

Desde los estudios étnicos, culturales, de género y ambientales

El Frente Independiente de Pueblos Indios y la reconceptualización de la categoría indígena en México. Una lectura desde el esencialismo estratégico¹

El Frente Independiente de Pueblos Indios and the Reconceptualization of the Indigenous Category in Mexico. A Reading from Strategic Essentialism


El Frente Independiente de Pueblos Indios e a reconceptualização da categoria indígena no México. Uma leitura do essencialismo estratégico

Roberto Israel Rodríguez Soriano²

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

roberto.rodriguez@uaem.edu.mx

 <https://orcid.org/0000-0002-7088-103X>

Recepción: 29 Febrero 2024

Aprobación: 28 Junio 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

La categoría “indígena” ha sido una construcción histórica y política destinada a controlar grupos culturalmente diversos en términos de dominación política y económica, marcando diferencias con las culturas europeas y occidentales. A pesar de su esencialización para propósitos de dominación, los grupos indígenas han adoptado esta etiqueta de manera estratégica como forma de resistencia, adaptándose a los ataques históricos impuestos a sus identidades por grupos hegemónicos. En este artículo, se exploran estos procesos utilizando la idea del esencialismo estratégico de Gayatri Spivak, que evidencia cómo los grupos indígenas han utilizado estratégicamente la esencialización categorial como una forma efectiva de resistencia. Se abordará el caso específico del Frente Independiente de Pueblos Indios a finales del siglo XX, uno de los primeros movimientos indígenas en México que utilizó la categoría para aglutinar la demanda colectiva de diversos pueblos en defensa de sus modos de vida y sus medios de subsistencia tradicionales.

Palabras clave: estrategia, resistencia, hegemonía, dominación, colonialismo.

Abstract

The ‘indigenous’ category has been a historical and political construction intended to control culturally diverse groups in terms of political and economic domination, marking differences with European and Western cultures. Despite its essentialization for purposes of domination, indigenous groups have strategically adopted this label as a form of resistance, adapting to the historical attacks imposed on their identities by hegemonic groups. These processes are explored using Gayatri Spivak’s idea of strategic essentialism, which shows how indigenous groups have strategically used categorial essentialization as an effective form of resistance. The specific case of the Frente Independiente de Pueblos Indios at the end of the 20th century will be addressed, one of the first indigenous movements in Mexico that used the category to bring together the collective demand of diverse peoples in defense of their ways of life and their traditional means of subsistence.

Keywords: strategy, resistance, hegemony, domination, colonialism.

Notas de autor

² Doctor en Humanidades, Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos, México.

Resumo

A categoria “indígena” tem sido uma construção histórica e política destinada a controlar grupos culturalmente diversos em termos de dominação política e económica, marcando diferenças com as culturas europeias e ocidentais. Apesar de sua essencialização para fins de dominação, os grupos indígenas adotaram estrategicamente esse rótulo como forma de resistência, adaptando-se aos ataques históricos impostos às suas identidades por grupos hegemônicos. Esses processos são explorados usando a ideia de essencialismo estratégico de Gayatri Spivak, que mostra como os grupos indígenas usaram estrategicamente a essencialização categórica como uma forma eficaz de resistência. Será abordado o caso específico da Frente Independente de Pueblos Indios do final do século XX, um dos primeiros movimentos indígenas no México que utilizou a categoria para reunir a demanda coletiva de diversos povos em defesa de seus modos de vida e seus meios tradicionais de subsistência.

Palavras-chave: estratégia, resistência, hegemonia, dominação, colonialismo.

“Pero Colón tiene el libre derecho de encontrar la India en cualquier mar, y tiene el derecho de llamar “pimienta” o “indios” a nuestros espectros, también puede romper la brújula del mar para que se alinee junto con los erróneos vientos del Norte, ¡pero él no cree que los humanos sean iguales como, fuera del reino del mapa, lo son el aire y el agua!”
Fuente: Mahmoud Darwish (2017, verso 2)

“Como autoras, decidimos usar el término indígena porque nuestro trabajo y una parte de nuestra vida han sido categorizados así—somos cineastas indígenas, vivimos y trabajamos en comunidades indígenas, hablamos una lengua indígena— ... Aun con las complejidades que implica, escribimos indígena porque hemos asumido que esa palabra también articula las resistencias de nuestros pueblos”. Fuente: Tajëw Díaz Robles y Luna Marán (2023, p. 85)

1. Introducción

La intelectual *mixe* Yásnaya Aguilar Gil señalaba en una entrevista que la palabra *indígena* es una categoría política: “si bien en ciertos casos la categoría indígena puede mezclarse con fenómenos identitarios, más que una categoría identitaria, es una categoría política transitoria e históricamente determinada” (Tovar, 2019, párr. 9). La categoría es política porque ha sido impuesta a una serie de colectividades que se definen por la diferencia, por criterios políticos que se configuran en relaciones históricas de poder y de dominación. Al ser una categoría políticamente creada, con fines políticos, los rasgos que la definen son arbitrarios, en el sentido de que son los que sirven, en determinados momentos históricos, a un sector políticamente dominante para mantener su hegemonía. A la vez, lo político de la categoría implica una historicidad. Es decir, a pesar de su intención, no expresa una esencialidad.

Por otro lado, Aguilar (2007) insiste en que la denominación *indígena* es una construcción estatal que moldea y jerarquiza las narrativas identitarias de las personas (p. 22). Dicha identidad es impuesta de manera *transnacional*, por lo que no es voluntaria y responde a los efectos de las relaciones de poder jerarquizadas. La *nación* referiría a un grupo social que posee una serie de rasgos materiales y no materiales, tales como la lengua, constituidos de manera particular e histórica en relación con un territorio específico y con otras naciones o grupos humanos sin una construcción estatal y que, en cierta medida, son resultado de una autodeterminación en situaciones contextuales específicas. Sin embargo, los Estados modernos han construido, a partir del ejercicio del poder soberano, naciones de manera arbitraria, creando relatos de origen que apelan a una esencialidad histórica, sobreponiéndose de manera unívoca a una multiplicidad de naciones heteroculturales, temporalmente más antiguas y con tradiciones históricas autodeterminadas. Es decir, han construido *Estados-nacionales*.

Desde los años setenta del siglo pasado, Guillermo Bonfil Batalla (2019) señaló, después de analizar las propuestas de varios antropólogos e historiadores, que la categoría indio (utiliza indistintamente indio e indígena) es supraétnica, por lo que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino más bien refiere a la relación particular entre ellos y los sectores del sistema social global del que forman parte (p. 22). De esta manera, la categoría denotaría la condición de colonizado y haría referencia necesariamente a la relación colonial.

A lo largo de la historia de México, la categoría indígena se ha tratado de esencializar a partir de múltiples discursos homogeneizadores que han pasado por definiciones políticas, biológicas y culturales. Ha servido históricamente para estructurar un orden social jerárquicamente diferenciado con el fin de establecer y sostener la hegemonía de determinados grupos sociales que se asocian simbólicamente con la blanquitud, la occidentalización, la modernidad y el progreso.

La categorización que ha implicado históricamente la designación indígena, como lo señalaba Bonfil (2019), no es una cuestión meramente semántica. Es un problema político en la medida en que tal designación tiene implicaciones políticas y prácticas graves para las poblaciones englobadas con tal designación (p. 16). Ha tenido a lo largo de la historia un fuerte y potente efecto performativo, afirmando y creando diversas situaciones materiales de explotación, marginación, dominación y segregación³.

La categoría “indígena” ha sido fundamental en la formación y perpetuación del Estado-nación mexicano. Para consolidarse, el Estado requirió un relato de origen que se construyó y actualizó a través de representaciones históricas y culturales virreinales. Este relato creó categorías que clasificaron y definieron a la población, manteniendo la hegemonía de ciertos grupos sociales. La identidad nacional se ha formado con categorías que en ciertos contextos se han flexibilizado, y en otros se ha rigidizado, oponiéndose, identificándose, mezclándose o excluyéndose. Sin embargo, siempre funcionan a través de una aparente esencialidad, buscando mantener una jerarquía social.

Los conceptos de inferioridad biológica, cultural y social ligados a lo «indígena» han justificado despojos y explotaciones no solo de esos grupos, sino también de otros asociados metonímicamente por el Estado-nación centrado en el mestizaje y en la blanquitud. Desde la colonización europea hasta la actual globalización capitalista, los grupos considerados indígenas han enfrentado la categorización violenta y sus consecuencias. Sin embargo, han usado paradójicamente esa misma categoría como una estrategia de resistencia. A partir de los años ochenta, surgieron organizaciones regionales conformadas principalmente por grupos indígenas, las cuales, más allá de demandas campesinas, abogaban por temas étnicos como la tierra, la autonomía administrativa y el control de recursos naturales en sus territorios (López Bárcenas, 2016, p. 64).

Otra de las características de estos movimientos en este momento fue que las organizaciones indígenas adoptaron estructuras jerarquizadas similares a otras organizaciones sociales y políticas. Se crearon organizaciones corporativas como la Unión Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios en Chiapas; la Alianza de Organizaciones Campesinas Autónomas de Guerrero y la Coalición de Ejidos Cafetaleros de la Costa Grande, en Guerrero; la Coordinación Estatal de Productores de Café de Oaxaca y la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo, en Oaxaca; entre otras (López Bárcenas, 2016, p. 64).

El Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), surgido en 1988, unió las demandas de autonomía de varios pueblos indígenas mexicanos, convirtiéndose en un proyecto de liberación. Antes del zapatismo en 1994, el FIPI fue pionero en enarbolar la demanda de autonomía indígena ante el Estado. Abogaba por una nueva sociedad plural y democrática, sumando a comunidades no indígenas en su lucha contra las opresiones comunes. Este movimiento denunció la imposición de la categoría “indígena” como mecanismo de opresión, condenando el indigenismo estatal del siglo XX que buscaba la desindianización y asimilación. Al asumir esa categoría impuesta, el FIPI articuló una estrategia política para unir a diversos colectivos que compartían historias de opresión, con la intención última de desafiar y terminar con dicha categorización (Ruiz, 1994, pp. 119, 122-123; López y Rivas, 2005, p. 50).

De acuerdo con lo anterior, uno de los supuestos de este trabajo es que la potencialidad que tuvo el FIPI, que en sus demandas y en su fundamento tiene como posterior referente al movimiento neozapatista a finales del siglo XX, radica en la estrategia política de asumir una categoría impuesta, históricamente arbitraria, de efectos performativos de opresión, y confrontarla contra sus mismos supuestos para articular una lucha común. El análisis de su posicionamiento permitiría generar más elementos para comprender las formas y mecanismos de subjetivación y categorización que el Estado mexicano, en particular, y los Estados-nacionales, en general, han impuesto a colectivos que han sido definidos como su negatividad y diferencia. Y, a la vez, permitiría conocer las formas en que estos colectivos han hecho frente a esta subjetivación y categorización, así como a sus efectos materiales performativos.

El Estado-nacional ha generado una serie de subjetivaciones a partir de diversos mecanismos que pasan por la categorización y clasificación poblacional. Dichas categorizaciones requerían de su esencialización y de su

ontologización, construidas a partir de diversos saberes. Como se desarrollará en este trabajo, las categorías de indio e indígena se conceptualizaron a partir de dicha ontologización y esencialización que siempre remitían a su inferioridad biológica, cultural y social; esto en contra de la historicidad del concepto, es decir, en contra de los procesos históricos de su construcción. Entonces, sería necesario proponer un análisis y una interpretación que evidencie las pretensiones de esencialización, así como las tomas de postura y los actos que los mismos pueblos llamados indígenas e indios han generado sobre estos procedimientos de subjetivación⁴.

En este artículo se propone una interpretación de cómo el FIPI logró generar una interpelación al proyecto de Estado-nación a través de su identificación estratégica como indígenas. Esta interpretación estará guiada por el concepto del esencialismo estratégico desarrollado por la filósofa de la India Gayatri Chakravorty Spivak en los años ochenta. Como se expondrá a continuación, a través de este concepto, Spivak logró conciliar teóricamente un antiesencialismo que argumenta como algo necesario para la descolonización el cuestionar las categorías que los grupos hegemónicos colonizadores ingleses imponían a los diversos colectivos de la India sobre los que ejercían su dominio, con la necesidad de dotar de un punto de anclaje identitario, que constituye el esencialismo, a movimientos políticos de acción efectiva. Como ya se ha hecho referencia, el FIPI, justamente, asumió estratégicamente su categorización como indígenas.

Es importante señalar que el planteamiento del problema, en articulación con la premisa teórica interpretativa central del esencialismo estratégico, exige un planteamiento de estudio histórico-genealógico. Este enfoque no solo justifica, sino que también requiere comenzar desde el periodo virreinal para comprender cómo las categorías epistemológicas y conceptuales de *indio e indígena* han sido formadas y transformadas a lo largo del tiempo.

El análisis histórico-genealógico permite identificar y delinear las continuidades y discontinuidades discursivas que han moldeado las subjetividades (Foucault, 1992, pp. 13-25) dentro de la formación del Estado. Aunque aspectos del periodo virreinal y del siglo XIX puedan parecer conocidos, es precisamente a través del estudio detallado de estas etapas que se puede entender cómo se han establecido y perpetuado las definiciones esencializantes y ontológicas de estos conceptos. Sin este contexto histórico, sería imposible explicar plenamente el desarrollo de las categorías políticas y su impacto en movimientos contemporáneos como el neozapatismo. Asimismo, permite comprender cómo los llamados *indios e indígenas* han confrontado históricamente, también en procesos de continuidad y de discontinuidad, esas categorizaciones.

De acuerdo con lo anterior, como primer punto de la reflexión desarrollo la noción del *esencialismo estratégico*, propuesto por Spivak. En un segundo momento, ofrezco algunos apuntes sobre la construcción del concepto *indio* en el virreinato como categoría de diferenciación. Posteriormente, presento algunos apuntes sobre la construcción del concepto de *indígena*, por parte del Estado-nación también, como una categoría de diferenciación. Finalmente, planteo una interpretación de cómo el FIPI pudo, como una estrategia política, de manera voluntaria y consciente, usar la categoría *indígena* para lograr un efecto de interpelación discursiva-política.

2. Delimitación teórica: el *esencialismo* estratégico

En 1985 se publicó el ensayo de Spivak (2003), “¿Puede hablar el subalterno?”. El ensayo, en términos generales, pretendía evidenciar el silenciamiento de los grupos subalternos por parte de la historiografía occidental. De ahí, la problemática es examinar cómo, epistemológicamente, se puede generar otro relato histórico desde la voz de los subalternos. En la discusión, Spivak (2003) entra en diálogo y discusión con el llamado Grupo de Estudios Subalternos, conformado en la década de los años 80 por historiadores indios. En términos generales, el grupo se posicionó frente a la problemática de la investigación de la historia contemporánea de la India desde una perspectiva nacionalista y estatista que partía de su institucionalización introducida por los británicos en el siglo XIX. Ese estatismo en la historia india fue la herencia de la educación de la intelectualidad india desde una visión moderna europea (Guha, 2002, p. 19). Implicó, en la mayoría de

los casos, la aceptación y defensa del orden establecido, en la cual la historia presenta una visión de lo político, lo social y la cultura del contexto del propio historiador. Se escribía la historia desde un punto de vista hegemónico que delimitaba el cómo y el qué se debe asumir como pasado: “escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas” (Guha, 2002, p. 19). La historia estatista escrita por intelectuales y académicos del momento postcolonial⁵ terminaba reproduciendo esquemas de dominación económica, política y cultural neocoloniales.

Así, Spivak, dentro esta problemática del Grupo de Estudios Subalternos, se adhiere a la intención de elaborar una concepción de la historia y de la cultura desde la conciencia subalterna para romper una visión hegemónica imperial. El objetivo era leer la conciencia del subalterno como “efecto-de-sujeto de la subalternidad” (Spivak, 2008, p. 44). Para esto, se requerirían desarrollar aptitudes y metodologías que permitieran escuchar las voces silenciadas e interactuar con ellas. Esto mostraría que son ricas y complejas, contrarias a los modos simplificadores y abstractos de la visión de la historia colonial y postcolonial. El subalterno⁶ estaría en una posición política de oposición genuina que no dependería del movimiento nacionalista. Así, esta perspectiva debe tener presente que la relación entre dominantes y dominados no puede definirse solo en la identificación de un solo grupo frente a otro. Es decir, se deben considerar diferentes niveles y subniveles en los que se efectúan las relaciones de dominación. Siguiendo a Guha, Spivak (2003) identifica cuatro contextos de relaciones de dominación en la India poscolonial con respecto de las élites (p. 323)⁷.

Spivak (2003) hace una crítica al postulado de Guha, quien supone que a escala regional y local los grupos dominantes indígenas representan intereses que operan a dos niveles (p. 324): (1) a escala del conjunto de la India, que incluye a los magnates feudales, a los representantes de la burguesía industrial y mercantil y a los nativos integrados a los niveles más altos de la burocracia; (2) a *escala regional y local*, representan a esas clases y a otros elementos que, perteneciendo a los estratos sociales jerárquicamente más bajos, actúan en conformidad a los intereses de los primeros y “no de conformidad a los intereses que verdaderamente corresponden a su ser social” (Guha, 2002, p. 41). Spivak (2003) dice que afirmar la existencia de una brecha de intereses y de acción en el grupo intermedio significa asumir un *lenguaje esencializante* (p. 324).

Lo anterior se debe a que afirma la definición de una zona de la élite subalterna como una diferencia de la élite. La representación de su conciencia estaría predeterminada por una especie de forma pura de conciencia (fetichizada) dada por el deseo de pertenencia a la élite y de participar en el proceso de explotación del que forman parte, y que da forma a su subjetividad. Spivak (2003) señala que más bien es necesario el desarrollo de una teoría de la ideología que pudiera dar cuenta de aspectos micrológicos que posibiliten adentrarse en las ausencias y en los silencios. A la vez, se requeriría la suspensión, en el mayor grado posible, de la conciencia de quien propone la investigación con el fin de que no haya un objetualización de actores sociales⁸. La posibilidad de la representación de los grupos subalternos radicaría en asumir el supuesto de que el trazo del itinerario del sujeto no ha sido hecho previamente como lo han supuesto investigadores marxistas que ven las relaciones de subalternidad en términos de clases sociales o ciertos feminismos que asumen la idea de un “feminismo internacional”, el cual, a su vez, asume que las mujeres, en una concepción universal, padecen las relaciones de opresión en las mismas formas e intensidades bajo los mismos agentes. Dice Spivak (2003) que no existe una forma pura de conciencia que defina per se a los grupos subalternos. El Otro, el subalterno, nunca es homogéneo (Spivak, 2003, p. 330). Es por esta razón que existe la necesidad del desarrollo de teorías de la ideología: se requiere un ejercicio de deconstrucción de la categoría⁹.

Spivak (2008) busca descentrar al sujeto, no definiéndolo en sí, sino explorando los efectos que lo configuran como sujeto subalterno: como “efecto de sujeto subalterno” (p. 44). La crítica a la subjetividad pasa por la deconstrucción derridiana, que expone la relatividad de supuestos ontológicos y critica la metafísica occidental que construye al Otro por la descentración del sujeto blanco, occidental, patriarcal (Spivak, 2003, p. 310). Esto implica que el subalterno se represente a sí mismo: que deje de ser representado por el conjunto de significaciones que, olvidando que son significaciones, ocupan el lugar de lo real (Collazo, 2009, p. 6). Derrida

(1972, 1986) cuestiona el logocentrismo, vinculado a la historia lineal y a la escritura, negando a ciertos grupos la capacidad de escribir y hablar, jerarquizando violentamente la oposición binaria metafísica con que el sujeto etnocéntrico crea al Otro (Derrida, 1972, p. 41; Derrida, 1986, pp. 104, 111 y 113).

Así, las definiciones, las conceptualizaciones, las identificaciones no pueden ser esenciales. Estas tienen que ser definidas en el juego de relaciones significantes. Al respecto, Spivak (2008) cita a Derrida sobre las posibilidades que abre la deconstrucción (p. 33). Spivak (2008) afirma que “ésta es la virtud más grande de la deconstrucción: cuestionar la autoridad del sujeto que investiga sin paralizarlo: transformando persistentemente las condiciones de imposibilidad en posibilidad” (p. 39). A partir de esto, Spivak (2008) insiste en su crítica a los Estudios Subalternos que, bajo sus supuestos, objetualizan al subalterno. El enfoque deconstructivo mostraría que estos investigadores quedan comprometidos en su intento de desplazar los discursivos sin dar cuenta de esto (p. 40).

La propuesta antiesencialista de Spivak generó controversia, especialmente por su implicación en las posibilidades de acción política de los grupos subalternos. Frente a la crítica sobre si los subalternos pueden hablar, Spivak (2008) planteó una noción estratégica del esencialismo, argumentando que los efectos de la hegemonía pueden generar una conciencia colectiva que políticamente confronte la opresión (p. 45). Esta perspectiva, sin embargo, plantea un desafío: interpretar la conciencia de los subalternos desde una voluntad que es efecto de otra voluntad. A pesar de ello, Spivak (2008) sugiere que dotar de contenido político a esa conciencia puede ser pragmáticamente útil, enfrentando teóricamente la deconstrucción derrideana. La tarea se volvería un ejercicio de desmontaje de la metalepsis, ubicando al subalterno como tal (p. 45).

Para Spivak (2008), la afirmación estratégica de una esencialidad en la configuración política de la conciencia subalterna potencia la práctica política al permitir una ubicuidad colectiva de sus posiciones subalternas. Esta estrategia de esencialismo, según Spivak (2008), no contradice la crítica al esencialismo como determinante de la subjetividad, ya que las descripciones esencialistas pueden transformarse políticamente. La categorización esencialista, en su carácter descriptivo, busca desarticular la mecánica que moldea la conciencia colectiva situacional de una clase subalterna (p. 45). Para Spivak se debe usar lo *universal* (que representaría la categorización *esencializadora*) que el poder da para luchar desde el otro lado contra el otro lado. Dice que, cuando se parte de un *antiuniversalismo* exacerbado, purista, se obliga a actuar en interés de la gran narrativa, la narrativa de la explotación, en el sentido de que no hay un compromiso con algo (Grosz, 1985, p. 183).

Butler (1992), quien comparte el antiesencialismo de Spivak, destaca su esencialismo estratégico como un intento de preservar la especificidad cultural frente a esfuerzos por borrarla o subordinarla, convocando la performatividad como resistencia política a la exclusión (pp. 108-109). Sin embargo, Spivak advierte sobre la necesidad de una vigilancia constante del esencialismo como estrategia, ya que puede perpetuar la petrificación de identidades en lugar de desafiar el dominio (Grosz, 1985, p. 184). Este movimiento autoalienante, con un enfoque estratégico, introduce el tema de la autodeterminación y la conciencia desalienada (Spivak, 2008, p. 46).

El esencialismo estratégico, aunque reconoce la flexibilidad de la esencia y la identidad como construcciones histórico-políticas, se rigidiza como estrategia para identificar núcleos de opresión hegemónica y alcanzar objetivos políticos (Eide, 2016, p. 2). Así, otorga agencia a un movimiento o lucha al proporcionar poder frente a un oponente (Spivak y Rooney, 1989, p. 184).

3. Apuntes sobre la categoría indio en el virreinato de Nueva España: algunos criterios de diferenciación

Para interpretar la categoría ‘indígena’ más allá de una de sujeción, e interpretarla también como una estrategia de resistencia, es necesario comprender su proceso de construcción histórica, arbitraria y no esencialista, así como sus efectos performativos. Durante el régimen virreinal, la diferenciación basada en la

idea de la pureza de sangre que jerarquizaba a los españoles peninsulares y criollos sobre las castas, que se asumían como inferiores, incluían a los indios y afrodescendientes. Esta categorización política homogenizó a grupos heterogéneos, favoreciendo a los españoles y asignando una connotación negativa a la categoría 'indio' que se asociaba a lo salvaje y a lo bárbaro de manera persistente, a pesar de su hispanización y a su conversión religiosa.

El régimen virreinal definió las características del indio, sometiéndolo y organizando su trabajo. Además, el derecho indiano establecía diferencias jurídicas entre indígenas y europeos, otorgando derechos a los españoles sobre la tierra a cambio de la evangelización, lo que estableció así la diferencia entre paganos y cristianos (Navarrete, 2010, p. 172). Esta división reflejaba una historia de conflictos con el mundo musulmán, legitimando la conquista en base a la teología.

Como se mencionó antes, el primer referente de diferencia entre paganos y cristianos fue el mundo musulmán, con el que los españoles tenían una larga historia de conflictos políticos y bélicos. Antes de llegar a América, los españoles ya habían desarrollado formas de diferenciación basada en características biológicas, siendo la primera diferenciación somática el color de la piel negra. La categoría 'negro' se impuso a grupos diversos para identificarlos a partir de características visibles, asociándolos esencialmente con África y describiéndolos como "bestias", "bestias brutas", "bestias brutales que debían ser cazadas", con una supuesta naturaleza intelectual y moral baja. Mbembe (2016) señala que la designación 'negro', aplicada a personas de tez oscura provenientes de África, es de origen española y que su aparición en textos escritos de lengua francesa data del siglo XVI. Hasta el siglo XVIII pasó a ser una palabra de uso corriente.

Desde el siglo XIII, los europeos, al extender su dominio en Asia y África, necesitaron mano de obra para extraer materias primas, lo que llevó a la creación de la categoría 'negro' para dominar a los explotados, asociando y extrapolando las palabras 'negro' a esclavo bajo un supuesto esencialista, deshumanizando a las personas en diferencia evidente a los ojos europeos¹⁰. La sociedad española preamericana convivía con moros y judíos, a los que categorizaban como diferentes a ellos mismos. Sin embargo, sus diferencias no eran evidentes. Por ello, desarrollaron el concepto de pureza de sangre, que se basaba en criterios religiosos y somáticos para distinguirse. Este concepto definía a una persona como vieja cristiana, es decir, alguien con un linaje cristiano antiguo sin mezcla de sangre musulmana o judía (Rodríguez, 2023, p. 47). Se buscaba una diferencia esencial u ontológica que trascendiera lo fisiológico, ya que los moriscos y los judíos marranos no eran físicamente distinguibles de los viejos cristianos¹¹.

Al llegar los españoles a América, identificaron diferencias somáticas evidentes en los indígenas, como la tez, la complexión y el cabello¹². La categoría de *indio* se basaba en diferencias físicas que homogeneizaban a individuos diversos (Deusen, 2015, p. 174). Antes de la llegada a América de los españoles, esta noción se refería a extranjeros no europeos bajo autoridad castellana, incluyendo a moros, negros (que no siempre eran de África) y loros (personas identificadas como cafés).

La diferenciación jurídica entre indios y españoles generó una legislación separada. Aunque el derecho indiano buscaba equipararse al español, las diferencias contextuales lo hacían imposible. Las *Leyes de Burgos* pretendían regular el trabajo y la evangelización de los indios, pero acabaron delineando diferencias y pautas de explotación (Pizarro, 2013, p. 33). Establecían *encomiendas* dirigidas por encomenderos para la producción en favor de los españoles, las cuales buscaban proteger supuestamente la posesión de tierras indígenas. Las leyes también regulaban la vida comunal y el trabajo bajo dirección caciquil (Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios, 1512, p. 3), respetando en ocasiones unidades políticas preexistentes que permanecieron bajo jurisdicción directa de la Corona (Lockhart, 1999, pp. 48-49).

La Corona española, buscando un control más directo en América, atacó el sistema de encomiendas con las leyes y ordenanzas de 1542. Estas prohibieron que los oficiales reales tuvieran derecho a las encomiendas, que pudieran heredarse y que, tras la muerte de los encomenderos o de los indios, estas pasaran a la Corona. Además, prohibían la esclavitud de los indios. Con el fin de las encomiendas, los indios fueron organizados en

repartimientos, que eran parte de un sistema basado en tributos. Estos eran reclutados de forma forzada para trabajar cíclicamente en talleres y proyectos públicos, además de estar obligados a pagar tributos.

Las haciendas surgieron como unidades productivas que suministraban cereal y productos ganaderos a la población blanca, las cuales requerían trabajadores a quienes se les pagaba en dinero y especie. Estas haciendas se convirtieron en una opción de trabajo para los indios que huían del exceso de tributo o cuyas tierras eran usurpadas (Gibson, 1986, p. 254). Muchas haciendas se establecieron sobre antiguas comunidades indias y sus tierras arrebatadas (Soriano, 1994, p. 63)¹³.

Durante el periodo de 1665 a 1700, Antonio de León Pinelo y Juan de Solórzano recopilaron leyes de las Indias, aprobadas por Carlos II de España. Solórzano (c. a. 1648) reconoce dos Repúblicas: una de indios y otra de españoles, las cuales ofrecen cierta autonomía a las comunidades indígenas, aunque siempre subordinadas a la Corona (p. 142). Esta división funcionaba como un sistema de segregación, promoviendo categorizaciones sociales y económicas para la explotación. La idea de una República de indios implicó que los españoles agruparan todas las culturas indígenas bajo un solo término¹⁴. Sin embargo, esta identificación fue más una creación intelectual que una realidad observable debido a la variedad cultural (Levaggi, 2001, p. 426).

En el siglo XVIII, las Reformas Borbónicas introdujeron cambios significativos en el orden colonial. Desde 1800, los Borbones promovieron la explotación individual de terrenos comunes, buscando convertir “tierras baldías” en zonas agrícolas productivas. Esto reemplazó las prácticas colectivas previas y aumentó la supervisión económica. Muchas comunidades ocultaron tierras comunes para resistir estas medidas. Las reformas borbónicas cambiaron la administración de recursos: los ingresos comunitarios pasaron de líderes locales y el clero a la intendencia española, restringiendo la libertad indígena sobre sus bienes. Además, se implementó la contribución individual en efectivo, rompiendo con el pago en especie y colectivo, lo que transformó la estructura social y económica indígena.

Entre 1776 y 1786, el reformismo borbónico buscó individualizar al indígena, integrándolo a la sociedad europea. Proponían gravar impuestos solo a quienes no adoptaran costumbres europeas, abolir tributos, el sistema legal separado y la tenencia comunal de tierras, favoreciendo la propiedad privada (Menegus, 2020, p. 37). Las rebeliones indígenas en el periodo virreinal, motivadas por abusos, usurpación de tierras y disputas territoriales, usaron alianzas, resistencia bélica y acciones legales (Franco, 2018).

Los abusos por parte de los españoles, en busca de lucro, fueron una causa frecuente de estas rebeliones (Soriano, 1994, p. 239). Aunque no solían buscar el fin del dominio español¹⁵, querían un mejor gobierno y, más tarde, resistieron al Estado mexicano en defensa de la propiedad comunal (Menegus, 2017). La categorización jurídica de los indios facilitó su explotación, pero también permitió cohesión social y defensa de tierras (Menegus, 2017). Según Stern (2000), los indígenas no fueron pasivos, sino que se adaptaron y resistieron a las instituciones coloniales y liberales, creando una “colonización al revés”. Entre los procesos de esta “colonización al revés” se pueden mencionar la defensa de derechos que la legislación colonial les concedía. También significó la colonización de la religión católica para hacerla propia (Stern, 2000, p. 78).

La diversidad lingüística fue homogeneizada por los españoles bajo la denominación de *lengua india*, representada por el náhuatl y el quechua. Además, los españoles crearon un sistema de castas basado en características físicas y culturales (ver **Figura 1**), adaptado a teorías raciales de la época, como las de Linneo, Cuvier, Blumenbach y Buffon (Menegus, 2020). Las diferencias jurídicas y económicas permitieron a los grupos indígenas mantener identidades locales y organización comunal, con propiedad colectiva de la tierra y solidaridad (Navarrete, 2010, p. 174). Esta diversidad cultural impidió una identidad étnica unificada frente a los españoles (Navarrete, 2010, p. 174).



Figura 1.
Cuadros de castas
Anónimo (Siglo XVIII)

4. De indios a indígenas

En las primeras décadas del siglo XIX, el movimiento criollo español triunfó políticamente sobre los españoles peninsulares, aunque, tras el triunfo, muchos acuerdos fueron traicionados¹⁶. Los criollos idearon un régimen liberal constitucional que eliminaba diferencias jurídicas y categorías identitarias coloniales, proponiendo una igualdad universal de derechos (Navarrete, 2010, p. 176). Este proceso impulsó la reconfiguración identitaria a lo largo del siglo XIX, culminando en la ideología del mestizaje del siglo XX.

En las tres primeras décadas del siglo XIX, el movimiento criollista español venció políticamente a los españoles peninsulares en movimientos armados que incorporaron a múltiples grupos sociales de los categorizados como indios y castas. Muchos de estos grupos se unieron para luchar en favor de intereses particulares tales como la defensa del rey de España y la defensa de las prebendas que les significaba el régimen monárquico. Sin embargo, después del triunfo criollista, muchos acuerdos fueron traicionados por estos, como se mencionó previamente.

Como se comentó antes, entre sus primeras formulaciones constitucionales, los criollos idearon un régimen liberal basado en la igualdad y en universalidad de derechos ciudadanos. Constitucionalmente, las diferencias jurídicas se eliminaron¹⁷. De ahí que hubo una insistencia para eliminar el nombrado de categorías identitarias del régimen colonial, ya que ahora todas las personas eran mexicanas. Así, bajo estas premisas, hubo una insistencia, por lo menos retóricamente, en eliminar el nombrado de categorías de diferenciación.

La designación identitaria, aunque descargada de implicaciones jurídicas, conservó su diferenciación étnica y fue clave en la reconfiguración identitaria del mestizaje. Para algunas comunidades indígenas, asumirse como

parte de proyectos políticos de asimilación facilitó este proceso (Navarrete, 2010, p. 176). El discurso decimonónico abogaba por la unificación a través de la asimilación o aniquilación de lo “indio”, representado como un elemento negativo en el proyecto criollo¹⁸.

El nuevo régimen liberal buscó eliminar las distinciones heredadas del virreinato, considerándolas un obstáculo para la nación. Se respaldó en diversas disciplinas, como la Historia, la Antropología y la Medicina, para justificar la desaparición de lo indígena (Navarrete, 2010, p.176). Por ejemplo, José María Luís Mora (1836), influyente ideólogo liberal, propuso en 1836 la fusión racial que privilegiaba al sector blanco y promovía la colonización europea (pp. 63-64). Argumentaba que la cultura y la riqueza provenían de la población de origen español, siendo esta la base para la forja de la República. Mora (1836) y muchos liberales de ese momento supusieron, por consecuencia lógica, que la situación de los indios mejoraría desde el momento en que fueran considerados ciudadanos. Con esta posición, no solo se buscaba homologar y unificar a la población del país en términos jurídicos, sino también en términos físicos y biológicos.

Una de las formas en que se buscó llevar a cabo la asimilación y la integración de las poblaciones indígenas al proyecto de nación fue la destrucción de la propiedad comunal de la tierra en favor de una propiedad individual. La ley de desamortización del 25 de junio de 1856 trató de que la propiedad agrícola dejara de ser comunal y que se hiciera un reparto a los indígenas a manera de propietarios agrícolas. Esto, por un lado, implicaba la destrucción de costumbres ancestrales, que se ubicaban como uno de los motivos de la situación de atraso en que se suponía que estaban. Por otro lado, se buscaba generar la posibilidad de la expropiación territorial comunal a través de la venta individual.

En el norte de México, las comunidades nómadas, como *apaches*, *navajos*, *utes*, *comanches* y *kiowas*, se mostraron rebeldes a la colonización y evangelización. Los gobiernos estatales llevaron a cabo campañas de exterminio contra estos grupos, considerados “indios salvajes”, como los *yaquis* y *mayos* (Paso y Troncoso, 1905, p. 48). Así, se conceptuaban dos tipos de indios: a los que era posible incorporar a la nación para que desaparecieran mediante el mestizaje y los que debían ser exterminados por su incompatibilidad absoluta con la civilización. Un criterio importante para diferenciar a unos de otros era la productividad económica que podían aportar a la nación, que era lo que se asumía que su raza era únicamente capaz. En el *dilema* que se le planteaba a los gobiernos y a la nación de la dicotomía de la asimilación o el exterminio, Prieto (1850) mencionaba que los indios eran vistos como enemigos, planteando la dicotomía entre destruirlos o integrarlos a través de la civilización para alcanzar la libertad, igualdad y fraternidad (p. XI).

En el fondo, estas ideas, además de los motivos económicos señalados, tenían como trasfondo el miedo de los grupos criollos a los grupos indios. Para 1808, aproximadamente el 60 % de la población de lo que sería México era ubicada dentro de la categoría de indios y solo el 18 % eran europeos o de origen europeo (Navarrete, 2008, p. 80). La proporción tan desigual de la población definida en términos antagónicos era un motivo suficiente para eliminar a toda costa cualquier elemento de resistencia cultural e impedir la organización comunitaria y armada (Reina, 1980, p. IX). Ante estas circunstancias, las sociedades indígenas volvieron a activar mecanismos de resistencia que pasaron nuevamente por la “colonización del Estado”. Adoptaron y refuncionalizaron las categorías étnicas y los conceptos políticos para defender tanto su organización social como sus principios de posesión comunal de la tierra (Stern, 2000, p. 84).

Las comunidades indígenas reinterpretaron la legislación liberal para defender su autodeterminación como nación, apelando a títulos de ocupación precolombina. Formaron alianzas multiétnicas para reclamar derechos territoriales (Annino, 2003, p. 416). En esta reinterpretación de la legislación liberal, la patria-nación indígena se define en la legitimidad de los títulos de ocupación del territorio anterior a la conquista española. Este ejemplo muestra la forma en que estratégicamente los indígenas, que en varios casos se autoidentificaron solo como campesinos, utilizaron la configuración categorial que los marcaba como diferencia, no jurídica sino étnica, dentro del régimen de igualdades liberales. En muchos casos, establecieron alianzas multiétnicas con grupos campesinos no indígenas para reivindicar la lucha común por el derecho de pertenencia de la tierra.

A lo largo del siglo XIX, levantamientos armados ocurrieron en Estados como Oaxaca, Guerrero, Puebla, Morelos, México, Chiapas, Michoacán y el norte de México debido a medidas liberales que impulsaron la actividad agrícola y minera y la expropiación de bienes comunales para financiar guerras (Reina, 1980, p. 250)¹⁹. La élite criolla temía rebeliones indígenas y promovió medidas de integración. En el sur de México, la Guerra de Castas, denominada así por la historiografía criolla, fue una lucha multiétnica por conflictos agrarios entre indígenas, mestizos y blancos (Campos García, 2023, p. 161). La legislación limitó los ejidos, desposeyendo a los pueblos mayas, lo que llevó al conflicto en la península de Yucatán (Caso Barrera, 2001, pp. 149-177; Vázquez, 2007, p. 91). Los conflictos políticos y económicos entre liberales y conservadores, intereses enfrentados entre regiones y promesas incumplidas por parte de los criollos, llevaron a alianzas con grupos mayas, lo que desencadenó el levantamiento en 1847 (Vázquez, 2007, pp. 93-95). La designación de Guerra de Castas, más que ser una descripción con sustento histórico, provino de la reafirmación de los imaginarios de las poblaciones blancas que se formó en el conflicto supuesto entre civilización y barbarie y salvajismo (Caso Barrera, 2001, pp. 149-177)

Así pues, a lo largo de todo el siglo XIX, se consolidaba la categoría indígena con la atribución de una multiplicidad de características sociales, culturales y biológicas que lo definían como enemigo de la nación (Urías, 2007, p. 46), un enemigo que se confrontaba, según el discurso gubernamental y civil, al proyecto del Estado-nación que apuntaba hacia el desarrollo y al progreso. Lo indígena se configuraba como un problema cuya solución se planteó, como ya se ha apuntado, en dos soluciones: transformación o aniquilación.

La integración de los indígenas a la nación mexicana se impulsó con un proyecto político indigenista. Desde el siglo XIX, el estudio antropológico se especializó para construir este proyecto nacional. El discurso antropológico se formalizó, incluyendo la definición categorial del indígena en términos de diferencia biológica y cultural. Adolf Bastian promovió el estudio de las razas en México como un medio para comprender el crecimiento nacional, convirtiendo al país en un laboratorio para la Antropología aplicada al gobierno estatal (Urías, 2007, p. 43). Estas reflexiones se basaron en teorías extranjeras adaptadas para explicar el atraso percibido en las sociedades no modernas, considerado un problema para el Estado y la nación.

Así, las teorías raciales fueron utilizadas para planear estrategias de modernización de los pueblos llamados indígenas, a los que, como ya se ha señalado, se consideraban atrasados. Ciertos enfoques teóricos se basaron en la Antropología Biológica, que surgió en Alemania en una vinculación entre el darwinismo y la eugenesia. Otros enfoques se guiaron por la Etnología Culturalista, la Antropología Lamarckiana, que investigaba las diferencias raciales, la poligenética y la Antropología Evolucionista. Se desarrollaron estudios antropológicos y médicos para buscar determinantes biológicos en indígenas y criminales, lo que originó teorías raciales y degeneracionistas que influyeron en programas nacionales tras la victoria liberal y durante el porfiriato (Urías, 2007, p. 65).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, comenzaron a emerger en escena los positivistas. Bajo esta corriente, se empezó a imponer el pensamiento científico para reformular el proyecto de nación, el cual debía seguir una perspectiva evolucionista. Ante esto, se asumió el lema de “orden y progreso”; la historia del país se interpretó a través del positivismo. Este impuso una perspectiva evolucionista y antropólogos, como Gamio (1916), abogaron por una unidad étnica y la incorporación de los indígenas a través del mestizaje y el blanqueamiento de la población (pp. 10-11, 15, 23 y 170-172)²⁰.

Posteriormente, tras la Revolución Mexicana, se adoptó el indigenismo como ideología oficial, buscando la integración progresiva y respetuosa de los grupos indígenas al Estado y al proyecto nacional (Knight, 2004, p. 20). Figuras como Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán abogaron por transformar a los indígenas en comunidades rurales sin identidades étnicas distintivas, promoviendo la aculturación para su integración económica (Caso, 1962, p. 9; Aguirre, 1957, pp. 250-259).

Una de las estrategias gubernamentales prioritarias del gobierno fue la creación y la consolidación del Instituto Nacional Indigenista en 1948, que rechazaba la idea de que el problema indígena era un asunto racial,

ya que, a mediados del siglo XX, se consideraba que la población era preponderantemente mestiza. Este era uno de los argumentos fuertes para afirmar que la solución al histórico problema de la integración indígena radicaba en la transformación cultural. Los indígenas tenían que pasar a ser campesinos para así ser despojados de su histórica diferencia étnica.

Las políticas indigenistas se dividieron en tres etapas distintas. La primera, de 1910 a 1934, se caracterizó por una visión negativa y excluyente de lo indígena en la participación social y política (Valdivia, 2013, p. 11). En la segunda etapa, durante el cardenismo (1934-1940), se adoptó una actitud paternalista hacia los indígenas y se promovieron acciones gubernamentales como la reforma agraria (Valdivia, 2013, p. 11). En este período, se institucionalizó la política indigenista y se desarrolló en estrecha colaboración con la Antropología mediante la creación de departamentos y centros de estudio especializados (López Hernández, 2013, p. 58).

La tercera etapa del indigenismo institucional se delineó durante la presidencia de Manuel Ávila Camacho y se extendió hasta el mandato de Luis Echeverría en 1970. En este período, se intensificó la idea de asimilar a los indígenas a la vida nacional, buscando eliminar diferencias culturales en favor del desarrollo y la modernización, bajo la premisa de que esta integración erradicaría la pobreza (Valdivia, 2013, p. 12). Para esto, se estableció el Instituto Nacional Indigenista en 1948 y se crearon centros coordinadores en Chiapas y Chihuahua (Valdivia, 2013, p. 12).

Posteriormente, en el sexenio de José López Portillo (1976-1982), y de manera continua en el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988), se impulsó una “nueva política” indigenista que suponía el llamado de participación de los indígenas en asuntos de la política del país. Sin embargo, esta “participación” consistió solo en tomar su opinión para aprobar los proyectos que gubernamentalmente se diseñaban (Valdivia, 2013, p. 14).

Después de la segunda mitad del siglo XX, los estudios antropológicos comenzaron a quedarse en el papel y a ya no ser tomados en cuenta dentro del indigenismo oficial: estos se enclaustraron en lugares académicos²¹. Esta pérdida de relevancia de los estudios antropológicos coincidió con el desplazamiento de la cuestión indígena por parte del Estado hacia lo económico, migratorio y urbano. En los setenta, la expansión del capital agropecuario concentró la tierra, lo que generó tensiones entre comunidades agrícolas y la burguesía agrícola. La lucha por la tierra se convirtió en la principal forma de movilización política (Báez, 2009, p. 70; Rubio, 1987, p. 22).

En ese período, hubo expropiaciones de tierras por inversiones agrícolas y el Estado buscó legitimidad a través de concesiones a las demandas campesinas, reactivando el discurso revolucionario para legitimarse. Durante la administración de Echeverría, se formó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), pero el Estado intentó controlar su autonomía mediante la creación de Consejos Supremos Indígenas. López Portillo, en su gobierno, aplicó una política anticampesina que reprimió movimientos, fortaleciendo organizaciones oficiales. A pesar de esto, hubo movimientos étnicos de grupos indígenas (Jasso, 2010, p. 65).

Un momento significativo en la conformación de movimientos indígenas fue la reunión en Barbados, donde intelectuales y líderes indígenas discutieron la marginación y la explotación a que habían sido sometidos durante cientos de años²². En 1971 se llevó a cabo la primera reunión, que tuvo como conclusión la declaración «Por la Liberación del Indígena». Una segunda reunión, en la que se promovió la unidad indígena contra la colonización, condujo a otra declaración en la que se acordó fomentar la unidad de la población india para combatir la colonización externa e interna (Zolla y Zolla, 2004). Estos debates llamaron la atención de Samuel Ruiz, quien, en 1974, organizó el Congreso Estatal Indígena en San Cristóbal de las Casas, donde 1230 representantes de 327 comunidades discutieron temas como tierra y educación en sus lenguas maternas (Iturriaga et al., 2021, p. 58).

Estas acciones presionaron al Estado a convocar el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en 1975 y a formar el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que inicialmente se asoció al INI y más tarde se convirtió en un sector del PRI (Dietz, 1995a, p. 7). Al mismo tiempo, surgieron movimientos como la

Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) en 1979, que lideró la resistencia por las tierras comunales frente a ataques gubernamentales (Jasso, 2010, p. 66).

En los años ochenta, las organizaciones indígenas regionales se alzaron fuera de las estructuras estatales, combinando demandas étnicas y campesinas (López Bárcenas, 2016, p. 64). Estos movimientos adoptaron estructuras jerarquizadas similares a otras organizaciones sociales y políticas, formando corporaciones como la Unión Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios en Chiapas (López Bárcenas, 2016, p. 64). Además, hacia finales de los sesenta, indígenas instruidos en programas educativos comenzaron a cuestionar al Instituto Nacional Indigenista y a la Dirección General de Educación Indígena, denunciándolos como herramientas estatales de dominación.

En 1975, grupos nahuas y mayas comenzaron a formar una asociación para rechazar las políticas indigenistas. En ese año, emitieron un manifiesto titulado *Conciencia y liberación étnica*. De ahí, profesores bilingües nahuas, formaron la Organización de Profesiones Indígenas Nahuas A. C. (OPINAC). Esta asociación generó una red de profesionales que integró a 400 maestros indígenas en el *Primer Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües* que se llevó a cabo en Vímcam, Sonora, en 1976 (Gutiérrez Chong, 2012, p. 187). Se formó también la *Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües* (ANPIBAC), la cual asumió que la tarea de los maestros indígenas e instructores bilingües era reflejar y proponer iniciativas y programas, así como familiarizar a los diversos colectivos indígenas con el pensamiento de otros grupos étnicos y, de este modo, recuperar la cultura en contra de las políticas indigenistas (Gutiérrez Chong, 2012, p. 188). Al final, logró fomentar el debate sobre la profesionalización de los grupos indígenas, así como generar una prensa independiente. Dietz (1995a) sostiene que el ANPIBAC tuvo que integrar, debido a su escasa representatividad que resultaba muy local y particular, las demandas e iniciativas de sus comunidades y articularlas a nivel social, lo que llevó a transgredir, en un “uso novedoso de las organizaciones como «voceros»”, las competencias concedidas por agencias gubernamentales y sacudir sus lazos institucionales (Dietz, 1995a, p. 7).

Otra de las organizaciones promovidas desde la intelectualidad indígena de México, en colaboración con otros grupos indígenas del continente, fue la *Agencia Internacional de Prensa Indígena* (1992). Tenía el objetivo de establecer redes de comunicación interétnica y difundir noticias sobre las situaciones de pueblos indígenas de todo el mundo. Esta surgió como iniciativa de la *Primera Reunión Internacional de Prensa Indígena*, que se efectuó en abril de 1992 (Dietz, 1995a, p. 7).

5. El Frente Independiente de Pueblos Indígenas

Como ya se ha delineado en las últimas décadas del siglo XX, en los años ochenta, las organizaciones sociales compuestas por integrantes de pueblos indígenas²³ y pueblos campesinos generaron fuertes movimientos sociales que disputaron el poder municipal a cacicazgos locales, logrando crear alianzas que reivindicaban demandas más allá de las propias y locales. En este contexto, el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), del que se habla a continuación, fue crucial para la consolidación de movimientos indígenas amplios e integradores que se consolidaron a principios de los noventa, a raíz del quinto centenario del llamado descubrimiento de América. En ese momento, se consolidaba la construcción de un programa de lucha propio, con la autonomía como centro de sus exigencias (González García, 2023).

La autonomía se volvió un elemento central del debate entre las organizaciones indígenas nacionales en los años 80 y 90. Las posturas fueron múltiples y dependían de experiencias particulares. Flores (2005) sostiene que los planteamientos se pudieron agrupar en tres sentidos: (1) quienes asumían la premisa de un proyecto de grandes territorios étnicos que se asimilaba a los planteamientos de pueblos indios de Guatemala y Centroamérica; (2) aquellos que partían de que la comunidad era el elemento central y matriz de la autonomía; (3) quienes equiparaban la autonomía a los resultados de la libertad municipal que postuló Emiliano Zapata y

El Ejército Liberador del Sur (pp. 75-76). Así, el surgimiento del FIPI se ubica en el contexto de la exigencia de autonomías indígenas.

Diversas organizaciones indígenas comenzaban a configurar asociaciones políticas que articulaban alianzas interétnicas a partir del reconocimiento de problemas históricos comunes. El FIPI, en este contexto, introdujo el concepto de autonomía en el discurso indio frente al Estado como una demanda política más o menos precisa. Este concepto, en parte, estaba influenciado por su relación con las comunidades tojolabales del municipio de Las Margaritas, Chiapas (Flores, 2005, p. 75).

El Frente Independiente tenía su origen en la Unión de pueblos Tojolab'ales (que se afiliaba a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC) y en el Consejo Supremo Tojolab'al (Leyva, 2005, p. 290). En un principio, el reclamo de derechos no aparecía en las demandas de Pueblos Tojolab'ales. Este se centraba en la obtención de franquicias de transporte. Después, paulatinamente, se comenzó a hablar de la construcción del "poder indio" y de la "unidad regional india" (Leyva, 2005, p. 291). Con esta base, los tojolab'ales generaron un movimiento de reacción para disputar el intento de imponer un presidente ladino en el municipio de Las Margaritas. Su demanda era que el gobierno del municipio debía quedar en manos de los mismos tojolab'ales al ser una comunidad mayoritariamente tojolab'al. Esto creó una mayor conciencia de identidad en relación con la efectividad política frente a la institucionalidad de Estado. Así, su consigna fue la del "poder tojolab'al". Muchos de los integrantes que disputaban el Consejo Supremo Tojolab'al eran maestros, cercanos a ciertos principios democráticos liberales, lo que resultó ser una influencia en las demandas del movimiento tojolab'al. Se generó una disputa al interior del movimiento.

En 1984, la Confederación Nacional Campesina (CNC) logró hacerse con el liderazgo del movimiento mientras que el grupo opositor constituyó la Unión de Ejidos Pueblos Tojolabales (UEPT), que fue la primera instancia de la organización india tojolab'al y el semillero de los promotores del FIPI (Ruiz, 1994, p. 118). El UEPT planteaba una declaratoria de autonomía sobre una extensa región integrada por más de 30 ejidos de la calle y sierra tojolab'al en el municipio de Las Margaritas. Esta declaratoria se tradujo en una ruptura con autoridades municipales de la cabecera de Las Margaritas (Burguete, 1998, p. 122). Al desconocer a estas autoridades, su primera tarea fue la de ejercer funciones propias de gobierno y de administración de justicia, fortaleciendo las estructuras tradicionales de poder tojolab'al, lo que significaba afirmar la acción autónoma (Burguete, 1998, p. 122). La forma de organización del Gobierno Tojolab'al se alejó del modelo de ayuntamiento convencional y de la figura de presidente municipal. Se trató de recuperar las formas de gobierno existentes antes del Estado-nación. De esta manera, se formó el Gran Consejo Tojolab'al, que integraba diferentes consejos tradicionales del pueblo tojolab'al para resolver los diversos problemas políticos, jurídicos y económicos. Sin embargo, la experiencia duró solo dos años. Vino la disolución por contradicciones internas en las que mucho tuvieron que ver los catequistas a través de la desacreditación de las prácticas religiosas tojolab'ales no cristianas (Burguete, 1998, p. 123).

Con esta experiencia como antecedente, el FIPI pudo generar la unión varios pueblos indígenas de México en una demanda conjunta por la autonomía frente al Estado (Ruiz, 1994, p. 119). Aglutinó a grupos nahuas de los estados de Veracruz, Puebla, Hidalgo y de otras regiones del centro de México; a mazahuas del Estado de México y Michoacán; a mixtecos de los estados de Oaxaca, Guerrero y Puebla; a zapotecos de Oaxaca, del Istmo de Tehuantepec; a mazatecos de las regiones del norte de Oaxaca, de Veracruz y Pueblas; a totonacos de Veracruz y de Puebla; y a chinantecos de Oaxaca (Montejano, 1990b).

EL FIPI, reconociendo la situación continental, buscó referencias en movimientos similares en otras naciones indígenas, destacando estrategias como el reconocimiento constitucional, por ejemplo, en Venezuela, Paraguay, Panamá y Costa Rica (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 90). Tomando como modelo la autonomía regional de Nicaragua, promovieron el Estatuto de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica-Caribe, basado en el diálogo entre la Revolución Sandinista, movimientos indígenas y el gobierno (Ortega, 1997, p. 100). Esta ley garantizaba a las regiones autónomas derechos para elaborar planes de desarrollo, administrar servicios y promover proyectos propios (Ley No. 28, 1987, p. 8260).

Se luchó por el reconocimiento constitucional que permitiera establecer derechos territoriales y agrarios. Analizando casos en Argentina, Guatemala, Paraguay, Brasil y Perú, aunado al análisis de casos específicos en México, como el de los tojolab'ales, anteriormente referido, se identificaron tres modelos de demandas: (1) el primero otorgaría tierras a comunidades indígenas para su desarrollo, pero se critica por no reconocer sus derechos históricos sobre sus territorios, considerándolo una concesión temporal de los grupos dominantes y una motivación económica más que cultural; (2) el segundo modelo reconoce derechos territoriales basados en posesiones históricas, pero carece de precisión en los límites territoriales, dejándolos a cargo de la burocracia estatal; (3) el tercer modelo se fundamenta en el derecho histórico de los pueblos indígenas sobre sus territorios y en su capacidad para administrar esos espacios vitales (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 151). El FIPI se inclina por esta última modalidad porque sería la que se aproxima a los intereses de los pueblos, ya que atiende a la historia y al legado temporal de las mismas comunidades.

Esto tiene como efecto detener la continuación de los despojos y de la depredación de los recursos de las comunidades. De esto se derivarían medidas política y legalmente efectivas: “sólo en aquellos países en donde se ha implantado el mecanismo de entrega de los territorios, legalmente delimitados, e igualmente se ha logrado dar respuesta efectivamente a las demandas indias” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 152). Sin embargo, el FIPI insiste que, además de las demandas agrarias, la exigencia de derechos que se reconozcan constitucionalmente debe incluir el reconocimiento de saberes y derechos culturales. Estos derechos, tanto agrarios como culturales, deben ser reconocidos como “derechos de las *colectividades* indias”, no individuales.

La estrategia política de lucha constitucional que abre el FIPI mostraría nuevamente, en el mismo talante político de resistencia histórica, cómo las comunidades llamadas indígenas siguen colonizando al Estado en sus diversas formas. En este caso, la lucha por un reconocimiento constitucional será una de las vías en que se direccionaron los movimientos indígenas en las luchas políticas de finales del siglo XX, como lo hizo, por ejemplo, el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Antes de referir algunos de los planteamientos críticos que apunta el FIPI a la vía constitucional, parece importante señalar cuáles son algunas de sus premisas teóricas que remiten a fundamentos históricos.

Parte de la fortaleza de unidad entre los grupos indios que formaron el FIPI radicaba en una toma de conciencia identitaria de las diversas formas de discriminación jurídica, social y cultural que padecen estas poblaciones. La lengua fue un factor determinante de esta toma de identidad. El proceso migratorio que experimentaron diversos contingentes de comunidades indígenas, por cuestiones de necesidad económica y educativas, generó un proceso de afirmación identitaria. Estos contingentes experimentaron una fuerte confrontación con un contexto urbano en el que el español era la lengua franca y la cultura mestiza era la dominante, a la vez que permitió entrar en contacto a diversos y heterogéneos grupos indígenas. Esto último provocó una mayor conciencia de las formas y de los procesos históricos de exclusión social y jurídica a que eran sometidos. El retorno a sus propias comunidades después de estas experiencias fue sentando elementos de arraigo identitario basado en la lengua que en gran medida definía su etnicidad (Montejano, 1990a).

La socialización de la toma de conciencia causó la afirmación de la identidad étnica y la consolidación de lazos sociales interétnicos que demandaban la “liberación de los pueblos indios frente a la sociedad dominante” a partir de la asunción de las propias culturas frente a un modelo político nacional de exclusión (Montejano, 1990a). Por lo tanto, el FIPI se concibió como un movimiento aglutinador de experiencias y demandas diversas que encontraban puntos comunes frente al Estado mexicano y frente a su cultura racista mestiza:

El proyecto de FIPI es hacia la aglutinación, hacia la coordinación, hacia la comunicación, hacia el intercambio de experiencias permanente todos los pueblos ... 56 pueblos indios. Es cómo encontrar el camino de solidaridad, cómo juntarnos todos, porque si seguimos luchando solo, cada quien, en su región, nos seguirán jodiendo, nos seguirán fregando. (Montejano, 1990a, 9:40 min)

Además, se pretendía establecer alianzas con otros movimientos no indígenas que tuvieran demandas comunes: movimientos magisteriales, obreros, campesinos no indígenas y estudiantiles.

Así, la lucha del FIPI se articuló sobre varias premisas teóricas. Entre estas se hace referencia a la *invasión* europea que significó que los “pueblos indios” fueran “nacionalidades oprimidas a las que no se nos permitió un proceso de desarrollo autónomo, ya que ése fue frustrado, detenido y modificado por la *invasión* europea” (Ruiz, 1994, p. 119). Uno de los aspectos interesantes para el tema de este artículo es que la argumentación del FIPI ubica el nacimiento de los “indios de México” en procesos de “*invasión* y *colonización*” europea (Ruiz, 1994, p. 119).

Resulta relevante que la asunción de la categoría indígena se conceptualice como una imposición cultural. Se afirma una continuidad ininterrumpida de la imposición de esta categoría, con todos sus efectos, a lo largo de 500 años. La denuncia implica el estado de opresión hacia ellos por parte del Estado mexicano. En una interpretación histórica, el FIPI se refiere al proceso histórico que se extendió por más de tres siglos (de 1519 a 1821). Durante este periodo, los mestizos emergieron como un grupo étnico distinto al de los criollos e indígenas, asumiendo el control estatal y construyendo la identidad nacional mexicana. Con este proyecto, los grupos indígenas fueron relegados a una posición subalterna, sin derechos y condenados a la desaparición (Ruiz, 1994, p. 119). La crítica de esta organización indígena se enfoca en el persistente ciclo de violencia perpetrado contra los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Desde el virreinato hasta el Estado nacional, denuncian una práctica colonialista con el objetivo de opresión y explotación humana y de recursos naturales, siendo el indigenismo el vehículo de la explotación actual y usurpación de la soberanía de los pueblos (Ruiz, 1994, p. 119). De igual forma, denuncian que el indigenismo usurpa el ejercicio de la soberanía de los pueblos, ya que es una política de tutelaje que tiene la finalidad de eliminar las posibilidades de autodeterminación.

De esta manera, la lucha es contra la intención sistemática integracionista del Estado mexicano. La autonomía les significa el:

Derecho que tenemos de controlar nuestros territorios, incluyendo el manejo de todos los recursos naturales del suelo, subsuelo y espacio aéreo. Asimismo ... incluye la defensa y conservación de nuestro hábitat, de nuestro ecosistema, de nuestra relación con la madre naturaleza, de la protección de la vida y la defensa del planeta. (Ruiz, 1994, p. 122)

Junto con la lucha autonómica, se propone la defensa de los de los idiomas indígenas y la educación indígena; el fortalecimiento de la cultura propia y de las identidades indias. Asimismo, se aboga por la libertad de organización política basada en una “auténtica representación política” (Ruiz, 1994, pp. 123-124). Uno de los aspectos importantes e interesantes de la argumentación del FIPI es la amplitud política de la demanda en el sentido de su pretensión de incorporar no solo a los indios, sino de crear “una nueva sociedad plural, democrática y basada en el poder popular” (Ruiz, 1994, p. 122).

De este modo, el FIPI se convirtió en un foro permanente para elaborar un programa conjunto con diferentes coaliciones de comunidades indígenas. Generó diversos encuentros y consultas locales, regionales y nacionales desde su consolidación hasta los años noventa (Dietz, 1995a, p. 22). Representó, como referencia indispensable, el antecedente de algunos movimientos indígenas actuales que se separan de movimientos puramente campesinos, los cuales eran concebidos como una especie de apéndice.

Como ya se ha señalado, una de las estrategias de lucha y de resistencia política que desarrolló el FIPI tuvo que ver con el reconocimiento constitucional. Sin embargo, la estrategia va a contracorriente de la intención histórica integracionista del Estado liberal. La estrategia lucha por el ensanchamiento constitucional de corte liberal a través del reconocimiento de la particularidad de cada comunidad en términos autonómicos y de la posesión comunal de la tierra. En vísperas de la conmemoración del quinto centenario de la llegada europea al continente, el FIPI hizo una fuerte crítica a las débiles intenciones reformistas constitucionales del Estado mexicano que, sin duda, dice el FIPI, continúa con la visión histórica indigenista.

Como punto de partida, el FIPI se cuestiona sobre las razones de que haya iniciativas, promovidas tanto por gobiernos democráticos como autoritarios, de cambios constitucionales para el reconocimiento de ciertos derechos para las comunidades indígenas, cambios que aparentemente irían en contra de la “libertad y renuncia

al integracionismo”. En primer lugar, de acuerdo con el Frente, los movimientos indígenas, al articularse con otros movimientos de demandas sociales y al tener mayor organización y radicalización, representarían una amenaza real para los mismos Estados, de forma que para “neutralizar su beligerancia, optan por reconocerles algunos derechos [a las comunidades indígenas], poniendo el énfasis en aquellos que no tienen que ver con el ejercicio del poder político” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 154).

En abril de 1989, por iniciativa del Presidente, se constituyó la Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas conformada, remarca el Frente, “por no indios” para debatir sobre cómo terminar con las situaciones de injusticia en su contra. Se afirma que los “indios fuimos excluidos de tan importantes reflexiones” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 154)²⁴. Una de las propuestas más importantes que se vertieron fue la de integrar un párrafo que establecía el reconocimiento a la composición pluriétnica de la nación mexicana, lo que implicó la preservación de sus culturas, lenguas y usos y costumbres (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 152).

El FIPI juzgó este reformismo como muy limitado y explica sus razones. En primer lugar, la reforma de corte indigenista propone solo una adición al capítulo 4º, ubicado en el apartado de las garantías individuales, en donde “sintomáticamente, se establece la protección a los menores” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156). El argumento que se da de esto es que esa sección de la Constitución tiene como tópico asegurar derechos sociales de grupos específicos. A esto, el FIPI se pregunta: “¿por qué no introducir entonces un articulado, o mejor aún: un capítulo específico, que dé margen al reconocimiento de los derechos históricos agrarios, políticos y no solo culturales?” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156).

Otra de las críticas que ofrecen hacia el reformista constitucional es que este no contempla la prioridad que para los pueblos tiene la restitución y conservación de sus territorios. Señalan que el Estado dejaría en manos “no indias”, nuevamente, la conducción del “destino” como sociedades, así como la organización de sus sociedades (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156). De manera puntual, la crítica señala que la limitación de esta formulación es que el reconocimiento sobre la especificidad cultural debe ir aparejada de la afirmación de derechos históricos: territoriales, económicos, políticos y sociales como pueblos indios, incluyendo el reconocimiento de la autodeterminación. Lo que está de fondo en el planteamiento del reformismo es una premisa del pensamiento indigenista en el que “subyace la idea de que continuamos siendo pueblos colonizados, que debemos ser tutelados” o “una limitación no percibida por su inconsciente racista, que nos considera menores de edad” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156).

Señala el FIPI que estas críticas no representan la no disposición de los pueblos indígenas para reconocer que es necesaria una reforma constitucional. Sin embargo, como se ha señalado, lo que se propuso, además de que es insuficiente por las razones anteriormente enunciadas, es que la ambigüedad en el reconocimiento de ciertos derechos podría ser utilizada en contra de las comunidades. Es decir, no da precisión con respecto a lo que se debe proteger ni cómo. De aceptarse esto, se estarían dando facultades a los legisladores estatales y municipales de injerencia en la vida interna de las sociedades indígenas.

Una crítica de suma importancia que hace el FIPI a la reforma constitucional propuesta es su negativa a contravenir la misma Constitución, la cual es de carácter liberal y niega el comunitarismo histórico y tradicional de las sociedades indígenas. Además, niega la pluralidad étnica y cultural del país. Esto se puede ver en tópicos como la educación. La Constitución establece en el artículo 3º que esta será nacional y que las decisiones del Estado irán enfocadas al “aseguramiento de nuestra independencia política [de México] económica y a la continuidad y acrecentamiento de nuestra cultura [El FIPI se pregunta] ¿Cuál cultura?”. Y responde de inmediato: “se refiere a la cultura llamada Nacional” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156). En otras palabras, se refiere a la cultura que por siglos ha marginado, discriminado y violentado a los pueblos indígenas, además de que la cultura mexicana está en contra de la diversidad lingüística.

Así, lo que es necesario, y que contraviene a la Constitución, es el reconocimiento jurídico de la propia organización política, lo que implica el reconocimiento jurídico de las propias autoridades, de las propias

formas de impartición de justicia y de organización de la tierra y del trabajo. Por otro lado, el FIPI recuerda que “miles de indios han sufrido asesinato, tortura y encarcelamientos” [debido a la lucha agraria para recuperar territorios despojados]. La solución de esto sería, en palabras del FIPI, “atacarse el fondo”, es decir, “las causas generadoras de la violencia en nuestras regiones, que son principalmente luchas por la tierra y a la imposición antidemocrática de autoridades y representantes” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156). Todo lo que no ataque estas sería “mera retórica ya que no tendría incidencia de relevancia para cancelar la situación de violencia y hostigamiento en que sobreviven nuestras sociedades” (Frente Independiente de Pueblos Indígenas, 1990, p. 156).

En suma, la vía constitucional de lucha y resistencia de los pueblos indígenas pugna por establecer en la Carta Magna un capítulo en el que se indique con precisión el mandato constitucional para establecer, por medio de una ley, el régimen de autonomía en el marco del cual se realice un autogobierno. En 1990, el gobierno mexicano suscribió el Convenio 169 de la OIT²⁵, contemplado en el artículo 133 constitucional. A pesar de que los acuerdos no se cumplieron, las demandas del FIPI y de otras organizaciones impulsaron la reforma del artículo 4 constitucional, que reconoce la pluralidad de México y el derecho de los pueblos indígenas para preservar y desarrollar sus culturas. Sin embargo, la ley reglamentaria que posibilitaría el ejercicio de esa enmienda no fue sancionada (Barabas, 1996, p. 3).

En este contexto, el gobierno mexicano reformó el artículo 27 de la Constitución en 1992 y la ley agraria en 1993²⁶. Ambas reformas socavaban la propiedad indígena al hacer susceptibles de privatización y venta los ejidos y comunidades. Las reformas fueron entendidas por los grupos indígenas y por otros sectores de la sociedad como medida para permitir el camino a la iniciativa privada transnacional, que se interesa en la adquisición de tierras que se asumió que se intensificaría con la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá (Barabas, 1996, p. 3).

6. Conclusión

En el *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas* de la Organización de Naciones Unidas (ONU), se define a las comunidades, pueblos y naciones indígenas como aquellos que mantienen una continuidad histórica con sociedades precoloniales en sus territorios. Estos grupos se distinguen de las sociedades dominantes actuales en esos territorios por ser sectores no dominantes que buscan preservar, desarrollar y transmitir su identidad étnica y territorios ancestrales. La definición destaca la continuidad histórica hasta el presente como un elemento clave (Martínez Cobo, 1987, p. 31). Además, se define a una persona indígena como alguien que se autoidentifica como parte de estas poblaciones y es reconocido y aceptado como miembro por el grupo (Martínez Cobo, 1987, p. 31). Por su parte, a una persona indígena se le define como: “toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como tal indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo)” (Martínez Cobo, 1987, p. 31).

Si bien en las definiciones anteriores se hace referencia a la invasión y colonización como circunstancia histórica de definición, no se hace alusión al carácter político de la construcción categorial del *indígena*. Es decir, se les define a partir de la continuidad de ciertas prácticas culturales y de ocupación de tierras específicas. La suposición de la continuidad, tal como se asume, entraña implícitamente una especie de esencialismo. Esto impide ver la categoría como una construcción histórica-política derivada de los procesos tanto del colonialismo como de la construcción del Estado-nación.

Por otro lado, aun cuando la autoadscripción puede ser un referente de definición de identidad, históricamente la categoría *indígena* ha sido impuesta a colectivos culturalmente heterogéneos. Las colectividades que se incluyen dentro de los llamados indígenas no se designan como tales. En cambio, se

autonombran de acuerdo con sus propias definiciones identitarias, que generalmente son particulares desde una perspectiva cultural, histórica y tradicional.

Como se ha argumentado a lo largo de este texto, a pesar de que la categoría *indígena* ha sido construida e impuesta, muchas personas a quienes se ha incluido dentro de la categoría la han asumido como una identidad de posicionamiento político en contra de su misma imposición y de todos sus efectos materiales. La categoría se ha pretendido, por todos los medios posibles, esencializar homogeneizando las particularidades y las diferencias, algunas veces irreductibles, de diversos grupos humanos. En diferentes formas y en diferentes tiempos, esos grupos han usado la misma categoría, autoadscribiéndose en ella como estrategia de resistencia y en contra de la pretensión esencializante.

La formulación teórico-metodológica desarrollada por Gayatri Spivak del *esencialismo estratégico* permite comprender cómo los grupos subalternos que han estado en una situación de colonización, por ejemplo, sobre los que se han impuesto categorías de diferentes tipos (raciales, sexuales, de género, etc.), han asumido estratégicamente esas mismas identificaciones categoriales como formas de lucha política en vías de su emancipación, evidenciando las formas y los efectos que históricamente han tenido esas mismas subjetivaciones. Esta forma de resistencia, al hacer visibles las diversas formas de opresión resignificando las mismas categorías a partir de la historicidad, permite, a la vez, poner en cuestión la supuesta esencialidad de estas.

Explorar el proceso de construcción histórica de la categoría indígena, en contra de la discursividad performativa esencializante, del régimen virreinal primero y después del régimen del Estado-nación mexicano, permite develar mecanismos de construcción categorial que la colonización en sus diferentes momentos y formas fomenta y consolida a partir de su naturalización. Este proceso de categorización esencializante ha partido de la definición de elementos culturales, biológicos, territoriales, lingüísticos, etc. Para concretar esto, ha recurrido a diversas discursividades de conocimiento que han ido desde las religiosas hasta las científicas.

El *Frente Independiente de Pueblos Indígenas* fue uno de los primeros agrupamientos en la historia contemporánea de México que intentó conglomerar a una serie de colectivos que históricamente habían sido identificados como indígenas. Uno de los criterios a partir de los que generaron la identificación fue el de las similitudes en los procesos de dominación que la misma categoría de indígenas implicó. Parte del fundamento de esta estrategia consistió en la desnaturalización de la categoría al señalar, de manera explícita, que había sido construida por los europeos y que tuvo continuidad en el régimen independiente del Estado-nación mexicano.

No obstante, la estrategia de asumir la categoría *indígena* como forma de reivindicación política no es ni ha sido generalizada. Francesca Gargallo (2004) hace una anotación importante al respecto:

Las y los mapuches se niegan a ser llamados “indios” y rechazan el apelativo de “indígenas”, pues son mapuche, una nación no colonizada, pero las y los aymaras afirman que “si como indios nos conquistaron, como indios nos liberamos”. (p. 26)

A esto agrega Aguilar Gil (2018):

En el caso mexicano, una parte del llamado movimiento indígena ha rechazado terminantemente la etiqueta “indígena” y ha preferido el término “originario”, que pone en juego otra serie de implicaciones. Por el contrario, otra parte ha determinado utilizar el término y la categoría indígena para nombrar una serie de luchas y circunstancias que hermana a pueblos distintos entre sí. (Aguilar Gil, 2018, párr. 11)

Así, la estrategia de asumir la categoría indígena desde un posicionamiento político estratégico no ha sido generalizada. Sin embargo, existe la negativa de asumirla como una construcción políticamente impuesta, desnaturalizándola y desesencializándola a través de la memoria, de la historia y de la agencia política. El *esencialismo estratégico* ha sido una de las formas más eficaces que los movimientos indígenas han construido como forma de resistencia y de defensa en contra de múltiples formas históricas de violencia y de opresión, pudiendo, a partir de esto, construir identificaciones con grupos que comparten las mismas violencias

históricas. Tal fue el caso del *Frente Independiente de Pueblos Indios* en los años ochenta que, como ya se explicó, fue uno de los movimientos políticos indígenas con mayor fuerza de interpelación al Estado que basó su capacidad de acción en la resignificación de la categoría, de su carga histórica y de sus entramados simbólicos, direccionándolos en contra del mismo proyecto del Estado-nación. La misma estrategia encontraría eco en uno de los movimientos indígenas más potentes de finales del siglo XX: el EZLN.

Referencias

- Agüero, J. y León, N. J. (2010). Reparto agrario e institucionalización de la organización campesina. En E. Florescano y J. Ortiz (Coord.), *Atlas del Patrimonio Natural, Histórico y Cultural de Veracruz. II Patrimonio Histórico* (pp. 113-131). Universidad Veracruzana - Gobierno del Estado de Veracruz.
- Aguilar Gil, Y. E. (2007). Ëëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena. *Revista de la Universidad de México*, (septiembre), 17-23.
- Aguilar Gil, Y. E. (2018, 18 de mayo). *Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía*. Nexos. <https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia>
- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. Universidad Autónoma de México.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Annino, A. (2003). Pueblos, liberalismo y nación en México. En A. Annino y F.-X. Guerra (Coord.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (pp. 399-432). Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo. (Siglo XVIII). *Cuadro de castas* [Pintura]. Museo Nacional del Virreinato, México. https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/8409-8409-10-241348-cuadro-de-castas.html?lugar_id=475
- Arre Marfull, M. (2017). Los significados de la sangre en el siglo XVII: Ruptura y continuidades en la novela de Cervantes La fuerza de la sangre. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, (4), 21-38. <https://revistas.uva.es/index.php/erasmo/article/view/967/852>
- Asamblea Nacional de Nicaragua. (30 de octubre de 1987). Ley No. 28 de 1987. Estatuto de la autonomía de las regiones de la costa atlántica de Nicaragua. Diario oficial La Gaceta No. 238.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. y Tiffin, H. (2000). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. Routledge. Taylor y Francis Group.
- Austin, J. L. (1962). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós.
- Báez Landa, M. (2009). “De indígenas a campesinos. Miradas antropológicas de un quiebre paradigmático”. *Ruris*, 2(2), 55-74.
- Barabas, A. M. (1996). *La rebelión zapatista y el movimiento indio en México*. Universidad de Brasilia.
- Bartra, R. (1978). *Estructura agraria y clases sociales en México*. Siglo XXI Editores.
- Bhabha, H. y Comaroff, J. (2002). Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: A Conversation. En D. T. Goldberg y A. Quayson (Eds.), *Relocating Postcolonialism* (pp. 15-46). Blackwell Publishers.
- Boccarda, G. (2002). Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas. En G. Boccarda (Ed.), *Colonización y mestizaje en las Américas (Siglos XVI y XX)* (pp. 47-82). Ediciones Abya-Yala.
- Bonfil Batalla, G. (1982). *El etnodesarrollo: Sus premisas jurídicas y políticas*. Instituto Nacional Indigenista.
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. CONACULTA, Grijalbo.
- Bonfil Batalla, G. (2019). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonia. *Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*, 2(3), 15-37.
- Buckles, D. y Chevalier, J. (1992). Ejidos versus bienes comunales: historia política de Pajapan. En O. Domínguez (Coord.), *Agraristas y Agrarismo* (pp. 231-247). Gobierno del Estado de Veracruz – LCAySC.
- Burguete Cal, A. (1998). “Chiapas: Autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos”. *Quórum*, 7(69), 117-160. <https://www.jstor.org/stable/40978137>

- Butler, J. (1988). Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal*, 40(4), 519-531.
- Butler, J. (1992). Discussion. October. *The Identity in Question*, (61), 108-120.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós
- Campos García, M. (2023). La invención de la Guerra de Castas en Yucatán 1847-1927. *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, (77), 153-184. <https://www.scielo.org.mx/pdf/treh/n77/1870-719X-treh-77-153.pdf>
- Caso, A. (1962). *Los centros coordinadores indigenistas*. INI.
- Caso Barrera, L. (2001). Entre civilización y barbarie. La visión de los historiadores liberales sobre la Guerra de Castas de Yucatán. En Y. Bitrán (Coord.), *México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinares sobre la cuestión indígena* (pp. 149-177). Universidad Iberoamericana.
- Collazo, C. (2009). Deconstrucción, ideología y política: Cuando lo subalterno no habla, habita. En *V Jornadas de Jóvenes Investigadores* (pp. 1-19). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Colón, C. (1892). *Relaciones y cartas*. Librería de la viuda de Hernando y Cía.
- Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. (2012). *Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*. Instituto Nacional Indigenista.
- Darwish, M. (2017). Discurso del "indio". El penúltimo ante el "hombre blanco" [Poema]. En S. Rabinovich (Ed.), *Retornos del Discurso del "Indio"* (para Mahmud Darwish). Apofis.
- De la Torre Villar, E. (Coord.). (2010). Documento 86. Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana, sancionado en Apatzingán (22 de octubre de 1814). En *La constitución de Apatzingán y los creadores del Estado Mexicano* (380-413). Universidad Nacional Autónoma de México.
- De Pozas, R. y de Pozas, I. (1971). *Los indios en las clases sociales de México*. Siglo XXI.
- Deleuze, G. y Foucault, M. (2000). Un diálogo sobre el poder. En M. Foucault (Ed.), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp. 7-19). Alianza Editorial, Materiales S. A.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. Universidad de Chicago.
- Derrida, J. (1986). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Deusen, N. E. (2015). *Global Indios, The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth-Century Spain*. Duke University Press.
- Díaz Robles, T. y Marán, L. (2023). ¿Ser o no ser intelectuales indígenas? *Revista de la Universidad de México*, (903-904), 84-89. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/305d21d5-8034-41cc-8f7b-25eafb1c263b/ser-o-no-ser-intelectuales-indigenas>
- Dietz, G. (1995a). Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México. *Nueva Sociedad*, (140).
- Dietz, G. (1995b). *Teoría y práctica del indigenismo: El caso del fomento a la alfarería en Michoacán (México)*. Abya-Yala - Instituto Indigenista Latinoamericano.
- Edwards, J. (1988-1999). «Raza» y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de «limpieza de sangre». *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (5), 243-261. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7010/1/HM_07_11.pdf
- Eide, E. (2016). Estrategic Essentialism. En N. A. Naple (Ed.), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Gender and Sexuality Studies* (pp. 1-2). Wiley-Blackwell.
- Flores Félix, J. J. (2005). De indios integrados a sujetos políticos. *Argumentos*, (48-49), 69-90. <https://argumentos.xoc.uam.mx/index.php/argumentos/article/view/513/512>

- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Ediciones La Piqueta.
- Franco, E. (2018). Justice as Checks and Balances: Indigenous Claims in the Courts of Colonial Mexico. *Word Politics*, 73(4), 712-773.
- Frente Independiente de Pueblos Indígenas. (1990). Reforma constitucional: un nuevo cambio de piel el indigenismo. *Boletín de Antropología Americana* 21, 149-160.
- Gamio, M. (1916). *Forjando Patria (pro nacionalismo)*. Porrúa.
- García Rey, M. (2020). El rol de los intelectuales en los procesos emancipatorios. *Revista de Estudiantes de Ciencia Política*, (17-18), 31-44.
- Gargallo, F. (2004). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Corte y Confección.
- Gibson, C. (1986). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI.
- González García, C. (2023, diciembre). El CNI es un crisol de movimientos indígenas. *Revista de la Universidad de México*. *Revista de la Universidad*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/a810ba4f-e5f5-4bb6-be15-bff09c0fc0cf/el-cni-es-un-crisol-de-movimientos-indigenas>
- Gramsci, A. (1977). *Escritos políticos (1917-1933)*. Siglo XXI.
- Grosz, I. (1985). Criticism, Feminism and the Institution: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak. *Thesis Eleven*, 10-11(1), 175-187. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/072551368501000113>
- Guha, R. (1982). Preface. En R. Guha (Ed.), *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*. Oxford University Press.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Guha, R. (2011-2012). Gramsci en la India: Homenaje a un maestro. *Contrahistoria. La otra mirada de Clío*, (17), 109-118.
- Gutiérrez Chong, N. (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Iturriaga, E., Gall, O., Morales, D. y Rodríguez, J. (2021). *Mestizaje y racismo en México*. CONAPRED.
- Jasso, Y. J. (2010). Las demandas de las organizaciones purépechas y el movimiento indígena de Michoacán. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanismo*, 8(1), 64-79.
- Knight, A. (2004). *Racismo, revolución e indigenismo. México 1910-1940*. Universidad Autónoma de Puebla.
- Levaggi, A. (2001). República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias. *Revista de Estudios Histórico-jurídicos*, (23), 419-428.
- Leyva, X. (2005). Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de la cara a las redes neozapatistas. En P. Dávalos (Comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y democracia* (pp. 279-309). CLACSO.
- Lockhart, J. (1992). *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*. Stanford University Press.
- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista*. Fondo de Cultura Económica.
- López Bárcenas, F. (2016). Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos. *El Cotidiano*, (200), 60-75. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32548630006.pdf>
- López Hernández, H. (2013). De la gloria prehispánica al socialismo: Las políticas indigenistas del Cardenismo. *Cuicuilco*, (57), 47-74. <https://www.redalyc.org/pdf/351/35130567003.pdf>
- López y Rivas, G. (2005). *Autonomías indígenas en América Latina: Nuevas formas de convivencia política*. Plaza y Valdés Editores.

- Lowe, D. M. (1986). *Historia de la Percepción Burguesa*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Cobo, J. R. (1987). *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas. Volumen V Conclusiones, propuestas y recomendaciones*. Organización de Naciones Unidas.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales.
- Menegus Bornemann, M. (2017). Del usufructo, de la posesión y la propiedad: las composiciones de tierras en la mixteca, Oaxaca. *Itinerario*, (25), 196.
- Menegus Bornemann, M. (2020). *Los pueblos de indios en la Nueva España, siglo XVII. El impacto de las reformas borbónicas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montejano, R. (1990a, 3 de febrero). *Foro-taller del Frente Independiente de Pueblos Indios, parte 1* [Grabación de audio]. Fonoteca Nacional de México.
- Montejano, R. (1990b, 6 de febrero). *Foro-taller del Frente Independiente de Pueblos Indios, parte 3* [Grabación de audio]. Fonoteca Nacional de México.
- Mora, J. M. L. (1836). *Mejico a través de sus revoluciones*. Librería de Roda.
- Navarrete, F. (2008). *Las relaciones inter-étnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2010). ¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX? En M. León-Portilla y A. Mayer (Coord.), *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución Mexicana* (pp. 171-190). Universidad Nacional Autónoma de México, INAH, Fideicomiso Teixidor.
- Ordenanzas Reales para el buen regimiento y tratamiento de los indios. (1512). *Leyes de Burgos*. <https://www.uv.es/correa/troncal/resources/leyesburgos1512.pdf>
- Organización Internacional del Trabajo Oficina Regional para América Latina y el Caribe. (2014). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización Internacional de Trabajo.
- Ortega, M. (1997). El régimen de autonomía en Nicaragua: contradicciones históricas y debates recientes. *Alteridades*, 7(14), 99-105.
- Pacheco de Oliveira, J. (2020). Historias sumergidas, pueblos indígenas y narrativas nacionales: ¡Apuntes para que un país tenga sentido! *Quinto Sol*, 24(2), 1-16.
- Paso y Troncoso, F. (1905). *La guerra contra las tribus Yaquis y Mayo del Estado de Sonora*. Tipografía del Departamento de Estado Mayor.
- Pizarro, A. (2013). Leyes de Burgos: 500 años. *Diálogos: Revista de Historia*, 14(1), 31-78. <https://www.redalyc.org/pdf/439/43925651005.pdf>
- Prieto, G. (1850). *Indicaciones sobre el origen, vicisitudes y estado que guardan actualmente las rentas generales de la federación mexicana*. Imprenta de Ignacio Cumplido.
- Rayón, I. A. (2007). Número 49. El doctor José Ignacio Muñiz remite un bando del señor don Ignacio Antonio Rayón sobre varias materias, en siete artículos. En J. E. Hernández y Dávalos (Ed.), *Colección de documentos de la guerra de Independencia de México* (pp. 115-118). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Reina, L. (1980). *Las rebeliones campesinas en México, 1819-19*. Siglo XXI.
- Rodríguez Soriano, R. (2022). *Biopolítica y mestizaje. Un estudio del nacionalismo mexicano* [Tesis de grado de doctorado]. Repositorio Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. <http://riaa.uaem.mx/xmlui/handle/20.500.12055/2389>

- Rodríguez Soriano, R. (2023). Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. Una reflexión a propósito de la colonialidad. *Revista Ciencias y Humanidades*, 26(16), 37-65.
- Rubio, B. (1987). *Resistencia campesina y explotación rural en México*. Era.
- Ruiz, M. (1994). El frente Independiente de Pueblos Indios. *Revista Mexicana de Sociología*, (2), 117-132. <https://biblat.unam.mx/hevila/Revistamexicanadesociologia/1994/vol56/no2/10.pdf>
- Silva Prada, N. (2016). Reyes Rebeldes: Anhelos monarquistas y cultura política en la Nueva España, 1537-1802. En C. R. Ruiz, *Los otros rebeldes novohispanos. Imaginarios, discursos y cultura política de la subversión y la resistencia* (pp. 135-190). El Colegio de San Luis.
- Smith, B. L. (1990). *The Emergence of the Modern Mexican Republic: Constitutions and the Legal Regime, 1808–1857*. University of North Carolina Press.
- Solórzano Pereira, J. P. (c.a. 1648). *Política indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que... escribió en la Latina... Don Iuan de Solorzano Pereira... / por el mesmo autor; diuidida en seis libros...; añadidas muchas cosas que no estan en los tomos latinos i... el libro sexto...; con dos Indices...* Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Soriano Hernández, S. (1994). *Lucha y resistencia indígena en el México colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 197--364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Spivak, G. C. (2008). Estudios de la Subalternidad. En S. Mezzadra (Ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 33-68). Traficante de Sueños.
- Spivak, G. C. y Rooney, E. (1989). In a Word. Interview. *Differences*, 1(2), 101-128.
- Stern, S. (2000). La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI* (pp. 84-86). CIESAS, Instituto Nacional Indigenista, Porrúa.
- Tovar, P. (2019, 22 de enero). Indígena es una categoría políticamente transitoria e históricamente determinada. Entrevista a Yásanaya Elena Aguilar Gil. *Revista Rio-Latir. Revista-Red de Antropología del Arte*. <https://www.rio.latir.com.mx/entrevistas/indigena-es-una-categoria-politica-transitoria-e-historicamente-determinada>
- Urías, B. (2007). *Historia secreta del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets.
- Valdivia, T. (2013). Reconocimiento de derechos indígenas: ¿Fase superior de la política indigenista del siglo XX? *Nueva Antropología*, 26(78), 9-41. <https://www.scielo.org.mx/pdf/na/v26n78/v26n78a2.pdf>
- van Young, E. (2010). *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1801-1821*. Fondo de Cultura Económica.
- Vázquez, C. (2007). *La guerra interna de Yucatán ¿una guerra de castas?* [Tesis de grado no publicada]. Repositorio UNAM. <http://132.248.9.195/pd2007/0618030/0618030.pdf>
- Vespucio, A. (2010). *Fragmentos del Nuevo Mundo*. El Aleph.
- von Wobeser, G. (2023). Los indígenas y el movimiento de Independencia. *Estudios de Cultura Náhuatl*, (42), 209-312. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/26564/24901>
- Zolla, C. y Zolla, E. (2004). *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Notas

- ¹ Este trabajo se realizó como parte de una estancia de investigación posdoctoral en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, con apoyo de una beca para estancias posdoctorales del CONAHCYT (Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), México.
- ³ El concepto de performatividad fue propuesto por John Austin (1962) y desarrollado posteriormente por Derrida (1994) y por Butler (1988). Supone que las expresiones lingüísticas no solo describen aspectos de la realidad, sino que construyen realidades (Austin, 1962, p. 145). Los actos de habla se insertan en contextos sociales que implican convenciones que exceden a la intencionalidad del sujeto (Derrida, 1994, p. 363). A su vez, producen identidades que pasan por la definición de la corporalidad a través de procesos políticos y sociales en relaciones de poder (Butler, 1988, p. 521; Butler, 2007, p. 267).
- ⁴ El antropólogo Boccara (2002) ha insistido en que las clasificaciones y categorizaciones étnicas deben ser analizadas a partir de un enfoque histórico que implique comprenderlas en sus procesos de formación, enfatizando las relaciones sociales, políticas e históricas que la construyen. Esto, dice Boccara (2002), es necesario para dimensionar las luchas sociales, de clase o étnicas (p. 51). Este enfoque, en contraposición a los esencialismos, permitiría comprender la complejidad de los procesos sociales con que las comunidades indígenas han afrontado y confrontado los poderes hegemónicos, así como las dinámicas interétnicas que también han sido constantes en su desarrollo. El análisis implicaría una relectura del pasado y del presente de las sociedades llamadas indígenas. Para esto, Boccara, entre otros aspectos, propone “analizar los procesos combinados de resistencia, adaptación y cambio, dejando atrás la vieja dicotomía entre permanencia de una tradición inmemorial por un lado y dilución de la entidad india vía mecanismo de aculturación impuesta por el otro” (Boccara, 2002, p. 51). Y, en esto, se hace imprescindible la búsqueda y el análisis de las narrativas y los discursos elaborados por los llamados indígenas. El planteamiento de Boccara es sugerente y se inserta en la misma problemática del presente texto: separar la categoría de indio e indígena de su esencialidad y explorar los mecanismos de resistencia frente a esa categorización.
- Por su parte, el antropólogo Pacheco de Oliveira (2020) propone que los estudios sobre las naciones y su relación con los grupos llamados indígenas debe partir de análisis de los procesos de autorrepresentación que permitieron y promovieron el exterminio de indígenas o colocarlos bajo la tutela del Estado. Para tal caso, se necesita incorporar en los objetivos de investigación a las poblaciones autóctonas y su impacto en la configuración de las naciones jóvenes. Las autorrepresentaciones nacionales expresan el modo eurocéntrico en el que se escribe la historia de cada uno de los países. Así, dice Oliveira: “Contra las autorrepresentaciones idealizadoras, tributarias de la creencia en una misión civilizadora del hombre blanco, el investigador actual necesita remontar el pasado de otra forma, buscando comprender el surgimiento de las estructuras que generaron riqueza, desigualdad y expansión territorial” (Pacheco de Oliveira, 2020, p. 12). Este planteamiento resulta relevante y compatible con lo que se plantea en este escrito toda vez que intenta aportar al análisis de las formas en que los Estados-nacionales generan las representaciones de las sociedades indígenas y la forma en que estas, en confrontación con ellos, han generado también, en procesos de resistencia, sus formas de representación.
- ⁵ Homi Bhabha explica que lo poscolonial se refiere a los movimientos de descolonización posteriores a 1947 en África y Asia que fueron impulsados de manera popular, pero que finalmente fueron controlados por élites locales y cooptados por intereses occidentales y capitalistas (Bhabha y Comaroff, 2002, p. 15).
- ⁶ El término “subalterno”, que fue desarrollado inicialmente por Gramsci (1977, pp. 359-360), se utilizó en los Estudios Poscoloniales para describir a los grupos dominados en sociedades del Sur de Asia en términos de clase, casta, edad y género. Guha (1982) explicita que la palabra subalterno, en términos generales, puede referirse a aquel de “rango inferior” (p. vii). La noción ilustra cómo estos grupos resisten la dominación en una historia compleja de interacciones de colaboración, resistencia y coerción con los grupos dominantes (Guha, 2011-2012, p.113). A pesar de la gran diversidad de grupos subalternos, una característica invariable de estos es que resisten a la dominación de la élite (Ashcroft et al., 2000, p. 200).
- ⁷ Guha (2002) define el término “élite” para referirse tanto a los grupos dominantes del extranjero como a los indígenas. El grupo de extranjero comprende a funcionarios británicos y a diversos sectores como los industriales, mercaderes y misioneros. Las élites indígenas abarcan a grandes feudales, representantes de la burguesía y aquellos integrados a la burocracia, actuando a niveles regionales y locales en beneficio de las élites más amplias (p. 41).
- ⁸ Spivak (2003) critica a Deleuze y Foucault (2000) por su enfoque sobre el deseo y el interés (p. 14-16), oponiéndolos sin reconocer la contradicción inherente al ser humano (Spivak, 2003, p. 306). Argumenta que, al hacerlo, los autores ignoran la ideología y la división internacional del trabajo, perpetuando un discurso central en

Europa y obviando la producción ideológica contrahegemónica (García Rey, 2020, p. 40). Spivak (2003) destaca la importancia de reconocer la experiencia concreta del oprimido y critica la falta de responsabilidad de los intelectuales para representar a los subalternos, declarando: “el subalterno no puede hablar” (p. 362).

- ⁹ Como ya se ha señalado, Spivak critica tanto a Deleuze como a Foucault por su desdén teórico sobre la ideología y retoma la visión de Althusser (Spivak, 2008, p. 44). Este último argumenta que la reproducción laboral exige tanto la capacitación como la sumisión a una ideología por parte de los obreros y de quienes explotan y reprimen, permitiendo el predominio de la clase dominante (Althusser, 1988, p. 7). Spivak insiste en enfatizar la necesidad de develar las reglas ocultas de funcionamiento y aboga por reconocer la historia propia de esta, analizando cómo configura la subjetividad bajo su influencia (Althusser, 1988, p. 30).
- ¹⁰ Lowe (1986) destaca que, en Occidente, la vista ha sido el sentido privilegiado como medio epistémico, generando un distanciamiento en su relación con el espacio mediante juicios asociados. Este énfasis se consolidó con el desarrollo de la tipografía en el siglo XVII, aunque ya desde la Edad Media la vista gozaba de supremacía sobre los demás sentidos (Lowe, 1986, pp. 22-23 y 36). Este énfasis en la vista ha sido evidente en las epistemologías ilustradas, racionalistas y científicas, así como en las representaciones morales y epistémicas generadas por el sentido común.
- ¹¹ Entre los siglos XVI y XVII, la concepción española sobre la sangre estaba influenciada por la teología cristiana y por la ciencia grecorromana, mezclando aspectos materiales y espirituales, así como percepciones morales y sociales (Edwards, 1988-1999, p. 247; Arre, 2017, p.24). En esa época, se asociaban cualidades morales hereditarias con la sangre y los fluidos corporales, como el semen, la leche materna y los fluidos vaginales, que transmitían esas cualidades morales (Edwards, 1988-1999, p. 247). La sangre simbolizaba un poder vital determinante de las cualidades físicas y morales de las personas.
- ¹² En la percepción inicial que los españoles tuvieron sobre las poblaciones americanas, Colón y Vesputio enfocaron su descripción en los aspectos físicos de las personas. Colón (1892) notó su “buena estatura y apariencia saludable” (p. 25), mientras que Vesputio (2010) destacó su complexión física, el color de su piel y sus prácticas corporales, describiendo algunos otros detalles (pp. 13-14).
- ¹³ El término comunidad india se utilizaba a menudo como sinónimo de pueblo indio. Se utilizaba de manera intercambiable para referirse a las unidades sociopolíticas indígenas reconocidas y administradas por las autoridades españolas (Lockhart, 1992, pp. 123-124). Muchas de las comunidades indígenas, después de la independencia, continuaron existiendo de manera similar a como lo hacían en la época colonial, manteniendo sus formas tradicionales de organización y sus prácticas agrícolas comunitarias (Lockhart, 1992, p. 120). Las reformas liberales afectaron a estas comunidades que buscaban la integración. Estas buscaron mantenerse como comunidades en el sentido que se asumió durante el virreinato. Algunas lograron adaptarse a los nuevos marcos legales y en otros casos sufrieron su desarticulación (Bonfil Batalla, 1987, pp. 60-80).
- ¹⁴ En el virreinato de la Nueva España, se establecieron diferentes formas de organización política con respecto a las sociedades indias. Fueron dos las principales: pueblo de indios y república de indios. La diferencia entre ambas unidades políticas radicaba en su extensión y su grado de autonomía política. Un pueblo de indios era habitado por indígenas. Cada uno de estos tenía un gobierno local propio que estaba compuesto por autoridades indias bajo la supervisión de las autoridades españolas. Esta forma de organización implicaba un grado significativo de control y supervisión externa sobre los asuntos locales (Lockhart, 1992, p. 219).
- En el virreinato de la Nueva España, se establecieron diferentes formas de organización política con respecto a las sociedades indias. Fueron dos las principales: pueblo de indios y república de indios. La diferencia entre ambas unidades políticas radicaba en su extensión y su grado de autonomía política. Un pueblo de indios era habitado por indígenas. Cada uno de estos tenía un gobierno local propio que estaba compuesto por autoridades indias bajo la supervisión de las autoridades españolas. Esta forma de organización implicaba un grado significativo de control y supervisión externa sobre los asuntos locales (Lockhart, 1992, p. 219).
- Por otro lado, una república de indios era una entidad política más amplia. Representaba una conjunción de varios pueblos de indios bajo un gobierno conjunto. Estas Repúblicas eran territorios autónomos con su propio gobierno y leyes internas, pero también estaban sujetas a la autoridad colonial española en cuestiones importantes. La creación de Repúblicas de indios fue una estrategia colonial para facilitar la administración y la recaudación de impuestos, así como para controlar y pacificar a las poblaciones indígenas en un área determinada (Smith, 1990, p. 151). Esta distinción entre pueblo de indios y república de indios refleja complejas dinámicas de poder y control

- que existían en el virreinato, donde las comunidades indígenas tenían que negociar su autonomía local con la autoridad colonial española.
- 15 Silva Prada (2016) analiza varias rebeliones indígenas dirigidas no solo contra el mal gobierno, sino hacia el derrocamiento del rey español y la autoproclamación de un rey propio indígena. Argumenta que, hasta el siglo XVIII, la figura del rey español era asociada con el gobierno prehispánico, con principios rituales y mitológicos. En estas luchas, la apelación a la memoria histórica y la identidad tenía más fuerza que el ritual de coronación, lo que llevaba a percibir al rey español como ilegítimo. Silva Prada (2016) plantea la hipótesis de que el rey español pudo ser identificado con Jesucristo, al ser la única figura jerárquicamente superior al rey, y que las autoproclamaciones de estas rebeliones se veían a sí mismas como redentoras y reyes salvíficos.
- 16 En el movimiento de independencia participaron grandes contingentes de comunidades identificadas como indias. Se calcula que, del 50 % al 60 % del total de las personas que participaron en el bando independentista, eran indias (van Young, 2010, p. 273). Estos se incorporaron de manera individual o en grupo. Las motivaciones fueron múltiples. Una de las más importantes era la defensa de la tierra y encarar las implicaciones de las reformas borbónicas que les afectaba de manera directa. Es importante señalar que los indios insurgentes no buscaban la independencia de Nueva España. Imaginaban la relación con el rey de España como un vínculo personal que era producto de un convenio entre comunidades y la Corona, mediante el cual aceptaban pagar tributo mientras el rey se comprometía a protegerlos (von Wobeser, 2023, p. 305). El discurso independentista criollo en un primer momento manejaba la idea de la defensa de la soberanía dada al rey ante la amenaza napoleónica y la abdicación del rey. Esto último fue uno de los principales incentivos de participación para muchos grupos indios en alianza con los criollos. Posteriormente, el discurso cambió hacia la soberanía mexicana y ese fue el discurso sobre el que se construyó el proyecto liberal de nación. Cabe señalar que muchos otros grupos indios no participaron en la guerra o pelearon del lado realista. Al final de la independencia, los criollos implementaron una serie de medidas de todo tipo que afectaban a las comunidades indias. Les afectó la recesión económica y la inestabilidad posindependentista. Las nuevas leyes emanadas de la República atacaron directamente sus formas tradicionales de vida (Ley Lerdo de 1856 y la Constitución de 1857, por ejemplo) (von Wobeser, 2023, p. 310).
- 17 Ya desde 1812, Rayón (2007) abogaba por la eliminación de la esclavitud y de diferenciaciones jurídicas en sus “Elementos constitucionales”, un intento temprano de crear una constitución para la nueva nación. Miguel Hidalgo, a través de un bando del 23 de octubre de 1810, estableció la igualdad jurídica para todos los americanos, aboliendo la condición de esclavo y otorgando la libertad a aquellos que lo hubieran sido (Rayón, 2007, p. 2). Asimismo, la Constitución de Apatzingán, decretada el 22 de octubre de 1814, estableció la ciudadanía universal sin distinciones jurídicas (De la Torre Villar, 2010, p. 380).
- 18 En su proceso de configuración identitaria, el criollismo tuvo como uno de sus elementos constitutivos el enaltecimiento de las culturas antiguas mesoamericanas bajo el argumento de que sus vestigios arqueológicos eran prueba material de su grandeza cultural, la cual fue incorporada en su relato de origen como referente de la grandeza cultural ancestral frente a los españoles peninsulares como argumento de su superioridad sobre estos. En este proceso, contrapusieron al “indio” prehispánico el “indio” contemporáneo, “degradado” y “decadente” sobre el que era evidente la superioridad europea y, por tanto, la legitimidad de dominarlo y gobernarlo.
- 19 Sin embargo, también pueden mencionarse casos en que las comunidades indígenas resistieron de forma no violenta ante el ataque del Estado y del gobierno a sus formas de organización tradicional basadas en la tenencia comunal de sus tierras. Al respecto, se puede mencionar el caso de los nahuas del municipio de Pajapan, en la Sierra de Santa Marta, en Los Tuxtlas, al sureste del Estado de Veracruz. En esta región, las comunidades indígenas resistieron de diversas formas no violentas ante los embates estatales y federales para el despojo de tierras comunales y de recursos naturales. Por ejemplo, para hacer frente a las leyes federales de desamortización de tierras, adoptaron la figura legal del condueñazgo, dividiendo sus bienes comunales en lotes, lo que les permitió seguir manteniendo su propiedad territorial social en comunidades y ejidos. Esta estrategia contrastó con lo que les pasó a otras comunidades vecinas, como las de Acayucan, Mecayapan o Sotepapan, en que la desamortización tuvo efectos negativos muy fuertes (Agüero y León, 2010, pp. 113-131). En la actualidad, las comunidades del municipio de Pajapan siguen manteniendo comunalmente sus tierras en consonancia con el artículo 27 constitucional. Han utilizado las leyes liberales de manera creativa para proteger sus territorios y recursos (Buckles y Chevalier, 1992, pp. 231-247).

- ²⁰ Es importante señalar que, contra la ideología oficial positivista, se desarrolló una tendencia intelectual constituida por el grupo autollamado ‘Ateneo de la Juventud’. Dos de los representantes más importantes de este grupo fueron José Vasconcelos y Antonio Caso. Su perspectiva se fundamentaba en principios teórico-filosóficos antipositivistas que recuperaban planteamientos de filósofos y pensadores “antipositivistas”. En las obras de Émile Boutroux y de Henry Bergson buscaron la posibilidad de una ruptura con el sistema causal de que, según los positivistas, estaba conformada la naturaleza. Precisamente, un resquicio en ese sistema causal estaba en la libertad humana, que era una característica de su existencia y, por tanto, su moralidad. Asimismo, recuperaban ideas del budismo, del cristianismo y de la teosofía. Sin embargo, tratando de negar principios positivistas, afirmaron principios metafísicos que también decantaban en su idea de la nación que remitía a supuestos raciales con fundamentos biológicos-esencialistas que hablaban del espíritu y del alma, los cuales no se alejaban de las ideas sobre el mestizaje que desarrollaba el positivismo o el indigenismo. Este momento parece ser uno de inflexión en cuanto al planteamiento del proyecto biopolítico afirmado en el mestizaje, ya que se cierra de manera circular en un esencialismo que une lo biológico corporal y lo espiritual (Rodríguez, 2023, p. 207). El antropólogo Dietz (1995b) ha argumentado que José Vasconcelos representaría un nuevo nacionalismo diferente al decimonónico en el que la élite criolla es destronada y sustituida por el mestizo en una amalgama no biológica, sino cultural y simbólica entre lo indígena precolonial y lo criollo nacional (pp. 19-27). Sin embargo, el planteamiento parece erróneo. Por su parte, el planteamiento de Vasconcelos resulta ser una actualización del proyecto del mestizaje que se venía desarrollando desde el siglo XIX y su punto de partida sí era biológico en maridaje con lo cultural. La idea del mestizaje desde el siglo XIX hasta el siglo XX y XXI siempre ha estado soportado bajo el fundamento jerárquico del criollismo. El mestizaje no pretendía generar un “nuevo mexicano” mezcla de ambos sustratos biológicos y culturales. Pretendía eliminar al indio criollizándolo y la raza cósmica que proponía Vasconcelos fue uno de los desarrollos más exacerbados que pretendía concertar esta tarea (Rodríguez, 2022).
- ²¹ Es importante señalar que las izquierdas de la época también asumieron, sin hacerlo explícito, la premisa del indigenismo al suponer que la situación de desigualdad y de marginación que padecían históricamente los grupos llamados ‘indígenas’ se reducía a una cuestión económica. Las lecturas marxistas conceptualizaban el “problema indígena” en términos de lucha de clases, en la que los “indígenas” tenían que ser vistos fuera de su definición étnica, considerándola una denominación burguesa y capitalista; más bien, ser vistos como campesinos que tenían que incorporarse a la lucha misma del proletariado (De Pozas y de Pozas, 1971; Bartra, 1978).
- ²² Cabe mencionar que en esta reunión de Barbados participó Guillermo Bonfil Batalla, uno de los grandes antropólogos mexicanos del siglo XX. La propuesta que sostenía Bonfil Batalla (1987) expresaba una idea de etnodesarrollo. En su libro *México profundo*, advertía la necesidad de un proyecto nacional basado en la precaria realidad de un México profundo que se confrontaba con el proyecto del México imaginario, un proyecto occidentalista (pp. 45-47). Bonfil Batalla (1982) insistió en defender la potencialidad de los recursos del país y de sus culturas. Para él, el proceso del etnodesarrollo exige el respeto a las identidades culturales, a los sistemas de conocimiento y a las formas de organización social de los grupos indios. Esto implica una participación de las comunidades en la toma de decisiones que afectan sus vidas, así como sus derechos territoriales y la protección de su autonomía (Bonfil, 1982, pp. 12-15).
- ²³ Una comunidad indígena era entendida por el FIPI no solo como una categoría étnica o cultural, sino que representa a una comunidad que comparte una historia, una lengua, una cosmovisión y un territorio común y que, políticamente, busca el reconocimiento y respeto de su forma de vida y su autodeterminación.
- ²⁴ En 1989, se estableció una comisión como órgano consultivo del Instituto Nacional Indigenista con el propósito de fomentar el desarrollo de las culturas indígenas y abordar la desigualdad tras una reforma constitucional. Esta comisión orientó las acciones indigenistas entre 1989 y 1994, dando lugar a la creación del Programa de Atención a los Indígenas del Área Metropolitana, destinado a respaldar proyectos de grupos indígenas en la Ciudad de México, junto con iniciativas como el Programa de Apoyo a Productores de Café del Sector Social y el Programa de Comercialización. Estos programas buscaban fortalecer la organización de agricultores de café minifundistas (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, p. 25).
- ²⁵ Este Convenio parte de dos postulados básicos. El primero es el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, sus formas de vida e instituciones propias. El segundo es el reconocimiento del derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan. Asimismo, el convenio establece el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades en lo que

concierno al proceso de desarrollo a partir de los criterios propios, de manera que los Estados miembros se comprometían a adecuar las legislaciones nacionales y a desarrollar las acciones pertinentes de acuerdo con las disposiciones del convenio (Organización Internacional del Trabajo, 2014, pp. 8-9).

- ²⁶ La reforma del artículo 27 permite la venta del suelo ejidal y comunal. El argumento de esta reforma fue la modernización del campo mexicano y hacerlo más productivo. La modificación de la ley agraria referida posibilitó el dominio pleno de parcelas en tierras ejidales y permitió que estas pasaran al régimen de propiedad privada. Esto se enlazaba con lo establecido en el artículo 27, ya que independizaba al ejido de su dependencia burocrática y le daba representación independiente al respetar la decisión de ejidatarios.

Información adicional

redalyc-journal-id: 4980



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498080377015>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Roberto Israel Rodríguez Soriano

El Frente Independiente de Pueblos Indios y la
reconceptualización de la categoría indígena en México. Una
lectura desde el esencialismo estratégico¹

**El Frente Independiente de Pueblos Indios and the
Reconceptualization of the Indigenous Category in Mexico.
A Reading from Strategic Essentialism
El Frente Independiente de Pueblos Indios e a
reconceptualização da categoria indígena no México.
Uma leitura do essencialismo estratégico**

Revista Humanidades

vol. 15, núm. 1, e59319, 2025

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

humanidades@ucr.ac.cr

ISSN-E: 2215-3934



CC BY-NC-ND 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-
SinDerivar 4.0 Internacional.**