son diversas y formaron parte de una vasta corriente de ideas interesada en la reflexión sobre el ser mexicano. Un recuento de ellas nos permitirá comprender los resortes que animan los más comunes estereotipos del mexicano.

A partir de la Revolución surgió una filosofía sobre la circunstancia y la peculiaridad del mexicano, filosofía cuyos exponentes provienen de diversos horizontes. Se trata de un movimiento intelectual interesado en reflexionar sobre la esencia del mexicano a fin de crear instituciones adaptadas a las condiciones geográficas, históricas y culturales propias de México.

José Vasconcelos fue el primero en hablar del mestizaje como aquello que define al ser mexicano, y el primero en considerar a la cultura indígena como un componente secundario de la identidad mestiza, el lado femenino, receptivo y pasivo de la misma, por oposición a la herencia occidental, masculina y activa.

Vasconcelos, un ferviente hispanófilo, hizo extensiva esta filosofía de lo mestizo a Iberoamérica, oponiendo al anglosajonismo el iberoamericanismo, auténtica filosofía universal basada en la síntesis de razas y culturas. Así, lo ibérico es concebido

como una cultura que, desde su particularidad, se eleva a lo universal, abarcando a todas las culturas, lo que lleva a Vasconcelos a postular que el mestizo constituye una “raza cósmica” llamada a realizar la finalidad de la historia (Vasconcelos, 1948).

Para Leopoldo Zea el mexicano es el ejemplo más representativo del hombre latinoamericano, cuya identidad mestiza lo convierte en una raza que se define por la renovación y la recreación, una raza no limitada ni apegada a la materia como la raza blanca. Zea distingue al ser mestizo tanto del ser latino (asociado al pasado español y cristiano) como del ser anglosajón (asociado a la civilización occiden-

tal) y concibe al mestizaje como un valor en sí mismo y una vía específica a la modernidad (Zea, 1945).

La visión de Vasconcelos, Zea y otros intelectuales (Antonio Caso, Andrés Molina Henríquez, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán) que acentúan el aspecto positivo del mestizaje y ven en lo mexicano y en la mexicanidad una filosofía de la historia y un proyecto de modernidad propio, no sólo se convirtió en el discurso hegemónico sobre el ser nacional, sino que el culto a lo mestizo ha devenido en los últimos setenta años, un instrumento de legitimación del sistema político dominante en México, un sistema cuya naturaleza ha sido justificada en función del “ser mexicano”.

Con todo, muchos otros análisis sobre el ser mexicano, abordando al mexicano mestizo no como debe de ser ni en función de su destino sino como es, ofrecen una imagen de él menos complaciente y más crítica.

Inspirándose en la psicología de Adler, Samuel Ramos es el primer pensador que enfatiza las deficiencias del mexicano, deficiencias que lo hacen un hombre que, víctima de un fuerte complejo de inferioridad, desperdicia las oportunidades para mejorar o superarse, carece de confianza en sí mismo y desconfía de los otros. Un ser que no cree en su profesión, no cree en los negocios, no cree en la política, y que sufre de una fuerte susceptibilidad, ya que todo lo interpreta como ofensa o ataque, no soporta la crítica y desvaloriza al prójimo (Ramos, 1951).

En una perspectiva fenomenológica no menos crítica, Emilio Uranga propone una ontología del ser mexicano definiéndolo como un “ser accidental” que rechaza la sustancialización y que se caracteriza por la “desgana”, mientras que Jorge Portilla se refiere al “relajo” o la burla como la condición ontológica del mexicano, un ser autodestructivo y nihilista que, permanentemente, transgrede los valores establecidos y se burla de las instituciones, de los otros y de sí mismo (Uranga, 1952; Portilla,

1984).

Para Octavio Paz está en el ser del mexicano el renegar de un modo universal. Tratando de evitar el desprecio y el ninguneo, el mexicano termina por despreciarse a sí mismo y por ello es evasivo y su refugio es el disimulo y la máscara, sobre todo la de la hombría. Según Paz, el mexicano ama las formas, los mitos y las leyendas, y tiene una gran predilección por la ceremonia y las fórmulas. Adhiere a las personas y no a los principios, crea mundos cerrados y es celoso de su intimidad pero cree en la comunión y la fiesta. Asimismo, es desconfiado, agresivo, estoico, irónico, impasible, resignado y padece de un gran sentimiento de inferioridad y soledad, consecuencia de su profundo sentimiento de abandono y orfandad (Paz, 1989).

El análisis del ser mexicano elaborado por José Iturriga destaca que el sentimiento de minusvalía del mexicano es originado por su pasado colonial, su condición de raza vencida y por haberse fundado en un mestizaje producto de la violencia (Iturriga, 1951).

Afirma que la naturaleza triste del mexicano tiene como contraparte un agudo sentido del humor, instrumento ofensivo y defensivo. Dado que su idioma no fue elaborado por sus antepasados indígenas, el mexicano habla poco y con dificultad, empleando muchos diminutivos, aunque como compensación a esta situación puede ser retórico y barroco. Susceptible e irritable, el mexicano tiende a ser peleonero y agresivo, su exceso de amor propio, reflejo de su minusvalía, lo hace ser orgulloso y altivo, y el machismo y la afición al piropo o a los gestos pornográficos evidencian un déficit sexual no satisfecho. El exaltado patriotismo del mexicano es emocional y no racional, y refleja menos una noción territorial clara que un instinto de conservación frente a la desarticulación geográfica y la multiplicidad cultural. Es también poco reflexivo y analítico dado el peso de la mentalidad prelógica y mágica de origen autóctono, y se caracteriza por la riqueza de su imaginación que lo conduce fácilmente a la mitomanía.

En fin, el mexicano es fatalista y supersticioso, es abúlico e indeciso por lo que carece de una voluntad constante para cambiar su circunstancia y su falta de sentido del tiempo lo lleva a la improvisación.

Desde una perspectiva psicoanalítica, Santiago Ramírez explica la personalidad del mexicano a partir del choque entre dos culturas: la indígena y la española. Su resultado, el mestizo, unión de español con mujer indígena, es producto de una transculturación dramáticamente asumida por los hijos a través de la ambivalencia simbólica entre el padre español (que reenvía a fuerza-conquista-prestigio-filiación ajena al suelo) y la madre indígena (matriz asociada a debilidad-sometimiento-devaluación-raíz telúrica). Ramírez agrega que la historia del país es la lucha con tra el padre: la independencia contra los españoles, la invasión norteamericana contra el “hermano mayor” devenido padre castrante, la revolución contra el padre dictador-afrancesado y anti-indígena. Ramírez explica el machismo del mexicano y su necesidad de afirmarse “muy hombre” como un producto de la ambivalencia



entre la admiración y el rechazo del padre y la vergüenza frente a la demanda de amor incondicional a la madre (Ramírez, 1959).

Finalmente, en una perspectiva jungiana, Manuel Aceves sostiene que el arquetipo dominante entre los mexicanos es el de Tezcatlipoca, portador de la desdicha y el infortunio. Equivalente del poder del inconsciente sobre el hombre, Tezcatlipoca (quien porta también el nombre de *Titlacahuan*, “aquel de quien somos esclavos”, y *moyocoyatzin*, “el que obra a su arbitrio”) es el dios fálico-ctónico, creador de los seres del primer sol, identificado con la región de los muertos y el color negro así como con la hechicería. Para Aceves, los aztecas vivían en un estado de identificación con el inconsciente, y sus instituciones patriarcales, el culto solar y la guerra florida eran la fachada de



una religión más primitiva, asociada al culto guerrero, a la madre tierra Coatlicue. La crueldad de los ritos aztecas expresaban el miedo de la conciencia a ser tragada por el fondo femenino del inconsciente representado por Coatlicue, madre terrible y devoradora, una de cuyas figuras era Tezcatlipoca, el rival de Quetzalcoatl, la conciencia masculina, el espíritu solar y el Yo dotado de libre albedrío. Según Aceves, el sentimiento de la inanidad de la existencia, el fatalismo y la resignación, la creencia mágica y la superstición, la emotividad, la introversión o el temor a la autoridad, tan peculiares en el mexicano, no son más que la expresión del arquetipo de Tezcatlipoca (Aceves, 1991).

Como podemos ver, tanto la imagen idealizada del mestizaje y del México mestizo como la imagen crítica del mismo elaborada por los intelectuales mexicanos coinciden en atribuir a lo indígena un valor o secundario o negativo. En su versión positiva, la raza cósmica-mestiza incluye a lo indígena y a lo tradicional pero subordinándolos al impulso creativo y modernizador de lo mestizo, cuya naturaleza sintética y original no se confunde con el arcaísmo de lo autóctono. El mundo indígena es visto como una supervivencia del pasado que tiende a disolverse en el proyecto histórico del mestizaje de las razas y las culturas.

En su vertiente crítica y autocrítica, el mexicano mestizo es definido como un ser cuyo complejo de inferioridad frente al extranjero, cuyo sentimiento de minusvalía y soledad, o cuyo fatalismo, agresividad, desconfianza, emotividad o irracionalidad reenvía las supervivencias del mundo indígena o la mentalidad colonizada marcada por la imposición violenta de la cultura de los conquistadores y la vergüenza por las raíces indígenas. Con todo,

la imagen crítica del mestizo, sólo en apariencia, se contradice con la imagen positiva del mestizaje, ya que los complejos y los defectos del mexicano se explican en gran medida por el peso del pasado y por el hecho de que la modernización es vista aún como un proceso inacabado, un proceso que el mestizaje total permitirá llevar a su fin la creación de una cultura nacional plenamente desarrollada.

Estas representaciones del ser mestizo han contribuido a la popularización de un conjunto de estereotipos del mexicano cuya imbricación es común en el plano de las representaciones cotidianas, representaciones en las cuales no pocos mexicanos se reconocen. Como todos los estereotipos, se trata de representaciones que funcionan como generalizaciones arbitrarias del carácter o comportamiento que puede presentar un individuo, una clase, un grupo o una nación.

En cualquier caso, el malestar que provoca, entre muchos mexicanos, la subestimación de la cultura indígena, la identificación del régimen político, el Estado y la nación con el “ser mestizo” blanco y occidental, o la imagen del mexicano acomplexado por una mentalidad colonizada que lo lleva a idolatrar al extranjero y despreciar sus raíces nativas, no es un fenómeno sin importancia. Por el contrario, es un sentimiento generalizado en este país y que no es ajeno a las transformaciones históricas que vive la sociedad mexicana.

La recomposición del nacionalismo mestizo

En los últimos años la imagen del Estado-nación dominante en México ha sido convulsionada por la debacle del sistema político

de partido único mas antiguo del mundo. Ella ha provocado el fin de la ideología de la “revolución mexicana”, legitimatriz de los estereotipos de la identidad nacional y del discurso sobre el mestizaje y el “ser” mexicano (Lomnitz, 1993). Somos testigos de una profunda recomposición del régimen político mexicano que ha puesto en evidencia la ineficacia de los mecanismos de identificación al nacionalismo mestizo tradicional dominante a lo largo del siglo veinte. Asistimos a la crisis del nacionalismo nacido de la “revolución institucional” y su cultura política paternalista, autoritaria, centralista y corporativista (Aguilar Rivera, 2000). Crisis que coincide con la sustitución, por parte de las élites políticas del viejo modelo económico populista-nacionalista, por el neoliberalismo más radical, con el debilitamiento del discurso antiimperialista, con la integración del país al mercado norteamericano y con la relativización de las fronteras que lo separan del “Otro”.

En este marco, la imagen hegemónica del México mestizo se ha desdibujado y es difícil saber hoy lo que significa “ser” mexicano. Como lo ha demostrado Lomnitz, el nacionalismo revolucionario ha operado en México como una verdadera cosmología política que ha atribuido a cada sector de la sociedad (obreros, campesinos, indígenas, mujeres, burócratas, empresarios, intelectuales, militares, eclesiásticos) un lugar preciso al interior de un universo cerrado cuyo centro ha sido el Partido-Gobierno y el culto al “Señor Presidente”. Una cosmología que da cuenta de la anti-democracia y del ritualismo característicos de la cultura política en México, y cuya legitimidad no es ajena a la exaltación ideológica de las particularidades del “ser mestizo” mexicano.

La implosión de esta cosmología ha provocado un déficit de sentido, la transformación y la diversificación de los referentes identitarios y la fragmentación de su tejido simbólico, de su unidad, perdiendo, por ello, gran parte de su eficacia.

Por ejemplo, se ha constatado que el rechazo del autoritarismo y de la corrupción que han sido favorecidos por un sistema político identificado con la «nación» y por un partido político que utiliza los colores de la bandera nacional como su emblema, se manifiesta, en muchos casos, como un rechazo de lo “nacional”, del “ser mestizo” o del “ser mexicano”.

El ocaso del régimen político priísta y la desestructuración del nacionalismo dominante están relacionados con la profunda transformación del perfil socio-cultural de este país. Esta ha generado la proliferación de nuevos fenómenos identitarios a todos los niveles (urbano, generacional, religioso, fronterizo, regional) y la emergencia de otra idea del “ser mexicano” sin relación con los modelos promovidos por el Estado. El desarrollo de identidades trans-nacionales y trans-fronterizas entre los mexicanos que viven en Norteamérica y reivindican una doble nacionalidad es un claro ejemplo de este hecho, así como la afirmación de identidades regionales a lo largo del país (la reivindicación del criollismo o de la negritud en ciertas regiones así lo testimonian). Atención especial merece la sorprendente proliferación de Iglesias protestantes y pentecostales, fenómeno revelador del fin del monopolio espiritual de la Iglesia católica. Tal proliferación cuestiona, seriamente, el mito oficial



Concheros. Francisco Orduño Cos.
Concurso: *Danzas tradicionales y bailes populares*. México, D.F. 1991.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.

que postula la existencia de una suerte de vínculo esencial entre la identidad religiosa del mexicano y el catolicismo.

Con todo, la manifestación más evidente de los cambios culturales que han transformado la idea de nación y de lo nacional en México, es la irrupción de un movimiento que exige el reconocimiento de las culturas indígenas y de su derecho a la diversidad y a la autonomía. Hay que decir que la decadencia de los sistemas políticos populistas y autoritarios y el crecimiento de las organizaciones indígenas independientes son fenómenos que se han generalizado por toda América Latina en los últimos decenios. No obstante, tales procesos revisten un carácter más explosivo en México, dada la fuerza y la longevidad de su régimen político y el número de su población indígena, la más importante de todo el continente (Le Bot, 1994).

El desarrollo de un fuerte movimiento indígena ha favorecido la presencia de sus voceros al seno de diversos espacios públicos, desde las universidades hasta los organismos internacionales, la batalla legal de las organizaciones indígenas por sus derechos políticos, y, sobre todo, la toma de conciencia de las demandas y la condición de los pueblos indios entre la población mestiza. Esta situación, hace algunos años, condujo al gobierno de Carlos Salinas a modificar diversos aspectos de la constitución. El objetivo era introducir en ella una serie de derechos culturales y legales en favor de los pueblos indígenas, y reconocer, oficialmente, que el país es una nación pluricultural y pluriétnica.

Lo cierto es que los grupos étnicos han logrado sobrevivir a todos los proyectos de asimilación cultural a través de estrategias

de reproducción de sus identidades bastante originales y complejas. Con ello, las etnias de México han refutado la concepción según la cual el “problema indio” es el producto del aislamiento o de la incompatibilidad entre el inmovilismo de la tradición y la dinámica globalizante de la modernización. Dichas estrategias han sido tan eficaces que la atribución étnica se ha convertido en nuestros días en un instrumento político y la reindianización se afirma, incluso, al interior de ciertos sectores del campesinado pobre, modificando los esquemas habituales con los que se concibe a la problemática indígena (Vázquez, 1992). Por todo esto, es evidente que la realidad indígena no puede comprenderse más según el modelo que concibe a la comunidad indígena como una entidad aislada y sin relación con las mutaciones de la sociedad global.

La fuerte presencia del mundo indígena en el México actual deriva de su plasticidad cultural y de su contemporaneidad, que se traducen, en el terreno político, como un cuestionamiento de las actuales estructuras del Estado y en un proyecto alternativo de modernidad, de lo que la revuelta de los indígenas en Chiapas es el testimonio más acabado. Revuelta en la que, paradójicamente, el uso de los instrumentos más sofisticados de la informática y la comunicación de masas se combina con la memoria mítica y las tradiciones de lucha indígena. Carlos Fuentes ha definido con precisión la paradoja cultural que representa el EZLN como una arcaísmo movilizador. Y podríamos encontrar otros ejemplos de paradojas culturales de este tipo entre los indígenas mixtecos o zapotecos que devienen migrantes cosmopolitas habitando a la vez en California y México, hablando inglés, español y su lengua materna, y reproduciendo sus prácticas simbólicas y artesanales adaptándolas a las exigencias de la modernidad más avanzada.

Hoy en día, las relaciones inmediatas o lejanas entre las metrópolis nacionales y extranjeras y las comunidades indígenas más diversas constituyen una red muy dinámica. Una red que da cuenta de las estrategias de afirmación identitaria de los indígenas a través de la innovación y la recreación cultural, de la apropiación y la resemantización simbólica de los elementos de la modernidad al seno de sus tradiciones (García Canclini, 1989). Por lo demás, habría que preguntarse si este fenómeno de renovación de la tradición y de invención de nuevas identidades colectivas es nuevo, ya que podría afirmarse que existe al menos desde la época colonial, siendo una constante de la historia de México (Gruzinski, 1990).

En todo caso, es evidente que la imagen del indio mexicano y de la sociedad indígena ya no es lo que era hasta hace algunas décadas, un estereotipo de la inmovilidad o un ejemplo del arcaísmo



propio de las sociedades “frías”. La cultura indígena no puede reducirse a los límites de la comunidad, ella se transforma y deviene pos-tradicional, multiétnica, desterritorializada, cosmopolita y transnacional, sin relación a un lugar específico o a una sola lengua. Re-localizándose al seno de los procesos de globalización, ella da origen a neo-comunidades y pluri-etnicidades. Y la idea de que los indios son ciudadanos imperfectos, menores de edad o inválidos dignos de compasión ha sido desmentida por los mismos indios, quienes no sólo reivindican sus derechos sino que también asumen la reflexión relativa a la indianidad.

Sin duda, la modernización y la democratización del país han erosionado el ideal de una identidad y de una cultura nacional única y han alentado una mayor sensibilidad frente a la cuestión del pluralismo cultural. El derrumbe del nacionalismo “revolucionario”, mestizófilo y mono-cultural, antidemocrático y pseudo-moderno, ha conducido a una redefinición del mestizaje, a una relativización de los beneficios asociados al “ser” mestizo y a una revalorización de lo autoctono y de la “diversidad” cultural.

En este contexto, las derivas provocadas por el derrumbe del lazo simbólico al interior de la “cosmología nacionalista” dominante en México encuentran una expresión límite en movimientos nativistas y neo-traditionalistas que aspiran a la re-indianización de la identidad y de la cultura de los mexicanos. Integrados en su mayoría por mexicanos mestizos de origen urbano, se trata de movimientos que pueden ser vistos como tentativas para redefinir y elaborar en el plano imaginario un mestizaje diferente, a la vez indiófilo y moderno. (De la Peña, 1999).

A mediano plazo podemos esperar ser testigos de la aparición de nuevas identidades colectivas y de un sin número de fenómenos de recomposición identitaria. Un México multicultural y post-mestizo comienza a dibujarse y hemos de abocarnos a elaborar el estudio de su paisaje.

Bibliografía

ACEVES, Manuel. El mexicano. Alquimia y mito de una raza. México. Joaquín Mortiz. 1991.

AGUILAR RIVERA, José Antonio. El fin de la raza cósmica. México. Editorial Océano. 2000.

DE LA PENA, Francisco. Le mouvement de la mexicanité ou l'invention de l'autre. Néo-tradition, millénarisme et imaginaire indien. Tesis Doctoral. EHESS. Paris. 1999.

FLORESCANO, Enrique. Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México. México. Editorial Aguilar. 1998.

GARCÍA CANCLINI, Nestor. Culturas híbridas. México. Editorial Grijalbo. 1989.

GRUZINSKI, Serge. La guerre des images. Paris Fayard. 1990.

ITURRIAGA, José. La estructura social y cultural de México. FCE. 1951.

LOMNITZ, Claudio. "Antropología de la nacionalidad mexicana" en Antropología breve de México. Lourdes Arizpe (coord). Academia de la investigación científica. México. 1993.

LE BOT, Yvon. Violence de la modernité en Amérique Latine. Paris. Karthala 1994.

PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. México. FCE. 1989.

PORTILLA, Jorge. Fenomenología del relajo. México. FCE. 1984.

RAMÍREZ, Santiago. El mexicano. Psicología de sus motivaciones. México. Ed. Pax.

RAMOS, Samuel. El perfil del hombre y la cultura en México. Buenos Aires. Espasa Calpe. 1951.

URANGA, Emilio. Análisis del ser mexicano. Librería Robledo. 1952.

VASCONCELOS, José. La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. México. Espasa Calpe. 1948.

VÁZQUEZ, Luis. Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos. México. Conaculta. 1992.

ZEA, Leopoldo. Conciencia y posibilidad del mexicano. México. Ed. Porrúa. 1945.



Detalle. Iniciación de la danza. Juan Martín Olivares Orozco. Concurso: *Danzas tradicionales y bailes populares*. México, D.F. 1992. Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.



Zapatistas. Anónimo.
Periódico: *La jornada*. Suplemento fotográfico del domingo 11 de marzo de 2001.
Coordinador de fotografía: Heriberto Rodríguez.

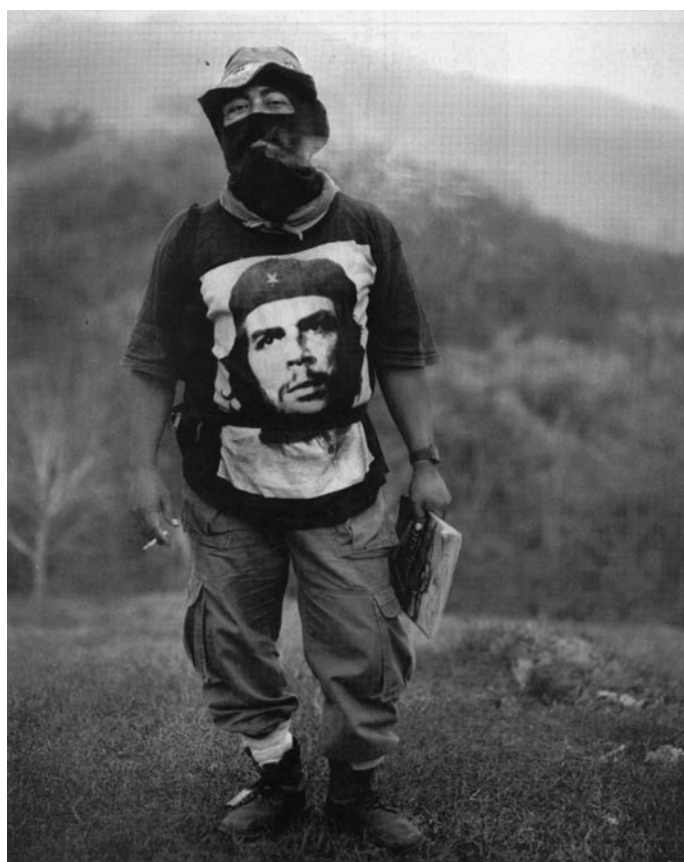


El fin del silencio indígena. Alfonso López Gómez.
Concurso: *Movimientos políticos*. Cuernavaca, Morelos 1994.
Acervo: Fototeca - ENAH. Fondo de fotografía antropológica.

El futbol como escenario político

Andrés Fábregas Puig

EL COLEGIO DE MÉXICO



Zapatistas. Anónimo.
Periódico: *La jornada*. Suplemento del domingo 11 de marzo de 2001.
Coordinador de fotografía: Heriberto Rodríguez.

Las ciencias sociales en México han tenido un magro interés en el análisis del deporte. No es este el lugar para discernir las causas de semejante actitud y sólo lo menciono como punto de referencia. En el caso del futbol, hemos sido testigos de su creciente presencia en la sociedad mexicana. Los siguientes renglones se dedican a discutir cómo se manifiestan en el contexto del futbol las contradicciones políticas existentes en el país.

La política es la lucha por el poder entre los intereses divergentes que existen en la sociedad. Esos intereses van desde los muy particulares hasta los colectivos, desde los proyectos de nación hasta los individuales. Un partido de futbol es un laboratorio para observar estas contradicciones además del comportamiento que asumen los grupos en situaciones especiales de tensión. Pero aunque no es este, el único ángulo de la vida social que un partido de futbol devela, será al que me refiera en esta ocasión.

Los dos equipos de futbol más populares en México, hasta ahora, son el Guadalajara y el América. El primero, también es conocido, desde hace más de 70 años con el nombre de Chivas Rayadas o de Rebaño Sagrado. El segundo usó durante años, el mote de "Creimas" por el color de sus camisetas y, en tiempos relativamente recientes, adoptó el de "Águilas". El Guadalajara tuvo como antecedente un club llamado Unión, fundado en dicha ciudad pero en 1906 por un joven comerciante



de origen Belga llamado Edgar Everaert al que se le unieron otros comerciantes de origen francés. Cuando adoptó el nombre de Guadalajara, aparecieron en escena dos hermanos nativos de Jalisco, Rafael y Gregorio Orozco, que asumieron la dirección del club. Los fundadores del equipo, empleados de extracción popular además de los comerciantes mencionados, decidieron que jugaría sólo con mexicanos. A este hecho, detalle de extrema importancia como veremos, se unió otro no menos importante, y de inmediato, el fútbol fue adoptado por los Seminaristas, siendo así sancionado por la Iglesia Católica, cuya importancia en la sociedad jalisciense es ampliamente conocida. Incluso, durante los turbulentos años de la revolución, el fútbol sobrevivió porque se practicaba en los seminarios. Los primeros partidos clásicos en la ciudad de Guadalajara, los protagonizaron las Chivas contra los Seminaristas de El Liceo, atrayendo a un público cada vez más ávido. Hacia 1916 se fundó un segundo club en la ciudad de Guadalajara y ese fue el Atlas. Los orígenes de este equipo son muy diferentes a los del Rebaño Sagrado. El Atlas surgió por la voluntad de los hijos de la aristocracia tapatía que regresaban después de haber estudiado en Londres y haber jugado fútbol en el país donde nació este deporte. Su voluntad era demostrar al «pueblo» que el fútbol era cosa seria y no práctica vulgar, como ellos lo concebían. El Atlas tomó ese nombre porque sus fundadores se asumían como los «reyes del mundo», los «inigualables», lo «máximo». Sus campos de entrenamiento y sus instalaciones se localizaron en las zonas elegantes de la ciudad, frecuentadas por la alta burguesía tapatía que celebraba con orgullo las victorias de sus críos sobre los vulgares «albañiles» del

Guadalajara. De esta manera, se configuró un enfrentamiento simbólico, con raíces en la vida real, entre «ricos» y «pobres» en la ciudad capital de Jalisco. El club Guadalajara fue asumido como símbolo por las capas populares de la sociedad jalisciense que, en cada partido contra el Atlas, veían su propio enfrentamiento contra los patrones. El choque de intereses divergentes quedaba así encerrado en las paredes del Estadio de Fútbol. Muy pronto, ese clásico asumió otro nivel simbólico además del ya mencionado: la lucha por la identidad tapatía. Es decir, el conflicto por darle a la sociedad de Guadalajara en particular y a la de Jalisco en general, la conformación cultural que cada uno de los intereses divergentes pugnaba. El mote de Chivas le surgió al Guadalajara debido a una noticia a ocho columnas aparecida en *El Informador*, el diario más importante de Jalisco, que decía: «Jugaron a las carreras y ganaron las chivas». La nota aludía a un encuentro entre el Guadalajara y el Tampico, mismo que también era observado por los «petimetres» del Atlas que, en son de burla, se referían al equipo local, su acérrimo rival, como «las chivas». Quizá, si hubieran previsto que tal mote aumentaría la popularidad del Guadalajara nunca se lo hubiesen impuesto. En efecto, el club tapatío aumentó su popularidad a raíz del apodo. Las Chivas Rayadas, por la camiseta en rojo y blanco, completaron así su simbolismo. Con el tiempo, el Atlas sólo obtuvo un campeonato y hace más de medio siglo que busca afanosamente otro, sin lograrlo. Las Chivas Rayadas son el equipo mexicano con más campeonatos, diez en total, lo que lo mantiene en el liderato de popularidad.

Pero el aspecto que ha hecho que las masas mexicanas

se vean así mismas en sus luchas sociales y políticas cuando juega el Guadalajara es que este sólo alinea a jugadores mexicanos. Por esta razón, los partidos contra cualquier otro equipo mexicano, pero sobre todo contra el América, son tan intensos. Este club fue fundado por el «Tigre» Azcárraga quien vio la importancia creciente del fútbol como fenómeno masivo. El propósito era, y sigue siendo, muy claro: se trata de contrarrestar el nacionalismo «vulgar» del Guadalajara y sustituirlo por otro que «comprenda» la importancia de ceder al extranjero aspectos de la vida nacional. No es una casualidad que los seguidores del América sean los más adictos a televisa que, a través de los años, ha ido construyendo la imagen del equipo. Esta contradicción simbólica entre nacionalismo popular y «espíritu global» como se le llama ahora, es lo que explica la enorme popularidad del Guadalajara en el propio Distrito Federal, en todo el país, y en las ciudades de Norteamérica donde vive la población de origen mexicano. El clásico del fútbol mexicano fue, durante años, el partido entre el Atlas y el Guadalajara. Pero, en la medida en que este último rebasaba las fronteras de Jalisco como símbolo popular, los partidos que protagoniza llevan la impronta de esa lucha de siempre de la sociedad mexicana por autoafirmarse en medio de un contexto bastante difícil para ello. Un país que desconfía de lo extranjero por razones de historia profunda, tiene un equipo como el Guadalajara que sólo juega con mexicanos, para simbolizar, mientras eso perdure, el espíritu de la Nación.

Existe otro aspecto de la vida política mexicana que

se refleja en el partido entre el Guadalajara y el América y es la contradicción entre el Centro y las Regiones. Más aún, en el caso de Jalisco y el Distrito Federal. Ese antagonismo se remonta a las luchas por el poder entre la Audiencia de la Nueva Galicia y la Audiencia de la Nueva España, que fue constante en la vida colonial de México. Quiero decir con ello, que si alguna sociedad en el país es sensible al centralismo político que ha predominado en la Nación, es la de Jalisco, sin desconocer a los Yucatecos, y a otras regiones del país. Pero de Jalisco son los más prominentes críticos del centralismo como Mariano Otero o Agustín Rivera. El partido entre el Guadalajara y el América, visto con ojos regionales, con «mirada provinciana», también simboliza el conflicto Centro-Región, característico de la historia mexicana. El América representa, a los ojos «provincianos», al Chilango, es decir, a lo peor del espíritu centralista: su voluntad de avasallar, de imponer su dominio a como dé lugar sobre el resto de la Nación. Una derrota del Guadalajara, es un trauma regional mientras significa una reanimación del centralismo. Pero una victoria de las Chivas Rayadas sobre el América, significa el triunfo de las aspiraciones regionales. Bien mirado, el cuadro de representaciones simbólicas que porta el Guadalajara es de una extrema complejidad. Todo arranca de su decisión de jugar sólo con mexicanos. Ese es la piedra de toque de la enorme popularidad del equipo, lo que irrita a sus rivales. Mientras en Guadalajara el mismo equipo representa lo anti centralista de las regiones, en la capital del país, centro mismo del control

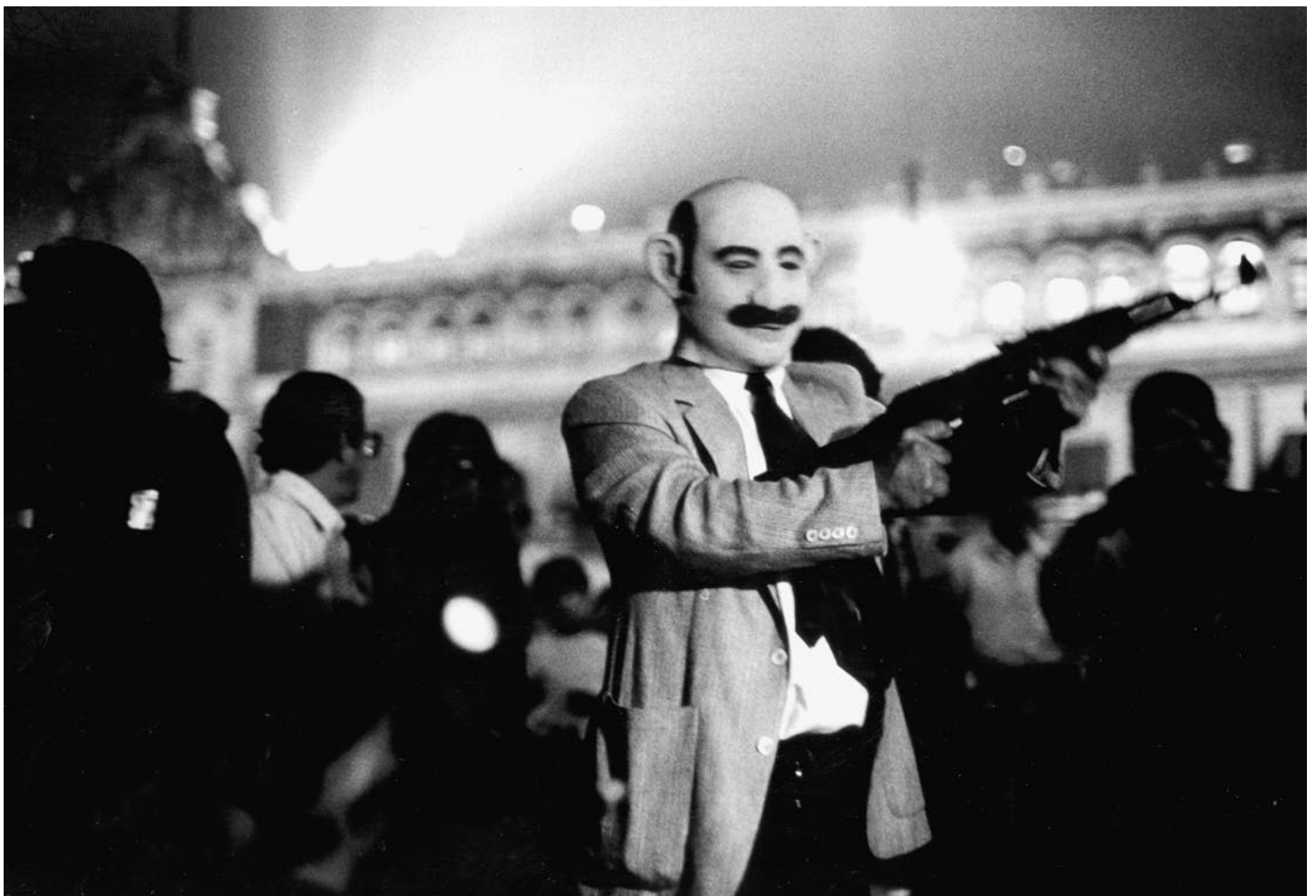


político sobre toda la nación, representa la lucha entre ricos y pobres y entre una nación popular y otra de aristócratas.

Para los miles de mexicanos, o aficionados de origen mexicano, que viven en Estados Unidos, la presencia del Guadalajara en las canchas de aquel país, es un acontecimiento profundo de reafirmación identitaria y nacionalista. Incluso, cuando juega la selección nacional mexicana contra los Estados Unidos o contra la selección de cualquier país, pero en campos de Norteamérica, los aficionados acuden al partido vestidos de Chivas, con la camiseta roja y blanca, y la combinan con los colores del seleccionado mexicano. Todo esto quiere decir, que existe aún, un nacionalismo «tradicional» que se aferra a sus componentes y que repercute políticamente en los conflictos actuales de la sociedad mexicana.

El caso de México no es excepcional en el mundo del fútbol. En España, el escenario político del fútbol se muestra muy interesante, sobre todo, en las contradicciones simbólicas que portan el Real Madrid y el Barcelona. El primero de estos equipos, tiene su sede en la ciudad de Madrid, el centro político del Estado Español. El segundo, representa el nacionalismo catalán y las aspiraciones de ese pueblo en el contexto actual de España. Las rivalidades entre ambos equipos son antiguas pero se enconaron más durante el régimen de Francisco Franco. El dictador, que llegó al poder mediante un golpe de Estado, traicionando su juramento de lealtad a la República, entre otras medidas, prohibió el uso de la lengua catalana y cualquier ma-

nifestación cultural que no fuese la oficial. Bajo el lema, «España: una, grande, libre», el régimen de Franco trató de afianzar el centralismo político y dirigir la vida de los españoles desde los intereses de Madrid. Muy pronto, los asesores del dictador cayeron en cuenta del papel que el fútbol jugaba como integrador de identidades políticas. De esta manera, convirtieron al Real Madrid en el equipo oficial del régimen, apoyándolo en todo y procurando que se alzase con la victoria en cada partido. Por su parte, las regiones de España sólo tuvieron el estadio como espacio para manifestarse. Así sucedió en el caso del Barcelona. En forma paradójica, este equipo que representa el nacionalismo catalán en general y la identidad «barcelonesa» en particular, ha estado tradicionalmente conformado con jugadores extranjeros. La burguesía catalana de la época, perseguida por Franco no por su condición de clase sino por su nacionalidad regional, puso toda la carne en el asador por el equipo de fútbol. El pueblo catalán colmó el estadio del Barcelona para manifestar su incomodidad con el régimen, su rechazo al franquismo como régimen político uniformador de la variedad cultural de España. Cada partido del Barcelona era una manifestación del nacionalismo catalán. Cuando el rival era el Real Madrid, la tensión subía de tono, porque se estaba ante Franco mismo. Ese partido simbolizaba el enfrentamiento de todo un pueblo contra un dictador y su régimen político. Actualmente, el partido entre el Real Madrid y el Barcelona sigue simbolizando el conflicto entre el centralismo de sello castellano y el nacionalismo catalán que



Un personaje. Jesús Isaias Quintanar Salas.
Concurso: *Movimientos políticos*. México, D.F. 1994.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.

propugna por obtener más espacios. La explicación de que el Barcelona tenga muchos seguidores en Madrid mismo radica en su simbolismo antifranquista. La burguesía catalana sigue usando al fútbol como un punto de apoyo político a tal grado, que a los partidos del Barça acuden los máximos dirigentes del país, el Presidente de la Generalitat y sus ministros. Además, el Barcelona ha construido un museo, adosado al Camp Nou, el estadio del club, que es un recinto de la identidad barcelonesa en primer lugar y catalana por añadidura. Representa el museo más visitado de la ciudad.

Para tener un ejemplo de la importancia de la rivalidad actual entre el Real Madrid y el Barcelona, bastaría con examinar el caso del jugador portugués Luis Figo. Éste, después de seis años de jugar para el Barcelona y de convertirse en un emblema para el equipo, decidió aceptar una oferta que le hizo el Real Madrid, el odiado rival. Luis Figo ganó un salario dos veces más sustancioso que el que le pagaba el club catalán. Un sábado de octubre, el día 21 para ser precisos, Luis Figo saltó al Camp Nou pero vestido con la camiseta del Real Madrid. Una impresionante lluvia de agua pútrida lo recibió, acompañada del lanzamiento de teléfonos celulares, cojines, botellas y todo tipo de objetos. Una gran manta, enorme, cubría el graderío del Estadio, y decía: Luis Figo, traidor y judas. Los 104,000 espectadores que colmaban el Estadio, no dejaban de insultar a Figo, arremetiendo su hostilidad cada vez que este tomaba el balón. Por fortuna para él, el Real Madrid perdió ese partido con un marcador de 2 a 0. Al finalizar el encuentro sucedió algo inusitado: los jugadores del Barcelona, ex compañeros de Figo, lo abrazaron delante de la multitud que hizo un silencio sepulcral por un momento para estallar en un grito de desaprobación y de dolor ante lo que sus ojos veían. Y es que el destino de los jugadores es ese. Si un club ofrece más, sencillamente se van. Para un jugador actual, el fútbol es un trabajo y van a donde mejor les paguen. No sienten si asumen el simbolismo del equipo en el que juegan. En el caso del Barcelona el asunto es más dramático porque la mayoría de los jugadores son holandeses y en menor número, brasileños. Atendiendo a este hecho, el anciano entrenador portugués de Figo declaró cuando le enteraron del incidente, que su antiguo pupilo sólo debía lealtad a su cartera y a su familia. Que además, en este caso, siendo él portugués, no debía lealtad alguna a la burguesía catalana que sostiene al Barcelona.

Un caso tan revelador como el de Figo, sucedió en México con Ramón Ramírez. Este se pasó nada menos que de las Chivas al América, obteniendo el repudio generalizado de los seguidores del Guadalajara. Cada vez que Ramírez salta al campo del Estadio Jalisco, otrora escenario de sus glorias, es recibido con una gigantesca y uniforme mentada de madre que le dedican los 60,000 aficionados partidarios de las Chivas. El público no concibe que un jugador cambie así sus colores, de la noche a la mañana. La explicación de ello está en las diferencias entre los jugadores como trabajadores y los seguidores como donadores de un simbolismo que está enraizado en su condición cultural y social. Ello conforma otro tema pero enfatiza la importancia del fútbol como campo de enfrentamiento de los mismos intereses políticos que están presentes en las sociedades

actuales.



Pasos de libertad, soldados zapatistas. Francisco J. López Gómez.
Concurso: Movimientos políticos. Aguascalientes, Chiapas 1994.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.



Detalle. Tzotziles en peregrinación. Fondo Casasola.
Chiapas. c.1947.
Fototeca Nacional del INAH.



Detalle. Visita del papa. Chalco, Estado de México. Mayo 1990. Alberto Carrillo Luvianos.
Tomada del libro: *fotografía de prensa en México. 40 Reporteros gráficos*. Edit. PGR. 1992.

El nacionalismo católico ante el laicismo mexicano

Dr. Enrique Montalvo Ortega

CENTRO-INAH YUCATÁN



Virgen de Guadalupe. Fondo Casasola. México, D.F. c.1925.
Fototeca Nacional del INAH.

A partir de la llegada a la presidencia de Vicente Fox, como candidato del Partido Acción Nacional, surgieron una serie de interrogantes sobre la posición que el nuevo gobierno mexicano adoptaría en temas como el del laicismo y la relación entre las iglesias y el Estado, en particular en lo que toca a la Iglesia católica. Si bien en su actuación anterior, tanto como gobernador de Guanajuato, como candidato, había mostrado públicamente su religiosidad, son muchas las cuestiones que quedan abiertas al respecto. En este ensayo trataré de plantear las tendencias que se han mostrado durante los primeros 100 días de gobierno.

Las interrogantes señaladas en el párrafo anterior resultan más que pertinentes, si consideramos que desde su fundación, en 1939, el PAN se fundó como un partido conservador, comprometido con los miembros de la oligarquía, afectados por las reformas sociales impulsadas por el gobierno de Lázaro Cárdenas, identificado ideológicamente, con los intereses de los propietarios del capital y del clero, y conformado en su mayoría por católicos militantes.

Aunque aglutina diversas tendencias en su interior y ha pasado por etapas en las que se han exacerbado, algunas, extremadamente doctrinale y otras más pragmáticas, siempre se ha movido dentro de posiciones ubicadas en la derecha del espectro político.



El México liberal

Antes de pasar lista a las acciones del nuevo presidente mexicano, conviene dejar en claro como se ha constituido a lo largo de la historia moderna la relación Iglesia Estado y el laicismo en México.

Desde la revolución de Reforma, México se definió claramente como un Estado laico, en el que fueron abolidos buena parte de los privilegios con los que contaba la Iglesia Católica y el Estado se liberó de las influencias religiosas.

A pesar de algunos arreglos -siempre extralegales- orientados a evitar enfrentamientos, en México se mantuvo durante mucho tiempo una separación clara y tajante entre Iglesia y Estado, y las leyes impusieron, por más de un siglo, severas limitaciones o prohibiciones para que las iglesias adquirieran personalidad jurídica, y por lo tanto, pudieran obtener propiedades, ejercieran el culto en espacios públicos, transitaron los ministros religiosos con sus trajes característicos, y, por supuesto, a su participación en política, que hasta 1992 no otorgaba derechos de ciudadanía a tales ministros, incluyendo el de votar o ser votado en procesos electorales¹.

Algunos estudiosos consideran que "La Constitución de 1917 incluyó una de las legislaciones más anticlericales del mundo, negando personalidad jurídica a las iglesias, marginándolas de la educación y negándoles derechos de propiedad y políticos."² De hecho el artículo tercero de la misma expresamente prohibía la educación religiosa en todo tipo de escuelas, sean públicas o privadas, y a los miembros de congregaciones, ejercer algún magisterio. No sólo eso, sino que abundaba en que "el criterio que orientará a dicha educación se mantendrá por completo ajeno a cualquier doctrina religiosa y, basado en los

resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres, los fanatismos y los prejuicios." Así los actos religiosos quedaban confinados a los templos.

Esta actitud excluyente en relación con las iglesias respondía tanto al férreo poder que la Iglesia católica estableció durante la etapa colonial, como al papel que cumplió durante el porfiriato, cuando su identificación con la oligarquía contribuyó al dominio dictatorial y a la explotación intensiva desarrollada en las haciendas y en los establecimientos fabriles.

La tradición liberal mexicana se conformó a contracorriente del papel que la Iglesia jugó en el fortalecimiento de poderes oligárquicos, con los que se identificaron ampliamente las jerarquías eclesiásticas. El laicismo, tal como se articuló en la Constitución de 1917, tenía el objetivo de frenar el poder de las oligarquías e impedir que estas pudieran reconstituirse y atentar contra el proyecto de la Revolución Mexicana, que entonces se estaba conformando.

Todo lo anterior deja en claro la existencia de una vasta tradición liberal, en ocasiones con aires jacobinos, que encuentra sus raíces en el siglo XIX y que mantuvo el poder del clero siempre limitado, acotado legalmente y en los hechos.

Después de que la Revolución Mexicana se institucionalizó, resuelta la guerra cristera y enfiados los enconos que había levantado, poco a poco se fue adentrando en un período que ha sido denominado como "modus vivendi"³ en el que se dio una aceptación tácita a la presencia de la Iglesia en tareas como la educativa (a pesar de que violentaba la legalidad vigente), y en el que algunas de las leyes creadas para controlar a las iglesias no se aplicaron o su aplicación se volvió discrecional. El "modus vivendi" fue un método para evitar confrontaciones que



permitía mantener intacta la separación entre Iglesia y Estado, y reservaba a éste el instrumento legal para aplicarlo en caso de que fuera necesario.

Finalmente, después de varios años de "modus vivendi" y a raíz de la creciente pérdida de legitimidad del partido en el poder y sobre todo ante la crisis de legitimidad que sufrió Carlos Salinas de Gortari al asumir la presidencia, se realizó una negociación con la jerarquía eclesiástica que desembocó en una reforma al artículo 130 constitucional que dio reconocimiento jurídico a las iglesias y les otorgó diversos derechos a sus miembros, entre ellos el de votar.

Sin embargo, el peso de la tradición liberal mantuvo muchos de los usos y costumbres en lo que toca al ejercicio del poder y su trato con los ministros del culto, así como a las manifestaciones religiosas de los políticos en el poder. Por lo general, la discreción fue lo que definió sus actitudes en las prácticas religiosas de los políticos, confinadas, cuando existían, al ámbito privado.

Los promotores de una cruzada católica

Es necesario considerar la profundidad de estas tradiciones, establecidas en una sociedad mayoritariamente católica, para comprender lo que representó el cambio en la actitud presidencial a partir del primero de diciembre del año 2000, fecha en que Vicente Fox tomó posesión como presidente de la República Mexicana.

La crónica periodística de la toma de posesión como primer magistrado de Vicente Fox, que cito *in extenso* a continuación, da cuenta del cambio que representó para las tradiciones políticas laicas del país, cambio que como se puede ver se

inscribe en un peculiar estilo teatral y mediático de actuar:

"Fue como un *Siempre en domingo* enorme. Con emociones y diversión para toda la gran familia mexicana.

El Día de San Vicente I: Adorador temprano de la Morenita del Tepeyac, chómpiras desayunante con niños tepiteños de la calle, desacralizador de instituciones vanas como el Congreso de la Unión y sus rituales, tan desaparecibles ayer como algún día el propio Poder Legislativo entero, estrella del show familiar y religioso montado con crucifijo y todo en el Auditorio Nacional, revisor circunspecto del poder militar desfilante ante sus movedizos ojos, comensal apresurado en uno de los patios de Palacio Nacional, gran jefe de la historia patria dibujada con moderna tecnología en la verbena nocturna de populismo cursi y amenazante, hombre de elite en la cena del Castillo de Chapultepec. Fue el primer día de una luna de miel que se pretende eterna. Todo pensado en función de las cámaras televisivas. *Show* por siempre, seis años de espectáculo si fuese posible. PAN ya hubo el 2 de julio; ahora el binomio habría de completar su parte circense. Ya había sido Fox el domingo pasado, con Jorge Muñoz, el famoso Coque, una especie de Pedro Infante cantador, ordeñador y dicharachero. Ayer combinó múltiples personajes e historias, en vertiginosa sucesión: Tizoc, en la Basílica; Pepe el Toro, en Tepito; el Señor Ministro, en San Lázaro; el Padre Hidalgo, con crucifijo en lugar de estandarte, primero en el Auditorio Nacional y luego, en la noche, en el Zócalo, con los «Viva México» septembrinos adelantados; Juan Camaney con camisa arremangada conviviendo con familias populares en ese mismo Zócalo donde Eugenia León y Manuel Mijares derramaron melcocha entonando cánticos al estilo OTI; y La Revelación del Año en la noche del chapulín, entre jefes de Estado y demás elite nacional e internacional.



In god we trust

El día comenzó con el todavía presidente electo postrado a los pies de la Morenita. Quince minutos de devoción profunda a pesar de las cámaras de televisión, los periodistas encimados y la guardia militar abriendo paso con métodos poco propios de la liturgia católica. Gracias, Morenita, la misma del estandarte inaugural de campaña, aquel entregado por una de las hijas y que presuntamente habría de acompañar todo acto de proselitismo pero que hubo de dejar a un lado por la incomprensión de algunos fijados. ¿Por qué celebrar en privado un acto íntimo, de corte personal, cuando la prensa en pleno podría difundir esa bella estampa de devoción a todo el país? Eso sí, el vehículo foxista se detuvo en todo alto en su trayecto hacia la Basílica. Nunca apareció, por desgracia, la luz en rojo de la historia nacional.

¡Torito... Torito...!

El atole no fue servido con el dedo, de tal manera que algunos niños de la calle, previamente preparados para la representación, pudieron desayunar brebaje caliente con tamales. No se anunció en ningún cartel de ese lugar, Tepito, si los tales alimentos harinosos habrán de mantenerse cuando la mano dura del eventual procurador Macedo llegue hasta esas áreas narcofayuqueras o cuando el rigor fiscal del secretario Gil Díaz apriete contra los vendedores del rumbo. Pero el gesto fue sensacional: atole (y tamales) cada seis años para los niños de la calle, siempre y cuando no pierdan tal condición biológica con el paso del tiempo (...)

El crucifox

La escena ya está bien ensayada: la hija aparece poniéndole en las manos un símbolo religioso y, si se arma un escándalo por tales audacias, se apela a la comprensión con la que se debe ver todo

arranque familiar. Antes fue el estandarte de la Guadalupana, al arrancar campaña electoral. Ahora fue un crucifijo, en la gran fiesta del Auditorio Nacional, con los secretarios, coordinadores, asesores, y demás, al fondo del escenario. Un crucifijo para acompañarle en sus nuevas tareas al frente del Estado mexicano laico. Eso sí, nadie habrá de negarle al Presidente sus habilidades como gran conductor de *talk show*. Con *timing*, con desenfado, con soltura escenográfica plena, presentando a sus sonrientes funcionarios, haciéndoles bromas y encargos. Hasta en las mejores familias.⁴

Como se observa, en lo tocante a las prácticas públicas religiosas el nuevo presidente rompió todas las tradiciones establecidas por los políticos que le precedieron.

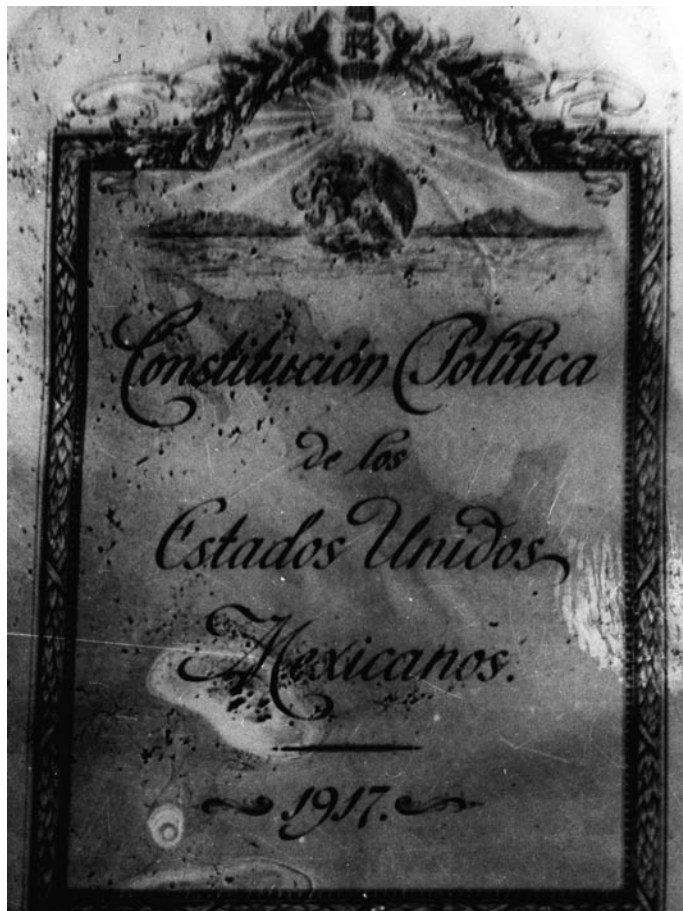
Ya desde su campaña había mostrado actitudes similares, como cuando, al concluir la etapa como precandidato de su partido, enarbó un estandarte de la virgen de Guadalupe diciendo que así ésta se incorporaba a su movimiento.⁵

Durante su campaña lanzó un decálogo en el que señalaba una serie de compromisos en favor de las iglesias⁶.

Existieron igualmente varias declaraciones en las que defendió la educación religiosa y otras en las que exaltó los valores de la enseñanza católica como los mejores posibles.

Una vez electo presidente se hizo ver cada semana ante los medios de comunicación en misa y comulgando, junto con su familia en Guanajuato.

Por otra parte, resultaron notables las actitudes y declaraciones de algunos de sus ministros. El secretario de Trabajo, Carlos Abascal, ex-dirigente de la confederación patronal, conocido por sus fuertes inclinaciones religiosas, al nombrar a sus colaboradores declaró: «Que la Virgen de Guadalupe, Patrona



de los Trabajadores de México, los bendiga»⁷

En la medida que Fox y algunos miembros de su gabinete abrieron la puerta a lo que el secretario del trabajo y el mismo presidente han denominado como “nueva cultura”, en relación con las manifestaciones públicas de la religiosidad, los clérigos católicos se desbocaron a exigir que las demandas que históricamente habían emplazado ante el Estado se resolvieran, sobre todo en el terreno educativo (considerado estratégico por la Iglesia católica) para introducir enseñanza religiosa en todas las escuelas, y para eliminar cualquier tipo de reglamentación estatal sobre la acción de las iglesias.

Así, por ejemplo, el dirigente de la Comisión Episcopal de América Latina sostuvo que:

“La jerarquía católica elaborará una propuesta de cambios jurídicos para conseguir más libertad religiosa. El organismo que preside sugiere el establecimiento de capellanías universitarias en instituciones públicas y privadas para lograr un mayor acercamiento de los jóvenes con la fe. Y también en sindicatos. Estoy seguro del entusiasmo del secretario del Trabajo y Previsión Social, Carlos Abascal, para trabajar en el asunto por ser una persona muy comprometida con su fe. Pese al reconocimiento jurídico para las iglesias, garantizado desde 1992 por las modificaciones a los artículos tercero y 130 constitucionales, es incipiente la libertad religiosa en el país. Se entiende que la legislación debe estar acorde con lo que la sociedad quiere y vive. En este sentido, debe ser plena, no solamente parcial. En los últimos años se dio un cambio muy importante y la Iglesia se benefició, al grado que ya no tenemos que andar buscando, como lo hacen los extranjeros, prestanombres para tener una propiedad, porque con eso se da la traición y la infidelidad, pues luego se quedan con lo que no es de

su propiedad, como le pasó a la Iglesia.”

“Es inconcebible la negativa para transmitir un acto de culto si no hay previa autorización oficial. La Iglesia en México no puede tener presencia en un medio de comunicación. Si quiero una radio-difusora, no puedo tenerla porque estaría infringiendo la ley y sería un delito. Para eso hay que plantear que la libertad sea plena.”

“¿Por qué si los padres de familia quieren que sus hijos reciban la formación religiosa, no puede ser? ¡Qué lo hagan! No digo que se imponga. Y si en determinada escuela hay padres que son católicos y otros de otra religión, se puede hacer un programa académico en el cual cada uno tenga su formación, porque puede ser contraproducente y la Iglesia, en vez de avanzar, va para atrás. Quien no quiere educación católica, que reciba una formación paralela, cívica o de valores culturales.”

“-Monseñor -inquirió el reportero-, en su decálogo sobre la religión, Vicente Fox propuso más libertad, como también la propuso el equipo de transición encargado de asuntos religiosos, pero el proyecto no avanzó.”

“-Ahí hay intereses que están presionando. No es tan fácil (conseguir más libertad), aunque el Presidente quiera y haya una buena disposición. Existen grupos que son cotos de poder, y uno de ellos es el control de la religión dentro del gobierno federal.”⁸

En un discurso posterior sobre las mujeres, pronunciado el 14 de marzo, el mismo Abascal se manifestó a favor de que la mujer permanezca en el hogar, acorde con la posición tradicional de la Iglesia que confina a la mujer a sus tareas en el seno de la familia. Con ironía Carlos Monsiváis consideró que el secretario del trabajo “confunde a los ciudadanos con los feligreses.”⁹

Hacia una semantización católica de la nación

En la forma de actuar del presidente Fox desde su campaña y en sus primeros cien días al frente del gobierno se observa en primer término el proyecto de identificar la imagen de la nación con los símbolos religiosos. La toma del estandarte de la virgen de Guadalupe en la campaña, la visita a la basílica y la entrega del crucifijo, así como la introducción de un lenguaje religioso (menciones continuas de “dios” y de los “valores” en discursos políticos) desde el día de la toma de posesión, muestran un empeño por introducir dentro de los rituales oficiales más sacralizados las imágenes más representativas de la religión católica, buscando fijar en el inconsciente colectivo la idea de que la religiosidad forma o debe formar parte de los actos de gobierno, de tal manera que puedan encontrarse puntos de identificación entre nación y catolicismo.

Es importante considerar que la Virgen de Guadalupe –símbolo al que ha acudido reiteradamente Fox- ha sido central para el nacionalismo, tal como lo ha promovido la Iglesia católica.¹⁰

No es este un tema nuevo en la política mexicana. El PAN había recurrido ya, sobre todo en diversos espacios regionales, a introducirlo a través de una moralización de la política. Atribuía la corrupción a la falta de valores, para establecer una relación de identificación entre honestidad en el ejercicio público y religiosidad católica.¹¹ La diferencia reside en que antes se recurría

a los símbolos religiosos para ascender al poder y hoy se trata de crear desde arriba las condiciones para un nacionalismo católico.

El 20 de marzo Fox señaló ante el nuevo representante del Vaticano, Giuseppe Bertello, que su gobierno está “empujando hacia una nueva cultura en materia religiosa y de relación entre Estado e Iglesia (...) se busca que ésta sea más natural, abierta, libre y sin tapujos... para que la Iglesia pueda participar en muchas tareas que en el Estado no hacemos bien, como es en la educación y el impulso al desarrollo humano y económico.” Y agregó de inmediato que pretende “facilitar, promover la expansión de las iglesias en México, porque nos están haciendo falta muchos valores en la sociedad”, y argumentó que buena parte de los problemas de violencia, crimen y corrupción “vienen de esta falta de valores.”¹²

Nos hallamos ante una definición contundente, que simbólicamente se hizo pública precisamente en la fecha en que se celebra el natalicio del principal impulsor del laicismo mexicano, Benito Juárez.

Como se ve, el fundamento de la propuesta del Presidente mexicano se instala dentro de una posición típicamente neoconservadora, que omite considerar los elementos de la estructura económica y social que se encuentran en la raíz de los problemas que menciona (estructura de la que es el más decidido impulsor), y atribuye dichos problemas a la falta de generalización de valores, específicamente los religiosos. Esta declaración viene a clarificar plenamente su intención de finalizar el laicismo mexicano, pues, de realizarse lo anunciado, concluiría la separación entre Iglesia y Estado, y éste último se convertiría en promotor de la expansión de las iglesias, en particular de la Iglesia católica, ante cuyo representante se pronunció el discurso.

Pero la propuesta va más allá en la medida que se aspira a integrar al clero en tareas vinculadas a la educación y al desarrollo humano y económico, lo cual supondría otorgarle recursos públicos para que sean manejados por las iglesias, la mayoría de los cuales irían a parar a manos de la Iglesia católica. Tareas que desde hace más de un siglo han sido responsabilidad única del Estado, serían transferidas a la Iglesia católica, en una especie de privatizaciones de funciones públicas, pero con financiamiento estatal para quienes las asuman.

La tradición política mexicana señalaba una separación tajante entre Estado e Iglesia, de tal manera que el ciudadano pudiera percibirlos como dos esferas sin ningún punto de unión o de contacto, dos ámbitos perfectamente diferenciados que no sólo no se tocan entre sí, sino que no tienen ni deben tener nada que ver, como dos líneas paralelas que no se cruzan nunca.¹³ Un

indicio de la vigencia actual de los principios que sustentan el laicismo lo hallamos en la encuesta televisiva realizada el día 21 de marzo en el principal programa noticioso de Televisa (canal 2), con cobertura nacional. A la pregunta sobre si debe mantenerse la separación entre Iglesia y Estado, el 93 % respondió que sí. Otro dato significativo lo constituye la reacción que mostró la sociedad mexicana ante los intentos de eliminar de la legislación del estado de Guanajuato (provincia natal del presidente Fox, de donde fue gobernador antes de llegar a la presidencia) las causales de aborto establecidas, entre ellas la de violación. La respuesta de una gran cantidad de organizaciones sociales en contra de la propuesta de los diputados guanajuatenses logró frenarla, incluso después de que ya había sido aprobada. Resulta significativo este caso como muestra de la capacidad de resistencia de la sociedad frente a una tutela religiosa de sus prácticas sociales y de llevar los principios religiosos al ámbito



legal.

Frente a la tradición tan arraigada del laicismo mexicano, históricamente las voces contrarias han surgido del PAN y de la Iglesia católica. Ese partido desde su fundación ha demandado una introducción de lo religioso en lo nacional, de hecho la idea de un nacionalismo católico resultaba central para su acción política en diversos espacios regionales, tal como había sido trazada sobre todo durante la etapa en que Carlos Castillo Peraza dirigió ese partido.

La Iglesia católica ha mantenido también desde siempre una posición contraria y aunque en algunos períodos ha permanecido sometida ante el poder estatal, en cuanto ha visto la oportunidad ha hecho públicas sus posiciones y ha recurrido a todos los mecanismos de presión a su alcance. El sector con una propuesta católica nacionalista más elaborada es la Conferencia del Episcopado Mexicano.¹⁴

Para entender mejor el contenido y los orígenes de la idea de un nacionalismo católico, tendríamos que remontarnos

al falangista español Menéndez-Reigada, en su propuesta de un "Estado totalitario cristiano", que quedaría definido como:

"Aquel que, reconociendo a Dios como fuente de derechos y de deberes y a la persona humana como sujeto de derechos inalienables, regula, armoniza y encauza todos esos derechos privados o colectivos en orden al bien común, que es el fin propio del Estado y superior a todos los bienes particulares, interviniendo más o menos en todas las actividades de la vida y promoviendo y amparando todas las iniciativas conducentes a ese mismo bien común, del cual todos proporcionalmente han de participar."¹⁵

No se necesita mucha imaginación para establecer los vínculos y semejanzas entre la concepción teocrática presente en algunos sectores del PAN y miembros del clero, y la de los falangistas. Lo mismo puede decirse de la idea del bien común reiterada



continuamente por el PAN a lo largo de su historia, y empleada a su vez en múltiples ocasiones por los clérigos para convocar sutilmente a sus feligreses a votar por los candidatos que busquen el bien común, es decir por los panistas. De manera similar han operado los llamados a no votar por candidatos que no defiendan la vida desde la concepción.

Frente a la nueva línea desarrollada por Fox, tendiente a trastocar las relaciones entre la Iglesia y el Estado cabe interrogarse si logrará sus objetivos.

Una explicación sobre el mantenimiento del laicismo mexicano sugiere que:

"La religión civil en México no cristalizó mediante la cooperación de los altos mandatarios del gobierno mexicano, principalmente por la ambivalencia que el personal gubernamental ha sostenido frente a la religión católica. Mientras los funcionarios públicos han atacado públicamente a la religión, con frecuencia han practicado el catoli-

cismo en privado. La Iglesia Católica, en oposición, aunque no ha cooperado con el gobierno, ha insistido en la tolerancia religiosa y no ha planteado un reto para el gobierno."¹⁶

Es necesario, llegado este punto, cuestionarnos sobre el término religión civil. Éste es definido por Silvia Bénard, siguiendo a Hammond, como "una ideología general y abstracta, compuesta por dogmas simples mantenidos y compartidos por ambos, la Iglesia y el Estado, que permite la legitimación de la autoridad estatal."¹⁷

En México el nacionalismo revolucionario operó como ideología unificadora de la sociedad, y entre muchos otros principios logró introducir en la conciencia social el de la necesidad de mantener separada la Iglesia del Estado. Por la gran fuerza que llegó a adquirir podría considerársele como una especie de religión civil, pero no en el sentido en que ésta es definida en el

párrafo anterior, sino en el de ideología de Estado que se interiorizó en la sociedad, construida a contrapelo de la Iglesia católica, con la que se había dado un fuerte enfrentamiento político militar (la guerra cristera) después de muchas confrontaciones a lo largo y ancho del país a partir del inicio de la Revolución Mexicana. Curiosamente, esta ideología era aceptada por muchos católicos, aún cuando fuera detestada por el clero, ello ha sido posible gracias a ese "cosmos social secular" (ver nota 13) que confinó la religiosidad a un ámbito cerrado y ritualista, separado de la vida civil.

En estas circunstancias el nacionalismo revolucionario, en cuanto una especie de religión civil, no necesitaba compartir valores o

dogmas con la Iglesia para legitimarse, pues contaba con las condiciones para hacerlo a partir de su propio desempeño, sus prácticas y sus rituales, así como con sus mecanismos de reproducción (la escuela, la burocracia, el partido, etc.)

El hecho es que hoy nos hallamos ante condiciones muy diversas a las que existían cuando el nacionalismo revolucionario dominaba la escena, e incluso a las que prevalecían hace apenas unos años. En primer término, como hemos mostrado aquí, los dirigentes del Estado mexicano son en su mayoría católicos con una posición de derecha, y acostumbran a participar en los rituales de esa religión, declarar a partir de sus principios, proponer la expansión de sus valores y trata de establecer una relación orgánica con la Iglesia. Además, el nacionalismo revolucionario ha sido devastado desde sus fundamentos por los gobiernos neoliberales, aún cuando subsistan algunos de sus elementos entre vastos sectores sociales, como la misma conciencia de la necesidad del laicismo.

El futuro del laicismo

En estas condiciones resulta pertinente la interrogante sobre si el actual gobierno de Fox será capaz de romper la tradición laica mexicana.

La cuestión del futuro del laicismo en el México actual no puede desprenderse de la confrontación entre los proyectos nacionales en el escenario político. Rotos los muros del autoritarismo priísta, se ha abierto el espacio que podría posibilitar una sociedad incluyente y participativa, que requiere del laicismo para su cabal realización, pero también existe la posibilidad de que se diera el giro a un conservadurismo. La imposición de un nacionalismo católico representaría un camino de exclusión social e intolerancia, como se ha demostrado una y otra vez en la historia de México.

Después de la llegada de Fox a la presidencia, los principales partidos políticos parecieron desmoronarse. Tanto el PRI como el PRD mostraron grandes debilidades en cuanto a su proyecto y a su capacidad de convocatoria, además de que fueron seriamente golpeados por sus pugnas internas. La única fuerza social que ha mostrado capacidad para incidir en el rumbo de la transición y ha contado con la fuerza social y la capacidad de movilización para enfrentar el proyecto conservador del foxismo ha sido el EZLN. En el ámbito de la cultura ha contrapuesto al proyecto conservador de Fox, el de una sociedad plural, "un mundo donde quepan todos los mundos".

En su despliegue, como lo ha mostrado Carlos Monsiváis en su reciente intervención en el diálogo con los dirigentes de ese movimiento: "Lo del 11 de marzo (la marcha de los comandantes del EZLN por el país que llegó ese día al Zócalo de la ciudad de México), es sin duda una victoria cultural, el término que pretendió arrogarse en vano una derecha de alcaldes y gobernadores que sueña en su integrismo con calificar al padre Ripalda de izquierdista subversivo."¹⁸

En ese mismo documento apuntaba el contenido de demanda por la diversidad en ese movimiento:

"También hemos visto el compromiso grave y festivo a la vez contra el racismo, la segregación, la discriminación, el sexismo, la intolerancia, la homofobia. Por eso la marcha de la dignidad ha encontrado eco en sectores de colonos, feministas, ecologistas, obreros, campesinos, estudiantes, desempleados, subempleados, y en el sector indígena que no necesita de vanguardia."¹⁹

El EZLN ha trazado una estrategia incluyente que parte del pluralismo y que vislumbra un proyecto en el que resulta fundamental el respeto y la equidad en las relaciones entre todos los grupos

sociales.

No es casual que el principal opositor al desplazamiento de los comandantes del EZLN por el país, y a su expresión en la cámara de diputados haya sido el PAN y que se hubiera quedado solo en la votación final para definir si tomarían la tribuna del recinto legislativo. Su proyecto cultural (y por supuesto también el económico y el social) se contrapone al que defiende el EZLN. Este último se define sobre todo a partir del respeto y fortalecimiento de las múltiples identidades que prevalecen en el país. Y para que ello pueda lograrse es indispensable que el Estado se encuentre separado de todas las instituciones eclesásticas.

La postulación de un nacionalismo católico sería por definición excluyente. Tendería a privilegiar a la Iglesia católica y a evangelizar a la sociedad, en una repetición de las gestas coloniales.

La propuesta gubernamental apunta hacia la con-



formación de una identidad católica impulsada y, en cierta medida, impuesta a partir de acuerdos e incluso mecanismos institucionales establecidos entre la Iglesia y, el Estado mexicanos, para construir un nacionalismo católico. Sin embargo, dicha propuesta se enfrenta a una arraigada tradición de laicismo y a una diversidad de movimientos sociales que también tratan de definirse y encontrar nuevos caminos. El caso del movimiento zapatista muestra hasta que punto es posible construir nuevos paradigmas e identidades a partir de símbolos profundamente arraigados de la tradición popular de la Revolución Mexicana.

Por otra parte, la propuesta foxista de un Estado católico se enfrenta al hecho de que nos hallamos en una transición a la democracia, que difícilmente resultaría compatible con las tendencias a la intolerancia, el dogmatismo y la exclusión tan vivas en la religión católica. La Iglesia católica ha mostrado, sobre todo durante el papado de Juan Pablo II, "su voluntad de con-vencer, de imponer su propia verdad moral incluso con la

fuerza de su brazo secular.”²⁰

De acuerdo con lo anterior no sería extraño que la misma Iglesia católica mantuviera el proyecto de liquidar el laicismo a partir de acciones concertadas con el gobierno de Fox.

Resulta claro que existe un rechazo social al autoritarismo (identificado con el régimen priísta). Ello sin duda haría difícil que se pudiera imponer el nacionalismo católico por una vía autoritaria, de ahí que, como hemos mostrado, el intento se ha venido realizando a través de una estrategia mediática.

El proyecto de un nacionalismo católico se enfrenta también a cualquier propuesta que rescate la modernidad que subyace en la idea del individuo autónomo, dueño de sus decisiones y al margen de cualquier tutela. Idea ésta que resulta indispensable en cualquier proyecto democrático.

El proyecto neoliberal que se impulsa desde el gobierno de Fox se encuentra con una contradicción insalvable. Mientras



por un lado alimenta el avance avasallador del consumo y de la cultura que de ahí deriva, pretende a la vez legitimarse con un nacionalismo católico, contrario a todo aquel avance. Como típico neoconservador supone que las normas provenientes de la religión pueden contener las tendencias que se desatan en la esfera de la producción de mercancías bajo el dominio de gigantescas corporaciones y de poderosos grupos financieros. Sería muy difícil, por no decir que imposible, que lograra conciliar esta contradicción con un mínimo de coherencia ética.

Sin duda, en el momento actual, los cambios sufridos por la sociedad mexicana, perceptibles en el proceso de transición a la democracia, han puesto a la ciudadanía ante la necesidad de recomponer los elementos que constituyen y articulan su identidad. Dicha recomposición se verá marcada por la lucha de los proyectos políticos nacionales. El futuro del laicismo, su persistencia o su final, no depende sólo de la orientación del actual gobierno, sino que se encuentra estrechamente ligado

al desarrollo y a la manera en que dichos proyectos convoquen a la sociedad y sean capaces de aglutinarla y orientar sus acciones.

La dilucidación del futuro de los proyectos en disputa, y por ende también del laicismo se resolverá, de manera fundamental en el terreno de la cultura y de la formación de la conciencia y las identidades.

NOTAS:

¹ Hasta entonces el Estado mexicano no tenía relaciones diplomáticas con el Vaticano.

² Nora Pérez-Rayón E., "Iglesia católica y poder. Una agenda de investigación pendiente", en *El Cotidiano, Revista de la realidad mexicana actual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, No. 105, enero-febrero de 2001.

³ El principio de la conformación de este nuevo trato se ubicó hacia 1938. Véase al respecto Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pág. 29 y ss.

⁴ Columna "Astillero", Julio Hernández, *La jornada*, 2 de diciembre de 2000.

⁵ En esa ocasión también fue un hijo suyo quien se lo entregó, y ante el escándalo mencionó que fue un buen detalle.

⁶ El "Decálogo" de Vicente Fox:

1.- Promoveré el respeto al derecho a la vida desde el momento de la concepción hasta el momento de la muerte natural.

2.- Apoyaré el fortalecimiento de la unidad familiar, que en México es un recurso estratégico.

3.- Respetaré el derecho de los padres de familia a decidir sobre la educación de sus hijos.

4.- Promoveré el libre acceso a la asistencia espiritual y religiosa en los centros de salud, penitenciarios y asistenciales, así como en los orfanatos y los asilos para ancianos.

5.- Responderé al interés manifestado por las iglesias para promover un amplio espacio de libertad religiosa a partir del artículo 24 constitucional.

6.- En congruencia con el derecho humano a la libertad religiosa y con los acuerdos constitucionales suscritos por México en esta materia, promoveré que se eliminen las contradicciones entre los artículos 24 y 130 de la Constitución, reformando el 130 en la parte que restringe la libertad religiosa, que proclama el artículo 24. En este sentido promoveré:

-La modificación al sistema de registro constitutivo, por uno simplificado de registro voluntario que reconozca la naturaleza de las asociaciones religiosas como instituciones de derecho propio.

-Que las iglesias, con plena libertad e independencia, nombren a sus ministros de culto y definan sus funciones.

-La eliminación de cualquier forma de discriminación por motivos religiosos.

-La revisión de la capacidad patrimonial de las asociaciones religiosas.

7.- Abriré el acceso a los medios masivos de comunicación a las iglesias, para que éstas puedan difundir sus principios y actividades. En este sentido promoveré:

-Que se considere que las asociaciones religiosas, que reúnan los requisitos legales, puedan acceder a los medios de comunicación social.

8.- Promoveré que en el marco de una reforma hacendaria integral, se defina un régimen



fiscal para las iglesias, con deducibilidad de impuestos, cuando contribuyan al desarrollo humano.

9.- Terminaré con la discrecionalidad para autorizar la internación y permanencia en México de los ministros de culto de las iglesias.

10.- Promoveré la homologación voluntaria de los estudios eclesiásticos en el ámbito civil, respetando los programas y los contenidos de las materias que imparten los seminarios e instituciones de formación religiosa.

⁷ Nota de Alejandro Salas y Rebeca Céspedes (*Reforma*, 9 de diciembre de 2000) y Fabiola Martínez (*La jornada*, 9 de diciembre de 2000)

⁸ Obispo Carlos Aguilar Retes, secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano. Nota de Alma E. Muñoz. *La jornada*, 5 de enero de 2001.

⁹ Carlos Monsiváis, "La persona, el hombre y el secretario del trabajo", *La Jornada*, 20 de marzo de 2001.

¹⁰ "La Iglesia Católica promueve indirectamente el nacionalismo mediante ciertos símbolos. El más importante es la Virgen de Guadalupe.", Silvia Bénard Calva, "El catolicismo: ¿una fuente de sentido para la nacionalidad mexicana?", *Frontera Interior. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Mayo-Agosto de 1999, Número 2, Año 1

¹¹ Para un análisis de caso puede verse: Enrique Montalvo, *México en una transición conservadora. El caso Yucatán*, México, INAH-La jornada, 1996. El prólogo de Carlos Monsiváis contiene agudas consideraciones al respecto.

¹² *La jornada*, nota de Juan Manuel Venegas, 21 marzo de 2001.

¹³ Sin duda siempre existieron acuerdos y negociaciones entre Iglesia y Estado, presiones y una sorda lucha entre los miembros de las elites clerical y estatal, pero desde el Estado siempre se trató de proyectar una imagen de plena separación, y de gran distancia. Dicha desconexión reflejaba de alguna manera la forma en que la vida de la mayoría de los mexicanos se compartimentalizó desde finales del movimiento armado: "El cosmos social mexicano de los 20s era esencialmente secular. La religión era la misma dominical... y los

demás rituales... pero no los salarios, las condiciones de trabajo, la comida, la vivienda, la tierra." Phillip E. Hammond, citado por Silvia Bénard Calva, Art. Cit., pág. 42.

¹⁴ A esta conclusión llega Iván Franco en un estudio sobre el tema, próximo a presentarse como tesis de doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

¹⁵ I.G. Menéndez Reigada, *Catecismo patriótico español*, citado en Alfonso Botti, *Cielo y Dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pág. 98

¹⁶ Silvia Bénard Calva, Art. Cit., pág. 42.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 41.

¹⁸ Carlos Monsiváis, "Preservar ampliando", intervención en el diálogo con el EZLN, en Perfil de *La jornada*, 13 de marzo de 2001, pág. IV.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Paolo Flores d'Arcais, "Dio Esiste?", *MicroMega*. Almanacco di filosofia, Revista bimestral, Grupo Editorial L'Espresso, Roma, No2/2000, pág. ²¹ El mismo Flores d'Arcais, ha documentado ampliamente esta tendencia en su libro. *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*. Barcelona. Editorial Anagrama. 1992.



El orgullo de ser gay (una actitud ante la tradición). Aldo Díaz Avelar.
Concurso: *Tradición y modernidad*. México, D.F. 1997.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo fotografía antropológica.



Sin título. México, D.F. 1988. Christa Cowrie.
Tomada del libro: *Fotografía de prensa en México*. 40
Reporteros gráficos. Edit. PGR. 1992.



Detalle. Votación durante elecciones federales. Fondo Casasola.
Querétaro, 1917.
Fototeca Nacional del INAH.

Los acuerdos de San Andrés en su contexto político y militar. Problemas y dilemas del movimiento indígena mexicano

Dra. Maya Lorena Pérez-Ruiz

DEAS-INAH



El machete.
Tomada del libro: *México 1910-1960*. Brehme-Casasola-Kahlo-López-Modotti.
Edit. Universidad Autónoma de Puebla. 1991.

El objetivo de estas líneas es contribuir a contextualizar los Acuerdos de San Andrés Larraízar, luego de que muchos de sus contenidos, alcances y limitaciones, han sido manipulados por fuerzas políticas que los han empleado como vía para desarrollar una contienda político militar, que rebasa con mucho el ámbito del tema indígena.

De esta forma, se pretenden demostrar tres cosas:

- 1 Cómo la autonomía ha ido consolidándose como una demanda prioritaria dentro de los diferentes tipos de organizaciones indígenas de México;
- 2 Cómo los acuerdos de San Andrés concretados en la Iniciativa de Ley elaborada por la COCOPA son, en sí mismos, productos ya de una compleja negociación política que involucró a diversas organizaciones del movimiento indígena nacional, al EZLN, al Poder Ejecutivo Federal, al Poder Legislativo, a los partidos políticos y a la sociedad civil;
- 3 Y cómo los derechos indígenas contenidos en los Acuerdos de San Andrés, fueron empleados como instrumento político-militar para detener las negociaciones de paz entre el EZLN y el gobierno Federal, en un momento crucial, en el que, por una parte, los zapatistas habían retomado su programa radical de lucha y en el que, por otra parte, el cerco político, militar y paramilitar contra los zapatistas quedó listo. Es decir, cuando el EZLN retoma su programa radical de lucha en la Mesa II sobre Democracia



y Justicia, e insiste nuevamente en la renuncia del Ejecutivo, la formación de un Congreso Constituyente y la formulación de una Nueva Constitución; y cuando en un contexto, de debilitamiento político del EZLN y de fortalecimiento militar del gobierno, ya no era importante para éste último negociar la paz.

1. La autonomía indígena dentro del movimiento indígena nacional.

En México, la lucha indígena contemporánea y preocupada por obtener sus derechos, tiene por lo menos treinta años, y surge en el mismo momento en que, desde diferentes frentes, otros sectores sociales han emprendido la lucha por la democratización del país. Coincide, pues, con el tiempo en que los intelectuales defienden su libertad de creación y expresión, con la lucha de los campesinos y los obreros contra el corporativismo, y con la contienda de las mujeres y de los partidos políticos de oposición por conseguir condiciones más equitativas y justas para su desarrollo y para su participación en la vida nacional.

En esos treinta años, las organizaciones indígenas se han apropiado de la legislación nacional e internacional, y han ido construyendo una plataforma de reivindicaciones comunes, con el fin de construir su unidad como movimiento nacional y, que al mismo tiempo les permita negociar en mejores condiciones frente al gobierno y otros sectores sociales.

De esta forma, la conmemoración del *V Centenario del encuentro de dos mundos* (como se le llamó al inicio de la invasión europea en América), la ratificación, en 1991, del convenio 169 de la OIT, por parte del gobierno mexicano, así como la reforma del artículo 4º. de la Constitución, sirvieron para impulsar la lucha autonómica, como la vía para que los indígenas adquirieran sus derechos.¹

No obstante, como en México existe una gran diversidad de organizaciones indígenas, la lucha por la autonomía ha tenido diferentes énfasis, y como plataforma nacional, se ha ido consensando, no sólo entre organizaciones indígenas, sino también con otros sectores sociales, con los cuales los indígenas se han aliado en su lucha por la democratización nacional. Cómo ha sido ese proceso hasta llegar a los Acuerdos de San Andrés, es lo que veremos a continuación.

Lo primero que hay que decir, es que cuando hablamos de los indígenas de México, no estamos hablando de pueblos aislados y alejados de la historia nacional, por lo cual, la gran diversidad de organizaciones indígenas que hoy vemos a lo largo y ancho del país, en gran medida es producto de la confrontación, la interlocución y la negociación entre los pueblos y el gobierno mexicano.

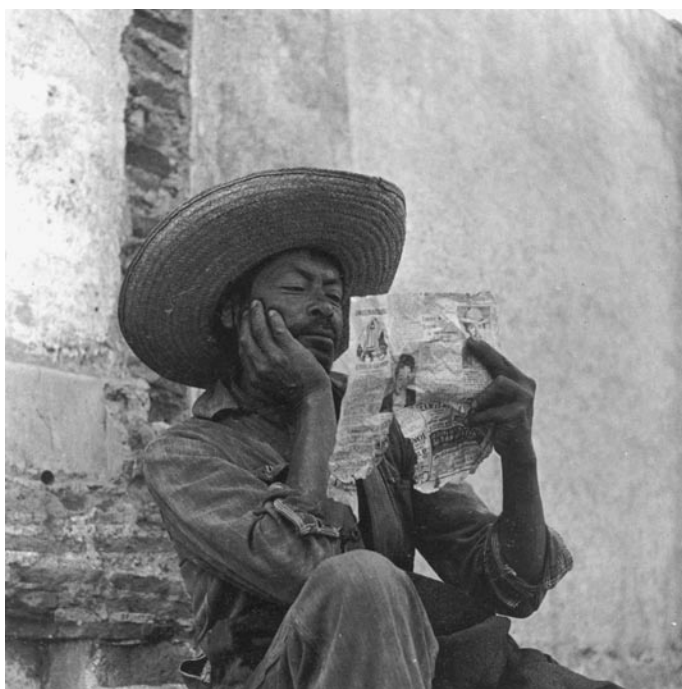
De manera esquemática podemos encontrar tres tipos de organizaciones indígenas: las de corte reivindicativo, las de

orientación política, y las de carácter antagónico y militar.

Las organizaciones indígenas de tipo reivindicativo, en general orientan sus luchas a resolver demandas principalmente agrarias, productivas, de comercialización y de bienestar social, y sólo se incorporan a la contienda política –por la democracia y por sus derechos como pueblos-, cuando en coyunturas precisas éstas parecen ser las vías para alcanzar sus demandas inmediatas. Su principal rasgo de identidad, por tanto, es que buscan una mejor y más equitativa distribución de los recursos naturales, productivos y sociales, y aunque pueden apelar a su ser indígena para conseguir mejores condiciones de vida, no tienen en su agenda esencial la lucha étnica.

Las organizaciones indígenas políticas, por su parte, tienen su principal rasgo de identidad en su énfasis por conseguir los derechos políticos de los pueblos indígenas de México, y aunque coyunturalmente enarbolan demandas inmediatas –principalmente en su articulación con organizaciones reivindicativas de base- su agenda política se enfoca a transformar los canales de participación y representación indígena en la vida nacional, para de esta forma, consolidar su posición como actores políticos, con capacidad para intervenir en los procesos de decisión que afectan la vida nacional y, en consecuencia, la vida de los pueblos indígenas de México.

Las organizaciones indígenas radicales, o antagónicas, a diferencia de los tipos anteriores, buscan modificar sustancialmente el tipo de sistema social, por lo que se proponen transformar los modos de producir, distribuir y consumir dentro del país. Buscan, por tanto, modificar las relaciones sociales para hacerlas más equitativas, acabar con los sistemas tradicionales de dominación, y establecer nuevas formas de participación y distribución de los recursos sociales. En estas organizaciones, la lucha reivindicativa así como la política, constituyen etapas, o vías intermedias, en su larga marcha hacia la transformación



profunda de la sociedad.

Como puede deducirse, para cada uno de estos tipos de organización indígena, la autonomía tiene, alcances diversos.

Entre las organizaciones indígenas reivindicativas la autonomía enfatiza el sentido de sus luchas cotidianas. Autonomía significa principalmente: fortalecer su capacidad de controlar sus recursos naturales, productivos y culturales; acrecentar su capacidad de gestión y terminar con años de clientelismo y paternalismo. Significa, en pocas palabras, recuperar su voz, su cultura y su capacidad de decir y hacer sobre los asuntos de todos los días, y que les afectan en su calidad de vida.

Para las organizaciones indígenas de tipo político, la autonomía, además de lo anterior, debe comprender el reconocimiento de los indígenas como un sector político más, en el escenario nacional, y que éste cuente con representación política en las instancias de gobierno y decisión, locales, estatales y nacionales. La autonomía implica, por tanto, transformar ciertas estructuras, ciertas políticas y ciertas instituciones del Estado nacional, para que tengan un lugar los derechos de los pueblos indígenas, por tantos años negado en México.

Para las organizaciones radicales, la autonomía es, sobre todo, dotar a los pueblos indígenas de una instancia de organización y concientización, que los prepare para una contienda de más largo alcance y de mayor trascendencia social: la transformación radical de la sociedad, en una perspectiva, en la que la lucha indígena es sólo una más de las batallas que deben emprender los diferentes sectores sociales subordinados por construir un mundo mejor: los obreros, los campesinos, las mujeres, y, en general, los marginados del desarrollo y de los beneficios de la globalización.

El levantamiento armado del EZLN, en género de 1994, hizo ver a muchas organizaciones indígenas, tanto reivindicativas como políticas, la necesidad de impulsar la unidad indígena y la lucha autonómica como una manera pacífica, legal y democrática de conseguir sus derechos dentro del Estado Nacional, y a ello se abocaron, inmediatamente, muchas de ellas tanto en Chiapas como en otras regiones del país. La Convención Nacional Electoral Indígena, la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, así como el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas y Campesinas (todos estos eventos realizados durante 1994), tuvieron como finalidad construir una plataforma común y nacional entorno a la autonomía, para contribuir a resolver la confrontación entre el EZLN y el gobierno Federal, en lo referente al asunto de los derechos indígenas.

En la gran cantidad de reuniones locales, regionales y nacionales, que se efectuaron por todo el país durante 1994 y 1995, los indígenas discutieron arduamente el sentido y los alcances que debería tener la autonomía, así como las formas que debería tener la alianza del movimiento indígena nacional con el EZLN. Sobre este último punto los acuerdos se dieron más rápido. Las organizaciones indígenas, tanto las reivindicativas como las políticas, acordaron apoyar las demandas del EZLN,



pero no la forma armada de su lucha. En cuanto a la autonomía, se vislumbraron dos posiciones, apoyada cada una en experiencias particulares: por una parte, se destacó la importancia de defender la autonomía comunitaria y municipal, para garantizar la participación y la representación indígena en los gobiernos locales, y para evitar la suplantación y el corporativismo; y por otra parte, se enfatizó la necesidad de establecer autonomías regionales pluriétnicas, para garantizar el desarrollo regional, y la participación y la representación indígena en los gobiernos estatales, regionales y nacionales. En lo que ambas posiciones coincidían era en la necesidad de dotar a los pueblos indígenas de voz, de representación política a todos los niveles, y de iniciar una nueva etapa en la vida de la nación mexicana, en la que tuvieran un lugar digno y justo los indígenas de México.

Ambas posiciones estuvieron presentes entre las organizaciones indígenas que el EZLN invitó a las mesas de negociación con el gobierno en San Andrés Larráinzar, en octubre de 1995, aunque fue la propuesta sobre la autonomía regional pluriétnica, la que las organizaciones indígenas acordaron presentar como propuesta de unidad, y por tanto, la que el EZLN

defendió como posición propia ante el gobierno.

2. Los Acuerdos de San Andrés como negociación política.

Como es sabido por todos, en San Andrés se discutió ampliamente el tema de la autonomía, y en esa discusión participaron organizaciones indígenas, intelectuales, funcionarios y representantes del Gobierno Federal.

En este proceso, no sólo de discusión, sino de confrontación de fuerzas políticas, la demanda indígena por la autonomía fue definiéndose y acotándose. La delegación gubernamental, al principio renuente al concepto, fue abriendo la posibilidad de incluir la demanda por la autonomía entre los acuerdos a firmarse con el EZLN, en la medida en que fueron discutiéndose y aclarándose los contenidos del concepto: no se buscaba formar estados dentro del Estado mexicano, no se buscaba crear fueros especiales, ni construir muchos segregados que propiciaran la confrontación étnica y racial; y en cambio, el contenido de las demandas indígenas coincidía con las demandas de muchos otros sectores sociales por mejorar el federalismo, acabar con el centralismo político y económico,

mejorar los canales políticos de representación de la sociedad civil en su conjunto, y democratizar las instancias de gobierno locales, estatales y nacionales. La delegación gubernamental, sin embargo, se opuso a cualquier tipo de autonomía que incluyera, una dimensión territorial y que implicara la existencia de un pluralismo jurídico.

Entre las organizaciones indígenas, en tanto, quedó claro que no había acuerdo sobre establecer constitucionalmente un solo tipo de autonomía, por lo que cada vez se fue consolidando la idea de que se reconociera debería respetar las particularidades históricas, culturales y hasta económicas, demográficas y geográficas, existentes entre los pueblos indígenas, y que lo que había que pactar en San Andrés era el derecho a la autonomía, con un sentido que permitiera construcciones a diferentes niveles, y siempre en el marco de una reforma del Estado nacional. Los acuerdos se mantuvieron, entonces, en aquello que las diversas organizaciones indígenas esperaban de la autonomía: el reconocimiento de sus autoridades tradicionales, el reconocimiento a sus

tierras y territorios comunitarios, el derecho a vivir de acuerdo a sus tradiciones, el derecho a usufructuar y beneficiarse de sus recursos naturales, la libertad de decidir formas de gobierno propias, la libertad de organización religiosa, social y política, y la transferencia de facultades de la Federación a las regiones y comunidades indígenas.

El EZLN, por su parte, midió también su fuerza militar y política, así como los límites que le marcaban sus alianzas con las diversas organizaciones sociales y políticas simpatizantes de su causa. Fue así, como acotó muchas de sus demandas, y para la Mesa sobre Derechos y Cultura Indígena, dejó de lado su exigencia radical de que renunciara el presidente de la República, se formara un Congreso Constituyente y se formulara una nueva Constitución. Aceptó en cambio, incorporarse a la contienda nacional por la reforma del Estado, y en ese marco, decidió apoyar las decisiones del movimiento indígena nacional respecto a la manera de plasmar, constitucionalmente, sus derechos.

De esta manera, es como en los Acuerdos de San Andrés quedaron fuera muchas demandas y se recogieron sólo los puntos en los que las principales fuerzas políticas participantes en San Andrés pudieron ponerse de acuerdo. Se aceptó establecer un nuevo pacto social entre el Estado, la sociedad y los indígenas; se acordó consagrar en la Constitución los derechos políticos, jurisdiccionales, sociales, económicos y culturales de los indígenas; se consensó que las comunidades indígenas fueran reconocidas como entidades de derecho público; y se aceptó reconocer la autonomía indígena, al tiempo que se superarán las diferencias entorno a los alcances de los sistemas de justicia indígena.

A cambio de tales logros, quedaron fuera, principalmente, las exigencias indígenas de reformar nuevamente el artículo 27° de la Constitución, la propuesta de reconocer la pluralidad jurídica en México, así como la demanda de formar regiones autónomas pluriétnicas. De ahí, que tanto el EZLN, como muchas otras organizaciones indígenas, si bien recibieron con gusto la forma de los primeros acuerdos de paz, y con ellos, los primeros acuerdos entre el EZLN y el Gobierno Federal- sobre los derechos indígenas, consideraron que ellos sólo significaban un primer paso



en la larga lucha, legal, pacífica y democrática por conseguir la plenitud de los derechos indígenas. El Foro Nacional Indígena, y luego el Congreso Nacional Indígena se convirtieron, no sin contradicciones internas, en las vías para intentar mantener la unidad y la organización indígena nacional para continuar esa lucha, legal y pacífica, por los derechos políticos de los pueblos indígenas.

Tiempo después, cuando los legisladores pluripartidistas de la COCOPA asumieron la tarea de convertir en letra constitucional los acuerdos de San Andrés, éstos nuevamente fueron sometidos al examen, el acontecimiento y el acuerdo entre diferentes fuerzas políticas.

3. Los acuerdos de San Andrés como justificación para suspender la firma de la Paz entre el EZLN y el Gobierno Federal.

Ante el levantamiento armado del EZLN el gobierno federal decidió emprender varias vías para terminar con la revuelta zapatista. La primera de ellas fue el enfrentamiento militar, que rápidamente abandonó por su costo social y político; la segunda fue la construcción de un cerco político, encaminado a limitar la



representatividad nacional de los zapatistas, y que incluyó, por una parte un constante interés por quitarle legitimidad a esta organización, y por otra, una labor para minar las alianzas del EZLN con organizaciones indígenas, partidos políticos y organizaciones sociales; y la tercera fue la construcción de un cerco económico, militar y paramilitar, para minar la capacidad de acción y movilización de los zapatistas y debilitar sus bases de apoyo.

Simultáneamente a la construcción de esas dos últimas vías, nunca explícitas, el gobierno buscó construir el espacio para la negociación directa y pública, con el EZLN.

Ante la imposibilidad de describir aquí todo el complejo proceso de enfrentamientos y negociaciones entre el EZLN y el gobierno Federal, durante la I y la II mesa de negociación en San

Andrés Larraínzar, baste decir, que existen hechos significativos que permiten suponer que la negativa del gobierno zedillista para enviar los Acuerdos de San Andrés, en la versión de la COCOPA, el Poder Legislativo, responde fundamentalmente a razones políticas y militares, y no, como se explicó ante la Nación, a causa de la fragmentación y la pérdida de la soberanía, que se vivía en México si se reconociera la autonomía indígena.

Para comprender la negativa gubernamental, respecto de convertir en ley la propuesta de la COCOPA, hay que explicitar, sin embargo, la complejidad de la situación que se vivía en el país en esos momentos.

Un elemento a recordar, es que los zapatistas fueron los primeros en retirarse de las negociaciones de San Andrés, el 3 de septiembre de 1996.

Un segundo elemento a tomar en cuenta, es que los zapatistas se retiran de la negociación en un momento de debilidad en el que, luego de que habían reiterado sus demandas políticas más radicales en la Mesa II sobre democracia y Justicia, los alcances de las negociaciones de esta mesa quedaron limitados por la reforma electoral que firman los principales partidos políticos en la mesa de Bucareli, el 25 de julio de 1996. Este es un momento crítico para los zapatistas ya que se sienten solos puesto que la sociedad civil y política está

concentrada en los procesos electorales de 1997; además de que el EPR (Ejército Popular Revolucionario) de Guerrero hace su aparición en territorio zapatista, lo cual aumenta la vigilancia del Ejército mexicano sobre la zona y hace suponer el fortalecimiento de los sectores más renuentes a la negociación dentro del propio EZLN.

Un tercer punto a tomar en consideración es que la iniciativa de la COCOPA se elabora, mediante un procedimiento especial, fuera de la dinámica de las mesas de negociación de San Andrés, en el que se supone que participaron mediante «mensajes ciegos», sin firma, el presidente Ernesto Zedillo y el subcomandante Marcos, pero que se realiza cuando se habla de que existe un endurecimiento hacia el EZLN entre ciertos sectores

dentro del gobierno federal, especialmente de Emilio Chuayffet, Secretario de Gobernación en ese momento, de quien se dice que llegó incluso a manipular la información para convencer al presidente de la República del peligro de balcanización que corría el país en caso de aprobarse la autonomía indígena.

Y, un cuarto elemento a ponderar, es que ese endurecimiento de ciertos sectores del gobierno se presenta en un momento en el que el cerco militar contra el EZLN está casi concluido (el Ejército mexicano está por terminar el último tramo de la Carretera Fronteriza del Sur que rodea la zona zapatista); en el que la presencia de los grupos paramilitares, unida a la fuerte derrama económica gubernamental que beneficia a las comunidades no zapatistas, mina fuertemente a sus bases de apoyo; y en el que, a nivel nacional, los resultados de la Mesa para la Reforma del Estado, de la que sale la reforma política vigente, debilitaron las alianzas políticas del EZLN, y con ello la posible participación del EZLN como fuerza política legal en los escenarios nacionales.

De esta manera, puede deducirse que dentro de la perspectiva de los miembros «duros» del gobierno zedillista, convertir en ley los acuerdos de San Andrés, en la propuesta de la COCOPA, no era necesario, en la medida en que ya no consideraron prioritario negociar con el EZLN, al que supusieron debilitado y cercado político y militarmente. Y fue así como se desarrolló, en cambio, una ofensiva abierta contra el EZLN, que incluyó el ataque directo contra los municipios autónomos zapatistas, al negarle a los zapatistas toda representación política nacional para reducir su capacidad de negociación a su capacidad militar, el chiapanizar el conflicto y fortalecer la imagen negociadora del gobierno Federal. Parte sustancial de la estrategia fue debilitar también las instancias de intermediación y de coadyuvancia (con la CONAI y la COCOPA), y construir soluciones unilaterales para muchas de las demandas zapatistas, restándole legitimidad al EZLN y sumándosela al gobierno Federal. Entre las acciones unilaterales que emprendió el poder Ejecutivo zedillista, con el apoyo del gobierno de Chiapas, destacan las propuestas para la remunicipalización y para el desarme de la población dentro de la zona del conflicto. La iniciativa de ley sobre derechos indígenas que envió el presidente Zedillo al Congreso formó parte también de esta estrategia para anular al EZLN como interlocutor para resolver el problema indígena, así como los grandes problemas nacionales.

Como puede deducirse de todo lo expuesto, la propuesta de autonomía comprendida en la iniciativa de la COCOPA sobre derechos y cultura indígena -con todas sus diferencias y posibles mejoras- no parece ser la verdadera causa de la negativa del gobierno zedillista a convertirla en ley, y mucho menos constituye esa amenaza contra la unidad nacional y la soberanía -que Marco Antonio Bernal, uno de los representantes para la negociación con el EZLN se encargó de denunciar ampliamente en los medios de comunicación después de que el mismo había cuidado la redacción y el alcance de los Acuerdos de San Andrés-.

En la actualidad, las circunstancias políticas han cambiado y con ellas esperamos que se retome de manera diferente



Detalle. Los protagonistas de un mito histórico: la revolución guatemalteca (1994-1996). Ernesto Ricardo Ramírez.

Concurso: *Tradición y modernidad*. Guatemala, 1996.

Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo de fotografía antropológica.

la discusión sobre la autonomía indígena. Es urgente, en ese sentido, analizar Acuerdos de San Andrés «En la versión de la iniciativa de la COCOPA y que es ahora la del presidente Vicente Fox para discutir con seriedad sus implicaciones para la vida de los pueblos indígenas y del conjunto de la Nación. Ello requiere, sin embargo, un esfuerzo conjunto de organizaciones indígenas, partidos políticos, legisladores, intelectuales y zapatistas, para que los derechos indígenas no vuelvan a convertirse en los rehenes de contiendas políticas y militares que se ocultan bajo la discusión sólo jurídica de la autonomía indígena.



Plaza y Valdés Editores, México.

ARVIDE, Isabel, 1994. *Crónica de una guerra anunciada*, Grupo Editorial Siete, México.

DÍAZ Gómez, Floriberto, 1995. *Pueblo, territorio y libre determinación*, en Chacón et. Al. (Comps.), *Efectos de las reformas al agro y los derechos de los pueblos indios de México*, UAM-Azcapotzalco, México.

DÍAZ Polanco, Héctor. 1997. *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo veintiuno Editores, México.

INI, 1996. *Congreso Nacional Indígena. Ciudad de México, Octubre de 1996. Crónica.*, Dirección de Investigación, (Cuaderno de Trabajo) México.

INI, 1997. *Congreso Nacional Indígena. Segunda Asamblea Preparatoria*, Dirección de Investigación, (Cuaderno de Trabajo), México.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, 1996. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés Editores, Universidad Iberoamericana, México.

MELUCCI, Alberto, 1986. «Las teorías de los movimientos sociales», en *Revista de Estudios Políticos*, vol. 5, Núm. 2, abril - junio, México.

MELUCCI, Alberto, 1992. *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*, Società Editrice Il Mulino, Bologna.

PÉREZ-RUIZ, Maya Lorena, 1996. Transcripción de las participaciones indígenas en el grupo de trabajo, comunidad y autonomía: derechos indígenas, de la mesa Derechos y Cultura Indígena, San Andrés Larráinzar, 18 y 19 octubre de 1995. Inédito, México.

PÉREZ-RUIZ, Maya Lorena, 2000. *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y el movimiento indígena*, tesis de doctorado de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

QUEZADA, Marcelo y Pérez-Ruiz Maya, 1998. *EZLN. La utopía armada: una visión plural del movimiento zapatista*, Editorial Plural, La Paz, Bolivia.

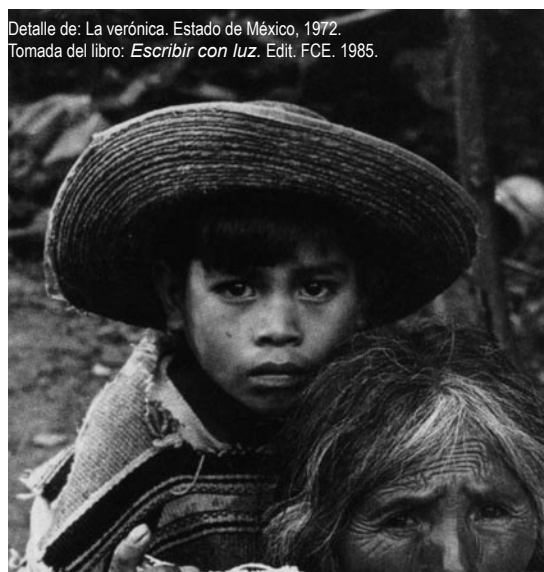
SARMIENTO SILVA, Sergio, 1987. *La lucha Indígena: un reto a la ortodoxia*, Siglo Veintiuno Editores, México.

¹. La autodeterminación es un derecho universal reconocido por la Carta Internacional de Derechos Humanos promulgada por la ONU, así como por dos pactos: el Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, y el Internacional de Derechos Civiles y Políticos, entre los que se asienta textualmente: "Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de ese derecho establecen libremente su condición política y cultural". En ese marco, la autonomía es una de las formas en que los pueblos indígenas de América Latina han buscado concretar ese derecho dentro de los Estados Nacionales, de los que forman parte, y, por tanto, comprende una gran diversidad de formas.

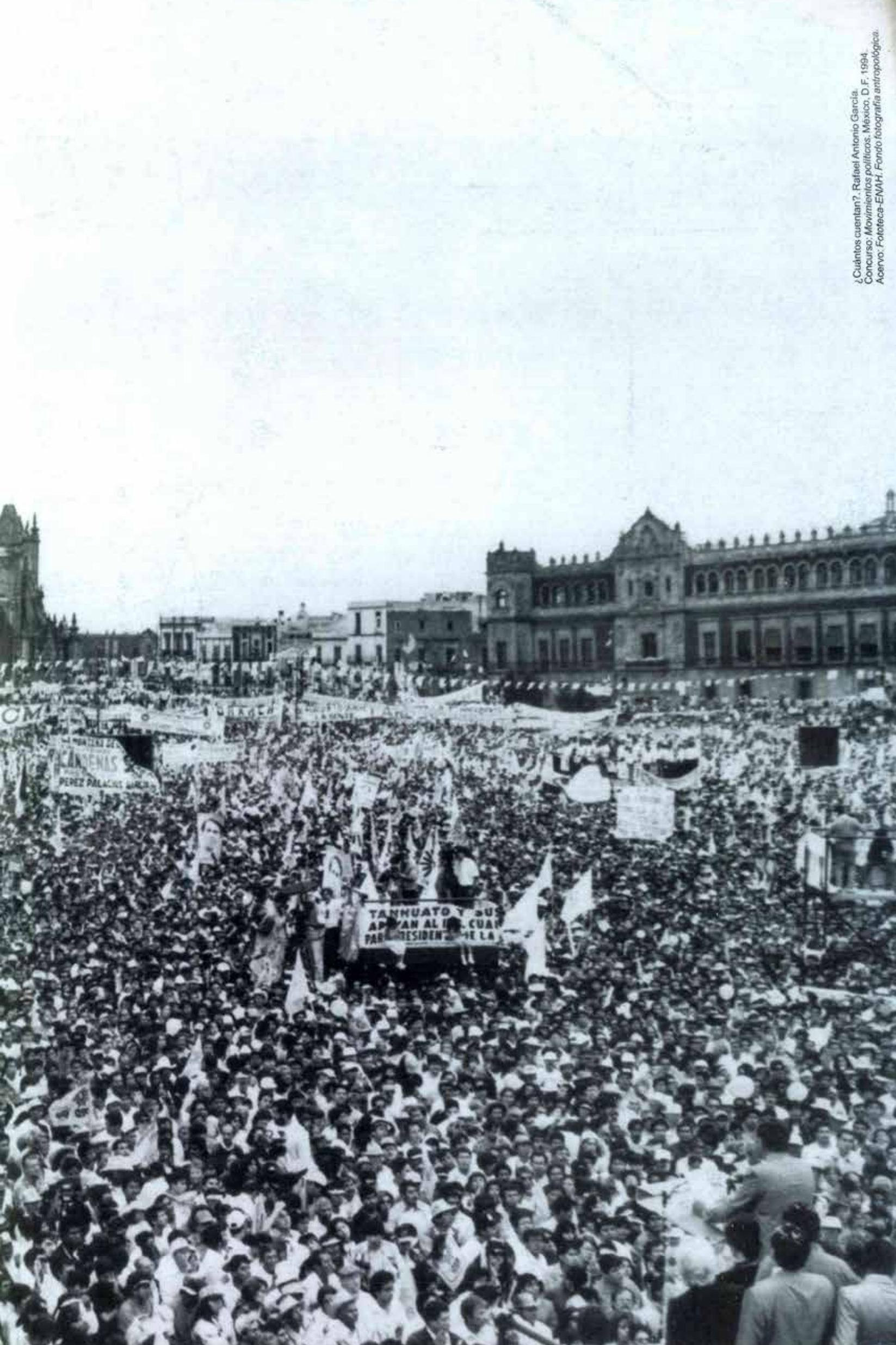
². Jaime Martínez Veloz, diputado del PRI y miembro de la COCOPA cuando sucedieron estos hechos, habla de esa «vía rápida» y los «intereses ajenos» que hicieron fracasar las negociaciones entre el EZLN y el Presidente Ernesto Zedillo en un artículo publicado en la revista *Proceso* No. 1105, del 4 de enero de 1998.

Bibliografía

PORTAL, Ma. Ana y Sánchez, Martha J. *Diversidad étnica y conflicto en América Latina: organizaciones indígenas y políticas estatales*, UNAM y



Detalle de: La verónica. Estado de México, 1972.
Tomada del libro: *Escribir con luz*. Edit. FCE. 1985.



¿Cuántos cuentan?, Rafael Antonio García.
Concurso: Movimientos políticos, México, D.F., 1994.
Acervo: Fototeca-ENAH. Fondo fotografía antropológica.

