

Tomar la carretera y vivir en la calle

Representaciones y usos de las marchas indígenas

*Aline Hémond**

Introducción

Con el auge del pluripartidismo en México, la acción de marchar se ha vuelto uno de los elementos fundamentales del repertorio de protesta social, a la vez que sigue siendo una expresión de la fuerza de convocatoria aún vigente de las estructuras corporativistas. A pesar de esta importancia estructural, quisiéramos dejar de lado en este artículo el análisis en torno a los propios actores políticos y sociales así como su articulación con las estrategias de los sindicatos, de las organizaciones populares o de los partidos políticos. En cambio vamos a interesarnos en lo que podría ser una antropología de las marchas y de las micromovilizaciones y vamos a hacer hincapié en las prácticas y representaciones que estas acciones colectivas han generado en el ámbito de regiones rurales e indígenas. ¿Cómo ven los habitantes lo que motiva las marchas y la forma de realizarlas? ¿Cuáles son sus formas de deambulación? Es decir ¿cómo se organiza la gente en concreto para marchar, hacer bloqueos de carretera o plantones? ¿Qué tipo de representaciones generan estos usos, cuáles son las formas y repertorios del manifestante?

¿Cuál es el sentir, a la vez de la base y de los “cuadros” que se formaron en la protesta?

Para desarrollar estas ideas, nos enfocaremos principalmente a la zona de los campesinos y artesanos nahuas de la cuenca del río Balsas-Mezcala (estado de Guerrero), en cuyo ámbito se ha venido construyendo desde comienzos de 1990 un nuevo espacio político, a raíz de la movilización de los habitantes contra un proyecto de presa hidroeléctrica. Entre otras consecuencias, el movimiento de protesta logró estructurar a los pueblos amenazados bajo la forma de un nuevo conjunto territorial-étnico que sus integrantes bautizaron con el nombre de Alto Balsas, superando de esta forma las fronteras que los dividen en varios municipios, y logrando así una acción colectiva más eficaz.¹ En la práctica, este espacio político se construyó por medio de diferentes acciones colectivas, entre las cuales destacan las marchas comunitarias que culminaron con plantones en Chilpancingo o en la Ciudad de México, y en bloqueos de la carretera Iguala-Acapulco (marchas organizadas por el Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas, CPNAB).² Estas acciones comunes tuvieron un impacto determinante en la solidaridad intercomunitaria y permitieron rebasar las querrelas de terrenos que originaban relaciones tensas entre pueblos vecinos.³

A partir de 1992, estas marchas comunitarias cobran otra dimensión con la inserción de varios dirigentes del CPNAB en el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena (CG 500 ARI), la organi-

* Antropóloga, Centro de Investigaciones y Educación Superior en Antropología Social (CIESAS), Juárez 87, Tlalpan 14000, México DF, cátedra patrimonial.
alinehemond@hotmail.com

zación indígena que tenía en aquel momento mayor capacidad de convocatoria a nivel estatal por coordinar grupos que representaban a las cuatro etnias guerrerenses (nahuas, mixtecos, tlapanecos y amusgos).⁴ Durante toda esta década, además de numerosas manifestaciones a nivel estatal, efectúan marchas bianuales y plantones en el Zócalo a favor del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés –marchas que coinciden con el aniversario luctuoso de Zapata (10 de abril) y el día de la Raza (12 de octubre)– donde se encuentran con indígenas provenientes de 20 entidades del país, en el marco del Congreso Nacional Indígena (CNI).⁵ A este amplio abanico de “experiencias marchistas”, cabe agregar que gran parte de los habitantes del Balsas se han visto integrados en 1999 como bases partidarias, en la marcha de protesta del Partido de la Revolución Democrática (PRD) denominada El Éxodo, que se dirigió hacia México en contra del llamado fraude en las elecciones de gobernador cuyo ganador fue el candidato del PRI, René Juárez Cisneros.⁶

Este breve panorama de las movilizaciones nos enseña que, del pueblo a los centros de poder, las “oportunidades de caminar” se han ido incrementando desde hace un decenio. A los motivos religiosos tradicionales –como la peregrinación anual a la basílica metropolitana de la Guadalupe–, se han sumado las invitaciones de los partidos políticos, las del movimiento indígena regional, estatal y nacional, y, en fin, las generadas por los pleitos internos de las comunidades.⁷ Así tenemos un amplio abanico de protestas colectivas, tanto comunitarias como de corporativismo indígena, sean políticas o sectoriales, las cuales, si bien se caracterizan por su poliseñía, confluyen en una misma expresión: caminar hacia un centro de poder (estatal como Chilpancingo o nacional como la Ciudad de México), espacio propicio al despliegue de la acción política.

La concepción nahua de la marcha

En lo referente a las representaciones y prácticas de las marchas, varios términos, como “caminar”, “dar / recibir”, “invitar”, “tener gente”, estructuran la filosofía de la participación colectiva entre los nahuas de esta región. Analizaremos su articulación con las prácticas religiosas y, más específicamente, con las peregrinaciones.

Caminar

En náhuatl, la marcha de protesta o política se designa con la misma palabra tomada prestada del español: “marcha”. Pero también se puede nombrar por medio de la perífrasis: “*nenemin*”⁸ que significa en este contexto “los que caminan”, “los caminantes”, término que designa también a los peregrinos, particularmente a los que salen del pueblo y caminan hasta el santuario de La Villa.⁹ En ambos casos, “los que caminan” persiguen una promesa, promesa individual del peregrino o promesa colectiva de la marcha de protesta. En efecto, las marchas sociales comunitarias son, por lo general, la expresión de demandas que no han sido cumplidas y sus reivindicaciones son materialistas y localistas, como servicios públicos para la comunidad (introducción de energía eléctrica, construcción de aulas de escuela, pavimentación de caminos, etc.), o bien tienen que ver con derechos ciudadanos, étnicos o políticos a los cuales aspira el cuerpo colectivo. A cambio, emprender una marcha por una promesa descansa en un motivo familiar o individual. Citamos el ejemplo muy común de un campesino del pueblo de Ameyaltepec (municipio de Eduardo Neri) quien hizo la promesa de caminar anualmente hacia la Villa para que él y su familia quedaran a salvo de enfermedades durante todo el año.

Sin embargo, la frontera entre lo sociopolítico y lo religioso no es siempre tan clara, ya que se recurre a la intervención divina en medio de situaciones sociales graves. Así es que, durante la marcha de contra-celebración del Quinto Centenario, en 1992, las mujeres del pueblo de Xalitla (municipio de Tepecoacuilco) hicieron la promesa de que se iba a llevar la danza de Retos y Moros como ofrenda a la Virgen (lo que supone tiempo y esfuerzo financiero, por los trajes muy costosos), con la esperanza de que les protegiera de la construcción de la presa hidroeléctrica. De la misma manera, acciones espontáneas son destinadas a reforzar la acción política por la eficacia simbólica: por ejemplo, un grupo de mujeres nahuas confeccionó una camisa con una reliquia de la túnica de san Miguel Arcángel para que uno de los líderes que encabezaba las marchas quedara “a prueba de balas”.¹⁰

La clasificación autóctona de “los que caminan” rebasa entonces los objetivos específicos –políticos, sociales o de protesta indígena– ya que, en todos los casos, se ofrece el cuerpo como ofrenda, el sufrimiento al caminar y el esfuerzo en la lucha...

Cuando hablan de los perredistas de El Éxodo quienes, en su camino hacia la capital, almorzaron en el pueblo de Xalitla, se admiran los habitantes: "... algunos de la región de la Montaña iban sin huachas, caminaban descalzos, es como una promesa". Aquí, se compara a los marchistas con la forma de caminar de los peregrinos, descalzos o hincados sobre las rodillas cuando llegan a los santuarios. Por lo tanto, los mixtecos y amusgos de la Montaña y Costa, que ciertamente son muy humildes, se ganaron el respeto de sus paisanos más acomodados del Balsas por haber llevado el compromiso hasta extremos terribles. Hay indudablemente una noción de sacrificio en la marcha, de "sudar sangre y agua", que se vincula con las peregrinaciones de la Semana Santa que inician la propiciación del ciclo agrícola. Cuando los marchistas están por salir del pueblo, el sacerdote los bendice mientras, en la iglesia, rezan las ancianas de la familia para que no vaya a pasar nada a sus familiares cuando marchan y para que regresen, salvos y sanos, en cuanto empiece el ciclo agrícola.¹¹ Recordamos que a menudo el periodo de acción política de la base se confunde con la falta de trabajo de la estación de sequías. Los organizadores saben muy bien que es difícil tener a la base movilizada en el Zócalo después del aniversario luctuoso de Emiliano Zapata (10 de abril), ya que esta fecha corresponde al momento en que gran parte de la gente deja la movilización y se regresa a su pueblo para limpiar sus terrenos.

Por lo tanto, aunque se reconozcan las diferencias en cuanto a los objetivos o a los grupos que las promuevan, los vínculos entre marchas y peregrinaciones son múltiples.

Dar / recibir

El grado de participación a una acción colectiva tiene también que ver con la liquidación de una deuda. Para entenderlo, tenemos que remitirnos a la organización social de los pueblos, los cuales se rigen por intercambios de dones y servicios. La literatura antropológica abunda en análisis en torno a la economía simbólica del don y de la "mano vuelta" en sociedades tradicionales¹² y sólo aludiremos a algunos ejemplos de esta "contabilidad relacional". Si tomamos el ejemplo del pueblo de Ahuehuepan (municipio de Tepecoacuilco), los casamientos se rigen por una estricta contabilidad de qué regalaron

los padrinos (un ropero, una estufa, un refrigerador, vasijas, chiquihuites de pan, etc.) para devolverlos en cantidad igual cuando se presente la ocasión, incluso varios años después. Esta contabilidad estricta del don y del contra-don se asimila de cierta manera a un tipo de préstamo con intereses, dada la inflación imperante. Los padrinos se convierten en la principal forma de financiar un evento, como un bautizo, una fiesta de 15 años, o un casamiento y, hasta varios años después, se devolverán puntualmente los bienes regalados. De esta manera se multiplican las ocasiones de intercambio.¹³ Otra forma de contribución reside también en la "mano vuelta", o *macowa* ("comprar la mano"), ayuda mutua, intercambio de trabajo para hacer el colado de una casa, para pedir apoyo al grupo de mujeres parientes y comadres, para preparar la comida de un casamiento o de un evento social... La persona que "invita" deberá devolver el servicio cuando se le pida.

Entonces, si das algo recibirás algo... Los nahuas del Balsas-Mezcala nunca han olvidado que Félix Salgado Macedonio (candidato perredista derrotado a la gubernatura del estado en febrero de 1999, con mucho arraigo popular en Guerrero), los apoyó, varios años antes, en las marchas contra la presa. Cuenta una señora de Xalitla quien participó en todas las marchas:

Cuando los paisanos de San Agustín y de Xalitla fueron a los bloqueos de la presa, los querían matar; y se levanta Félix, dijo que primero lo maten a él y lo querían tirar. Ahora nos toca a nosotros apoyarlo, por eso la gente aquí lo apoya porque él andaba ayudando cuando la presa.

La dinámica de la ayuda mutua es importante porque influye sobre la respuesta de participación política de la gente y permite entender de manera integrada en el sistema cultural y social lo que, en otros ámbitos, se llamaría clientelismo, y que aquí más bien tiene que ver con la palabra *dada*, o sea un verdadero contrato social. En aquel entonces, se contrajo una deuda hacia Félix Salgado que algún día había que pagarle. Estos mecanismos de ayuda interna y de financiamientos mutuos encierran a la gente en unas redes de intercambio y tienen como corolario un sentimiento de reconocimiento hacia la persona que aceptó ayudar. Por eso, la participación masiva de los *balseiros* varios años después, en el Éxodo rebasó las consignas de los líderes locales del PRD que no eran "felicistas" sino de otra corriente

(esto se convirtió en fuente de divisiones en los grupos perredistas locales) y que no mostraron mucho esfuerzo en apoyar El Éxodo ni más tarde el plan-tón.

De esta forma, las modalidades de las acciones políticas descansan en la organización comunitaria y en las redes de intercambio de servicio. Estas relaciones de *macowa* trascienden todavía el partidismo político que impera en un mismo pueblo. Hasta mujeres identificadas con el grupo priista prestaron servicio para ayudar a preparar la comida de la corriente felicista de la marcha, ya que debían “regresar” la ayuda, en cumplimiento de las reglas de reciprocidad independientemente de su adscripción política. Fue una forma de “pagar” el servicio que Félix había dado a toda la región.¹⁴

Invitar / acompañar

Otro factor importante es la dimensión de decisión personal de los participantes. Por el altavoz, se “invita” a la gente a que coopere en eventos muy diversos, o a que “preste” su trabajo para una obra de la comunidad (*tequio*, el trabajo obligatorio). En el caso de las marchas, se emplea el término “acompañar” en náhuatl (*cacompañā rowa / omixtlataf-con*) como equivalente. Pero, por más que se invite “a la gente en general”, cada persona según sus lazos familiares, sus redes de ayuda y su pertenencia faccional comunitaria, debe valorar por sí misma si le conviene acompañar o no.

Esta noción de invitar se encuentra también en el fenómeno de la conversión religiosa a grupos protestantes.¹⁵ Es importante hacer resaltar el paralelismo en la decisión, a veces de ruptura, de una persona que decide cambiar de religión, que entra en un grupo político o en una organización social. Las estrategias familiares rebasan todavía la pluralización de las adscripciones políticas o religiosas, que tienen a menudo como consecuencia una fuerte polarización con divisiones comunitarias y familiares. Se ha visto el dilema de pueblerinos de San Juan Tetelcingo (municipio de Tepecoacuilco) cuyos familiares se convirtieron recientemente a la religión evangélica (llamada Los Hermanos). Frente a “invitaciones” reiteradas de estos parientes para unírseles, decidieron seguir yendo a misa en la iglesia católica del pueblo en las mañanas y a la vez asistir a las reuniones de pláticas bíblicas los mar-

tes, en el templo evangélico, reinventando así el juicio de Salomón para no quedar mal con las dos mitades de la familia.

“Tener gente”

El poder de convocatoria y el poder de mando se miden tradicionalmente por la multitud de la gente juntada en un mismo lugar. Cada año, por lo general en el mes de enero, las elecciones a comisario se realizan bajo la forma tradicional de *usos y costumbres*,¹⁶ no reconocidos en la legislación electoral del estado pero tolerados por el gobierno municipal. Cada persona que vota por un candidato se forma atrás de él en cola, con un voto abierto y público; se ve y se sabe quién está votando y para quién. La medición no es sólo numérica: “tiene 300 gentes”, sino espacial dentro de la geográfica local: “su cola iba hacia el poste de la iglesia, date cuenta, de aquí de la comisaría hasta allá ¡son 200 metros!” se comenta. También se entiende que el candidato que junta más gente en un lugar es el que tiene la razón y tiene “más fuerza”. La marcha tiene este paralelismo con las prácticas de acarreo del viejo sistema político del partido oficial cuyo objetivo es reunir a la mayor cantidad de gente posible. El “líder natural” se mide por su capacidad de convocatoria “física”, o sea la cantidad de gente que puede mover y concentrar en un lugar dado.

La familia en marcha

Además de que la organización colectiva de la marcha moviliza el sistema de ayuda mutua, en cuanto a la preparación de la comida, o los turnos de guardia, las grandes manifestaciones políticas —como fue el caso de El Éxodo— se encuentran igualmente bajo la responsabilidad del comité seccional del municipio y del comité de base del pueblo, en una estructura piramidal que tiene que coordinarse con la organización comunitaria. Se agregan a este sistema los delegados y responsables de secciones o grupos por regiones y etnias y los representantes de los comités creados especialmente para esta ocasión (como el Comité de El Éxodo) o de las instancias que suscitaron la marcha (organización social, indígena o política). En el caso de las marchas del Consejo

Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, los responsables tuvieron que tener en cuenta la diferencia cultural que supone hacer marchar a gente que habla idiomas diferentes y que tiene diversas costumbres higiénicas:

Primero se acude al representante de cada pueblo para que les vaya a explicar porqué va a ser la marcha. Y ellos lo explican a su gente en su dialecto por secciones; cada una tiene su representante, que sea de cocina, para hospedaje. La gente acude a su responsable de sección que le dice: tú vas a acudir a tal lugar que te corresponde.



La marcha indígena se concibe como una migración temporal, lo que incluye la participación de todo el grupo familiar. Desde luego, con el auge de la participación femenina en las acciones colectivas, es obligado llevar a los niños. La importancia del trabajo del niño en la economía familiar campesina es fundamental, como bien se sabe.¹⁷ Para los campesinos pobres de la Montaña (mixtecos en su mayoría), las marchas pueden llegar a ser la oportunidad de desplazarse a la ciudad a buscar suerte; entonces viaja la familia entera...

Por eso no hay que extrañarse de que los niños lleguen a ser los protagonistas principales de la acción colectiva cuando son los primeros afectados por la clausura de una escuela en el pueblo, por ejemplo, como ya lo hemos mencionado en el caso de la marcha de niños de 1995 que partió de Xalitla hasta Chilapa: "... los llevamos de la mano los padres de familia; todos lloraron porque tenían hambre y sueño, eran las 11 de la noche y no se solucionaba".

Por otra parte, haber salido de su comunidad ha dado valor a las mujeres del Balsas. Desde entonces, asisten a las asambleas de la comisaría y opinan sobre los candidatos a comisario. Esta ruptura en el comportamiento se vive como el pasaje de un estado de indefinición, de sueño —"estaba yo bien ignorante", "antes yo no sabía", "no me daba cuenta de las cosas", dicen— a una nueva vida donde una "se despierta", se está más consciente de cómo funciona la comunidad y el país en general, en un afán de tomar las riendas y participar en un proyecto viable, ahora sí, de "comunidad nacional".

Comer caminando

Lo que aparece con más insistencia en los testimonios de los marchistas son los esfuerzos que tuvieron que realizar y los sufrimientos por cansancio y hambre. Los recuerdos de la marcha de 1992 son todavía apremiantes: empezaron a caminar bajo la lluvia, "todos con hambre y sin dinero, había 13 marchistas descalzos, sin capas ni hules para cubrirse".¹⁸

¿Cómo comieron o cómo se pudo juntar tanta comida? La organización colectiva de las marchas descansa en las formas convencionales de apoyo comunitario. En primer lugar, se puede pedir una cooperación económica para comprar alimentos para el camino, del mismo modo que se pide dinero a los ciudadanos del pueblo cuando hay necesidad de financiar una obra social, escolar o un evento social, con la "mano vuelta" como lo hemos mencionado arriba. La marcha cabe muy bien dentro de este esquema tradicional, ya que se necesita el apoyo en forma rápida para organizar los turnos de guardia y se requieren muchas mujeres participantes pues sobre ellas recae la organización concreta del evento (para moler el chile o echar tortillas en grandes cantidades...). Un ejemplo de esta cooperación se dio el 10 y 11 de marzo de 1999, cuando los más de 6 000 marchistas de El Éxodo, agobiados por el calor de la cañada del Zopilote, pernoctaron en Mezcala y caminaron 8 km hasta Xalitla donde había que darles de almorzar.¹⁹ Los marchistas cansados y con

ampollas en los pies llenaron las dos canchas de baloncesto y las casas particulares del pueblo. Al sólo llamado por altavoz de que se buscaban voluntarios para preparar comida, se bajó la gente de las comunidades circundantes y se organizaron grupos de cocineras, varias de las cuales tenían la experiencia de haber participado en la logística de las marchas del "Nunca más un México sin nosotros" y de apoyo a los zapatistas. Gracias a esta experiencia previa, se pudo solucionar el problema de abasto, pues se pedía a la gente que llevaran a los marchistas "tortillas dobladas", o sea tacos de canasta. Por lo tanto la organización era más fácil ya que se podía comer rápidamente. También se hicieron aportaciones de tortillas, tacos preparados y toda la preparación de la comida se comparó con la organización de una boda: "Con mis comadres, molimos 7 kg de chile seco, como si fuera un casamiento y echamos 120 kg de tortillas", cuenta Luisa Lerdo, una de las primeras mujeres de Xalitla en participar en bloqueos. Se contó también con la participación del sistema de cargos de la comisaría, dado que el comisario y suplente eran del PRD. Dieron de comer en la comisaría y en las casas particulares.²⁰

Cosa curiosa y hasta paradójica, los marchistas temen dos situaciones opuestas: pasar hambre o comer demasiado. Dentro de la visión interétnica que dan los nahuas del Alto Balsas de sus "hermanos de marcha" resalta el hecho de que los mixtecos y amusgos de los municipios de Metlatónoc, Malinaltepec y Xochistlahuaca en la Montaña son pobres (cuando El Balsas es una región un poco más favorecida económicamente) y no tienen zapatos; también es verdad que viven en estado crónico de desnutrición y se llegan a enfermar por comer cosas que no acostumbran. Opina una maestra bilingüe nahua encargada de la cocina:

Muchos señores de la Montaña tenían fiebre en el camino, se mareaban, tenían diarreas y vómitos porque casi no comen carne y de tanta comida se enfermaban. Había mujeres embarazadas. Muchos recién nacidos se perjudicaron del frío; como todos, los pies los tenían muy hinchados, descalzados y con ampollas, estaban en estado de desnutrición extrema, y por comer tanto se enfermaban. Afortunadamente, como a los 15 días de estar en México, nos pusieron doctores, teníamos sanitarios, vigilancias indígenas porque Cárdenas ya había sido electo.²¹

En fin, lejos de ser anecdótica, en una marcha social, la comida es una arma estratégica para forta-

lecer el ánimo de los marchistas y hacer que muchos se queden más tiempo en la protesta. Dentro de la logística de la marcha, los responsables del Consejo Guerrerense, o los del PRD estatal, han observado ese rasgo cultural muy arraigado: "... cada región tiene su comida, su cocina, y traen su sazón para evitar que el organismo lo rechace". Debido a esto, procuran ahora que haya cocineras de cada región para que la gente encuentre un sazón acostumbrado, si no, se enferman, o no les gusta. Por lo mismo, se descarta comer comidas muy nutritivas (de las que vienen en las entregas de despensas del gobierno) como la soya o la cebada, las cuales, por estar demasiado alejadas de los patrones alimenticios culturales "... no le gusta a la gente, no lo quieren comer".

Desde luego, distribuir comida es una forma de manipular propia de los partidos políticos quienes prometen dádivas alimenticias a cambio del voto en zonas indígenas con desnutrición; entonces, hasta el regalo de una torta se observa con suspicacia en ciertas circunstancias.²²

Convivencia de los grupos

Mientras caminan, cada uno hace una autoantropología de su realidad, con una observación cuidadosa de la alteridad de sus hermanos de marcha. Se hacen observaciones sobre las categorías que fundan la identidad cultural, el idioma, la forma de vestirse, de comer, relacionando además la pobreza con el origen étnico, como se ha visto en párrafos anteriores. Por ejemplo, en las marchas perredistas que concentran a gente de todo el estado, se pueden observar ciertos choques culturales entre las costañas con sus *shorts* y las señoras amusgas de largos vestidos.

Las marchas favorecen cierto conocimiento intercultural aunque la función de mezcla de estas acciones colectivas tiene sus límites. En las manifestaciones del Consejo Guerrerense en las que confluyen diferentes etnias, cada grupo, e inclusive cada pueblo, permanece junto, porque "temen perderse". De la misma manera, el encargado urbano del plantón "exodista" perredista, que reunía en el atrio del Palacio de Gobierno de Chilpancingo tanto a indígenas del estado como a campesinos mestizos de Costa Chica y Costa Grande, resume en pocas palabras la visión intercultural que se tiene de las bases indígenas:

... en El Éxodo muchas mujeres participaron y hubo una participación muy importante de los jóvenes, y muchos niños participaron como sus padres. La gente de la Montaña viene muy organizada, la capital no es un ámbito muy propio así que vienen como grupo, lo que no se ve en las otras regiones de Acapulco y Tierra Caliente donde la adhesión personal varía y la gente se regresa. Por ejemplo el grupo amusgo viene más unido, porque las medidas las toma la organización y sigue siendo piramidal, se entienden con sus dirigentes, casi todos los grupos indígenas vienen más compactos que los mestizos, desde el primer día hasta el último participan porque es compromiso.

Además el idioma puede ser una barrera para comunicarse. Admiran los del Balsas la forma de hablar de los nahuas de la Montaña: "Su idioma es de otro, casi no lo entendemos", primera etapa en el reconocimiento de cierto parentesco cultural y de la conciencia de formar un grupo étnico en su conjunto estatal.

Todo aquello no impide que se formen solidaridades en las etapas, donde hay más oportunidades de compartir *tips* y de ayudar a la persona que no habla bien español. Hay que subrayar que es el grupo nahua, el más bilingüe, el que muchas veces hace el papel de intermediario, para ayudar (orientar sobre dónde se encuentran los baños, el lugar de descanso...) a los demás integrantes indígenas.

Pero en la caminata, y más cuando se trata de la peregrinación a la Guadalupe, se temen las agresiones nocturnas, agarrar un "aire" (enfermedad, viento) fuera de su pueblo. De todas las etapas recorridas, la más temible es la de Tres Marías, uno de los puntos más altos antes de bajar al valle de México, donde se dice que "ahí espantan". Y son comunes los problemas de salud que ocasiona el cansancio, el cambio de alimentación y el esfuerzo físico. Por lo mismo, más vale quedarse agrupado, con el responsable de su etnia.

Las marchas

Construyendo un espacio regional y nacional

Los itinerarios contribuyen a construir un espacio vivido —concretamente la carretera federal que va de Acapulco hasta México—, recorrido a diario por

los artesanos nahuas que salen a vender sus mercancías (desde que se asfaltó la carretera en los años 1940) y en ocasiones de acciones colectivas, como marchas y peregrinaciones. "La ruta México-Acapulco ha vivido muchas marchas con una población muy solidaria, incluso cuando se va a la Guadalupe", declara un responsable de la comisión política del plantón felicista en Chilpancingo. Aquí se ve claramente cómo la organización partidista aprovecha los conjuntos regionales ya creados, en apoyo a sus acciones. "Cuando se hizo el itinerario, muchos pueblos pelearon para que pasara por sus comunidades", nos dice el mismo encargado. El hecho de caminar forma parte también de las prácticas tradicionales para conocer y delimitar el territorio y las marchas retoman algo del sentido del recorrido ritual anual por los límites de los terrenos de cada comunidad. Las marchas, tanto como las peregrinaciones (pues usan el mismo camino, la carretera hacia México), contribuyen a tejer un espacio de lo regional hacia lo nacional y a que los habitantes del Balsas se sientan vinculados directamente con el espacio central de la capital. Creo que este hecho merece ser subrayado porque la carretera —o lo que se llamó el Camino Real de Acapulco a México— fue siempre el eje de la organización económica, y, por lo tanto, de las referencias identitarias del grupo étnico de los nahuas del Balsas.²³ Con marchas y peregrinaciones, el grupo social refuerza por lo tanto el espacio geográfico, histórico y mítico que lo rodea. El hecho de recorrer este camino contribuye a saturar el espacio de referentes, a vivirlo dentro de un conjunto que va del pueblo hasta la ciudad, como un hilo no cortado, con referencias jerárquicas hacia el centro de poder.

Las formas deambulatorias de las marchas establecen un espacio marcado por etapas donde se concibe que se va de lo más abajo a lo más arriba, en todos los sentidos: "pa'arriba" significa irse hacia el Norte, también irse a un lugar más alto que el Balsas que culmina casi al nivel del mar (500 m) para llegar a la cumbre geográfica de la cuenca de México que corresponde a la cumbre del poder centralizado.²⁴ Se va hacia arriba jerárquicamente, hacia el espacio de poder, donde se encuentran los clientes de los artesanos y los organismos con decisión sobre las demandas o protestas. Por todo aquello, se "sube" hacia la autoridad (Los Pinos, el Zócalo) o hacia el espacio divino (La Villa, la "casa" de la Virgen) para regresarse luego bajando al pueblo "hacia abajo" (hacia el Sur), con una solución a la demanda de los paisanos, con dinero para vivir o con la

promesa bendecida en el santuario. En este sentido, el sentimiento de la gente es ambivalente: por un parte, se va uno de un lugar periférico al lugar central, noción muy importante todavía en el pensamiento ritual²⁵ y en la noción de los cinco espacios cardinales (cuatro, más el centro). Pero a la vez, nadie se puede concebir totalmente fuera del centro ya que, al macrocosmo de la ciudad con el santuario de la Guadalupe y el Zócalo, responden la iglesia de los pueblos que también tienen a la Virgen como patrona, y su plaza central. O sea que, por estos intermedios, se inserta también simbólicamente a la pequeña comunidad en la cadena de parentesco y de poder que culmina hasta México. Entonces, este centralismo político del poder se vive también como participación, aunque sea en una escala menor.

En marchas y en peregrinaciones, los caminantes enumeran las etapas del camino como una letanía de lo que hay que pasar para llegar a la capital: Chilpancingo, Zumpango, Mezcala, Xalitla, Tonalapa, Iguala, Puente de Ixtla, Xochochotla, El Polvorín, Cuernavaca, Tres Marías, San Pedro Mártir; y, en fin, la capital con sus tres lugares estratégicos: La Villa, el Zócalo y Tlatelolco, casi un *vía crucis* con todas sus estaciones.

Estas etapas fueron las de la marcha de octubre de 1992, que funcionó como matriz de las megamarchas ulteriores y la primera de su clase donde los indígenas de las cuatro etnias del estado (nahuas, mixtecos, tlapanecos y amusgos) marcharon juntos por Tlalpan, encontrándose en Tlatelolco con la marcha que venía de Oaxaca. Visión política de un dirigente: "... de ahí caminamos juntos a la Basílica donde se durmió para partir, después de una misa oficiada por 35 sacerdotes de la Teología de la Liberación, hacia el Zócalo; allí se encontraron con más de 200 000 personas".²⁶ Recuerdos menos gloriosos del camino de la "base", los de una mujer marchista de Xalitla:

... y nos decían en el camino '¡pinches indios!, ¿por qué no se van las mujeres al quehacer?'; pasamos el Estado de México y entramos en Tlatelolco y de ahí fuimos a dormir en la Basílica. Nada más teníamos un solo baño y nos trataba mal la encargada de los baños. 'Pinches indias', nos decía. Nos estaba insultando y yo le dije que veníamos luchando para todo el país y que a lo mejor ella vivía en una casita de cartón y que porqué se sentía superior a nosotras. Lloró y nos pidió perdón. Y hubo misa donde los sacerdotes pidieron perdón al indio. Y marchamos de la Basílica al Zócalo.

Llegar a la ciudad: la instalación del plantón

Llegando a la ciudad, el esfuerzo no ha terminado para los marchistas quienes culminan su acción con un plantón, a menudo en el Zócalo de la ciudad que se ha convertido en el espacio tradicional de las reivindicaciones políticas desde 1988. Eso nos lleva a interrogarnos sobre la concepción del espacio urbano que tienen estas poblaciones, a la luz de sus prácticas de protesta y también, en el caso de los nahuas balseros, de comercio.

Los artesanos nahuas tienen mucha experiencia y usos de la calle ya que, desde los años 1970, han instalado sus puestos de venta en diferentes lugares de la ciudad y los defienden contra las embestidas de los inspectores oficiales que vienen a cobrar el lugar o contra los demás usuarios que se quieren adueñar del espacio. En las marchas, a veces, aprovechan el viaje como una oportunidad por vender sus artesanías en la zona urbana, o en el Zócalo directamente, sin intermediarios. Allí se comunican con otros paisanos suyos que tienen puestos establecidos y que posiblemente no han participado en la marcha.

Son relativamente lúcidos en cuanto a la dureza de la vida urbana: "... en la ciudad nadie te ayuda, puedes pasar hambre y ni te dan de comer, aquí siquiera con tortilla y sal la vas pasando". Les parece también que los lazos familiares se rompen ("en la ciudad, se casan por ratos"). "Allá en la ciudad es costumbre cambiar la casa o no tener a donde ir". Hasta en el mero santuario de la Virgen, se siente esta falta de solidaridad. Coinciden marchistas y peregrinos sobre la mala manera de atenderlos en La Villa: "De San Pedro hasta la Basílica al día siguiente, nadie te da nada, cada quien con su dinero". Algunos tuvieron malas experiencias en la ciudad: "yo fui de criada a México; allá nos trataban mal y nunca me dejaban salir y una vez fui a la Basílica y no sabía cómo regresarme, como no conocía México" comenta una xaliteca. Por el plantón, se apropian del espacio urbano, el cual, en tiempo normal, es paradójicamente concebido como del dominio de "lo salvaje" (el monte), por la violencia que reina, la dislocación del tejido social, el relajamiento de las costumbres, la misma pobreza que se hace tan evidente en el centro histórico a unos pasos del Palacio Nacional...; de la misma manera que el espacio del monte (*tepetl*) que rodea las comunidades amateras.²⁷ A cambio, la comunidad humana

encuentra su expresión privilegiada en el nivel de la comunidad concebida como un espacio de civilización: “También vimos que había mucha pobreza en México y así uno va valorando lo que tiene en el pueblo”.

A la vez, como lo hemos comentado más arriba, existe la concepción del Zócalo como encarnación del espacio cardinal orientado del centro. Los espacios se responden entre sí y, al Zócalo de la ciudad, corresponde la plaza central de cada pueblo, de la misma manera que los santuarios que tienen los mismos santos patrones —como la “casa madre” de la Virgen de La Guadalupe (La Villa)— establecen un lazo de parentesco jerárquico con sus hermanas lejanas (la Virgen, patrona de numerosos pueblos).²⁸ Poder supremo del centro, de esencia civil tanto como religiosa, lo que se refleja también por la cantidad de imágenes depositadas en la catedral metropolitana, signo de la potencia acumulada, al lado del Palacio Nacional: “Y paseábamos en el Zócalo mirando a los soldados y luego entrábamos en la catedral y nunca habíamos visto tantas imágenes, hay imágenes de toda la República”.

La ciudad es también el lugar donde se tejen experiencias de nuevas solidaridades. Son momentos de encuentro con otras poblaciones (comités de apoyo zapatista, estudiantes, organizaciones campesinas y urbanas, como la Unión Campesina Emiliano Zapata y el Frente Popular Francisco Villa...). Cabe decir que después de las primeras marchas, sobre todo de la de 1992 donde efectivamente la gente pasó hambre, a partir de 1994, hubo un salto cualitativo con el llamado del EZLN y las marchas dedicadas a apoyar a los acuerdos de San Andrés. La causa zapatista e indígena encontró mucho eco en la sociedad civil, la ayuda empezó a llegar con abundancia a la gente en el plantón del Zócalo: la gente da y mucho. Hoy en día, los marchistas se quedan impresionados frente a los donativos de las organizaciones sociales, artistas, ciudadanos que traían zapatos, huaraches, ropa, sarapes, arroz, agua, etc. Los marchistas del Zócalo no caben en su asombro frente a este “maná” repentino, que reciben de la sociedad civil. Desde entonces, la marcha constituye además un medio de abundancia material pues, descalzos al comienzo, con ropa gastada, poco a poco van obteniendo buena ropa, huaraches nuevos, aunque no para todos. Una maestra bilingüe de Xalitla, que hace un balance de la participación activa de la sociedad civil en México, dice: “Llegaba gente rica, artistas, de las organizaciones sociales. Se les daba a los marchistas huaraches, sarapes, dinero para comprar medicinas. [...] Ahora

la gente participa más porque sabe que va a haber comida en abundancia y que se pueden llevar un sarape. Inclusive en Xalitla, donde la gente es menos humilde, va gente que quiere obtener cosas, un pantalón, algo”. Así vemos que las ayudas de la sociedad civil pueden llegar a constituir una estrategia de sobrevivencia, cuando el grupo familiar se encuentra en condiciones de pobreza o de extrema pobreza.

A partir de la contra-celebración del Quinto Centenario en 1992 y, aún más, con las manifestaciones posteriores en apoyo a los acuerdos de San Andrés, se observa cierta folclorización de las marchas. Los líderes indígenas llevan algo del toque cultural de sus integrantes donde se mezclan símbolos patrios, menciones a la bandera y a los héroes nacionales y se hace hincapié en la “etnicización” de las marchas: “... siete bandas nos acompañaban tocando fandango [como en las fiestas y los demás eventos sociales y religiosos del pueblo] y también las danzas de la Costa Chica, la danza de los Tecuani de la Montaña, del Balsas, las mujeres amusgas con su traje de huipil tradicional”. También se inventan corridos regionales y chilenos que se nutren de los accidentes del camino, y crónicas de la acción colectiva (particularmente en el caso de El Éxodo). En este contexto aparecen los “indios de la ciudad” (concheros, mexicas...): son grupos de danzantes mestizos esencialmente urbanos u originarios de la zona periurbana que se reivindicán con un pasado mexica deliberadamente mitificado. Se juntan con los “indios del campo”, específicamente el 12 de octubre, día de La Raza (encabezan las marchas con prácticas “neo-aztecas”), y desfilan juntos con grupos indígenas y los últimos veteranos zapatistas de unos 90 años de edad, de Jojutla (estado de Morelos). Los marchistas indígenas logran así una interacción con los actores urbanos, la cual se articula en torno a símbolos patriotas compartidos (Cuauhtémoc, Zapata, Morelos, Hidalgo...). Por lo tanto, difunden la idea de ser “más nacionales que los nacionales” a la vez por sus orígenes autóctonos y por su participación en las luchas que han fundado el país posrevolucionario, al contrario de la idea común que considera a los indígenas como apartados de la sociedad nacional.

Conclusión

Partiendo del análisis de discursos y de la observación de prácticas de acciones colectivas, recorrimos

el camino y las vivencias de una marcha desde el punto de vista de sus propios actores. Desde el ámbito regional y geográfico específico hasta los "no-espacios" como son las vías de comunicación, vimos cómo se construyen espacios de trashumancia que existen en forma contigua con el espacio de la comunidad en la cual transcurre, cada vez menos, la vida diaria. Nos parece por lo tanto bastante significativa la amplitud que ha tomado el fenómeno de las marchas indígenas, dentro de las modificaciones políticas y económicas de esta última década. Las reivindicaciones étnicas, ligadas o no a la expresión partidaria, se abrieron espacio en la sociedad a la vez que sus formas de acción colectiva conforman un especie de "nuevo nomadismo", que se da en un contexto donde las comunicaciones mejoraron, con el desmoronamiento de la economía campesina, que implica el traslado de la familia por completo.

Si bien se da la marcha como oferta a los más pobres para sobrevivir y mejorar la economía familiar (en pos de los líderes, en la pura tradición del acarreo), también observamos que se da cierta forma de recomposición de los lazos sociales a través de las marchas, con el incremento del papel político de las mujeres por ejemplo.

La marcha, por lo tanto, aparece como un "fenómeno social total" a la manera *maussiana* que implica a la vez todos los recursos de la célula campesina indígena (cuya adaptabilidad constituye la gran fuerza), como de las redes sociales más amplias, tejidas en la comunidad y de manera transversal con grupos y organizaciones urbanas de toda índole. *Mutatis mutandis*, los indígenas en marcha regresan entonces a donde partieron, a su origen: al centro de las cosas, al corazón de los asuntos colectivos. *

Notas

1 De 1990 a 1992, seis municipios principalmente de esta zona nahua vieron sus territorios amenazados por el proyecto de construcción de una presa hidroeléctrica: Tepecoacuilco, Huitzuc, Mártir de Cuilapan, Zumpango de Neri, Copalillo, Atenango del Río (que afectaba a una población estimada entre 25 000 y 35 000 personas). Para un análisis del movimiento, véanse Hémond, 1994 y 2000 y la tesis de maestría de Martha García (2000); sobre los impactos sociolingüísticos de la presa, véase Flores (1999) y sobre la resistencia de las mujeres Hindley (1992), además de una amplia bibliografía producida por los propios actores sociales, integrantes del CPNAB, del CPNAB-Guerrero AC y del CG500 ARI (Díaz, 1992,

1996; Ramírez & Herrera, 1991 y Celestino, 1994, entre otras referencias).

- 2 Para memoria, la prensa estatal y nacional insistió más particularmente en los bloqueos de carretera del año 1991: 4 y 5 de enero, 21 de julio, 4 de agosto, 21 y 22 diciembre, 28 diciembre (con la visita de Cuauhtémoc Cárdenas)... Además, el 9 de febrero de 1991, una marcha de protesta partió desde la Basílica de Guadalupe hasta el Zócalo donde, a las 12 horas, se inició la huelga de hambre de Merenciano Máximo González originario de Xalitla, acción que se terminó el 20 de febrero.
- 3 Entre los pueblos más participativos citamos a San Agustín Oapan, Xalitla, Ameyaltepec, San Miguel Tecuixiapan, Tula del Río, Tlalcozotitlán, y la cabecera de Copalillo. Un caso muy representativo de esta nueva solidaridad entre pueblos fue el bloqueo de la carretera del Río Balsas efectuado por los habitantes de San Agustín Oapan que duró más de 20 días (del 25 de enero de 1992 al 12 de febrero de 1992). Se impidió el paso a los ingenieros de la compañía responsable de la construcción del puente Mezcala II, después de la muerte por atropello de un joven de la comunidad. Un integrante del bloque recuerda: "Fue una lucha muy bonita porque, al principio, San Agustín Oapan no quería recibir solidaridad de otros pueblos. Probablemente por la misma bronca que traen con los de San Miguel Tecuixiapan [por problemas de terrenos]. Y San Miguel era el primero que quería dar una carga de maíz. Pero después de platicar mucho con ellos, así de hacer una labor de convencimiento, ya al fin aceptaron. Total que todo el mundo traía costales de naranjas, traía maíz, cargando desde su pueblo. Fue una cosa de solidaridad, una cosa muy bonita, ¡una hermandad! O sea de vernos como hermanos" (Alfredo Ramírez, entrevista personal, 1992).
- 4 Los nahuas del Alto Balsas participan por primera vez en marchas colectivas del movimiento indígena nacional con la Marcha por la dignidad y la resistencia indígena, en el marco de la contra-celebración del Quinto Centenario (del 2 al 13 de octubre de 1992). En esta ocasión, los dirigentes guerrerenses entregan un pliego petitorio al presidente Carlos Salinas de Gortari y logran que se cancele la presa, el 13 de octubre de 1992. A partir de 1994, con el levantamiento neozapatista, concentrados en el Congreso Nacional Indígena (CNI), marchan en apoyo a la causa zapatista, de la cual destacan, del 19 de febrero al 9 de marzo de 1994, la marcha No Están Solos, (se entrevistan con el presidente en Los Pinos), y en 1995, la marcha Nunca más un México sin Nosotros (del 9 al 24 de marzo), convocada por el CG500ARI.
- 5 Tal es el caso de la Marcha por la Libre Determinación y Auto-determinación de los Pueblos Indios, en apoyo al Congreso Nacional Indígena (CNI), en octubre de 1996, 1997 y 1998. Los 520 indígenas asistentes a este congreso con sus consignas ratificaron su apoyo al EZLN, al cumplimiento de los acuerdos de San Andrés así como su rechazo al reformado artículo 27 constitucional.
- 6 Los marchistas salieron de todo el estado de Guerrero en la que fue quizás la mayor concentración de participantes, organizados según su procedencia administrativa (de las cinco regiones estatales), del 7 al 17 de marzo. La caminata culminó con el plantón que, del 1 día de abril de 1999 hasta más o menos la mitad de junio, se mantuvo en el atrio del Palacio de Gobierno de Chilpancingo.
- 7 Actualmente, los habitantes de la región también participan en las marchas magisteriales corporativas organizados por secciones sindicales. Así mismo, ciertos miembros de las comunidades convocan a marchas sobre conflictos internos, como fue el caso cuando se quiso suprimir la escuela bilingüe del pueblo de Xalitla. Los padres de familia organizaron en

- 1995 una Marcha de los Niños, con más de 500 niños e igual número de padres hacia Chilapa, donde se encuentra el Centro Coordinador del INI.
- 8 *Nouian ni-nemi* significa en náhuatl clásico "ir de un lado a otro, recorrer el país" (Siméon, 1981: 323).
- 9 Hay dos peregrinaciones anuales hasta la catedral metropolitana de la Guadalupe. La primera sale en febrero, dura ocho días y en ella participan solamente hombres de cualquier edad. Es la más fatigosa ya que realizan todo el itinerario caminando, de las cinco de la mañana a las ocho de la noche. En la peregrinación del mes de diciembre llamada Carrera Guadalupeña, participan jóvenes de ambos sexos que salen de Chilapa y se juntan conforme van pasando de pueblo en pueblo. Tiene como propósito traer la antorcha del santuario de la Villa de regreso al pueblo. Tienen que llegar un día antes de la fiesta de la Virgen el 12 de diciembre.
- 10 Testimonio de M. Díaz, 1996.
- 11 Además, "lo primero que tiene que hacer una persona que sale de su casa, de su pueblo, sea para un viaje de negocio, para marcha o todavía más para peregrinación, se tiene que encomendar con la Virgen; se persigna uno y sí, su protección es efectiva" (testimonio de una señora de Xalitla).
- 12 Véase Mauss (1950) y más recientemente Godelier (1996) sobre este debate; Aguirre Beltrán (1981) en cuanto al campo de la antropología mexicana clásica.
- 13 De esta dinámica, podemos entender que en náhuatl se construyen con la misma raíz las palabras "gracias" (*tlaxtlawi*) y "pagar" (*quitlaxtlawa*).
- 14 Ahora, este tipo de apoyo tiene también que ver con la situación propia del estado de Guerrero donde la figura del líder y del luchador social es mitificada: Félix Salgado Macedonio es la última encarnación de esta ideología.
- 15 Cf. Gouy-Gilbert, 1998.
- 16 La forma de elección de las autoridades varía mucho según la comunidad; se escoge votar por medio de planillas organizadas por partidos políticos en urnas con voto libre y secreto o, según los usos locales en voto público, o también en una mezcla de los dos sistemas.
- 17 El niño desde chiquito ayuda a sus padres, mucho más si es una niña (tiene que cuidar a sus hermanos más chicos, ir al molino, hacer el quehacer e ir al mandado desde los cinco años). Se podría comparar este fenómeno con el de la célula campesina indígena que se desplaza hacia las hortalizas del estado de Sinaloa, y con el de la organización del trabajo agrícola sobre terrenos alejados del pueblo, donde se puede quedar el grupo familiar varias semanas.
- 18 Díaz (1996).
- 19 *El Sur*, 9 y 10 de marzo 1999 (Albarrán, Pacheco).
- 20 Notamos que el apoyo de empresarios y empresas fue también notable: compraron camiones de naranjas para distribuirlos a los marchistas de El Éxodo. Así mismo en el caso de la peregrinación a la Virgen de la Guadalupe, el patrocinador es un dirigente estatal de la compañía Coca-Cola quien, en cumplimiento de una promesa, distribuye refrescos a todos los peregrinos.
- 21 Aquí se hace referencia a una iniciativa del Gobierno electo del DF quien puso una dependencia a cargo de la atención a las demandas de los marchistas. Para más detalles, véase Combes (en este volumen).
- 22 Los ejemplos abundan. Entre otros, en Ahuacutzingo (Montaña Baja) se regalaba pozole en las oficinas del PRI antes de ir a votar en los comicios a gobernador del estado en febrero de 1999. El manejo político de las distribuciones de despensas por parte del DIF ha sido también muy denunciado. Como sea, este tipo de comportamiento no puede empezar sin un tras-

fondo de pobreza y desnutrición.

- 23 Véase Hémond (1994). Históricamente, esta región del Balsas es un lugar de pasaje por ser el eje del Camino Real de la época colonial por el cual transitaban viajeros y mercancías de Filipinas hacia Acapulco y México. Esta ruta comercial cuyo auge en los siglos XVII y XVIII orientó la economía del lugar hacia la producción de víveres y hospedajes hizo que no se congregara a los habitantes de esta zona por su función de ayudar a cruzar el río a los viajeros (AGN, *México, Indios* XII, 85-85v., 1634, en Dehouve, 1994: 71).
- 24 Podríamos pensar que esta forma de analizar las cosas tiene que ver con la jerarquización del poder según los lugares más altos que encontramos en la época azteca (cf. Neff, 1995).
- 25 Pensamos por ejemplo en los rituales de limpia y de curación donde se pone al paciente en el centro y se le riega en el sentido de los puntos cardinales (cf. Hémond, 1998).
- 26 Díaz, 1996.
- 27 Acerca de las representaciones sobre el medio ambiente, véase Hémond, 1994.
- 28 Lo que corresponde a la vez a la noción de multiplicación y división de los espacios entre los nahuas, cf. López Austin, 1994.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega 1981 [1954] - Instituciones indígenas en el México actual. En *La política indigenista en México* (II). INI, México 10-256.
- Albarrán, Eduardo 1999 - Aquí venimos gracias a René: una marchista. *El Sur*. Acapulco 10 de marzo de 1999.
- Celestino Solís, Eustaquio 1994 - También los Dioses-Santos dicen no a la presa San Juan Tetelcingo. *48 Congreso Internacional de Americanistas 7 y 8 julio* (ponencia, Estocolmo, Suecia, Ms.). CIESAS, México.
- Dehouve, Danièle 1994 - Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero. En Teresa Rojas & Mario Humberto Ruz (eds.). *Historia de los pueblos indígenas de México*. CIESAS / INI, México, 210 pp.
- Díaz de Jesús, Marcelino 1992 - Asentamientos humanos, desarrollo y medio ambiente, estudio de caso. Xalitla, Guerrero. *Alto Balsas, pueblos nahuas en lucha por la preservación del medio ambiente y su cultura*. Habitat International Coalition, México, 35 pp.
- Díaz de Jesús, Marcelino et al. 1996 - *Alto Balsas: Pueblos nahuas en lucha por la autonomía, desarrollo y defensa de nuestra cultura y territorio*. CPNAB, AC / Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, AC, México, 178 pp.
- Fillieule, Olivier 1997 - *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*. Presses de Sciences Politiques, París, 435 pp.
- Flores Farfán, José Antonio 1999 - *Cuatreros somos y "to" idioma hablamos. Contactos y conflictos entre el náhuatl y el español en el Sur de México*. CIESAS, México, 295 pp.
- García Ortega, Martha, 2000 - El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas contra la construcción de la hidroeléctrica San Juan Tetelcingo, Guerrero 1990-1992. Tesis de licenciatura en Antropología Social (dir. François Lartigue), ENAH, México, 144 pp.
- Godelier, Maurice 1996 - *L'énigme du don*, Fayard, París, 315 pp.
- Gouy-Gilbert, Cécile 1998 - D'une religion à l'autre. Étude de quelques cas de conversion en milieu rural au Mexique

- (Veracruz). En Marielle Pépin Lehalleur, Danièle Dehouve, Valentina Napolitano y François Lartigue (coords.). *Identités, droits culturels et pouvoir. Rencontre tripartite d'anthropologues mexicanistes (France, Grande Bretagne, Mexique)*. IHEAL, Paris.
- Hémond, Aline 1994 - "Indiens" ou "civilisés"? L'affaire du barrage San Juan Tetelcingo (Mexique). En B. Gérard & M.J. Jolivet (éds.). *Cahiers des Sciences Humaines*. Numéro especial: *Incertitudes identitaires* 30 (3): 391-410.
- 1998 - Peinture et identité culturelle chez les Nahuas du Balsas (Mexique). Tesis de Doctorado en Etnología y Sociología Comparativa bajo la dirección de Danièle Dehouve, Universidad de Nanterre Paris-X, 740 pp.
- 2000 - El proceso de definición de nuevas sub-regiones dentro del estado de Guerrero: el caso del "Alto Balsas". En Edgar Neri (comp.). *Guerrero 1849-1999*, 2 tomos, I: 99-116. Chilpancingo, Gobierno del Estado de Guerrero.
- Hindley, Jane 1992 - Y las mujeres también hacemos la lucha: resistencia y movilización femenina contra la presa San Juan Tetelcingo. *II encuentro de Arqueología, Historia y Etnohistoria del estado de Guerrero*. Guerrero, México, 15 pp., ms.
- López Austin, Alfredo 1994 - *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México, 168 pp.
- Mauss, Marcel 1991 [1950] - *Sociologie et Anthropologie*. Quadrige / PUF, Paris, 482 pp.
- Neff, Françoise 1995 - Nommer l'espace: une carte pour demander la pluie dans un village nahuatl au Mexique. En D. Dory & R. Verdier J.F. Vincent (eds.). *Religions et territoires*. L'Harmattan, Paris.
- Pacheco León, Hugo 1999 - Pasa la marcha por la región nahua del Alto Balsas. *El Sur*. Acapulco, 10 de marzo, 1999.
- 1999 - Segundo día de El Éxodo, con cinco mil caminantes. *El Sur*. Acapulco, 9 de marzo de 1999.
- Ramírez C., Alfredo & Ma. Del Carmen Herrera R. 1991 - El proyecto de la presa hidroeléctrica de San Juan Tetelcingo y su impacto en la población nahua del Alto Río Balsas, Guerrero. *Seminario: Metodología para proyectos de desarrollo regional con participación comunitaria*, 31 de mayo: 1-10. Chilpancingo, Guerrero, 1-10.
- Siméon, René 1981 [1885] - *Diccionario de la lengua nahuatl o mexicana* I. Siglo XXI, México, 783 pp.
- Tartakowsky, Danièle 1998 - Le pouvoir est dans la rue. Crises politiques et manifestations en France. *Collection Historique*. Aubier, Paris, 296 pp.

Escala de Latinoamérica, enfoque comparativo de los derechos de usos y costumbres indígenas, y de las políticas de cada país sobre los mismos.

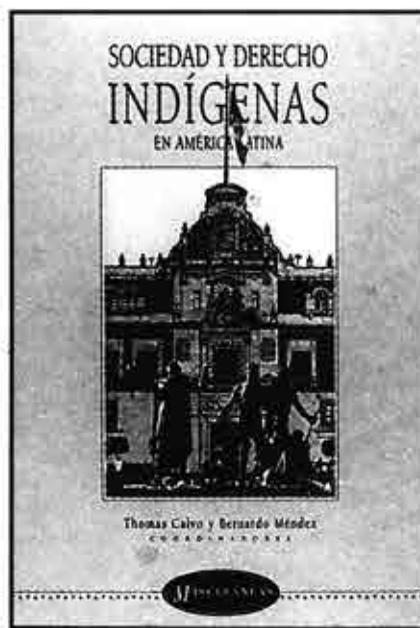
El derecho consuetudinario indígena en México. *Walter Beller Taboada*

El convenio 169 de la OIT sobre comunidades indígenas y la situación de los derechos humanos de los grupos autóctonos en México. *Bernardo Méndez Lugo*

Grandes proyectos de inversión y grupos indígenas. Algunas experiencias en México. *Daniel Hiernaux-Nicolas*

Sociedad y derecho indígena en América Latina

Thomas Calvo y Bernardo Méndez (Coords.)



CEMCA

Derechos humanos indígenas y medicina tradicional. *José Federico Rivas Vilchis*

Normatividad étnica y normatividad nacional. Maestros del Valle del Mezquital. *Verónica Kugel*

Un derecho fundamental: el derecho a una vida digna. (Condiciones económicas de la población indígena en tres municipios del estado de Hidalgo) *Juan José Ramírez Bonilla*

La democracia y el movimiento indígena en Brasil: reformas posibles en la Constitución de 1988. *Rosie Clair Ramos*

La costumbre jurídica indígena entre los pueblos aymara y quechua de Bolivia. *Tania Carrasco*

El Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo *Rigoberta Menchú Tum*