



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**CONFIGURACIÓN DE LAS REIVINDICACIONES DE LA RESISTENCIA
INDÍGENA EN MÉXICO Y GUATEMALA: LOS CASOS DE LA POLICÍA
COMUNITARIA Y EL MOVIMIENTO MAYA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA

NELLY ERANDY RESÉNDIZ RIVERA

DIRECTOR: DR. NAYAR LÓPEZ CASTELLANOS



CIUDAD UNIVERSITARIA

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Para Adolfo[†], Elena, Domingo, Marisol y Daniel, que
son el corazón de mi alegría y la esperanza de la vida
entera.*

Agradecimientos

Comienzo estas líneas reconociendo mi gratitud a la Universidad Nacional Autónoma de México, porque esta institución ha sido el recinto que me ha forjado en los últimos años y porque a través de un sinfín de conocimientos, enseñanzas y vivencias me ha brindado la oportunidad de cultivar la comprensión de otras realidades, me ha posibilitado el acercamiento a reflexiones provechosas y ha hecho tangible la aproximación a lo importante del hoy y del mañana.

Es preciso señalar que esta obra no se hubiera logrado sin la valiosa guía de mi asesor el Dr. Nayar López Castellanos, ya que con su infinita paciencia y amplia responsabilidad me acompañó en los últimos tiempos al realizar esta importante faena. Así mismo, agradezco al Dr. Alfonso Sánchez Múgica, al Mtro. Samuel Sosa Fuentes, a la Mtra. Alma Rosa Amador Iglesias y a la Mtra. Irene Zea Prado por construir y nutrir esta investigación.

La culminación de esta tesis se debe al apoyo y la fe perpetua de mi padre, sin duda, la persona más humana que conozco, un luchador inagotable y un degustador lúcido de las sorpresas y la esperanza. Estoy en deuda con mi madre por haberme enseñado con hechos que la vida es un precioso regalo y que tal debe de ser defendida con uñas y dientes, esta lección es la que me anima a caminar cada instante en cualquier sitio.

No puedo dejar de mencionar a Marisol que no sólo es mi hermana sino la persona más alegre que conozco y mi cómplice de toda la vida, tengo certeza que nadie me regalará tantas risas y pensamientos desempachados como tú. A Daniel porque con él confirmo que vale la pena querer sin restricciones y descubro que las razones para ser constante tienen un futuro prometedor; hermano eres imprescindible.

En el mismo tenor he de destacar a mis aliados y aliadas que han estado presentes en los momentos más crudos y las usanzas más hermosas. Adriana, Claudia, Xochicuauhtl, Aarón, Yver, Anabel, Deyanira, Dulce, César, Xihui, Anaid, Marath, Miguel, Francisco, Rocío, Sara, Mayo, Itzel, Ninfa y Angélica. Porque en miles de ocasiones han sido el agua y la sal que me socorren para creer en las posibilidades imaginadas, porque me han conducido con sus manos y sus palabras al terremoto del cambio social, porque la solidaridad nos ha embriagado sin reservas y porque son mi gente.

Recalco los cuidados de mi tía Elizabeth y de mi abuela Domitila, porque no ha existido momento importante en el que no se encuentren presentes y porque gracias a ustedes me he sentido cobijada y querida. A mi tío Juan y a mi primo Christian, que también es mi hermano, porque juntos me han brindado abrazos, han velado conmigo en noches inciertas y porque siempre han estado atentos de mis andares.

A Jesús no sólo por conducirme en la tierra de olivos y naranjos sino por convertirse en un amigo, un aliciente y un calorcito constante; contigo me sentí en casa. Hago una pausa para mencionar a mi primo Fabio que con su presencia marcó mi vida y recuerdo a María Rosario que de una forma maravillosa me abrió las puertas de su familia y de Andalucía.

Nombro a la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya que me han enseñado a recorrer senderos tortuosos con horizontes radiantes y concluyo dando las GRACIAS a los pueblos indígenas por plantear las ambiciones más grandes y por lograr los retos imposibles.

Índice

Introducción.....7

**Capítulo 1. La Naturaleza de la Modernidad Occidental y sus Implicaciones para los
Pueblos Indígenas**

La Modernidad Contemporánea.....18

Implicaciones de la Modernidad Occidental.....34

Entredichos de la Globalización Neoliberal.....49

Alternativas de Resistencia a la Globalización Neoliberal.....57

Capítulo 2. Las Reivindicaciones Indígenas Contemporáneas

Configuración de las Identidades Indígenas.....66

¿Quién Parió al Indio?.....80

El Camino de la Milpa a la Vitrina.....92

Reivindicaciones Indígenas Contemporáneas.....100

Identidades Dialógicas.....113

Capítulo 3. Policía Comunitaria de Guerrero: Defensa Indígena de un Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia

La Tierra Brava de Guerrero.....	121
Emergencia de la Seguridad y Justicia Comunitaria.....	138
Instrumentación y Operatividad de la Policía Comunitaria.....	145
La Lucha de Resistencia de la Policía Comunitaria.....	151
Aportaciones Interculturales de la Policía Comunitaria.....	159

Capítulo 4. Movimiento Maya de Guatemala: Resistencia Indígena y Representatividad

El Rostro Secreto de Guatemala.....	163
El Movimiento Maya en Retrospectiva.....	171
La Guerra Civil de los Indígenas Mayas.....	185
De la Paz Intercultural Hasta Nuestro Días.....	201

Conclusiones.....	217
--------------------------	------------

Bibliografía.....	226
--------------------------	------------

Introducción

Hemos de reconocer y advertir que la labor de esta investigación es tan sólo una pequeña pincelada del magno abanico que representan las vivencias de los pueblos indígenas de América Latina. A pesar de ello, nos hemos propuesto de manera ambiciosa analizar la configuración de la resistencia indígena de la Policía Comunitaria en México y el Movimiento Maya en Guatemala.

Antes de comenzar, detengámonos un poco para reflexionar el debate indígena a partir de sus elementos más básicos. No sólo apostamos por el aprendizaje de los hechos descriptivos o los elementos operantes de la indianidad, sino que es necesario tomar las aportaciones de los movimientos indígenas para ahondar en la resolución de las incertidumbres cotidianas y preguntarnos sobre los elementos más trascendentales de los hombres y las mujeres latinoamericanos.

Al pensar en la larga historia de los pueblos precolombinos y de nuestros territorios, no podemos obviar que la presencia y las demandas indígenas han logrado modificar la manera en que entendemos el todo. Así mismo, nos han obligado a cavilar en torno a las modificaciones estructurales que no se han podido establecer o las que han fracasado; en suma, la ardua tarea que se nos ha legado es el concebir ¿quiénes somos?, recapacitar el origen de nuestra procedencia e intervenir en el ¿hacia dónde vamos? Podrá parecer sencillo, pero el peso de estas reflexiones nos conduce a un compromiso de autoconocimiento y nos invita a tomar la interminable tarea del cambio social en nuestras manos. Bajo este talante, al final de la jornada será plausible hacer esfuerzos fecundos que diagnostiquen y resuelvan los temas centrales de nuestros pueblos.

En la actualidad nuestras sociedades se expresan en el mundo de la modernidad de Occidente, lo cual es el resultado de la conquista, pero no del triunfo de una civilización opresiva. La coacción de esta cultura ha generado los grandes parámetros que rigen la vida de los sujetos y las instituciones en las grandes urbes y las localidades más lejanas siendo más concretos, este proceso ha traído a los países de nuestro continente a partir de la colonización, imposición y dominación que ha transfigurado radicalmente la vida de la civilización mesoamericana.

En el siglo XXI constantemente nos hemos percatado que las culturas indígenas han sobrevivido a la reproducción de la violencia moderna, lo cual ha sido posible gracias al reconocimiento de su mismidad y a la interpretación profunda de los significantes externos. Los grupos étnicos han protegido la manera distintiva en que observan al mundo y han combinado una serie de referentes sociales defensivos, para hacer de sus prácticas identitarias una adaptación local a las premisas modernas y para permitirse la adquisición de tonalidades de resistencia que no olviden la persistencia de la diversidad humana.

La modernidad hegemónica ha tratado de unificar al mundo al edificar instituciones y procedimientos conductuales precisos, los cuales se han dirigido en todos los casos hacia el progreso y la racionalidad utilitarista –Estados-nación, organismos internacionales, relaciones económicas expansivas, individualismo, consumismo, multiculturalismo, entre otros elementos que forman parte de este pragmatismo–. Sincrónicamente, la idea de igualdad ha operado bajo esta perspectiva de estandarización, ya que la paridad entre ciudadanos ha sido el elemento que identifica de manera abstracta a los miembros de las unidades metasociales y que al final de cuentas se detalla como el catalizador que separa a las personas de su medio y las sumerge en un orden social que reviste discriminaciones e injusticias a diversos niveles.

En el plano de las perspectivas de la diversidad, muchos de los principios orientados hacia la defensa de la igualdad han alejado a la multiculturalidad y han negado a la otredad, lo cual ha sido condición de la dominación capitalista que ha descalificado a

las culturas. Desde el inicio de los tiempos modernos, el sujeto indígena ha sido retratado bajo la óptica del “buen salvaje” y ha sido calificado y confinado, a una figuración animal primitiva que no logró evolucionar hacia la vida en colectividad contractual.

Los ejes motrices antes mencionados competen a los pilares de la globalización neoliberal, lo cual es sustancialmente la nueva forma del capitalismo contemporáneo. Las peculiaridades de la mundialización de hoy son múltiples, entre ellas se encuentra la capacidad de perpetuación de un tipo de economía a nivel mundial, la habilidad para implantar forzosamente ciertos modos de producción materiales e intelectuales en todas las regiones y la trayectoria generalizada, hacia el detrimento de las experiencias y el existir de las culturas.

Los efectos perjudiciales del neoliberalismo dentro de los Estados multiculturales han producido ecos de emancipación. Así se han formulado y fortalecido numerosas alternativas contra-hegemónicas, las cuales buscan la implantación de soluciones a los problemas más arraigados y cuestionan las grandes complicaciones de nuestros países. A finales del siglo XX y principios del XXI se ha podido vislumbrar que una de las causas sociales que más ha resaltado ha sido la reivindicación identitaria indígena, la cual constantemente ha revelado la permanencia de un sistema-mundo cada vez más deshumanizado y ha instado por mutaciones ontológicas y permanentes de la realidad.

En tal sentido hemos arribado al objetivo general de nuestra investigación, que es conocer y entender el impacto de la modernidad de Occidente y de la globalización neoliberal en las culturas indígenas de América Latina. Por ello, hemos de esclarecer la vinculación que impera entre el capitalismo neocolonial y la universalidad del pensamiento moderno, debido a que los componentes y los argumentos teóricos que ha impuesto la civilización hegemónica son la clave para entender la contraposición entre el etnocentrismo y los movimientos indígenas de resistencia.

De esta forma, nos es posible determinar que las alternativas contra-hegemónicas que han planteado los grupos étnicos en nuestra época son modernas. El problema de los

pueblos indígenas no ha sido el aislamiento cultural ni la incapacidad de integración al sistema mundial, el verdadero inconveniente ha morado sobre los prejuicios postrados sobre la civilización dominante que en la actualidad se enfrenta a mil y un maneras de ejecución de la tradición y la política de la diversidad cultural.

Los movimientos indígenas de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya se han sumado a los diversos planteamientos nacionales e internacionales que tratan de frenar la globalización neoliberal. Efectos que atañen y golpean principalmente a los mecanismos relacionados con el multiculturalismo capitalista, el cual ha tratado de reacomodar las piezas del rompecabezas de la crisis sociocultural moderna a través de la asimilación de los pueblos indios y no indios.

En el seno de este panorama, los pueblos indígenas han solidificado sus semejanzas y sus raíces entre sí y con los Otros y han establecido redes que los consignan al florecimiento de la globalización contra-hegémónica. Lo anterior es una meta que no ha sido lograda de manera integral, porque los Estado-nación no han permitido un acceso genuino de la multiculturalidad en sus territorios, sus legislaciones, sus instituciones y su cotidianeidad.

El Estado-nación ha sido el garante por antonomasia de los poderes autoritarios y de las relaciones de inequidad propagadas por el capitalismo neoliberal. Lo cual es resultado de la condición de neocolonialismo que es resguardada por el imperialismo actual, así las empresas transnacionales, los mecanismos de desintegración cultural, los estándares de vida provenientes de las aspiraciones de los grandes centros, la disminución de la protección brindada por los gobiernos, la mala distribución de la riqueza, entre otras cosas, encuentran espacio en la nación para desarraigar y explotar a la población.

Una de las grandes contrariedades de la emulación igualitaria de la sociedad, ha sido el establecimiento de programas gubernamentales de modernización que han pretendido desaparecer a los grupos oriundos de América. Esto ha implicado que los pueblos indígenas sean percibidos como *minorías* que tendrían que portar la identidad

mestiza o ladina como proyecto histórico, lo cual ha resultado irónico porque en países como Guatemala y México, en los cuales resalta una cantidad numerosa de población india, la identidad nacional es tan sólo un centellazo en la oscuridad.

La exaltación del nacionalismo folklorista ha sido el caudal de las políticas indigenistas, las cuales han consumado medidas paternalistas que respaldan la destrucción del Otro y del *sí-mismo*. A través del indigenismo, se ha provocado que los sujetos nacionales somaticen los trastornos de la discriminación histórica-estructural y se ha conducido a las sociedades a configurar un imaginario social que en muchas ocasiones respalda las premisas emanadas por la Ilustración o inventa imágenes perfectas de la indianidad que recurren a un cambio inexistente.

Cada Estado-nación tiene un discurso inicial que se encuentra ligado a un pacto estatal ficticio, el cual ha sido formado por élites despóticas que han buscado la legitimación y la exaltación de sus avances, en especial, los que se distancian de los tiempos precolombinos. La identidad nacional sustentadora del indigenismo y de la deglución cultural ha ahondado la inequidad entre opresores y oprimidos y ha tratado de eliminar el ahínco de los grupos étnicos. Sólo nos basta con revisar las estadísticas nacionales para percatarnos que los indígenas en México y Guatemala, son los sectores más depauperados y relegados a nivel mundial.

Sin embargo, la identidad ha sido para muchos movimientos indígenas la circunstancia para sustentar proyectos alternativos y se ha presentado como la gran premisa para defender la diferenciación favorable de sus grupos. Empero, la identificación que esgriman estos sujetos es la identidad india de resistencia, la cual a partir de vivencias específicas y demandas determinadas articula luchas fundamentadas en la cimentación de una historia que ha sido vedada y que hoy sale a la luz. Las identidades indígenas de los pueblos contra-hegemónicos de México y Guatemala, han demostrado la vigencia de la indianidad contemporánea y han exigido la participación política de sus miembros dentro de los países multilingües, pluriétnicos y pluriculturales.

Así, el presente trabajo se adentra en el tipo de interacción de los Estados-nación de México y Guatemala con sus grupos culturales, precisa el papel que juega la identidad india en la lógica omnímoda nacional y profundiza en las reivindicaciones que abanderan en la actualidad los movimientos indígenas. En el mismo sentido, se confirma que la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya han enfrentado gobiernos autoritarios que han tratado de desaparecerlos y que han reprobado la validación de sus derechos colectivos, lo cual ha limitado el crecimiento y el desarrollo de las sociedades en su conjunto.

Así mismo, la investigación corrobora que el Estado-nación se ha caracterizado por ser violento y se ha basado en un orden político que no considera la representatividad tradicional indígena. Destaca también que las unidades nacionales han impuesto su identidad a través de una ideología fundacional y que han desperdigado acciones que han rechazado y negado a los pueblos indígenas, lo cual ha sido posible porque la identidad nacional ha sido propagada por pequeños grupos y sus faenas han derivado en marginación y exclusión de los grupos étnicos.

A mediados de la década de los años noventa del siglo XX, la Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero comenzó a configurar una identidad subregional mestiza e indígena, la cual estableció nuevas formas de interculturalidad en México. Así mismo, conformó un sistema de seguridad y justicia que ha erigido instituciones, leyes y mecanismos provenientes de los requerimientos regionales concretos. Si bien esta organización nace en un estado cuyo gobierno ha sido sumamente hostil, en el afán de frenar las arbitrariedades y los delitos habituales los comunitarios se organizaron para implantar la paz y la dignificación de sus miembros.

La Policía Comunitaria es un régimen autonómico que no se asume como tal, cuenta con un método democrático que avala al gobierno indígena a través de las asambleas, cubre las demandas y las necesidades y sanciona los delitos en su espacio de jurisdicción en la Costa-Montaña. Los conflictos con las autoridades y las fuerzas policíacas y militares a nivel estatal y federal han sido la nota característica y el mal endémico que golpea a esta alternativa sociopolítica.

La relación entre los comunitarios y los poderes nacionales no es armónica y una de las temáticas más cuestionadas es el acceso a los derechos colectivos de los pueblos indígenas guerrerenses. Por lo cual, el gobierno mexicano ha criminalizado las operaciones de la Policía Comunitaria y ha violado las garantías básicas de la población indígena y mestiza del estado.

El Movimiento Maya de Guatemala comenzó a constituirse en la década de los años setenta, pero fue a partir de la firma de los Acuerdos de Paz en 1996 que esta fuerza evidenció la gestación de su lucha identitaria. Esto fue resultado del fin de la guerra civil y del inicio de las negociaciones de paz, lo cual permitió el reclamo abierto de los sujetos indígenas para buscar una mayor participación en las instituciones públicas oficiales y las organizaciones no gubernamentales.

El clímax del Movimiento Maya en los años noventa desencadenó exigencias por el reconocimiento de la diversidad cultural, la extinción del largo período de dictaduras y la validación de los derechos indígenas en todos los departamentos. Así mismo, condenó la presencia de un Estado terrorista que tradicionalmente ha fomentado la negación de los mayances mediante prácticas etnocidas.

El proceso de paz guatemalteco ha sido contradictorio, después de 36 años de conflicto interno y las esperanzas puestas en la creación de una nueva interculturalidad. La concreción de los acuerdos quedó escindida y la mutación estructural del Estado-nación fracasó, así que la energía de las diversas facciones a nivel nacional e internacional fue parcialmente desperdiciada. Este hecho fue alimentado por los sectores más conservadores de la sociedad, entre ellos las élites empresariales, militares y ladinas que han colocado a la mayoría de la población en condiciones de inequidad.

Ahora bien, nos acercamos a nuestro objetivo específico que es el comprobar la viabilidad de los proyectos de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya. Se trata de conocer los contextos que han creado la singularidad de estos movimientos, ahondar en las argumentaciones y las acciones de la resistencia indígena y puntualizar cuáles son las características más importantes y los ejes más notables que mantienen activos,

propositivos y legítimos a los pueblos indios de la Costa-Montaña de Guerrero y de la mayanidad guatemalteca.

Nuestra última hipótesis dicta que la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, son una expresión contundente de la sociabilidad alternativa en la globalización neoliberal y son luchas que favorecen a la formación de Estados multiculturales incluyentes con justicia y equidad. Los casos que abordamos en esta tesis respaldan mecanismos de deconstrucción y aprendizaje, los cuales constituyen cambios estructurales para reformular la política, el entender de la diversidad humana y la comunicación dialógica entre culturas.

La perspectiva de análisis de la cual parte nuestra pesquisa corresponde a dos puntos preponderantes:

- 1) El primer aspecto se refiere al acercamiento de la temática indígena a partir del campo de las Relaciones Internacionales, lo cual nos permite delimitar a los movimientos indígenas dentro de las rápidas transformaciones de los acontecimientos mundiales. Para nuestra disciplina científica, la indianidad se sitúa como un espacio de estudio y *praxis* vigente, por lo cual definitivamente marchamos sobre los andamios que remiten a nuevos conflictos y al resurgimiento de clásicas problemáticas. No podemos relegar que parte de la naturaleza de la investigación de las relaciones internacionales, consiste en la búsqueda de las circunstancias y las condiciones de los grupos étnicos. Teniendo presente esta apreciación, hemos puntualizado en parajes localizados que no prescinden de la realidad marcada por un comprender internacional, es decir, subrayamos que las Relaciones Internacionales son trascendentales para explicar lo fáctico y lo teórico de la indianidad. Casos concretos y típicamente nuestros se entrecruzan con los variados acontecimientos de la humanidad, así emana la necesidad de resaltar la vinculación entre ambas directrices. Un entender sustentado en enunciados que conceden una nueva reflexión a nuestra disciplina fue la guía a seguir en nuestra labor de investigación, la cual permitió un proceso de construcción de

interrogantes y resoluciones que vislumbran las dificultades de los pueblos indios. La indianidad es inseparable de la atención de las y los internacionalistas, ya que si eludimos el acento asignado a situaciones específicas estaremos arrinconando nuestra responsabilidad profesional. La situación de los pueblos indígenas se trata de hechos y con tales nos encontramos comprometidos.

- 2) El segundo punto corresponde el pensar en la indianidad de manera abierta, lo cual engrana con un enfoque que recurre a las realidades fehacientes y a la preponderancia de la organización de las colectividades. De esta forma, nos compete conocer las representaciones y los actos que impactan a los miembros de los Estados multiculturales y nos toca indagar en la existencia de las propuestas arrojadas por grupos étnicos particulares. Nuestra búsqueda ha tenido la fortuna de contar con la contribución de muchas voces y opiniones, si bien hemos recurrido a las herramientas imprescindibles –libros, revistas, periódicos, entrevistas, informes, entre otras cosas– también ha llegado a esta obra las vivencias de diversos sujetos indígenas que no hemos podido citar. De manera directa, nuestras letras se nutrieron de encuentros con varias comunidades indígenas de México y esta experiencia se volvió parte de la materia prima de nuestra reflexión.

Nuestra investigación está conformada por cuatro capítulos. El primero corresponde a la parte teórica y al contexto general en que se insertan los movimientos indígenas. El segundo opta por el conocimiento particular de la relación entre el Estado-nación y los grupos étnicos. Los apartados tercero y cuarto invitan al acercamiento específico de los estudios de caso de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, enfocándonos así a la concreción de nuestras premisas e hipótesis.

El primer capítulo parte de la situación actual de la modernidad y ahonda en la génesis y los principios de Occidente, que han tenido una resonancia significativa para los grupos étnicos de América Latina. Así mismo, analiza a la globalización neoliberal para delimitar la importancia de la organización contra-hegemónica y penetra en la formación

de las alternativas al sistema imperante, entre las cuales resaltan los proyectos de la indianidad. En consecuencia, sitúa cómo los movimientos indígenas han bosquejado horizontes de resistencia cultural.

El segundo capítulo aborda la configuración de los proyectos indígenas en el presente. Por lo cual, analiza a la identidad por ser la fuerza motora de los procesos indios y por razonarla como el talante de los cambios en la participación política de los sujetos indígenas. Recorre también el marco en el cual se inserta la identidad nacional y sus efectos perniciosos en la creación de sociedades incluyentes y coloca a las demandas en favor de los derechos colectivos como un punto nodal para reconocer a los pueblos indígenas. Concluye con la necesidad de establecimiento de una comunicación entre identidades dialógicas y a través de esta propuesta, se menciona el aporte indígena para abrir nuevas formas de relaciones interculturales.

Nuestro tercer capítulo reconstruye el contexto y los primeros momentos de la organización indígena y mestiza de la Costa Chica y Montaña de Guerrero. Resalta la manera en que se desenvuelven las prácticas comunitarias y enfatiza en la cimentación jurídica y la operatividad del sistema de impartición de seguridad y justicia indio. Los últimos puntos corresponden a los retos que los comunitarios van enfrentando día a día y a las contribuciones que han hecho a la cuestión étnico-nacional en México.

El último capítulo indica la presencia permanente de una cultura de la violencia en el territorio guatemalteco y refiere el inicio de la formación del pensamiento mayance. Posteriormente, transita por las etapas de la guerra civil en el país y recuerda los diversos intentos revolucionarios e indígenas que han tratado de erradicar la dinámica nacional que históricamente ha sido racista y conservadora. La parte final, habla de las principales trabas que han enfrentado los mayas para la institucionalización de la paz, la equidad y la justicia y expresa los alcances del Movimiento Maya.

Finalmente, cada una de las ideas de esta tesis es resultado de un trabajo intensivo y, sobre todo, ha sido un ejercicio de empatía con los pueblos indios de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, porque éstos han prestado su lucha para el desarrollo

de nuestro conocimiento y han generado con su resistencia, una disertación compartida que ha hecho de nuestro viaje científico una práctica “*nosótrica*”.

Capítulo 1. La Naturaleza de la Modernidad Occidental y sus Implicaciones para los Pueblos Indígenas

La idea de una casa hecha para que la gente se pierda es tal vez más rara que la de un hombre con cabeza de toro, pero las dos se ayudan y la imagen del laberinto conviene a la imagen del minotauro. Queda bien que en el centro de una casa monstruosa haya un habitante monstruoso.

Jorge Luis Borges

La Modernidad Contemporánea

Somos modernos, irremediablemente modernos, para bien o para mal. La vida de los sujetos indígenas se localiza dentro del entramado de este hecho consumado, un panorama que se encuentra en crisis y que se expresa a través de la agudización de diversas problemáticas bajo múltiples rubros. Pero no basta con tener una somera afirmación de fatalidad, para poder entender las dimensiones de las contrariedades a los que nos referimos será preciso emprender un recorrido a lo largo de los tiempos modernos.

La configuración de las reivindicaciones de la resistencia indígena en México y en Guatemala se inscribe dentro de los efectos de la modernidad contemporánea. La organización indígena de me' phaa (tlapanecos), namncué ñomndaa (amuzgos), ñuu savi (mixtecos), naua (nahuas) y mayas representa una respuesta a las experiencias totalitarias, que son resultado de la dominación de la civilización occidental durante siglos y que han significado una limitante para el conjunto de los pueblos latinoamericanos.

El estado actual de la modernidad y la modernización¹ se evidencia en la primacía de la globalización neoliberal, en la decadencia de las instituciones y los principios decimonónicos, en las políticas culturales que se sirven de la diversidad para desarraigar a las identidades, en la disociación social que provoca el mercado y que conduce a la individualización, en las técnicas y los símbolos manipulados a condición del sistema y en la violencia y la represión, que viven los proyectos populares y los movimientos indígenas de manera cotidiana. En resumen, la etapa de la modernidad que estamos viviendo resguarda dentro de sí una serie de implosiones que son producto de un modelo impositivo, penetrante e inconsistente con las realidades humanas.

Con el inicio de la conquista territorial, seguido de la empresa colonial, instalándose en los países independientes y logrando llegar al siglo XXI, la injerencia de Occidente ha sido irrefutable en América Latina. En nuestro presente, podemos constatar que los pueblos indígenas han logrado gestar diversos mecanismos de permanencia al hacer frente a los intentos de sometimiento y desaparición cultural. De esta forma, se han permitido aventajar a la sobrevivencia y se han afianzado en estos eventos, para crear y sustentar demandas legítimas y propuestas alternativas asequibles.

Cabe aclarar que las luchas indias no son un fenómeno nuevo, pero la defensa y el combate que hoy encabezan alegan de manera específica a las particularidades de la globalización neoliberal. Debemos considerar que los indígenas ponderan fundamentos modernos ya sea en defensa o en oposición y al progresar en nuestras argumentaciones, destacaremos la imposibilidad de permanencia de la recalcitrante hegemonía capitalista.

Porque, contrariamente a lo que muchos piensan, los indígenas no libran una lucha sólo étnica, ni son milenaristas y miran hacia atrás, a una Edad de Oro inventada que habría que reconquistar. Con su lucha democrática, política, nacional, son modernos

¹ Al hablar de modernidad y modernización no nos referimos a sinónimos, la segunda palabra representa los cambios que se han producido en los avances tecnológicos, las técnicas y los inventos. Sin embargo, ambos conceptos se encuentran relacionadas de manera indisoluble.

y, con la construcción de la autonomía y de autogestión, en los hechos, aunque no en la teoría, constituyen una modernidad superior².

La civilización eurocéntrica se signó como “única” al propagar a la modernidad y ha sido la responsable, de la inauguración de muchos de los juicios errados que permanecen hoy día en torno a los grupos étnicos. Por ello es de vital importancia partir de los sucesos que remiten a la génesis de la imposición de Occidente en América Latina, así podremos entender dónde están y hacia dónde se dirigen las propuestas indígenas. Será una travesía que marchará desde Europa hasta llegar a las tierras de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya; es justo determinar que se debe a la metodología de la investigación, ya que tendremos que extraer los lineamientos cognoscentes que se desprende de esta cuna etnocentrista³ para vislumbrar los pies y traspiés de las culturas indias.

Las civilizaciones son concebidas como cúmulos de técnicas, instrumentos, obras y aprendizaje que dotan de coherencia y estructuran al todo que las compone. La civilización “única” es entendida para nuestros fines como la manifestación de un tipo de tradición cultural, la cual ha sido trasladada de forma violenta al grueso de la humanidad. Se trata de una unidad que en su forma de crear, entender y actuar se antepone a las vivencias diversas de la multiculturalidad. Señalado de esta manera, nos aproximamos al marco general del porqué de las mañas opresoras, al cómo de la conducción de las prácticas imperialistas y al a partir de qué momento, las grandes naciones capitalistas se han adjudicado la labor de recrear determinado modelo más allá de sus fronteras.

La formulación del proyecto civilizatorio dominante engendró muchas de las formas conductuales que se desenvuelven en nuestras sociedades e inventó una fantasía

² Guillermo Almeyra, “La Legitimidad y la Legalidad: A Propósito de la Policía Comunitaria en la Montaña y la Costa de Guerrero”, en Merardo Reyes y Homero Castro (coordinadores), *Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria: Costa-Montaña de Guerrero*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008, p. 178.

³ Entendemos por eurocentrismo a la exaltación impositiva de la civilización europea, distinción que ha recaído sobre los promotores que han pretendido hacer de esta cultura el señero patrón de la humanidad. En lo que refiere al etnocentrismo señalamos que se trata de una identificación dogmática, en la cual pueden incurrir los sujetos que pertenecen a cualquier sociedad. Para nuestra investigación, el etnocentrismo será considerado como una desmesura de chauvinismo de los países centrales con carácter análogo al eurocentrismo.

con ambiciones trascendentales de universalidad, para crear un idílico de ser humano unilateral. La connotación de universalidad se juzga como las premisas que se han aplicado a todos los sujetos y las cuales han rechazado las particularidades, los comportamientos, las reglas y las preferencias de ciertos individuos o grupos con reclamos justificados. Los sujetos en la modernidad son delineados como iguales que se someten a una estructura metasocial –el Estado-nación–, lo cual se fundamenta en un conjunto de ideas que permiten la realización de prácticas “positivas” y extensivas.

Tales normas pueden ser observadas de manera contundente en las instituciones engendradas por el capitalismo y el sistema mundial, Foucault las evidenció como herramientas de poder y violencia gestionadas en los contenidos de la legalidad. En esta dimensión, se utiliza a la represión y a la “tolerancia” –la educación, la prisión, las clínicas, entre otras– como herramientas políticas contingentes. “El sujeto es objetivado por sí mismo y por los otros; mediante técnicas de gobierno. La prohibición de hacer y la obligación de decir le es propio del Estado y sus instituciones; al establecer tecnologías de producción, de significación y de dominación⁴”

Las culturas no engranan en la maquinaria de desaparición central, por lo cual la pluralidad ha sido negada y antepuesta a la civilización “única”. En este proyecto, la igualdad ha sido la regla de cada sujeto y la exclusión ha sido la secuela del rechazo en favor del bien común de la “mayoría”. La modernidad ha proyectado como universalizable a Occidente -con todo lo que ello implica modos de producción, sistemas jurídico-políticos, filosofías, teorías, artes, modas, entre otros- y ha dificultado las futuras aportaciones de la multiculturalidad, ya que ha clausurado las salidas del orden social de otras civilizaciones. Esto ha sido relevante para los pueblos indígenas porque como describió Bonfil Batalla, la civilización mesoamericana ha sido amagada por los grupos de poder que instituyen a la civilización despótica.

⁴ Michel Foucault, *Tecnologías del Yo. Y Otros Textos Afines*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 35.

De manera reiterada se ha descrito que no sólo se habla de modernidades con respecto a las distintas etapas históricas vividas⁵, sino que debe de existir un horizonte que contemple a las modernidades no occidentales. Con el inicio de la conquista ibérica en Latinoamérica se descifraron las modalidades de modernidad coloniales, las cuales siguen desarrollándose en lo contemporáneo. Los pueblos indígenas a partir del siglo XVI sufrieron transformaciones radicales en todos los órdenes de la vida, así que tuvieron que pervivir con la modernidad y las raíces identitarias de la época prehispánica.

Dussel entiende esta transformación como una mutación *transmoderna*, es decir, habla de la correspondencia entre la afirmación local de la diversidad cultural y las vertientes de la modernidad. Por lo cual afirma que la modernidad no solamente ha sido palpable en la versión occidental, sino que han nacido figuraciones que no responden al etnocentrismo. La transmodernidad hace referencia a las maneras diferenciadas de las culturas excluidas y se cristaliza en la emergencia identitaria de sus actores, sin duda alguna, persigue la reconstrucción del sentido y de la importancia de la “situación cultural” indígena.

Lo no subsumido por la modernidad tiene mucha posibilidad de emerger pujante y ser redescubierto no como un milagro antihistórico, sino como potencialidad reciente de muchas culturas sólo ocultadas por... la cultura occidental... Es desde esa potencialidad no incluida de donde surge, desde la ‘exterioridad’ alternativa, un proyecto de la ‘transmodernidad’, un más allá trascendente a la modernidad occidental... las múltiples culturas del planeta... todas ellas producen una ‘respuesta’

⁵ Las etapas históricas de la modernidad Occidental son precisadas en tres momentos generales: la “alta o clásica”, la “media” y la “baja o tardía” modernidad. La clasificación responde *grosso modo* a un orden cronológico y a una sistematización de circunstancias entrelazadas. La modernidad alta o clásica arrancó con el Renacimiento y atañe principalmente a la racionalización del mundo y del individualismo, a la concientización histórica del proyecto ascendente al orden premoderno y concierne al triunfo de los Estados nacionales y su manifestación en las instituciones. A partir del siglo XIX con el auge de la Revolución Industrial, los embriones del capitalismo financiero, la expansión de la economía internacional y la acentuación del progreso, se formó la modernidad media. Finalmente, a partir del último cuarto del siglo XX hasta nuestros días, la ruptura entre la industrialización y la nación, el predominio de la globalización neoliberal, la disociación cultural y las reivindicaciones identitarias catalogaron a esta temporalidad como baja o tardía. Respecto al último período suele encontrarse alusiones como: crisis de la modernidad, modernidad global o desmodernización, entre otras.

variada al *'challege'* moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural 'más allá de la modernidad'⁶.

La transición de la Antigüedad gestada en Europa fue vigorizada en el Siglo de las Luces y suele entenderse como una modificación social que fue producida al unísono. Sin embargo, la esencia de la contraposición a la tradición es que la modernidad fue impulsada por el espíritu restringido de la burguesía francesa, por lo que fue apuntalada vehementemente por el capitalismo, el cual buscaba los cimientos más sólidos para la recreación de su sistema económico. De esta forma, se fomentaron los cambios políticos y culturales que se articularon con las exigencias del mercado y que ayudaron a la estructuración y a la composición de instituciones y normas para un nuevo eje de integración social –Dios fue desplazado por la razón instrumental–.

En América Latina la modernidad suscitó una mutación correspondiente a un proceso de imposición de impacto binómico. Por un lado, a partir del descubrimiento del “Nuevo Mundo” quedó sembrada la forzosa obligación de evolucionar hacia el esquema de una civilización foránea, la cual en un principio estaba desconectada de los pueblos oriundos. Por el otro, las sociedades precolombinas fueron testigos del control de las metrópolis, de la permanencia y la continuidad de los cambios profundos, que en su mayoría han sido perjudiciales y que han implantado una inequidad endémica en los pueblos latinoamericanos.

A pesar de ello, sería un error ignorar que la modernidad se manifiesta hoy día bajo múltiples acepciones. Para las sociedades occidentales y no occidentales, la relación con este proceso ha sido sumamente relevante para la estructuración de las culturas y las posibilidades políticas. Precisemos que puede hablarse de modernidades no occidentales o por lo menos de representaciones que responden a las premisas del orden moderno. No se trata de colocar todo en un mismo saco y mucho menos aseverar que la modernidad es el modelo de medida para los indígenas. Empero, si aludimos a los procesos históricos es

⁶ Enrique Dussel, “Sistema-Mundo y Transmodernidad”, en Dube, Saurabh, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (coordinadores), *Modernidades Coloniales: Otros Pasados, Historias Presentes*, México, El Colegio de México, 2004, p. 49.

inviabile no reconocer que la modernidad impacta a diversos niveles la forma en que se concibe la vida, que en cierto grado logra delinear el cómo se van creando caminos para establecer cambios sociales y que detalla el laberinto en el cual habita el monstruo conocido como sistema mundial capitalista.

Muchas de las particularidades que se distinguen en las modernidades coloniales o transmodernas son campos de acción que corresponden a tiempos desemejantes a Occidente y son connotaciones sociales incluyentes con miras a senderos anti-neoliberales. Sin duda, la decadencia del orden imperante ha permitido examinar la importancia de una reconfiguración social, dentro de la cual es necesario reconocer y aplicar las aportaciones indígenas.

Esto último ha explicitado forzosamente, que los pilares ilustrados son constitutivos de los contextos en los cuales se encuentran envueltos los grupos indígenas. Porque el grueso de los elementos contenidos en sus demandas se remite a un reordenamiento moderno que descarta invariablemente la posibilidad de un desfase como sería la opción posmodernista⁷.

Touraine se refiere a la crisis de la modernidad occidental como desmodernización, concepto que ha expuesto los embates del sistema y su resonancia en las naciones. Así mismo, ha establecido que las sociedades se encuentran en una situación de desgaste frente a la producción y el consumo, los medios de comunicación mercantilizados, las

⁷ Una de las características del pensamiento posmoderno reside en la renuncia a las filosofías globales de dimensiones universales, su posicionamiento va orientado hacia un mundo roto y vacilante que debe de escapar a las ilusiones de la modernidad. Cabe resaltar, que esta crítica ha sido de gran utilidad para desafiar el *statu quo* y para denunciar y rechazar los sucesos arbitrarios de los tiempos actuales. Pero los posmodernistas sobrellevan un nihilismo inamovible en sus espaldas, que al final de su conducción se orienta no sólo al repudio de la modernidad sino a la descalificación de las alternativas y los proyectos modificadores de la realidad hegemónica. Por tanto, proclamar respuestas instantáneas sin oportunidad real de trascendencia y de cambios efectivos, es hacer un nuevo llamado al conformismo. Gran parte de la posmodernidad aprueba indirectamente a la dominación y se enferma de olvido ante las aportaciones históricas particulares o generales de la humanidad. Podrá resultar comprensible en muchas ocasiones pero es imposible renunciar de manera tajante a las aportaciones modernas, principalmente porque nuestras sociedades se tropiezan día a día con sus remanentes y ellos han creado parcialmente nuestra autoidentificación.

manipulaciones culturales surrealistas que conducen a la fragmentación humana y las luchas identitarias concebidas como repliegue de las desventuras de la ruptura social.

Para Touraine uno de los principales problemas de la crisis de la modernidad se localiza en la desmembración de vínculos personales y colectivos en los sectores rurales y urbanos, disociación que se ha empapado del mercado global y que ha roto la idea de lazos originarios, los cuales se basan en la libertad y la igualdad. Consecuentemente, el declive de las sociedades liberales está ligado al modelo de integración y de orden racionalista que es defendido por el Estado-nación moderno.

La caída de la sociedad, como modelo... produce una crisis social pero también abre paso a la búsqueda de un nuevo principio de combinación de la racionalidad instrumental y la identidad cultural. Lo que llamamos crisis de un modelo antiguo de modernidad es también el movimiento mismo de esta modernidad que se define por la disociación creciente... se ahonda la separación entre una economía globalizada, cada vez menos controlada por los estados, e identidades privadas o comunitarias que se cierran sobre sí mismas⁸.

La desmodernización permite un primer acercamiento a las alteraciones en las sociedades modernas, las cuales son provocadas por los efectos de la globalización neoliberal. Sin embargo, no debemos olvidar que la crítica del autor es una perspectiva incentivada desde los causales de los principios universales y entra en contradicción con las formas identitarias indígenas. El quebrantamiento cultural argumentado, solamente alude al declive de los sujetos envueltos en los propósitos huecos de la individualización. No desdeñamos la atención efectuada a la estratagema del valor de uso y de cambio, pero enfatizamos que la demolición de las verdaderas necesidades no es padecimiento exclusivo de las sociedades industrializadas y abarcamos que sus consecuencias incluyen otro tipo de brumas.

Con la intención de resaltar el desengaño moderno, Bauman plantea que el nivel de erosión social se basa en representaciones plásticas. Las cuales llevan a que los sujetos

⁸ Alain Touraine, *¿Podremos Vivir Juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 34.

se concentren primordialmente en sus vidas privadas y que aplaudan el consumismo exacerbado. Las grandes urbes padecen el mal del *líquido mundo moderno*, esto es, la enfermedad de la transitoriedad universal. “Todas las cosas, nacidas o fabricadas, humanas o no, son un nuevo aviso y prescindibles. Un espectro se cierne sobre los moradores del líquido mundo moderno y sobre todas sus labores y creaciones del espectro de la superfluidad⁹”. La vida premoderna era longevidad de cuadros inamovibles del orden existencial, en contraste, la cotidianeidad de la modernidad es evaporación de significados y objetos; lo útil e indispensable de hoy es lo desdeñable y lo obsoleto de mañana.

Bauman agrega que el exabrupto de las identidades individuales disociadas del colectivo es encauzado por un deseo privado –hecho que debe ser precisado y entonado, porque no es posible que una identidad exista en retiro social–. El cual es alimentado por el mercado para satisfacer a los hombres con metas, objetos y destinos comprometidos por elecciones de consumo y fechas de caducidad. Lo menester para efectuar las empresas simples, perennes y forzosas de lo verdaderamente necesario, son emplazadas por la adquisición de lo novedoso y lo costoso que resulta más estético que vital, pero que concuerda con los patrones de moda y alivio momentáneo.

Es previsible que la globalización en la actualidad ha modificado los lazos de organización social, pero a diferencia de Touraine no podemos centrarnos en la manutención de la razón instrumental como salvaguardia de la certeza vital. Y mucho menos si entendemos que las identidades no se reducen a un mero repliegue de parias sociales, porque tal visión nos colocaría en un engaño tendencioso para descalificar de manera injustificada el fortalecimiento de las culturas que han estado presentes a lo largo de los siglos.

La resistencia indígena exhibe el fortalecimiento de la composición comunitaria preexistente a la modernidad y a pesar del esfuerzo de los mecanismos capitalistas para

⁹ Zygmunt Bauman, *Vidas Desperdiciadas. La Modernidad y sus Parias*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, p. 126.

mermar la importancia y el centro de las identidades. Es indudable, que la muralla de las formas solidarias de convivencia manifiesta que la disolución social es tan sólo parcial.

El análisis y la profundización de las demandas indígenas deben ser abordados desde los puntos de comprensión que sus sujetos han ofrecido, así evitaremos constreñir las realidades a los modelos de las sociedades liberales. Por lo que ampliar el cerco de componentes explicativos, tiene la gran prerrogativa de evitar coartarnos a monografías valorizadas con los ojos del folklore.

Es urgente llevar a cabo un ejercicio dialógico, el cual nos permitirá coincidir en que la globalización neoliberal altera a las culturas. Así no olvidaremos que ante tal albur, las luchas de resistencia se fortifican como contrapoder que postula modificaciones importantes para el Estado-nación.

La actual crisis de la modernidad ha posibilitado alternativas para los pueblos indígenas y la intensificación de los conflictos que de ésta resulta conduce al nacimiento de nuevas demandas y a la renovación de otras. Precisamente poner énfasis en los impactos que atañen a las identidades, abre una veta para poder percibir cómo las culturas responden a la negación histórica y a la subyugación característica del modelo totalizador. En diversas dimensiones, la modernidad ha modificado el pensar y el funcionar de los grupos indios, por lo cual las culturas porfiadamente vivas se han transformado, adaptado y modificado al idear elecciones y acciones que no pretenden abandonar.

Giddens aborda el impacto de la modernidad desde lo subjetivo, puesto que la modernidad ha sido un fenómeno que ha establecido nuevos mecanismos de autoidentificación. En circunstancias y actos adaptativos las sociedades han sido reguladas e influidas por modificaciones conducidas por las instituciones, las cuales se han expresado en la alteración de la identificación del sí-mismo.

El sujeto que representa al sí-mismo responde a una suerte de mensajes híbridos, los cuales se concretan en lo inconsciente y lo objetivo y van trastocando a la identidad.

Irrebatible es que la modernidad no es devorada sin reservas, de manera más precisa, la autoidentificación se instala en un péndulo que combina los referentes externos y personales que son sumados a las opciones identitarias existentes.

La modernidad reorganiza el tiempo y el espacio, desplegando mecanismos de desmembración local que se combinan con elementos de transformación y adaptación cultural. A pesar de ello, no logra modificar completamente la certidumbre tradicional, no obstante, no es posible negar que crea nuevos parámetros de convivencia en la vida cotidiana. Por consiguiente funda una metamorfosis que es abierta a la autoidentidad reflexiva y transformada, instituyendo así una apropiación que se interna en lo subjetivo y que se expresa en lo objetivo como experiencia mediatizada que no llega jamás a ser directa.

Hay un mundo universalmente experimentado de la realidad exterior pero no es directamente reflejado en los componentes significativos de las convenciones con la que los actores organizan su comportamiento. El significado no se asoma a través de descripciones de la realidad exterior, ni consiste en códigos semióticos ordenados independientemente de nuestros encuentros con la realidad. Más bien 'lo que no puede ser expresado con palabras' –intercambios con personas y objetos en el nivel de práctica diaria– constituye la condición de lo que puede ser dicho y de los significados implicados en la conciencia práctica¹⁰.

Taylor infiere la relevancia de la subjetividad al flirtear con la idea del imaginario social, con lo cual revela muchas de las llagas que la modernidad ha provocado. El imaginario social tiene la tarea de restar o agregar importancia a los elementos que constituyen las bases culturales, de tal forma, modifica y adapta los significados de las experiencias humanas ajenas y las traslada a lo específico en una combinación que concibe el todo existencial.

¹⁰ Anthony Giddens, "Modernidad y Autoidentidad", Giddens, A. Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck U, *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad, Contingencia y Riesgo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1996, p. 51.

El repertorio de vivencias que conforman a los sujetos y a las colectividades, deriva en representaciones de resistencia o de sumisión, indígenas o no. El imaginario social actúa en las sociedades como el “modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el número de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas¹¹”.

Para delimitar la trascendencia y el impacto del imaginario social occidental en las sociedades latinoamericanas, recurriremos a la alegoría del *ethos barroco*. Aunque con antelación requerimos detenernos de manera breve en la conceptualización de cultura, porque ella rebasa la maquinaria moderna y es el telón de fondo de los comportamientos y los componentes metafísicos humanos de cualquier proceso histórico.

La cultura es el sumario de la causa humana en su conjunto, tal es entendida como el transcurso obligado de la animalidad sin sentido a la animalidad codificada y apropiada. El ser humano utiliza a los instrumentos naturales para su beneficio al darles un valor extra esencial, así la necesidad de aplicación y de conversión de la naturaleza ha sido atribuida del impulso de sobrevivencia. Pero los hombres y las mujeres han logran sobrepasar el sentido de coexistencia, debido a que han dotan a las herramientas de una apreciación significativa que va más allá de la aplicación pragmática.

La reproducción social semiótica corresponde a una interrelación entre la producción y el consumo de significantes a través de los flujos temporales. Las culturas adhieren a su mismidad las interpretaciones de los actos y comunican a lo exógeno, las convenciones que han formado a partir de su singularidad. La cultura es el sello que marca cada episodio del hombre, explica la visión que se tiene del mundo y protege las perspectivas identitarias frente a la alteridad. Para que está pueda permanecer es fundamental la transformación constante, la permanencia de algunos códigos, la transmutación de otros y la transmisión permanente que permite una existencia no

¹¹ Charles Taylor, *Imaginario Sociales Modernos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006, p. 37.

perecedera. La cultura o las culturas no son fijas y sobra aclarar que mucho menos son idénticas o se reducen a una sola.

El *ethos*¹² es entendido como la correspondencia de modos culturales, vehículos de realización o condicionantes que llevan a la práctica los grupos sociales de acuerdo a sus vivencias. La locución griega es interpretada en el campo cultural para sugerir un complejo de comportamientos que son producto de los conglomerados culturales; es la expresión de la personalidad y la casa que ampara los códigos humanos particulares. El *ethos* se encuentra presente en el imaginario social y es compuesto por un cúmulo de efectos tangibles e intangibles, los cuales son determinados por procesos históricos específicos que organizan y conducen la naturaleza de las sociedades.

Lo barroco es la categoría de un periodo histórico que comprende un conjunto de prácticas culturales, al delimitarlo revela dos vertientes conexas: Europa y lo artístico y América y la exégesis de la hibridación social. Lo barroco figura en un aspecto primario como el epíteto de las artes posrenacentistas en los diferentes países europeos, cuyos límites fueron ensanchados al incluir a las colonias americanas. Primordialmente en el siglo XVII, esta corriente prolongó su producción al barroco americano a través de las artes plásticas, la literatura, la música y la arquitectura.

El *ethos barroco* como significante secundario es la reapropiación del uso del barroco americano, un señalamiento de la concretización de la heterodoxia social de la modernidad. A partir del influjo de artífices peninsulares con el cruzamiento de la

¹² “Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman un sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales... es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un nosotros... El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculados por el grupo inconscientemente... Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son trasmisibles sino asimilables; es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse o asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento”. Enrique Dussel, *Filosofía de la Cultura y la Liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006, pp. 96-98.

influencia de la africanidad y la indianidad americana, esta perspectiva despuntó como un impulso de la cultura colonial. La cual propuso un prolegómeno para atender la lógica intersubjetiva de lo feudal y lo moderno y de la modernidad hegemónica y las modernidades en resistencia.

La construcción social del *ethos barroco* es el espacio de “la contraposición ‘tiempos modernos’ y ‘antigüedad pagana’... una ruptura concerniente entre el pasado y el presente... Pero a la vez, el reconocimiento de supervivencias dentro del presente de la temporalidad colonial como una heterogeneidad¹³”. Sin colocar al hecho colonial como el legislador indio originario, tal categoría se reconoce como una conjunción de las diferencias pervivientes en una interpenetración.

El *ethos barroco* fue para los implantadores occidentales el desencanto tradicional y la afirmación de lo existente en un territorio nuevo, para los receptores fue la incorporación de la conciliación de lo prehispánico con lo moderno en una nueva realidad. Dos procesos simultáneos que fueron la vida misma y que se desarrollaron atomizados en el discurso pero asociados en lo existente.

La cuestión religiosa marca la peculiar relación que los espacios coloniales tuvieron con la modernidad:

Templos y catedrales cristianos se construyeron en el lugar mismo de los antiguos centros ceremoniales precolombinos. Aunque destruyeron el espacio del culto indio, estos edificios aseguraron a la vez la continuidad simbólica con la geografía sagrada y el imaginario religioso anterior. Potentes Cristos redentores y hermosas vírgenes protectoras poblaron este imaginario colonial, asegurando, por medio de un sincretismo barroco dinámico, una continuidad con el universo simbólico ancestral... Santo Tomás sucedió a Huitzilopochtli y la Virgen de Guadalupe a la Tonantzintla o la de la Copacabana a la Pachamama, la diosa andina de la tierra¹⁴.

¹³ Carlos Espinosa, “El Cuerpo Místico en el Barroco Andino”, en Bolívar Echeverría (compilador), *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994, p. 165.

¹⁴ Jean-Pierre Bastian, *La Mutación Religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 7.

Durante la colonia nacieron símbolos religiosos que procedieron de las manifestaciones culturales de los indio-afro-iberoamericanos, estos distintivos ayudarían en el siglo XIX a la formación de las identidades mestizas de los Estado-nación. Dinámicamente los indígenas y los africanos reconstruyeron nuevos referentes al apropiarse de ciertos elementos del cristianismo ibérico, así el sincretismo resultante creó mitos barrocos integradores que fueron avivados y recuperados por las élites criollas para derrocar al poder peninsular.

El *ethos barroco* es el meollo de la alteración de las convivencias intercomunitarias en América y ha sido el esquema de resistencia indígena, el cual se ha mantenido desde hace siglos y ha defendido un mundo distinto al de la civilización amenazadora. La variante barroca no se estrecha con una simple afirmación de integración, deformación y mestizaje de culturas, sino que se amplía y se desnuda al asegurar que la lógica violenta de imposición derivó en una burda mixtura.

En el calor del debate latinoamericano de la crisis de la modernidad occidental y de la referencia del barroco americano, se ha intentado crear un sustrato de ambivalencia entre la realidad poscolonial en América Latina y el cataclismo del dominio capitalista. La injerencia de una cultura primada como “única” y su transferencia al mestizaje cultural, es patente en nuestra contemporaneidad al recurrir a perspectivas multiculturalistas y efectivamente es la resolución de una códigofagia remota.

Cada uno de los caminos descritos constituye el lugar en el cual nos encontramos situados, forman parte de un todo que nos mantiene conectados y permite dar coherencia y explicación a cada uno de nuestros eventos. Las complicaciones del siglo XXI colocan a las autoidentificaciones en una situación de incertidumbre, en un primer plano a las que se encuentran en el seno de Occidente y en una segunda extensión, a las representaciones que se localizan fuera de él pero que rechazan el arremetimiento que se ha presentado ante lo propio. En suma, la modernidad hegemónica ha estado presente desde la conquista y la colonización, pero ésta se ha desenvuelto en la centro de las colectividades indígenas de una manera no prevista por los ideólogos de la ortodoxia.

Por tanto, reiteramos que podría hablarse de modernidades no occidentales, coloniales o transmodernas:

Se trata de un pasado frente al que la modernidad tiene una deuda con las víctimas de la conquista, de la colonización y de la larga historia de discriminación y explotación. En cambio para las comunidades culturales... el pasado representa la prueba de sus derechos. Se trata del mismo pasado visto desde el punto de vista del demandante y del demandado, en función de un futuro de aprendizaje de la humanidad, futuro capaz de orientar las acciones del presente y con ello enfrentar la crisis del fundamento de la modernidad¹⁵.

El panorama moderno puede ser advertido como un ejercicio que traspase los juicios maniqueos, el cual acceda a la medida de una comprensión efectuada por una visión crítica. Si nos atrevemos a omitir la importancia que este orden social ha tenido para los indígenas, estaremos aislando parte de la explicación de las demandas que encaran hoy día y si observamos a la modernidad como la única explicación, invariablemente incurriremos en un error fatal.

El complicado tejido social en el cual nos enredamos es la presencia de un cataclismo con diversos frentes y los sucesos arrojados por este trance, nos obligan a dibujar el bagaje que exponen las alternativas a la globalización neoliberal. Al pretender ahondar en las reivindicaciones y la resistencia de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, se instituye indispensable conocer los puntos clave de la presencia de Occidente en el pasado y el presente indígena.

¹⁵ Gabriela Kraemer, "¿Por Qué es Importante la Autonomía de los Pueblos Indígenas?. Una Justificación Desde el Punto de Vista de Quienes No lo Somos", en Carlos Durand, Miguel Sámano y Gerardo Gómez (coordinadores), *Hacia Una Fundamentación Teórica de la Costumbre Jurídica India*, México, Plaza y Valdés Editores, 2000, p. 64.

Implicaciones de la Modernidad Occidental

Entre los siglos XV y XVI se comenzó a gestar lo que se ha denominado etapa clásica de la modernidad, la cual inició con el Renacimiento y formó una serie de transformaciones con colosales implicaciones para Occidente y la humanidad. El nacimiento de la modernidad constituyó la sustitución de la Edad Media y representó la inauguración de la instauración de un ordenamiento, el cual hiciera posible y viable la articulación de la diáspora de ideas, principios, relaciones y entendimientos precapitalistas.

Se puede afirmar que la modernidad es la representación de una transición ontológica, la cual logró modificar el tiempo y el espacio, los modos de producción, las premisas filosóficas, el quehacer político, las bases religiosas y los horizontes culturales. En síntesis, en este período se estableció la presencia de una mutación de relaciones entre los sujetos con su entorno y entre sí, la cual respondió a las exigencias de una nueva mentalidad.

La primera nota para poder dilucidar la connotación de lo moderno se encuentra en la palabra misma *modernus*, la cual proviene de la raíz latina que significa “recientemente, justo ahora”. Es una designación que se adjudica un proceso de actualidad frente al medioevo y que coloca su tilde en el siglo XVII con la acentuación del progreso. “El nacimiento de la palabra *moderno* se halla en el latín *modernus*, vocablo que aparece a fines del siglo V, periodo que marca al mundo cristiano el pasado de la Antigüedad romana. *Modernus* significa ‘recientemente, justo ahora’. Supone una periodicidad y significa ‘actual’, en oposición a los primeros tiempos de la Iglesia, a la civilización romana y el imperio carolingio. Posteriormente la Edad Media utiliza la noción como un intento de periodicidad mucho más amplio para distanciarse de los tiempos pasados, considerados positiva y eventualmente como modelo igualador. El nacimiento del siglo XVII introduce un segundo sentido que requiere ser revalorado, al reagrupar antigüedades paganas y cristianas, al verse como una época de madurez que alcanzó un

progreso cultural en relación con el pasado. Y así aparece el término *modernitas*. La relación con la Antigüedad es el resultado de la superación y la asimilación, obviamente, visto esto desde la manera cristiana de comprender la historia, donde 'lo nuevo es la redención de lo antiguo, sobre el cual se funda'¹⁶''.

La transición premoderna no fue *ipso facto* sino todo lo contrario, el nuevo orden social fue forjando su condición en batallas intrincadas para poder colocarse como el centro de la existencia. Una de las particulares en las que difiere el hombre moderno del antiguo es el posicionamiento ante Dios, en los tiempos pasados la divinidad era obra y arte de todo; ostentabilidad fulgurada en la jerarquización de la vida basada en el mandato supremo. El emperador en los cielos comandaba al rey desde su trono, a los señores feudales y a los siervos y cada uno recibía el destino que habría de personalizar a lo largo de la senda terrenal. Pero esta idealización respondía a posiciones privilegiadas que justificaban el teatro de la vida, el cual estaba libre de preocupaciones y de aspiraciones. La imposibilidad de transitar de lugar y de papel en la representación, sometía completamente a cada personaje y anulaba la posibilidad de una plena realización personal o colectiva ajena al poder de Dios y la naturaleza. La creación de la farsa era el reflejo del orden social imperante en aquellos años.

La comedia es la vida, y Dios premiará a aquel mendigo que fue buen mendigo, a aquel labrador que fue el labrador adecuado y a aquel rey que cumplió de manera óptima su representación. Cada quien debe de cumplir el papel que le ha sido asignado en la farsa. Cada función social tiene sus propias virtudes. Sería inconveniente e inadecuado que el labrador quisiera imitar las virtudes del señor, el señor las virtudes del eclesiástico y así sucesivamente. Desde que nace sabe cuál es la función que le corresponde en la sociedad, y el pedazo de tierra donde reposará después de su muerte. La sociedad es un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte¹⁷.

¹⁶ Rafael Moreno, *La Filosofía de la Ilustración en México y Otros Escritos*, México, UNAM, 2000, p. 14.

¹⁷ Luis Villoro, *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.16.

Se trataba de un mundo predeterminado sin posibilidad efectiva de cambio, una tiranía bajo el yugo de Dios y la naturaleza. El furor de la imposibilidad de realización fue manifestado en la necesidad de mudanzas radicales, aquellas que lograran innovaciones para abandonar el orden vigente. Así surgió un estado de conflicto y ruptura a lo interno del individuo y las sociedades, que a la larga sería una mutación radical para la civilización de Occidente. El despliegue de formulaciones que hicieran tangibles los proyectos del sí-mismo, se presentó como la viabilidad para dejar a un lado lo ideal y lo impreciso y abrió la puerta para los intentos y los proyectos de actualización; una salida ante la falta de plenitud privada.

A partir de estas reformas, la incertidumbre se volcó sobre la modernidad y ésta se convirtió en la secuela de la capacidad de deliberación debido a la eliminación de la solidez concedida por lo celeste. El mundo fue constituido como una amenaza incesante e irreversible, la vida se tornó finita y los actos de los hombres y las mujeres acudieron a causales escogidos; así, con la sospecha subyacente ante las normas carentes de confianza y definición el alivio se dispó. En tormento consistía en saber que “no existen puntos de orientación inequívocos ni directrices a toda prueba, y es probable que estos puntos de referencia y esas directrices que hoy se antojan fiables queden desacreditadas mañana como engañosos o corrompidos¹⁸”.

La racionalidad acompañó a estos intentos y proyectos y como uno de los principales pilares, se ha constituido como un elemento crucial de la modernidad. Es imperativo que el ímpetu de cambio respondiera a la germinación de la razón instrumental, entendida como la unificación del sentido humano en el cálculo y la previsión. Este fundamento se ha encaminado a la articulación absoluta de las verdades universales, las cuales son los argumentos demostrables que manejan y conducen a la humanidad bajo una misma directriz.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *op. cit.*, p. 150.

La razón de la modernidad ha colocado a cada cultura en un mismo sistema, es la extrapolación de una interpretación del todo para arraigar la edificación de un mundo geométrico, calculable y controlable¹⁹. De tal forma, el común denominador y el juicio propagado para todos los sujetos fue el nacimiento del humanismo, pecando de tautología un antropocentrismo. Elucidemos que fue un humanismo universal, falso y abstracto, porque el prócer autoproclamado por el etnocentrismo se ha distinguido por la negación persistente de los hombres. Díaz Polanco lo pronuncia de la siguiente manera:

La propiedad exclusiva de los principios de la razón; que se juzga no desde algún posicionamiento cultural, sino desde la inefable razón que no escucha ni responde a cultura alguna. Razón desnuda, sin rostro, sin edad, sin color, fuera del mundo y que, sin embargo, se pretende que sea forma y contenido de lo humano esencial. Y esta razón sí que ha sido en los últimos siglos el objeto de una singular idolatría, sacrificando en su nombre la diversidad de lo humano²⁰.

En este sentido, la insuficiencia de objetividad del medioevo buscó ser corregida mediante formas y actos sistematizados que pusieran orden a todos los conjuntos de la vida. El espíritu crítico de la razón instrumental tuvo que justificar sus certezas, así el conocimiento en sus distintos niveles fue encauzado al nuevo pensamiento y fue reconocido según su utilidad y practicidad.

La pretensión de organizar y conocer y de dominar y controlar, comenzó a percibir a la historia como el armatoste perfecto para hacer palmarios los problemas de la sociedad. Al mismo tiempo, era el instrumento que podría advertir la cadena de los retos más apremiantes para su resolución. La historicidad sería una de las mejores herramientas para que la conversión pudiera hacerse efectiva, una historia acumulativa, continua y rectilínea con miras a cubrir todos los recovecos de lo arcaico. Esperanza envilecida de un cimiento sólido que fuera más allá del presente y se posicionara en el futuro. La tendencia de encaminar todas las tareas a un mismo fin, se fue extendiendo a todas las formas de

¹⁹ El fanatismo por la simetría corresponde a una necesidad vital de equilibrio, es una defensa contra la caída y es el madero que sostiene a los volatineros.

²⁰ Héctor Díaz-Polanco, *El Laberinto de la Identidad*, México, UNAM, 2006, p. 9.

trabajo y ocupación. Es inherente a los tiempos modernos la necesidad de especialización individual, la cual conjugada con otros ejercicios técnicos y cuantificados posibilitó el control del cosmos.

La jerarquización del medioevo era otra de las glosas que debían ser eliminadas, los estamentos divinos y la incertidumbre ante el medio natural colocaban al sujeto en una especie de subordinación; por lo cual era menester establecer un orden a la anarquía presente en la Antigüedad. De esta forma, la gradación religiosa fue sometida paulatinamente en actos de afirmación habituales y extensivos, en los cuales la capacidad de ser, crear y proceder ya no recaían sobre Dios y la naturaleza sino que se efectuaban de manera defensiva y violenta a manos del hombre reposicionado.

El hombre moderno se situó como “el todo”, contrasentido de lo caótico e iconografía futura del buen ciudadano. Cada acto de aseveración humanitaria pretendía desprenderse del Otro, que era el riesgo fijo del retorno a la naturaleza salvaje y a Dios. El axioma es claro, la continuidad hombre-naturaleza es desdibujada y la armonía conocida se postula inexistente, el hombre moderno ya no es el conjunto ahora sólo es él y su libertad dependía de esta aclaración.

Echeverría califica a esta transición como *la muerte de la primera parte de Dios*, la cual ha sido descrita como la sepultura del orden antecesor y de todos los pormenores de los tiempos antiguos; así, los elementos de los viejos tiempos fueron desterrados o interpretados de acuerdo a un prejuizamiento oscuro y riesgoso. La razón instrumental fue el verdugo que selló el destino de la humanidad, fue punitiva de lo que consideró ajeno y arropó a la exclusión y a la injusticia. Simultáneamente, repercutió en el Otro que fue configurado como la aglomeración de los miedos adjudicados a los años proféticos.

Ahora bien, la lógica de ajusticiamiento “Se trata de algo que puede llamarse ‘la muerte de la primera parte de Dios’ y que consiste en la abolición de lo divino –numinoso en su calidad de garantía de la eficiencia del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, como prueba fehaciente del pacto

entre la comunidad que sacrifica y lo Otro que accede, deja de existir. Si antes la productividad era puesta por el compromiso o contrato establecido como una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de ofrendas y conjuros, ahora es el resultado del azar o la casualidad, pero en tanto que éstos son susceptibles de ser ‘domados’ y aprovechados por el poder de la razón instrumental²¹”.

El siglo XVII renovó la expansión marítima y la ocupación militar europea en América Latina, la vicisitud en el “Nuevo Mundo” fue el modo en que las prácticas singulares se volvieron relativas y el espejismo del Otro fue ampliado a los indígenas. Estos acontecimientos fueron la derivación del auge del comercio basado en la explotación y la acumulación de capital en el “Viejo Mundo” y fue la búsqueda de la expansión civilizatoria eurocéntrica.

A partir de la apertura territorial la pieza teatral del feudalismo se hibridó en mutaciones precapitalistas y modernas, las cuales fueron aplicadas en el régimen colonial mediante procesos de dominación esclavista. Esta renovación social no fue tan evidente en las tierras conquistadas, debido a la confusión que los “descubrimientos” sembraron en Occidente. Para que el sistema reanudara el causal de autarquía del sujeto y sus instituciones, fue necesario esperar a los tiempos ilustrados.

El siglo XVIII fue la coronación del hombre sobre todas las cosas, es decir, se trató de la formulación de un momento en el cual el desarrollo industrial y la sacralización de la técnica tomaron bríos nunca antes presenciados. Las instituciones que conocemos hoy y sus cimientos, fueron defendidos por la burguesía democrática y contractual y cada una de las reformas sociales, políticas y económicas de aquellos tiempos lograron conferir la tan anhelada certidumbre al avance capitalista. La Ilustración ha representado la etapa más importante de los tiempos modernos e incluso muchos autores suelen identificarla con el inicio de ésta, para nosotros es considerada como la etapa media de la modernidad occidental.

²¹ Bolívar Echeverría, *Las Ilusiones de la Modernidad*, México, UNAM, 1997, p. 150.

La Ilustración es reconocida por ser el lapso histórico más lúcido de la modernidad, ya que se considera que hizo perceptible la superación de las tendencias predecesoras y disolvió los conflictos entre el puente de la Antigüedad y la nueva era. La comprobación de estas circunstancias fue la abolición de la monarquía en Francia y la rebelión estadounidense, las cuales coincidieron en la necesidad de implantar un nuevo orden político en el cual la libertad de pensamiento y la igualdad de los ciudadanos eran parte de los puntos ineludibles.

La imagen de un mundo compartido por toda la sociedad en una fuerza unificadora práctica y teórica, fue el basamento para la formación del Estado-nación administrativo. La modernización fue desde entonces y hasta ahora, la institucionalización de la economía y el establecimiento de sociedades industrializadas e individualizadas. Así mismo, se tradujo en la muerte parcial del mundo campesino tradicional, en la producción dominada por el trabajo obrero y en la cumbre del progreso que cubrió en su regazo a la destrucción creadora de la modernidad.

La separación con Dios alteró definitivamente la naturaleza del sujeto, a partir de entonces el hombre fue concebido como el ciudadano que habría de depositar su poder y el de los otros en un representante elegido bajo libre arbitrio. La lógica de la Ilustración dicta que el garante de la voz popular debe de ser el soberano, el cual posee la obligación de condensar las leyes y el deber de velar por los derechos, las libertades, la seguridad y la vida del conjunto nacional. Así, cada miembro de la colectividad tiene que ser sometido por igual a sus propias cadenas para asegurar su libertad, ciertamente las capacidades naturales fueron mutiladas y la convivencia mayoritaria fue potencializada en los convenios liberales de la sociedad civil.

La constitución de la sociedad civil fue el pacto acordado, el cual abrió la travesía y el establecimiento de los lineamientos para compartir las formas más adecuadas de la vida civilizada. Cuando los sujetos se emanciparon de las formas premodernas y preburguesas, la libertad se posicionó como imprescindible y el trabajo asalariado dejó de depender de las instancias feudales. Este trance fue enlazado a un ejercicio autónomo

coaccionado por la disciplina de la burocratización y del capitalismo empobrecedor y explotador.

La racionalización instrumental de la cultura era requisito para conjugar al Estado y a la economía capitalista, modos con arreglos a fines, y era la justificación de los marcos jurídicos para legalizar cada una de las gestiones facultativas. Weber reitera esta idea al establecer una diferenciación funcional entre el aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado con infraestructura garantizada estatalmente. Para depositar una gran fe en el ámbito privado del individuo, el derecho positivo se acompañó de la modernización social eficiente y de sus logros en la intersubjetividad. Habermas resume este posicionamiento:

El Estado burocrático está hecho a medida de la acción administrativa especializada... mientras que el modo de producción de la economía se adecua a la elección racional y a la fuerza cualificada de directivos y trabajadores. Weber desarrolla, para explicar el fundamento motivacional de las élites que conducen estas nuevas instituciones, el conocido argumento de la afinidad electiva entre las sectas protestantes y el espíritu capitalista²².

Para Rousseau el Estado era la concordia y la concordancia del *Contrato Social*²³, el cual prescribía que cada individuo era libre de tomar el camino y las opciones para su máximo bienestar. Enfatizaba que la libertad sería endosada siempre y cuando nadie violentara o interfiriera en los hechos, en los actos o en los arrojos del otro y de esta forma, el bien común sería el sentido coherente de las formas de encuentro en sociedades atomizadas.

A través del *Contrato Social* la comunidad era legitimada, ensimismada e imaginada para la aplicación de la igualdad que era respaldada por las normas de la Voluntad General. “Conforme a tal *Contrato* cada uno de los asociados ‘enajena el conjunto de sus derechos naturales originarios a toda la comunidad’, de suerte, que ‘cada

²² Jürgen Habermas, *La Constelación Posnacional*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000, p. 179.

²³ Una exposición más detallada en Jean-Jacques Rousseau, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2002.

uno, dándose a todos, no se entrega en realidad a ninguno'. La tarea esencial del conjunto así formado consiste en la elaboración de las leyes, que expresarían no la voluntad aislada de los miembros de la sociedad política sino de la Voluntad General, es decir de la voluntad del todo reunido que busca *el bien común* y no el bien de los individuos particulares. De esta manera todos los hombres asociados libre y voluntariamente... son *iguales* ante la ley que ellos mismos han acordado²⁴".

El bien común era la máxima de la Voluntad General, suprema "transparencia" y medio para la imposición de un tipo de política, la cual se autodefinió como declaración incontrovertible del pueblo:

No es éste un teatro donde aparezcan actores entre los espectadores, sino un modelo más bien sobre el festival público, donde todo mundo es a la vez actor y espectador. Esto es lo que distingue el verdadero festival republicano de las formas modernas y degradadas del teatro²⁵.

El consenso más "auténtico" y convincente para el pensamiento ilustrado era la igualdad, en el nervio de esta categoría los actores sociales que se diferenciaban de la "mayoría" eran hombres con carencia de espíritu que violaban el adagio de la libertad al dividir las anuencias del todo. Tal infracción era merecedora de castigo y exclusión, la cual producía forzosamente coerción y subordinación para corregir la disidencia que producía la diversidad. La alteridad era secesión en el retrato de la sociedad civil y era rebeldía que ponía en riesgo la unión del pacto nacional.

Desde otra perspectiva podemos observar que la igualdad tiene una doble naturaleza, siempre ha sido más formal que real. La historia ha demostrado que los derechos concedidos han primado por ser legales y no legítimos y que los beneficios de las leyes, se han constreñido a los detentadores de poder, riqueza y prebendas. Conjuntamente, la idealización del nuevo orden social fue una sociedad abstraída y

²⁴ Víctor Flores Olea, *Crítica de la Globalidad, Dominación y Liberación de Nuestro Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 117.

²⁵ Charles Taylor, *op. cit.*, pp. 146-147.

genérica, en la cual la igualdad jurídica consideró a cada sujeto de manera aislada y lo separó de las relaciones con su entorno.

Esta igualdad ha eliminado las manifestaciones humanitarias, aludiendo a la negación de la otredad y rechazando las particularidades culturales. La Ilustración instituyó una premisa inverosímil en la cual la sociedad es un gremio de miembros homogéneos e idénticos, un olvido forzoso que esgrime que “la simple proclamación de la igualdad natural entre todos los hombres y, de la fraternidad que debe unirlos sin distinción de raza o cultura. Tiene algo de engañoso para el espíritu, porque descuida una diversidad de hecho que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para estar teórica y prácticamente autorizado para hacer como si no existiera²⁶”.

En *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno, dejan de manifiesto una crítica a las perversiones y las desviaciones de la modernidad e intentan destacar los errores de los hombres ilustrados. En esta obra los autores simbolizan a la Ilustración como un éxito trunco, debido a que la civilización y el orden social implementados fueron incapaces de efectuar los mejores momentos que la nueva ontología presentaba.

El avance hacia la libertad había sido envenenado por la corporativización de la barbarie destructiva, la cual se concentraba en el dominio del caos y en el enajenamiento hacia la primacía de la ciencia y el progreso. La sistematización de los espacios había colocado a cada sector social en el lugar en el cual tendrían que pertenecer; en general, una errada vitalidad de equilibrio para conducir a las sociedades a una simetría autorizada.

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y construirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el

²⁶ Claude Levi- Strauss, *Raza e Historia*, México, Antropología Estructural, 2004, p. 310.

desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia²⁷.

La Ilustración que era la encargada de desaparecer el mito, se tornó una paradoja al encarnecer una nueva mitología: la razón instrumental. La nueva tradición del Siglo de las Luces se ufanó de haber enterrado a las prácticas, las costumbres y las creencias, rebatiéndose a sí misma al escindir su propio argumento. La conducción instrumental se interiorizó en el raciocinio totalizador, abriendo paso a episodios autoreflexivos que sólo recurría a una fuerza original de carácter mimético; es decir, todas las relaciones y los principios del quehacer social se confundieron en un mismo causal que fue la razón instrumental. La contusión de los ilustrados fue concebir a la razón como divinidad no registrada, un dios que actuaba como intermediario de otro dios para sus propios fines. En la confusión entre lo divino y lo humano, toda parecía simular un espectáculo que volvía en última instancia al Dios de la Antigüedad²⁸.

El desencantamiento del mundo apelado por Horkheimer y Adorno convivía con otro devaneo, el reconocimiento del sobajamiento del sujeto. Cada afirmación correspondía a la civilización controladora y ejemplar, la cual poseía la magnificencia de reconocer los instrumentos que le daban tal calidad; la de propietaria de la alineación y poseedora de la cosificación de la sociedad. De esta forma, habiendo transitado de las jerarquías feudales podía impelerse a las manifestaciones democráticas, libres e

²⁷ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta Editorial, 1994, p. 59.

²⁸ La muerte de *la otra mitad de Dios* es el momento en el cual la comunidad abandona definitivamente el núcleo religioso y es el proceso que confirma la capacidad de entrelazamiento entre la unión social depositada en el individuo y el principio profano de autosuficiencia. Los seres terrenales ya no necesitaban un orden natural o divino y el capitalismo signado por el Estado, comenzó a ser el eje definitivo de integración. “La otra mitad de Dios’ –la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad–, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación”. Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 154.

institucionalizadas y se debía convalidar el retraimiento terrenal expresado en la exclusión.

La técnica, el poder y el conocimiento científico irrumpieron como veracidades imprescindibles, alegando así a la opacidad de lo real y lo necesario. Verbigracia, el miedo a volcarse sobre la animalidad disipada por la secularización del nuevo pensamiento, pronunció una reacción violenta de posesión sobre el Otro. Era inviable ser un animal limitado a las alusiones de la degradación inicial, la cual carecía de un posicionamiento egoísta, ahora al abandonar a la exterioridad natural y divina el individuo debía adiestrarse para repudiar y para no ser despreciado.

La razón instrumental colocó una sombra lúgubre por encima del entorno natural y primitivo, de esta forma, la diáspora insostenible de lo remoto fue negada pero lo asequible de la interioridad contemporánea descendió también a un segundo nivel. Respecto a esta dicotomía hemos de prestar especial atención a la unidad patriarcal, la cual ha sido violenta y enérgica y ha sido dignificada en los espacios públicos al privilegiar el empoderamiento masculino sobre la totalidad.

Es claro que en la Ilustración uno de los mayores fracasos es la mujer, un ser estigmatizado con la marca de inferioridad biológica que refleja decadencia y animalidad modelada para el sometimiento. Para la modernidad la mujer forma parte del caos y florece como un ser quebrado, el cual es confinado a la praxis privada y tiene la capacidad de recordar que el poder es por antonomasia actividad de los hombres.

La mujer no es sujeto. No produce, sino que cuida a los productores: documentos vivientes de tiempos ya desaparecidos de la economía doméstica cerrada. La división del trabajo, lograda e impuesta, por el hombre, ha sido, poco propicia para ella: la ha convertido en encarnación biológica, en imagen de la naturaleza, en cuya opresión puso esta civilización su título de gloria. Dominar sin fin a la naturaleza, transformar el cosmos en un inmenso campo de caza: tal ha sido el sueño de milenios al que se conformó la idea del hombre en la sociedad viril²⁹.

²⁹ Jürgen Horkheimer y Adorno Theodor, *op. cit.*, p. 293.

La descalificación del Otro también atrajo a su centro al “buen salvaje”, a partir del siglo decimosexto los indígenas “encontrados” en las colonias americanas fueron mencionados bajo la designación de una nueva epistemología. Rousseau debatió ampliamente en el *El Origen de la Desigualdad entre los Hombres* el estado de naturaleza³⁰ e implantó un enfoque que identificó al indio como bárbaro, este último contrastaba con el temperamento superior de la sociedad civil.

Las sociedades indias desde la óptica rousseauiana se encontraban en un camino medio entre el estado de naturaleza y la formación en sociedad, eran poseedoras de una escueta capacidad para acoger la forma contractual europea y conservaban aún los elementos básicos del mundo arcaico. En términos del cuadro evolutivo, los indios eran núcleos sociales embrionarios que no pertenecían al estado de naturaleza original, ergo, eran tachados de poseer la mayoría de sus atributos y esto explicaba su destino de buenos salvajes.

Los indígenas no se encontraban regulados por ningún acuerdo explícito en parcialidad o totalidad, el cual tuviera el objetivo de implementar formas de gobierno que estableciera leyes para el orden comunal. Así, los indios eran animales y no seres sociales y con esta carga, no hacían más que conducirse a la omisión del progreso y la racionalidad. La diferencia entre el buen salvaje y los individuos, era que los hombres civilizados habían tenido que abandonar el estado de naturaleza y habían ganado consciencia, lo cual forzosamente los condujo a la necesidad de concluir la forma inferior.

El Contrato Social era la razón para poder alcanzar el perfeccionamiento del hombre, abismo que no inquietaba al indígena:

³⁰ Para Rousseau el estado de naturaleza había sido un espacio de tiempo necesariamente ultrapasado por la convivencia humana concertada entre individuos, en el cual el “buen salvaje” sólo había sido el punto inicial del pasaje de la animalidad a la sociabilidad. El hombre primitivo en el estado de naturaleza vivía aislado con un ínfimo nivel de contacto con sus semejantes –el intercambio social se reducía a la reproducción–, resaltaba por la ausencia de capacidad racional y sobresalía por la inhibición de aspiraciones negativas –gloria, ambición, reputación, honor, riqueza, entre otras–. En este sentido, Locke e Hobbes clasificaron al estado de naturaleza como inhóspito y negativo para la vida en colectividad, un período inadecuado para la civilización.

Al hombre salvaje... al ser su propia conservación prácticamente su única preocupación, sus facultades más desarrolladas deben de ser... el ataque y al defensa... como ocurre con los animales en general... Por ello no hay que sorprenderse que los salvajes de América pudieran oler el rastro de los españoles igual como pueden hacerlo los mejores perros; ni que de todas estas naciones bárbaras soporten sin dificultad su desnudez, agudicen su gusto a fuerza de picantes y beban licores europeos como si fueran agua³¹.

En el estado de naturaleza Rousseau había encontrado cualidades esenciales pertenecientes al “buen salvaje”, las cuales merecían ser reconsideradas y aclamadas según su perspectiva. Afirmaba que los seres primitivos eran bondadosos, simples, felices, piadosos, carecían del deseo de poder, no agredían al otro y no competían, condiciones que los individuos habían perdido en la modernidad. A pesar de ello, eran la antítesis de los sujetos que formaba la sociedad avanzada en la que él participaba, debido a que era fácil percibir en los animales indígenas a los que apelaba ignorancia, barbarie y superstición. El comparativo establecido por el pensador francés invitaba a reflexiones que buscaban rectificar a la sociedad civil, sin embargo, engañosamente recurrió a una nostalgia ficticia para cultivar un ejercicio de retroalimentación entre una cultura hegemónica y una cultura desdeñada.

Rousseau ayudó a la correspondencia idealizada y conservadora de la imagen indígena, la cual fue ampliamente acogida y profundizada en América por los reformadores liberales. En el siglo XIX los pueblos tradicionales fueron concebidos por el indigenismo y por la renovación no dogmática de los principios teológicos, como infantes incapaces de decir el rumbo de sus sociedades. Encubiertamente, la imagen del buen salvaje ha sido parte de la conjetura genérica de culturas en tinieblas que deben ser integradas para su conversión.

A partir de su estructuración los supuestos del buen salvaje han sido inexactitudes del entendimiento de la alteridad, las cuales han identificado al Otro como bestialidad gracias al empeño depositado en la modernización social. La frecuencia y la expansión de este pensamiento no permitieron comprender que los pueblos prehispánicos gozaban de

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *El Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, México, Grijalbo, 1990, pp. 43-44.

una compleja y articulada organización social, con instituciones, tradiciones, filosofías, tecnologías y consensos deliberados y distintos a los acostumbrados en Europa. Las culturas mesoamericanas no eran semillas de civilización, sino una civilización en esplendor que con la intromisión territorial fue reducida a una animación feroz.

A finales del siglo XVIII e inicios del XIX, la modernización prometía a diestra y siniestra bienes y prosperidad para todos y el perfeccionamiento de la técnica era respaldado por la Revolución Industrial. Definitivamente el capitalismo había aplastado al *anciane régime*, con lo cual fue acentuando gradualmente su naturaleza imperialista en los territorios de todo el mundo.

En los tres siglos que nos han antecedido se ha comprobado que la imposición cultural europea y estadounidense, ha condicionado a los pueblos con maniobras totalitarias y dilatadoras. El predominio de la dimensión económica capitalista, ha sido inherente a todos los estadios de la modernidad y ha sustentado sanguinarias fatalidades que regulan a la humanidad del siglo XXI.

Esto último ha enfatizado la centralización del progreso, la cual ha arraigado al monopolio mercantil y ha alterado los tejidos sociales de manera perjudicial. Es claro que la modernidad dominante ha desahuciado las particularidades de las culturas y ha enajenado al sujeto, condenándolo a la destrucción del Otro y del sí-mismo. Sin embargo, el sistema ha sufrido una serie de contingencias que rechazan la ignominia que la humanidad ha vivido, lo cual ha reforzado proyectos y manifestaciones en favor de la multiculturalidad, la resistencia y la emancipación de los oprimidos.

Entredichos de la Globalización Neoliberal

La globalización es indudablemente un fenómeno del capitalismo, pero lejos de ser una etapa nueva en el mundo es una experiencia que ha ido en crecimiento e intensificación con la modernidad de Occidente. Ianni³² sugiere que el trayecto del dominio capitalista que citamos como globalización, puede ser estudiado como la historia de la mundialización que con sus respectivos procesos cíclicos de modos de producción material e intelectual se va expandiendo de manera intensiva y extensiva a nivel nacional e internacional.

La mundialización fue fundada por el colonialismo y existe por lo menos desde los siglos XV y XVI. Este sumario es marcado por numerosos acontecimientos entre los cuales se encuentra el inicio de las conquistas territoriales, los procesos de acumulación originaria que capitalizaron a Europa –compañías mercantiles, tráfico de esclavos, extracción de riquezas– y la transición de una economía tradicional agrícola a un sistema industrializado en el siglo XVIII.

Posteriormente, las independencias latinoamericanas avanzaron simétricamente con el desarrollo imperialista mundializado. Así, en el siglo XIX el Estado-nación emprendió el camino hacia la modernización y merodeó alrededor de las necesidades del comercio internacional. En nuestro continente países como Argentina, México, Brasil, Chile, Uruguay y Colombia, proveyeron las materias primas y los productos agrícolas utilizados para suministrar insumos a las fábricas de los países centrales de otrora.

En el siglo XX, la apuesta de las metrópolis se concentró en los países restantes de América Latina, poniendo un especial interés en los territorios que presentaban una precaria prosperidad. De tal forma comenzaron las adaptaciones de las fuerzas

³² Remitirse a Octavio Ianni, *La Sociedad Global*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

productivas en las postrimeras de la Segunda Guerra Mundial, podría mencionarse a Perú, Venezuela, Ecuador, Guatemala, Bolivia, Nicaragua, Panamá, El Salvador, entre otros³³. A partir de 1945, inició una nueva etapa del capitalismo al emerger los brotes de la globalización neoliberal y fue justo en la década de los años ochenta, cuando el incremento de los flujos internacionales de capital, trabajo y comercio demostró su presencia cada vez más acelerada a lo largo del mundo.

Partiendo del breve esquema apuntado, podemos afirmar que la mundialización es la celeridad y la propagación de un tipo de economía –la capitalista–. La cual simboliza la formación de un sistema mundial, el cual se explica por la tendencia de unificación de las relaciones comerciales y de las acciones políticas regidas por los países hegemónicos. De esta forma, el acercamiento de las regiones es acelerado en todas las geografías para dirigirse hacia una dirección específica de producción y consumo.

Sin contradecir la denominación de mundialización, hemos de avocarnos a la utilización del concepto de globalización el cual es acotado y difundido a partir de los años ochenta. Al mismo tiempo hemos de agregar la adjetivación de neoliberal, en el afán de determinar y explicar que la renovación liberal es la ideología que acompaña a la política y la economía del capitalismo internacional contemporáneo –del Estado-nación y de los oligopolios–³⁴.

³³ Para profundizar en el tema de la industrialización de América Latina: Vania Bambirra, *El Capitalismo Dependiente Latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores, 15a. ed. 1999.

³⁴ En las décadas de los ochenta y los noventa la reestructuración del capital se encaminó principalmente a la eliminación del Estado de Bienestar, modelo que surgió en la segunda mitad del siglo XX. Para el gobierno interventor era menester ejecutar determinadas políticas sociales para garantizar y asegurar la prosperidad de la población, así el principal foco fue localizado en la participación económica del Estado en la inversión social, la protección de los niveles de vida, el estímulo a los empleos por parte del sector público y la construcción de una amplia infraestructura. Estos instrumentos buscaban la mitigación de las contradicciones sociales y la incentivación del crecimiento nacional, sin embargo, a finales del siglo pasado la creación de una nueva dinámica económica exigió la eliminación de barreras restrictivas al libre comercio y a los movimientos del capital. Ciertamente la desaparición del protagonismo del Estado-nación en materia de economía -defensa arancelaria, prerrogativas en las leyes laborales, limitantes de la inversión extranjera, entre otras- se hizo irrevocable. Los tiempos del neoliberalismo han sido una etapa de cambios que ha adelgazado al Estado paternalista, habitualmente se ha tratado de recortes a los espacios burocráticos, supresión de las nacionalizaciones, exterminio de la sustitución de importaciones, anulación de las fuerzas y la unidad de grupos en diversos frentes y tonificación de los agentes de capital. El pensamiento liberal ha

Cuando utilizamos la noción de globalización neoliberal, hacemos hincapié en una de las ramificaciones que ha presentado el capital a nivel mundial. Así mismo, cumplimos con enfatizar la ausencia de desaparición de las características histórico-sociales de las experiencias concretas de la humanidad, las cuales nos permitirán distinguir las diferencias y las resistencias que son producidas por las contradicciones del sistema.

La globalización neoliberal ha sido declarada por sus aliados como un proceso inevitable y en evolución, esta aseveración es acompañada del énfasis de las ventajas mesiánicas que ha proveído. Algunos de los pronunciamientos más comunes son: a) el desarrollo global coloca a los países en una condición de interdependencia, aludiendo equívocamente a que las decisiones fundamentales sobre los programas y los proyectos económicos, científicos, culturales y políticos corresponden a una suerte de reciprocidad y necesidad interrelacionada en condiciones de paridad; b) los avances tecnológicos son los efectos inmediatos de la globalización actual y van encaminados al bienestar de la humanidad. Contrariamente a esta presunción, se ha acentuado que las innovaciones impulsadas para acelerar el progreso han existido en todos los momentos del capitalismo y por lo tanto no corresponden a un proceso de reciente fundación. Mayoritariamente los privilegios que ha deparado la tecnología han ayudado a la instrumentación del poder de quienes la invisten; c) el Estado-nación eventualmente será innecesario, lo cual ha hecho caso omiso al papel fundamental que han jugado las políticas gubernamentales para la eliminación de las barreras de libre penetración de los flujos de capital extranjeros y lo cual ha relegado, la importancia de esta institución como la garantizadora de las modificaciones neoliberales; d) el aumento de los mercados representa un intercambio libre para todos, hostigando a la simulación esto ha significado ascendentes inequidades sociales, el declive de las garantías básicas en las actividades laborales, la presencia de nulas condiciones para la vida y constantes desequilibrios económicos.

retornado para posicionarse a favor de los procesos actuales de la globalización, lo cual ha sido una reestructuración que ha permitido favorecer la acumulación de la riqueza en pocas manos y ha fortalecido el apogeo de flujos financieros y empresas transnacionales.

Los puntos anteriores componen sólo una pequeña parte de la retórica promovida por los alentadores de este portentoso milagro, un claro ejemplo de ello es la declaración arrojada por Joseph Stiglitz:

¿Qué es el fenómeno de la globalización, objeto simultáneo de tanto vilipendio y tanta alabanza? Fundamentalmente, es la integración más estrecha de los países y los pueblos del mundo, producida por la enorme reducción de los costes de transporte y comunicación, y el desmantelamiento de las barreras artificiales a los flujos de bienes, servicios, capitales, conocimientos y (en menor grado) personas a través de las fronteras. La globalización ha sido acompañada por la creación de nuevas instituciones; en el campo de la sociedad civil internacional hay nuevos grupos...La globalización es enérgicamente impulsada por corporaciones internacionales que no sólo mueven el capital y los bienes a través de las fronteras sino también la tecnología. Asimismo, la globalización ha animado una renovada atención hacia veteranas instituciones internacionales *intergubernamentales*, como la ONU, que procura mantener la paz, la Organización Internacional del Trabajo...bajo la consigna de 'trabajo digno', y la Organización Mundial de la Salud, especialmente preocupada en la mejora de las condiciones sanitarias del mundo subdesarrollado³⁵.

La definición de Stiglitz apunta a que la globalización neoliberal es una ruta sin obstáculos y es garante de la prosperidad, preferible por sus prerrogativas concedidas a la comunicación entre los pueblos, destacada por el fortalecimiento de las relaciones internacionales encaminadas al mejoramiento de los Estados nacionales y confortable por la "ayuda" o filantropía prestada a los países pobres. Ergo, los efectos corrosivos de la ideología neoliberal justifican las inequidades, la acumulación de capital, del poder bajo el cobijo de minorías, los estancamientos y las crisis cíclicas de las economías, la polarización social y los espacios alterados por los flujos de capitales especulativos dentro y fuera de las fronteras.

Las desventajas no importan porque para los demagogos capitalistas que se encuentran sentados en la silla de las grandes naciones y que se hallan acomodados en las instituciones internacionales, se observa que: "Gracias a la globalización muchas personas viven hoy más tiempo y con un nivel de vida muy superior. Puede que para algunos en

³⁵ Joseph Stiglitz, *El Malestar en la Globalización*, México, Editorial Taurus, 2002, p. 34.

Occidente los empleos poco remunerados de Nike sean explotación, pero para multitudes en el mundo subdesarrollado trabajar en una fábrica es ampliamente preferible a permanecer en el campo y cultivar arroz”³⁶.

Hoy, asistimos a la continuación de ayer, es decir, a la racionalización del dominio mundial en un escenario coherente con la dominación mutable pero rejuvenecida del imperialismo. Para Wallerstein³⁷ la condición del presente está compuesta por una unidad múltiple que es el sistema-mundo, en el cual los fragmentos del tiempo y del espacio y la operatividad de las instituciones logran compartir una misma vértebra que es la de una economía-mundo capitalista.

La organización del orden social neoliberal es un dispositivo que conduce a su favor las premisas y las acciones de los Estados-nación, las compañías, los medios de comunicación, los grupos de identificación, los acuerdos o los tratados internacionales, las misiones de paz, las universidades, los centros de investigación, los mercados y las unidades domésticas para propagar y fortalecer una forma de intercambio, producción y ganancia en una realidad de subordinación.

Al hablar de la economía-mundo de la globalización neoliberal, se prevé que el poderío estadounidense quedó establecido después de la Segunda Guerra Mundial. En tal sentido, con la formación de una internacionalización resultante de Bretton Woods y con el triunfo del país norteamericano sobre el orden bipolar de la Guerra Fría. La sinergia capitalista de nuestro siglo se convirtió en un *déjà vu* renovado, el cual ha reproducido la modificación constante y agresiva del entorno, las relaciones laborales deshumanizadas, la incesante producción técnica, industrial y tecnológica exacerbadas y el despliegue de crónicas injustas de poder; en suma, es la confirmación de la conservación del capitalismo histórico.

³⁶ *Ibidem.*, p. 28.

³⁷ Cfr. Immanuel Wallerstein, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Para seguir avanzando en nuestra reflexión, hemos de confluir en que la globalización neoliberal debería responder a la nomenclatura de imperialismo. La idea de imperialismo realza la opresión y la explotación que impacta a los países no centrales e insiste en señalar, que las naciones latinoamericanas han prolongado el pasado al reproducir contextos históricos de opresión a la luz de nuestros días –sobra decir que no es al pie de la letra–.

Reiteramos que con nuevas modalidades y mecanismos se mantiene un eje de neocolonización. La intervención capitalista en nuestros países inició con los “grandes descubrimientos” y se consolidó con la plena incorporación del continente americano en el último tercio del siglo XIX; precisamente cuando Europa se encontraba en el desarrollo de su fase imperialista y Estados Unidos en un estado de protoimperialismo. Así, la presencia extensiva del capital monopólico subordinó a los Estados-nación y a partir de entonces, se instauró como una debilidad estructural que insiste en ser vigente.

Petras y Veltmeyer indican “que se describe como globalización... esencialmente una continuación del pasado con base en la profundización y la extensión de las relaciones de explotación de clase hacia áreas previamente fuera de la producción capitalista. La afirmación globalista de novedad y la declaración de que estamos entrando en una nueva etapa de la economía mundial se basan en gran parte en el simple enunciado de que la expansión de la relación capitalista es suficiente para definir el nuevo periodo³⁸”.

El imperialismo contemporáneo confiesa su equivalencia con la ideología neoliberal, porque tal es tan sólo un reciclaje de inercias ya transitadas. Contrariamente a lo que divulgan sus adherentes, las relaciones cualitativas entre clases y naciones no se han modificado sustancialmente. Aquello que distingue al imperialismo neoliberal es la proliferación de centros de acumulación, los flujos de inversión especialmente los

³⁸ James Petras y Henry Veltmeyer, *La Globalización Desenmascarada. El imperialismo del Siglo XXI*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 35.

financieros, la creación de una macro escala de la relación capital trabajo y la presencia del mercado monopólico en áreas previamente protegidas³⁹.

La desigualdad económica en nuestros países es el padecimiento de las contradicciones del capitalismo y es la deformación más visible del imperialismo del siglo XXI. En el mundo actual los países dominantes dependen ínfimamente de las relaciones comerciales con los países menos desarrollados, se intercambia mayor cantidad de información que de materias primas, las ganancias se desplazan asimétricamente de los sectores populares a las grandes centros de acumulación, los corporativos multinacionales influyen decisivamente en el desarrollo interno de los países, los pequeños comerciantes son avasallados por las grandes empresas, el campo es mal baratado, la concentración de la tierra se da en pocas manos, los poco créditos concedidos son una expoliación y los trabajadores reciben recortes de prestaciones y servicios básicos.

De manera equivalente, en el sistema-mundo se recrean las normas de sobajamiento y discriminación coloniales. La dicotomía entre el sujeto de la civilización

³⁹“El imperialismo existe por mucho que les pese a quienes plantean su muerte en beneficio de la llamada interdependencia global o globalización. Su definición sigue siendo válida en tanto explica a) la concentración de la producción y del capital que dio origen a los monopolios; b) la fusión del capital bancario e industrial y la emergencia de una oligarquía financiera; c) el poder hegemónico de la exportación de capitales frente a las materias primas; d) la formación de las transnacionales y reparto del mundo entre las empresas; f) las luchas por el control y el reparto territorial del mundo entre países dominantes; y g) facilita comprender las formas de internacionalización de los mercados, la producción y el trabajo. Por consiguiente, los cambios del imperialismo señalan su versatilidad y capacidad de adaptación en medio de los cambios profundos que sufre el capitalismo. La globalización como concepto no sustituye al imperialismo como una realidad. Saber que el imperialismo actual dista del imperialismo del siglo XIX es sentido común y no requiere de muchas cábalas. El imperialismo goza de buena salud. Otro tanto ocurre con el concepto de clases sociales. En la actualidad muchos científicos sociales prefieren hablar de estratificación social y estructuras ocupacionales antes que acudir al concepto de clases sociales para explicar las desigualdades, la pobreza o la indigencia... También los conceptos de explotación y colonialismo internos ha caído en desgracia aunque la semiesclavitud, la trata de blancas y el trabajo infantil y el dominio étnico sean una realidad cada vez más extendida en el planeta. Es este contexto adverso para el pensamiento crítico donde ve la luz, en América Latina, una nueva realidad que trata de explicar este rechazo al uso de conceptos y categorías provenientes de la tradición humanista y marxiana: la colonialidad del saber y del poder. Bajo el manto de parecer posmodernos, integrados a la llamada sociedad de la información y partícipes de la globalización neoliberal, se renuncia a ejercer el juicio crítico. Es más cómodo dejar de pensar, apoyándose en una supuesta caducidad de los conceptos, que darse a la molestia de averiguar cuáles son y han sido las transformaciones sufridas por las clases sociales durante las últimas décadas. Ello supondría reflexionar, atributo del cual carecen los nuevos robots alegres de pensamiento sistémico”. Marcos Roitman Rosenmann, “¿Existen las Clases Sociales?”, en *La Jornada*, México, agosto 2010.

Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/08/22/index.php?section=opinion&article=022a1mun>

dominante y los Otros sigue presente, el nosotros que es moderno, progresista, democrático, generoso y avanzado continúa distinguiéndose sobre los Otros que son primitivos, violentos, ilegales, rebeldes y exóticos.

La modernidad se jacta de haber eliminado todos los estamentos, pero el precepto vertical es inseparable de la universalidad del pensamiento del sistema mundial. Para éste los principios operativos como el racismo y el sexismo, son criterios que aspiran a la integración de las “minorías” diferentes y son iniciativas que se postraron sobre las políticas que el multiculturalismo ha apoyado.

El imperialismo de la globalización neoliberal es asimilador, insiste en resaltar las diferencias culturales para poder esterilizarlas de las demandas políticas que proyectan. Somos ciudadanos del mundo que violentados por derechos, intereses y valores generales, tenemos que sumarnos perpetuamente a una identidad propagada por el capitalismo y el Estado-nación. Ciertamente, el multiculturalismo se ha encargado de adjudicar al colonialismo interno la primacía de repetir la dominación local en cada territorio y se ha basado, en la explotación económica y en la discriminación para situar a una cultura sobre la otra.

En los anales de la diferenciación se tiene que recordar que ciertos sujetos son mejores y se tiene que procurar seguir avanzando a los márgenes de la cultura del multiculturalismo, los cuales virtualmente han sobrepasado y han incriminado desde tiempo atrás a los pueblos. En este marco, los sujetos indígenas no importan y mucho menos su participación política, ya que históricamente los gobiernos y sus medidas han inventado a la indianidad como un sector minúsculo que necesitan atención “especial”. Verbigracia, las empresas patrocinan el asistencialismo y promocionan a las “minorías” identitarias, con lo cual cada grupo étnico pueda ser incentivado por el aislamiento de las “políticas afirmativas” o de la discriminación tenue.

Es así como afirmamos que la condición social del actual imperialismo es un fenómeno de neocolonialismo, el cual se manifiesta en los países que experimentan

situaciones internas de imposición con prolongaciones ampliadas y modificadas a los tiempos iniciales de la intromisión europea. Recuperar el semblante del colonialismo interno es colegir que los Otros refutan la exclusión de los indígenas y de múltiples sectores excluidos –con sus variantes de opresión mencionamos al género, la clase, la edad, la preferencia sexual, entre otras–. La dilucidación en contra de la organización de la dominación sociopolítica que sugerimos, no es un remanente teórico sino una categoría que defiende la dignidad de los pueblos.

Las poblaciones de origen colonial y neocolonial están en el centro de un fenómeno complejo de opresión, exclusión, mediatización y de liberación y lucha mediada de clases y de pueblos bajo el colonialismo internacional de hoy. La metamorfosis del colonialismo y del capitalismo son la clave para la comprensión de un Estado y de una sociedad cuyas características principales se soslayan en la medida en que se intenta explicarlos sin recursos simultáneos a la historia y la actualidad del colonialismo y del capitalismo.... Ese Estado colonial y neocolonial sólo desaparecerá cuando sus víctimas liberadas participen en el nuevo Estado democrático y popular⁴⁰.

Alternativas de Resistencia a la Globalización Neoliberal

Para poder llegar a este apartado tuvimos que realizar una revisión de las ideas de la modernidad, las cuales nos han permitido reconocer las problemáticas generales entorno a los fundamentos modernos. Ahora bien, para situar de manera más precisas las bases que delinear a nuestros Estados nacionales y por tanto a nuestras sociedades, tendremos que acotar nuestro debate a la diversidad cultural. El concretar nuestra temática nos permite abordar los planteamientos de los grupos sociales que exponen alternativas de resistencia a la globalización neoliberal.

La multiculturalidad en nuestros albores de siglo, se aventura a una búsqueda de participación en espacios públicos y en el lapso de la misma, se ha enfrentado a la matriz

⁴⁰ Pablo González Casanova, "Las Etnias Coloniales y el Estado Multiétnico", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores), *Democracia y Estado Multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM, 1996, p. 35.

liberal mono-cultural que pretende seguir acogiendo a la universalidad y a la racionalidad instrumental como convivencia intercultural. En la globalización neoliberal las situaciones y los elementos de humanidad específica son objeto de intentos de debilitamiento, integración e intolerancia, los cuales conllevan exclusión y discriminación. Esto se ha vuelto parte de la estandarización capitalista que convierte a las tradiciones y las costumbres en mercancía.

El multiculturalismo es teoría, ideología y praxis⁴¹, la cual procura tutelar y homologar a las culturas al alterarlas como objetivación de compra y venta. Así mismo, es homogeneización al rectificar que las contradicciones del capitalismo “dentro de la actual solución corporativa... se resuelve sin mentiras, sin odios y sin revueltas, se acabó la lucha de clases, sustituida por la colaboración de elementos que constituyen valores iguales, el capital y el trabajo... ha de ser como una casa en la que hay muchos hijos y un padre que impone una orden para criarlos a todos⁴²”.

Sin embargo, para el multiculturalismo también es de vital importancia la diversidad, la cual es tratada como un tropiezo inevitable que ha sido aprendido y ventajoso. Tras los problemas que ha traído consigo la existencia de manifestaciones locales y reactivas –especialmente las luchas contra-hegemónicas de los grupos étnicos⁴³–, el liberalismo ha decidido que las obras, las esculturas, las sombras y las luces de lo

⁴¹ El multiculturalismo responde a las transformaciones ideológicas y políticas que se gestaron a partir de la década de los setenta en Canadá y Estados Unidos, las cuales se dilataron a Europa y América Latina en los ochenta y los noventa. La asimilación ha sido el fin último del multiculturalismo y su misión esencial es la creación de una sociedad igualitaria, en la cual las identidades deben ser confinadas al ámbito de la vida privada; así la esfera de lo público tiene la capacidad de acomodar las diferencias para alcanzar una democracia “tolerante e inclusiva”. En este pensamiento y accionar, se ha ofrecido “apoyo” a la manutención de las particularidades étnicas por parte del Estado-nación y los espacios internacionales, de esta forma, se ha pretendido sustituir los factores que provocan la desestabilización de la alteridad por cohesión social multiculturalista –ya no se estriba por la homogeneidad sino por la diferenciación fragmentada-.

⁴² José Saramago, *La Muerte de Ricardo Reis*, México, Alfaguara, 2007, p. 143.

⁴³ Es necesario determinar que la contra-hegemonía es aquella que se centraliza en los grupos subordinados, Gramsci lo identificó como subalternidad. Los sujetos subalternos son los protagonistas legítimos pero desheredados, los cuales se expresan en relaciones de clase, edad, cultura y género y tienen la capacidad de articular principios sociales diferenciados que eliminen la dominación de la civilización de Occidente.

barroco podrían ser fructíferas al ser reacomodadas y arregladas en nuevas formas de trabajo, control, explotación y alegoría.

La estrategia para deglutir al Otro ha presentado una modificación, el capitalismo ha acordado considerar a la diversidad en márgenes limitados. De igual forma, ha entendido que en las fronteras de su realidad las culturas pueden ser escogidas y conducidas para que se realicen en la “completud” de una mutilación –respetando el deber ser y el deber hacer de la modernidad occidental–.

Podríamos realizar un ejercicio de posicionamiento empático con el multiculturalismo y trazar un bosquejo en punto de fuga. Tendríamos entonces que escoger un tapiz y ubicar un punto inamovible, el cual ha de ser reproducido en una explosión multidireccional de líneas rectas en huida. La fuga, evacua una infinidad de rayas que disminuyen su intensidad al desprenderse del centro y al aproximarse a los contornos, es sabido que el punto original es la máxima expresión de intensidad y significación y que los demás componentes son tan sólo sobrantes.

En el punto de fuga el todo gravita alrededor de un sólo foco y al ser principio y trayectoria, puede mantener en orden a cada una de las medidas enunciadas. Esta es la manera en que el multiculturalismo pretende reglar las diferencias culturales, ya que las coloca en escalas de jerarquización en las cuales él ha de premiar. Sí bien el estallido de la diversidad aparentó una apertura de posibilidades, esta idea fue desencarnada al percatarnos que en el plano imaginado están contenidos determinados bordes que obligan el retorno al núcleo primigenio.

Para el multiculturalismo las culturas son minimalistas, líneas magras y uniformes que se adelgazaron a lo pintoresco y a lo vernáculo. Las variadas manifestaciones de la humanidad han sido difuminadas, esta modalidad se ha hecho presente cuando se asienta que no importan las demandas políticas y económicas incluidas en las identidades porque sólo vale lo que se ofrece al turismo. Por lo tanto, el punto de fuga es al multiculturalismo,

como la civilización “única” a la deglución de los modos definidos de los conjuntos sociales.

Apoyando la categoría de diversidad cultural de inanidad –por ende, no de respeto– se encuentra Kymlicka, el cual ubica a las *minorías culturales* (migrantes y oriundos nacionales) como los elementos de incorporación en los Estados modernos⁴⁴. Desde esta trinchera, el autor sostiene que el liberalismo hace permisible el advenimiento de las exigencias de las minorías étnicas y nacionales, se basa en la idea de que el valor liberal permite una infinidad de elecciones de afiliación.

Así, el espacio metasocial debe de aumentar las deferencias e incluir las heterogéneas concepciones del bien, lo cual a la larga conlleva a la reducción de la diversidad entre los grupos de la entidad nacional. No importan las veredas transitadas sino la meta final, con el acomodo a las formas de la civilización moderna occidental – laicismo, modernización, industrialización, democracia y consumismo– la identidad privada termina por ser desplazada frente a la solidaridad esencial en miras al Estado multinacional. En síntesis, para Kymlicka el resurgimiento étnico implica una revisión de los términos de la integración no un rechazo de la misma.

El objetivo de los liberales no debería ser disolver estas naciones no liberales, sino más bien tratar de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos... En todas las sociedades hay reformas liberales pendientes, y sería absurdo decir que únicamente deberían respetarse las naciones puramente liberales, mientras que las otras deberían ser asimiladas⁴⁵.

Desde otra perspectiva, la contingencia de esta ideología es un espectáculo que descalifica los programas y las propuestas de las identidades para formalizar los efectos de

⁴⁴ Will Kymlicka entiende a las “minorías nacionales” como parte de la diversidad cultural de los Estados multinacionales, es decir, considera a las culturas no dominantes como dispositivos secundarios de la nación. El Estado-nación goza de una totalidad institucional, es una comunidad histórica acotada en un solo territorio y es compartida por una lengua predominante con culturas diferenciadas. Estos componentes deben de incorporarse a la nación sin desaparecer forzosamente sus diferencias, ya que el mantenimiento de la lealtad a la entidad estatal es el punto de unión que definirá en un futuro la disolución de las identidades.

⁴⁵ Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, pp. 134-135.

la reculturación. Podría decirse que se selecciona una cultura cualquiera y se disloca de sus implicaciones y connotaciones originales y verídicas, posteriormente, es dotada de un importe que ha de ser determinado por la demanda del consumo de masas.

En otros términos, el proceso de conversión de todo objeto y de toda práctica en mercancía no supone necesariamente una homogeneización que afecte la forma concreta de los objetos. Por el contrario, una acumulación 'flexible' provoca una multiplicación de las diferencias y, aún más, una aceleración sistemática en el proceso de la multiplicación... los programas del multiculturalismo responderían a una estrategia de desarrollo de la organización capitalista misma puesto que sus raíces se encontrarían en las nuevas formas de su metodología de acumulación⁴⁶.

Las identidades han sido fuente de provecho para el capitalismo, el valor agregado que se les ha asignado impera en su utilidad y en la creación de representaciones ficticias que conducen al nacimiento de necesidades virtuales. En la actual etapa de la modernidad, la rigidez industrial ha sido superada y las culturas son un nuevo producto que ha de ser redituable para las transacciones mercantiles. De esta manera, se ha estandarizado y globalizado a la humanidad y su reconocimiento e inclusión se ha traducido en sectarismos que a la larga pretende arrasar a los grupos diferenciados.

El multiculturalismo ha sido la hiedra que se cuelga de la inclusión, la diferenciación y la administración de la diversidad para seguir dominando. Díaz Polanco aprecia a esta tendencia como una peripecia de etnofagia, debido a que en la globalización neoliberal todo es ingerido por la gula del imperialismo.

La etnofagia... expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones 'nacionales' ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación⁴⁷.

⁴⁶ Roberto Miguelez, "Transfiguraciones del Pluralismo Cultural", en Daniel Gutiérrez Martínez (coordinador), *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*, México, UNAM-COLMEX/Siglo XXI Editores, 2007, pp. 120-121.

⁴⁷ Héctor Díaz Polanco, *op. cit.*, p. 28.

La etnofagia se vislumbra como una estrategia de integración de identidades, persigue atraer, asimilar y constreñir a las singularidades. Desde la posición del Estado-nación lo etnófago se abandona a las políticas y a las prácticas que tratan de unificar al indio con grueso de la sociedad nacional, así se ha proseguido desenvueltamente con el indigenismo contemporáneo –aunque no olvidemos que hablábamos de una dinámica que fulgura de lo global–.

La globalización etnófaga manipula a las identidades aseverando aceptación y promoción de la diversidad, ha conseguido afianzarse en las políticas de los países y ha propugnando por las condiciones que descalifican a las colectividades frente al “interés nacional”. Uno de los objetivos ha sido tratar de obtener la admisión y la adaptación de los indígenas a las normas estandarizadas del orden neoliberal, las implicaciones que tal empresa ha tenido es la creación de una alucinación en el cual la exaltación de las diferencias se contrae en los “límites de la tolerancia”. De tal forma, se promueve los principios modernos para hacer extensivos los valores universales y deslegitimar las culturas históricamente válidas.

La globalización neoliberal afronta paralelamente el empoderamiento de los Otros, los cuales instan por la eliminación de las excrecencias y de las exacerbaciones del capitalismo. Los movimientos rurales campesinos, los migrantes que se desplazan a los Estados industrializados, las mujeres que enfrentan a un mundo falocentrista, los defensores del medio ambiente, los indígenas de México, Brasil, Bolivia, Chile, Ecuador, Perú, Nicaragua, Guatemala, entre otros. Los hombres y las mujeres cansados de las impunidades del Estado-nación, el despotismo, el nepotismo y la explotación, participan de modo constate y activo para desarrollar formas de resistencia frente a las bifurcaciones del sistema. Boaventura de Sousa clasifica este flujo como globalización contra-hegemónica.

Las iniciativas locales que... se articulan con otras en su cotidiano, en su forma de formular los problemas, de organizar las luchas, de establecer las agendas políticas, etc., se articulan con otros grupos y, al hacerlo globalizan. Globalizan según una lógica que es alternativa a la lógica del capital. Por el contrario, es una lógica emancipatoria⁴⁸.

El empalme de la globalización emancipatoria se manifiestan en oposición a la coerción y va adquiriendo paulatinamente articulación en lo local, lo regional y lo global en aras de alcanzar la justicia verdadera. Por lo cual, se crean con mayor regularidad redes de grupos que personifican afinidad o demandas semejantes, lo cual demuestra que una porción importante del contrapoder es rico en cuanto a aspectos y esfuerzos para resarcir las carencias más urgentes.

Las identidades indígenas convergen en la pesquisa por encontrar el otro lado de la globalización. A partir de lo específico, se abren a experiencias localizadas en diversas fronteras y dan a conocer el significado de su democracia participativa y/o directa, el valor de la multiculturalidad, la existencia de múltiples formas de cosmovisión, la reivindicación de derechos colectivos y la exaltación de la comunicación dialógica intercultural.

Así mismo, señalan que el cúmulo de la globalización responde al fulgor de distintas luces, un proceso que puede ser simultáneamente hegemónico y contra-hegemónico. En la condición despótica del capital global y sus daños colaterales, las prácticas de emancipación de la globalización contra-hegemónica enfrentan a las prolongaciones del imperialismo. Esta energía liberadora es la que ha dejado atrás los escalafones jerárquicos y ha sido la encargada de realizar las faenas que el mito moderno no ha podido cumplir.

Los movimientos indígenas de resistencia son acciones colectivas, las cuales se perciben contenciosas al utilizar las argumentaciones descalificadoras de las instituciones y al presentarse como un reto para las autoridades. La creación de organizaciones, proyectos, ideologías y sociabilidad fundamentada en la identidad de emancipación

⁴⁸ Boaventura De Sousa Santos, "Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento", en *Revista Currículo Sem Fronteiras*, Brasil, vol. 3, núm. 2, julio- diciembre 2003, p. 10.

indígena, regenta la introducción de relaciones mutadas para comprender que el Estado-nación debe de dar acceso a un impacto efectivo de la multicultural en las leyes, las políticas, los espacios y los puestos públicos.

Los indígenas al exclamar afirmaciones culturales han logrado la re-significación de lo “político”, lo cual ha sido una vibración que ha modificado a los poderes tiranos y ha comprendido irrefutablemente una nueva ontológica con el todo –nombramos a los espacios públicos y los privados, a la sociabilidad y al actuar ético generalizado–. Estos movimientos combinan las prácticas y las representaciones de las diferencias y al desestabilizar algunos ensambles de la civilización hegemónica y retomar otros, la indianidad se ha posicionado por un cambio genuinamente revolucionario. Así, el sentido de los movimientos indígenas y su política:

Radica en cambiar la correlación de fuerzas existentes hegemónicas por el poder del capital, por otra favorable al poder alternativo. Este empeño será posible si se articula –simultáneamente– a la construcción del actor colectivo capaz de diseñar y llevar a cabo dichas transformaciones. Sólo una amplia y poderosa fuerza social (político-social) podrá hacer realidad los anhelados caminos de la liberación, a la vez que los va diseñando y construyendo⁴⁹.

Hemos de cerrar este capítulo enfatizando que los movimientos indios son un fenómeno que cobra fuerza a finales del siglo XX y principios del XXI. Las reivindicaciones que rechazan la reticencia ante el reconocimiento de la autonomía política, la sustentabilidad, las culturas y los derechos colectivos, objetan al sometimiento que recae sobre los pueblos indígenas y otros grupos nacionales. La indianidad comprende que las contradicciones de la historia del sistema-mundo capitalista han influido sobre la manera en que desdoblamos sus vidas y simultáneamente, han percibido que para poder alcanzar un mundo distinto es necesario navegar en el barco de las actividades anti-sistémicas.

⁴⁹ Laura Rauber, *Luchas y Organizaciones Sociales y Políticas: Desarticulaciones y Articulaciones*, México, UNAM, 2007, p. 56.

Los pueblos indígenas en México y en Guatemala se han distinguido por portar como consigna a la identidad mesoamericana contemporánea y al mismo tiempo, han definido una continua transformación estructural de las relaciones estatales, las de capital y las de interculturalidad. No son es amainados por el pensamiento neoliberal ni por las acciones que los excluyen y los niegan.

Los miembros de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, han contribuido junto con otras experiencias indias a la democratización de las sociedades en América Latina. Demuestran como combatientes modernos que el pluralismo cultural es una realidad que debe aflorar en todos los marcos del quehacer cotidiano y a través de mecanismos concretos, configuran semejanzas y distinciones genuinas. De esta forma es como han logrado poner de manifiesto una amplia perspectiva incluyente, la cual podrá confluir en la superación de las relaciones de inequidad.

Finalmente, desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego las poblaciones se han organizado en busca de elecciones que constituyan salidas que respondan a la falta de empleos, pobreza, marginación, injusticias, discriminaciones, explotación, racismo, genocidios, etnocidios , desastres ambientales y a una infinidad de imágenes que van en detrimento de la sociedad.

Es imposible seguir sosteniendo la democracia selectiva, el *laissez faire, laissez passer* económico, los contrastes y las contradicciones de las sociedades modernas, las crecientes actividades financieras, la militarización del Estado y a los gobiernos tecnócratas y corrompidos. Con una transición real del Estado-nación, se reconocerían y garantizarían los derechos indígenas a nivel nacional e internacional y se formularía una verdadera convivencia entre sujetos diversificados.

Capítulo 2. Las Reivindicaciones Indígenas

Contemporáneas

*Soy ahora menos yo
y los sueños
que tenía en sueños
en otros lechos despertarán.*

*Quién me dará a conocer
esa muerte
que no se muere... porque perdí la audacia de mi
propio destino
solté ansía
de mi propio delirio
y ahora siento
todo lo que los otros sienten
sufro de lo que otros no sufren
anochezco en su lejanía
y viviendo en la vida
que ellos desertaron
ofrezco el mar
que en mi se abre
el viaje mil veces postergado.*

*... sé que mi desencuentro
fue porque los hombres
se volvieron todas las cosas*

*como si todas ellas fuesen
el eco de las manos
la casa de los gestos
como si todas las cosas
me mirasen
con los ojos de todos los hombres.*

*Así me inclino
en la ventana del poema
escojo mi propia neblina
y me permito oír
el leve respirar de los objetos...*

*Y todo me adormece
porque todo despierta...*

*Y yo me entrego
como si fuesen
la lenta caricia
de ese cuerpo es que hago nacer los versos
a los que libremente me condeno.*

Mía Couto

Configuración de las Identidades Indígenas



Quiénes son los indígenas? Este cuestionamiento podría resultar tardío por tratarse del tema central que se ha trazado a través de estas líneas, pero distantes al amparo de un descuido, una vaguedad o un desliz. La indagación que atiende de manera más estrecha a las identidades, fue aplazada en aras de explicar las secuelas que ha dejado la civilización de Occidente y fue postergada, con el

objetivo de definir los causales de las reivindicaciones indias contemporáneas. Ayudados por Montemayor precisamos que:

Indígena se dice de las poblaciones autóctonas de América y de sus descendientes. Deriva de la palabra indio que se utilizó en América desde el siglo XV, el concepto aparece por primera vez en 1796 en el *Dictionnaire de l'Academie Française*, construyendo la palabra con partículas arcaicas del latín: *indu* (que significa en) y *geno* (que significa engendrar, producir), de donde se extrae su significado literal como engendrado en. De este modo, indígenas son los que nacen en una región, o los pueblos de oriundos de una región específica⁵⁰.

La denominación de indio fue utilizada originalmente por los conquistadores de América para nombrar a los “nativos” y el apelativo indígena fue difundido por las políticas paternalistas latinoamericanas, a partir de los tiempos posrevolucionarios en México. A largo de nuestra derrotero hemos podido observar el manejo de ambos vocablos, pero de forma trascendental tendríamos que recurrir a la designación que realiza cada grupo acerca de su condición.

De igual forma, hemos utilizado la noción de pueblos indígenas para referirnos a los pobladores tradicionales que desde los tiempos premodernos hasta la actualidad se definen como organización comunal cultural que se ha transformado históricamente. En este sentido, el *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) establece que los pueblos indios se distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, al estar regidos por tradiciones, costumbres, legislaciones específicas y al caracterizarse por la conciencia de su identidad india.

La identidad es el talante de muchas movilizaciones indígenas actuales, ergo, para poder entenderla es necesario posicionarla dentro de dimensiones imaginarias y fácticas. En las sociedades indígenas, de manera más cautelosa en las sociedades en general, cuando se reflexiona sobre el tema de las identidades se apela a nociones intersubjetivas y

⁵⁰ Carlos Montemayor, *Los Pueblos Indios de México*, México, Editorial Planeta, 2001, pp. 23-24.

objetivas, en las cuales el ser humano crea y transforma los quehaceres del mundo para fundar espacios propios con historia.

Estos elementos nominativos forman procesos que se desenvuelven en actos codificados, permitiendo el desenlace de explicaciones y fundamentos existenciales que se orientan hacia los momentos materiales de las colectividades. Es decir, las intermitencias tangibles pueden volverse tales cuando reciben, combinan y reproducen la naturaleza semiótica creada y reproducida por los flujos endógenos y exógenos de cierta comunidad local. Los significados pueden ser similares o dispares, pero en la oscilación de lo propio con lo ajeno se desencadenan añadidos y aportaciones que conforman los proyectos culturales de cada experiencia social y los cuales, emprenden inconscientemente una ruta de comunicación que nutre la pervivencia de las diversas identidades.

La naturaleza identitaria se desempeña en marcos históricos y contextos sociales específicos, es itinerante, evanescente, ambulante, móvil o versátil que se autoreconoce como un proceso perpetuo e inacabado pero siempre elaborado previamente. No se trata de un surgimiento sustentado en la nada y mantenido en el vacío, hecho contrario, es un complejo ideal adquirido a través de obras múltiples y epistemologías variadas, en las cuales ha permanecido y cambiado y al mismo tiempo ha cambiado y permanecido.

Puesto que la identidad se representa en su mismidad, ha debido en un primer momento construir un diálogo *a priori* con la comunidad a la que pertenece. Acto seguido, ha entablado una comunicación de alteridad con otras identidades, ya que sin este proceso de intercambio, distanciamiento y diferenciación los grupos no podrían florecer y desarrollarse.

La interacción de alteridad permite que las sociedades se sepan portadoras de perfiles únicos y logra que las culturas formen nexos interétnicos, los cuales instituyen a largo plazo la mecánica social de los consorcios humanos. La imagen autocentrada de la identidad cultural, deja atrás el enmarañado de peripecias aisladas, valora la cultura

propia y objetiva con diversos juicios a las variantes omnímodas que no constituyen el seno de ella misma. Gracias a la alteridad la comunidad identitaria se organiza y reorganiza frente a la otredad, distinguiéndose y separándose al construir formas operativas y actos cognoscentes singulares.

Podemos apreciar que el núcleo duro de las identidades reside en ser una unidad diferencial, la cual es definida en prácticas de distinción y separación. Así, las máximas de las sociedades son expresadas en los procesos históricos que alimentan a la identidad y se vuelven perceptibles en los tiempos, las instituciones, las formas de organización, las elecciones personales y colectivas, los sistemas de creencias, las solidaridades, las tradiciones, entre otros elementos más o menos notorios.

Es conveniente pensar en las identidades como una red de componentes que delimitan un margen general bastante amplio y es pertinente marcar que las referencias que emanan, son el resultado de campos combinados los cuales pueden ir desde los grandes contextos hasta las particularidades heterogéneas o viceversa. Por tanto, “la complejidad identitaria y sus niveles (individual, familiar, de banda, de colonia, de ciudad, de región, de país, de clase, de ocupación, de adscripción religiosa, política, nacional, etcétera) a expensas de escoger sólo uno de esos niveles o aspectos posibles, asunto... legítimo pero no lo es tanto si restamos la articulación y subordinación estructural del nivel escogido al conjunto global de las interacciones identitarias⁵¹”.

Como advierte Del Val, los indicios articuladores del sistema capitalista no puede olvidarse cuando situaciones con puntualizaciones variadas han sido arremetidas a lo largo de nuestra historia. En especial, las irrupciones dirigidas hacia las singularidades indígenas que puede parecer a muchos empresarios, gobernantes, burócratas e intelectuales ásperas pero que en la realidad persiguen una finalidad liberadora. Reflexionar sobre las culturas indígenas, es abrir un mundo atiborrado de matices, ideologías, economías y formas alternativas de entender el todo.

⁵¹ José Del Val, *Identidad y Nación*, México, UNAM, 2005, pp. 13-14.

Estamos obligados a formular nuevas categorías que vayan de la mano con la multiculturalidad, esto es una de las principales deudas que resuenan en los actos de las reivindicaciones indígenas. Las cuales nos han pedido ya no cercar a la identidad en razas, geografías, idiomas o vestimentas, sino que nos han incitado a abrir nuevas posibilidades interculturales y afiliaciones anti-globalizadoras inquebrantables. De esta manera, podremos exigir la extinción del indígena como pasado muerto y reafirmar su presencia permanente como sujetos políticos activos en las sociedades de hoy.

Si acudimos a la invitación para considerar el gran marco que empapa a las identidades, las variantes de los razonamientos y los fundamentos de las demandas de la indianidad. La identidad indígena se revela como un ejercicio de defensa y resistencia ante la modernidad hegemónica. Las marcas, las huellas y los trazos que van dejando los indígenas en las memorias del contrapoder no son endeble y gratuitas, podría ser que en otros momentos sus reclamos no hayan sido escuchados pero ello no significa que estos no hayan sido vociferados.

Al igual que las culturas las identidades de los sujetos se manifiestan múltiples, esto acontece en todos los momentos y los despliegues de los grupos étnicos. Para que el poseedor de las cualidades identitarias pueda gozar de ellas, necesita tener conciencia de tales y adscribirse a las mismas; el criterio de vinculación es voluntario y multirelacional.

Ahora bien, al ir descendiendo en los escaños del análisis del cuerpo que comprende a la diversidad, podremos observar miles de niveles particulares y diferenciados los unos de los otros. Verbigracia, para los indígenas la enunciación comunitaria de solidaridad es una de las principales aristas que arropan a su identidad, tal punto se vuelve característico al expresar la totalidad ligada a relaciones estrechadas entre los miembros pertenecientes a un espacio cultural –sea que se encuentren atomizados territorialmente o no–⁵².

⁵² La presencia de la Mixteca oaxaqueña al norte de México y al suroeste de Estados Unidos, ha sido muy clara en los últimos años y ha llegado a establecer un *modus operandi* transnacional de identidad solidaria indígena. Retomemos el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) fundado en 1991 -en menor

Otro escalafón al cual podemos recurrir es la identidad de las mujeres indígenas, el género femenino se observa variado entre cada pueblo indio y se divisa diferenciado dentro de las comunidades. Recordemos que la comandanta Ramona, que fue mujer tzotzil neozapatista, enfatizaba la triada de identificación de las chiapanecas: “Somos explotadas tres veces: por ser mujer, indígena y pobre”. De igual forma, obtendríamos resultados similares al recurrir a las indígenas guatemaltecas las cuales se esfuerzan por la construcción de una identidad maya a partir de la femineidad⁵³.

El énfasis en cuestiones de género permite comprender y tomar en cuenta a las identidades, posibilita el conjeturar el cómo se vive la dominación en cada grupo social y facilita el inferir el cómo la opresión ha ponderado determinados impulsos y afluentes. No podemos aislar factores como la religión, la clase, la edad, la etnia o la equidad, ya que la generalidad repercute en la particularidad, lo subjetivo en lo objetivo y lo imaginario en lo real.

La tipificación de los componentes de los grupos étnicos o etnias indígenas ha sido reunida en una dialéctica entre etnicidad y clases sociales, constituyendo así el panorama que cada Estado-nación posee. Se trata de dinámicas interrelacionadas en las prácticas

medida por zapotecos y chatinos y en mayor cantidad por mixtecos-, esta organización está formada por migrantes agrícolas residentes en Sonora, Sinaloa, Baja California Norte y Sur, California y por pobladores que radican en Oaxaca. Con la afluencia de bienes, dinero, gente e información, los sujetos indígenas han establecido redes de solidaridad que reducen el espacio dividido por el Estado-nación y amplían la conexión de apoyo entre los diferentes puntos de los países. La identidad ha sido el eje de fortaleza que ha tratado de aminorar las condiciones de explotación y racismo en el territorio no nacional y a partir de este sustento, se han utilizado una infinidad de mecanismos para seguir preservando la cultura propia al encontrarse lejos de las comunidades originales –enseñanza de la lengua indígena, celebración de las fiestas de los santos patronos, reclamos de aplicación de derechos humanos y políticos, plantones y manifestaciones-. En resumen, se ha podido apreciar de manera considerable como las acciones y las demandas en las tierras de México y Estados Unidos se hacen extensivas a Oaxaca. El FIOB se ha encargado de reforzar la economía local oaxaqueña al impulsar proyectos productivos, al crear fuentes de trabajo, cajas de ahorro y créditos y al promover la participación activa de los indígenas en los espacios públicos.

⁵³ “En todo caso el reto es no ver la categoría ‘mujeres indígenas’ como un todo homogéneo que se diferencia de las no indígenas, sino ir más allá y analizar esa diversidad y heterogeneidad al interior del pueblo maya, descubrir cómo las mujeres están constituyendo sus identidades, sus formas de ver y estar en el mundo, y cómo estas construcciones no están en contra ni de sus reivindicaciones culturales desde el Movimiento Maya, ni de sus intereses de género”. Ana Lucía Hernández Cordero, “La cuestión étnica en Guatemala: ¿Quiénes nombran a las mujeres? ¿Cómo se nombran ellas?”, en *Revista de Estudios Interétnicos*, Guatemala, núm. 21, año 15, enero 2008, p. 122.

culturales, las cuales organizan la estructura y el desenvolvimiento del orden social. Todo grupo dentro de la nación asienta etnicidad y el determinante mínimo para entender a cada conjunto radica en la división de dominadores y dominados.

La etnicidad o lo étnico comprende la dinámica histórica que conserva un Estado-nación y advierte dentro de sí a diversos grupos étnicos, esto reside en una correspondencia entre las particularidades de las relaciones sociales de clase y las notas generales de un país –sistema de organización social, reglas de conducta, pacto nacional, entre otras modalidades–.

La etnicidad es el sistema orgánico de un territorio en especial, que hace fija la memoria de ciertas raíces compartidas en el espacio metasocial que concierne a un régimen de formación y que contiene a todos los sujetos nacionales. Hombres y mujeres que pertenecen a una misma etnicidad, comparten el hecho de identificarse con un mismo sentido de nación que los diferencia de otros grupos en diferentes países y que les permite el ejercicio de reconocimiento.

Lo étnico es la manera que la gente se organiza en términos de ascendencia histórica, contiene los códigos y los elementos culturales de una entidad nacional. El Estado moderno ha loado las divisiones en la etnicidad y en tales repartos, han retoñado conflictos y se ha sobrepuesto la permanencia de una etnia sobre la otra. En este sentido, la identidad nacional ha sido incitada por una superetnia y esto se expone al saber que “la nación es postétnica, en tanto que niega la importancia de viejas diferencias étnicas y las retrata como una cuestión de impreciso y distante préstamo a la nación como una nueva y más elemental forma de etnia... Precisamente esta exclusión es lo que convierte a grupos de personas en ‘minorías’ y de ese modo engendra el problema clave entre el Estado-nación y el proyecto multicultural⁵⁴.

⁵⁴ Gerd Baumann, *El Enigma Multicultural: Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001, p. 45.

Cada Estado-nación tiene una superetnia que mantiene un discurso fundacional, legitimador y en constante avance. En contrapartida, la diversidad de los grupos étnicos no hegemónicos ha sido distinguida como identidades biológicas que son inmutables y percederas; un ocaso de tiempo congelado en el cual los espacios y los indios fueron reducidos a los arreglos contenidos en el pacto social estatal. Así, se ha dado lugar a trastabillar al no recapacitar en el implícito de que la etnicidad, es simplemente un condicionante más de las relaciones sociales de un país y no corresponde a una propiedad de una cultura en concreto.

Adams menciona que la reproducción y la organización social, se delimita para el caso de los indígenas en “grupos étnicos que se definen en términos de un modelo de ascendencia, que especifica ciertas relaciones con los antepasados y que ratifica una continuidad... cultural con el pasado. Sin que esté ausente en otros grupos, una característica de las definiciones de grupo étnico que complica el proceso es que éste se define de una manera diferente por una gente distinta. Todos los grupos étnicos tienen, por lo menos, definiciones internas y externas⁵⁵”.

Los grupos étnicos indígenas pueden entenderse como conjuntos sociales, los cuales están determinados por una historia, una lengua, una religión, un parentesco remoto –más imaginario que real–, entre otras cosas. Este hecho permite que los elementos operantes se visualicen como conglomerados particulares e incluyan una autoimagen diferenciada a la nacional.

En sentido encontrado, Kymlicka opina que el estado de pertenencia ligado a la ascendencia es una orientación errónea. Basado en los principios liberales implanta que las características de autoidentificación atadas a un pasado, presente y futuro común, encamina a las “minorías nacionales” a una nula incorporación con el Estado multicultural al rechazar los preceptos de la superetnia.

⁵⁵ Richard Adams, *Etnias en Evolución Social: Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM-Iztapalapa, 1995, p. 38.

Enfoques de pertenencia nacional basados en los ancestros tienen connotaciones claramente racistas y son manifiestamente injustos. De hecho, una de las pruebas de estar en presencia de una concepción liberal de los derechos de las minorías es que ésta define la pertenencia nacional en términos de integración en una comunidad cultural y no en los ancestros. En principio, la pertenencia debería estar abierta a todos aquellos que, independientemente de su raza o color, estén dispuestos a aprender la lengua y la historia de la sociedad y a participar en sus instituciones políticas y sociales⁵⁶.

Establecer que todos somos iguales y estar a favor de la integración nacional como lo hacen las políticas multiculturalistas neoliberales, es exigir que los sujetos culturales olviden sus necesidades, deseos, requerimientos y aprendizaje arrojados por el correr de los siglos. Sería negar de cuenta nueva a las identidades y a la multiculturalidad y sería aceptar que los grupos étnicos son “minorías” y que como tales, deben de difuminar su autenticidad para sobrevivir y ser manipuladas por el sistema que obedece a los preceptos de la “mayoría”.

Así mismo, sumemos a nuestra memoria y a nuestro entender, el hecho de que la ascendencia es una idea metafórica, una abstracción que sustenta a la humanidad independientemente de su punto de origen. El ser de aquí o de allá, no es considerado como una continuidad genética fidedigna sino como una consecución cultural.

En el mismo causal, los patrones de explicación acerca de los agregados étnicos indígenas son difusos, aunque, debe decirse que el grueso de ellos coincide en que la identidad es el paraje que confiere legitimidad y es el modelo específico de un tipo de unidad cultural de ciertos miembros en la división de la base social. Los grupos étnicos sitúan una autorecreación y una autoreproducción cultural, la cual es contrastada por agentes externos a la unidad específica identitaria, la alteridad. Frente a la mirada externa, la estructura endógena construye conjuntos culturales que permite la existencia de vehículos de sobrevivencia. Esto se manifiesta en la emergencia solidaria, la

⁵⁶ Will Kymlicka, *op. cit.*, p. 42.

centralización del poder en sus organizaciones y en la identificación común de resistencia, entre otras afirmaciones.

Los grupos étnicos no son iguales a la superetnia, ambos horizontes se encuentran dentro de la etnicidad pero constituyen nociones diferentes. Adams complementa su explicación al describir que la superetnia o la etnia de *status*, no posee procesos de autoreconocimiento y de autorecreación y corresponde a la identidad nacional de ladinos o mestizos; los cuales son el sector dominante frente a los indios en la organización del Estado-nación.

Sin embargo, la dificultad que encontramos con esta definición es la falta de consideración de las relaciones de clase y un determinismo de juicios que contempla a los grupos dominantes como seres aculturados. Se trata de una radiografía alejada de la realidad, la cual tiende a ignorar la relevancia del sistema capitalista que es el “conjunto global” señalado por Del Val.

Para borrar este menoscabo, podemos enfocarnos en la explicación que Díaz Polanco ha urgido. Nos referimos a la presencia de una relación estrecha entre los grupos étnicos y las clases sociales.

Los diversos componentes o ‘dimensiones’ que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de *identidad* y solidaridades a diferentes escalas... la etnia o el grupo étnico se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos... la etnicidad no es realmente ajena a las clases... debe de adoptar como punto de partida analítico la composición clasista de la formación concreta que se trata... se puede entender que tal proposición no implica negar la existencia y la especificidad del fenómeno étnico ni reducir la realidad social a la esfera de lo económico, como se ha interpretado con cierta insistencia⁵⁷.

La etnia y las clases sociales no son lo mismo, forman fenómenos diferenciados que se encuentran íntimamente ligados pero que no se reducen el uno al otro. Para poder

⁵⁷ Héctor Díaz Polanco, *La Cuestión Nacional*, México, Editorial Fontarama, 1985, pp. 19-20.

acercarnos a los brumosos conflictos que enfrentan los pueblos indígenas, debemos enfatizar sus especificidades y juzgar que dentro de este juego la composición clasista es fundamental. La dinámica histórica que reina dentro del capitalismo, es la diferenciación de clases y la posesión de los modos de producción. Sin embargo, no habremos de limitar el análisis clasista a las condiciones económicas, porque este entramado envuelve también formas de organización política, estructuras ideológicas específicas y culturas únicas y particulares.

Del mismo modo, es imprescindible considerar a las clases sociales como un nivel y como un componente preponderante en la edificación nacional. Si descartamos la relación de las clases con las reivindicaciones de la indianidad, tendríamos una perspectiva esencialista y reduccionista y carecería de sentido el constante intento indígena para realizar una transformación de las estructuras sociales.

Ahora bien, la identidad nacional es impulsada por una etnia que se sobrepone a los grupos que sujetan identidades con variadas evocaciones. La idea de lo nacional ha dominado como proyecto autodeterminado y ha recreado una sola imagen de nación, la cual se asume inicial y hegemónica. La configuración de la identidad nacional comenzó con los proyectos criollos y fue impulsada por la emancipación peninsular en la época colonial y por el destierro de la convergencia de las culturas precolombinas. Así, la plenitud de los modos de vida fue sintetizada en una sola usanza.

En México y Guatemala el surgimiento de una identidad nacional, confesó la necesidad criolla de consolidar al Estado moderno y presenció la influencia del pensamiento ilustrado, el cual justificaba los deseos por un cambio en las relaciones de poder y riqueza. Estas metas serían encaminadas a la modernización y darían comienzo al viraje multicolor, el cual inauguraría una insípida figura nacional homogénea vinculada a los tiempos subsiguientes.

Este sentido perduró en las políticas indigenistas de Latinoamérica de ayer y de hoy, las cuales se han esparcido en la continuación de la exclusión, la discriminación, la

violencia y la existencia de cerrados aparatos jurídicos en los cuales los indígenas guatemaltecos y los mexicanos conviven. Sancionamos que la identidad nacional ha sido proclamada como veracidad por excelencia y que el resto de las manifestaciones que conforma la diversidad, han sido confinadas a simple folklore, ignorancia o rebeldía.

Reiteremos que la trivialidad de “clasificar” a los indígenas desde la exterioridad debe ser abandonada y que los juicios equívocos, que reducen a los grupos étnicos tradicionales a una gama de aspectos como la comida, la lengua, la vestimenta, las tradiciones, las costumbres, la alimentación, las fiestas, lo pintoresco o lo gracioso no tienen lugar. Tenemos la obligación de escuchar y comprender las complejas relaciones de las identidades indias a partir de las palabras que arrojan sus bocas, admitir que en las actuales movilizaciones políticas que sustentan describen la necesidad de borrar los desafueros más profundos y que el valor que conforma la multiculturalidad es inapelable. La cuestión identitaria rebasa el instante de la mirada superflua, pertenece a las clases sociales, al género, las costumbres y los mitos, la historia, las epistemologías, la ecología, la pobreza, la política y a todas las épocas.

Los indígenas no son iguales, de manera desacertada suele creerse que el ser indígena es una categoría homogénea, sin particularidades, vivencias o demandas propias:

Los antiguos habitantes del continente forman una sola categoría social (humana, tal vez), por encima de sus especificidades y diferencias concretas. Son los indios, cuya característica esencial es no ser europeos. No ser europeos significaba no ser cristianos ni civilizado, es decir, no poseer la verdad y, en consecuencia, no disponer de las capacidades para guiarse y realizarse por sí mismos. La unicidad de los indios se establece por contraste, por oposición global con el colonizador: ustedes son lo que no soy yo, por eso son lo mismo. La historia de los diversos pueblos serán, en consecuencia, la historia del indio: una sola historia en su carácter esencial (el error), cuyos pormenores, por divergentes que sean, nunca alcanzan a contradecir su unidad básica. A los ojos del conquistador la historia india es una sola, porque los indios, finalmente, tienen un solo destino: ser o llegar a ser colonizados⁵⁸.

⁵⁸ Guillermo Bonfil Batalla, “Historias Que No Son Todavía Historias”, en Carlos Pereyra, *et. al.*, *Historia ¿Para qué?*, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 231.

La identidad comunitaria indígena es individual y colectiva al mismo tiempo, en la cual los miembros del grupo se reconocen a sí mismos y en sí y se muestran a los otros distinguiéndose correlativamente. La historia moderna de los pueblos indios se inició con la invasión europea y se glorificó con la Mesoamérica sobajada por los colonizadores, por lo tanto, el eslabón más lejano que comparten las identidades indígenas que estudiamos es la pertenencia a una civilización que fue distante a Occidente. Con el transcurso de los siglos tal desapego se volvió una relación de intimidad forzada, la cual desembocó en la fragmentación de las comunidades culturales precolombinas y comenzó la diferenciación étnica en niveles distintos a las figuraciones antes conocidas. Invariablemente ahora las culturas se presentan con transmutaciones de la forma original.

La identidad mestiza en México y la ladina en Guatemala, se reconoce como la base orgánica sustentadora de la nación. Para los ojos de la oficialidad, estos referentes han sido urgidos como anomia de la indianidad; un vasto campo de características jamás especificadas que aseveran como elemento primordial el no ser sujetos indígenas.

El mestizo posee la identidad de la no precisión y en la extensión de su autarquía, arrastra el mensaje de una unidad social integradora. Lo anterior acierta al indígena como una afirmación de tiempos remotos, los cuales tendrían que ser traspasados para alcanzar el progreso y la modernización del país. El sujeto nacional mestizo fue el criollo que aseguró su retorno a los orígenes prehispánicos, de esta forma, pudo conceder una explicación fundacional a su existencia. Así mismo, se posicionó como el personaje captivo que no se constriñó a la caracterización peninsular sino que consiguió desvalijar a otros grupos culturales –mulatos, negros e indígenas– para formar el todo del Estado-nación.

En tal virtud, podemos establecer la semejanza del mestizo mexicano con el ladino guatemalteco al saber que:

El explotador (sea peninsular, criollo o mestizo) tira sobre le indio un velo de desprecio que, en realidad, encubre únicamente el desprecio inconfesable que, muy en el fondo, siente por sí mismo... 'el indio es la medida exacta de las limitaciones del

ladino'. Al no sentirse *alguien*, el ladino crea al indio y mantiene su imagen como la de un ser inferior. Típico proceso sustitutivo de una carencia por otra, ya que habrá, en el mundo del *ladino*, indios, en tanto el primero se siga considerando *ladino*; y seguirá existiendo la ficción del *ladino* en tanto éste busque sus propios perfiles en la siempre inalcanzable meta de los modelos extranjeros o extranjerizantes. Así, atenaceado por esta doble contradicción, su mundo le parecerá siempre estéril y las fugas de ese mundo, aun las geniales... estarán fatalmente matizadas de un querer expresar lo que es de otros (en este caso, lo supuestamente mágico, mítico y esotérico del mundo maya) sin poder encontrar lo que es propio, si lo hay explícito, o explicitarlo a través de una toma de conciencia⁵⁹.

Insistimos en que podríamos perdernos en el espejismo que declara que las actuales reivindicaciones indias contienen el mismo fondo. Existen puntos coincidentes y en muchos casos una agenda común de acciones y demandas, lo cual no significa hacer tabla rasa ante un magno abanico de manifestaciones. Los indígenas no son espacios y tiempos inmutables en los cuales el entorno nacional e internacional no logren trascender, por lo cual, también tendremos que desterrar la idea de una fase de estancamiento o supremacía natural, espiritual o social para continuar asistiendo a un camino certero. Como cualquier grupo humano, los pueblos indígenas cuentan con tinos y descuidos, aportaciones y posicionamientos que son precisados y adosados por los senderos de sus vidas privadas y públicas. Hay una analogía coherente entre identidad étnica y conciencia histórica, la primera invariablemente se fundamenta en la segunda.

La identidad corresponde a los grupos étnicos o etnias, indígenas o no y se revela en la ensancha dinámica de la etnicidad. En síntesis, al hablar de las identidades podríamos referirnos a sus variantes nacionales, indias, burguesas o mixturas, pero al establecer la existencia de clase tenemos la ventaja de distinguir formas étnicas y afanes concretos en los diversos siglos.

Siguiendo la misma lógica tampoco podemos perdernos en la entelequia de no conocer los distintivos de cada experiencia, porque algún grupo étnico nacional podría albergar a sujetos indios y algún grupo étnico indígena, podría estar compuesto por

⁵⁹ Carlos Böcker Guzmán y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: Una Interpretación Histórico-Social*, México, Siglo XXI Editores, 1972, p. 45.

diversas clases sociales⁶⁰. La identidad indígena está basada en una forma étnica particular y para los casos de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, la cultura organiza a la política, las relaciones de clase y la economía conforme a una lógica contra-hegemónica. Esto es impulsado a partir de un ardor político que se distinguen por el establecimiento de relaciones particulares emancipadoras.

¿Quién Parió al Indio?

Para los casos de México y Guatemala, la región en la cual se sitúa a los pueblos indígenas es Mesoamérica. Este concepto fue concebido por el antropólogo Paul Kirchhoff para referirse a la posición intermedia en el continente americano, la cual se distinguió por ser el territorio de pueblos prehispánicos y por constituir una unidad cultural. Dicha área, era compartida por los indios que habitaron la mitad del México actual y las partes septentrionales de Centroamérica. De tal manera, se perciben tres elementos familiares: subsistencia basada en el cultivo de maíz⁶¹, dispositivos culturales compartidos y una historia enlazada entre las diferentes sociedades.

La frontera norte de Mesoamérica se extendió a partir de la desembocadura del río Panuco, en el Golfo de México, hasta los ríos Santiago y Fuerte, en el Océano Pacífico. La parte centro se situaba en el río Lerma y la frontera sur comenzaba en el río Motagua de

⁶⁰ Es endeble y riesgoso arraigarnos en generalizaciones y afirmar que todos los indígenas se encuentran en situación de pobreza y marginación. Existe un grupo minoritario de esta población que a través de la educación, la participación política, comercial y comunitaria ha conquistado espacios de poder en diversos niveles locales, regionales, nacionales e incluso internacionales; lo cual ha permitido una mayor incidencia política de sus demandas.

⁶¹ “La civilización mesoamericana surge como resultado de la invención de la agricultura. Este fue un proceso largo, no una transformación instantánea. La agricultura se inicia en las cuencas y los valles semiáridos del centro de México entre 7,500 y 5,000 años antes de nuestra era. En este periodo comienza a domesticarse el frijol, la calabaza, el huauiltl o alegría, el chile, el miltomate, el guaje, el aguacate y, por supuesto, el maíz. El cultivo del maíz constituye el logro fundamental y queda ligado de manera indisoluble a la civilización mesoamericana. Su domesticación produjo el máximo cambio morfológico ocurrido en cualquier planta cultivada... Debe recordarse que el maíz sólo sobrevive por la intervención del hombre, ya que la mazorca no dispone de ningún mecanismo para dispersar las semillas de manera natural; es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano...”. Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización Negada*, México, Editorial de Bolsillo, 2005, pp. 24-25.

Honduras, desfilaba por el Lago de Nicaragua y finalmente arribaba al Golfo de Nicoya en Costa Rica. A su vez, los horizontes mesoamericanos estaban distribuidos en cinco subáreas: 1) Altiplano Central, constituido por los actuales estados de Puebla, Tlaxcala, Morelos, Hidalgo, Estado de México y Distrito Federal; 2) Costa del Golfo, la cual partía del río Grijalva en Tabasco hasta el río Soto la Marina en Tamaulipas; 3) Área Oaxaqueña, arropaba al actual estado de Oaxaca y parte de Guerrero; 4) Área Maya, se extendía desde el río Grijalva en Tabasco hasta Honduras y El Salvador y 5) Área Occidente, comprendía a Sinaloa, Nayarit, Colima, Michoacán y parte de Guerrero y Guanajuato.

La indígenas mesoamericanos poseían su propia organización social, económica y política y a partir de la conquista y la colonización, se ciñeron de nuevas relaciones sociales en las cuales solamente tendrían cabida como indios –antes del siglo XVI y durante los primeros años de la presencia española, los oriundos americanos no se denominaban así mismos indios–. De esta forma, la fundación de Nueva España emitió una división social basada en la jerarquización de dominados y dominadores, la cual se caracterizó por la esclavitud y la servidumbre. Es claro que existieron las estratificaciones de castas⁶², pero podemos establecer una reflexión supra-racial sencilla para determinar la esencia básica apoyada en la dupla de colonizadores y colonizados.

⁶² Las castas coloniales eran un sistema de rangos que catalogaban las mezclas sanguíneas y su pureza biológica, fueron designaciones erróneas sobre las cuales reposaron los peninsulares y los criollos para conferirse una nota normalizada de superioridad. Weber declaró que las convenciones sociales que se fundamentan en las razas no responden a un grado mayor o menor de autenticidad, por el contrario, la sangre pura es un equívoco ya que el verdadero sustento de esta institución clasificatoria es la existencia de una hermandad artificial estimulada por reglamentaciones que condicionan la vida y que son acompañadas en el común de los casos por estribos religiosos. Esa creencia fue de algún modo la del “pueblo elegido”, en la cual el invasor validaba su imposición y repelía al copartícipe subordinado. El autor agrega que la idea de parentesco de sangre es complementada, en el grueso de los casos, con la exaltación de diferencias lingüísticas para satisfacer las necesidades económicas y políticas que poseen los grupos humanos. En el sentido, las castas coloniales ibéricas se apoyaron en una apreciación estética. Así mismo, podemos apreciar que se produjo una homologación subjetiva a lo interno del grupo imperioso –como si todos los miembros del régimen colonial fueron iguales y armónicos– y se realizó una extensión de homogeneidad infrahumana dirigida a los Otros. “No sólo el hecho de que se tenga en cuenta el lazo de sangre, sino también el grado en que se tiene en cuenta, se halla codeterminado por factores distintos a la mera afinidad racial objetiva. Las diferencias estamentales, por lo tanto adquiridas, y especialmente diferenciadas... constituyen un fenómeno mucho más fuerte... Diferencias en la barba y el cabello, vestido, modo de alimentarse, división del trabajo entre los sexos y todas las demás que saltan a la vista- cuya ‘importancia’ o no importancia para la sensación inmediata de atracción o repulsión presenta tan pocas deferencias de grado... pueden alimentar en sus

El asentamiento de Europa en América Latina fue violento y omnipresente, mediante innumerables pericias homicidas se eliminó a la población indígena y se mantuvo con vida, solamente a las personas que sirvieron para la satisfacción de la mano de obra y las que escaparon de la potestad española –Gamio designó a estos bastiones de protección como “regiones de refugio⁶³”–. Los indios que persistieron en la medula del régimen, efectuaron trabajos forzosos para encomenderos, eclesiásticos y caciques, pagaron tributo y realizaron labores públicas. La serie de acciones inicuas que tenían que cumplir los indígenas, nos parecen inverosímiles pero la historia dictamina su constatación.

Testimonio tras testimonio y documento tras documento, relatan las vejaciones que sufrieron en estos tiempos los indios. Un manuscrito que revela la denuncia de los abusos soportados en las comunidades prehispánicas, son las *Memorias* en náhuatl elaboradas en 1570 en el departamento de Santiago (Antigua) de Guatemala. Hemos tomado un fragmento que se refiere a la venta de niños para describir el escenario al que referimos.

Según el testimonio de los cabildantes... ‘... nos han quitado a niños entenados y huérfanos, e hijos e hijas para darlos a los españoles’. Al haber vendido niños de ambos sexos a varios españoles, los indios de Santo Domingo tuvieron que pagar para liberarlos. Según su testimonio, les fue posible recuperar a la mayoría de los niños vendidos, pagando el dinero que les pidieron los oficiales españoles, aunque informaron que ‘ahora algunos no salen, no los quieren entregar a los españoles’. Explicaban que ‘cuando nos devuelven a los muchachos y a las muchachas damos siete tostones al escribano... y un tostón por un mandamiento y un tostón para el

portadores un sentimiento específico de ‘honor’ y ‘dignidad’. Los motivos originarios que dan lugar a las diferencias en el estilo de vida y los contrastes subsisten como ‘convenciones’... homogeneización interior ocurre con la diferencia respecto al exterior. La tendencia al cierre monopolizador con respecto al exterior”. Max Weber, “Las Comunidades Étnicas y la Conciencia de Raza”, en Eduardo Terrén (editor), *Razas en Conflicto. Perspectivas Sociológicas*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002, pp. 74-75.

⁶³ “Las regiones de refugio se ubican en paisajes particularmente hostiles o en áreas de difícil acceso para la circulación humana; donde la explotación de los recursos disponibles reclama la inversión de esfuerzos considerables... Los ambientes inhóspitos o de arduo abordaje son básicamente tres: los desiertos, las selvas tropicales, y los macizos montañosos...”. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 56.

alguacil que vaya a sacar al muchacho o a la muchacha'... La experiencia de los indios de Santo Domingo no fue excepcional⁶⁴.

A los anales de las *Memorias* se añade la inconformidad que tenían los indios al pagar el tributo de los finados, los desaparecidos y los enfermos -ya fuera en oro, gallinas o maíz-. Se suma la pesadumbre que vivían por la ocupación paulatina de las parcelas, los abusos en contra de los alcaldes y los regidores -tutelares de la intermediación entre indios y españoles- y las labores obligatorias sin remuneración alguna a pesar de la liberación de la esclavitud en 1550 -atender las casas de los peninsulares y criollos, barrer las calles, limpiar las plazas, construir iglesias, eran algunas de las actividades-. Finalmente se menciona la existencia de masacres poblacionales a raíz de las epidemias y los desplazamientos territoriales. Sin duda, este escrito enuncia la hecatombe de la vida india en la colonia y denuncia que estas modalidades eran un episodio recurrente en lo cotidiano.

Es claro que la metrópoli hispana requirió para su desarrollo el acopio de materias primas e insumos agropecuarios, tal afluencia permitió un proceso de acumulación originaria. Se trataba de la extracción de metales preciosos y de la explotación de la mano de obra; de esta forma, imaginariamente América transitaría del modelo de producción antiguo a una economía complementaria al capitalismo industrial europeo. Fue el control monopólico el que permitió que religiosos, encomenderos, mercaderes, militares y civiles que se encontraban en nuestro continente gozaran de riquezas y grandes tierras y fue esta circunstancia la que facilitó en el "Viejo Mundo", la incrementación de capitales para financiar las guerras y para viabilizar la manutención del rey y del Papa.

Mesoamérica constituyó para estos tiempos un enclave de la economía imperialista, un escenario en el cual no había posibilidad de creación de un verdadero mercado interno y un designio de economía débil a largo plazo. Para Cueva, la

⁶⁴ *Nuestro Pesar, Nuestra Aflicción. Tunetiliniz, Tucucuca (Memorias en Lengua Náhuatl Enviadas a Felipe II por Indígenas del Valle de Guatemala Hacia 1572)*, México, tr., ensayos y notas de Karen Dakin, intros. y notas históricas de Christopher H. Lutz, UNAM -Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1996, p. XXXV.

acumulación originaria implica el acaparamiento sin precedentes de uno de los polos y la desacumulación obscena del otro lado del sistema –las colonias–.

La expoliación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clánica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos métodos idílicos de la acumulación originaria. Estos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital⁶⁵.

De forma simétrica, este andamiaje necesitó de una legitimación conferida por la diseminación de la fe cristiana; no cabe duda que sin la presencia de campañas misioneras civilizadoras la expoliación se hubiese malogrado. El discurso consistía en la incursión de la salvación de los indios, los cuales eran distinguidos como seres necios, encarnación del mal, almas perdidas, infantes deseosos de una orientación e inferiores que practicaban idolatrías paganas. Así, los “salvajes” fueron “bendecidos” por la ayuda de dominicos, agustinos, franciscanos, jesuitas y betleminas.

La posición de los misioneros llegó a ser la más influyente y poderosa, abogaban por los infieles frente a los encomenderos y como recompensa, podían gozar del control total de las comunidades y los terruños. Es de sobra conocido que los jesuitas llegaron a ser los más grandes latifundistas en este tiempo.

Análogamente, los predicadores del cielo sobresalieron por su capacidad para pacificar a las poblaciones indígenas, aislar la mala influencia ejercida por civiles y militares, enseñar nuevos oficios y técnicas de cultivo, educar a los niños y los adultos, promover la formación de cofradías para organizar las fiestas y el pago de tributos y prevalecieron por impulsar la construcción de edificaciones santas. Así mismo, estos enviados de Dios aprendían las lenguas “aborígenes” para solidificar sus métodos de

⁶⁵ Agustín Cueva, *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 13a. ed., 2004, p. 69.

colonización, lo cual les permitía gozar de gran poderío en contraste con otras instituciones de Nueva España.

Florescano retrata la jurisdicción de los religiosos y sus alianzas y menciona su cercanía con los poderes virreinales a principios del siglo XVII. El perfil consiste en la situación que imperaba al norte del virreinato americano, en esta época, se realizaba la “caza de chichimecas” –genérico de los grupos nómadas– debido a la imposibilidad de sosiego en la región. En oposición a la persecución armada, los jesuitas penetraron en las tierras de Sinaloa y Sonora. Tras intrincadas batallas lograron la firma de tratados de concordia con los “Ocho Pueblos” de la nación yaqui, los cuales se reforzaron con el asentamiento permanente de los eclesiásticos a partir de 1610.

Para inculcar en los indígenas los preceptos de la doctrina cristiana, los misioneros literalmente tuvieron que bajarlos de sus montañas o desalojarlos de sus asentamientos provisorios en los valles, y obligarlos a “reducirse” en las fronteras de la misión. Poco a poco las tierras de la misión conformaron un poblado dotado de iglesia y casas para los jesuitas y los neófitos, bodegas para almacenar los granos y aperos de labranza; talleres de artesanías, manufacturas y reparaciones; corrales para los animales y huertas, campos de cultivo y potreros para el ganado. El rasgo más característico de las misiones de Sonora y Sinaloa fue el de ser poblados autosuficientes⁶⁶.

La carga virreinal también creó formas de resistencia que produjeron choques a lo interno, hablamos de pequeños cismas que se hicieron presentes a través de solidaridades comunales y en vínculos identitarios frente a la adversidad. Las insurrecciones nativistas buscaban eliminar la presencia del usurpador, insistían en la restauración del orden precolonial y en el desalojo del dogma cristiano. Así mismo, las comunidades campesinas que tenían nuevos referentes lucharon por la defensa y la conservación de sus tierras y

⁶⁶ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación*, México, Editorial Taurus, 2001, pp. 164-165.

bienes, defendían las concesiones cedidas por la República de Indios⁶⁷ y deseaban que las figuras cristianas se transformaran en símbolos indígenas.

Existió simultáneamente la presencia de movimientos mesiánicos o milenaristas, los cuales eran los más radicales y siempre comenzaban por un móvil religioso. El objetivo principal era desaparecer al grupo dominante y desplazarlo por un gobierno propio, acabar con los tributos, con la gente blanca y crear un culto y sacerdocio autóctono con base en las divinidades católicas. Acompañando a los milenaristas estuvieron los motines urbanos formados por indios, negros, mestizos y blancos pobres, los cuales eran usualmente motivados por la escasez y la falta de alimentos. Las crispaciones mencionadas confirmaban el despliegue de inconformidades habituales de los indígenas, ya fuera que se presentaran de manera aislada, intermitente o permanente la sublevación estuvo presente en la colonia.

Se ha podido advertir el carácter criminal de los colonizadores, pero también tenemos que dar cuenta de las agresiones de indios contra indios. En un entorno de violencia cotidiana, la injusticia fue promovida y acentuada por los mismos miembros de los poblados. Se daban casos en los cuales los dirigentes y las minorías, se esforzaban por mantener la incomunicación entre la comunidad y el exterior. Llegó a suceder que jóvenes castellanizados se aprovecharon de su condición bilingüe y la utilizaron para obtener beneficios de la colectividad y tristemente, se acentuaron los rasgos patriarcales que volvieron más grande la sujeción de la mujer.

Es incuestionable que los indígenas fueron negados y también sería repugnante cegarnos ante las vejaciones que las identidades nos relatan. Empero, el orden colonial

⁶⁷ La República de Indios era el sistema de gobierno que emulaba las judicaturas españolas, fue creada para regular la organización indígena y para normar a este sector de la sociedad. El resultado fue que a los pobladores originales se les permitió adjudicarse la capacidad de tenencia de tierra comunal, un gobierno local basado en el sistema de cargos, obligaciones tributarias, trabajo al servicio de peninsulares y criollos; así como el ejercicio de algunos derechos colectivos plasmados en las Leyes de Indias. Cabe resaltar, que muchos pueblos formados por las divisiones administrativas y burocráticas, sufrieron la separación de sus grupos étnicos y que cada indio era considerado un siervo del rey. En síntesis, se trataba de una masa amorfa sin capacidad personal de posesión, derechos o voz propia y al separarse de la comunidad a la que pertenecían, los sujetos indígenas eran inexistentes a cualquier protección paternalista.

implantó daños colaterales que indudablemente se reprodujeron entre los indios. Por tanto, se tiene que rechazar la idea de un esencialismo y elucidar que el indio no es un ser simple, armonioso, puro, dócil o cualquier otra imagen idílica. Con ello hemos de contrarrestar a ciertos reformadores sociales, milenaristas, altruistas o místicos de ayer y de hoy, porque sencillamente el indígena no ha sido el paraíso encarnado en lo terrenal.

El siglo XIX presenció el inicio de la ruptura criolla con el régimen colonial y asistió al establecimiento de las independencias latinoamericanas, las cuales abrieron los umbrales hacia la formación de los Estados-nacionales⁶⁸. En la conformación de los nuevos procesos, las sociedades políticas afirmaban haber rechazado los estamentos religiosos y aseguraban que sus gobiernos se orientaban a los principios contractuales.

Sin embargo, el problema que subyace a la formación de los Estado modernos, es el nacimiento de proyectos históricos basados en las fuerzas de las minorías y cimentados en el olvido de la mayoría de la población campesina e indígena. La batalla de la igualdad para los indios, implicó la formación de una sola figura representativa en la cual el conjunto social y sus diferencias se diluyeron ante el ansioso deseo de los países por encaminarse al progreso⁶⁹.

Los conglomerados indígenas en la independencia fueron exhibidos como una intromisión para el avance futuro del país, esto era responsabilidad del pensamiento ilustrado que había sido insertado en los dirigentes nacionalistas y que había establecido como meta la modernización occidental. Durante la colonia, los indios eran negados de

⁶⁸“Una nacionalidad constituye una formación clasista que desarrolla una identidad política sobre la base de componentes étnicos y que tiende a definir un proyecto de autodeterminación, precisamente porque se encuentra integrada en su espacio estatal que no acepta como propio; así, pues, su tendencia... es crear un Estado-nación distinto... en tanto se da esta integración en un Estado-nación determinado, en tanto ocurre esta impugnada ‘pertenencia a un Estado’, regularmente la nacionalidad asume en tanto tal otro rasgo importante: el ser una entidad ‘oprimida’. Y esta condición de ‘nacionalidad oprimida’, a su vez, contribuye a fortalecer la solidaridad nacional e impulsa los movimientos orientados a hacer realidad el proyecto de autodeterminación”. Héctor Díaz Polanco, *La Cuestión Nacional, op. cit.*, p. 25.

⁶⁹ A la medianía de 1808 las tropas napoleónicas invadieron las tierras españolas, así Carlos IV y Fernando VII fueron desplazados del trono. En tal sentido, las transformaciones futuras en las estructuras políticas de la península ibérica abrieron posibilidades abruptas para desbaratar al poder virreinal en Nueva España.

manera individual pero protegidos por las Leyes de Indias de forma colectiva, se trataba de un reconocimiento de las diferencias basado en juicios ominosos.

Con la transición al Estado moderno los indios fueron imposibilitados para velar por sí mismos y fueron distanciados del cuidado religioso y virreinal, se aproximaron a una disolución jurídica, social y política con inconexiones respaldadas por las reformas. Los sujetos descalificados ya no eran negados solamente de manera individual sino de manera colectiva también, quedando así despojados completamente de las mínimas afirmaciones que poseían.

En este siglo pródigo en calamidades, los indígenas no sólo perdieron el fundamento legal de la propiedad comunal, también se convirtieron en parias políticos, pues ni los Estados ni los partidos que se disputan la conducción de la nación defendieron su causa o discurrieron procedimientos que permitieran su integración en el proyecto nacional. Por el contrario, puede decirse que la consigna que se impuso fue apoderarse de la tierra indígena, destruir las instituciones que cohesionaban las identidades étnicas y combatir las tradiciones, la cultura y los valores indígenas. De este modo en el seno mismo de la república se forjó una triple oposición contra el mundo indígena. La primera la profundización de las élites dirigentes y los partidos liberales y conservadores, que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de los proyectos políticos. La segunda la oposición que configuró al Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes primero declaró la guerra cuando éstos no se avinieron a sus leyes y mandatos. La tercera fue una resultante de las anteriores: la exclusión: de los grupos indígenas del proyecto nacional⁷⁰.

El punto nodal en la formación de los Estados-nación es la esperanza ante el endurecimiento de sociedades políticas renovadas, una conducción a partir de los principios democráticos y universalistas que se instruyeron por las experiencias de la Revolución Francesa y de Estados Unidos. Para poder acceder a los niveles básicos que la Ilustración legó, los novohispanos estaban obligados a crear un sistema jurídico, una burocracia, partidos políticos, instaurar un tipo de economía de mercado y un ejército nacional, es decir, centralizar los cotos de poder para reproducir la vigencia del orden

⁷⁰ Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 431.

recién establecido e incitar los intereses de los grupos capitalistas dominantes a nivel local y exterior.

A la par, la Revolución Industrial había aportado las bases materiales en Europa para la totalización del capitalismo industrial. Los nuevos Estados americanos y el ascenso a esta condición, exigieron que los países prescindieran de todo estanco social que limitara las posibilidades de progreso. Así, comenzó una nueva cruzada de deslegitimación del sujeto indígena, lo cual provocó que las frustraciones elitistas fueran enumeradas en los indios y los campesinos. Estos sujetos eran los enemigos de los nuevos tiempos y eran responsables de las interrupciones hacia un mejor devenir.

Guillermo Prieto consideraba que la presencia de los indígenas afectaba la condición de la producción de la riqueza. “No hay consumos porque no hay necesidades en cuatro millones de hombres que componen nuestra población, es decir es una población en el número, pero no en los efectos; se cuentan, pero en realidad está segregada de nosotros por su cercanía a la barbarie; se desvían hasta cierto punto del doble carácter que presenta el hombre de productor y consumidor⁷¹”.

Las independencias en México (1810) y en Guatemala (1821), requerían solucionar tareas determinadas. Entre ellas se encontraban las cuestiones de poder, la definición y la forma que habría de tomar la organización nacional –monarquía, república, federalismo, centralismo y/o poder religioso– y el sentido y la intervención de la identidad nacional para poder alcanzar la cohesión social. Al impulsar las actividades económicas locales y al ejercicio, la defensa frente a los ataques de las potencias capitalistas concedieron otro ritmo a los países. Así mismo, la adopción formal fue la de los principios liberales, con una marcada influencia del clero y de lo militar.

Esta nueva concepción socio-política en torno al individuo era el proyecto que inspiraba en Guatemala la creación de una república representativa. La nueva concepción socio-política liberal motivaba cambios inmediatos, reflejados en la

⁷¹ Cit. en Manuel Ferrer y María Bono, *Pueblos Indígenas y Estado Nacional en México en el Siglo XIX*, México, UNAM, 1998, p. 149.

condición legal de la población indígena, así como la organización del espacio local... basada en la libertad e igualdad del individuo... exigía una nueva organización del poder bajo el que no cabía un espacio exclusivo y particular para la población indígena, como hasta ahora había sido la república de indios⁷².

Los discursos criollos ciñeron sus aspiraciones en las independencias, un nuevo imaginario social razonado en la formación de una identidad nacional. Las identidades mestizas y ladinas se esforzaron por reclamar y poseer el control del patrimonio material y cultural, lo cual había sido inasequible durante la colonización. Frente a estas necesidades se inventó una conciencia gestada en las profundidades de la burocracia virreinal, la castellanización, el incremento de bienes muebles y el auge de los negocios mineros y comerciales; escalafón a escalafón los pequeños grupos gobernantes fueron encaramando los beneficios del prestigio social.

Los mestizos y los ladinos se distinguían a sí mismos como pueblos merecedores de amparos y mandatos, paralelamente se apoyaron en la religión católica –podría resaltarse al guadalupanismo en México– para conferirse una posición privilegiada. Esta situación les permitió integrar al entorno un símbolo nacional de naturaleza local, el cual posibilitaba la conducción efectiva hacia una transición.

En la primera fase de las naciones independientes, se sufrió una desarticulación del sistema preexistente a la colonia. Ante la ruptura de vínculos con las metrópolis, el nuevo régimen concedió la primicia de un desarrollo y un crecimiento debilitados. De igual forma, dentro del Estado-nación empeoraron las condiciones sociales, económicas y políticas, porque anteriormente la articulación de las poblaciones gravitaba a los alrededores de la monarquía.

En términos generales México y Guatemala del siglo XIX, muestran la existencia de países desarticulados que no poseían una unificación social ni territorial y que ostentaban un predominio pluricultural étnico. Lo anterior evidenciaba una infinidad de espacios

⁷² Sonia Alda Mejías, *La Participación Indígena en la Construcción de la República de Guatemala, Siglo XIX*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2002, p. 72.

regionales y desarrollos históricos múltiples a lo interno. La complejidad de la presencia de una magnífica variedad de culturas operaba como un obstáculo para la fabricación de las identidades nacionales y tal impedimento, se convirtió en uno de los fuertes que el Estado-nación creyó debía de demoler.

Conforme comenzó el siglo XX, ambos países realizaron esfuerzos titánicos para homogeneizar a sus poblaciones nacionales y para dotarlas de una identidad compartida en valores, actitudes, usos, creencias, simbolismos, entre otros elementos. Las políticas que pretendían incentivar la modernización se fueron definiendo de manera más clara, así la asimilación de los indígenas fue el medio de integración de los Estados nacionales.

México tuvo un papel elemental en este propósito, los tiempos de la Reforma y porfirismo fueron prodigios para la promoción utilitarista de los indígenas. En tal causal, la aplicación del indigenismo cobró grandes dimensiones, las cuales se diseminaron a lo largo de Latinoamérica y se combinaron con la exaltación de la importancia de acceder a los beneficios de la civilización de Occidente. Liberales y positivistas contemplaron en todo momento a los indios desde los cánones de la modernidad, los cuales traían consigo la necesidad de homogeneización de los sujetos y la supresión de los grupos étnicos.

¿Quién parió al indio? En condensación tropezamos con dos periodos cardinales: el primero, la conquista y colonización y el segundo, las independencias. Ha sido latente que durante el régimen de la Nueva España la identidad india barroca nació y persistió en el ámbito de lo local. Sin titubeos, las fiestas locales, los santos patronos, los nuevos oficios y el aislamiento en las misiones y los poblados, crearon una solidaridad que se concentraba en una vida nueva. Este nuevo existir estaba ligado a una situación de amenaza permanente y violencia, la cual derivó en la vigorización de la adaptación y la reinención de las particularidades. Paradójicamente, la civilización eurocéntrica forzó al despliegue de un esfuerzo constante por la afirmación de la singularidad indígena.

El segundo momento, manifiesta que el siglo XIX no pudo terminar con la presencia india en los Estados-nación. A largo plazo los intentos de exterminio y la

necesidad de desaparecer a los pueblos precolombinos, no fueron suficientes para lograr la erradicación cultural. Sin embargo, esta afrenta no fue sencilla para los indígenas ya que las aspiraciones de los independentistas eran las de encaminar a sus países a las ventajas del capitalismo. Por lo cual, progresivamente las élites han colaborado con el asentamiento de la imagen del indio como muletilla de sociedades en ascenso.

El Camino de la Milpa a la Vitrina

El camino de la milpa a la vitrina principia con el deslizamiento de la identidad criolla a la mestiza, es decir, con los intentos de forjar una identidad nacional. Ciertamente el calor nacionalista posterior a la Revolución Mexicana, había encumbrado la necesidad de sanar las heridas dejadas por los yerros de Porfirio Díaz y había tratado de resarcir las llagas de la insurrección civil local y de las invasiones extranjeras. Así, los caudillos fueron procurando gradualmente el control total del Estado-nación y fueron perfilando un gobierno capaz de atender a sus pobladores.

Para que pudiera triunfar en plenitud el proyecto revolucionario, se tuvo que emplear una nueva ideología de naturaleza burguesa que colocara a la nación bajo una imagen homogénea-mestiza. De igual forma, para poder cerrar la incertidumbre que cuestionaba el verdadero valor de ser mexicano, principalmente en los años cuarenta del siglo XX, muchas de las acciones del programa de modernización se encauzaron rumbo a políticas indigenistas. Porque la “Revolución se define como un movimiento en búsqueda de la identidad primaria, como el primer movimiento nacional que incorpora al indígena y al campesino en el proyecto histórico. De ahí que las décadas posrevolucionarias contemplen una vasta y continua recuperación del pasado prehispánico, centrada en sus aspectos más deslumbrantes: arquitectura, escultura, religión, mitos⁷³”.

⁷³ Enrique Florescano, “De la Memoria del Poder a la Historia como Explicación”, en Carlos Pereyra, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 102-103.

Aguirre expresó desde la antropología los fundamentos del indigenismo: ““El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales”⁷⁴.

El valor de estas palabras es sintético y revelador, en un pedazo de grafía se abre la caja de Pandora ante nuestros ojos y desfilan los principios ensalzados por las políticas de la deglución india. El resultado es inquietante, pero la realidad nos amaga al fracaso del programa proteccionista, al desengaño del designio cohesionador y al cambio de reconocimiento del indio a indígena. Con la finalidad de resarcir la explotación de tiempos pasados, se apostó por la identidad mestiza que no limitaba y que no ignoraba a las diferentes etnias –como sucedió con el referente criollo– sino que las incorporaba a las justificaciones emanadas de la Revolución.

En este sentido, los pueblos que fueron trocados indígenas presenciaron la tendencia creciente de la exaltación de su pasado y la virtud de ser hundidas en él, una alteración que borró su presente y que se distanció de su preservación en el futuro. Destaca el modelo social de Lázaro Cárdenas y sus fundamentos, los cuales reflejaban la importancia de esgrimir un plan nacional que encuadrara con las ideas progresistas que se tenían deparadas para México.

Para esta intención, la cultura mestiza representaba a la nación modernizada bajo su configuración científica, técnica y racional y las culturas indígenas magnificaban lo primitivo, la tecnología simple y atrasada, lo mágico e irracional. Cada comunidad india era un remanente mesoamericano y para los pensadores del indigenismo, esto implicaba una cansada labor de aculturación pero permitía la posibilidad de acceder a los beneficios que prometía la civilización occidental.

⁷⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica XI. Obra Polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 19.

Las políticas indigenistas han sido paternalistas, caracterizándose por una *praxis* subordinada a los aparatos burocráticos que oprimen, someten y disuelven a los pueblos indios a través de poderes autoritarios y verticalistas. Revisando los hechos de las décadas pasadas, hoy podemos indicar que la aplicación de estos planteamientos ha empeorado las condiciones de vida de los pueblos y que los lineamientos establecidos, han sido restrictivos y racistas con trasfondos condicionantes que conducen al aislamiento y a la conservación cultural pragmática.

En la palestra mexicana resaltó Manuel Gamio, este antropólogo fue influenciado por la escuela culturalista o relativista estadounidense que llegó a México con Franz Boas. Los culturalistas sobresalían por hacer énfasis en las limitantes culturales que acarreaban los grupos étnicos y por realzar la organización comunal que dilatava al individuo. Gamio aseguraba que los sectores indios perduraban en condiciones de marginalidad a razón de las especificidades culturales –en especial las diferencias lingüísticas–, que los sistemas jurídicos tradicionales eran incompatibles con el derecho moderno, que la existencia de economías simples imposibilitaba la adhesión comunitaria al proyecto nacional de industrialización y que la plena realización de los indígenas truncaba la verdadera integración del país.

Gamio se reconoce afiliado a la cultura occidental ('nuestra civilización': la no india)... mantendrá la concepción indigenista como una teoría y una práctica políticas diseñadas e instrumentadas por los no indios para lograr la 'integración' de los pueblos indios a la nación. La definición de que es lo 'bueno' y lo 'malo' de las culturas indias, qué es lo aprovechable y lo que se debe desechar... Se postula una acción integral que ataque simultáneamente todos los aspectos del 'problema indígena': de desarrollo económico, educación, salud, organización política, ideología, etc... 'cambio cultural' que es necesario llevar adelante⁷⁵.

El indigenismo promovido germinalmente en México fue desplazado hacia América Latina, tal efecto se apreció en la VIII Conferencia Panamericana de Educación que tuvo lugar en Lima en 1938. En dicho encuentro, se declaró que los indígenas tenían derecho al

⁷⁵ Cit. en Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*, p. 172.

amparo de las autoridades nacionales y que los gobiernos tenían la obligación de desarrollar políticas, para estimular la integración de los pueblos tradicionales que ostentaban deficiencias físicas y mentales.

En el año de 1940 durante el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, la ideología indigenista se fortaleció al aseverar que la asimilación de los pueblos indios era necesaria para alcanzar el desarrollo y el progreso de los países. Consustancialmente, se planificaron institutos nacionales indigenistas que regularan y supervisarán el progreso de las acciones consensuadas en las diferentes reuniones intergubernamentales –algunos países que ofrecieron su beneplácito fueron México, Perú, Guatemala y Bolivia–.

Así, los nuevos parámetros civilizatorios y las acciones públicas se concentraron en sembrar cambios en la organización indígena. La educación jugó un papel importante y en el común de los casos, fue adosada a las misiones culturales que fueron promovidas por organismos religiosos estadounidenses. El asistencialismo era el vehículo utilizado para crear agentes de cambio y las tareas principales, consistían en impulsar programas de instrucción avalados por los países y en alfabetizar a los habitantes para conducirlos a la candidez de la religión puritana –especialmente los protestantes–⁷⁶.

Alternando con estas actividades se encontraba la revancha de la campaña civilizatoria del siglo XVI, un nuevo capítulo neocolonial en el siglo XX. *“Una nueva penetración: Aprovechando la situación creada por los organismos oficiales, de ayuda y protección a los núcleos indígenas, apoyándose en los acuerdos del Primer Congreso*

⁷⁶ Rosario Castellanos, a través de la literatura, denunció el impacto religioso de los estadounidenses en las comunidades indígenas de Chiapas. “-Como usted ve –explicó por fin el pastor Williams a Arthur–, un lingüista nos era indispensable. Lo que urge es que iniciemos la traducción del Evangelio al tzeltal. Sólo así será posible predicarlo con eficiencia... A Arthur Smith le fue asignado un ayudante: un joven indígena –Mariano Sántiz Nich–, que hasta hoy no había cedido a nadie su primer lugar en conocimiento del inglés... A Mariano se le bañaba la cara y el cuello de sudor cuando Arthur le pedía la correspondencia de un vocablo, respondía con lo primero que se le venía a la mente. Y si el texto decía espíritu santo, Mariano interpretaba Sol y principio viril que fecunda y azada que remueve la tierra y dedos que modelan el barro. Y si decía demonio, no pensaba en el mal... Lo que echaba de menos, porque no se mencionaba jamás, era la gran vagina paridora que opera en las tinieblas y que no descansa nunca”. Rosario Castellanos, *Ciudad Real. Cuentos Sobre la Opresión a las Culturas Indígenas*, México, Punto de Lectura, 2008, pp. 184-186.

Indigenista Interamericano una asociación norteamericana, el Instituto Lingüístico de Verano, inició una campaña de penetración en los núcleos indígenas de México con una encubierta labor de proselitismo evangélico... el imperialismo no se conformaba con someter y explotar un territorio y sus materias primas; le interesa, también, someter al hombre y dominar su conciencia... estudiaba... las lenguas indígenas al mismo tiempo que ligaba estos conglomerados... a la cultura y las tradiciones de los Estados Unidos de Norteamérica... la lectura y ... escritura resultaba más efectiva haciéndola en lenguas indígenas...un 'puente' para enseñar el castellano⁷⁷".

Por otro lado, ante el fracaso indigenista surgió la crítica etnopopulista que fue articulada en la I Declaración de Barbados en 1971. La nueva estrategia política, manifestaba la importancia de reestructurar el pensamiento indianista en América Latina y buscaba colocar en los espacios nacionales los programas que defendían la reivindicación política indígena. Los defensores del etnopopulismo rechazaban las políticas clásicas del indigenismo y reclamaban que la apropiación utilitarista del Estado-nación de los símbolos étnicos, era una amenaza para la participación de los pueblos en la delimitación de las estrategias que afectaban a sus comunidades.

Una de las mayores trabas que enfrentó este movimiento fue su posicionamiento radical y fundamentalista, en múltiples comunicados limitaron las identidades culturales a su arista lingüística y a escuetas descripciones que encasillaban a los pueblos indígenas en representaciones imprecisas. López y Rivas comenta que:

El etnopopulismo parte de una concepción de apoyo radical a los grupos étnicos y se representa a sí mismo como el auténtico vocero de sus intereses. Otorga un valor absoluto de lo étnico como una esencia suprahistórica anterior a las clases y a las naciones y, por lo tanto, sobreviviente a las mismas en el futuro. El etnopopulismo recurre con frecuencia a la idealización de la comunidad étnica, como viviendo en armonía con la naturaleza y en el interior de sus propias estructuras... plantea la restauración de los preceptos y las creencias que se supone corresponden a la época prehispánica, introduciendo cultos, rituales, indumentarias, cantos y formas de

⁷⁷ Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas de Pozas, *Los Indios en Las Clases Sociales de México*, México, Siglo XXI Editores, 20a. ed., 2006, pp. 26-27.

organización muy en boga entre una clase media en busca de soluciones individuales a sus problemáticas existenciales⁷⁸.

La iniciativa etnopopulista continuó engrosando la fila de los no interesados por escuchar a los indígenas, posicionamiento que fue evidente en la creación de construcciones fantásticas que estaban distanciados de la realidad india y que no pretendían realizar modificaciones importantes ni permanentes. La intención de la lucha indígena contemporánea es el afianzamiento del contrapoder pero para el etnopopulismo esta alternativa no era una elección.

Asimismo, esta ideología planteaba que los grupos étnicos y sus movilizaciones eran disímiles de las demandas políticas populares, lo cual resaltó la exclusión, la manutención de la hoguera que señalaba la supuesta pasividad del sujeto indio y la permanencia irrefutable de un indigenismo un poco más alunado.

Hablar de las políticas y de los promotores del indigenismo, no es recurrir a afecciones hipocondríacas para satisfacer nuestro regodeo. Inversamente, es mencionar circunstancias seniles de las cuales se debe de aprehender para refrendar que éstas siguen vegetando en decrepitud. En Guatemala por ejemplo, este patrón procura fecundidad al analizar las letras de Roberto Morales, el cual formula una salida al conflicto estructural entre ladinos e indígenas: el “mestizaje intercultural”⁷⁹.

Morales afirma que el Movimiento Maya está compuesto por grupos étnicos esencialistas que reclaman no la anulación de la nación burguesa y su opresión cultural, ni el cambio de las estructuras económicas sino el acceso a los remolinos de poder y a los privilegios políticos. De esta forma, los objetivos del pueblo maya en resistencia han sido atacados y ahuecados, cuando afirmaciones banales relatan que los indios han tenido que inventar un pasado mítico, han creado un perfil para acceder a la cooperación

⁷⁸ Gilberto López y Rivas, *Autonomías: Democracia o Contrainsurgencia*, México, Ediciones Era, 2005, p. 19.

⁷⁹ Ver más en Mario Roberto Morales, *La Articulación de las Diferencias o el Síndrome de Maximón (Los Discursos Literarios y Políticos del Debate Interétnico en Guatemala)*, Guatemala, FLACSO, 1998.

internacional y han ambicionado el financiamiento de proyectos para hacer de la discriminación ladina su bandera y del racismo su defensa.

El guatemalteco concluye que los mayas buscan dominar e imponer su hegemonía, porque planean estrategias de mercadotecnia y mercado para convertir sus símbolos en productos de consumo globalizados. Por lo tanto, para Morales la afirmación identitaria debería de ser la presencia de hibridaciones culturales que tengan como única salida al capitalismo neoliberal.

Morales argumenta que la identidad maya es un constructor identitario que proviene de la ciencia occidental y que responde a las demandas del mercado, sugiriendo que tal identidad está constituida estratégicamente para obtener financiamiento extranjero para organizaciones indígenas. Puesto que este proceso implica apoyo financiero y solidario externo (de ONGs, antropólogos, lingüistas e intelectuales de izquierda), Morales sugiere que lo maya crea una situación de dependencia intelectual y se convierte en una mercancía para consumo extranjero... Morales asegura también, deben entenderse como simulacros creados 'intencionalmente para consumo de los conglomerados solidarios'⁸⁰.

La propuesta de Morales pretende lograr una identidad compartida, en la cual un solo proyecto político nacional interclasista e interétnico se realice mediante la negociación étnica-cultural. Con el mestizaje intercultural, cabría la posibilidad de crear una condición que favorezca la convivencia democrática de las culturas y que permita la invención de un único bloque que haga frente al neoliberalismo. El contrafuerte reformista que avala, sugiere que los indios se encuentran en la parte final de la pervivencia de sus culturas y que sólo resta enterrar a las identidades ya que se encuentran en sus últimos suspiros. Inhumada la multiculturalidad, el sujeto nacional tendrá la libertad de ingresar enteramente a la globalización neoliberal y podría mantener el *statu quo* ladino. El indigenismo del siglo XXI, contiene las viejas tradiciones que sacrifican al indígena para que el país se adhiera a la modernidad dominante.

⁸⁰ Emilio Del Valle Escalante, "Globalización, Pueblos Indígenas e Identidad Cultural en Guatemala: Reflexiones a Partir del Debate Interétnico", en *Lógicas Culturales y Políticas: Un laborioso tejido en la Guatemala Plural*, Guatemala, Revista de Estudios Interétnicos, núm. 21, año 15, enero 2008, p. 38.

Las tácticas de los Estados-nación indigenistas, han sido etnófagas de la diversidad y se han esforzado por mantener la dicotomía de opresores y oprimidos. Con acciones paternalistas, han reproducido una dinámica de clientelismo para llevar a cabo una estafa política que obstaculiza la autonomía de los pueblos indígenas y han cazado a las culturas al intentar asimilar a los indios.

La noción ontológica responde a un pensamiento conservador, que se atiende a lo dado y lo pretende congelar... En el caso de las naciones latinoamericanas se pretendió introyectar visiones estáticas que se polarizaban en la dupla axiológica campo/ciudad, barbarie/civilización, ignorando la realidad o, mejor, reemplazándola con este esquematismo bipolarizante. La figura paternalista... desempeñó en este contexto el papel de una especie de catalizador de la vida social que se prolongará hasta la sistematización ideológica el cesarismo democrático. Siempre a la defensiva, esta noción de identidad auspició y acompañó a nacionalismos pretenciosos homogeneizadores de sus componentes. Toda una fantasmagoría que culmina en el mito de la raza elegida... Esta identidad excluyente se piensa como una parte de un espacio homogéneo: el de los idénticos. Sucumbe el mito de la identidad sin componentes y sólo le queda el recurso de cercar y exterminar lo diferente o diverso, todo aquello que sale de la norma⁸¹.

Sin vacilaciones, el indio es la prueba de la permanencia de la civilización mesoamericana y es parte de los trozos de lo subterráneo de Latinoamérica. La segregación indigenista ha comprobado la persistencia del neocolonialismo, el cual permanece vigente en las sociedades que cambiaron de la superficie para afuera. La condición de exclusión y olvido que ha perdurado en las instituciones gubernamentales y en los propósitos centristas de ladinos y mestizos, ha resplandecido de incapacidad para considerar la diversidad cultural y ha demostrado que la contingencia que viven los indígenas no es exclusiva de pocos países en América Latina. La plaga pertenece a México, Argentina, Chile, Ecuador, Brasil, Guatemala, Perú y Panamá es la regla y no la excepción.

⁸¹ Horacio Cerutti Guldberg, "Identidad y Dependencia Culturales", en David Sobrevilla (editor), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Trotta Editorial, 1998, pp. 137-138.

Reivindicaciones Indígenas Contemporáneas

Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces.

Los pueblos indígenas representan una matriz cultural propia y auténtica de vivir la humanidad. Son una esperanza de vida tanto para los hombres y las mujeres como para la naturaleza de la cual forman parte. Desde hace más de 500 años, poderosos intereses sin escrúpulos y sin patria han hecho la guerra en contra de nuestros pueblos. Han pretendido acabar con nuestras riquezas naturales y espirituales. Han pretendido someter, comprar pueblos enteros. Han atropellado la justicia y la razón, y se han valido también de leyes para justificar lo injustificable...

Ahora es necesario un nuevo impulso para la liberación, para acabar con larga noche en que

nos han sumergido. Majestuosamente se anuncia ya un nuevo sol, una nueva vida para nuestra Madre Tierra, para nuestros pueblos, y para todos los pueblos del mundo. Desde la profunda selva y la oscura montaña se ha hecho escuchar la voz de los oprimidos que reclaman justicia, libertad y democracia para todos nuestros pueblos. Pese a las matanzas y las masacres en contra de población inerme, los pasos de nuestros muertos seguirán marchando a nuestro lado, sus voces tronarán junto a nuestras voces, y sus corazones seguirán palpitando dentro de nuestros pechos.

¡Nunca más un México sin nosotros!

Fragmentos rescatados del memorial a la masacre en Acteal, Chiapas, del 22 de diciembre de 1997.

Los surcos que hemos ido trazando paulatinamente en torno a la identidad, nos han permitido encauzarnos al meollo histórico de las agresiones que se han manifestado en contra de los indígenas. Ergo, tales embestidas y penurias han dado lugar a abundantes planteamientos que lidian por dinámicas interculturales de equidad efectiva.

De esta manera, el ávido afán de borrar la imagen de una sola identidad, la nacional, se monta sobre las demandas de las culturas indias y coloca a la multiculturalidad, en peticiones legítimas y legales que se distancian de la alineación del sistema y que se acercan a la inversión de la deshumanización de los opresores y los oprimidos.

La transformación objetiva de la dominación, entendida como la construcción que pretende modificaciones reales y no abstractas se observa en la autonomía. Este criterio

básico permite ponderar el valor de la autodeterminación para los indígenas, es decir, valorar las capacidades de decisión de acuerdo a sus preferencias, integridad, finalidad y accesibilidad a los medios necesarios, para distinguir entornos políticos diversificados e incluyentes sin limitantes insensatos.

Dar espacios a las culturas autónomas indígenas, es descubrir que estos pueblos han ido desterrando la sujeción de la identidad del Estado-nación y es asumir, que el reconocimiento y la concreción de formas sociales auténticas deben ser respetadas para no seguir repitiendo las coacciones y los crímenes acostumbrados.

El Estado no es una instancia neutral, sino el garante de una relación social desigual –capitalista– cuyo objeto es, justamente, preservarla. No obstante esta restricción constitutiva incontrastable que aleja cualquier falsa ilusión instrumentalista –es decir, “usar” libre y arbitrariamente el aparato estatal como si fuera una cosa inanimada aperada por su dueño–, es posible y necesario forzar el comportamiento real de las instituciones estatales para que se adapten al ‘como si’ de neutralidad que aparece en su definición (burguesa) formal. El objetivo irrenunciable debe ser la eliminación de todas las estructuras opresivas que, encarnadas en el Estado, afianzan la dominación y hacer surgir, en su lugar, formas de gestión de los asuntos comunes que sean consecuentes con la eliminación de toda forma de explotación y opresión”⁸².

Las autonomías multiculturales se encauzan a favor de la eliminación de los atropellos históricos y de la participación consuetudinaria totalizadora de la modernidad. Concebimos a la autonomía como configuraciones que reorganizan los contextos políticos, económicos, sociales y culturales en el seno de los Estados-nación. El sujeto autonómico es aquel que se robustece en la identidad, que conserva y reproduce sus espacios en regiones territoriales específicas, comunidades o zonas y que comprende para su pueblo un crecimiento y desarrollo a largo plazo. Esto se asocia con su cultura y alcanza las grandes temáticas concernientes a la salud, la alimentación, la economía solidaria, la tenencia de la tierra, la ecología, autogobiernos con autoridades locales, leyes, entre otras cosas.

⁸² Mabel Thwaites Rey, *La Autonomía Como Búsqueda, el Estado como Contradicción*, Argentina, Prometeo Libros, 2004, pp. 82-83.

En la generalidad de las autonomías indígenas, la lógica que se lleva a cabo no significa el desmembramiento de los territorios nacionales sino ejercicios de poder sostenibles de acuerdo a un reordenamiento de las relaciones interétnicas. Ciertamente, consideran que los países son controlados por mestizos o ladinos, pero también estiman que las estructuras neocoloniales pueden ser dislocadas. Esta opción se ve reforzada cuando los indios plantean sus requerimientos dentro del Estado, para descentralizar así las competencias y las atribuciones concedidas a gobiernos restrictivos.

La reconstrucción del poder autonómico involucra el reconocimiento de autoridades tradicionales, organización local de acuerdo a medios de coexistencia, validación jurídica de formas democráticas determinadas, enfoque de competencias compartidas de un gobierno común con regímenes étnicos específicos, nuevos niveles de administración pública y salvaguardia de la convivencia diferencial; en resumen, se estriba por la renuncia a los ideales indigenistas.

La autonomía india se refiere a un nuevo pacto social, basado en los derechos de las comunidades y los municipios a través de asociaciones y redes. Lo que se busca es que el sujeto indígena pueda tener una verdadera intervención en las decisiones políticas a todos los niveles, una participación ayudada por el diálogo y la negociación entre culturas y que tenga la capacidad de adquirir atribuciones que aporten soluciones a los conflictos que vive la convivencia de la diversidad.

Hemos destacado que la identidad nacional es rebatible, porque pertenece a las minorías que pretende mantener su hegemonía. Las cuales aspiran a conservar su paternalismo y anhelan llevar a cabo medidas etnocidas con estrategias de contrainsurgencia, represión, racismo y multiculturalidad neoliberal, para justificar las agresiones que truncan a los países en su totalidad. Y nos hemos percatado que en la radiografía de estas sociedades, existe la gran dificultad de no concebir entramados complejos y diversificados.

Para ampliar estos pronunciamientos debatamos acerca de los procederes reticentes que han recaído sobre la democracia, la cual ha sido el hecho característico de los tiempos modernos y ha sido la ambición del Estado y sus comportamientos⁸³. El modelo hegemónico de democracia actual en México y en Guatemala, es la continuación de la omnipresencia de pueblos occidentalizados –el mestizo y el ladino– y es la sustentación de la herencia colonial. Con esta pauta, se ha asegurado mediante un Estado de Derecho las pronunciadas fragilidades en nombre de irregularidades procedentes de minorías autoritarias.

Se refiere a una forma de gobierno que puede tener una amplia gama de contenidos... tiene que ver con las mediaciones institucionales entre el Estado y la sociedad que resuelve el problema de cómo se gobierna y la canalización de las demandas... Las democracias modernas han girado en torno a procedimientos electorales y a la transmisión del poder que conlleva la representación... la democracia está conformada por un pacto sobre reglas del juego acerca de los mecanismos que determinan el concurso de los ciudadanos en la elección de los gobernantes... Hay un énfasis en que la democracia es el sistema político que implica la posibilidad de un cambio regular de los grupos de conducción política y que garantiza a una parte... la influencia en el otorgamiento de las posiciones de conducción del país. ... rechaza modelos autoritarios y excluyentes... tiene que ver con los mecanismos que posibiliten la puesta en práctica de garantías en torno a igualdades frente a la ley. Remite a la legalidad positiva y vigente, a espacios públicos de acción colectiva, a posibilidades del ejercicio de derechos políticos⁸⁴.

En compendio, un ordenamiento democrático liberal “expresa” la voluntad general de una sociedad de forma soberana y posibilita la participación integrada entre representantes y representados, todo esto a través de ciertos procedimientos institucionales. No obstante, uno de los grandes problemas que ha limitado a las democracias modernas ha sido un ejercicio gubernamental irrisorio que no ha producido bienestar a los sujetos nacionales.

⁸³ A finales del siglo XX, la democratización de los países a nivel mundial comenzó a tener el mayor de sus impulsos y se convirtió en una competencia desigual limitante. Muestra de este hecho fue que América Latina sufrió de dictaduras en los años sesenta y setenta, las cuales comenzaron con los golpes de Estado en Brasil, Chile, Argentina y Uruguay.

⁸⁴ Jorge Alonso Sánchez, *Democracia*, México, UNAM, 1998, p. 12-13.

Atilio Borón asegura que las transformaciones políticas contemporáneas en América Latina, se izaron como “democracias capitalistas” y que el aparente consenso del bien común, se ha reducido a acuerdos entre élites y monopolización de la gobernabilidad, del control social y del éxito económico. Por tanto, los sistemas políticos nacionales en el contexto de la globalización neoliberal, solamente han logrado la mercantilización de la justicia social y han derivado inevitablemente en el vaciamiento de las instituciones políticas. La inequidad se ha acentuado y la crisis de representatividad advierte los fracasos del modelo; el pueblo ya no cree sin recelo en los partidos, los gobiernos y la soberanía⁸⁵.

Ahora bien, los problemas que discutimos y que son perennes a nuestros ordenamientos políticos, existen por el desfase entre los principios generales de la polis moderna y las contradicciones del sistema capitalista en sí mismo. Dentro de esta separación, el cuestionamiento étnico ha expresado una de las grandes contrariedades del régimen nacional, nos referimos a la agravante negación y la demora de las autoridades por aceptar el derecho de los indígenas a constituirse autónomamente en los Estados. El alzamiento indígena se encuentra inmerso en la exigencia de reformas nacionales y orienta su actuar a la procuración de mejoras sociales, las cuales involucren a las identidades en democracias que ya no sean limitadas sino que encarnen realidades axiológicas de alcance ampliado.

La lógica democrática india es ascendente y es adepta al reconocimiento de la participación de *los de abajo*⁸⁶. Impulsa sistemas políticos que planteen y planeen la resolución de las necesidades fehacientes de las sociedades pluriculturales, aviva a que los gobiernos se coloquen más allá del voto electoral –no desdeñado por nosotros, pero que en muchas ocasiones ha sido una ficción reducida más que una participación popularizada–, apresura mecanismos de comportamientos individuales y colectivos de

⁸⁵ Cfr. Atilio Borón, *Tras el Búho de Minerva. Mercado Contra Democracia en el Capitalismo de Fin de Siglo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/buho/biblio.rtf>

⁸⁶ Cfr. Pablo González Casanova, “La Democracia de los de Abajo y los Movimientos Sociales”, en *Revista Memoria*, México, núm. 54, mayo 1993.

mayor alcance y permite expresiones que existan y crezcan en las acciones del poder autogestionario de las autonomías.

Visualizar diferentes tipos de democracia al interior de los Estados multiculturales, es razonar acerca de los imaginarios y los fácticos de autodeterminación y autogestión para posibilitar la consecución de proyectos multiétnicos. Es el despertar de las emergencias indígenas, con apertura a la democratización participativa y con equilibrio de poderes en el espacio nacional.

Así, la expansión de las bases sociales, el aprovechamiento de las instituciones ya existentes, la labor de desarrollar las competencias y las capacidades de todos y todas y la facultad de decisión de los pueblos tradicionales, será compatible con los derechos diferenciados en cooperación, diálogo y colaboración con la soberanía parcialmente compartida como reflejo del respeto cultural.

La correlación entre la autonomía y la democracia abierta es una temática central, es decir, compete a los derechos colectivos de los pueblos indígenas. A finales del siglo XX y principio del XXI, la discusión que interroga la naturaleza de los sujetos indios y sus alcances a nivel nacional e internacional ha reverdecido. Las posiciones son diversas, algunos aseguran que los derechos humanos del hombre no pueden ser empleados de manera completa si no son reconocidos los derechos de los pueblos. Otros atestan al decir, que los derechos colectivos son excluyentes y que violan directamente los derechos individuales al abandonar la universalidad.

La fórmula que nosotros utilizamos dicta que la diversidad es un hecho irrefutable en los países y que el pluralismo, es el acto declarativo de respeto a los derechos colectivos que exigen modificaciones constitucionales y legislativas. Por lo tanto, consideramos ampliamente a los indicios jurídicos que soportan a la identidad como derechos humanos de tercera generación, sociales, solidarios, históricos, colectivos o culturales –esta última designación, ha producido críticas al considerarla restrictiva– y describimos que “los derechos culturales no existen aislados, se encuentran

estrechamente vinculados a todos los demás derechos humanos, de tal suerte que la violación de unos implica la violación de los demás⁸⁷”.

Los derechos colectivos se manifiestan en ambientes de pueblos o conjuntos étnicos y piden normatividades específicas, con lo cual se posee personalidad jurídica con atribuciones y obligaciones. Las facultades principales recaen sobre la permisión legal para actuar de manera agrupada y validada en las circunstancias realizadas, principalmente las que involucran la participación directa de órganos de representación autónomos. Asimismo, “si se niega a una pueblos como tal el derecho a su cultura colectivamente, se están negando derechos culturales individuales y colectivos a la vez⁸⁸”.

De acuerdo a este postulado, los derechos colectivos podrían corregir parte de las disparidades o huecos de los derechos humanos individuales, tenderían a acrecentar la justicia en los Estados multiculturales, repararían las promesas incumplidas de la modernidad, porque no sofocan todos los ordenamientos sociales a la igualdad, y abrirían el reconocimiento positivo de los derechos indios. Porque los derechos indígenas son derechos particulares a ciertas categorías sociales, adjudicados a grupos que históricamente se han encontrado en desventaja frente a los sectores que controlan al Estado-nación y manifiestan instrumentos de apremiante utilidad para la indianidad.

De considerable atención ha sido el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, por ser uno de los principales sostenes de las acciones de carácter normativo a favor de los grupos étnicos y por constituir otrora a nivel internacional el único instrumento jurídico sobre los derechos humanos de los pueblos indios en materia específica. La aplicación del Convenio 169 presume una serie de medidas administrativas, legislativas y constitucionales para que los Estados que han ratificado dicho acuerdo

⁸⁷ Rodolfo Stavenhagen, “La Presión desde Abajo: Derechos Humanos y Multiculturalismo”, en Daniel Gutiérrez Martínez (coordinador), *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*, México, UNAM-COLMEX/Siglo XXI Editores, 2007, p. 218.

⁸⁸ *Ibidem.*, p. 222.

reconozcan y validen a las culturas identitarias –México lo hizo en 1991 y Guatemala en 1996⁸⁹–.

En el artículo primero, fracción segunda se señala que “la conciencia de... identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones...”⁹⁰, así mismo, la identidad es sustentada por el artículo séptimo, en la fracción primera al especificar que “los pueblos... deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en la que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera... controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptible de afectarles directamente⁹¹”. El artículo octavo, en la fracción primera avista que “al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho

⁸⁹ Antecedentes principales del Convenio 169 de la OIT: 1. *Declaración Universal de los Derechos Humanos* proclamada en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1948, se refiere a los derechos individuales; 2. *Carta de Bogotá* de la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1948, reconoce los derechos culturales y sociales con alusión mínima al tema indígena -reformada en 1967-; 3. *Convenio 107 Sobre las Poblaciones Indígenas y Tribales* de la OIT en 1957, relativo a la **protección e integración** de las poblaciones indígena; 4. *Convención Relativa a la Lucha Contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza* de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1960, menciona el derecho de las **minorías** a ejercer actividades docentes en su propio idioma; 5. *Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial* de la Asamblea General de la ONU en 1965; 6. *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* de la Asamblea General de la ONU en 1966, enuncia la libre determinación de los pueblos del mundo; 7. *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de la Asamblea General de la ONU en 1966, establece la libertad de la condición política de todos los pueblos de la tierra; 8. *Reunión Internacional Sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina* en 1981, encuentro de especialistas y representantes indios en el cual se declaró que el etnocidio es un delito internacional y se aseveró que el etnodesarrollo es un derecho inalienable de los indígenas y 9. *Declaración Universal de los Derechos Indios* de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, la cual ha trabajado desde 1982 para indagar acerca del contexto jurídico internacional de los derechos indígenas. Cfr. Carlos Durand Alcántara, *Derecho Indígena*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.

⁹⁰ *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ginebra, 7 de Junio de 1989, versión distribuida por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Indígenas (CDI) en México, 2003, p. 5.

⁹¹ OIT, *op. cit.*, p. 8.

consuetudinario”⁹². De igual manera, la fracción segunda del mismo artículo señala que “dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio”⁹³.

El Convenio 169 ha significado mejoras en el derecho internacional público, de igual forma, ha contribuido a la temática de los derechos indígenas y ha mostrado la fuerza creciente del movimiento indio en las últimas décadas. Pero no debemos pasar de largo que “el discurso ideológico en el Convenio 169, no deja de expresar la hegemonía de los bloques históricos dominantes de cada Estado Nacional. Las definiciones jurídicas... son hegemónicas, a partir de mantener a sus gobiernos como ejes vertebrales de la socioeconómica y la política de los pueblos indios... mantiene la limitante de su ejecución, ya que... se regula por el cumplimiento de ‘buena fe’ de las obligaciones internacionales”⁹⁴.

A finales de los ochenta se anunció la pretensión de conmemoración del V Centenario del “Descubrimiento de América”, esto sucedió paralelamente a la formulación del Convenio 169. Los gobiernos iberoamericanos esperaban que para el año 1992 se promoviera el encuentro de dos mundos, homenaje de coalición de culturas, convivencia de civilizaciones progresistas o comunión de razas. Sin embargo, tal evento provocó una serie de acciones colectivas en oposición a la conmutación de la dominación.

A partir de 1989 hasta 1992, la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena Negra y Popular se apropió de la contra-celebración y encaró al festejo con foros y propuestas de pueblos y organizaciones a nivel nacional e internacional. El

⁹² Idem.

⁹³ *Ibidem.*, pp. 8-9.

⁹⁴ Carlos Durand Alcántara, *op. cit.*, p. 303.

desenvolvimiento de la resistencia evidenció lo satírico de las circunstancias y declaró abiertamente, que era inverosímil revalidar cinco siglos de etnocidio, genocidio, arrebato de recursos naturales, marginación, pobreza, racismo, colonialismo, entre otras atrocidades.

La Campaña fue impulsada por sectores indígenas y populares y solidificó las demandas que proponían un nuevo pacto social al interior de las naciones. Favorablemente permitió un nuevo auge en la toma de conciencia de la sociedad y enmarcó la emergencia de nuevas trincheras, como fue el caso mexicano del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena.

Entre los puntos que más resaltaron en la diseminación de la contra-campaña fue la apertura de espacios para la participación india, la necesidad de adopción y concreción de los derechos colectivos, el rechazo al neocolonialismo, la revaloración de la viabilidad de alternativas encaminadas a reformulaciones socioculturales y el acceso a la información. Se reclamó de manera especial por la importancia de establecer pautas para las condiciones diferenciadas de los grupos étnicos, así las autonomías multiculturales tuvieron un lugar preponderante.

Los noventa continuaron esparciendo aciertos reivindicativos, nos referimos a la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994. Este movimiento armado de bandera indígena, declaró una guerra de confrontación al Estado mexicano al tomar el control sobre algunas cabeceras municipales de Chiapas. Así, al final del periodo presidencial de Carlos Salinas y en el prelude a la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio Norteamericano entre Canadá, Estados Unidos y México; el EZLN introdujo la exigencia vehemente de emancipación y resistencia.

El EZLN trazó a partir de demandas locales modificaciones estructurales de alcance nacional y se orientó por la defensa de la libertad, la justicia y la democracia al bregar contra el autoritarismo. De igual forma, propugnó desde sus inicios por los derechos

colectivos indios y se presentó como una fuerza anti-neoliberal que estaba a favor del fortalecimiento de la sociedad civil a través de la vía pacífica.

Los neozapatistas fueron ganando espacios de conciliación y a finales de diciembre de 1994, veríamos surgir a la Comisión Nacional de Intermediación (Conai). En marzo del siguiente año, comenzaron las avenencias para la conformidad de la paz entre la insurgencia y el poder Ejecutivo de acuerdo a la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas y la Comisión de Concordia y Pacificación del Legislativo Federal (Cocopa).

En febrero de 1996 las partes lograron establecer puntos prioritarios, los cuales desenlazaron en la concreción de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar -Sacamch'en de los Pobres- sobre derechos y culturas indígenas. Entre las temáticas a tratar se encontraban las mesas de trabajo sobre bienestar y desarrollo, conciliación de la paz en Chiapas, democracia y justicia, derechos de las mujeres y cese de hostilidades⁹⁵.

En septiembre del mismo año el EZLN decidió retirarse de las negociaciones, esto se suscitó por la falta de cumplimiento de las condiciones estimadas para la ejecución de un proceso legítimo de la paz –liberación de presos políticos, fin a la persecución militar y policíaca, propuestas serias para la mesa de ‘Democracia y Justicia’, entre otros–.

En noviembre de 1996 la Cocopa y el EZLN presentaron una propuesta de reforma constitucional basada en los Acuerdos de San Andrés. Posteriormente, el 2001 fue testigo de la Marcha por la Dignidad Indígena –conocida como la Marcha del Color de la Tierra–, la cual partió desde los Altos de Chiapas, atravesó 13 estados y arribó el Congreso de la Unión en el Distrito Federal. Cabe resaltar que en dicha jornada, los neozapatistas dieron a conocer el contenido de la ley Cocopa y su transcendencia.

⁹⁵ En el foro neozapatista se presenció el nacimiento del Congreso Nacional Indígena (CNI) en el mes de enero, un espacio de apertura política para los pueblos indios en el cual el reconocimiento pluricultural y multicultural fueron los ejes cardinales. Para octubre de 1996, el CNI exigía el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y proclamaba el lema "Nunca más un México sin nosotros".

A la postre, el Senado de la República modificó la iniciativa presidencial enviada por Vicente Fox y transformó sustancialmente la Ley Cocopa⁹⁶ al incorporar sólo algunas partes de los Acuerdos. El consenso Cocopa reflejaba el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus formas de representación política y sistemas normativos, garantizaba el acceso a la justicia y a los territorios, el respeto de sus manifestaciones culturales y el aseguramiento de la educación.

Así mismo, había fundado un amplio y disruptivo proceso de reconocimiento de la indianidad en el país. Las reformas constitucionales del 2001 clausuraron los caminos trazados para la paz en Chiapas, la definición de una nueva relación entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, el marco constitucional para validar la autonomía indígena y la admisión del derecho internacional.

Este contexto nos ha señalado, la falta de voluntad política por parte de los gobiernos para llevar a la práctica los derechos colectivos y la implementación de un nuevo proyecto de nación. Igualmente, refleja un grave retroceso del Derecho Consuetudinario y Moderno y expresa una situación de vacío en términos legislativos e institucionales.

El gobierno mexicano no ha asumido los contenidos del Convenio 169 en las constituciones estatales y federales, en nuestra legislación estas rubricas representan letra muerta. Enfatizamos que el reconocimiento de los derechos colectivos sin el establecimiento de garantías, hace que estas afirmaciones sean inútiles ya que no tiene sentido plantear nuevas modalidades para los indígenas sin su ejercicio y defensa. Sin

⁹⁶ De manera sucinta, las reformas constitucionales del 2001 enuncian lo siguiente: 1) el no reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades y de los pueblos indígenas, es decir, una violación de los derechos elementales al no permitir la libre capacidad de las entidades de interés público para utilizar los organismos autorepresentativos; 2) agravios contra los derechos de los pueblos indígenas a la propiedad, la posesión y al uso y disfrute de sus territorios –incluidos los recursos naturales–; 3) restricciones a los pueblos indígenas para la posesión de tierra comunal y negación de otras formas de ocupación y uso tradicional territorial; 4) las constituciones estatales quedaron como las tutelares de la libre determinación y la autonomía india, lo cual está sujeto a las circunstancias y a las aspiraciones que posea cada entidad. Esta disposición plantea serios problemas porque establece que la disertación sobre el control de la vida cultural, social, económica y política de los indígenas recae en las autoridades locales, las cuales no poseen pleno conocimiento y voluntad para el libre desarrollo y crecimiento de los sujetos indígenas.

marcos institucionales reales que hagan tangibles las condiciones de ejercicio de representatividad de los pueblos indígenas, la autonomía y la autodeterminación se han convertido en una renovada negación de la vida comunal y se han vuelto una violación sistemática de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

Para cerrar este apartado, será atinado mencionar a la legislación nicaragüense que ha aportado importantes modificaciones y que puede ser un ejemplo en América Latina para la resolución de la problemática de la diversidad cultural. El régimen de autonomía establecido constitucionalmente en Nicaragua con la aprobación del Estatuto de Autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua, en septiembre de 1987, abarca más de la mitad del territorio nacional⁹⁷. A diferencia del caso chiapaneco, en Nicaragua se vislumbra una nueva concepción de relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, porque se ha forjado una nación multiétnica, multilingüe y pluricultural con los grupos indios miskitos, sumus y ramas y las etnias garífunas, creoles y mestizas.

La autodeterminación nicaragüense se basa en tres principios fundamentales que son: el reconocimiento de derechos particulares a los pueblos y las comunidades, el reconocimiento de la pluralidad en el marco de un Estado unitario diversificado y la promoción y el respeto a las identidades culturales. En Nicaragua se ha admitido que, “el problema de la pluralidad étnica no es el simple reconocimiento de derechos culturales, sino el de derechos integrales a las etnias, con el fin de preservar y vitalizar identidades étnicas que enriquecen a la nación... ello supone en muchos casos el diseño de mecanismos específicos en la vida social que de modo real coloquen en pie de igualdad a los grupos e individuos sólo formalmente iguales en derechos⁹⁸”. A pesar de ello, el Estatuto de Autonomía entró en vigencia hasta 1990 y se reglamentó a partir del año 2003.

⁹⁷ La región Atlántica, está dividida en: Región Autónoma del Norte (RAAN) y Región Autónoma del Sur (RAAS).

⁹⁸ Manuel Ortega Hegg, “Autonomía Regional y Neoliberalismo en Nicaragua”, en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores), *op. cit.*, p. 209.

Dar cabida a la identidad y sus derechos, es instituirlos y otorgarles el espacio pertinente dentro los marco jurídicos nacionales e internacionales a diversos niveles y es permitir, que los indígenas exploten sus potencialidades de organizar, controlar, manejar y aprovechar sus capacidades como sujetos políticos.

Las luchas por las autonomías habrán de romper el cerco mayor que significa la lógica del mercado capitalista. Es ésa la epopeya que habrán de llevar a cabo los indios, acompañados de otros sectores. No obstante, lo que estamos planteando ahora es la necesidad de un proyecto autonómico dada la inviabilidad de la figura del Estado-nación, en la medida en que no está dando alternativas a los excluidos y sufre el asedio de la globalización. Es en este sentido adquieren una importante actualidad las luchas indígenas por las autonomías, ya que está en ello implica la viabilidad misma de la nación⁹⁹.

Las autonomías multiculturales tienen la capacidad de introducir el reconocimiento de la pluriculturalidad ejercida por pueblos indios, los cuales suman de manera indisociable la admisión de derechos colectivos y representan la viabilidad de autodeterminación política, sociocultural y económica en su vertiente legal. De la mano se acompañan derechos colectivos, autonomía y democracia y al ser admitida la existencia de esta tríada, los gobiernos tendrían la responsabilidad y la posibilidad de cumplir gran parte de las demandas de las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas.

Identidades Dialógicas

Los efectos más agudos que afectan a las poblaciones más pobres, más explotadas y más vilipendiadas se enfilan de manera particular en los pueblos indígenas. El éxodo hacia el progreso mediante el vehículo de la modernización, ha transitado con un menoscabo permanente que es dirigido hacia el indio que sigue siendo exótico y deshumanizado. Los múltiples intentos históricos perpetrados por élites racistas han discurrido con dispositivos gubernamentales asistencialistas, estadísticas etnocidas, proyectos antinacionales

⁹⁹ Gilberto López y Rivas, *op. cit.*, p. 41.

complacientes a las transnacionales, políticas rurales que son contrarreformas agrarias, consensos nacionales que se principian en el disenso como base, despojo y aniquilamiento de los recursos naturales, libertades individuales y colectivas limitadas, mercados neoliberales de cúpula y aparatos burocráticos que incumplen acuerdos y proyectos populares.

El ensayo de mestizaje cultural actual, es la evidencia del compás condenatorio que trunca la comunicación entre distintos proyectos políticos. Por lo tanto, es notable el seguir reflexionando sobre la identidad india como elemento transcendental que ha desafiado al orden monoétnico y como realidad que se expresa en aspiraciones específicas. La indianidad asevera contenidos políticos, económicos y culturales en direcciones y formas que se vuelven patentes en océanos de palabras, faenas, ideologías, imaginarios y reivindicaciones.

Así mismo, en los procesos de estímulos y desencantamientos cotidianos, las conexiones de las identidades responden a las alteridades en métodos de intercambios de heterogeneidades correspondientes a la interculturalidad. Erigir una adecuada arquitectura de la alteridad identitaria, implica un nosotros y un otros, tus derechos y mis derechos, tu particularidad y mi diferencia, nuestra individualidad y nuestra colectividad.

La idea central que estribamos se orienta hacia una dimensión de comunicación dialógica, se trata de una propuesta para horizontes de equidad y reciprocidad cultural. La comunicación dialógica implica relaciones paritarias tu-yo, vislumbradas en trueques de aportaciones colectivas para efecto de acciones complementarias mutuas. En palabras del pedagogo de la liberación, “el diálogo es una exigencia existencial... encuentro que solidariza la reflexión y la acción de sus sujetos encauzados hacia el mundo que debe de ser transformado y humanizado, no puede reducirse a un mero acto de depositar ideas de un sujeto a otro, ni convertirse tampoco en un simple cambio de ideas por sus permutantes¹⁰⁰”.

¹⁰⁰ Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo XXI Editores, 2a. ed., 2005, p. 107.

El diálogo para Freire debe de ser condicionado a la reflexión y a la *praxis* y es establecido como el espacio de encuentro en los otros y con los Otros. Así, la deliberación acotada por el brasileño puede ser acomodada para nuestros fines, como la expresión del reencuentro de una humanidad en común entre los sujetos pertenecientes a diversas culturas y como la incorporación de múltiples significados utilizando a la *praxis* que se basa inapelablemente en la conciencia. Por ello, la conciencia¹⁰¹ es el verdadero pensamiento crítico que elabora el mundo en sí y para sí con los otros, un despertar compartido y constructivo que se abre a la comunicación en colaboración.

La *praxis* es la máquina que articula los saberes de las alteridades identitarias, es la conciencia hecha efectiva en la transformación del proyecto humano de nuestro mundo. Los intereses de esta *praxis* es ahuyentar los soliloquios de las culturas dominantes y es rechazar los monólogos que se limitan a la autarquía desperdigada, porque los actos de los tiranos han pretendido ser totalización de lo histórico. Con ello será posible reproducir la conciencia crítica compuesta por el reconocimiento del Otro y será operable la identificación del conocimiento propio. Cada cultura ocupa un fragmento de la humanidad con coincidencias colosales o minúsculas y estos parajes, son en los cuales puede desarrollarse el redescubrimiento que fabrique un diálogo intercultural para ya no cavilar en “los nadies”.

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos:

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

¹⁰¹ La conciencia es ejercicio de diálogo de alteridades, porque “nadie cobra conciencia separadamente de los demás. La conciencia se constituye como conciencia del mundo. Si cada conciencia tuviera su mundo, las conciencias se ubicarían en mundos diferentes y separados, cual nómadas incomunicables. Las conciencias no se encuentran en el vacío de sí mismas, porque la conciencia es siempre, radicalmente, conciencia del mundo. Su lugar de encuentro es el mundo, que si no fuera originariamente común, no permitiría la comunicación... los caminos serían paralelos e intraspasables. Las conciencias no son comunicantes porque se comunican; al contrario, se comunican porque son comunicantes”. Ernani María Fiori, “Aprender a Decir su Palabra. El Método de Alfabetización del Profesor Paulo Freire”, en Paulo Freire, *op. cit.*, pp. 20-21.

Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata¹⁰².

El ahogo de la interculturalidad contemporánea en el centro de los Estados-nación es la opresión, incomunicación de la dominación que deshumaniza y que conlleva a que los grupos hegemónicos se precipiten a un hundimiento hermético. Estos trances, no constituyen un intercambio de medios o elementos interactuantes, sino una pseudo-comunicación indudablemente infértil.

La comunicación infértil produce reacciones que protagonizan los oprimidos en contra de la pérdida de su humanidad, los grupos étnicos indígenas en resistencia han atendido a estos causales al rechazar el avasallamiento y al implantar nuevos parámetros para reformar las contradicciones del orden impositivo. “Por esto, la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos... La superación de la contradicción es el parto que trae al mundo a este hombre nuevo; ni opresor ni oprimido, sino un hombre liberándose”¹⁰³. Este alumbramiento, es exigencia de transformaciones objetivas para desaparecer la dominación y es aportación de la inhabilitación de la exclusión para la cohesión diferencial de los pueblos.

En el mismo sentido, Lenkersdorf denomina a la dimensión dialógica intercultural como el **mundo nosótrico**. Tal aportación ha sido retomada originalmente de tzetzales y tojolabales en Chiapas y se trata de una lúcida oportunidad, para entender el cómo de la conducción de las relaciones comunitarias indígenas y el porqué del énfasis en la

¹⁰² Eduardo Galeano, “Los Nadies”, en *El Libro de los Abrazos*, México, Siglo XXI Editores, 16a. ed., 2001, p. 59.

¹⁰³ Paulo Freire, *op. cit.*, p. 47.

comunicación entendida desde fronteras alejadas de las brumas de la racionalidad capitalista.

El NOSOTROS enfatiza una entidad grupal y no individual... En el intercambio grupal de ideas, cada uno de los que participantes habla del nosotros y no del YO. Obviamente, cada hablante sabe y respeta esa relación que llamamos 'nosótrica' y que orienta a todos hacia un acuerdo, en lugar de que cada uno hable por sí mismo, convencido de sus ideas para jalar a los demás en la dirección suya... A diferencia del modo cartesiano, el NOSOTROS no corresponde al YO que se encierra en sí mismo, que se aísla de los demás, para obtener una seguridad firme e indubitable de algo que exista y que, precisamente, es el YO pensante¹⁰⁴.

Al filosofar en clave tojolabal utilizando el *tik-tik*, que es la interpretación del NOSOTROS solidario en el vivir comunitario, se permite que los otros acudan a una forma de hablar, escuchar, ser, pensar y concebir alternativa. Desde el seno indígena se ha propuesto una cosmovisión pletórica de contribuciones, la cual podría hacerse extensiva si nos aproximamos al rescate de los mecanismos incluyentes utilizados por los chiapanecos. Sería un preámbulo para encontrar nuevos senderos, los cuales concurren a la conciliación de los conflictos que la intolerancia ha proclamado al descalificar a las identidades.

El NOSOTROS es conformado como una unidad organísmica, en la cual cada sujeto es vital y trascendental para entender y formar el todo. De esta manera, cada miembro se convierte en la pincelada necesaria para bosquejar y definir el lienzo del pensamiento y del actuar de la colectividad. Sin duda, el contexto comunitario es la parte faltante para añadir integridad al individuo y es el evento declarativo de la *praxis* solidaria endógena del diálogo.

Para que la relación "nosótrica" se asiente en lo exógeno, se deberá ejercer equidad en la correspondencia cultural. Una nueva interculturalidad que sería *praxis* y reflexión de los hombres sobre el mundo y sus transformaciones, sería también crítica ante el mestizaje cultural, el racismo, la discriminación y la injusticia. Llevar a cabo una *praxis* solidaria conlleva manifiestamente que el patíbulo de los criterios y los hechos de la

¹⁰⁴ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en Clave Tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 31

modernidad liberal, han minado la valía de las manifestaciones étnicas y que la nosotricación debe regirse por un respeto a la pluralidad. Esto no incluye la dominación, inversamente goza de significados, valores, fines, condiciones concretas y generales, marcos políticos y jurídicos, formas económicas y desarrollo de semejanzas y disparidades de los oprimidos que buscan opciones al plantear alternativas históricas.

No se hacen distinciones entre la realidad sensible y racional por un lado, y aquella que parece ir más allá de ella. Dicho de otro modo, desde el principio, la realidad es más amplia y muy otra de aquella que se acepta en el contexto de la sociedad dominante. Existen voces y experiencias que se comunican con nosotros, si aprendemos a ver, escuchar y percibir un dispositivo que, al parecer, se perdió en el mundo occidental, es decir, la perspectiva del NOSOTROS... Es, sin embargo, esa realidad sociocéntrica la que puede servir de despertador de la vocación humana...contexto histórico que nunca experimentó la ilustración¹⁰⁵”.

Finalmente, para que pueda aplicarse una adecuada interculturalidad dialógica convocamos a la utopística de Wallerstein –que ya no es el símil de la utopía¹⁰⁶–:

Es la evaluación sería de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana. No es rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico¹⁰⁷.

Con la globalización neoliberal y por ende el neocolonialismo, se han repetido incesantemente atrocidades culturales al bloquear el desarrollo de los pueblos indígenas. A largo plazo, estas contemplaciones han representado el desagüe de una cofradía que

¹⁰⁵ Carlos Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 148

¹⁰⁶ Para disipar el significado del vocablo utopía, acuñado por Tomas Moro, se recoge la etimología de la Real Academia de la Lengua Española. Sin abocarnos al uso riguroso del pie de la letra, el diccionario define a la utopía como un lugar no existente, un plan, un proyecto o un sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación. Wallerstein agrega que las utopías políticamente tienden al fracaso, al ser visiones de movilización sin realización efectiva. Tal argumento es sostenido al considerar que la utopía en la modernidad alcanza una consistencia preponderante, como la oportunidad y la tendencia abanderada por el progreso para cambiar el orden social en el momento clímax de la Revolución Industrial del siglo XVIII.

¹⁰⁷ Immanuel Wallerstein, *Utopística o las Opciones Históricas del Siglo XXI*, México, Siglo XXI Editores, 2003, pp. 3-4.

asume que para conseguir la membresía civilizatoria es imprescindible adherirse al imperialismo contemporáneo y que es ineludible el perder las especificidades étnicas de las unidades diferenciadas. Sin embargo, la utopística ha permitido valorar a las luchas indígenas como verdaderas vías para hacer frente al capitalismo.

La apreciación de la utopística respalda que la comunicación dialógica intercultural, no puede limitarse a un simple intercambio de mensajes, significados o códigos reflejados en espejos de opresión. Afirma también que la pasividad debe de ser desmembrada, porque ya no es posible sustentar direcciones que atiendan a sociedades fantásticas sino que es menester tener pronunciamientos que demanden cambios profundos. Los indígenas empoderados apuestan por la utopística con programas emancipatorios y autónomos y reclaman reconocimiento, derechos, justicia y respeto para constituir una marca de naturaleza permanente.

Establecer una dinámica de articulación y colaboración, en la cual las partes sean partícipes en condiciones justas e interrelacionadas con conciencia como condición *sine qua non* es una actitud verdaderamente progresista. La interculturalidad no se recrea entre opresores y oprimidos, por lo que debe de imperar una comunicación entre visiones, necesidades y prioridades de los grupos sociales. La identidad no sólo debe ser reconocida sino practicada en el adecuado ejercicio del poder, el cual conduzca a una relación permanente y constante entre los pueblos para hacer asequibles las alternativas a la globalización neoliberal.

La otredad y el *ethos* moderno se han vinculado en categorías contrapuestas, el posicionamiento del sí mismo etnocéntrico se dio por medio de un acto y desarrollo violento en función de la negación del Otro. Y se arraigó en la cultura nacional, la cual ha pretendido que los pueblos indígenas dejen de ser lo que son al enfatizar la ausencia de una multiculturalidad y al propugnar por futuros estóolidos.

Al amputar o fragmentar a las culturas sólo se genera limitar el desarrollo interno y se logra la descomposición de nuestro patrimonio cultural, político, económico y natural,

con consecuencias perjudiciales para la población. Los sistemas monoétnicos necesitan admitir que existen alternativas culturales y deben de recapacitar en la importancia de cambios sociales, los cuales establezcan un adecuado valor y lugar a los grupos étnicos indígenas para no seguir por el maltrecho esquema de la opresión.

Porque no basta con el cansancio acumulado, con sensaciones inútiles, con pasiones violentas, no basta con inquietudes irresueltas, con sabernos expulsados del paraíso y estar condenados al mundo de demonios y santos. No basta con la inconformidad y con la sumisión, con hombres inconsolables y con sufrimientos perpetuos, porque en esto y en aquello, en lo mismo de siempre y diferente de cada día, nos restan las posibilidades soñadas, la centralidad de la justicia y el sentido estricto de la dignidad, que es en suma, la lucha de la resistencia indígena.

Capítulo 3. Policía Comunitaria de Guerrero: Defensa Indígena de un Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia

*No hacemos otra cosa,
lo imposible es el pan en cada boca,
una justicia de ojos lúcidos,
una tierra sin lobos, una cita
con cada fuente al término del día.
Somos realistas, compañero, vamos
de la mano del sueño a la vigilia.*

Julio Cortázar

La Tierra Brava de Guerrero

Los venturosos que han tenido la oportunidad de emprender el recorrido guerrerense que principia en la Montaña y que culmina en la Costa Chica, se han percatado que *sólo el pueblo apoya y defiende al pueblo*^{*}. Tal es la rúbrica de indígenas y mestizos que van protagonizando su historia tras siglos de control y sometimiento por parte de los colonizadores de todos los tiempos; así, la defensa de una organización identitaria regional ha sido la construcción y la perpetuación de mecanismos de equilibrio de poder que confluye en el Sistema de Seguridad, Administración e Impartición de Justicia de la Policía Comunitaria.

Los pobladores ñuu savi (mixtecos), me' phaa (tlapanecos), naua (nahuas), namncué ñomndaa (amuzgos)¹⁰⁸ y mestizos de la Costa-Montaña¹⁰⁹, han instaurado en

*Este es uno de los principales enunciados de la Policía Comunitaria y es una frase que argumenta y pronuncia el espíritu de la organización.

¹⁰⁸ La manera en que los pueblos indígenas se autoadscriben depende de cada estado, región e historia particular. En Guerrero los ñuu savi son los *pobladores de la lluvia*, los me' phaa son los *habitantes de Tlapa*,

México un diálogo intercultural que modifica las relaciones de los Otros con la alteridad y han propuesto una sociabilización basada en un nuevo pacto nacional plural y respetuoso. En el capítulo tercero de esta investigación, nuestro paso irá descubriendo como la Policía Comunitaria ha ido sembrando y cosechando justicia y equidad como principios rectores.

El mapa sociocultural de la Policía Comunitaria se sitúa en los antiguos asentamientos del señorío de Tlachinollan¹¹⁰, a partir de entonces y hasta ahora, en esta área ha prevalecido la preeminencia de la presencia indígena. Indicadores oficiales han inferido que las regiones con mayor concentración india son la Montaña, la Costa Chica, el Centro y el Norte. La Montaña concentra un 46%, la Costa Chica y el Centro un 42% y el restante se distribuye en el Norte, Acapulco, Tierra Caliente y Costa Grande. En Guerrero el 14% de la población es hablante de alguna lengua indígena –de 5 años o más–, tal

los naua son los *mexicanos o montañeros* y los namncué ñomndaa son los *amuzgos de la palabra del agua*. Cfr. Xóchitl Gálvez Ruiz y Arnulfo Embriz, *¿Y tú cómo te llamas? Las Voces de los Pueblos Indígenas Para Nombrar a la Gente*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2006.

¹⁰⁹ Guerrero está dividido en siete regiones: Acapulco, Centro, Norte, Tierra Caliente, Costa Chica, Costa Grande y Montaña. La zona norte limita de oeste a este con el Estado de México, Morelos y Puebla. La parte de Tierra Caliente, colinda al norte con los estados de Michoacán y Estado de México. La Montaña se avecina con Puebla y Oaxaca. La región Centro está demarcada por las demás regiones y alberga a Chilpancingo, que es la capital. Las regiones de la Costa Grande y la Costa Chica están ubicadas como una franja que se extiende de noroeste a sureste sobre el Océano Pacífico, al noroeste con el estado de Michoacán y al este con el estado de Oaxaca. A partir del año 1983, Acapulco es considerado como región. Para objeto nuestra explicación se hará referencia a la Costa-Montaña como subregión considerando su entramado social, cultural, político y económico de autoidentificación.

¹¹⁰ En la época en que la región de Tlappan era tributaria del Imperio Mexica, los señoríos de Tlachinollan (*lugar de campos quemados*) y Caltitlán (*junto a las casas*) fueron los principales centros de poder local. Tlachinollan vincula sus raíces más lejanas a los indios tlapanecos y más tarde, a los mixtecos que moraban en Guerrero, Oaxaca y Puebla. En este tiempo, se distinguían tres confines en la región de la Costa-Montaña: 1) el territorio tlapaneco, bajo el dominio mexica; 2) los señoríos mixtecos, que se conectaban a la gran mixteca en Guerrero, Oaxaca y Puebla y 3) la zona amuzga, Ayacastla, no controlada por los mexicas. La subordinación de tlapanecos y mixtecos por la llegada de los nahuas, orilló a los grupos locales a desplazarse de sus asentamientos originales para reacomodarse en las costas y en la Montaña. Posteriormente, la organización territorial precolombina se fue diluyendo durante la colonia. En 1522, la encomienda de Hernán Cortés ocupaba el oeste de Guerrero y en 1530, las modificaciones en el orden social en lo que hoy es Tlapa de Comonfort y San Luis Acatlán eran definitivamente evidentes. A la llegada de los españoles la Montaña comprendía la mayor proporción indígena, al igual que en el siglo XXI. Cfr. Joaquín Flores Félix, *Reinventando la Democracia. El Sistema de Policía Comunitaria y las Luchas Indias en el Estado de Guerrero*, México, Plaza y Valdés Editores, 2007.

porcentaje se incrementa al contemplar a los jefes o las jefas de familia hablantes, aumentando a 17% del total de los habitantes¹¹¹.

Los números antepuestos son estimaciones panorámicas tomadas a margen de precisión, debido a que los censos demográficos nacionales se han distinguido por no ser representativos de los pueblos indígenas. Calificados como etnocidios estadísticos, toman en consideración factores que se constriñen a la distribución y a la descripción, eliminando sustancialmente los distintivos indios. Así, la cuantificación de los aspectos culturales contempla un sesgo valorativo, es usual observar que los parámetros de medición son elaborados por equipos de sondeo en los cuales imperan prejuicios y preparación no especializada, de igual forma, el trabajo de campo es obrado por personal que cuenta con medidas técnicas y operativas que conducen a la obtención de datos al vapor y consecuentemente, la interpretación de las cifras resalta por omitir todas las peculiaridades que no pueden ser plasmadas en tablas o frecuencias. Muestra de ello es que institutos de investigación –UNAM, CIESAS, Programa de México Nación Multicultural, entre otros– han diferido con las cifras publicadas por el INEGI en Guerrero, afirmando que entre el 85% y el 87% de los indígenas del estado se encuentran en la Montaña y el resto se distribuye en otras regiones, como la Costa Chica y el Centro.

En la Costa-Montaña figura preponderantemente un paisaje rural, una economía agraria agrupada principalmente en el café, el maíz, el plátano, la jamaica, los cocos, la miel, la palma, la producción silvícola y la artesanal y sobresale una gran variedad de climas y abundancia de recursos naturales. En tiempos recientes la agricultura minifundista no ha alcanzado a satisfacer las necesidades de autosuficiencia, por lo que tal carencia ha obligado a montañeros y a costeños a migrar para obtener mayores recursos.

La población indígena de la Montaña es la que emprende el éxodo en cantidades superiores a la Costa Chica, precipitándose irremediamente a los centros turísticos de Acapulco, Tierra Caliente y Costa Grande. Puede observarse que en Acapulco existen

¹¹¹ Los datos recopilados corresponden a la información del *II Censo de Población y Vivienda 2005*, Guerrero, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 2006.

colonias de migrantes de la Montaña las cuales se ocupan en servicios domésticos, albañilería y comercio ambulante. En comparación con otros centros de acogimiento, Acapulco es quien alberga el mayor número de mujeres que dejan la región de la Montaña.

El trabajo fuera de Guerrero es ofrecido principalmente por Culiacán, Baja California y Sonora, estos estados reciben al 80% de los jornaleros de la Montaña para emplearlos como mozos en la recolección de jitomate y de hortalizas de exportación, durante los meses de noviembre a abril. En menor medida Morelos alberga un 10% de agosto a octubre y el sobrante poblacional que se traslada lo hace fuera del país. En Estados Unidos entre el 4% y el 5% de los migrantes radica durante todo el año en Manhattan, Chicago y Los Ángeles.

En cada uno de los destinos ya mencionados, el trabajo temporal y el permanente son ornamentados por jornadas largas, salarios bajos y prestaciones nulas. A pesar de ello, estas labores han representado una de las principales fuentes de ingresos y han permitido la reproducción y afirmación de las identidades, esto último se ha logrado por medio de redes de apoyo y solidaridad en contextos distintos al de origen.

Estamos frente a una comunidad que divide su ciclo anual en dos: originaria de una región con fuertes acentos identitarios, la población migrante de La Montaña de Guerrero viaja, en este caso al noreste, con el fin de obtener ingresos y subsistir en su región de origen... dicha migración influye en una posible adaptación o incorporación de los indígenas al medio social y cultural de las zonas de trabajo, su identidad es reforzada por las condiciones en que son contratados, viven y se reproducen en esos campos... Regresan transformados pero como campesinos al fin, como habitantes originarios de La Montaña: se reproducen como comunidad itinerante, La Montaña no les da la base principal de su sustento, pero allí quieren seguir sembrando y allí quieren morir. También en La Montaña luchan: allí son ciudadanos, votan, colaboran en la generación de alternativas locales de desarrollo... impulsan nuevas propuestas para quedarse y mejorar allí¹¹².

¹¹² Beatriz Canabal Cristiani, "La Población Migrante de La Montaña de Guerrero y sus Ámbitos de Reproducción Social", en Arturo León López, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (coordinadores), *Migración, Poder y Procesos Rurales*, México, UAM-Xochimilco/Plaza y Valdés, 2001, pp. 103-104.

La mayoría de los migrantes de la Costa-Montaña que viven en Estados Unidos, envían remesas de manera permanente durante su estancia en el país vecino y regresan a sus comunidades para las fiestas de los santos patronos, Semana Santa, Navidad y Día de Muertos. Los que se quedan en el territorio nacional, han tenido que buscar otras formas de subsistencia ofrecidas por cooperativas, industrias artesanales o venta de la fuerza de trabajo. Nosotros nos ocuparemos de los residentes de la Costa-Montaña, los cuales hacen frente a las condiciones de sus localidades mediante el fortalecimiento de su organización.

En contraste con el lejano esplendor mesoamericano, el territorio de la Policía Comunitaria es actualmente uno de los más depauperados y violentados a nivel nacional e internacional. Resalta por su precariedad en servicios básicos y vías de comunicación, pobreza y marginación, altas tasas de analfabetismo, movilización poblacional, desocupación, hacinamiento habitacional, violencia intrafamiliar, genocidios y etnocidios. El Índice de Desarrollo Humano Municipal en México (IDH)¹¹³, publicado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) menciona la condición de uno de los municipios de la región al referir que:

A pesar de que la gran mayoría de los municipios mexicanos podrían ser incluidos en el ordenamiento mundial como entidades con un nivel de desarrollo humano medio, los contrastes que existen entre distintos municipios en el país son enormes... encontramos al municipio de Metlatónoc, en Guerrero, cuyo IDH se encuentra en un nivel muy similar al de países como Benin, Costa de Marfil, Guinea y Tanzania, todos países del continente africano que se ubican dentro de los últimos veinte lugares en IDH a nivel mundial¹¹⁴.

¹¹³ El Índice de Desarrollo Humano tiene como finalidad proponer y definir recomendaciones para el “bienestar” de los individuos y sus sociedades. Los tres criterios básicos considerados para cuantificar a los municipios mexicanos fueron: longevidad, educación y acceso a recursos, los cuales contienen determinantes como esperanza de vida al nacer, tasa de alfabetización, matrícula escolar y PIB per cápita.

¹¹⁴ *Índice de Desarrollo Municipal en México*, México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2004, p. 11.

Metlatónoc es el municipio más pobre del país, tras la divulgación del informe del IDH en México la localidad tuvo gran atención por parte del ojo público –la cual ha estado ausente en la cotidianeidad–. Así mismo, los mixtecos de esta zona solamente consiguieron una visita del ex presidente Vicente Fox (2000-2006) y del relator de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre la situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, Rodolfo Stavenhagen¹¹⁵. A largo plazo, las evaluaciones internacionales y las medidas nacionales, han sido incapaces de diseñar programas emergentes de desarrollo para incentivar la sustentabilidad de la Montaña y de otras partes del país¹¹⁶.

El estado de Guerrero es por tradición tierra de caciques y quebranto de ley; el disenso de la protesta social se vuelve cotidiano y el castigo es la respuesta ofrecida por políticos, militares, policías municipales y judiciales. Costumbre que de forma tácita expresa toda una vida estatal de inestabilidades de poder y disputas por el control de los espacios; las normas que se cumplen son distintas a las plasmadas en las letras oficiales y se derraman a todos los niveles de la vida guerrerense.

Guerrero es una entidad violenta. No tanto porque ahí falte la ley, sino porque una de las normas no escritas de su cultura política es que no importa contar con la razón o el derecho sino con la fuerza... el poder económico tiene nombre y apellidos, rostro y mañas; no se expresa a través de un mercado ‘libre’ y anónimo, sino en extensas

¹¹⁵ En la actualidad con el gobierno presidencial de Felipe Calderón (2006-), la Costa-Montaña no ha mutado su condición de marginación. El “compromiso” del sexenio presente con los municipios más pobres del país ha sido de corrupción y promesas al vacío, “la estrategia social calderonista se basaba en el encementado de las casas de los campesinos más pobre, y a esa intención le destinaron el año pasado, 3 mil 800 millones de pesos... A Guerrero se dirigieron 650 mil pesos... Para 2009, la historia se repite justo en La Montaña, está región... es conocida por su miseria, donde el desempleo parece destino, la nutrición es a base de tortillas con salsa y brizna de frijoles, poca gente conoce el escusado, una simple diarrea puede ser asesina y los habitantes huyen en temporada de pizca para no desnutrirse más”. Las obras públicas y el mejoramiento de las condiciones sociales, promovidas principalmente por la comunidad internacional, distan de ser tangibles y convalidadas. Marcela Turani, “Piso Firme, Promesa Falsa”, en *Revista Proceso*, México, núm. 1711, 16 agosto 2009, p. 33.

¹¹⁶ El IDH señala que acompañando a Metlatónoc se encuentran otros municipios en: Guerrero – Chochoapa–, Oaxaca –Santa María de la Asunción, Santa Lucía Miahuatlán, San Simón Zahuatlán, Coicoyán de las Flores y Santiago Chapulapa–, Chiapas –Sitalá, San Juan Cancúc, Chalchihuitán, Santiago el Pinar, entre otros–, Veracruz –Tehuipango, Filomeno Mata, Mixtla de Altamirano y Mecatlán– y Puebla –Huehuetla–. Es notable que la ubicación de los lugares más pobres es de procedencia indígena.

redes clientelares personalizadas... En el campo guerrerense el que pega manda, y el que manda tiene que pegar¹¹⁷.

En los territorios sureños no opera la justicia sino el ajusticiamiento, no es necesario ser muy perspicaz para entender que la censura social se encarna principalmente contra indígenas, campesinos, maestros y estudiantes. Las cuadrillas de seguridad gubernamental no adolecen de tácticas y prácticas, no puede olvidarse que en Guerrero se han desarrollado excepcionales experiencias de persecución, tortura, desaparición, órdenes de aprehensión injustificadas y muertes extrajudiciales; circunstancias que son el día a día.

El pasado de los caciques es presente, remanente de la consolidación de la Revolución de 1910-1917 y continuación del corporativismo priísta bajo nuevas caras. Frente a este panorama, los miembros de la Policía Comunitaria se asumen como plenos sujetos de derechos, los cuales aprovechan y aprenden el largo trayecto de la historia de las organizaciones sociales del estado. Los comunitarios han planteado mediante acciones directas el diálogo y la negociación, pero ante la negativa de satisfacción de sus demandas, lo cual entra en contradicción con los marcos jurídicos nacionales e internacionales, han recurrido a la defensa de sus mecanismos por la vía de la resistencia.

En los años 40 del siglo XX, destacó en el estado el sindicalismo magisterial, salinero, cafetalero y coprero, la militancia comunista y el nacimiento de numerosas cooperativas. El leve soplo zapatista había sido desplazado por un caudillismo nutrido de terratenientes locales y las prioridades campesinas se colocaban separadas de la búsqueda por la tenencia de la tierra, haciendo de la cancelación de rentas y aparcerías su prioridad.

Este orden era resultado de una dinámica administrativa, la cual tenía como finalidad controlar y adherir actores sociales a los mecanismos gubernamentales. De esta forma, las autoridades de la entidad apostaron por la creación de organizaciones

¹¹⁷ Ricardo Bartra, *Crónicas del Sur. Utopías Campesinas en Guerrero*, México, Ediciones Era, 2000, p. 16.

sectoriales, que significaban “apoyo” al agrarismo *sui generis* y repartimiento de las tierras no delegadas para los grandes caciques. Este distintivo sería una suerte de efecto funesto, porque serviría de aprendizaje cooperativo para la germinación de organizaciones que años más adelante serían catalogadas como disidentes.

Los años 50 serían fructíferos para las asociaciones independientes que impulsaban la distribución y la producción a favor de las bases campesinas. En 1951, los pequeños productores de copra formaron la Unión Regional de Productores de Copra (URPC); en 1958 destacó la Unión Mercantil de Productores de Coco y sus Derivados, la Unión Regional de Productores de Café del Suroeste y la Unión Mercantil de Productores de Atoyac; en 1959, despuntó la Unión de Productores de Ajonjolí, la Unión de Productores Independientes de Café, la Unión Libre de Asociaciones de Copreros y la Unión de Trabajadores de Palma.

La efervescencia asociativa de la sociedad a mediados del siglo XX, demostró la vigorosa condición del campesinado e indicó la tendencia de agrupación pacífica de gremios y cooperativas que desembocó en el enfado gubernamental. En los 60 las cifras rojas comenzaban a aumentar y la inclinación estatal para apagar y hostigar a los trabajadores del campo, demandantes de precios justos, fueron encabezadas por oleadas de represión que acusaban a los civiles sospechosos de “comunistas”.

El punto cumbre de la coacción ascendente llegó con el gobierno de Caballero Aburto (1957-1961). En 1960, el mandatario ordenó la ejecución de un operativo que pretendía detener las manifestaciones estudiantiles y civiles en la capital del estado. El resultado fue una carnicería en Chilpancingo, la cual arrojó gran cantidad de muertos y detenidos en el mes de diciembre. Estos agravios convalidaron la intolerancia hacia la huelga a favor de la autonomía de la Universidad de Guerrero –lograda poco después–, ratificaron el desacuerdo hacia los reclamos en contra de los poderes del estado y de la existencia de latifundios y confirmaron la oposición a las proclamas que anunciaban la inoperatividad permanente de un programa educativo integral. En 1961, Caballero Aburto fue destituido como gobernador.

Los sucesos acontecidos en Chilpancingo presagiaron el inicio de los tiempos de cólera ulteriores. El mandato de Caballero Aburto fue coyuntural, ya que evidenció la persistencia de un vacío político y desnudó la permanencia de una crisis social profunda. En los años sesenta y setenta mediante actos contestatarios, la maleza escondió a Genaro Vázquez y a Lucio Cabañas en la sierra. Sin contradecir a la memoria colectiva, hemos de percatarnos que estos indicios marcaron el inicio de la presencia de una guerra de baja intensidad entre el Estado contrainsurgente y los dirigentes magisteriales y sus cuadros revolucionarios.

En estos tiempos, la guerrilla se puso en marcha con agrupamientos políticos-armados de base campesina y los altos mandos de la entidad se prepararon para ensuciarse las manos. La acción paramilitar aconteció a través de campañas sociales que estaban encauzadas a ganar adeptos en las comunidades –programas para el mejoramiento de la salud, impulso a actividades deportivas, promoción de CONASUPO y Solidaridad, entre otras– y se concentró, en operaciones que lograrán perpetrar y controlar de manera directa a las zonas de mayor riesgo de insurgencia. En el contexto de la guerra sucia contra grupos guerrilleros en el estado de Guerrero:

La Secretaría de la Defensa Nacional ordenó, el 22 de octubre de 1975, a la 27 Zona Militar, la realización del Primer curso de operaciones en la jungla, dirigido a fusileros paracaidistas, con la finalidad de prepararlos para misiones contra grupos armados y para realizar ‘inspecciones a poblados’, aislamiento de ‘áreas críticas’, patrullas de combate, búsqueda y contacto ‘con grupos enemigos’, así como para ‘el control y orientación de la población civil’... Los puntos centrales de las instrucciones giradas por el alto mando mencionan aspectos sobre selección de personal y la instrucción en artes marciales, como judo, kendo y karate, con el uso de chacos y bastones de bambú¹¹⁸.

La inconformidad social ante la represión aburtista permitió que Genaro Vázquez y otros activistas, conocidos como los *cívicos*, participaran conjuntamente en las elecciones

¹¹⁸ Gustavo Castillo y Aranda Jesús, “Nuevas evidencias prueban el carácter planeado de la guerra sucia en Guerrero”, en *La Jornada*, México, lunes 9 de mayo 2005.

locales de 1962 mediante la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) formada en 1959¹¹⁹. La ACG logró varias victorias municipales entre ellas el control de las comisarias, sin embargo, el fraude en las urnas no permitió que se hiciera efectiva la toma de poder. Así, al agotarse los canales de la legalidad, los cívicos tomaron los senderos de la clandestinidad.

La ausencia democrática gubernamental se evidenció cuando Vázquez fue aprehendido en 1966, dos años después fue liberado de la prisión de Iguala por un motín armado que emprendió la lucha abierta contra el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y las autoridades. Entre las estrategias de la ACG que más han resonado, se encuentran el secuestro del gerente del Banco del Sur de Atoyac en 1970 y la privación de la libertad de dos gerentes de Coca-Cola en 1971. En 1972, grupos paramilitares emboscan a Vázquez en la carretera México-Morelia para perpetrar su asesinato, resalta que tras la atomización del grupo insurgente muchos de sus sobrevivientes fueron exiliados a Cuba.

En las memorias de la insurgencia también se encuentran Lucio Cabañas y su célula armada, que tras rechazar los crímenes cometidos contra la población de Atoyac de Álvarez se encaminaron a la resistencia en el año de 1967. En 1974, entre asaltos a caravanas militares y el secuestro del gobernador Rubén Figueroa Figueroa, los guerrilleros establecen un plan de negociación para la consolidación de una salida política a las injusticias en Guerrero. Toda la campaña fue un conato, la liberación del rehén vaticinó la venganza del Tigre de Huitzucó que decretó la muerte del fundador del Partido de los Pobres¹²⁰. Como escueto recuento de las campañas de cerco y aniquilamiento, las

¹¹⁹ “Somos gente del pueblo de esta región pues; las montañas del Sur (de Guerrero)... históricamente nuestra Patria ha tenido en ellas una trinchera de combate por la libertad... nosotros hemos surgido concretamente, de esa lucha de las masas del pueblo de Guerrero... hemos cobrado una definición con carácter totalmente consecuente, que se plantea la transformación radical, definitiva del orden social, económico y político en que vivimos como única salida definitiva para el logro de la libertad y bienestar de todos los mexicanos, y naturalmente de los guerrerenses como parte de esta comunidad”. “Entrevista a Genaro Vázquez”, México, *Mi Patria*, Iguala de la Independencia, Guerrero, Asociación Cívica Guerrerense (ACG), en el otoño de 1970, pp. 260-261.

¹²⁰ “El Partido de los Pobres, organismo que ha nacido de las entrañas más profundas del Pueblo mexicano y que día a día se temple, se consolida y desarrolla en la lucha y en la guerra revolucionaria armada de los

muerres registradas arrojan: 15 en Chilpancingo en 1961, 7 en Iguala en 1962, 20 en la Unión Regional de Productores de Copra en 1967, 7 en Atoyac de Álvarez en 1968, más de 600 desaparecidos contabilizados –es sabido que esta categoría hace referencia a cuerpos no encontrados jamás– y un sin número de personas que siguen en el olvido oficialista.

La contra maniobra guerrillera se diseminó en diversos frentes, uno de ellos fue el estímulo concedido al renacimiento de las corporaciones gremiales en los setenta. Los campesinos jamás se ufanaron de controlar a las cúpulas comerciales que acaparaban e intermediaban en el mercado, pero con la guerra sucia su situación había ido en declive. El peligro inminente que representaba la sociedad trató de ser templado con la promoción de programas asistencialistas, con el impulso de las asociaciones pseudo-independientes y con la reincorporación de la creación de uniones comerciales.

La explicación estriba en la condición embarneada del Estado Benefactor, que bajo la presión a lo interno y la Guerra Fría a lo externo había procurado no perder los “rubros sociales”. Los nuevos instrumentos de “ayuda” que fueron aplicados por el gobierno, tenían la finalidad de mitigar las contradicciones sociales de esta década. Así se procuraba dar una salida a los graves problemas agropecuarios y se permitía el escarmiento de los simpatizantes de la guerrilla debilitada.

En 1979, el dirigente comunista Othón Salazar tuvo gran actividad política en la Montaña. En la localidad de Alcozauca, Salazar contribuyó a la vinculación entre el movimiento magisterial nacional y los profesores del lugar. Esto desembocó en la creación del Consejo Central de la Lucha de la Montaña de Guerrero, con lo cual se intentó la

explotados contra los explotadores, expone en forma general los principales objetivos esenciales...Luchar consecuentemente con las armas en la mano junto a todas las organizaciones revolucionarias armadas, junto a nuestro Pueblo trabajador y hacer la revolución socialista; conquistar el poder político; destruir al estado burgués explotador y opresor; construir un estado proletario y formar un gobierno de todos los trabajadores; construir una nueva sociedad, sin explotados ni explotadores, sin oprimidos ni opresores”. *Ideario del Partido de los Pobres, México, Sierra del estado de Guerrero, Partido de los Pobres (PDLP), marzo de 1973. Sin página.*

institucionalización de la democracia en la región y se detuvo parcialmente el control del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) que recaía sobre el estado.

El proceso electoral a finales de los setenta, permitió que la propuesta de Salazar para formar el Consejo de Pueblos Indios de la Montaña tuviera resonancia. La unión indígena se marchito muy pronto, pero subsistió a partir de entonces el apelativo de Montaña Roja por considerar a la zona un área de influencia del Partido Comunista Mexicano (PCM).

El Consejo de Pueblos de la Montaña surge a partir de un Congreso realizado en Tlapa, Gro., el 19 de mayo de 1979 en el que participaron náhuas, mixtecos, tlapanecos y amuzgos. Dicho Congreso fue impulsado por el Partido Comunista Mexicano, PCM; el Movimiento Revolucionario del Magisterio MRM, la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC, y el Partido de Vanguardia Guerrerense, PVG, durante la campaña de diputados federales en 1979¹²¹.

La lógica asociativa prosiguió por el curso de reagrupación gremial durante los ochenta. En 1985, la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) apoyó la creación de la coordinadora estatal Alianza de Comunidades Campesinas de Guerrero, la cual era operada y administrada por los Consejos Comunitarios de Abastos de Guerrero. Los Consejos Comunitarios constituyeron una red campesina que funcionaba abrigando las necesidades de abasto y servicios, de tal forma, los campesinos eran atendidos y respaldados por la UNORCA y por Diconsa que era la instancia gubernamental que controlaba las operaciones agrarias.

En las regiones guerrerenses la Alianza funcionaba a través de los Comités Rurales de Abasto, los cuales estimulaban los planes de expansión y producción local; un dato relevante es su presencia en la Costa-Montaña a través del Consejo de San Luis Acatlán – pionero en cubrir la región cafetalera de forma sistematizada—. A inicios de los 90, conforme los Consejos se iban autorregulando y fortaleciendo, los productores

¹²¹ Sergio Sarmiento Silva, *La Lucha Indígena; Un Reto a la Ortodoxia*, México, Siglo XXI, Editores 1987, p. 98.

comenzaron a gravitar en torno a la centralización independiente la cual permitió el inicio de la emancipación local al divorciarse del paternalismo estatal.

Tres son los momentos que se pueden distinguir de dicho proceso de apropiación del sistema de abasto: la primera, de 1985 a 1987, corresponde al impulso de la participación de las comunidades y el fortalecimiento, en vías de lograr la autonomía de las organizaciones... la segunda, que va de 1987 a 1989, se caracteriza porque en ella madura el proceso de apropiación con el involucramiento de las comunidades en las operaciones financieras y de acopio de productos; y la tercera, de 1989 a 1991, que es donde se opera con recursos propios y con un sistema propio de abasto, paralelo al oficial¹²².

El paliativo socioeconómico caducó en los ochenta, en el decenio siguiente pudo observarse que la reestructuración neoliberal del capital y sus políticas, abogaron a favor de la desregulación y el adelgazamiento del Estado. En el lapso de 1987 a 1993, el gobernador Francisco Ruiz Massieu (1987-1993) situó como puntos prioritarios al turismo, la inversión extranjera forestal, los incentivos a la industria maquiladora, los recortes a los subsidios campesinos, la expropiación de tierras ejidales, la explotación minera, la agricultura de exportación y la construcción de presas hidroeléctricas, como fue el caso del Alto Balsas. De esta forma, el campo observó cómo sus prerrogativas se encaminaban hacia la subsistencia y cómo la apertura macroeconómica empujaba la intervención asistencialista. Todo esto fue posible gracias a la transitoriedad y a la debilidad de los incentivos ofrecidos por instituciones y programas como BANRURAL, TABAMEX, INMECAFÉ, Procampo, Progresá, Pronasol, entre otros.

En suma, las fuerzas gremiales en Guerrero habían emprendido el recorrido de la autonomía colectiva, que aunado a la desmejora de las condiciones de vida dieron la bienvenida a otros frentes políticos: los sujetos indios. En este punto, para no incurrir en el común de considerar los requerimientos de los indígenas como una novedad, hemos de

¹²² Joaquín Flores Félix, "Democracia, Ciudadanía y Autonomía de los Indígenas en la Región Costa Montaña del Estado de Guerrero", en Arturo León López, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (coordinadores), *op. cit.*, p. 199.

señalar que la década de los noventa no fue la primera en apreciar la movilización de los grupos étnicos.

La participación política de los indígenas ha sido activa y perseverante, lo acontecido durante gran parte de la historia local y nacional es que en el ámbito de la interlocución estatal y de la edificación corporativa rural, los miembros de las comunidades guerrerenses fueron subsumidos por los modelos y las demandas campesinas. Ya fuera que el indígena tratara de acceder a los “apoyos” otorgados por el Estado o que se codeara con las armas rebeldes en busca de la revolución, como fue el caso de la intervención india en la lucha contra la guerra sucia. En ninguna de las alternativas, las facciones mestizas consideraron la peculiaridad identitaria como un eje del reparo filantrópico o liberador.

El indigenismo mexicano creó una imagen patriótica, en la cual el mestizo es la exaltación y la manifestación de todos los objetivos nacionales. “Dejó como producto una cortina de humo que con el tiempo y las prácticas cotidianas desdibujó la especificidad del ser indígena ante los ojos de una población y un ejército de funcionarios que históricamente sólo se interesaron en lo indio para referirse al pasado o, cuando se toparon con los indios actuales, los vieron con los ojos del indigenismo de incorporación, sino es que con la mirada de un racismo alimentado por la meztizofilia nacionalista en que se basa la explicación de identidad nacional¹²³”.

Para el Estado y para las vertientes liberadoras, el sujeto indígena ha sido homogeneizado en las pugnas por el progreso y la modernización. Así, los pueblos indios han sido declarados como partícipes no reconocidos y se ha pretendido que desaparezcan sus exclusividades culturales al buscar su integración omnímoda al gran conjunto nacional. Para el marxismo por ejemplo, el interés práctico era la incorporación de los explotados en la lógica del combate al capitalismo.

¹²³ Joaquín Flores Félix, *Reinventando la Democracia. El Sistema de Policía Comunitaria y las Luchas Indias en el Estado de Guerrero*, op. cit., p. 73.

Sin descalificar los planteamientos de los proyectos democráticos, los objetivos revolucionarios o el sustento prestado a la lucha de liberación nacional. El fenómeno sociocultural no prefiguró de manera específica en las condiciones que el proletariado registraba. Cabe aclarar que en la actualidad la cuestión clasista y los movimientos de resistencia indígenas, han tenido que abrir brecha y han logrado definir finamente la vinculación dialéctica entre etnicidad y las luchas socioeconómicas anticapitalistas.

Inaugurando la “tardía” visibilidad de los indígenas en Guerrero, se encuentra El Consejo de Pueblos Nahuas del Alto Balsas (CPNAB). La unificación india surgió en octubre de 1990, en oposición a la construcción de la presa hidroeléctrica en San Juan Tetelcingo. Este proyecto amenazaba con alterar el entorno ecológico y la sobrevivencia de las comunidades al norte y centro del estado; algunas de las consecuencias esperadas eran la erosión de tierras de cultivo, la inundación de casas habitación y la desaparición de sociedades culturales.

Frente a las prospectivas de planeación de la Comisión Federal de Electricidad (CFE), el CPNAB dio a conocer en 1991 el “Plan Alternativo para el Desarrollo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas¹²⁴” y exhortó al Estado a desistir del despojo. En febrero de 1991, la movilización de los nahuas triunfó cuando el gobernador Ruiz Massieu anunció la suspensión de la presa. Al mismo tiempo, el CPNAB fue consolidando su lucha al articularse y convertirse en miembro fundador del Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CG500ARI), lo cual fortificó las reivindicaciones indígenas guerrerenses a nivel regional, nacional e internacional.

¹²⁴ La propuesta del Plan Alternativo para el Desarrollo de los Pueblos Nahuas del Alto Balsas consistía en la implementación de proyectos de sustentabilidad local, lo cual incluía el reconocimiento de derechos colectivos, libre determinación, autonomía y una visión justa entre el hombre y la naturaleza. En 1994, con la intención de ampliar las demandas iniciales el CPNAB transformó su programa originario y lo denominó “Plan Balsas”. Asuntos concernientes a la educación, programas de producción, comercialización de productos agropecuarios y artesanales, reforestación, preservación de la biodiversidad, fortalecimiento de las costumbres y las tradiciones y obras de infraestructura formaron parte de esta modificación.

A partir de 1991, el CG500ARI comenzó a actuar en el marco del Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CM-500),¹²⁵ el cual se originó con motivo de la contra-celebración del V Centenario del “Descubrimiento de América” y se reforzó con la ratificación mexicana del Convenio 169 de la OIT. El CG500ARI albergaba en su seno a una diversidad de actores y corrientes políticas indias y mestizas¹²⁶, las cuales acudieron al llamado del reconocimiento de los derechos indígenas y a la protesta que evidenciaba la oposición a la globalización hegemónica.

El CG500ARI a partir de su aparición hasta su agotamiento, fue formándose como uno de los escenarios más sólidos para la expresión de las demandas indígenas en el estado, permitió que la génesis guerrerense de opresión e inequidad fuera denunciada y posibilitó que historias indias paralelas engrosaran las argumentaciones de los procesos autonómicos. En 1992, desde Chilpancingo el Consejo Guerrerense se sumó a la “Marcha Por la Dignidad y la Resistencia de los Pueblos Indígenas” y tres años más tarde, participó en la formación del proyecto de la Policía Comunitaria. De igual forma, sería el único de los Consejos que permanecería después de la disolución del CM-500 en 1994.

La Convención Nacional Indígena celebrada en Tlapa, Guerrero, del 17 al 18 de diciembre de 1994, declaró que: ‘... la autonomía constituye uno de los principales derechos; que ha sido hasta ahora negado... Pero ya no queremos que sea así. Demandamos el reconocimiento a la autonomía. Este derecho debe de ser claramente establecido en la Constitución. Así como el municipio es un nivel de gobierno, las comunidades y las regiones indígenas deben erigirse en otro nivel de gobierno más, un nuevo piso social y político... ¿Por qué los municipios sí tienen derecho a la autonomía? ¿Por qué a las universidades se les ha concedido autonomía? ¿Será porque no se consideran indígenas? ¿Por qué al existir autonomía municipal o universitaria nadie los acusa de separatistas o secesionistas? ... ¿Por qué no ha de haber también una legislación de la autonomía indígena cuando en este ámbito es

¹²⁵ El Consejo Mexicano tuvo como integrantes al Consejo Maya Peninsular –representado por los estados de Yucatán, Campeche y Quintana Roo-, al Consejo Queretano, al Consejo Morelense, al Consejo Oaxaqueño, al Consejo Metropolitano y al Consejo Guerrerense.

¹²⁶ Los Consejos de América Latina que se enfrentaban al V Centenario, se distinguieron por tener posiciones y planteamientos de diversas vertientes políticas. Algunos abanderaban a la identidad indígena, otros a los obreros y a los campesinos e incluso existieron perspectivas esencialistas, restauradoras y partidistas. El hecho es que paulatinamente se instituyó un discurso político que recordó que una de las principales demandas era las de la indianidad.

donde más se justifica porque los pueblos indios tenemos nuestra propia cultura, nuestros propios usos y costumbres, los cuales han resistido una guerra de exterminio de 502 años?¹²⁷.

En junio de 1995 la cruenta violencia en Guerrero fue renovada con la matanza de Aguas Blancas, la cual fue ejecutada por un comando de policías bajo las órdenes del gobernador Rubén Figueroa Alcocer (1993-1999). Las víctimas de la Costa Grande eran integrantes de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (OCSS), las cuales fueron interceptadas y acribilladas cuando se dirigían a una manifestación en Atoyac de Álvarez.

El caso de los campesinos indígenas y mestizos de Aguas Blancas, fue remitido a la Suprema Corte de Justicia de la Nación después de la transmisión de un video en una de las televisoras nacionales que desmentía la versión oficial que responsabilizaba el saldo de finados a un enfrentamiento guerrillero. Una de las consecuencias del atropello social, fue la formación del Ejército Popular Revolucionario (EPR) el cual surgió en mayo de 1996 –su aparición pública esperaría hasta la conmemoración de la masacre–. Dos años más tarde, se produjo una escisión del grupo armado la cual se hizo visible con la formación del Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI).

El periodo que va de 1993 a 1995, fue la comprobación de la permanencia del poder caciquil de los Figueroa de Huitzucó; padre e hijo se apoderaron y violentaron a una infinidad de guerrerenses durante décadas. El poder totalitario de los Figueroa ha sido nota prosaica en la historia de Guerrero, dueños del monopolio del transporte público, perpetuos latifundistas y asesinos encarnizados, han dejado una huella que constata la herencia de injusticias en la tierra brava de Guerrero.

¹²⁷ Saúl Velasco Cruz, *El Movimiento Indígena y la Autonomía en México*, UNAM, 2003, p. 150.

Emergencia de la Seguridad y Justicia Comunitaria

La Policía Comunitaria es una organización autónoma, pluriétnica y plurilingüe, la cual se ha adscrito como Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Montaña y Costa Chica de Guerrero. De esta forma, esta instancia ha construido a partir del elemento identitario instituciones propias para ejercer justicia, seguridad, vigilancia, reforzamiento y renovación de usos y costumbres, solidificación de las estructuras colectivas y ha establecido, una alternativa preponderantemente indígena que cuestiona al Estado-nación y a la globalización neoliberal.

En 1982, la crisis económica internacional había desencadenado la baja de los precios de exportación del café, la caída de la comercialización de la copra y la restricción de la mayoría de los réditos para otros productos agrícolas. La coyuntura comercial impactó reaciamente en Guerrero, debido a que la Costa Grande, la Costa Chica y la Montaña se dedicaban en gran medida a la producción del café.

Era predecible que la apertura al libre mercado produciría la disminución de entrada de incentivos para el campo, empero, las consecuencias de la desregulación financiera que se reflejaron en desempleo, imposibilidad de intercambiar el grano por adecuadas tarifas y la merma de la calidad de vida principalmente en la Montaña, no habían sido previstas.

En 1985, la sociedad estaba revestida de episodios que relataban asaltos a caminos, casas, almacenes cafetaleros y transeúntes. En los años posteriores, la situación de inestabilidad no mejoró y la frecuencia de las ataques fue en aumentó tanto en cantidad como en grado de agravio. De la Montaña a la Costa Chica la presencia de bandas de agresores se hizo usual a todas horas, eran abordadas camionetas que trasportaban café, dinero o personas para arrebatárles sus bienes; de manera simultánea, los ultrajes sexuales, los secuestros, las amenazas, el abigeato y los homicidios fueron

acrecentándose. La inseguridad que azotaba la vida de los habitantes de la región y la inoperatividad de las autoridades, exigieron a las comunidades la configuración de un sistema de seguridad y vigilancia para poner fin al ambiente incuestionablemente hostil.

Simultáneamente a las problemáticas sociales de los años ochenta, la Unión de Ejidos Luz de la Montaña se había apropiado de los procesos de abastos, créditos y producción del café de forma exitosa. A principios de los noventa, esta organización era identificada por su carácter disociado de la intervención estatal. Contaba con bodegas de acopio en la Costa-Montaña, las cuales habían recibido fuertes golpes económicos y pocas utilidades a partir de las condiciones precarias de la zona y la inseguridad en ascenso. En consecuencia, la cafetalera se fue involucrando activamente con las comunidades indígenas en los planes de desarrollo regional para dar vida a las iniciativas promovidas por la diócesis de Tlapa de Comonfort.

La aparición de la Policía Comunitaria se remite a octubre de 1995 en San Juan Cruz del Rincón, mediante la instauración de un cuerpo de policías comunitarios en Azoyú, Malinaltepec y San Luis Acatlán. Es sabido que la vigorización de la organización presentó dos periodos guía: la primera fase comenzó con el inicio del proyecto y con la colaboración de los policías comunitarios con las instancias públicas estatales y el segundo lapso, pertenece al afianzamiento de la misma a través de la creación de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) y atañe al fortalecimiento del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción¹²⁸.

El proyecto de seguridad y vigilancia fue el resultado del consenso de varias organizaciones, las cuales estaban operando en los años noventa en la región. “La Unión de Ejidos Luz de la Montaña y la Unión Regional Campesina, ambos productores de Café; el Centro Comunitario de Abasto; el Consejo Guerrerense de 500 Años de Resistencia

¹²⁸ Explicación ofrecida por representantes de la CRAC, en “Administración Autónoma de la Justicia”, *Experiencias de Autonomías Indígenas en México*, Mesa Redonda, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa, 13 de febrero 2008.

Indígena; el ‘Consejo de Autoridades Indígenas’; y la participación de las parroquias de Santa Cruz del Rincón y Pascala del Oro, hicieron posible... el logro de este objetivo”¹²⁹.

Para la cimentación de la Policía Comunitaria, fue de vital importancia la participación de múltiples actores. Experiencias en formas de trabajo, comunicación a través de redes, cabildeo con el gobierno y décadas de existencia, aportaron los elementos base para combatir los problemas que hacían peligrar a la Montaña.

Sin embargo, cada conjunto poseía un componente que traspasaba su naturaleza específica, el cual era compartido por las diferentes fuerzas gremiales, hablamos de la cultura indígena. Es irrefutable que la particularidad étnica fue la coincidencia de cohesión que permitió vislumbrar la erradicación de la inseguridad y la injusticia. Sin duda, este fue el talante que comenzó a impulsar la fuerza colectiva basada en la identidad regional.

Ahora bien, el pilar que sostuvo la labor de los policías comunitarios fue un contrafuerte labrado con los sistemas de cargos indígenas, la orientación de las cafetaleras que indicaron cómo realizar las rutas de vigilancia y la confluencia de la mayoría de los pobladores en los foros de discusión. La asamblea, modalidad tradicional reimpulsada por el sacerdote Mario Campos desde la parroquia de San Juan Cruz del Rincón, abrió un nuevo espacio para retomar modalidades de debate y atención que los indios acostumbraban en sus territorios. La tutela e impulso del religioso se adjudica al nacimiento del Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN) en abril de 1994. El Consejo tlapaneco tuvo como primera aparición, una activa participación en las demandas que exigían la culminación de la carretera que conectaba a Tlapa con Marquelia –iniciada desde 1960¹³⁰–.

La importancia del CAIN residió en su capacidad para agrupar a la población indígena de la zona y consistió en su habilidad, para confirmar la existencia de un poder

¹²⁹ Mario Campos y Medardo Reyes, “Proyectos Productivos en la Costa-Montaña: Parte Integrante del Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria”, en Medardo Reyes y Homero Castro (coordinadores), *op. cit.*, p. 26.

¹³⁰ En 1994 se pactó con el gobierno estatal la continuación de la carretera y en el 2002 y 2003, la Policía Comunitaria abogó por la culminación de la obra al exigir la ampliación y la pavimentación de los caminos.

tradicional alternativo que atendía las necesidades más inmediatas de la población. El Consejo contó con el respaldo de la Diócesis de Tlapa y así logró intervenir en proyectos de educación, ahorro, salud y asistencia económica¹³¹. Entre los sucesos más trascendentales del CAIN, se encuentra el enlace que sostuvo con las uniones, los centros y las congregaciones de la entidad y su incidencia en la planeación de una solución para desaparecer el problema de la delincuencia; suceso que daría pie al surgimiento de la Policía Comunitaria.

El objetivo primigenio en la etapa de conformación de la Policía Comunitaria, fue garantizar el bienestar de las comunidades. En tal virtud, los miembros de ésta decidieron facilitar el trabajo de seguridad del estado. La labor de los policías comunitarios iniciaba con el patrullaje de los territorios asignados por las asambleas y continuaba con la captura y la remisión de los infractores al Ministerio Público. Es conveniente acotar, que los policías comunitarios eran cargos de protección y resguardo ya existentes, empero, su margen de acción era restringido al interior de los poblados. A partir de la concreción del proyecto en la región, su capacidad fue ampliada a los alrededores de las comunidades y caminos.

En 1996 se formó la Coordinadora de Organizaciones Sociales (COS), la cual se responsabilizaba de las acciones de los policías comunitarios y aglutinaba a las voces de las organizaciones involucradas. Esta instancia era la vocera de la Policía Comunitaria en las negociaciones con el Estado y a mediados del siglo XX, logró el reconocimiento informal por parte del gobierno de Guerrero.

En la coyuntura del año 1996 y con Ángel Aguirre Rivero como gobernador interino, se logró el reconocimiento político de la policía comunitaria, si bien no hay ningún documento firmado, si se reconoce de facto, pues logran el financiamiento estatal para uniformes, equipamiento, armas, capacitación en el uso de las mismas de parte de la SEDENA y de la Subsecretaría de Protección del Gobierno de Guerrero. Esta

¹³¹ Después de gestionar por la conexión territorial de la Costa-Montaña, el eclesiástico Campos pugnó junto con el CAIN y otros partícipes, por la edificación de una sede de la Universidad Pedagógica Nacional en Santa Cruz del Rincón. Desde 1995, se cuenta con un brazo más de la universidad en la región.

última, envió a varios comandantes de la policía estatal entre 1996 y 1997 para capacitar a la policía comunitaria en temas tan variados como: Importancia de la policía y sus riesgos; Oficios de comisión y llenado de hojas de registro de datos; Arme y desarme; Prevención de delitos; Detención y captura de delincuentes; Encuentro con otras corporaciones durante operativos; Armas decomisadas y Coordinación Intermunicipal.¹³²

La efímera legalidad gubernamental concedida a la Policía Comunitaria, se adjudica a la tensión que prosiguió a la masacre en Aguas Blancas. Como se ha señalado, este suceso derivó en la aparición del EPR, en elecciones locales por el despido de su autor intelectual, Rubén Figueroa Alcocer, y en la visibilidad de la impunidad que tuvo el cacique sureño. Así, la hostilidad que estos eventos habían desencadenado, obligó a las autoridades a cultivar relaciones relativamente “armónicas” con las colectividades, las cuales exigían la satisfacción de diversas demandas que eran secuela de la desatención pública.

En este espíritu, el velar que los indígenas de la Montaña no se sumaran a algún movimiento insurgente resultaba completamente coherente. El periodo de solidaridad mencionado culminó con el gobierno de René Juárez Cisneros (1999-2005), con quien el acoso y los intentos de desaparecer a la Policía Comunitaria se volvieron marca indeleble en la historia de esta organización.

Las tentativas para desarticular la solidaridad y la unión de las comunidades de la Costa-Montaña, han pasado por diversas etapas. En el 2000, el gobierno guerrerense trató de entablar cabildeos para deglutir a la organización a cambio de la liberación de presos políticos y en el 2004, los comunitarios recibieron una propuesta más para la fusión de la Policía Comunitaria con los órganos de seguridad pública oficiales.

En esencia, los cuatro apartados que pretendían deshacer al Sistema indio en el 2004 decían lo siguiente: 1) prevención del delito: el Estado se comprometía a incorporar a los policías comunitarios como elementos municipales de seguridad, tendrían un sueldo

¹³² Evangelina Sánchez Serrano, *El Proceso de Construcción de la Identidad Política y la Creación de la Policía Comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, México, Tesis Doctoral en Estudios Políticos y Sociales, UNAM, 2006, p. 147.

fijo y se les concedería el cargo de inspectores en sus regiones; 2) procuración y administración de justicia: el Estado recomendaría a egresados indígenas de la licenciatura de Derecho para desempeñarse como agentes del Ministerio Público y para colaborar como jueces en la Costa-Montaña; 3) readaptación social: el proceso de reeducación de la Policía Comunitaria sería modificado con el ingreso de los delincuentes al Cereso de Tlapa de Comonfort, el cual contaría con un director y custodios indígenas y 4) legalización de las armas: posterior a la integración de los policías comunitarios al sistema estatal, el armamento portado debería ser registrado en las zonas militares correspondientes y tendría que ser avalado por la Secretaría de la Defensa Nacional para su uso.

El plan de trabajo para reducir la jurisdicción de la Policía Comunitaria, fue expuesto en las asambleas y se resolvió una contundente negativa el mismo año. Los miembros comunitarios argumentaron que las autoridades locales no estaban interesadas en establecer un verdadero diálogo y una genuina negociación; al contrario, la actitud gubernamental era de intimidación, imposición y contraria a la voluntad de los pueblos indígenas. En este ámbito, se recalcó la importancia de valorar los avances en materia de autodeterminación que estaban realizando los pueblos y se subrayó que la justicia y el gobierno de los comunitarios, eran la expresión de normatividades reelaboradas a favor de la resolución de problemáticas ignoradas.

‘Después de una amplia discusión en la asamblea celebrada en Santa Cruz del Rincón (30 de julio de 2004), se acordó llevar la propuesta del gobierno del estado sobre la Policía Comunitaria a cada una de las comunidades para someterla a un proceso de análisis, quedando pendiente presentar los resultados en la próxima Asamblea. El resultado fue el rechazo total a la propuesta: el gobierno debe respetar a la Policía Comunitaria, pues no se acepta la aportación de recursos por parte del Estado, ya que se perdería la confianza a la PC; se necesita una coordinación en plano de igualdad, se solicita un respeto al Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria y exigimos que se dote de mejor armamento a la Policía Comunitaria; los recursos del gobierno serán bienvenidos pero sin condiciones; los pueblos indígenas no necesitamos de ceresos, queremos que quien delinca trabaje en la comunidad¹³³’.

¹³³ *Cit.* ‘Intervención del ex comisario Marcos Santana Crisóstomo, en el ‘Seminario: Justicia Comunitaria’, con la ponencia: Causas por las cuales fue creada la Policía Comunitaria en la región Costa Chica y Montaña de Guerrero. Auspiciado por el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan. A. C.’, en Medardo Reyes, “Marco

Postergando momentáneamente la temática de la autonomía de la Policía Comunitaria, hemos de retomar el ritmo de la conformación orgánica del proyecto de los comunitarios. Así, rememoramos que desde sus primeros suspiros la COS demostró abierta disposición para crear un nuevo pacto social con el Estado, siempre y cuando se respetaran las formas de impartición de seguridad y justicia emanadas de los pueblos indígenas. La COS fue afrontando progresivamente nuevos desafíos, por lo cual en 1997 se determinó su transformación en la Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (CRAI). Esta mutación fortaleció a la Policía Comunitaria en lo endógeno y lo exógeno.

En la parte interna la CRAI buscaba reconfigurar las atribuciones de los funcionarios que intervenían parcialmente en la dirigencia de la COS. Las nuevas circunstancias exigían crear órganos y cargos específicos para dejar atrás el proyecto y cimentar los pilares de la organización. En febrero de 1998, con la incorporación de comunidades mestizas como miembros, la CRAI se convirtió en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) estableciendo así de manera irrefutable su naturaleza multicultural.

Aquí se ha pasado por varias etapas, al inicio los compañeros consideran esto como un proyecto porque se tenía la idea de qué se podía hacer, pero no había tampoco mucha claridad hasta dónde se podía llegar. Después, se plantea como una organización porque es una organización de pueblos donde confluyen con propuestas para atender el asunto de la seguridad y la impartición de justicia. Sin embargo, también en este proceso se ha ido como estudiando, analizando las propuestas de otros lugares en el país y en el mundo sobre los derechos de los pueblos. Entonces, aquí nos damos cuenta que el hecho de que los pueblos retomen parte de su poder de decisión de qué hacer como pueblos, de cómo darse alternativas, de cómo seguir sobreviviendo, pues, se dan sus propias instituciones. Entonces, aquí hablamos de que la Policía Comunitaria y la Coordinadora Regional de Autoridades son dos órganos de esa institución, son dos instituciones de los pueblos¹³⁴.

Jurídico del Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria de la Costa-Montaña de Guerrero, en Medardo Reyes y Homero Castro (coordinadores), *op. cit.*, p. 93.

¹³⁴ Entrevista a Valentín Chapa Hernández, miembro del Comité de la Figura Jurídica, CRAC, San Luis Acatlán, Guerrero, 12 de julio 2008.

De casa para afuera la impartición de seguridad y justicia tenía algunas grietas. La más grande de ellas remitía a que las faenas de los policías comunitarios no eran totalmente exitosas, debido a que las autoridades municipales eran corrompidas por los infractores a cambio de dinero o favores personales, provocando así la reincidencia en las transgresiones. Ante la corrupción y la ausencia de sanciones por parte del Ministerio Público, los comunitarios comenzaron a plasmar un reglamento interno el cual contenía los instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, la normatividad tradicional y las referencias atributivas de las instancias, las autoridades y las comunidades.

Instrumentación y Operatividad de la Policía Comunitaria

La Policía Comunitaria emerge de las demandas de seguridad y justicia pero en el camino de satisfacer y robustecer estas premisas, las circunstancias cotidianas y las necesidades crecientes de la población condujeron a la organización a una añadidura de reivindicaciones que significaron nuevos planteamientos. Así nacieron propuestas, cambios y aportaciones institucionales, jurídicas e identitarias que han contribuido a una nueva concepción del todo y que han recalcado el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas frente al poder autoritario.

La voluntad de los pueblos de la Costa-Montaña está plasmada en una serie de artículos los cuales forman parte del Reglamento Interno de la Policía Comunitaria. Estos apartados están amparados en el Convenio 169 de la OIT y la Constitución mexicana¹³⁵ y respaldan a las comunidades integrante de los municipios de San Luis Acatlán, Malinaltepec, Marquelia, Metlatónoc y Copanatoyac.

¹³⁵ "Artículo 2.- En pleno uso y ejercicio que asiste a los pueblos y personas indígenas con fundamento en los artículos 2 y 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de los artículos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 y 9 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y demás relativos y aplicables de las leyes nacionales e internacionales vigentes en nuestro país, se instituye el Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia, Reeducción, en beneficio de la población de las comunidades integrantes de dicho sistema". *Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero*, Guerrero, CRAC, 2008.

Se ha demostrado que más allá de la negación incansable del Estado, el Reglamento representa un cuerpo colegiado perteneciente a un régimen alternativo en concordia con la libre determinación y la autonomía. Es decir, se trata de la capacidad de autogestión que se traduce en instancias de poder colectivas que se expresan en un tipo de autenticidad representativa y que son producto de las asambleas como vínculo de democracia directa.

El método de participación comunitario por antonomasia para la Policía Comunitaria es la asamblea, el Sistema de Administración e Impartición de Justicia funciona a partir de la integración de comités y comisiones, que tienen como principal fuente a las Asambleas Generales de las Comunidades Integrantes. En orden de importancia, el artículo 5 del Reglamento jerarquiza la participación en: Asambleas Comunitarias, Asamblea Regional de Autoridades Comunitarias, Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, Comité de la Figura Jurídica, Comisión de Coordinación y de Gestión Interna y Consejeros¹³⁶.

Los indígenas ñuu savi, me' phaa, nauas, namncué ñomndaa y los mestizos que integran la organización, han tenido la habilidad de conquistar la continuidad y la

¹³⁶ I. La Asamblea General Comunitaria es el pilar del sistema, en ella la población analiza, propone, organiza, participa y da validez a las acciones y a las decisiones tomadas. De igual forma, nombra y remueve comisarios, policías comunitarios, autoridades tradicionales o religiosas, solicita informes, vigila y garantiza las medidas de reeducación, determina los casos de cooperación económica y autorizar mecanismos de seguridad pública. II. La Asamblea Regional de Autoridades Comunitarias es la máxima instancia decisoria, ya que coordina a las comunidades con el ayuntamiento y con las instancias del gobierno estatal y federal. Elige con previa aprobación de las comunidades a los coordinadores de las sedes, al Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, a los Consejeros del Sistema Comunitario y al Comité de la Figura Jurídica y le compete resolver los casos de gravedad –homicidio, asalto con violencia, violación, abigeato (más de 4 cabezas de ganado), secuestro, drogas, faltas graves contra el medio ambiente, fraudes a la comunidad, reincidencias graves, entre otras–. III. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitaria es el órgano encargado de la impartición de justicia, hace efectivo este ejercicio y da seguimiento y conclusión a las denuncias. De igual forma, define y vigila el tiempo y lugar de la reeducación, gestiona ante los organismos públicos, privados e instancias internacionales y apoya espacios de participación para las mujeres. IV. El Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria es el órgano encargado de la seguridad y la coordinación de los Grupos de Policía Comunitaria. V. El Comité de la Figura Jurídica es la representación legal de la organización. VI. La Comisión de Coordinación y de Gestión Interna es la encargada de coordinar a las diferentes estructuras del Sistema Comunitario y de administrar los recursos financieros. VII. Los Consejeros son la autoridad moral a nivel regional y son aquellos que pueden ser consultados por la CRAC y por el Comité Ejecutivo. En “artículo 6, 7, 8 y 10”, *Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, op. cit.*

sostenibilidad de las comunidades a la usanza tradicional en los tiempos contemporáneos. Basados en lazos de solidaridad y desarrollo conjunto, los comunitarios utilizan a las asambleas para ejercer intervenciones horizontales; el Sistema Comunitario entiende que el pueblo es el sentido y el poder que los afirma.

Cada miembro que acude a las asambleas puede ser escuchado o representado en intervenciones y votos, como producto de ello el conjunto puede llegar al consenso pero más importante aún se permite la expresión del disenso. La inconformidad o desacuerdo no son inhabilitados, no se excluye a aquel que no concuerde en la temática a tratar, al contrario, se consiente de manera respetuosa la solicitud de discrepancia para encontrar una solución conforme al bien común.

La relación de los sujetos con las asambleas es personal, ergo, la colaboración no exige la presencia de una reciprocidad de vinculación con el todo; indígenas y mestizos se reconoce en sí mismos y en el otro. Sin importar la pertenencia e identificación a un grupo étnico, prevalecen las diferencias acompañadas de equidad y de no exclusión, esto permite atender las cuestiones de educación, salud, género, producción, infraestructura, comercialización, entre otras, que conciernen a todas las comunidades. Esta capacidad de participación en un mismo nivel, es un nuevo contrato social que posibilita la realización de la justicia de acuerdo a procedimientos asociados a la identidad regional.

Conforme el modelo de jurisdicción de la Policía Comunitaria ha ido madurando, se ha librado una interpelación por el reconocimiento y la praxis de los derechos colectivos. Así, la paz social se ha enunciado con el proceso autonómico de los indígenas guerrerenses y se ha dotado de un nuevo significado a la idea de justicia. Ya no se departe entorno a la panacea liberal de igualdad del Derecho Moderno, sino que se dialogan propuestas contemporáneas que forman nuevas instituciones y normas avaladas por el Derecho Consuetudinario.

Recuperando uno de los rasgos más propositivos de la organización, atinamos en resaltar el procedimiento de reeducación que es “el conjunto de actividades y acciones de

todos los integrantes del sistema comunitario, mediante el cual se da la oportunidad a los detenidos para reconocer sus errores o faltas cometidas y mejorar su conducta a través del trabajo comunitario, desarrollando sus mejores capacidades en beneficio de la sociedad¹³⁷”.

La reeducación desecha la concepción de castigo occidental e introduce la noción de falta o error. La diferencia gravita en que el delincuente para el Derecho Moderno es percibido como criminal, se le reconoce como un acusado que sobrepasó el pacto social y que en consecuencia se volvió enemigo de la justicia. Por lo tanto, el condenado debe de ser reprimido y controlado, en acciones punitivas que convierten la pena en penuria para evitar el deseo de repetir la infracción. De esta forma, se aplica y recrea una enseñanza de terror y de aislamiento, basada en el miedo que se aprende en las celdas y que constituye una lección que será reproducida en la sociedad para evitar la imitación.

Para la Policía Comunitaria el error es replanteado en la reeducación, la cual elimina la cadena de sometimiento e intimidación y da cabida a la concientización. Los “transgresores” son atendidos como parte de la comunidad y no de manera aislada, aquel que falla pertenece al entramado social, es porción del todo y podría ser cualquiera –el vecino, el compañero o el hermano–. La reeducación es una idea *nosótrica*, en la cual el daño no recae sólo en el individuo ejecutante sino en toda la comunidad. Se trata de responsabilidades compartidas que asientan la necesidad de subsanar la alteración que “nosotros cometimos”¹³⁸.

¹³⁷ En “artículo 2”, Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, op. cit.

¹³⁸ Es interesante citar la trayectoria de las medidas penales alternativas al sistema clásico de prisiones en Brasil, el Estado en este país ha apostado por la implementación de una estructura con opciones diversificadas de justicia. A pesar de ser pocas las experiencias de ejecución de modificaciones punitivas, el *Programa Nacional de Penas e Medidas Alternativas do Ministério da Justiça* se ha hecho presente en los estados de Porto Alegre, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraíba, Goiás, Belo Horizonte, Distrito Federal, Paraná, entre otros. Este programa es un proyecto federal subdividido en regulaciones regionales, el cual mediante acciones y recursos aplicados ha operado a través de convenios con instituciones gubernamentales, redes comunales y organizaciones no gubernamentales. Las herramientas del Programa Nacional brasileño han sido manuales de información, equipos de trabajo multidisciplinarios, monitoreo, capacitaciones comunitarias, reestructuraciones normativas y centros de atención, así, se ha permitido la

En un primer momento la familia es la encargada de enseñar al sujeto, ante la falta de eficacia del núcleo original la comunidad imparte una segunda educación que es aplicada por el Sistema –representante que regenta la instrucción–. El mecanismo comienza cuando el delincuente es sancionado por la CRAC y es asignado a los poblados para prestar trabajo comunitario por 15 días en cada sitio –el número de comunidades depende del delito–, el sujeto siempre se encuentra resguardado y durante su estancia en los diferentes lugares es proveído de lo necesario para su alimentación, salud, vestuario y visitas –estas tareas recaen sobre los miembros de las comunidades–. La jornada que cumple es de 8 de la mañana a 5 de la tarde, la cual es complementada con pláticas del Comisario o Delegado o de las autoridades morales para promover la reflexión y la toma de conciencia del reeducado¹³⁹.

Para el caso de las mujeres que cometieron una falta o error se faculta a una comisión especial, su reeducación consiste en tareas domésticas, productivas y administrativas en la CRAC o en la participación en los proyectos que se estén desarrollando. “Cuando las detenidas tengan bajo su cuidado a sus hijos menores de edad, será obligación de la Coordinadora Regional y de la Comisión Especial de Mujeres, junto con el Comisario Municipal de la comunidad de origen de la detenida, asegurarse de que

aplicación de nuevas modalidades de sanciones a delitos de menor y mediano grado. El objetivo que persigue es la reinserción de los infractores a la sociedad, esto ha sido tangible con la promoción de procedimientos más humanos, dignos y eficaces. Los receptores del proyecto son valorados por pesquisas personalizadas y las sanciones a cumplir se aplican de acuerdo a sus habilidades, intereses, estudios psicológicos y conforme al entendimiento de las situaciones particulares. Este esquema ha logrado que los “transgresores” aporten a las localidades una infinidad de ventajas, porque realizan trabajo comunal y su colaboración social se desempeña en escuelas, instituciones públicas, asilos, entre otros sitios. Para mayor información consultar Luiz Flávio Gomes, “A Trajetória da Central Nacional de Penas e Medidas Alternativas do Ministério da Justiça”, Brasil, 28 junio 2008.

Disponible en: <http://www.jusbrasil.com.br/noticias/79730/a-trajetoria-da-central-nacional-de-penas-e-medidas-alternativas-do-ministerio-da-justica-geder-luiz-rocha-gomes>

¹³⁹ El reeducado recibe una constancia al concluir el trabajo en cada comunidad y al finalizar el tiempo de sanción, es presentado para su valoración en la asamblea comunitaria a la que pertenece. Si procede su liberación, firma una carta compromiso respaldada por un aval y amparada por la localidad que verificará su futuro comportamiento.

estos sean atendidos por familiares o amistades de la propia detenida, hasta que sea liberada¹⁴⁰

Es importante mencionar que el nivel de reincidencia es muy bajo, esto es retributivo de las acciones preventivas y es efecto de las meticulosas investigaciones, las adecuadas sanciones y la reeducación auténtica del Sistema Comunitario. Al velar por los derechos y la integridad de los detenidos, la Policía Comunitaria ha logrado disminuir las cifras de inseguridad. A partir de 1998, se ha mencionado a través de comunicados que las agresiones han disminuido entre 90% y 95%. Sin embargo, no existen datos duros que comprueben la eficacia, por lo cual nos atenemos al mejor indicador que es la veracidad que otorgan las comunidades al legitimar y apoyar a la organización¹⁴¹.

El Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Policía Comunitaria, ha renovado las interpretaciones de los marcos legales. Es una reformulación de la justicia que obedece a manifestaciones basadas en las prácticas de los pueblos originarios.

Para las comunidades, el Derecho no se reduce a la ley... Lo jurídico reviste diversas dimensiones y proviene de variadas fuentes. El Derecho prioritariamente es justicia, expresada como relaciones armoniosas en el seno de la comunidad y que se objetiviza en cosa o conducta que se debe a otro; pero es también facultades o potestades de personas individuales y pueblos, sobre lo que es suyo; y es también Derecho de las normas, tanto aquellas que la propia comunidad ha dado, como usos y costumbres e incluso reglamentos, así como aquellos que constituyen mandatos del Estado y se expresan como ley¹⁴².

La coexistencia de los sistemas jurídicos del estado y de la Policía Comunitaria, ha sido percibida por el Estado-nación como una alteración de la soberanía, de las leyes

¹⁴⁰ Cfr. "artículo 58", Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, op. cit.

¹⁴¹ En el 13 Aniversario de la Policía Comunitaria, se anunció la creación de dos sedes en las comunidades de Espino Blanco y Zitlaltepec. Las cuales se sumaron a la existente en San Luis Acatlán e integran de manera conjunta a nuevas comunidades. En *13 Aniversario de la Policía Comunitaria*, Tilapa, Malinaltepec, Guerrero, 14 y 15 de octubre 2008.

¹⁴² Jesús Antonio De la Torre Rangel, "Justicia Comunitaria: Resistencia y Contribución 'Una Visión Desde el Sistema Comunitario de la Montaña y Costa Chica de Guerrero' ", en Medardo Reyes y Homero Castro (coordinadores), op. cit., p. 120.

nacionales y como una atropello al imaginario social mestizo. En sentido contrario, los miembros de la organización afirman que son instancias del pueblo para el pueblo e insisten en que sus procedimientos están sustentados en el artículo 39 Constitucional.

La Policía Comunitaria demuestra que es un oprobio democrático el transformar a los sujetos políticos en multitudes anacrónicas sin capacidad de decisión, poder y palabra. Por tanto, la normatividad que principia de las comunidades es la legitimación de lo que erradamente el gobierno ha llamado “ilegalidad”. Igualmente es imperioso percatarnos que los comunitarios, no sólo son escuchados en los instantes electoreros sino que a través de mecanismos legales y formales consuetudinarios responden a las realidades.

La Lucha de Resistencia de la Policía Comunitaria

La resistencia tiene que destruir siempre al acto y a la potencia que reclaman la antítesis de la dimensión correspondiente... la resistencia tiene que proceder por rápidas inundaciones, por pruebas totales que no desean ajustar, limpiar o definir el cristal, sino rodear, romper una brecha por donde caiga el agua tangenciando la rueda giradora... El demonio de la resistencia no está en ninguna parte, y por eso aprieta como el mortero y el caldo, y queda marcando como el fuego en la doradilla de las visiones... Cuando la resistencia ha vencido lo cuantitativo, recuerdos ancestrales

del despensero, y las figuraciones últimas y estériles de lo cualitativo, entonces empieza a hervir el hombre... No caigamos en lo del paraíso recobrado, que venimos de una resistencia, que los hombres que venían apretujados en un barco que caminaba dentro de una resistencia, pudieron ver un ramo de fuego que caía en el mar porque sentían la historia de muchos en una sola visión. Son las épocas de salvación y su signo es una fagosa resistencia.

José Lezama Lima

La Policía Comunitaria es una autonomía *de facto* no proclamada como autonomía, la cual busca el reconocimiento social y no la permisión estatal. Considera como prerrequisito para su operatividad, la legitimación concedida por las comunidades miembros y el respeto obligado del cuerpo jurídico nacional. Por lo cual, ha exigido una coexistencia entre el derecho positivo y el Derecho consuetudinario, para poder abrir así la posibilidad de ejercer un orden social alternativo abogando por la autodeterminación indígena.

La ausencia de un reclamo por la libre determinación se explica por el hostigamiento y la represión del Estado mexicano, el cual contempla a la organización como un foco de irrupción de la paz. En el transcurso del gobierno de Zeferino Torreblanca, la violencia institucional ha aglutinado 30 órdenes de aprehensión en contra de integrantes de la CRAC y de policías comunitarios, así como averiguaciones previas contra 13 policías de la organización por privación ilegal de la libertad y otros delitos fabricados¹⁴³.

Ampliando nuestra perspectiva escuchamos a los opresores, los cuales consideran a la organización como un proceso de separatismo o balcanización del territorio nacional. Ante tales falacias la Policía Comunitaria ha tratado de revertir las injurias, afirmando que los comunitarios no pretenden la división del país sino el cumplimiento de las demandas del Sistema de Justicia dentro de las fronteras mexicanas.

La posesión de armas, es otra de las razones para no reivindicar la autonomía como tal. De acuerdo a Weber, al Estado le corresponde el uso legítimo de la fuerza y la obligación legal para implementar el castigo reglamentado. Esto significa que el Estado es el único que puede penar las trasgresiones a partir de las normas jurídicas y en caso necesario utilizar la coerción física. La ley vigente no faculta a nadie más para estas acciones, debido a que se profesa el respeto al cuerpo nacional a partir de la licencia emanada del “consenso” de una realidad general.

Como lo ha demostrado el cuerpo colegiado de la Policía Comunitaria, las contradicciones en el sistema legal nacional afloran en lo efectivo. El Derecho Consuetudinario de la Costa-Montaña se expresa como antinomia de la ley vigente y como fractura de la sostenibilidad liberal, a pesar de esta apreciación, la normatividad tradicional ha resarcido los mecanismos representativos y el proceder de los pueblos indígenas y su justicia local. En este sentido, uno de los costos que no se pretende pagar

¹⁴³ Cfr. XIV Informe Mayo del 2007-Mayo 2008. Guerrero: Donde se Castiga la Pobreza y se Criminaliza la Protesta, Tlapa de Comonfort, Guerrero, Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” A.C., junio 2009. Disponible en: http://www.tlachinollan.org/dhginf/informe14_web.pdf

es que el riesgo del reconocimiento de la autonomía cargue consigo el desarme y en consecuencia la posibilidad de la indefensión.

La Policía Comunitaria se convierte así en sólo uno de los 'grupos de hombres armados' que se enfrentan, pacífica o violentamente, en el estado guerrerense, con la salvedad de que su violencia potencial es la única legítima, aunque no sea legal. Por otra parte, mientras la policía estatal, y los narcotraficantes y bandas de delincuentes de todo tipo, carecen de consenso y por eso deben imponerse mediante el temor y la fuerza, la policía comunitaria tiene sus armas, sólo para utilizarlas contra quienes no la reconocen, ya que nació del consenso y es una extensión permanente de la Asamblea comunitaria, su mandante¹⁴⁴.

El gobierno guerrerense se mantiene renuente a la convalidación del Sistema de Seguridad, Administración e Impartición de Justicia de la Policía Comunitaria. Asociado a esta idea se anuncia el recelo hacia la estimulación de la resistencia civil, ya que las autoridades no olvidan la larga tradición guerrillera de los sesenta y setenta de Vázquez y Cabañas –otros grupos armados actuaron en estas décadas: las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), el Frente Armado del Pueblo (FAP) y las Fuerzas Armadas de Liberación (FAL)- y rehúyen a la historia de la insurrección contemporánea del EPR, el ERPI y otros grupos más –a partir de 1995, se ha registrado la presencia de las Fuerzas Armadas por la Revolución Mexicana (FAR), el Ejército de Ajusticiamiento Genaro Vázquez Rojas, Justicia de Guerrero (JG), el Frente Armado para la Liberación de los Pueblos Marginados de Guerrero (FARLPMG), entre otros–. Aunado a la situación de incertidumbre local, el gobierno de Guerrero teme que la Policía Comunitaria recurra al final del arcoíris localizado en Chiapas donde el EZLN se hace presente.

Ahora bien, recordemos que el artículo segundo de la Constitución mexicana plasma la composición pluricultural de la nación, la garantía de los pueblos indígenas para acceder a los derechos de libre determinación, la decisión de formas de convivencia y organización, la aplicación de sistemas normativos y autoridades tradicionales, la preservación de la identidad y el disfrute de los recursos naturales.

¹⁴⁴ Guillermo Almeyra, *op. cit.*, p. 180.

Empero, una serie de objeciones nacen del mismo artículo al saber que en éste la cuestión autonómica es desatendida y delegada a las Constituciones y leyes de las entidades federativas de nivel secundario. Al ser los estados los capacitados para atribuir el reconocimiento de la libre determinación, contemplamos una gran limitante en la aplicación de derechos. Porque recapitulamos que Guerrero es una entidad en la cual los caciques y la violencia prima sobre la vida social, haciendo de la autonomía abierta una opción inviable.

La Policía Comunitaria se avala en el Convenio 169 de la OIT, el cual corrobora la necesidad del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indios. Se puede leer en las líneas del ordenamiento de los comunitarios razonamientos en conformidad con el acuerdo internacional, los cuales incluyen la defensa de la organización, el disfrute colectivo de tierras y recursos naturales y el impulso de la producción.

El artículo octavo del Convenio especifica que la legislación nacional deberá de tomar en consideración el derecho tradicional y que le corresponderá permitir que los grupos étnicos conserven sus propias instituciones, lo anterior tiene como requisito el respeto de los derechos humanos universales. Así mismo, el tema de seguridad india se contempla en el artículo noveno, al establecer que las alternativas de los sistemas jurídicos para la represión de delitos deben ir en armonía con los métodos de las comunidades identitarias.

A pesar de no existir una petición abierta, la Policía Comunitaria es un régimen autonómico de hecho porque descongestiona el poder y el control del Estado-nación. Concuera con los requerimientos del pluralismo jurídico al ejercer su Derecho Consuetudinario y mantiene perspectivas de autorregulación en todos los niveles de la organización –identidad, aprovechamiento de los recursos, administración e impartición de justicia, educación, entre otros–.

Los elementos fundamentales que abarca el proyecto de autonomía es capaz de suscitar relaciones complejas e impactar la organización global de la sociedad... no

sólo políticas y administrativas, sino también económicas, culturales, ecológicas. El autogobierno presiona sobre los espacios políticos, reclamando su redefinición, y además exige una distribución del poder; igualmente supone el reconocimiento de una entidad nueva y asignación a ella de ciertas facultades que, hasta hoy, se encuentran reservadas a un gobierno central y sus expresiones locales. Todo ello implica vastos cambios de la política, la economía y la cultura¹⁴⁵

Delimitemos que la Policía Comunitaria no es la única organización que enfrenta las acciones de represión del Estado. Las autoridades en Guerrero se han mantenido sordas a las peticiones de negociación y diálogo intercultural, han reducido la mayoría de manifestaciones de justicia a criminalización social y han desdeñado la posibilidad de legalidad indígena y popular.

De junio del 2007 a mayo del 2008, las cifras de acciones penales han sido la siguiente: 11 órdenes de aprehensión para el Consejo Regional para el Desarrollo del Pueblo Indígena Me' Phaa de la variante lingüística Bátháá; 11 órdenes de aprehensión para la Radio Ñomndaa La Palabra de Agua; 15 órdenes de aprehensión para la Organización del Pueblos Indígena Me'phaa; 6 miembro detenidos y otros procesados del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Parota (Cecop); acciones represivas para los estudiantes y egresados de la Escuela Normal de Ayotzinapa; desalojos y detenciones para los líderes de la Asamblea Permanente del Ejido de Carrizalillo; coerción para los nahuas del Consejo Ciudadano de Chilapa y amenazas para el Centro Regional de Derechos Humanos José María Morelos y Pavón en el municipio de Chilapa¹⁴⁶.

Los quince años de existencia de la Policía Comunitaria, han arrojado innumerables retos por enfrentar. No solamente aquellos concernientes a la búsqueda de relaciones de consonancia con el Estado, sino los relativos a las dificultades que se suscitan a lo interno de la organización. Esto es entendido a partir de las afirmaciones, declaraciones e iniciativas que los comunitarios han evidenciado.

¹⁴⁵ Héctor Díaz Polanco, "Autonomía, Territorialidad y Comunidad Indígena. Perspectivas del Estado Multiétnico en México", en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores), *op. cit.*, p. 141.

¹⁴⁶ Cfr. XIV Informe Mayo del 2007-Mayo 2008. Guerrero: Donde se Castiga la Pobreza y se Criminaliza la Protesta, *op. cit.*, rev.

El cuestionamiento en torno a la carencia de recursos financieros, resalta por ser una de los grandes problemáticas que limita sustancialmente el funcionamiento de la Policía Comunitaria. Tal encrucijada ha sido resuelta a través de diversos mecanismos no permanentes, uno de ellos ha sido el respaldo económico recibido por instancias ajenas a la organización –por ejemplo, la Comisión Nacional de Derechos Indígenas (CDI) ha capitalizado iniciativas de diversa naturaleza propuestas por la CRAC–. Aunque, aclaremos que como cualquier otra organización los programas favorecidos han tenido que pasar por múltiples requerimientos para avalar su viabilidad.

La Costa Chica y la Montaña, es una subregión con una posición endeble en el ámbito económico. La dificultad de acceso a las vías de comunicación y comercialización y la falta de infraestructura, han truncado parcialmente el despunte de su sostenibilidad. Puede advertirse en las comunidades que la producción de café es poco fructífera –la mayoría cuenta con este recurso– y se insinúa que la falta de medios y distribución han hecho que las semillas tengan poco mercado, por ende, se ha presentado una mínima entrada de ingresos e incluso en algunos casos el autoconsumo ha sido la circunscripción. Otras dificultades se asoman, el desgaste de las tierras, la deforestación de los bosques y el acaparamiento de intermediarios que reciben casi todas las ganancias de las cosechas.

Así mismo, la organización se ha caracterizado por la no institucionalización asalariada de los policías comunitarios, comisarios, representantes y otros colaboradores. Haciendo que los prestadores de servicio comunitario no reciban pago alguno por sus labores, lo cual se vuelve completamente coherente si entendemos que los miembros de las comunidades participan de diversas formas, en diferentes niveles y de manera solidaria para la permanencia de la Policía Comunitaria. Ergo, no por ello debe omitirse que los servicios públicos prestados no apuntalan de manera individual a un crecimiento monetario. Por lo cual, el cuidado de las tierras es relegado y el esfuerzo y el tiempo destinados a la organización, trunca inevitablemente las posibilidades económicas.

La Policía Comunitaria necesita impulsar y promover fuentes colectivas de producción a largo plazo, así podrá alcanzar la autosuficiencia y la sustentabilidad a nivel

subregional. Esto podría ser conseguido si los esfuerzos de los comunitarios son encauzados a la formación de cooperativas o uniones para el bienestar de las comunidades y sus miembros, algunas de las iniciativas expresadas en las asambleas han sido el fomento a la creación de textiles, huaraches y el apoyo al comercio justo.

La temática que atañe a la equidad de género es sumamente preocupante, las mujeres indígenas y mestizas de las comunidades pertenecientes a la Policía Comunitaria continúan viviendo condiciones de discriminación y rezago. En general, son ellas las que sufren los mayores flagelos de las injusticias del Estado-nación y son las que reciben un trato soez dentro de las comunidades.

Las mujeres comunitarias lidian día a día con la falta de consideración de su condición como sujetos políticos, ha existido una comisaria y algunas lideresas encargadas de diligencias importantes en la organización. Sin embargo, se han ausentado los espacios para que las mujeres puedan ser policías comunitarias y puedan ejercer la tutela de alguno de los Comités.

En la mayoría de los casos la usencia de participación, no responde a la falta de interés sino a la carencia de áreas públicas para su desenvolvimiento. Aunado a esta realidad, los altos índices de violencia intrafamiliar atentan contra la dignidad de las mujeres, provocando incertidumbre sobre su posicionamiento en el futuro e incluso cuestionan su permanencia física en el presente.

Para que pueda existir una concordancia total entre los principios de la organización y la justicia plural, deberán de eliminarse los tratos que registran el detrimento de sus miembros para alcanzar así la equidad en todas las comunidades. Si bien la CRAC ha promovido talleres de género orientados a promover los derechos, la organización y el respeto hacia las mujeres –impartidos por centros de derechos humano, estudiantes y colectivos dedicados a la reivindicación de la diversidad–. Es menester que se enfatice incansablemente la importancia del empoderamiento de las mujeres, que se

coloque como premisa la creación de lugares específicos para su desarrollo y que se garantice la seguridad de todas al no permitir las agresiones que pudiesen presentarse.

El alcoholismo es otra de las grandes dificultades de la Costa-Montaña, los bajos costos de la cerveza y la producción de aguardiente en las localidades han facilitado el consumo excesivo de tales. La presencia de estas bebidas no explica por sí misma las cantidades de adquisición, su popularidad responde a diversos causales como la falta de empleos por ende de ocupación, la distribución descomunal –es cotidiano encontrar Coca-Cola y cerveza en las localidades pero no agua–, entre otros factores.

Por lo tanto, debe de ser robustecido un proceso de concientización que detenga la garrafal compra de bebidas embriagantes, contribuyendo de esta forma al bienestar de todos los miembros de la Policía Comunitaria. En especial, aportará tranquilidad a las mujeres y a los niños que sufren las agresiones del padre de familia que se alcoholiza.

Por otro lado, debe de incentivarse la participación de los y las jóvenes en el Sistema Comunitario. El desempeño de los cargos de autoridad o el ingreso al cuerpo de policías comunitarios, depende de la comprobación de un actuar decoroso y del prestigio ganado por la colaboración con la comunidad. Así, los participantes y los responsables de los cargos tienen que ser mayores de edad o casados, porque estos son algunos de los mecanismos que sustenta la responsabilidad. Una iniciativa conveniente sería que los y las jóvenes participaran en tareas menores, así se permitiría una mayor identificación de todos con la organización y se renovarían los pilares de la misma para garantizar su solidificación en el futuro.

La mayoría de las observaciones que hemos acotado, han sido tema de debate y atención de la CRAC. Empero, la presencia de múltiples dificultades no han permitido la identificación puntual de las medidas a atender. Sin embargo, la Policía Comunitaria debe de dejar de postergar la resolución de estas trabas para poder seguir marchando con firmeza.

Aportaciones Interculturales de la Policía Comunitaria

El pueblo le está echando la mano a los policías comunitarios, los policías comunitarios debemos de hacer lo que nos toca .*

Policía Comunitario

La Policía Comunitaria constituye un referente substancial para considerar la cuestión étnica en México y en América Latina, así mismo, el esfuerzo que asume esta organización para cumplir funciones de justicia y gobierno marcan la singularidad contra-hegemónica de los comunitarios en Guerrero. La formación de un sistema normativo que regula la jurisdicción de las comunidades a lo interno, es un parte aguas en la historia de la resistencia del estado sureño y es la muestra de los avances en las alternativas asequibles de los indígenas en el país.

Entendiendo la historia y los conflictos contemporáneos de Guerrero, sabemos que la autonomía *de facto* es la elección obligada para los habitantes de la Costa-Montaña. Esta vía ha vigorizado en gran medida el lazo solidario entre mestizos e indios, porque juntos se han planteado el objetivo de detener las arbitrariedades que han recibido durante siglos por parte de los poderes autoritarios y porque hermanados han rechazado la imagen de una nación omnímoda y totalizadora.

De igual forma han reflejado una manera particular de entender la justicia, a partir de la experiencia indígena han puesto obstáculos al entender universalista de la modernidad dominante y han trabajado todos los días por la eliminación de los entorpecimientos estructurales que han reposado sobre su actuar autónomo. Repetidamente han probado que la lógica de la Costa-Montaña apuesta por un pluralismo

*Intervención de un Policía Comunitario en el “Taller de Capacitación para Comisarios y Policías Comunitarios de la Policía Comunitaria”, impartido por el Centro de Derechos Humanos de la Montaña “Tlachinollan” A.C., Espino Blanco, Guerrero, 16 Julio 2008.

ontológico y una praxis incluyente y diversificada, lo cual circunscribe la valía del Derecho Consuetudinario Moderno.

Orientarnos por el pluralismo jurídico, es saber que la cultura y las normas indígenas son legales y legítimas en múltiples contextos diferenciados. Para la Policía Comunitaria los criterios jurídicos se construyen a partir de la colectividad, de acuerdo a las experiencias concretas y en correlación con la dinámica de la globalización contra-hegemónica. Los comunitarios no pretenden la supresión de las prácticas legales de otros sistemas, sino que reclaman para sí la convalidación de la expresión de sus leyes y regulaciones para dotar de coherencia a la jurisdicción de sus caminos y su gente.

Al hablar de la Policía Comunitaria, es indudable reconocer la viabilidad y la concretización de las alternativas indígenas guerrerenses encaminadas al mejoramiento de los Otros y los otros. A través del tiempo y las acciones, esta organización ha logrado la renovación y la dignificación de la diversidad cultural al albergar en sus filas a mujeres, hombres, niños, ancianos y jóvenes de diferentes grupos étnicos para enlazarlos en la creación de un diálogo intercultural humano que se esgrima en la resistencia identitaria.

La fuerza de esta organización ha sido precisamente de la convivencia entre los pueblos... tiene que ver con una cuestión de siglos, de relación por el trabajo, de relaciones familiares, de relaciones por las fiestas, que tienen que ver con la identidad de los pueblos. Es decir, nosotros somos montañeros, somos de la Costa Chica, somos me' phaa o somos na' savi o somos pastores como les dicen aquí a los nahuas. Esa identidad, que ya conjugada y conjunta en lo que ahora es la Policía Comunitaria, pues, es una fuerza tremenda que le ha dado consistencia, que le ha dado un poder grande a esta institución y que empieza a recrearse... el hecho de que haya comunidades que digan bueno nosotros somos parte de la Policía Comunitaria o la Policía Comunitaria es nuestra organización es un nuevo aspecto de la identidad general o regional de los pueblos¹⁴⁷.

La identidad regional de los comunitarios es la suma de particularidades, una heterogeneidad de representaciones, vivencias y necesidades que se expresan en un proyecto que ha sido solidario y propositivo. El peso de la colectividad y de la participación

¹⁴⁷ Entrevista a Valentín Chapa Hernández, *op. cit.*, rev.

constante de la diversidad cultural, ha suscitado que los pueblos indios sean escuchados y ha alcanzado un proceso de autenticidad manifiesto en la Policía Comunitaria.

La unicidad de una cultura consiste más bien en la concretización, en una situación específica, de un complejo de características que puedan ser comunes con otras culturas. Cada representación del mundo es única, pero no por contener notas singulares y exclusivas, sino por integrar en una totalidad específica características que pueden presentarse, de otra manera, en otras configuraciones. Así las mismas necesidades, deseos y aspiraciones pueden expresarse en complejos culturales diferentes. De hecho, las manifestaciones culturales de los otros pueblos son percibidas a menudo como posibilidades propias. Cada cultura es una forma de vida que se ofrece como ejemplo a las demás¹⁴⁸.

La exigencia de respeto de los comunitarios hacia su identidad, ha ido dibujándose progresivamente de forma objetiva y se ha materializado y renovado en la manera de concebir la alteridad. La praxis de alteridad de la identidad de la Policía Comunitaria, es un diálogo intercultural que acentúa la presencia de los pueblos indígenas, el valor de las sociedades justas y un nuevo pacto nacional con equidad. Los indígenas y mestizos adscritos a la voz de esta organización, han ingresado a los anales de la defensa de los derechos colectivos y de la lucha por la dignificación y la resistencia de los pueblos con raíces prehispánicas.

El Sistema de Impartición de Seguridad y Justicia de la Policía Comunitaria, no podría ser explicado sin entender que la justicia tradicional indígena ha sido el punto de partida de la identidad regional. La cual se ha desarrollado en un espacio re-apropiado y re-significado para la defensa de los pueblos con entereza, así, un proyecto local ha confrontado al Estado y al sistema capitalista para prescribir la vigencia del actuar indígena en la resolución de conflictos.

Para el contexto mexicano resulta apremiante la consideración de una naturaleza múltiple de justicia, porque los valores individualistas y las normas universalistas han sido rebasados por los derechos humanos incluyentes de carácter colectivo. En este causal, la

¹⁴⁸ Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós, 2002, p. 77.

legalidad con equidad contempla a los pueblos indígenas como sujetos de derechos efectivos y ciñe a la sociedad nacional como un conjunto multicultural con la meta de una democracia humana y diversificada.

El respetar los mecanismos y la lógica de la Policía Comunitaria, coadyuvará a proyectar el avance hacia un poder horizontal entre indígenas y mestizos. Así el reconocimiento y la aplicación de los derechos indígenas en México, rebasará la visión paternalista del indigenismo actual y rechazará la deglución del multiculturalismo neoliberal para lograr un desarrollo integral nacional.

Capítulo 4. Movimiento Maya de Guatemala: Resistencia Indígena y Representatividad

*Vuelvo / quiero creer que estoy volviendo
con mi peor y mi mejor historia
conozco este camino de memoria
pero igual me sorprende*

*hay tanto siempre que no llega nunca
tanta osadía tanta paz dispersa
tanta luz que era sombra y viceversa
y tanta vida trunca*

*vuelvo y pido perdón por la tardanza
se debe a que hice muchos borradores
me quedan dos o tres viejos rencores
y sólo una confianza...*

Mario Benedetti

El Rostro Secreto de Guatemala

Guatemala es el territorio nacional con mayor densidad de población indígena en América Latina, es un país que tiene un esplendoroso pasado mesoamericano y que constituye una de las naciones multiculturales que conforman la Centroamérica contemporánea. A pesar de la riqueza existente en su seno, los guatemaltecos han presenciado al interior de sus fronteras la abundancia de condiciones de inequidad, discriminación, racismo, genocidio y etnocidio cotidianos que ornamentan la división elemental entre indios y ladinos.

Estimaciones gubernamentales del año 2002 delimitan que el número de guatemaltecos es de 11, 237, 196 habitantes, de los cuales un 41% son indígenas¹⁴⁹. Sin embargo, extraoficialmente se ha establecido que los oriundos con raíces prehispánicas sobrepasan una cantidad superior a la mitad de nacionales. El grueso de los grupos indios pertenecen al pueblo maya¹⁵⁰ y el resto son reconocidos con origen no mayance. De esta forma, el pueblo maya –“incluyendo sus 22 grupos etno-lingüísticos: achi, awakateco, chalchiteko, chorti’, chuj, ixil, jakalteco, itza’, q’anjob’al, q’echi’, kaqchikel, k’iche, mam, mopam, poqoman, poqomchi’, sakapulteko, sipakapens, tektiteko, tzu’tujil y supanteko”¹⁵¹ – se suma a las culturas garífuna¹⁵² y xinca¹⁵³.

¹⁴⁹ Cfr. *XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación. Censo 2002*, Guatemala, Instituto Nacional de Estadística, 2002.

¹⁵⁰ La designación maya tiene su cepa en el noreste de Yucatán en el período posclásico –a partir del año 900 hasta el 1524 d.c. –, tal denominación fue utilizado por los itzas para nombrar a los originarios de la región conquistada. “El término *maya* o *mayab* se refería colectivamente a grupos de personas que organizaban la sociedad, el Estado, la historia, los alrededores, etc., basándose en un calendario en el cual *may* (palabra yukateka que significa tanto ‘pezuña’ como un período de aproximadamente 260 *tuns* o años de 360 días) era la unidad privilegiada para calcular el tiempo. Se cree que los itzas se establecieron en Chichén Itzá al principio del siglo XIII. Un siglo más tarde, el eje de poder de los itzas se trasladó a Mayapán, que había sido fundada por el rey itzá Cuculcán en la segunda mitad del siglo XIII”. Por otro lado, se ha dicho que Cuculcán dio el nombre de *mayab* a la capital del país considerando su idioma y no el nombre del grupo local. El dominio Mayapán se derrumbó un siglo antes de la conquista y la colonización, pero el vocablo *maya* aún permanecía en el momento de la llegada de los españoles en Yucatán y servía para identificar a pobladores “inferiores” al interior del área mencionada. En el siglo XVI *maya* –*mayathan*– refería a una variante del yukateco, no se trataba de una nomenclatura social generalizada pero los españoles utilizaron la denominación para el colectivo. Con las investigaciones y el correr antropológico, el término se empezó a emplear para ubicar a los pobladores que habían habitado en la parte sur de Mesoamérica. Hoy día, los mayas son nombrados a partir de la familia lingüística a la que pertenece la cual es el yukateco maya. Jon Schack, “Los Mayas: El Origen del Término y la Creación del Pueblo”, en *Cultura, Identidad, Identidad Étnica, Identidades Sociales, Indígena, Maya, Mayanidad, Relaciones interétnicas*, en Revista Estudios Interétnicos, Guatemala, núm. 16, año 10, agosto 2002, p. 7.

¹⁵¹ Marta Casaús Arzú, “Prácticas Sociales y Discurso de las Élités del Poder en Guatemala (siglos XIX y XX)”, en Teun A. Van Dijk, (coordinador), *Racismo y Discurso en América Latina*, España, Gedesa Editora, 2007, p. 229.

¹⁵² Los garífuna en singular o garíganu en plural, son grupos étnicos de afrodescendientes que se encuentran principalmente en América Central. En Honduras, Guatemala y Belice los garíganu han promovido fehacientemente la identidad de la negritud, la cual es ligada al pasado de los esclavos africanos que llegaron a América en la época de la colonización. Estas etnias se localizan en barrios cercanos al mar, en Guatemala se concentran en Labuga –actualmente Livingston– a partir de 1802. La población garífuna de Livingston es reconocida a nivel nacional como indígena –a partir del decenio de los ochenta–, pero la mirada desde la exterioridad es rebatida cuando los negros recalcan que no son ladinos ni indios sino garíganu. La negación a considerarse pueblos precolombinos es resultado de la necesidad de escapar de las pugnas existentes entre ladinos e indios, la cual se suma al énfasis constante por recordar que no son oriundos americanos en consecuencia no pueden ser indígenas. En Livingston la situación socioeconómica

La complejidad de la realidad nacional guatemalteca, es la comprensión de un pasado colonial remoto que sigue latente con nuevos mecanismos en el presente. Así, la conquista se ha mantenido vigente a través de la globalización neoliberal, la cual ha actuado en detrimento de la población india en condiciones cotidianas y multimodales. En esta realidad, las fuerzas del Movimiento Maya se han esforzado por resolver la ecuación entre dominados y dominadores.

En Guatemala la polarización de las condiciones entre indios y mestizos, es elucidada al observar que los índices más altos de pobreza extrema se concentran en los departamentos indígenas –en el 2006 fueron Baja Verapaz, Quiché, Alta Verapaz, San Marcos y Sololá–. Enfatizamos que existe una vinculación entre estratificación económica y etnicidad y que las brechas y la inequidad política y de riquezas tienen altos costos para el Estado y la sociedad, debido a que las pérdidas y los efectos negativos repercuten a

de los afrodescendientes no es mejor que la de los q'eqchi, pero la negritud ha logrado subsistir gracias al alejamiento y a la participación nula durante la época de la guerra civil y por sus actividades laborales en la comunidad –guías de turistas, vendedores de comida o músicos en locales controlados por ladinos y extranjeros–. La mayor parte del sustento garífuna se deriva de la entrada de remesas de los parientes que emigraron a Estados Unidos –comúnmente Nueva York–, así como de las aportaciones de los familiares que viven en lugares cercanos como Puerto Barrios, El Estor o en la capital. En el 2002, se declaró en Guatemala año de la etnia garífuna con motivo de la celebración de los 200 años de su llegada. Para mayor referencia consultar Nancy Martínez, “Ladino Blanco, Garífuna Negro. Algunos Aspectos del Racismo y la Identidad en Livingston, Guatemala”, en José Alejos García, *Dialogando Alteridades: Identidades y Poder en Guatemala*, UNAM, México, 2006.

¹⁵³ Los indígenas xincas son actualmente en su mayoría ancianos y ancianas que se encuentran distribuidos al sur y al oriente del país, aproximadamente 16,000 personas según el *XI Censo de Población y VI de Habitación realizado en el año de 2002*. A partir de la época colonial los xincas fueron esclavizados y relegados social, económica y culturalmente, sería hasta el año de 1996 con la firma de los Acuerdos de Paz que este grupo étnico recobraría una nuevo clímax de importancia. El pasado de los xincas es adjudicado a las culturas andinas, así mismo, existen pruebas de la cercana relación comercial establecida con las culturas maya y azteca en épocas antecedentes al siglo XVI. En la actualidad esta etnia es representada en Guatemala por el Consejo de los Pueblos Xincas de Guatemala (Coxpig) y el Parlamento del Pueblo Xinca de Guatemala (Papxig), los cuales son las organizaciones encargadas de la promoción y el fortalecimiento de la identidad local. Sin embargo, se encuentra presente una pugna entre ambas propuestas. “El Coxpig y el Papxig desarrollan proyectos distintos y buscan apoyos diversos, ya sea gubernamentales o de la cooperación internacional... Uno prioriza el aspecto cultural y otro, el aspecto cívico-político... En lo que hay concordancia es en el aspecto de las tierras... Todo el conjunto de valores que rigen la vida de los xincas, tiene sus orígenes en la concepción y conservación del territorio”. A pesar de las trabas referentes a los puntos nodales de conducción, los indígenas xincas han logrado plantear alternativas para un futuro más próspero y en crecimiento –capacitaciones de género, rescate de la lengua, creación de centros de discusión de política, historia, arte, entre otras acciones y propuestas–. Wendy García Ortiz, “El Inicio de un Largo Trecho”, en *Especial Siglo XXI*, Guatemala, 18 febrero 2007.

Disponible en: <http://www.sigloxxi.com.gt/veranterior.php?diaini=09&mesini=07&anoi=2009>

todo el conjunto nacional. De igual forma, el racismo ha sido un condicionante histórico-estructural que se ha reproducido en diversas etapas y actores.

En este país se encuentra dispersada una cultura de la violencia, la cual puede constatarse en costumbres y usanzas que se han ido dibujando en las relaciones de disputa por los espacios de poder. De igual forma, se plasman en el desencadenamiento de normas que han traspasado los marcos jurídicos, en el establecimiento de la justicia de propia mano y en las acciones repletas de vejaciones humanitarias en múltiples direcciones. Esta particularidad social ha sido legada por la tradición eurocéntrica, por la perpetuación de la subyugación estadounidense y por la mimetización de los poderes e imaginarios locales de los parámetros de la modernidad.

Así mismo, es pertinente explicar qué entendemos por violencia cultural. Tal conceptualización corresponde a los aspectos de la cultura que en plano de las codificaciones y los significados, justifican y responden a la violencia histórica estructural. En el mismo sentido, atañe al desarrollo de acciones reactivas de los sujetos que padecen y despiertan de manera cotidiana al régimen de poder que interviene en su realidad de forma negativa.

La violencia estructural ha sido perpetrada por los gobiernos militares y civiles guatemaltecos en formas físicas e intersubjetivas durante siglos. Esta represión ha sido ejercida mediante la censura encubierta o la prohibición abierta, las cuales han desencadenado en la reproducción de actos contestatarios y agresiones como consecuencia. Hay diversas clases de violencia junto con múltiples funciones, no tiene la misma connotación acudir a las estrategias militares de *tierra arrasada* que llamar a la génesis de las poblaciones que se unieron a los grupos armados guerrilleros. En suma, ambos casos podrían responder a una cultura de la violencia pero sin omitir la oposición entre opresión y resistencia.

La cultura de la violencia es una manifestación tangible que se muestra como efecto colindante en los actos defensivos de los *de abajo*, es ésta la que borbotea en las sociedades que están de cara a las aberraciones del sistema y es ella la que adjudica

paulatinamente gesticulaciones, referentes y características añadidas y ordenadas por la hostilidad. Por lo tanto, los fenómenos políticos de oposición no son acontecimientos repentinos o accidentales, como es el caso del Movimiento Maya, tales están basados en procesos sociales que alimentan la disensión diariamente y contribuyen al desarrollo de la contra-hegemonía para enfrentar la deshumanización sustentada por la subordinación.

Se formulan en leyes no escritas que ya son parte de estos bolsones de pobreza donde trascurren sus vidas, una suerte de herencia psicológica inconsciente. Un tatuaje en sus hábitos y proceder. Ellos han aprendido, o van aprendiendo, que la sociedad les ha arrojado el peso de una enorme violencia, que humanamente no interesan, que son apartados, relegados, excluidos... Poco a poco han dejado de indagar si el Estado debe protegerlos y responder a sus demandas¹⁵⁴.

En el mismo sentido, los grupos dominantes ladinos que estimulan al Estado-nación guatemalteco son respaldos por principios racistas. Invariablemente, acuden a la cosecha de los enunciados igualitarios, inducen a la imitación de los comportamientos vejatorios de la modernidad de Occidente y renuevan la negación de los pueblos indígenas. En Guatemala los cataclismos sociales han alcanzado niveles sorprendentes, expresión de estos siniestros fue la guerra civil que duró 36 años a lo largo del siglo XX.

El *ethos* violento del Estado-nación ha sido percibido por los poderes autoritarios como sinónimo de gobernabilidad, una instauración que se ha sido posibilitado a través del terror y la fragmentación social. Este tipo de comportamiento cultural y sus vehículos de realización, van esparciendo pequeñas enseñanzas que se reviven en diversos procesos con objetivos particulares.

Durante los primeros años de nuestro siglo los linchamientos han sido expresión de rebeliones específicas, las cuales demuestran inconformidades espontáneas que buscan la re-organización de las relaciones locales con los poderes fuera de las comunidades. Así, el rechazo a las injusticias desemboca en la apropiación de la violencia en los ámbitos

¹⁵⁴ Elías Neuman, "El Neoliberalismo y la Delincuencia Actual", en César De Barros (coordinador), *Violencia, Política Criminal y Seguridad Pública*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE), 2003, p. 162.

populares. La Misión de Naciones Unidas para la verificación de los Acuerdos de Paz en Guatemala (MINUGUA)¹⁵⁵, reportó que a partir de 1996 hasta el 2002 se han producido 500 linchamientos o intentos de estos. Los agresores son en su mayoría víctimas de atentados contra el patrimonio, personas descontentas del trabajo de las autoridades, sujetos que se protegen de los ataques de los ex -PAC, entre otros¹⁵⁶.

La defensa social se va encausando en el aumento de concurrencia de delitos comunes, entre la probabilidad y la espera de ser víctima. La agresión común “provoca *inseguridad objetiva*, es decir, la probabilidad de ser víctima de un delito que depende de variables tales como edad, género, vivienda, trabajo, rutinas personales o pertenencia a una clase o... *inseguridad subjetiva*, producto de la construcción social del miedo con la asociación de diversos factores y en especial la alarma y pánico social que producen las noticias escritas o visuales que recogen los medios de comunicación¹⁵⁷”.

La cultura de la violencia ha determinado los comportamientos de los guatemaltecos y al entender los procesos históricos, encontramos que esta sociedad se encuentra en una situación de incertidumbre la cual es urdida por una serie de percepciones negativas hacia los grupos culturales. Tales efectos se sustentan en estereotipos y prejuicios, los cuales explican la falsa anomia esencialista entre indígenas y ladinos. De esta forma, las responsabilidades y las dudas nacionales han recaído especialmente sobre los indígenas.

Gran parte de las complicaciones contemporáneas de Guatemala, surgen de las embestidas de las autoridades y las injusticias propinadas contra la población indígena. En

¹⁵⁵ A partir de 1997 la ONU fundó la MINUGUA, una misión dedicada a la verificación y al establecimiento del cese de fuego entre el gobierno de Guatemala y la guerrilla. Las principales funciones era supervisar la separación de las armas, observar la desmovilización de los combatientes revolucionarios y proporcionar ayuda intergubernamental para garantizar el libre ejercicio de los derechos humanos y las garantías individuales de los guatemaltecos.

¹⁵⁶ Las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC) fueron a partir de la década de los ochenta, células creadas por el ejército para realizar actividades de control social, político y militar. A lo largo de todo el conflicto armado, sus miembros utilizaron tácticas paramilitares que los relacionan con crímenes contra los derechos humanos individuales y colectivos.

¹⁵⁷ Juan Pegoraro, “Las Políticas de Participación y Seguridad Comunitaria en el Marco de la Violencia Social”, en Roberto Briceño León (compilador), *Violencia, Sociedad y Justicia en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2001, p. 34.

resultado, la sociedad ha emprendido modos conductuales de resistencia que revelan a los Otros en actos agresivos que son cotidianos y ascendentes. La violencia penetra en el imaginario social indígena y mestizo, es un proceso de asimilación subjetiva que se adapta a las condiciones de su realidad.

Sin embargo sería vago asumir que la resistencia del pueblo maya es agresión *per se*, al contrario, el empoderamiento de la otredad se encuentra íntimamente relacionado con la intención de establecer la paz, la justicia, la equidad y la multiculturalidad guatemalteca. Los embates del pasado y del presente, son efectos de una historia de afrenta entre un Estado dictatorial con su población.

Figuroa Ibarra describió las prácticas políticas del Estado guatemalteco, al asegurar que éstas confiesan la dominación que se posa sobre la imposición de una sola clase. A partir del año 1954, el Estado oligárquico fue derrotado y dotó de un carácter burgués al aparato burocrático. Por lo tanto, desde el año 1963 hasta el final de la guerra civil se fueron acentuando las labores represivas sobre la sociedad¹⁵⁸.

En el mismo sentido, Figuroa retoma a Gramsci al explicar que el Estado guatemalteco es un centauro parido por la bestialidad. Se trata de un monstruo bifronte o centauro avasallador, el cual oprime a las clases subalternas a través de diversos mecanismos de temor y poder; es una criatura que logró la madurez equina antes que la humana y se reveló sanguinaria antes que justa. En términos generales este animal fantástico ha predominado gracias a “una cultura política asentada en el terror... la historia de la segunda mitad del siglo XX en Guatemala es la de una confrontación de una dictadura crecientemente terrorista con una sociedad civil con tendencias a la insubordinación¹⁵⁹”.

¹⁵⁸ Cfr. Carlos Figuroa Ibarra, *El Recurso del Miedo: Ensayo Sobre el Estado y el Terror en Guatemala*, Costa Rica, Programa Centroamericano de Investigaciones, 1991.

¹⁵⁹ Carlos Figuroa Ibarra, “Protesta Popular y Cooptación de Masas en Guatemala”, en Gerardo Caetano (coordinador), *Sujetos Sociales y Nuevas Formas de Protesta en la Historia Reciente de América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 144.

En 1996 culminó el proceso de establecimiento de la paz en el país, en el plano ideal esta coyuntura abriría los caminos para un nuevo pacto nacional pero el reconocimiento y el respeto por la multiculturalidad, en los años posteriores, resultaron ser metas ambiciosas. Así, la consternación social ha proseguido en los tiempos “abiertos” a la conciliación, para la mayanidad ha sido ardua la tarea de lidiar con los grupos ladinos racistas que han trabado la resolución de los conflictos. Porque “el prejuicio sobre el *indio*, que además de ser étnico es un prejuicio de clase, está directamente relacionado con la posición clasista... con la explotación y la opresión que ejerce sobre él. Este prejuicio tiene hondos raíces históricas, se generó en la colonia y ha pervivido hasta la actualidad¹⁶⁰”.

Ahora bien, no todo ha sido nocturno absoluto. En las últimas décadas se ha avanzado en la oficialización de los idiomas mayas, la ley de educación bilingüe e intercultural, el respeto al uso del traje y a los lugares sagrados, la penalización de la discriminación étnico-racial, la ley de promoción educativa contra la discriminación, la ley de municipios y la ley de los consejos de desarrollo urbano y rural. Los indígenas han posado sus ojos en el pasado que los sustenta y luchan en el presente por el futuro que los orienta.

En el siglo XXI, la presencia política del Movimiento Maya ha sido trascendental. La organización y la movilización indígena en Guatemala, ha logrado poner límites de diversos alcances a la brutalidad del Estado-nación y ha centrado sus reivindicaciones en la práctica efectiva de derechos colectivos e individuales para ladinos e indios. Así mismo, ha fomentado la creación de un diálogo intercultural para la validación de una sociedad incluyente, justa y sostenible.

No podemos olvidar que los alcances de la mayanidad son asociados como antítesis de la globalización neoliberal, lo cual nos permite encontrar el sentido de las condiciones ideológicas, políticas y culturales de la identidad del pueblo maya. Por lo tanto, defendiendo estas premisas abordaremos la resistencia maya en los siguientes apartados.

¹⁶⁰ Marta Casaús Arzú, *op. cit.*, p.324.

El Movimiento Maya en Retrospectiva

Cerré los ojos, los abrí. Entonces vi el Aleph.

Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas... Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó... vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie ... vi la circulación de mi propia sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.

Sentí infinita veneración, infinita lástima.

Jorge Luis Borges

Para descifrar de manera más íntima a los herederos del quetzal, hemos de recurrir al *Aleph* pronunciado por Borges. En el sótano de cierta casa bajo cualquier escalera, se atina un paraje que congrega a todos los puntos del universo. Con fidelidad al relato indicamos que la versión original cuenta que la Tierra era vista desde este huequito, para nosotros el *Aleph* será acotado a Guatemala y a uno de sus microcosmos que es el Movimiento Maya.

Para ir al *Aleph* guatemalteco nos hemos obligado a volcarnos sobre piso, de esta forma, hemos de penetrar en las vertiginosas imágenes que se encuentran en las capas recónditas de un país fulguroso y desconcertante al mismo tiempo. Nuestra pretensión será superar la ceguera producida por el tragaluz de la bóveda nacional omnímoda y al lograr esta mudanza apreciativa, nos deslumbraremos con los secretos de todos los tiempos y todas las cosas. Es decir, con la Guatemala indígena que se ofrece y se revela a aquel que pueda y que apetezca interpretar sus simbolismos.

El Movimiento Maya contemporáneo podrá parecer a los ojos concurrentes un bloque monolítico, pero nada más lejano de la realidad. Al contrario, debe ser definido como una inmensidad de partícipes individuales, grupales e institucionales. No es una organización claramente definida y no posee un mando específico, sin embargo, inviste un actuar común que es la identidad indígena. Se atina presente en múltiples accionares de situaciones concretas y prolongadas e irradia andares adelante y recorridos atrás con objetivos reivindicatorios análogos.

La capacidad de impacto de este movimiento se presenta en diversos niveles, puede ir desde las comunidades montañosas del Petén hasta los altos edificios del Estado-nación. La mayanidad participa en múltiples frentes como son la educación, las lenguas, lo agrario, la salud, los derechos colectivos, la historia, las artes, el medio ambiente, la economía, entre otros. Lo indígena advierte presencia en las políticas públicas y en el reforzamiento de poderes locales autónomos, actúa en la vía electoral, en el control de las diputaciones y de las municipalidades. Interviene en los diversos mecanismos de participación nacional e internacional y se involucra con activistas ladinos y de la indianidad, ya sea en frentes de resistencia contra-hegemónica o en centros de investigación de variada naturaleza.

Al Movimiento Maya se le puede entender no como una organización con una estructura estable, sino como una tendencia concreta de mil y una maneras, por diferentes actores, los que pueden estar asistidos por otros actores no necesariamente Mayas. Busca abrirse espacios y concretar la visión que tiene la mayanidad y de las relaciones de igualdad que deben imperar entre Mayas y no Mayas. En este sentido, afecta a todos los sectores de la sociedad guatemalteca y tiende a reestructurar y a modificar los conceptos de Estado y Nación. También pueden tener incidencia en el ordenamiento económico social del país¹⁶¹.

El Movimiento Maya es una ideología generalizada –no por ello totalizadora– entre la mayoría del país, dentro de sus objetivos apremia la defensa de los derechos colectivos, el establecimiento de relaciones interculturales dialógicas y las propuestas de soluciones y medios para la creación de un nuevo pacto social. Su centro indudablemente es indígena y

¹⁶¹ Demetrio Cojtí Cuxil, *Ri Maya'Molaj Pa Iximulew. El Movimiento Maya (En Guatemala)*, Guatemala, Centro Educativo y Cultural Maya (CHOLSAMAJ), 1997, pp. 11-12.

se localiza en la existencia y en las demandas de los mayas, para gran parte de sus interventores la lucha es anticolonial adherente a las causas de otros pueblos que han sufrido el flagelo de la neocolonización. Busca la emancipación india al tratar de eliminar las prácticas de discriminación y racismo e intenta acceder a los derechos legítimos de las culturas en todos los ámbitos de forma incluyente –territorial, económico, político, religioso, entre otros–.

La génesis más clara del Movimiento Maya puede ser localizada en los años setenta, con la formación de un pensamiento indígena propio de autoidentificación. En este sentido, usualmente se ha señalado que tal filiación de antigüedad se le debe fidedignamente al levantamiento dirigido por Anastasio Tzul en 1820, el cual durante las pugnas independentistas exigió la devolución de las tierras originalmente pertenecientes a los indígenas, la extinción de pagos tributarios y el fin de las leyes violentas contra los pobladores precolombinos. En términos pragmáticos, podría decirse que esta insurrección fracasó pero de forma trascendental marcó una muestra de sagacidad que sería potenciada siglos adelante.

Los años de consolidación del Movimiento Maya, se incrustaron en la etapa más cruda de la guerra civil. Sin embargo, la franca emancipación maya y la lucha revolucionaria por la liberación nacional no podrían ser explicadas sin considerar a la Revolución de Octubre (1944-1954), la cual fue finiquitada con el golpe de Estado del general Carlos Castillo Armas (1954-1957). Así mismo, tal proceso no se comprende sin acentuar las modificaciones que provocó la Reforma Liberal de 1871 antes de su extenuación.

En 1871, el tropel político y económico de los ladinos había sido incitado por la participación e intervención de sus adeptos en las actividades industriales y agroexportadoras. Le Bot comenta que “la ‘patria criolla’ era la de los encomenderos y los hacendados, exportadores de cacao y añil. Desde el siglo XIX, muchos de sus descendientes se convirtieron a los nuevos cultivos de exportación, asegurando así su

perpetuación por medio de la Reforma Liberal que... permitió el surgimiento... de los ladinos¹⁶²”.

Con el declive del poder y control de las facciones conservadoras en la nación guatemalteca, los liberales iniciaron una serie de medidas encaminadas a incentivar el progreso del país. Por lo tanto, la Reforma Liberal trajo consigo la desamortización de las tierras indígenas y permitió el acaparamiento latifundista de la Iglesia, la oligarquía y los consorcios extranjeros -primordialmente la posesión de suelos cafetaleros-. De igual forma, se aprobaron leyes de vagancia para garantizar la mano de obra de hombres indígenas en la infraestructura pública, se subordinó a los indios en el plano jurídico al considerarlos como seres amorfos destinados a la integración cultural ladina y se abrieron las puertas a la emigración alemana para obtener una mejora de la raza mesoamericana.

Dejando atrás los resabios de finales de la temporalidad del decimonónico, nos posamos sobre la Revolución de Octubre que ha sido el ensayo más importante de modernización en este país. En el siglo XX es posible reconocer un periodo ausente de dictaduras militares, este suceso se ha denominado como Revolución guatemalteca. Tal período comenzó con el advenimiento presidencial de Juan José Arévalo (1945-1951) y prosiguió con el gobierno electoral de Jacobo Arbenz Guzmán (1951-1954).

Los objetivos de Arévalo y Arbenz eran formar un nuevo proyecto nacional y llevaron esta aspiración a cabo, con un plan de desarrollo extensivo que incluía la Ley de Reforma Agraria conocida como el Decreto 900 (1952). En comparación con el marco jurídico de 1871, las modificaciones y la Reforma del siglo pasado tocaron las estructuras semif feudales, regularon la competencia entre los pequeños capitales locales y los grandes monopolios extranjeros, concedieron ventajas laborales a obreros, brindaron apoyo gubernamental a campesinos para encumbrar la creación de un mercado interno, trazaron un sistema de seguridad social sólido, derogaron las leyes de trabajo forzoso dirigidas

¹⁶² Yvon Le Bot, *La Guerra en Tierras Mayas. Comunidad, Violencia y Modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 74.

prioritariamente a la construcción de puentes y ferrovías e iniciaron el reparto de tierras hacia las poblaciones más pobres. Cardoza y Aragón escribió:

Ley de Reforma Agraria... sus propósitos fundamentales... eliminar la propiedad de tipo feudal en el campo; abolir las formas atrasadas en las relaciones de producción, en especial las servidumbres de trabajo y remanentes de esclavitud, como las encomiendas de indígenas; dotar de tierras a los trabajadores agrícolas que no las poseyeran, o que poseyeran muy pocas; facilitar los medios de producción y la asistencia técnica necesaria para mejorar los métodos de explotación; expandir el crédito agrícola para que alcanzara a todos los agricultores... se substituirán las antiguas formas de producción por otras que preparan el camino para la industrialización de Guatemala¹⁶³.

Cardoza y Aragón agrega que en el régimen de Arbenz el país estaba expuesto a las acciones lucrativas de la United Fruit Company¹⁶⁴, la Empresa Eléctrica y los Ferrocarriles Internacionales de Centroamérica. Los efectos de la Reforma Agraria habían tocado los intereses del capital extranjero, así la United Fruit se reconoció afectada cuando el monopolio sobre la tierra fue fragmentado por las transformaciones nacionales.

Antes de 1952, el 76% de los pequeños propietarios poseían menos del 10% de las campos cultivables, el 2.2% de los terratenientes ponderaba más del 70% de las tierras -la transnacional frutera era la mayor- y el 57% de los campesinos no gozaba de usufructo alguno.-. Justificadamente se manifestaba que “el poder de la United Fruit Co., creció con la ‘gloriosa victoria’. Guatemala es un feudo dentro de una compañía frutera. Una ‘banana republic’, como dicen despectivamente los imperialistas¹⁶⁵”. A pesar de ello, ante la

¹⁶³ Luis Cardoza y Aragón, “13 Años de ‘Gloriosa Victoria’”, en Eduardo Galeano, *Guatemala. País Ocupado, México*, Nuestro Tiempo, 1967, pp. 101-102.

¹⁶⁴ La frutera United Fruit Company se estableció en Guatemala a partir de 1901, casi de inmediato comenzó a poseer el monopolio de transportes y comunicaciones y se volvió omnipresente y omnipotente en el país. Esta transnacional era identificada como la gran aliada de Estados Unidos en Centroamérica y contribuía a derrocar a los poderes ajenos al imperialismo. En los contratos que celebró con el gobierno en 1924, quedó especificada la entrega de una parte del departamento de Zacapa, la totalidad de Izabal y la exención de impuestos. En 1936, se volvió propietaria del muelle Puerto Barrios y en 1952, el presidente Arévalo declaró que había evitado 32 golpes de Estado iniciados por la empresa.

¹⁶⁵ Luis Cardoza y Aragón, *op. cit.*, p. 113.

presión internacional el gobierno dispuso la obligación de pagar indemnización a la compañía más poderosa del país después de la Reforma Agraria.

A mediados del siglo pasado, la United Fruit Company se congratulaba de comprar el 30% de la producción del minifundio, de tener más de la mitad de las zonas provechosas de Guatemala y de controlar mediante la explotación campesina el acaparamiento del transporte, la producción, la venta, el monopolio y la comercialización de las cosechas. Esta compañía representaba el poder semifeudal de una economía de enclave, la cual se adueñaba del poder sociopolítico sobrepasando las capacidades estatales.

En esta época la restricción en el desarrollo y la modernización local, estaba esgrimida por la presencia de una estructura de producción prácticamente precapitalista y por la ineludible influencia que jugaba el poderío de Estados Unidos en la misma. Lo cual dilucidaba la dependencia de la industria guatemalteca a los vaivenes del capital extranjero, ya que la intervención económica foránea era de carácter absoluto. Llanamente se resalta la falta de capacidad y voluntad de las autoridades locales para la transformación del mercado nacional y se destaca la presencia del imperialismo en tierras centroamericanas.

En 1954, la soberanía reformista concluyó y el militar Castillo Armas destruyó la Revolución de Octubre al abolir la Reforma Agraria y al suspender la Constitución de la República después del golpe de Estado. El nuevo mandato asentó la retracción de la legislación que defendía los recursos petroleros, el código de derechos laborales y la devolución de las tierras ociosas a la United Fruit Company y otros terratenientes. Cabe resaltar, que se modificó la capacidad de libre ejercicio de cátedra en las universidades y se apretó el gatillo para los tiempos de beligerancia.

Los costos de tal suceso han sido cuantiosos, efectivamente la Revolución de Octubre había sido orientada para que el Estado-nación aplicara políticas destinadas a la inserción exitosa de Guatemala al sistema capitalista y había buscado el bienestar social como plan secundario del crecimiento nacional. Pero las consecuencias del advenimiento

de las dictaduras y los años de guerra con sus muertos, han sido juzgadas como criminales debido a las décadas de violación a los derechos humanos y porque se olvidó que el pueblo es el sustento que alimenta a un país.

Ahora bien, el golpe de Estado de 1954 fue efectuado por la CIA a través del ejército guatemalteco. Considerando la situación de las relaciones internacionales en este período, atribuimos el *yaquimalteco* a una maniobra estadounidense para defender la seguridad de Occidente ante la amenaza comunista. Era el inicio del ciclo de la Guerra Fría para América Latina y cualquier tentativa de sedición debía ser extinguida. Así que es claro que al imperialismo le encrespaba la idea de una Guatemala comunista con Arbenz y es lúcido que le resultaba todavía más molesta, la posibilidad de que países vecinos se contagiaran de la pandemia roja.

La derrota de la Revolución de Octubre, el ascenso de las agresiones contra la sociedad, la violencia política y la persistencia del anticomunismo por vías “pacíficas” – programas asistencialistas, empréstitos, campañas religiosas, entre otras medidas–. Fueron claves para la consolidación de la guerrilla y la contrarrevolución. Después del Asesinato de Castillo Armas prosiguió el desfile de gobiernos resguardados por las juntas militares, por lo cual tenemos que acotar que con los apertura de la revolución nacional coincidieron los mandatos de Miguel Ydígoras Fuentes (1958-63) y de Enrique Peralta Azurdia (1963-1966).

El gobierno de Ydígoras Fuentes garantizó las prebendas a la inversión extranjera, benefició a los latifundistas y ofreció las tierras guatemaltecas para que las tropas estadounidenses atacaran a las fuerzas castristas. Al mismo tiempo, el anticomunismo se fue arraigando en el territorio nacional y la protesta de la sociedad y la confluencia de la inconformidad política, desembocaron en el nacimiento de las guerrillas que luchaban contra las condiciones de injusticia que imperaron después de 1954.

En 1960, César Montes, Luis Augusto Turcios y Yon Sosa dirigieron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR). Así, las FAR y sus militantes se organizaron para oponerse al

gobierno de Ydígoras desde el centro del gremio militar. En un principio resaltó la influencia del Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT) en sus filas, pero tras divisiones dentro de las FAR ciertas facciones rechazaron la influencia del partido comunista. Esto derivó en la formación del frente guerrillero “13 de Noviembre”, el cual controlaba parte de Izabal al nororiente de Guatemala. Años después la línea combativa 13 de Noviembre, también sentenciaría la injerencia del PGT. “El 15 de mayo de 1966, el Movimiento ‘13 de Noviembre’ decidió expulsar a tres miembros de la Cuarta Internacional, trotskistas del sector Posadas [por sustracción de fondos].... El tribunal resolvió romper todo nexo con la Cuarta Internacional... Fidel Castro había condenado en términos muy duros la influencia trotskista sobre la guerrilla de Yon Sosa¹⁶⁶”.

Es importante resaltar que una gran cantidad de guerrilleros eran indígenas, aunque la tipificación general de la resistencia se autodesignaba patriótica. El programa de liberación consistía en combatir la intervención extranjera, militar, política y económica, por lo cual la lucha se cimentaba en la organización popular. Para este causal, la alternativa de poder planteada era afiliarse a la mayor cantidad posible de campesinos. Lo anterior estaba basado en el supuesto de que Guatemala es un país preponderantemente agrícola. En tal virtud, las características específicas de la indianidad eran desplazadas por la necesidad de lograr el progreso del ladino empobrecido.

Siglos de explotación continua por parte del conquistador y sus hijos... los descendientes de los quichés y otras tribus mayas, han perdido de vista casi por completo los esplendores culturales de su pasado. Forman como un país dentro del país, distinto y distante del país de los hombres de piel blanca, por cierto que bien escasos, o los más numerosos hombres de piel mezclada... Pero este país dentro del país, está Guatemala dentro de Guatemala, es un país vencido, un país roto... Cuando en el lenguaje de la cultura de los conquistadores se habla de victoria, los indios celebran su propia derrota¹⁶⁷.

La guerrilla sabía desde sus primeros momentos, que el futuro de la revolución dependía de la participación india. Pero a pesar de ser consciente de que la presencia y el

¹⁶⁶ Eduardo Galeano, *op. cit.*, p. 18.

¹⁶⁷ Eduardo Galeano, *op. cit.*, p. 26.

sostén de su resistencia se encontraba en las zonas más densamente pobladas por comunidades precolombinas –Sierra de las Minas, Zacapa, Progreso y Verapaces–, jamás se cambió el sentido del protagonismo en la revolución.

El actor social preeminente era acotado al luchador agrario y los pueblos indígenas, tan sólo eran apreciados por su participación activa en la economía y no eran valorados como sujetos políticos. Sin duda, los indígenas eran los “explotados” entre los explotados, víctimas que dentro del marco general del marxismo ortodoxo no eran incluidas con un auto-posicionamiento sociocultural. Al contrario, eran conglomerados que habrían de sumarse a las masas de campesinos y trabajadores.

Un suceso trascendental para el devenir inmediato de Guatemala, se suscitó en 1961 en Punta del Este, Uruguay. Nos referimos a la creación de la Alianza para el Progreso, la cual era un acuerdo internacional que suscribió un plan decenal entre los miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA), con excepción de Cuba. La propuesta para los miembros signatarios era la apertura de la “colaboración” estadounidense con los países de América Latina y las metas eran promover la inversión privada, el papel representativo de las instancias financieras internacionales y la incentivación para la disipación de los rezagos sociales. Para este último punto, se pretendía eliminar el analfabetismo, la mala distribución de la riqueza, aumentar los costos de las materias primas, impulsar la Reforma Agraria, entre otras cosas.

Sería iluso creer que la Alianza se trató de un proyecto de “buena vecindad” para la beatitud de la región, hecho sustentado es que la causa precedente fue el combate a la Revolución Cubana¹⁶⁸. Por tanto, “frente a la amenaza que representaba la revolución cubana... Estados Unidos consideró que era necesario elaborar una doctrina militar estadounidense contra la ‘guerra revolucionaria’ o ‘guerra de guerrillas’ o ‘guerra

¹⁶⁸ El 1 de enero de 1959, triunfó la Revolución Cubana y Fidel Castro tomó el control del gobierno. En 1960, Cuba estableció alianzas con la Unión Soviética y meses más tarde Eisenhower aprobó un plan anti-castrista. En 1961, Castro proclamó el carácter marxista-leninista del gobierno instaurado y Estados Unidos rompió relaciones diplomáticas con La Habana antes de invadir Bahía de Cochinos en el mes de abril -Guatemala sirvió de base para la incursión-.

subversiva', que tendría como teatro de operaciones a América Latina, Asia y África... como parte de una nueva concepción global de la guerra, fundamentada en el peligro de una confrontación mundial que podría destruir al planeta, dada la paridad nuclear entre Estados Unidos y la URSS¹⁶⁹".

¿Cuál era la función de la Alianza para el Progreso en lo fáctico? La Agency for International Development (AID) del acuerdo citado, distribuía en Guatemala radios, policías y armas para actuar y entrenar a las fuerzas militares locales fuera del país. Enseñaba métodos de tortura y destrezas para asesinar impunemente y al mismo tiempo, se cobijaba con propaganda filantrópica para avalar sus garantías –regalaba medicinas y alimentos y apoyaba proyectos productivos en las zonas rurales más pobres–. Con estas medidas, desperdigaba políticas anticomunistas y respaldaba los crímenes de los gobiernos autoritarios¹⁷⁰.

El gobierno militar del coronel Peralta Azurdia, ilegalizó todos los partidos políticos que no comulgaran con el régimen y protegió a los grupos de ultraderecha y a los cuerpos policíacos. De esta forma, se realizaron persecuciones contra miles de obreros, campesinos, indígenas, estudiantes, empleados e intelectuales, para refrendar e intensificar las olas de violencia. En suma, el *modus operandi* de las organizaciones paramilitares fue la clandestinidad.

La represión y los asesinatos fueron dirigidos principalmente hacia la guerrilla, los miembros de la oligarquía, el clero y la población civil, esto constata que no era tan importante la facción de procedencia sino la alineación al mandato dictatorial. "A partir de

¹⁶⁹ Marta Harnecker, *Haciendo Posible lo Imposible. La Izquierda en el Umbral del Siglo XXI*, México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 14.

¹⁷⁰ A continuación plasmamos algunas de las infracciones políticas de la Alianza para el Progreso: 1. En 1963, Carlos Julio Arosemena representante del ejecutivo en Ecuador fue depuesto por un golpe militar; 2. João Belchior Marques Goulart del Partido Trabalhista Brasileiro fue derrocado en 1964, lo cual fue suscitado por la implantación de una endeble reforma agraria, por el desafío del bloque cafetalero a los intereses imperialistas y por la promoción gubernamental del voto analfabeto; 3. A finales de 1964, cayó Paz Estenssoro en Bolivia a causa de un golpe de Estado militar; 4. En 1965 en la República Dominicana el presidente Bosch, elegido por la vía popular, fue derribado por la milicia de su Estado y 5. La nación argentina a partir de 1966 fue dirigida por el general Juan Carlos Onganía, el cual entregó la industria de la siderurgia y desnacionalizó los servicios públicos y los recursos fósiles.

1966 aparecen muchos grupos clandestinos, privados y militares, a medida que aumenta la violencia: 'Mano Blanca' [Movimiento Anticomunista Nacionalista Organizado¹⁷¹] y 'Ojo por Ojo' bajo Méndez Montenegro; el 'Escuadrón de la Muerte' y 'Buitre Justiciero' bajo Arana Osorio (1970-1974); luego ESA, 'Fraternidad Blanca' y Galgas (contra los trabajadores salvadoreños indocumentados)¹⁷². A la multiplicación de divisas que se disputan las mejores fórmulas anticomunistas corresponden miles de secuestros, desapariciones, torturas y muertes"¹⁷³.

Sanguinariamente se empleó *napalm* para limpiar e incendiar comunidades, primero en Vietnam, después en Guatemala y posteriormente en Perú, Bolivia, Colombia y Venezuela. Esta bomba estallaba desde el aire al ser lanzada por cohetes portados por aviones y desprendía una espuma roja que bañaba a las montañas, los ríos, las casas y a las personas. Esta campaña fue nombrada "tierra arrasada" y su propósito era disuadir a las poblaciones de sumarse a la lucha de guerrillas y dejar sin refugio a los rebeldes.

La contrarrevolución fue conocida comúnmente como un aro de "cerco y aniquilamiento", todas las formas de terrorismo del ejército y los guardias blancas cabían en tal denominación. Algunos métodos de sabotaje contra los nacionales fue la intervención de los Cuerpos de Paz y del Instituto Lingüístico de Verano¹⁷⁴, la capacitación para oficios y habilidades en los poblados rurales con fines de aculturación, apaciguamiento de protestas y huelgas, el despojo de tierras, la inexistente libertad de

¹⁷¹ El lema de identificación de MANO rezaba lo siguiente: "Esta es la mano que erradicará a los renegados de su nacionalidad y traidores de la patria". De esta forma, MANO tenía como tarea vital acabar con el "terrorismo común" y aplicar las leyes y la justicia en el país.

¹⁷² La guerra del pánico no competía solamente a nacionales, en los campos de concentración de prisioneros y atormentados, se armaba a hondureños, cubanos y puertorriqueños para crear un batallón de sicarios. Sin otra salida, los centroamericanos respondían a las exigencias del ejército.

¹⁷³ Michel Demyk, "Guatemala", en Alain Rouquié (coordinador), *Las Fuerzas Políticas en América Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 116.

¹⁷⁴ Previamente al año de 1954, Centroamérica y en especial Guatemala fueron receptores de la importación misionera. De esta forma, la Iglesia católica renovó la campaña de conquista espiritual del siglo XVI y logró acompañarse de jesuitas, protestantes y evangélicos. La nueva cruzada se volvió una cacería de paganos y comunistas, ya que a través de la organización comunitaria los religiosos aprendían las lenguas indias, incentivaban ligas campesinas y cooperativas y predicaban la palabra del señor, para sembrar los ideales culturales de ladinos y estadounidenses. Las misiones religiosas se constituyeron como un puente entre los indígenas y el gobierno, el cual distribuía la "ayuda" de los programas asistencialistas nacionales y complementaban las acciones de la Alianza para el Progreso.

comunicación, la desaparición de inocentes, los miles de niños huérfanos, los centenares de viudas y el desmembramiento de pueblos enteros.

Guatemala ha tenido grandes dificultades para desprenderse de la intrusión de Estados Unidos, de las dictaduras militares y del poder oligárquico. Este efecto que se ha reflejado en el dominio conservador en todos los escenarios de la vida política, económica y cultural. El imperialismo y sus atenuantes contenidos en los acuerdos internacionales de cooperación, hicieron de los años sesenta un decenio de alarma que entre medios violentos y particularidades injustas, desembocaron en el combate de la URSS a través de Cuba y con ello el ataque a toda América Latina.

A finales de los años 60 el presidente César Méndez Montenegro (1966-1970) gobernó bajo estado de sitio y se aventuró a realizar reformas a la Constitución guatemalteca, porque aseguraba que su régimen era completamente civil. Su mandato resaltó por el apoyo incondicional brindado a la embajada de Estados Unidos, por el recibimiento de grandes préstamos internacionales y por el aumento de asesinatos y persecuciones. La violencia fue incrementándose paulatinamente en este tiempo y para la siguiente década, el ímpetu de la organización civil iba acrecentándose junto con la inconformidad a la situación imperante. El ascenso de la protesta sindicalista, magisterial e indígena, fue permitido por el auge económico agroexportador, la industrialización nacional y el crecimiento de la clase obrera, especialmente en el período de Carlos Arana Osorio (1970-1974).

Con el nacimiento del Comité Cívico Xeljú en Quetzaltenango (1972), comenzaron a evidenciarse las denuncias políticas de los indígenas. En este período, los mayas estaban pasando por una etapa de iniciación y consolidación de la autoidentificación india. Así que los k'iches de este departamento, empezaron a exigir el acceso a los espacios de la vida pública de los cuales habían sido usualmente relegados. A partir de 1974, tales bríos se profundizaron en las reuniones anuales de los *Seminarios Nacionales sobre la Situación del Indígena en Guatemala* y se extendieron para el año 1979.

Los *Seminarios* eran un espacio de encuentro, en el cual se llegó a establecer una agenda para debatir la necesidad de la participación india en la sociedad, la valoración de la cultura maya y la importancia del establecimiento e intervención de una educación plural en Guatemala. Cabe mencionar que estas reuniones eran conducidas por maestros, promotores culturales, pequeños comerciantes, jóvenes y por agrupaciones involucradas con la enseñanza media y superior¹⁷⁵.

La coordinación indígena continuó ejecutándose asertivamente en el período de Eugenio Laugerud García (1974-1978), esto fue posible porque la atención gubernamental estaba colocada en los efectos negativos de la crisis petrolera internacional y se ubicaba en el aminoramiento de las consecuencias y los daños causados por el terremoto de 1976. De esta forma, el daño estructural de la dictadura se reflejó en un mayor número de huelgas y paros del movimiento obrero –en comparación con 1970 las cifras fueron doblegadas– y en “la protesta campesina, expresada en movilizaciones y toma de tierras... aumento de la combatividad y organización popular después del terremoto de 1976”.

Concurrentemente en las medianías de los años setenta nació el *Patinamit* – nombrado así por los mayas-, este era un partido político que se solidificó con la formación del Frente Indígena Nacional (FIN) y que intentó popularizarse con los sectores ladinos al alejarse del proyecto original. En sus primeros esfuerzos, el FIN pretendía la eliminación de la discriminación de raza y sexo, la supresión de los privilegios económicos y defendía la integración de la sociedad guatemalteca bajo las premisas de la democracia.

La desilusión general hacia el FIN se debió a dos variables. La primera, en todos los momentos de su presencia política fue acusado de racista al revés, anticonstitucional y subversivo, lo cual minó injustificadamente su impulso en las contiendas políticas. La segunda razón, fue el apoyo brindado a la candidatura del general Romero Lucas García – dirigente nacional que habría de convertirse en uno de los principales estrategas de la

¹⁷⁵ Las citas de encuentro de los *Seminarios Nacionales* se localizaron en Tecpán-Chimaltenango (1974), El Quiché (1975) y Quetzaltenango (1976) y en ellas resaltaron las siguientes agrupaciones: Asociación Municipal Pro Cultura Maya, Asociación de Estudiantes y Profesionales Indígenas, Asociación de Jóvenes Indígenas, Asociación de Promotores Sociales, Coordinadora de Grupos Indígenas, entre otras.

guerra contra los indios—. Este último punto que hemos mencionado resaltó las inconsistencias internas ante el carecimiento de un programa social claro; sin vacilaciones, el FIN se inmoló como viabilidad política al establecer una alianza con el ejército y al trabajar con el Movimiento de Liberación Nacional (MLN)¹⁷⁶ –partido al servicio de la oligarquía y de las fuerzas militares-.

Siguiendo el mismo causal temporal, en 1977 se fundó la revista *Ixim* -maíz- que fue la secuela de la inspiración y la iniciativa de profesionales indígenas. Esta publicación resaltó por fomentar la opinión indígena crítica durante el conflicto armado y por la permisibilidad de expresión de una diversidad de posturas ideológicas –ya fuera de izquierda o de derecha–; sus principales temas fueron la discriminación, el colonialismo, la cultura, los cuestionamientos de las festividades folklóricas¹⁷⁷, la valoración de los idiomas indígenas y la participación en la cobertura de una infinidad de actos públicos. Así mismo, mantuvo un constante contacto con los eventos políticos relacionados con la indianidad a nivel internacional, primariamente los de México, Perú, Panamá, Nicaragua y Colombia. En 1979 *Ixim* desaparece por la represión política en el país.

Al final del lapso que hemos acotado surgió el Movimiento Indígena Tojil (1977), en el cual kaqchikeles y k'iches encabezaron el posicionamiento contra-hegemónico indígena más innovador y representativo de la apertura articulada del movimiento maya en retrospectiva. El movimiento Tojil era una organización política-militar, la cual resaltó por ser una célula armada que asumía en pleno la necesidad de romper con las imágenes idílicas del indio y destacó por amonestar simbólicamente a los principios universalistas de la izquierda revolucionaria de Guatemala.

¹⁷⁶El MLN emanó del Movimiento Democrático Nacional (MDN) en el tiempo del golpe militar de Castillo Armas. En 1970, se alió abiertamente con el ejército para evitar el riesgo de ser liados con las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR) y dos años más tarde, sus partidarios comenzaron a ser acibillados. A partir de 1975, el partido entró en una crisis permanente que lo condujo a enfrentamientos constantes entre la burguesía empresarial modernizada y la burguesía agroexportadora tradicional. Para mayor información consultar: Michel Demyk, *op. cit.*

¹⁷⁷ De especial atención fue el Festival Folklórico de Cobán, en el cual las autoridades gubernamentales locales y algunos miembros de la comunidad seleccionaban a una reina “natural” con la finalidad de promocionar a las culturas indígenas. El problema y la inconformidad para los activistas indios fue que detrás del evento imperaba la idea de culturas prehispánicas de ayer, las cuales eran apreciadas como remanentes utilizados para atraer la atención del consumo foráneo.

Para romper con las asimetrías de poder capitaneados por la oligarquía y el imperialismo, Tojil distinguió la importancia de alianzas entre la izquierda antisistémica y las fuerzas presentes al interior del Movimiento. A pesar de ello, jamás se posicionó como esencialista ya que asumía la reivindicación de la lucha de clases a través de la justicia. Sin embargo, eso no eximió la crítica realizada al racismo interiorizado en la revolución de vanguardia.

El Movimiento Indígena Tojil era consciente de la opresión intercultural a nivel nacional, sin satanizar a los ladinos cuestionaba el posicionamiento clasista que dejaba de lado la médula de la sujeción india y reflexionaba respecto a la contribuía indirectamente que hacían los grupos revolucionarios al capitalismo. Su postulado era que la lucha de liberación nacional debería de ser sincrónicamente anticolonialista y clasista, ninguna de las aristas de combate debía de pesar sobre la otra porque eran ineludiblemente complementarias y no dispares. En suma, Tojil planteó la autonomía política mayance y fue episodio inaugural de la propuesta contemporánea “maya” o de los “pueblos mayas”, así como de la iniciativa de resistencia actual de la identidad indígena en Guatemala.

La Guerra Civil de los Indígenas Mayas

A lo largo del apartado anterior nos hemos acercado a ciertos determinantes generales de la historia de Guatemala, los cuales nos han ayudado a acordonar las explicaciones del afianzamiento del Movimiento Maya contemporáneo. Sin embargo, para poder precisar el asentamiento de tal surgimiento la labor que ahora nos compete será el avivamiento más detallado de la situación indígena a partir de los años setenta.

Un hecho característico de los setenta fue la participación india en la guerra civil. Es incuestionable que los mayas han estado involucrados en todas las etapas nacionales de su país, ya que han constituido más de la mitad de la población desde tiempos prehispánicos. Empero, una porción importante de la génesis moderna no ha reconocido

su condición cultural aunque si los ha rechazado por ella. De igual forma, es claro que la adscripción identitaria política no ha sido la guía en todos los momentos de la intervención indígena mayance.

Los indígenas formaron parte de las filas de la emergencia revolucionaria con ciertas restricciones por sus características étnicas. En tal quehacer comenzaron a solidificar nuevas formas de concientización que resaltaban la importancia del levantamiento social y en tales hileras, revalidaron celadamente los ejercicios de autoidentificación y autodeterminación. Esta experiencia fue constructiva al permitirles estimular la germinación de un debate entre revolucionarios e indianistas desde las entrañas de la guerrilla, lo cual desembocó en una vertiente autónoma de la mayanidad.

El resultado de que los mayas se asumieran progresivamente como sujetos políticos, derivó en altercados y querellas en relación a cuestiones conceptuales y enfoques analíticos y operacionales. Así, las determinaciones del papel protagónico que tenían que ejercer los partícipes de la resistencia en la transformación social en Guatemala fueron puestas en duda. Como es sabido, las organizaciones revolucionarias reivindicaban preeminentemente la lucha de clases –hecho menester en todas las etapas nacionales–, pero inevitablemente salieron puntos astillosos como fue el caso de las interrogantes acerca del futuro maya en el Estado-nación.

A principios de los setenta muchos pensadores revolucionarios ladinos y extranjeros –hubo religiosos españoles que se unieron a la guerrilla–, propagaban la idea que manifestaba que las “minorías étnicas” serían añadidas a los grandes conjuntos nacionales. Es decir, habrían de perecer o destinarse a la desaparición ya fuera en el capitalismo o en la obstinación al mismo. A pesar de ello, un conjunto de factores arrojados por la realidad pusieron en duda tales axiomas, porque para este momento la formación del Movimiento Maya iba en ascenso y no en detrimento.

En este sentido, la concretización de la identidad maya en su vertiente política había sido estimulada por indígenas profesionistas, comerciantes y mediadores del poder

local –concejales de municipalidades y alcaldías, oficiales, entre otros–. De tal forma, la solidificación de la indianidad se perfiló en las acciones del *Comité Cívico Xeljú*, en los *Seminarios Nacionales sobre la Situación del Indígena en Guatemala*, en la injerencia del *Patinamit*, en la creación de *Ixim* y en el *Movimiento Indígena Tojil*.

Por otro lado, identifiquemos que la zona de los altiplanos fue receptora del Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP) y de la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA). La acogida se presentó principalmente en los departamentos organizados por evangelistas, pentecostales, católicos y protestantes. Estas áreas eran lugares en los cuales la penetración religiosa había introducido una pluralidad institucional, la cual permitió la presencia de la guerrilla y evidenció el desgaste de la figura del Estado y su burocracia.

El trabajo comunitario religioso había abrigado, en algunos casos cooptados, las necesidades inmediatas de las comunidades indígenas, las cuales habían sido olvidadas por el Estado-nación, los revolucionarios, la sociedad ladina y los *apoyos* internacionales. En este sentido, la formación de cooperativas, ligas campesinas y poblados, fueron los ejes primordiales que recayeron sobre la labor de los pastores del Señor.

Reunían habitualmente grupos de familia de diversas procedencias. Indios de comunidades, etnias y hablas diferentes, así como una minoría de ladinos, coexistían ahí en condiciones de igualdad, nombrando a las autoridades comunes, tomando en conjunto las decisiones, enviando a los niños a la misma escuela y reuniéndose en la misma capilla. Se formaba así, progresivamente, una sociedad multiétnica inédita: a la vez históricamente arraigada e innovadora¹⁷⁸.

El apoyo a la búsqueda de tierras confirió legitimidad a los eclesiásticos, porque fueron involucrándose con las comunidades y sus requerimientos paralelamente. Su intervención se delimitaba a diversos niveles, los misioneros enseñaban nuevas formas de trabajar lo agrario, influenciaban en la interlocución con las autoridades y se interponían

¹⁷⁸ Yvon Le Bot, *op. cit.*, p. 126.

en la enseñanza de nuevas cosmovisiones que modificaba la manera de entender los hechos simbólicos.

Así mismo, después de la retracción de la Reforma Agraria (1957) la redistribución de la tierra había sido invalidada y los planteamientos que se ocuparan de esta temática de forma primigenia fueron inexistentes. A partir de los setenta, la sombra religiosa y el Partido Democrático Cristiano Guatemalteco (PDCG¹⁷⁹), comenzaron a tener una injerencia relevante en los altiplanos guatemaltecos.

El PDCG estuvo presente en el debate agrario por medio de su brazo campesino, impulsando alianzas entre los pobladores de las comunidades indias y sus representantes. Por tanto, el partido indujo un re-poblamiento hacia la Franja Transversal del Norte –Ixcán principalmente– y creó programas asistencialistas para intercambiarlos por votos. Limitadamente las funciones del PDCG y la presencia religiosa, fueron las encargadas de satisfacer la gran carencia de tierras.

El PDCG no contaba con legitimidad en las comunidades indias, se sabía de antemano que su objetivo era meramente instrumentalista y que no pretendía la mejora social. Caso contrario era la presencia religiosa, la cual llegó a asegurar los nexos de comunicación con los colonos y afianzó las condiciones de solidaridad preexistentes a su presencia. El renacer de la religión dio lugar a nuevos sincretismos, ya no los legados por la primera conquista espiritual sino una hibridación intercultural más paritaria. Cabe resaltar que las campañas y las propuestas eclesiósticas, mantenían la prerrogativa hacia Occidente e iban desperdigando los elementos universalistas en los territorios indios.

En los años setenta y ochenta, una cantidad considerable de misioneros que trabajaban en el Quiché se percataron que la violencia en el país iba en ascenso. Por lo cual, fueron desentrañando que las soluciones a las problemáticas que aquejaban a la

¹⁷⁹ El PDCG fue fundado en 1954 y era representado por arzobispos, sectores de las capas medias y por católicos progresistas vinculados con el movimiento cooperativista y con las bases eclesiósticas de base. En 1968 con la oficialización del partido, sus militantes declaran a esta fuerza como una corriente “centrista” y se proclaman aglutinados a la “izquierda democrática”. Cabe señalar, que el PDCG ha sido uno de los partidos cristianos más conservadores de América Latina.

sociedad no florecerían por la vía pacífica. Así mismo, la polarización social y el convivir cotidiano con los campesinos indígenas, invitaron a los eclesiásticos a sumarse a una alternativa factible y genuina, es decir, estos sujetos fueron inducidos a la causa de la revolución.

Esta filiación no se dio de manera espontánea, sino que fue producto de la influencia de la Teología de la Liberación¹⁸⁰. Esta ideología tuvo sus principios en los sesenta en Brasil y una década después, declaró su compromiso en El Salvador, Nicaragua, Colombia, Argentina, México, Chile y Guatemala. La responsabilidad y el adeudo de los teólogos de la liberación eran con los pobres, por lo cual resolvieron que la prudencia, la compasión y la caridad no eran las únicas formas de contribuir al bienestar social.

El nuevo despertar religioso en Guatemala comenzó a incitar la emancipación comunitaria de insurgencia. Para que la tortilla sirviera de hostia y para que los pobres pudieran decidir sobre el destino de su historia, estos tendrían que luchar contra el pecado estructural llamado capitalismo y tendrían que apoyar la lucha de clases para recorrer los caminos desconocidos hacia Dios¹⁸¹.

Los grupos guerrilleros siempre tuvieron a los mayas en su centro operativo, pero a pesar de esta realidad los indígenas eran sometidos ideológicamente en las líneas revolucionarias. Sin embargo, la indianidad decidió proseguir en la lucha de liberación con

¹⁸⁰ Podemos fechar el nacimiento de la Teología de la Liberación en la década de los sesenta, pero conozcamos que este germen inició en 1962 con el inicio del Concilio Vaticano II en el cual existió la pauta para la publicación de "Mensaje de 18 Obispos del Tercer Mundo" (1967). En este documento, se formuló una mirada crítica hacia Occidente y se promulgó la necesidad de una verdadera transformación política, social y económica desde la mirada religiosa. Es un hecho que esta ideología surgió de las demandas y las vivencias de los oprimidos, la cual comenzó a expandirse hacia África y Asia en la década de los setenta. En la reunión de Bangkok (1972-73) y la Conferencia de Nairobi (1975), se expresó el deseo por dejar de utilizar a los misioneros como vehículo para la intromisión capitalista. Por otro lado, una acotación que no podemos olvidar es que la Teología de la Liberación tomó como sustento las ideas marxistas, las cuales fueron acopladas a la teología cristiana para lograr la salvación del hombre a través de los cambios revolucionarios. A partir de esta óptica, era menester que la Iglesia se comprometiera a comprender la lucha de clases y que concretara una *praxis* de libertad. Entre sus precursores han resaltado los brasileños Leonardo Boff y Frei Betto y el peruano Gustavo Gutiérrez.

¹⁸¹ La liberación tendría que ser política para desaparecer las situaciones de opresión e injusticia, tendría que ser personal para lograr un adecuado equilibrio entre Dios y el sujeto y tendría que ser libre de pecado para eliminar las arbitrariedades practicadas por el Estado, los gobernantes, los militares y el capitalismo.

demandas específicas de acuerdo a su situación y su empoderamiento identitario. Las reivindicaciones indias apuntaban paralelamente a la eliminación de la violencia, el imperialismo, el ejército, la Iglesia, las agresiones económicas, la discriminación, el racismo y la opresión. En este espíritu revisaremos las premisas de los grupos revolucionarios que estuvieron relacionados de forma más activa con la resistencia indígena, así aterrizaremos los aspectos más trascendentales del microcosmos de nuestro *Aleph*.

Organizaciones revolucionarias (años setenta y ochenta)

-**Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP)**, dirigido por Ricardo Ramírez (*comandante Rolando Morán*); primera implantación: 1972; primera acción pública: 1975; castro-guevarista, con fuerte componente de la teología de la liberación; principal 'organización de masas': el Comité de Unidad Campesina (CUC); principales teatros de operaciones: departamento del Quiché y norte de Huehuetenango.

-**Organización del Pueblo en Armas (ORPA)**, dirigida por Rodrigo Asturias (*comandante Gaspar Ilom*); primera implantación: 1971; primera acción pública: 1979; ideología sincrética: referencias castro-guevaristas, nacional-populares e 'indigenistas'; práctica 'foquista', rechazo del principio de las 'organizaciones de masas'; principales teatros de operaciones: departamentos de San Marcos, Quetzaltenango, Sololá y Chimaltenango (zona de volcanes y llanura).

-**Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)**: se crea en 1982 con el EGP, la ORPA, las FAR y el PGT-Núcleo de Dirección Nacional.

**Cuadro en Yvon Le Bot, *op. cit.*, p.115.

El EGP partió desde México y se instaló en la selva de Ixcán, departamento del Quiché, y posteriormente colocó sus ímpetus en la zona ixil. Alrededor de 1974, los indígenas comenzaron a acudir con mayor celeridad a la convocatoria de las operaciones guerrilleras lo cual provocó la desconfianza del ejército en la región. La popularidad del EGP fue en ascenso, principalmente después del terremoto de 1976, por lo cual la fuerza comunitaria de los mayas comenzó a aglutinarse en la resistencia y las acciones represivas del Estado se enfocaron en la masacre de militantes.

En sus primeras declaraciones el EGP debatía persistentemente la condición étnico-nacional y se basaba en los postulados marxistas. A diferencia de otras posiciones

políticas, el grupo armado especificaba que faltaba teorizar las problemáticas de un país multinacional destacadamente indio. En “Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca”, se aseguró que la situación indígena era consecuencia de la explotación a raíz de la condición de clase.

En Guatemala la contradicción étnico-cultural constituye uno de los valores fundamentales de todo posible cambio revolucionario... El hecho de que los pueblos indígenas y su identidad étnico-nacional se hallen en relación de sujeción con el sistema capitalista agro-exportador dependiente de la dominación que han creado históricamente las clases explotadas en nuestro país y la base económica clasista y política en que está relación de dominio se sustenta le llamamos contradicción étnico-nacional¹⁸².

El EGP pretendía cambiar las relaciones de producción para exterminar la explotación de clase, así podría derrocar al poder terrateniente-burgués que impidió la revolución agraria. Para lograr esta conquista era imprescindible posicionarse como un frente antiimperialista y anticapitalista, lo cual llegó a incluir la necesidad de eliminar el dominio étnico-nacional. En esta lógica, los indígenas correspondían al sector más explotado y oprimido y al considerar su especificidad cultural, la condición de campesinado indio exponía al capitalismo colonial contra el que se asentaba combatir.

Ahora bien, las reivindicaciones indígenas comenzaron a resonar en las incertidumbres del EGP. El reconocimiento de la importancia del entender del mundo maya se fue disipando en futuras manifestaciones y declaraciones, lo cual desembocó en la retracción de las ideas originarias de la organización. Para el EGP la intervención indígena silbaba extrapolación esencialista, la cual se alejaba del reclamo de las clases sociales y cuestionaba la línea progresista. ¿Por qué arriesgarse si al término del sendero las culturas tradicionales habrían de ser alteradas?, era notorio que el pensamiento ladino imperaba. Reiteradamente fue señalado que los indios eran seres inmutables y estancados, los cuales no pretendían la modernización del país. Sin embargo, es justo

¹⁸² Norma Macleod Howland, *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*, México, Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2008, p.163.

resaltar que no asistió otra propuesta más terminada y cercana a los grupos étnicos en el posicionamiento marxista revolucionario.

La ORPA nació en territorio indígena guatemalteco y fue integrada por una gran parte de la indianidad. Posteriormente resaltó por operar con mayor recelo y clandestinidad en comparación con el EGP y despuntó por el desplazamiento de la participación sindical, la cual fue sustituida por estudiantes, catedráticos y religiosos ladinos. El elemento particular de este grupo armado, fue la consideración y el peso que colocó sobre las circunstancias racistas –su pensamiento fue influenciado por el peruano José Carlos Mariátegui y por el argentino Ernesto Guevara de la Serna–.

Para la ORPA el racismo era una condición cotidiana que se encontraba presente en todas las instituciones y la razón esgrimía al carácter económico-estructural del sistema capitalista, a las relaciones de producción y a la reproducción de la explotación del mismo. A pesar de destacar por entender al marxismo de una manera menos ortodoxa, la ORPA solía enfocarse en la importancia del proletariado que en Guatemala era ínfimo por ser sobre todo un medio campesino. Entre sus proclamas iniciales se encontraba el descontento por el neocolonialismo deshumanizante, el cual concertaba con los intereses de la lucha en contra de los *naturales*. La transformación revolucionaria de esta organización, colocaba a los mayas como parte de las capas populares y con ello justificaba la intención de desaparecer la discriminación.

Al igual que el EGP varios de los documentos y las publicaciones de la ORPA, fueron censurados por sus miembros y por otras organizaciones de la izquierda. La propuesta de divisar a los indígenas desde una nueva posición fue poco fructuosa, ya que pretendían escuchar a los oprimidos sin atender sus necesidades y demandas. Así, el reordenamiento político, económico y cultural siguió siendo privilegio de los ladinos al pie del cañón.

El EGP y la ORPA expresaron una alianza con los mayas nunca antes vista en las organizaciones revolucionarias en el país. La base social indígena revalidó la vigencia de la lucha guerrillera de clases y ayudó al arraigo del Movimiento Maya en los noventa. Pero

estas organizaciones, jamás pudieron deshacerse de las relaciones asimétricas entre ladinos y mayas, nunca terminaron de evidenciar que la segregación social tenía la forma endémica de la indianidad en un país históricamente dominado por el imperialismo.

A finales de los setenta el Movimiento Maya comenzó a adquirir una forma más definida, las agrupaciones que buscaban el afianzamiento y la coordinación del pensamiento identitario maya comenzaron a ganar espacios. En las municipalidades se emprendían ya diversas acciones y mecanismos, para exteriorizar las inconformidades de manera más abierta y autónoma. Así mismo, con el avance de las organizaciones insurgentes en la zona del Quiché, las comunidades ligadas a la emancipación social presenciaron la intensificación de las agresiones y las amenazas del poder ladino conservador.

En 1978 en Alta Verapaz brotó uno de los períodos más duros de etnocidio. Los q'eqchis del poblado de Panzós acudieron a protestar por la usurpación de tierras, se reunieron en la plaza de la localidad para acusar a los terratenientes y al ejército y más tarde fueron rodeados y ametrallados en el sitio. Con este hecho, inició la etapa más encarnizada del terrorismo de Estado y se anunció la persecución generalizada contra la población y los líderes sociales de oposición. Durante el gobierno de Fernando Romero Lucas García (1978-1982), se hizo común la aparición de destacamentos de la Policía Militar Ambulante (PMA) y de otros grupos paramilitares en el ixil y diversos departamentos.

En 1978 nació públicamente el Comité de Unidad Campesina (CUC), esta organización personificó a la agrupación campesina más grande de este tiempo y desde sus orígenes ha estado compuesta por una mayoría indígena. Sus actividades se desarrollaron principalmente en el altiplano y en menor medida en la Costa Sur, así mismo, resaltaron las manifestaciones públicas impulsadas por los miembros fundadores que provenían del EGP y de los adeptos a la Teología de la Liberación –catequistas, sacerdotes, monjas, entre otros—. El CUC surgió como un frente clasista que buscaba la

agrupación del campesinado, no negaba la lucha de la indianidad pero tampoco poseía una posición en defensa de la reivindicación étnico-nacional.

Por otro lado, en 1982 se conformó la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), la cual se constituyó como la expresión de cohesión y complementariedad entre los principales bloques revolucionarios –EGP, ORPA, FAR, PGT–. En su *Proclama Unitaria* esta organización declaró que la revolución sería la salida para desaparecer la represión del pueblo y manifestó que terminaría con la dominación económica y política de la burguesía. Así mismo, enfatizó la necesidad de garantizar la igualdad entre ladinos e indígenas, de crear una nueva sociedad patriótica, popular y democrática y de afirmar que la política internacional sería de no alineación para lograr la autodeterminación nacional.

La URNG ostentaba una posición imprecisa en torno al papel de los indígenas en el país, esta dificultad no era innovadora porque se había evidenciado con antelación en los grupos que le dieron vida. A pesar de estas trabas, la formación de la URNG fue trascendental debido a que la incorporación de una red de organizaciones revolucionarias otorgo vida y vigorización furtiva a la participación india en el ámbito político.

La polarización de la violencia a finales de los setenta y principios de los ochenta, fue la razón de la fortificación de la resistencia social en los frentes clandestinos. El CUC y la URNG confirieron una lógica específica de lucha contra la explotación y la opresión de la guerra civil, así permitieron que el cambio social se convirtiera en el aliciente para buscar la transformación de las relaciones interétnicas y de clase. Hoy sabemos que el discurso de la revolución contribuyó pausadamente al ascenso del Movimiento Maya y que para ponderar la verdadera fuerza de la indianidad hubo que presenciar el paso de varias décadas.

En los diecisiete meses de gobierno *de facto* del general Efraín Ríos Montt (1982-1983), el apoyo burgués a la gestión gubernamental vivió etapas de gran agudización a partir del avance del movimiento revolucionario. Ante este panorama, el imperialismo

buscó fallidamente la reconstitución de su poderío contrarrevolucionario en el triángulo norte –Guatemala, Honduras y El Salvador– encaminado contra Nicaragua. Así, el terror masivo se hizo efectivo mediante la política de *tierra arrasada*, la cual tenía como prioridad principal el atacar las células guerrilleras en los cascos urbanos y las áreas rurales.

Entre 1980 y 1984 más de 460 aldeas del altiplano occidental fueron aniquiladas, lo cual dio fama al Triángulo Ixil en el norte del Quiché –Huehuetenango, San Marcos, Chimaltenango, Sololá y Baja Verapaz–. En las localidades indígenas se formaron villas de aculturación o aldeas modelo, las cuales eran parte de los programas de “pacificación” que destruían la vida en comunidad.

En las aldeas modelo se encontraba una gran variedad de grupos étnicos, los cuales no lograban comunicarse entre sí por el monolingüismo. Estos “centros de rehabilitación” contaban con dietas y horarios rigurosos, en los cuales la educación y las reuniones eran supervisadas por militares y la mano de obra era explotada sin compensaciones. Se trataba de campos de concentración que se ganaban este apelativo no sólo por el estilo de vida “disciplinado”, sino porque en ellos las condiciones eran inhumanas y los actos homicidas se cometían todos los días.

Verbigracia, poseían una paupérrima infraestructura o no gozaban de ella, así que los habitantes tenían estancias sin techos y durante diversas épocas del año eran expuestos a múltiples enfermedades. De igual forma, las aldeas eran asistidas por organismos públicos pero no obtenían financiamiento alguno –el apoyo económico sólo era para cuerpo del ejército– y las humillaciones hacia los indígenas eran la manifestación cotidiana –tenían que elogiar a los verdugos para no arriesgarse a ser asesinados–.

Otra forma de la política de *tierra arrasada* era reservar los actos violentos a las PAC. Las PAC participaban activamente en las masacres y llegaron a estar integradas por más de un millón de guatemaltecos en toda el área rural del país. Estas patrullas reclutaban a los adolescentes varones mayas, los obligaban a realizar rondines sin paga de

24 a 48 horas o más y los intimidaban para infiltrar información de los guerrilleros y de los indios insurrectos. Ante este tipo de operaciones, muchos pobladores huyeron a las montañas, se sumaron a la guerrilla o salieron del país¹⁸³.

En las montañas guatemaltecas, de acuerdo con la afirmación del ejército, más de 400 villas rurales fueron destruidas. Se calculó que entre 50 mil a 100 mil habitantes de las villas fueron asesinados. Aunque ya no se realizan los ataques masivos por tierra y aire, la 'guerrilla de baja intensidad' continúa en forma de secuestros, tortura, masacres, desapariciones y asesinatos, y el ejército mantiene grandes guarniciones hostiles en el área de las montañas y en Petén... por lo menos, 38 mil víctimas de desapariciones forzosas o involuntarias en Guatemala¹⁸⁴.

La guerra provocó desplazamientos en masa, así la marcha hacia el norte era la ruta de los refugiados que tenían como meta México, Estados Unidos y Canadá o los destinos más cercanos que eran Belice y Honduras –del Ixcán se ha calculado entre 45,000 y 50,000 personas–. Melvilla menciona que los niños que perdieron familiares y que más tarde fueron reubicados, mantuvieron una unidad étnica fuerte y sobrevivieron con los daños adyacentes que causó el conflicto civil.

Fueron testigos de violentas incursiones del ejército en sus comunidades, en las montañas, en Quiché, Chimaltenango y Huehuetenango, así como en los caseríos de las tierras bajas de Petén. Algunos huyeron a México donde, tras siete años, continúan viviendo en campamentos de refugiados, así como en localidades urbanas y rurales aisladas; otros permanecen en Guatemala en casas grupales o viven con

¹⁸³ Recientemente los ex PAC han sido movilizados políticamente para obtener indemnización del gobierno, la cual compense los servicios brindados durante la guerra contrainsurgente. Tal propuesta tenía como finalidad respaldar la campaña electoral del Frente Revolucionario Guatemalteco (FRG) en el 2003 y para ello, se empoderó a los ex patrulleros que prolongaron su función de represores en las comunidades rurales. "Las expectativas iniciales de un pago de 2.500 dólares... el 20 de marzo de 2003, en el ofrecimiento de un pago individual de 5.241 quetzales (aproximadamente 680 dólares) que se hará en tres pagos de 1.747 quetzales. El anuncio gubernamental también expresó que los beneficiarios de dicha medida serían únicamente 250 mil patrulleros, cifra bastante por debajo de los 628 mil inicialmente inscritos. Tales noticias ocasionaron, durante los meses de marzo y abril, protestas, movilizaciones, bloqueo de carreteras, enfrentamientos violentos con las autoridades, ocupaciones de municipalidades y hasta quemas de edificios públicos... más del 13% de los eventos de protesta popular entre enero y septiembre de 2003, fueron protagonizados por los ex PAC". Carlos Figueroa Ibarra, "Protesta Popular y Cooptación de Masas en Guatemala", en Gerardo Caetano (coordinador), *op. cit.*, p. 162.

¹⁸⁴ Margarita Melvilla B. y Likes Brinton, "Niños Indígenas Guatemaltecos y los Efectos Socioculturales del Terrorismo Patrocinado por el Estado", en Anne Bar-Din (compiladora), *Los Niños Marginados en América Latina. Una Antología de Estudios Psicosociales*, México, UNAM, 1995, p. 334.

familiares.... El trauma experimentado por los niños... resultó de las hostiles incursiones del ejército en sus villas, lo que involucró la tortura indiscriminada y la eliminación física de individuos, familiares e incluso de comunidades enteras, y la reubicación forzada de muchos... los niños sufrieron secuestros, desapariciones forzosas de familiares sin importar edad o sexo y la inseguridad concomitante de su suerte; además presenciaron mutilaciones horribles¹⁸⁵.

Inevitablemente en el gobierno de Ríos Montt el miedo se diseminó en la sociedad y la vacilación se reflejó en el brusco descenso de la organización de indígenas y populares y en la represión que salpicó de sangre todos los rincones de Guatemala. Ésta fue la finalidad del Estado el cual buscaba intimidar a las comunidades campesinas, deseaba evitar un levantamiento generalizado en contra del gobierno y esperaba mutilar la fuerza motriz de la guerrilla. En el año de 1983, la exacerbación de la inseguridad consiguió que el embrión del Movimiento Maya se replegara y logró análogamente que el movimiento de liberación nacional se detuviera ante las medidas contrainsurgentes.

La Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) de las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia durante la guerra civil, declaró su compromiso de cumplimiento en 1994. La investigación correspondió a los testimonios individuales y colectivos de 7338 declarantes, por lo cual tomamos algunos de los datos más dilucidadores y desgarradores para ilustrar el horizonte de barbaries cometidas. 1) La mayoría de las víctimas sufrieron más de una violación a sus derechos humanos, al sacar el promedio le corresponde a cada persona 1.5 delitos recibidos, 2) el saldo de muertos y desaparecidos llegó a más de doscientas mil personas, 3) el 31% de las víctimas de ejecuciones arbitrarias fueron objeto de torturas, violación sexual, privación de la libertad y amenazas, 4) el 55% de las víctimas de tortura y el 35% de las víctimas de violación sexual fueron posteriormente ejecutadas, 5) el 81% de las violaciones registradas por la CEH se produjeron en un periodo de tres años, de 1981 hasta 1983, 6) el departamento del Quiché fue el más afectado al acumular el 46% del total de las violaciones, le siguen en los registros Huehuetenango, Alta Verapaz, Chimaltenango, Baja Verapaz, Petén, San Marcos y Guatemala, 7) el 90% de las violaciones se produjeron fuera de la capital y las

¹⁸⁵ Margarita Melvilla B. y Likes Brinton, *op. cit.*, pp. 331-332.

cabeceras departamentales, 8) el 83.3% de las víctimas de violaciones de derechos humanos y hechos de violencia, pertenecían a algún grupo maya, el 16.5% eran ladinos y el 0.2% se identificaban con otros grupos, 9) del 62% de las víctimas registradas, 25% eran mujeres y 75% hombres, 10) el padrón señaló que el 18% eran niños, el 79% eran adultos y el 3% eran ancianos y 11) el ejército fue responsable del 85% de las violaciones denunciadas, las PAC del 18%, los Comisionados militares del 11%, otras fuerzas de seguridad del Estado 4% y la guerrilla 3%¹⁸⁶.

Con el golpe de Estado de Óscar Humberto Mejía Vítores (1983-1986), se exhibió un reformismo contrarrevolucionario, el cual buscaba resarcir los vínculos desgastados de la dictadura riosmonttista. En el lapso preliminar, la burguesía había reaccionado ante los altos costos de las prácticas políticas y el poderío estadounidense exigió una mayor intervención del país en el proceso salvadoreño y la revolución nicaragüense. Pese a la situación imperante, a partir de 1984 se presentó una disminución de la censura y la persecución. En consecuencia, los indianistas y los revolucionarios entraron en una etapa de reflujo lánguido, la cual se hizo presente en manifestaciones públicas, artículos de prensa, foros de debate, nacimiento de nuevas agrupaciones, entre otros.

Las elecciones de 1985 iniciaron la etapa de “apertura democrática” y en este período, el primer presidente fue Marco Vinicio Cerezo Arévalo (1986-1991). Para la retórica nacional se trataba del final de las dictaduras y el retorno de los gobiernos civiles y para la práctica social se evidenciaba la continuación de la guerra por otros medios. Con la creación de un nuevo orden el gobierno buscaba la estabilidad a mediano y largo plazo, sin embargo, la democracia guatemalteca de estos tiempos estuvo respaldado por los militares, el sector empresarial y por los estadounidenses. El plan nacional siguió una línea

¹⁸⁶ La CEH fue establecida mediante el Acuerdo de Oslo, el 23 de junio de 1994. Su finalidad era esclarecer con toda objetividad e imparcialidad las violaciones a los derechos humanos y los hechos de violencia que sufrió la población guatemalteca. Así mismo, las cifras presentadas fueron extraídas del reporte final producido por la CEH. *Cfr. Guatemala: Memorias del Silencio*, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999.

Disponible en: <http://shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html>

desarrollista, la cual se fundamentaba en la manutención de la seguridad respaldada por el ejército y el combate a la insurgencia.

Los únicos dos períodos de ensayo democrático que ha tenido son los de 1944-1954, y el actual que inició en 1985... el último período... ha significado una transición hacia la democracia caracterizada por el incumplimiento de las leyes, las proclamaciones oficiales a favor de un pluralismo étnico, el abordaje de la cuestión Maya como conjunto de ciudadanos marginados y no como Pueblo colonizado¹⁸⁷.

A partir de 1986 la URNG se sumó a las negociaciones de pacificación con el gobierno, por lo cual relegó parcialmente las actividades guerrilleras. Sin embargo, la coalición esclareció que no se desviaría de la lucha revolucionaria hasta que las garantías ofrecidas por el régimen estuvieran prendadas del interés y del beneficio de las mayorías. El inicio de un nuevo marco y diálogo político, no ahondó en el derecho a la diferencia étnica¹⁸⁸ a pesar de que la URNG condenó la opresión cultural, la discriminación y el racismo. Después de la firma del Acuerdo de Esquipulas¹⁸⁹ (1987), la presión nacional e internacional por establecer un escenario de justicia social permitió el resurgimiento real del Movimiento Maya.

Un elemento crucial en el renacimiento maya fue la presencia de organizaciones no gubernamentales –asociaciones, fundaciones, sociedades civiles, entre otras–, las cuales ejecutaron programas y proyectos para apoyar a la indianidad libre de violencia que fuera capaz de lograr la participación autosostenible en la sociedad. En 1984, familiares de desaparecidos fundaron el Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), en 1988, surgieron el Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junám (CERJ) y la Coordinadora de

¹⁸⁷ Demetrio Cojtí Cuxil, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸⁸ El 29 de diciembre de 1996 la URNG decide constituirse como partido político, las cuatro organizaciones de su estructura se disuelven.

¹⁸⁹ El Acuerdo de Esquipulas era un compromiso para la paz Centroamericana y fue firmado por Guatemala, Costa Rica, El Salvador, Honduras y Nicaragua. Los países que ratificaron el convenio internacional se obligaron al cese del fuego en territorio nacional, a la amnistía de los presos políticos y a la incentivación de la democracia en los Estados. Extra oficialmente las negociaciones pretendían arreglar los peligros causados por los sandinistas y procuraban desaparecer las demandas guerrilleras.

Viudas de Guatemala (CONAVIGUA) y en 1989, se constituyó el Consejo de Desplazados de Guatemala (CONDEG).

Como parte de los nuevos esbozos se vislumbró también una teología maya-cristiana. Las Comunidades de Religiones Indígenas y las Comisiones de Pastoral Indígena, ambicionaban que los miembros de esta corriente se forjaran un espacio cultural de carácter específico. Entre muchas otras manifestaciones, los indígenas se fueron caracterizaron por una participación identitaria abierta y a través de múltiples uniones propusieron reformas pluriculturales y multiculturales para el Estado-nación.

A finales de los ochenta, el Movimiento Maya contó con mayor incidencia y atención y al tener un margen de acción más amplio, comenzaron a evidenciarse públicamente las dos vertientes desplegadas dentro de la heterogeneidad del mismo. Esta división en el Movimiento fluctuaba entre populares y mayanistas, los primeros, tenían un enfoque que privilegiaba la lucha de clases y la cercanía con el movimiento revolucionario. Los segundos, priorizaban la cultura y la identidad indígena y mantenían cierta cautela hacia el pasado guerrillero.

Las organizaciones del sector Maya-popular... no podían ser consideradas como parte del movimiento Maya pues no reivindicaban derechos Indígenas... Estaban enfrascados en una lucha contra el gobierno y el ejército, y estaban aliados a sectores surgidos por la represión y la impunidad. De esa cuenta, su lucha fue heroica y la persecución que sufrieron fue sangrienta. Su inserción en la lucha social se verificó en 1991, con el 2do. Encuentro Continental Indígena, Negra y Popular, realizado en Quetzaltenango, Guatemala¹⁹⁰.

La existencia de dos posiciones voceras evidenciaban el proceso de definición del movimiento y exhortaban paralelamente, a un reacomodo de las fuerzas dentro del país para poner fin a la neocolonización y al neoliberalismo. Los populares y los mayanistas sufrieron un divorcio en cuanto a la unificación de metas y caminos a seguir, pero cada uno reconoció la importancia política de las “minorías” étnicas. En este sentido, el pueblo

¹⁹⁰ Demetrio Cojtí Cuxil, *op. cit.*, pp. 101-102.

maya comenzó a ser escuchado y legitimado al colocarse en el centro del debate por una Guatemala distinta.

Al llegar los años noventa el Movimiento Maya fue tejiendo nuevos retos. El acceso y el reforzamiento de la autorepresentación, la denuncia del etnocentrismo, el establecimiento de solidaridades con la indianidad en el país y fuera de él, la posibilidad de una paz multicultural y el crecimiento de las alternativas contra-hegemónicas, permitió que el sujeto indígena se fuera posicionando como un engrane importante para eliminar las brechas históricas-estructurales. De igual forma, progresivamente se determinó que el accionar político de la mayanidad tendría que ir de la mano con la cultura y la identidad.

De la Paz Intercultural Hasta Nuestro Día

A finales del siglo XX el Movimiento Maya emprendió el recorrido por la paz intercultural, después de encontrarse inmerso entre dos fuegos, el de la revolución y el de la contrainsurgencia, comenzó a ser uno de los principales soportes del nuevo proceso histórico. La puerta que dio la bienvenida a la resolución del conflicto armado, estuvo íntimamente relacionada con el lanzamiento de la “transición democrática” en 1985 y se amparó en el inicio de una lógica nacional distinta, la cual permitió reforzar la importancia del sujeto indígena como actor político de cambio.

De esta forma, los noventa recibieron a la indianidad en Guatemala y en el mundo. La contra-celebración del V Centenario, el Premio Nobel concedido a Rigoberta Menchú (1992), la proclamación del Año y del Decenio de los Pueblos Indígenas por la ONU (1994), el levantamiento armado del EZLN (1994) y el surgimiento de la Policía Comunitaria (1995) en México, coincidieron con el inicio de los Acuerdos de Paz que pusieron fin al conflicto guatemalteco.

Era el tiempo de Jorge Serrano Elías (1991-1993) cuando el Proceso de Oslo (1990-1992) inauguró la mediación oficial para la búsqueda de la paz entre los representantes del gobierno, la URNG, las organizaciones no gubernamentales, los frentes internacionales institucionales y la sociedad civil. Las negociaciones contaron con respaldo diplomático y financiero de la ONU y de los gobiernos de “Países Amigos” –Colombia, España, Estados Unidos, México, Noruega y Venezuela–. Así, a través de múltiples proyectos internacionales, consultas y foros internos, se planeó una agenda para consolidar la paz y la democracia en un plan nacional que buscaba la justicia.

El trayecto hacia la paz de Guatemala comprendió los años de 1994-1996 y se suscitó bajo el régimen presidencial de Ramiro León Carpio (1993-1996). Un hecho relevante de esta transformación fue la creación de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COMPAGUA), creada en 1994. Este grupo se enunciaba en el marco de la Asamblea de Sectores Civiles (ASC) y fue formado por las organizaciones mayas más representativas, las cuales provenían en su mayoría de las facciones populares.

La COMPAGUA luchó por un espacio político con voz pública, el cual significó el reconocimiento indígena a nivel nacional y simbolizó una coyuntura para unificar los objetivos del pueblo maya. Así mismo, el trabajo que llevaba a cabo con los interlocutores del gobierno fue conocido como Comisiones Paritarias o Especiales, las cuales concretaban las permutas rumbo a la paz. La presión ejercida por los miembros de la COMPAGUA y otras organizaciones, desembocó en la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) entre el gobierno y la URNG en 1995. Dicho convenio legitimaba muchos de los derechos esenciales de los pueblos precolombinos – aunque no se contempló la autonomía india– y exhortaban a la construcción de la equidad en todos los ámbitos de la vida nacional.

El diálogo entre las organizaciones insurgentes y el gobierno, vio una nueva forma de participación del pueblo indígena. El *Acuerdo Marco para la Reanudación del Proceso de Negociación* creó la ‘Asamblea de la Sociedad Civil’ (ASC)... una mesa paralela de discusión y propuesta sobre los temas sustantivos a las partes... De tal forma, las

organizaciones mayas se agruparon a través de la 'Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala'... diferenciándose de los Grupos de 'Derechos humanos' y 'Sindicatos y organizaciones populares'¹⁹¹.

La polémica y la disparidad entre mayas y populistas fue en detrimento conforme avanzaba el proceso de paz, los miembros del Movimiento concertaron que la polarización era un punto de quiebre al defender la autorepresentación y que los riesgos encarnados por la atomización eran cuantiosos. Aun así, en el corazón de la Coordinadora la pugna siguió presente, ya que las facciones ligadas a la URNG trataron de controlar las mesas de debate afianzándose en su condición de mayoría en el momento de la toma de decisiones.

Dado que el eje de COPMAGUA iba a ser el trabajo en las Comisiones Nacionales Permanentes –la parte indígena de las Comisiones Paritarias surgidas del AIDPI–, se aseguraron el control de las que pudieron, sin considerar el trabajo desarrollado por otras organizaciones en temas concretos. Conforme avanzaba el proceso de implementación de la paz, se estuvo acusando a estas organizaciones vinculadas a la URNG de servir más a los intereses del Partido de Avanzada Nacional PAN y la URNG que de pensar en los beneficios para el pueblo maya¹⁹².

En diciembre de 1996 el presidente Álvaro Arzú Irigoyen (1996-2000) y la UNRG firman los Acuerdos de Paz para Guatemala, en los cuales se concertaron las reformas para el establecimiento de paz y el fin de la lucha armada. Los compromisos fueron el Acuerdo Marco para la Reanudación del Proceso de Negociación entre el Gobierno de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca; Acuerdo Global sobre los Derechos Humanos; Acuerdo sobre el Reasentamiento de las Poblaciones Desarraigadas por el Enfrentamiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimiento a la Población Guatemalteca; Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas; Acuerdo sobre Aspectos Socioeconómicos

¹⁹¹ Carla Julieta Rostica, "Las Organizaciones Mayas de Guatemala y el Diálogo Intercultural", en *Política y Cultura*, México, núm. 27, primavera 2007, p. 78.

¹⁹² Santiago Bastos y Manuela Camus, *El Movimiento Maya: Una Mirada en Perspectiva*, Guatemala, FLACSO, 2004, p. 11.

y Situación Agraria y el Acuerdo sobre el Fortalecimiento del Poder Civil y Función del Ejército en una Sociedad Democrática¹⁹³.

El tema que suscitó mayor confrontación en los Acuerdos, fue la agenda de *Identidad y Derecho de los Pueblos Indígenas y las Reformas Socioeconómica y Agraria*. En especial, las discusiones referentes a la autonomía del pueblo indígena, las demandas sobre la tierra y el territorio histórico. Los partidos que resaltaron por su intervención fueron el Partido de Avanzada Nacional (PAN), el cual después de 1996 se olvidó de los objetivos prioritarios, se enfocó a ganar elecciones y se esforzó por establecer buenas relaciones con la iniciativa privada; la URNG que tras un tiempo se debilitó frente al Estado¹⁹⁴ y el Frente Republicano Guatemalteco (FRG) que aceptó las primicias de la paz forzosamente.

Conviene que nos detengamos en las actividades del Comité Coordinador de Asociaciones Agrícolas, Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF) y en su intervención en el proceso de la oficialización de la paz. El CACIF ha sido un instrumento político neoliberal, el cual en la época del conflicto civil apoyó las campañas contrainsurgentes de Ríos Montt y Mejía Víctores. Desde su aparición en 1964, se ha alimentado de los capitales surgidos de la corrupción, el narcotráfico, la oligarquía y los militares –actualmente es representado por el PAN–.

En las negociaciones el CACIF se distinguió por establecer una comunicación limitada con las Comisiones Paritarias y se distanció de los objetivos principales de los Acuerdos, esto fue porque se concentró exclusivamente en las necesidades de los estratos medios, altos y urbanos. Su mecanismo de incidencia consistía en garantizar la estabilidad económica de una pequeña cúpula y radicaba en no considerar la redistribución de la riqueza. En la propuesta realizada para la validación del Acuerdo sobre Aspectos

¹⁹³ Para mayor referencia consultar la recopilación de los Acuerdos de Paz de 1996, en Gisela González Guerra (compiladora), *Derechos de los Pueblos Indígenas. Legislación en América Latina*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), 1999.

¹⁹⁴ El 29 diciembre de 1996 la URNG decide constituirse como partido político, así las cuatro organizaciones que formaban su estructura fueron disueltas.

Socioeconómicos y Situación Agraria, este grupo contravino la inclusión de tenencia colectiva indígena y logró que la redistribución de la tierra se limitara a la regulación y sustitución de las tierras comunales sin base efectiva de noción de posesión y derecho.

En los Acuerdos de Paz las pretensiones formales y necesarias, eran impulsar la paz y crear un pacto nacional incluyente. Pero las disputas por el poder entre sus participantes, limitaron los alcances de las coaliciones. Para el caso de la cuestión étnico-nacional los reclamos indígenas sólo se hicieron efectivos en la COMPAGUA, limitando así a diversos frentes de la sociedad civil que comulgaban con la causa y exponiendo el cabildeo a la fuerza de los grupos renuentes a una Guatemala con diversidad cultural.

En 1997 el gobierno guatemalteco ratificó el Convenio 169 de la OIT, lo cual comprometió a la legislación nacional a realizar al año siguiente transformaciones a nivel constitucional. Entre los principales mecanismos se encontraba el ejercicio de procedimientos de resolución de conflictos afines con las reivindicaciones indígenas y se hallaban las normas diseñadas para el respeto de los derechos humanos y colectivos de los pueblos, como era el caso de la autonomía. Otra de las ventajas que prometía el Convenio era la contribución y reforzamiento al espíritu de los Acuerdos de Paz y la posibilidad de acceder al reconocimiento de la diversidad cultural como criterio fundamental.

Sin embargo, la entrada en vigor del tratado internacional despertó una serie de inconformidades entre los grupos más conservadores. El CACIF se opuso al declarar que Guatemala estaba por abrir el umbral de la injusticia, ya que las iniciativas alteraban el derecho inalienable de la igualdad y privilegiaban a las “minorías” mayas. Este bloque empleó un especial énfasis al señalar que el derecho a la propiedad comunal representaba la eliminación de la posesión privada y advirtió, que el defender las legislaciones autonómicas era atacar a la soberanía y permitir la separación territorial.

Es interesante señalar que el tema de la autonomía india no emergió con el Convenio, tal debate fue ampliado a principios de los noventa y pronunciado con mayor

eco en 1997. Desde un avistamiento general, la indianidad proponía abandonar el estatus jurídico de “minorías” nacionales para ser reconocida como pueblo o nación maya. Para ello, las alternativas desplegadas abarcaban dos dimensiones: 1) autonomía relativa, pretendía cambios en el ordenamiento y la jerarquización étnica para lograr equidad dentro del Estado; 2) autonomía absoluta o independentista, estipulaba la separación territorial al Estado-nación subordinante. Hemos de plantear que la mayoría de los miembros del movimiento maya se inclinaron por el primer planteamiento.

La tendencia del autonomismo relativo, en cambio, ha alcanzado mayor desarrollo, y busca lograr grados de autonomía o de autogobierno para el Pueblo Maya y sus comunidades étnicas en el seno del mismo Estado guatemalteco. Ciertamente considera que el actual Estado es ladino y colonial, pero considera que puede modificarse sus estructuras mediante reformas sin dislocarlo. Esta opción se ve reforzada con el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, el que, consagra el enfoque del Poder Compartido como fórmula para resolver el colonialismo interno. El Poder Compartido entre Mayas y Ladinos, implica a la vez el mantenimiento de un gobierno común y la autonomía para cada Pueblo o comunidad étnica¹⁹⁵

Hoy recordamos que la autonomía maya no fue aprobada bajo ninguna de sus acepciones, la cuestión étnico-nacional guatemalteca se ha distanciado de su hermana nicaragüense y se ha aproximado a la situación de los pueblos indios mexicanos. Estas circunstancias han representado para los defensores de la identidad maya, una versión minimizada de la injerencia política indígena y no una verdadera concesión de derechos básicos. A pesar de lo efectivo, el pueblo maya es sujeto de derechos colectivos y consecuentemente, debería ser beneficiario de la capacidad de autodeterminación del estatus político y del libre accionar económico y cultural dentro de la nación.

En octubre de 1998 se aprobó en el Congreso Nacional la moción de referéndum para aprobar las reformas del AIDPI. La Consulta Popular era un requerimiento para validar la opinión de la sociedad civil y abrir espacio a la legitimación de las negociaciones

¹⁹⁵ Demetrio Cojtí Cuxil, *op. cit.*, pp. 41-42.

de paz. En mayo de 1999, este mecanismo fue implementado a través de bloques temáticos y su resultado se dio a conocer después de 76 días.

La preeminencia del AIDPI radicaba en ser el único instrumento político desde el siglo XVI, que reconocía las prácticas sistémicas de opresión, racismo y discriminación en el país. De igual forma, admitía que la cosmovisión india era un instrumento para el enriquecimiento y el fortalecimiento del Estado y las culturas, porque revelaba que los conocimientos mayas contemporáneos eran una indiscutible contribución en lo científico, lo político, lo jurídico, lo educativo, lo tecnológico, lo identitario, entre otros aspectos.

La mayor parte de los guatemaltecos se inclinaron por el abstencionismo, de los votantes el 55% eligió “NO” y el resto afirmó el “SI”. Casi todos los consultados fueron opositores ladinos de derecha y entre los adeptos, resaltaron los indígenas pertenecientes a los departamentos que vivieron la violencia más intensificada. El fracaso del referéndum fue la pérdida de la oportunidad para concretar los Acuerdos de Paz y si hubiesen sido aprobados, los compromisos del AIDPI hubieran podido llegar a nivel constitucional. Hecho contrario, la legislación quedó trunca y la posibilidad de limitar a los poderes despóticos fue desperdiciada.

La reconciliación social en Guatemala se refiere a las relaciones entre mayas y ladinos. Con un pasado totalmente excluyente, los acuerdos de paz proyectaron la visión de una sociedad multiétnica y pluricultural. Este discurso de ‘multi/pluri’ hacía énfasis en la reapropiación y revalidación de las identidades culturales de los indígenas y el derecho a la ‘diferencia’ (versus la ‘ladinización’, que es una forma de homogeneización). Pero aunque venía de líderes mayas que eran claramente no separatistas (sino que buscaban igualdad y reconocimiento de sus prácticas autónomas dentro del marco de la nación), esto provocó entre muchos ladinos el temor de llegar a un conflicto étnico o de que los mayas obtuvieran privilegios... Al mismo tiempo, el fortalecimiento de los movimientos mayas hizo que los intelectuales progresistas no indígenas exploraran respuestas más constructivas¹⁹⁶.

La Consulta Popular era la elucidación de la importancia del reconocimiento de los derechos indígenas, así como la búsqueda de una comunicación intercultural seria entre

¹⁹⁶ Santiago Bastos y Manuela Camus, *op. cit.*, p. 439.

ladinos y mayas. Por tanto, la aplicación de las medidas pluriculturales habría reconocido el pasado precolombino lleno de vejaciones y habría compensado muchas de las atrocidades de la guerra civil. La coyuntura para la creación de un nuevo pacto social, en el cual la inclusión y la participación con justicia se hubiesen reflejado a niveles jamás presenciados quedó en claroscuro.

No existía una fuerza cohesionadora a favor de la paz, por lo cual esclarecemos la vigencia de una sociedad racista, discriminativa y excluyente, la cual refrendó su inclinación por la ladinización. Es obvio que las élites colocaron trabas a la culminación del proceso de paz y encaminaron a los pobladores a la desinformación al satanizando las implicaciones de las reformas. El ejército por su lado, hizo de los Acuerdos un proyecto propio y logró la perpetuación de su mandato, a través de la institucionalización y la conformidad internacional.

Durante muchos años el objetivo del ejército (incluyendo los primeros años de las negociaciones de paz) era aniquilar a la URNG y evitar su reinserción política... el objetivo del ejército, antes, durante y después de los acuerdos de paz era continuar con el dominio a través de 'la apropiación de las imágenes del Estado de Derecho', y esto incluía sus afirmaciones de ser el autor de la transición democrática de los años ochenta y de los acuerdos de paz de los noventa. No obstante, el tener este objetivo no lo convierte en una realidad –como demuestra la continua resistencia pasiva (y a veces activa) del ejército a la implementación de los acuerdos–¹⁹⁷.

Por otro lado, la atomización y las escisiones entre la mayanidad, la izquierda revolucionaria y las facciones independientes de la sociedad civil, no consiguieron que la presencia política de la indianidad madurara totalmente en los espacios de conciliación. Tras la derrota del AIDPI se desató la crisis institucional del movimiento maya, la cual se exteriorizó de forma más clara en el año 2000 con la progresiva separación de la URNG de

¹⁹⁷ Santiago Bastos y Manuela Camus, *op. cit.*, p. 441.

los intereses indígenas¹⁹⁸ y con la pérdida de fuerza de la COMPAGUA, la cual se volvió una organización indígena sin relación a profundidad con los pueblos indios.

La paz promovida por el gobierno, las élites y el ejército siempre respondió a una democracia neoliberal, lo cual constriñó a su mínima acepción las mediaciones y las instrumentaciones de los Acuerdos. La metamorfosis social fue cercenada, ya que se reafirmó la intromisión abierta de la globalización actual y se adoptó al multiculturalismo para asimilar a los mayas e impedir el equilibrio de poderes y la redistribución de la riqueza.

Es necesario no omitir los avances evidentes como fue el progreso en la desmilitarización, el fortalecimiento del poder civil, las limitaciones al sistema tributario y fiscal y el reconocimiento constitucional de los grupos étnicos como parte de un país pluriétnico, multilingüe y pluricultural –dolosamente ha sido letra muerta–. Se ha puesto más atención a las demandas de género, la participación democrática, los aparatos públicos, los derechos humanos, entre otros elementos.

Sin embargo, la violación a los derechos elementales durante siglos y la guerra civil, han dejado huellas indelebles que han alimentado de manera exponencial la cultura de la violencia. La reproducción de este *ethos* cultural, ha sido la manifestación explícita de los remanentes de la exclusión social y ha probado la presencia de un Estado irresponsable que atenta contra los pueblos indios. Hemos de considerar al susurro cotidiano, relatando el testimonio de una indígena de Sansare que emigró a México y que nos habló de su país natal.

A mí me dejaron traumada, me dejaron traumada... Viviendo tanta injusticia, tantas corrupciones, tanto con los gobiernos... ya de ver tanta pobreza pues, ya después sale uno pues, para otro lado...llegan muchos paisanos que venimos de allá. Nos roban, a muchas muchachas las violan, a muchas las matan y estamos en contra de esa gente, que son autoridades corruptas que no se conforman con sus trabajos que tienen, con

¹⁹⁸ El 29 diciembre de 1996 la URNG decide constituirse como partido político, así las cuatro organizaciones que formaban su estructura fueron disueltas.

su sueldo... Existe violencia y ahorita está peor. Roban, matan, mucha prostitución, las señoritas, niñas que tengan un estudio, un buen trabajo, se dedican a la prostitución. ¿Por qué? Porque en sus casas ya no les alcanza para comer, a veces hay 10, 8 familias y la miseria que ganan no les alcanza. Entonces jovencitas se tiran, se salen de sus casas para prostituirse, para poder tener más dinero para sostener a sus familias... La situación está muy mal, hoy está peor... porque antes todavía caminaba usted en pleno centro sin que nadie le robara, le hiciera algo, ahora no, camina usted y con miedo... esperemos que se componga¹⁹⁹.

La violencia institucional ha provocado altos grados de desintegración social y ha diseminado sus efectos en el ámbito cotidiano, aumentando así las cifras de delitos comunes como robos, linchamientos, vandalismo, etc. La relación entre condición social, etnicidad y prejuicios son puntos nodales para comprender el crecimiento de una cultura de la violencia. Existen grupos operantes que responden a los intereses de pequeños gremios, tales se enriquecen con actividades ilícitas como secuestros y tráfico de personas, armas, narcóticos y municiones. Estas redes se vinculan directamente con el Estado, las empresas transnacionales y ostentan impunidad, corrupción y dominación.

La certeza de inseguridad se ha manifestado en muertes, torturas, violaciones y en la persecución y la ruptura de la justicia y la legalidad. La desconfianza en las autoridades y la defensa ante los mandatos verticales, han permitido que la organización social se empodere a favor de alternativas que detengan las condiciones críticas en el país. Esplendidos ejemplos han sido emprendidos por las ligas feministas, campesinas, indígenas y obreras en el último decenio.

En el penúltimo año del gobierno de Alfonso Portillo Cabrera (2000-2004), comenzó una huelga magisterial a nivel nacional que contó con el apoyo de trabajadores de la salud, campesinos, estudiantes, padres de familia, entre otros. Esta diáspora de actores protestaba contra la corrupción, el caciquismo, la privatización de la educación y solicitaba incrementos salariales, edificación de escuelas y presupuesto para el desarrollo tecnológico. Así mismo, la dinámica de esta sinergia sumó a su causa otras demandas

¹⁹⁹ *Entrevista a Irma Yolanda Álvarez*, migrante guatemalteca residente en México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 15 de junio 2009.

como fue el molestar por la desestatificación de la salud y la electricidad y el repudio a las incursiones del Tratado de Libre Comercio para Centroamérica (TLC) y el Plan Puebla Panamá (PPP)²⁰⁰.

En suma, el reproche magisterial abrió de nuevo la cloaca de atropellos de la globalización neoliberal e hizo patente el rechazo a las políticas imperialistas. Merece especial atención el impulso que tomó el movimiento campesino a lo largo de este período, el cual a través de un programa denominado Reforma Agraria Integral demandó la regularización de sus tierras y rebatió la ocupación de las mismas –mayoritariamente en Alta y Baja Verapaz–. La rearticulación social demostró el interés por la elaboración de nuevas protestas y confirmó que la esperanza ya no estaba puesta sobre el cumplimiento de los Acuerdos de Paz, ya que después de la desilusión de la Consulta Popular tuvieron que emerger nuevas trincheras.

En el 2003 concluyó el proceso de elecciones presidenciales, un hecho trascendental fue la fallida candidatura del criminal guatemalteco más conocido del siglo XX. Ríos Montt pretendía la repetición de su mandato con la ayuda del FRG, las ex-PAC, los antiguos militares, los empresarios y los ladinos más conservadores. Así mismo, no reaguemos que Portillo se despidió con la evocación de cientos de desapariciones,

²⁰⁰1) El Tratado de Libre Comercio entre República Dominicana, Centroamérica y Estados Unidos de América, abreviado DR-CAFTA por sus siglas en inglés, es un acuerdo internacional que presume la creación de cooperación comercial entre los países signatarios. Entró en vigor en Guatemala en julio de 2006 y a partir de esta fecha, el país ha tenido que reducir aranceles, dotar de trato especial a las mercaderías importadas y ha debido realizar ajustes a las normas de origen, las medidas sanitarias y fitosanitarias, al comercio transfronterizo de telecomunicaciones y electrónico, a los derechos de propiedad intelectual, entre otros lineamientos. Sin embargo, el impacto para la economía ha sido negativo ya que el tratado no ha aminorado las grandes dificultades de la agenda nacional; por ejemplo, las tasas de desempleo no han bajado, los problemas de pobreza se han intensificado y la falta de seguridad social no ha desaparecido. 2) El Plan Puebla-Panamá es una iniciativa que pretende el desarrollo de la región mesoamericana, territorialmente parte del estado de Puebla y arriba a Panamá. Su contenido abarca diferentes polos de crecimiento nacional como son la integración vial, intercambio comercial, interconexión energética, integración de los servicios de telecomunicaciones, desarrollo sustentable, promoción del turismo, desarrollo humano y prevención y mitigación de desastres naturales. El interés estadounidense es estimular la creación de infraestructura para la construcción de una vía barata y eficiente, la cual facilite el comercio entre los Estados Unidos y el Sudeste Asiático. Su institucionalización se realizó en junio del año 2001.

secuestros, asaltos a casas habitación y con la reminiscencia de acoso a líderes y activistas en favor de los derechos humanos e indígenas²⁰¹.

La administración de Óscar Berger Perdomo (2004-2008), inició con una fuerte línea capitalista y con una directriz hacia la criminalización social. Durante su primer año la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (CONIC) acusó al gobierno y a las corporaciones policíacas de represión en el norte del país, por lo cual el movimiento sindical, campesino y maya convocaron a una paro nacional intersectorial para objetar el aumento de impuestos y frenar la aprobación del TLC centroamericano.

Los resultados de las faenas de oposición tomaron caminos separados, favorablemente el gobierno se comprometió a no incrementar los gravámenes e indemnizar anualmente a los trabajadores. Pero dichos avances no impidieron que la Coordinadora Intersectorial del Movimiento Indígena, Campesino, Sindical y Popular (MICSP) anunciara su conformación y con ello la amenaza de una unión de organizaciones campesinas, indígenas, sindicales, magisteriales y no gubernamentales con prospecciones contra-hegemónicas.

En cuanto al TLC las secuelas fueron distintas, para marzo de 2005 se anunció la validación del tratado. Las organizaciones integrantes del MICSP intensificaron sus esfuerzos y llamaron a un segundo paro nacional, así se iniciaron bloqueos de carreteras, manifestaciones en plazas y toma de edificios gubernamentales para exigir un referéndum y solicitar el diálogo con el gobierno. La réplica de las autoridades fue el enfrentamiento violento, utilizaron al ejército y a la Policía Nacional Civil para lesionar a la población y encarcelar a los dirigentes de la algarabía.

Aunado a esto sucesos, el Movimiento Maya se pronunció en los siguientes meses en contra de los proyectos de minería a cielo abierto en el occidente del país y crítico la planeación de un complejo turístico en el Mirador-Río Azul financiado por el Proyecto

²⁰¹ En enero de 2010 Portillo fue aprehendido por enfrentar dos procesos, uno en Guatemala por malversación de recursos durante su mandato y otro en Estados Unidos por conspiración para el lavado de dinero extraído de su país.

Mundo Maya (PMM). El último punto se refiere a uno de los componentes naturales de la Reserva de la Biósfera Maya (RBM), la cual es un área ecológica protegida a nivel nacional e internacional que representa la principal semilla de subsistencia para numerosas comunidades indígenas²⁰².

El Mirador-Río Azul prometió grandes cantidades de divisas para el país y se justificó en la necesidad de proteger el ecosistema, el cual ha sido para sus promotores tácitamente depredado por los pobladores locales junto con los cazadores ilegales y los traficantes de madera. Lo que no se menciona es que el patrimonio arqueológico es una mina de oro, que los riesgos ecológicos son cuantiosos y que los habitantes afectados jamás fueron consultados, la información se popularizó cuando el proceso de conversión estaba en marcha²⁰³.

El cambio político en Guatemala se ha orientado a la formación de un Estado y sociedad neoliberal, así en los últimos años los movimientos sociales han reaccionado para detener las fuerzas del mercado y para exigir la garantía del orden, la seguridad y el establecimiento de una heterogeneidad sustancial. El TLC centroamericano y el PPP, han

²⁰² El PMM es una estrategia de “desarrollo sustentable” del PPP, su misión es contribuir al bienestar social y medioambiental a través de actividades turísticas. La amarga experiencia ha sido que los proyectos ecoturístico del PMM son una expoliación para la naturaleza, ya que se han construido hidroeléctricas, gasoductos, oleoductos y carreteras que provocan desertificación, deforestación, usurpación de tierras y riesgos para la fauna y flora local.

²⁰³ “El proyecto El Mirador nació entonces, con la marca de ‘ecoturismo’, apoyado por el presidente de Guatemala, Óscar Berger, así como por una larga lista de instituciones que aseguran trabajar por la conservación de la reserva... la llegada prevista de 125,000 turistas por año... divide a las comunidades; conduce a la privatización del patrimonio, bajo la cobertura de objetivos científicos y/o turísticos poco claros... El Mirador ya ha debido presentar una copia más ‘verde’, después de la protesta que acompañó sus primeros planes: un tren y un helicóptero remplazaron las carreteras y el aeropuerto inicialmente previstos... Oficialmente, la región se comprometió a desarrollar ‘un turismo respetuoso de las culturas y del medio ambiente para que los beneficios permitan el combate a la pobreza’. En realidad, esta política se arriesga a provocar rápidamente lo contrario... La comunidad local pierde su tierra, su reserva de pesca o su fuente de agua, es decir todo lo que permite su sobrevivencia. En ocasiones, las zonas federales (plagas, bordes de ríos, bosques) caen en las manos de la privatización por un pase de tour de ilegalidad desconcertante... Se volverá normal pagar, y pagar caro, para aprovechar una naturaleza preservada. El Mirador cuenta con el turismo europeo (el más cultivado), en cuando Mar de Cortés y Micos Beach son tallados para la medida de los Americanos”. Anne Vigna, “*Les Charlatans du Tourisme Vert*”, en *Le Monde Diplomatique*, Francia, julio 2006, pp. 14-15.

Disponible en: <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/13608>

provocado que los guatemaltecos tomen en sus manos la planeación de vías independientes que escapen a la estandarización del capital.

A pesar de la propagación de la resistencia y sus planteamientos emancipatorios, los problemas que aquejan a los departamentos ladinos y mayas se han agudizado. Esto ha sido proporcional al gobierno de Álvaro Colom Caballeros (2008-2012)²⁰⁴, el cual ha indicado de manera encubierta que los conflictos, la impunidad de los derechos humanos, las inequidades y la cultura de la violencia son parte de la compostura diaria de la vida del país. A largo del 2009 Guatemala se rubricó como uno de los territorios con mayores tasas de homicidio, los cuales fueron instrumentados *grosso modo* por pandillas o por cuerpos policíacos clandestinos a servicio del gobierno y del narcotráfico.

Así mismo, la ineficiencia y la corrupción de los servidores públicos han provocado que el 98% de los crímenes queden impunes. La organización Human Rights Watch reportó que la discriminación de género es crónica, en el 2008 murieron 722 mujeres y se estima que el 14% de las víctimas presentaron rastros de torturas y que el 13% exhibieron marcas de abuso sexual, casi todas eran indígenas. Respecto al trabajo infantil, el 16.1% de los niños y niñas son obligados a trabajar en condiciones de riesgo.

Las agresiones... contra defensores de derechos humanos son habituales... La ONG Unidad de Protección a Defensoras y Defensores de Derechos Humanos en Guatemala (UDEFEHUA), denunció 220 agresiones contra defensores de derechos humanos durante 2008, y 171 agresiones en el primer semestre de 2009... El Centro de Reportes Informativos Sobre Guatemala (CERIGUA) informó que en 2008 fueron asesinados tres periodistas, 13 fueron víctimas de agresiones y otros 10 recibieron amenazas de muerte... Según datos de la Confederación Sindical Internacional, nueve sindicalistas fueron asesinados durante 2008, lo cual representa la segunda cifra más

²⁰⁴ En las últimas elecciones Rigoberta Menchú Tum, premio Nobel de la Paz de 1992, participó en los comicios por la presidencia. A pesar de haber perdido la contienda, la intervención de la indígena k'iche reafirmó la creciente importancia y participación de la mayanidad femenina. Si bien suscitó inquietud entre el sector ladino y las facciones del movimiento maya que la acusan de institucional, Menchú representó un reto considerable para un país históricamente racista.

alta de toda América. Según UDEFEGUA, se produjeron 49 ataques contra sindicalistas entre enero y junio de 2009, incluidos cinco asesinatos²⁰⁵.

A lo largo de este capítulo hemos abordado los sucesos más significativos del Movimiento Maya y al atravesar esta ruta, nos encontramos con que la protesta popular, las organizaciones con las reivindicaciones más significativas, los nuevos espacios en la administración pública, las aportaciones teóricas y las alternativas más propositivas llevan consigo el sello de la indianidad. En tal virtud, descubrimos que casi todos los ámbitos de la vida guatemalteca están respaldados por las aportaciones étnico-culturales.

A partir de la firma de los Acuerdos de Paz, el Movimiento Maya ha avanzado vehementemente hacia la intervención dentro de las instituciones y fuera de ellas. Logrando reproducir un nuevo auge de injerencia de los sujetos indígenas en los problemas nacionales, así ha generado un cambio sustancial en la forma de hacer política y ha favorecido al reconocimiento del Otro y de los otros al transformar el imaginario social guatemalteco.

Empero, no podemos de dejar de subrayar que el fracaso del AIDPI apolillo algunas trabes de la confianza instituida en un nuevo orden social y que el desgaste de la COMPAGUA y la irrelevancia de la izquierda partidista, lograron acometer por un tiempo el optimismo hacia la resistencia maya. A partir del renacer magisterial, campesino, feminista, obrero, ambiental y cultural, el Movimiento Maya se ha posado bajo el brillo de la reestructuración y el cambio para seguir enfrentando a la globalización neoliberal y para recuperar los fundamentos de su mediación.

Al Movimiento Maya le corresponderá en un futuro próximo seguir recuperando espacios para el ejercicio justo y diferenciado de la identidad indígena, así mismo, tendrá que buscar las bases de legitimación para la emergencia de un Estado multicultural,

²⁰⁵ Cfr. "Capítulo del Informe Mundial: Guatemala", en *Informe Mundial 2010: Los Abusadores Atacan a los Mensajeros de Derechos Humanos*, Human Rights Watch, enero 2010. Disponible en: <http://www.hrw.org/es/world-report-2010/guatemala-0>

plurilingüe y pluricultural. Ahora bien, la inclusión, el respeto y el reconocimiento de los pueblos indios exigen una reformulación de las relaciones interculturales, por lo que los derechos colectivos y humanos tendrán que ser puestos en práctica con la voluntad de las autoridades, los ladinos y la indianidad como parte importante para la expresión de la verdadera mayoría.

Finalmente, los mayas a través de su accionar identitario han apostado por un nuevo pacto nacional que permita el cambio estructural del Estado-nación, la búsqueda de causas verdaderamente humanas y la propagación sociocultural de la vocación de justicia y equidad en nuestros días. Ellos mismos, como indígenas, han resuelto y seguirán decidiendo las pautas que conduzcan a la preservación de sus particularidades en todos los campos de la vida de Guatemala.

Conclusiones

Todas estas páginas han constituido un espacio en el cual entramos, dimos vueltas, nos perdimos, en ocasiones encontramos salidas y en otras, quizá, sólo deambulamos por el tiempo. Pero invariablemente esta investigación tuvo como objetivo primigenio realizar una deconstrucción de las problemáticas, las hipótesis y las alternativas, para entablar un diálogo genuino con los pueblos indígenas de la Policía Comunitaria en México y el Movimiento Maya en Guatemala.

La generalidad que adorna a la configuración de la resistencia indígena se localiza en el corazón de las modernidades, hemos partido desde esta gran perspectiva para esclarecer los impactos de la modernidad de Occidente y las variaciones de la misma. Los indígenas de México y Guatemala son modernos, sin embargo, no ensamblan en la visión omnímoda de la civilización dominante. Al contrario, las reivindicaciones indias han respondido a la realidad de tradiciones culturales distintas y se han apropiado y han modificado, los elementos y los mecanismos que forzosamente fueron implantados en el siglo XVI por Europa.

Así que al hablar de *transmodernidad* o modernidades coloniales, es posible establecer que la lucha de los pueblos indígenas parte del rechazo hacia la manifestación de una forma de humanidad y formula proyectos con prácticas y principios que se remiten a la multiculturalidad de los Otros. Este posicionamiento es notable porque la universalidad del pensamiento moderno y sus acciones, modificaron el entorno y las relaciones del hombre precolombino de América Latina.

La formación de un *ethos barroco* permitió que los pueblos indígenas dispusieran de nuevas maneras de confrontar el hecho colonial y al mismo tiempo, hizo posible que no sucumbieran ante la lógica de intervención violenta. De esta forma, la modernidad no

permaneció solamente como el reducto de los conquistadores, sino que tomó nuevos matices y se convirtió en una porción importante de la sociabilidad de los grupos étnicos. Tal proceso fue una respuesta a la naturaleza perjudicial del etnocentrismo y obligó a las comunidades indígenas a realizar metamorfosis y adaptaciones de sobrevivencia en las variadas localidades y los diversos siglos hasta el día de hoy.

El cambio ontológico del medievo a la modernidad tiene que ser articulado con la expansión capitalista. Si bien en América Latina esta mutación se contempla a partir del inicio de la implantación hispánica y portuguesa, en el siglo XVIII con la institucionalización de la Ilustración y la cúspide del progreso y la racionalidad, la pauta de la modernización se enquistó en los independientes del siglo XIX.

Las sociedades del decimonónico surgieron como iguales, y en ellas, la idea de homogeneización reclamaba inexcusablemente la semejanza de cada sujeto del núcleo social a un modelo de ser humano. La otredad fue negada en normas de sobajamiento y discriminación coloniales, las cuales claramente han sido observadas en los periodos subsecuentes y han calificado y condenado a *los indígenas* como bárbaros que tendrían que ser integrados a un mundo superior y avanzado.

En lo contemporáneo, la globalización neoliberal, a través del multiculturalismo, continúa reproduciendo los valores generales de la civilización dominante. La “tolerancia” ha sido la fuente de asimilación en tiempos recientes, ya que en este afluente ha borboteado la intención de mantener a las identidades en el ámbito de lo privado y del folklore y se ha intentado eximir a las culturas de las demandas y del accionar político en la esfera de lo público. Para el multiculturalismo la diversidad humana debe de ser fragmentada, así podrá ser comercializada al ser presentada como una mercancía que se confina a un simple atractivo turístico sin connotaciones de respeto y alteridad.

Al mismo tiempo, en la globalización neoliberal se ha urdido la protesta social y se han creado alternativas contra-hegemónicas indudablemente viables. Esto ha sido la expresión de la resistencia de *los de abajo*, los cuales se organizan para resguardarse de

los efectos del capitalismo actual. La presencia activa y el despliegue de los movimientos sociales, han gestado nuevas formas de entender a la globalización y estas nuevas maneras se han canalizado en cambios emancipatorios que paulatinamente han ido hilvanando los sujetos indígenas.

La cuestión étnico-nacional en México y Guatemala, se ha caracterizado por una larga historia de autoritarismo, cultura de la violencia, represión de la protesta social y etnocidio bajo numerosas formas. Resulta importante esclarecer que ha imperado la presencia de un Estado-nación racista, el cual ha involucrado a las instituciones y ha desperdigado en la sociedad ideologías represivas.

A partir de los años cuarenta del siglo XX hasta nuestros días, el grueso de las acciones de los programas de modernización nacionales se ha encauzado rumbo a políticas indigenistas, las cuales se han compuesto por una serie de medidas burocráticas con distintivos restrictivos, que conducen a la preservación pragmática de las culturas indígenas para su disolución y sometimiento. El indigenismo se ha caracterizado por ser paternalista y por exaltar el pasado prehispánico, buscando borrar el presente de los pueblos indios para alejarlos de la preservación de su futuro.

Los pueblos indígenas han pervivido en una condición de neocolonización, en la cual el Estado-nación ha estado históricamente apoyado por representaciones mestizocéntricas o ladinocéntricas. En esta división de poderes y normatividades, se ha basado la negativa hacia el reconocimiento de la representatividad de la indianidad y la no incorporación de la historia y la polifonía de los países. Entonces es familiar ligar al Estado con la mala distribución de la riqueza, la discriminación, los crímenes, la marginalidad, la exclusión y el machismo, lo cual en su conjunto describe las carencias más profundas del espacio metasocial que apuntan especialmente a los referentes étnicos.

La manera en que la resistencia indígena ha constatado su vigencia y ha respaldado su permanencia, ha sido a través del empoderamiento de las identidades. Este elemento ha permitido el combate hacia los enfoques de deglución nacionales y ha invalidado el

discurso fundacional y fundamentalista de los sectores más conservadores. Con este *modus operandi*, se ha desempeñado un autoreconocimiento de los sujetos diferenciados y se ha concretado la singularidad de las comunidades culturales hacia el exterior.

Al hablar de las vicisitudes indígenas, tenemos que mencionar los múltiples exhortos hacia la formación de un nuevo pacto nacional. La indianidad ha tenido que deliberar en torno a los derechos colectivos y ha llamado a la voluntad de las autoridades y la sociedad para la aplicación, el acceso y la implantación de los mismos. Como hemos señalado, estas prospectivas han alcanzado grandes logros en la década de los noventa y en este lapso de tiempo, una de las aristas más dibujada ha sido el acceso a la autonomía.

La ponderación de la autodeterminación aún es ampliamente discutida y se ha acentuado que no se trata de un hecho recién fabricado. Llevando la ventaja cronológica a las experiencias que nosotros hemos tratado de manera particular, se encuentran muchos pueblos indios latinoamericanos. Sea que recurramos a las experiencias autonómicas no vislumbradas por los intelectuales y los detractores o que acudamos al plano de la oficialización, como es el caso del régimen autonómico de Nicaragua, la diversidad cultural auto-regida es cotidiana. Empero, en la última década del siglo pasado la emergencia de organizaciones y agrupaciones y el fortalecimiento de la multiculturalidad a nivel global, bosquejaron la importancia de nuevas modificaciones y regulaciones en lo internacional, lo regional, lo nacional y lo local para favorecer la resolución de la autonomía de los grupos étnicos.

Así mismo, hemos subrayado que los derechos colectivos de los pueblos indios son una expresión de las identidades y son instrumentos de carácter nominativo, los cuales especifican las obligaciones y las atribuciones que los grupos étnicos podrían llevar a cabo sobresalientemente. Uno de los aspectos más astillosos ha sido el manejo de la coexistencia entre el Derecho Moderno y el Derecho Consuetudinario, este debate ha oscilado entre la obligación de formalizar estas transformaciones y la falta de resolución a las formas de representación.

La Policía Comunitaria del estado de Guerrero ha comenzado a crear cambios estructurales para establecer una autonomía *de facto*, a partir de 1995 el Sistema de Impartición de Seguridad y Justicia de la Costa-Montaña ha sido la voluntad del pueblo expresada a través de las asambleas, del esfuerzo y del trabajo solidario de los miembros indígenas y mestizos de las comunidades.

Esta organización multicultural se ha alimentado de las necesidades locales y ha perseverado en la aplicación de una manera indígena de ejercer justicia y gobierno. En está el pluralismo jurídico y el respeto a las culturas se reafirma en la existencia de un reglamento interno, el cual contiene leyes explícitas que sustentan la identidad subregional de los indígenas y los mestizos. Se trata de una alternativa política que busca la equidad en el territorio nacional y que dignifica a los pueblos indios al tomar en sus manos los espacios y los mecanismos para lograr el libre ejercicio de derechos.

La relación del Estado-nación con la Policía Comunitaria no se ha dado en concordia; al principio el gobierno trataba de negociar con la organización mediante propuestas de disolución e intervención y al percatarse de lo infructuoso de sus intentos las autoridades optaron por otras vías. En el presente, las instancias estatales se han dedicado a la criminalización y el acoso de líderes indígenas y de derechos humanos, prolongando así la larga tradición de agresiones e injusticias en Guerrero.

El logro más tangible de la Policía Comunitaria ha sido la implantación de la paz al interior de su región de seguridad, suceso que íntima con el proceso de reeducación y que se acerca al predominio de un interés por una convivencia justa y humanizada entre los miembros. Sin embargo, no habrá que desestimar que a pesar de contar con la legitimidad y un marco jurídico eficiente, las autoridades nacionales no han respetado la legalidad del Sistema Comunitario.

En definitiva los comunitarios se han reencontrado y han actuado como sujetos colectivos, así han estimulado la creación de una consciencia crítica a través de una ontología solidaria que valora el bienestar de cada sujeto y de la comunidad en cada

momento. La Policía Comunitaria ha aportado un ejemplo excepcional para atender la impartición de justicia en México y ha comprobado que la contra-hegemonía puede realizar proyectos para implantar sociedades pluriétnicas y democráticas.

La madurez del Movimiento Maya se aproxima temporalmente al caso guerrerense, pero la formación de la mayanidad como pensamiento y discurso identitario tiene sus orígenes en los años setenta. Al puntualizar en este movimiento distinguimos que a diferencia de la Policía Comunitaria, los mayas abarcan todo el territorio nacional y que sus miembros no pueden ser localizados de una manera tan "nítida".

El surgimiento maya de resistencia ha pasado por un largo proceso de autoidentificación política, después del fin de la Revolución de Octubre los indígenas de varios departamentos se fueron sumando a la militancia insurgente. Los indios fueron una mayoría presencial en el movimiento revolucionario, sin embargo, durante todo este proceso no llegó a contemplarse prioritariamente los componentes y la trascendencia de su carácter cultural. Aun así, la comunión con la izquierda de liberación ayudó a la delimitación de mínimos requerimientos y colaboró con la creación del derrotero a seguir.

Durante toda la etapa contrainsurgente, los mayas y el resto de la sociedad fueron víctimas de innumerables agresiones y violaciones a sus derechos humanos, civiles y políticos, económicos y culturales. El terrorismo de Estado provocó el retroceso de los avances del Movimiento Maya y evidenció la etapa sangrienta de genocidio y etnocidio que cubrió a Guatemala a lo largo de 36 años. Al iniciarse el proceso de pacificación en el país, germinaron nuevas condiciones que permitieron el resurgimiento público de los indígenas guatemaltecos. Este renacer estuvo relacionado con la existencia de una apertura hacia las garantías de seguridad, lo cual originó una nueva reflexión en favor de las demandas de derechos, justicia y multiculturalidad.

La articulación del Movimiento Maya ha atravesado por una serie de problemáticas, las cuales se han desencadenado por la naturaleza de su diversidad y posicionamientos. A pesar de las modificaciones nacionales, la aportación y el contrapeso

de los mayas en los partidos políticos, cargos institucionales y organizaciones no gubernamentales no han sido suficientes. Tampoco ha bastado la interacción con las corrientes anti-sistémicas, porque se ha dilucidado la carencia de una cultura a favor de la paz que esté atenta al respeto hacia los pueblos indígenas. Paralelamente ha sido axiomático que el Estado, los sectores empresariales y las cúpulas del ejército, han prolongan su mandato bajo las tapujos de la democracia neoliberal.

En los umbrales del siglo XXI el Movimiento Maya ha conseguido victorias que merecen ser resaltadas, entre ellas se encuentra el reconocimiento constitucional de un país plurilingüe, multilingüe y pluricultural, el avance en la desmilitarización y la formación de mecanismos de reintegración social, entre otras reformas igualmente notorias. Estos eventos han sido posibles gracias al avance en la modificación de las relaciones interculturales y a la correspondencia del trabajo de la mayanidad con la instauración de una sociedad con equidad y justicia.

La lógica global contra-hegemónica la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya nos han enseñado que las posibilidades de relaciones interculturales sin explotación ni discriminación son posibles. Estos movimientos no sólo se han concentrado en demandas económicas, sino que han cuestionado los quehaceres políticos y las injusticias, y ordinariamente han privilegiado a la equidad y a la exaltación de las identidades.

Insistamos en que los casos que hemos abordado suscriben el estandarte de la globalización emancipatoria y del pensamiento social anti-sistémico, con lo cual han modificado totalmente la estrategia capitalista de la modernidad occidental. De esta forma, los indígenas han dejado de considerar al Estado-nación como el único objetivo central al cual acceder, por lo que han tenido que generar reformas a partir de la coordinación de base en el aquí y ahora. Así mismo, han contribuido a la democratización de las sociedades y han demostrado que la multiculturalidad es una realidad que ya no puede ser ignorada o disfrazada.

La lucha de resistencia indígena de la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya, ha frenado gran parte de las arbitrariedades del Estado-nación y ha logrado que los derechos colectivos sean considerados como parte ineludible de las culturas precolombinas. En este causal, el fomento de una comunicación dialógica en sociedades diversificadas ha sido uno de los quehaceres de la indianidad y ha sido un compromiso con la autonomía.

La voluntad y la ética hacia un mundo mejor manifestadas por los sujetos indígenas, han conducido hacia cambios sustanciales que aran por nuevas formas de hacer política y que dan contenido a múltiples maneras de entender al ser humano. Ardua ha sido la labor de modificar gradualmente el imaginario social etnocéntrico y constante será la postulación hacia el amplio reconocimiento de los Otros.

Las alternativas culturales de los pueblos indígenas en México y Guatemala, han demostrado que el negar a los grupos étnicos es truncar el verdadero desarrollo interno de los países multiculturales y es permitir que un mar de posibilidades sea ignorado por las fuerzas opresoras que se abren a las premisas omnímodas de la modernidad de Occidente, la neocolonización y la globalización neoliberal. Así mismo, hemos de recordar que el obstaculizar a los pueblos indígenas es conciliar con la diseminación de la violencia, las agresiones, los actos criminales, la discriminación, la inequidad, la injusticia, la explotación del patrimonio cultural, político, económico y natural y la permanencia de la opresión que destruye al ser humano al objetivarlo como un despojo aprovechable.

Los protagonistas de nuestra investigación han exhibido la condición general de los pueblos indígenas de América Latina y han revelado los agravios que han impedido la legitimación de proyectos nacionales eficaces y realmente mayoritarios. Si queremos conquistar la instauración de Estados y sociedades multiculturales, será necesario que los gobiernos y la población comprendan las particularidades, las necesidades y las diferencias de cada uno de los grupos pertenecientes al espacio común.

Esto será visible en la construcción de una historia razonada y crítica, la cual tenga coherencia con las acciones y las modificaciones para ejercer los cambios necesarios en todos los planos de las manifestaciones de los pueblos indios. Por lo tanto, es necesaria una verdadera negociación e intervención de los sujetos indígenas en las decisiones que alteren y beneficien su devenir, las cuales indudablemente tendrán un resultado favorecedor en la construcción de un orden social distinto.

Finalmente, es imperioso que dirijamos nuestra mirada hacia las demandas y las alternativas de los pueblos indígenas. Si aprendemos a comprender otras geografías, podremos eliminar las improductivas faenas que nos colocan en posicionamientos egoístas y abriremos la contrapuerta a la lógica de las relaciones interculturales humanizadas. No releguemos que la comunicación entre seres humanos diversificados, permite el establecimiento de un diálogo que alimente la equidad y la colaboración entre culturas y elimina el maridaje entre dominadores y dominados. En tal espíritu la Policía Comunitaria y el Movimiento Maya han hecho su apuesta mayor, es decir, han sembrado una dialéctica de justicia y equidad incluyentes.

Bibliografía

Alda Mejías, Sonia, *La Participación Indígena en la Construcción de la República de Guatemala, Siglo XIX*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2000.

Alejos García, José, *Dialogando Alteridades: Identidades y Poder en Guatemala*, México, UNAM, 2006.

Adams, Richard, *Etnias en Evolución Social: Estudios de Guatemala y Centroamérica*, México, UAM-Iztapalapa, 1995.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IX. Regiones de Refugio. El Desarrollo de la Comunidad y el Proceso Dominical en Mestizoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____, *Obra Antropológica XI. Obra Polémica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Bambirra, Vania, *El Capitalismo Dependiente Latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores, 15a. ed., 1974.

Bartra, Ricardo, *Crónicas del Sur. Utopías Campesinas en Guerrero*, México, Ediciones Era, 2000.

Bastian, Jean-Pierre, *La Mutación Religiosa de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, *El Movimiento Maya: Una Mirada en Perspectiva*, Guatemala, FLACSO, 2004.

Baumann, Gerd, *El Enigma Multicultural: Un Replanteamiento de las Identidades Nacionales, Étnicas y Religiosas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2001.

Bauman, Zygmunt, *Vidas Desperdiciadas. La Modernidad y sus Parias*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

Böcker Guzmán, Carlos y Jean-Loup Herbert, *Guatemala: Una Interpretación Histórico-Social*, México, Siglo XXI Editores, 1972.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización Negada*, México, Editorial de Bolsillo, 2005.

Borón, Atilio, *Tras el Búho de Minerva. Mercado Contra Democracia en el Capitalismo de Fin de Siglo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/buho/biblio.rtf>

Casaús Arzú, Marta, "Prácticas Sociales y Discurso de las Élités del Poder en Guatemala (siglos XIX y XX)", en Van Dijk, Teun (coordinador), *Racismo y Discurso en América Latina*, España, Gedisa Editora, 2007.

Castellanos, Rosario, *Ciudad Real. Cuentos Sobre la Opresión a las Culturas Indígenas*, México, Punto de Lectura, 2008.

Cerutti Guldberg, Horacio, "Identidad y Dependencia Culturales", en Sobrevilla, David (editor), *Filosofía de la Cultura*, Madrid, Trotta Editorial, 1998.

Cojtí Cuxil, Demetrio, *Ri Maya'Molaj Pa Iximulew. El Movimiento Maya (En Guatemala)*, Guatemala, Centro Educativo y Cultural Maya (CHOLSAMAJ), 1997.

Cueva, Agustín, *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 13a. ed., 2004.

Del Val, José, *Identidad y Nación*, México, UNAM, 2005.

Díaz Polanco, Héctor, *La Cuestión Nacional*, México, Editorial Fontarama, 1985.

_____, *El Laberinto de la Identidad*, México, UNAM, 2006.

Dube, Saurabh, Ishita Banerjee y Mignolo Walter (coordinadores), *Modernidades Coloniales: Otros Pasados, Historias Presentes*, México, El Colegio de México, 2004.

Durand Alcántara, Carlos, *Derecho Indígena*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2005.

Dussel, Enrique, *Filosofía de la Cultura y la Liberación*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2006.

Echeverría, Bolívar (compilador), *Modernidad, Mestizaje Cultural, Ethos Barroco*, México, UNAM-El Equilibrista, 1994.

_____, *Las Ilusiones de la Modernidad*, México, UNAM, 1997.

Ferrer, Manuel y María Bono, *Pueblos Indígenas y Estado Nacional en México en el Siglo XIX*, México, UNAM, 1998.

Figueroa Ibarra, Carlos, *El Recurso del Miedo: Ensayo Sobre el Estado y el Terror en Guatemala*, Costa Rica, Programa Centroamericano de Investigaciones, 1991.

_____, "Protesta Popular y Cooptación de Masas en Guatemala", en Caetano, Gerardo (coordinador), *Sujetos Sociales y Nuevas Formas de Protesta en la Historia Reciente de América Latina*, Buenos Aires, Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación*, México, Editorial Taurus, 2001.

Flores Olea, Víctor, *Crítica de la Globalidad, Dominación y Liberación de Nuestro Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Flores Félix, Joaquín, *Reinventando la Democracia. El Sistema de Policía Comunitaria y las Luchas Indias en el Estado de Guerrero*, México, Plaza y Valdés Editores, 2007.

Foucault, Michel, *Tecnologías del Yo. Y Otros Textos Afines*, Barcelona, Paidós, 1999.

Freire, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo XXI Editores, 2a. ed., 2005.

Galeano, Eduardo, *Guatemala. País Ocupado*, México, Nuestro Tiempo, 1967.

_____, *El Libro de los Abrazos*, México, Siglo XXI Editores, 16a. ed., 2001.

Gálvez Ruiz, Xóchitl y Arnulfo Embriz, *¿Y tú cómo te llamas? Las Voces de los Pueblos Indígenas Para Nombrar a la Gente*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), 2006.

Giddens, A. Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck U, *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad, Contingencia y Riesgo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1996.

González Casanova, Pablo y Marcos Roitman Rosenmann (coordinadores), *Democracia y Estado Multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM, 1996.

González Guerra, Gisela (compiladora), *Derechos de los Pueblos Indígenas. Legislación en América Latina*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), 1999.

Gutiérrez Martínez, Daniel (coordinador), *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*, México, UNAM-COLMEX/Siglo XXI Editores, 2007.

Habermas, Jürgen, *La Constelación Posnacional*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.

Harnecker, Marta, *Haciendo Posible lo Imposible. La Izquierda en el Umbral del Siglo XXI*, México, Siglo XXI Editores, 1990.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta Editorial, 1994.

Ianni, Octavio, *La Sociedad Global*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Jonas, Susanne, *De Centauros y Palomas: El Proceso de Paz Guatemalteco*, Guatemala, FLACSO, Guatemala, 2000.

Kraemer, Gabriela, “¿Por Qué es Importante la Autonomía de los Pueblos Indígenas?. Una Justificación Desde el Punto de Vista de Quienes No lo Somos”, en Durand, Carlos, Miguel Sámano y Gerardo Gómez (coordinadores), *Hacia Una Fundamentación Teórica de la Costumbre Jurídica India*, México, Plaza y Valdés Editores, 2000.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.

Le Bot, Yvon, *La Guerra en Tierras Mayas. Comunidad, Violencia y Modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en Clave Tojolabal*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2005.

Levi- Strauss, Claude, *Raza e Historia*, México, Antropología Estructural, 2004.

León López, Arturo, Beatriz Canabal Cristiani y Rodrigo Pimienta Lastra (coordinadores), *Migración, Poder y Procesos Rurales*, México, UAM-Xochimilco/Plaza y Valdés, 2001,

López y Rivas, Gilberto, *Autonomías: Democracia o Contrainsurgencia*, México, Ediciones Era, 2005.

Macleod Howland, Norma, *Luchas Político-Culturales y Auto-Representación Maya en Guatemala*, México, Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2008.

Melvilla B., Margarita y Likes Brinton, “Niños Indígenas Guatemaltecos y los Efectos Socioculturales del Terrorismo Patrocinado por el Estado”, en Bar-Din, Anne (compiladora), *Los Niños Marginados en América Latina. Una Antología de Estudios Psicosociales*, México, UNAM, 1995.

Montemayor, Carlos, *Los Pueblos Indios de México*, México, Editorial Planeta, 2001.

Moreno, Rafael, *La Filosofía de la Ilustración en México y Otros Escritos*, México, UNAM, 2000.

Nuestro Pesar, Nuestra Aflicción. Tunetiliniz, Tucucuca (Memorias en Lengua Náhuatl Enviadas a Felipe II por Indígenas del Valle de Guatemala Hacia 1572), México, tr., ensayos y notas de Karen Dakin, intros. y notas históricas de Christopher H. Lutz, UNAM -Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, 1996.

Neuman, Elías, “El Neoliberalismo y la Delincuencia Actual”, en De Barros, César (coordinador), *Violencia, Política Criminal y Seguridad Pública*, México, Instituto Nacional de Ciencias Penales (INACIPE), 2003.

Pereyra, Carlos, *et. al., Historia ¿Para qué?*, México, 19a. ed., Siglo XXI Editores, 2004.

Petras, James y Henry Veltmeyer, *La Globalización Desenmascarada. El imperialismo del Siglo XXI*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2003.

Pegoraro, Juan, “Las Políticas de Participación y Seguridad Comunitaria en el Marco de la Violencia Social”, en Briceño León, Roberto (compilador), *Violencia, Sociedad y Justicia en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO, 2001.

Pozas, Ricardo e Isabel Horcasitas de Pozas, *Los Indios en Las Clases Sociales de México*, México, Siglo XXI Editores, 20a. ed. ,2006.

Rauber, Laura, *Luchas y Organizaciones Sociales y Políticas: Desarticulaciones y Articulaciones*, México, UNAM, 2007.

Roberto Morales, Mario, *La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón (Los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala)*, Guatemala, FLACSO, 1998.

Rouquié, Alain (coordinador), *Las Fuerzas Políticas en América Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Reyes Salinas, Medardo y Homero Castro (coordinadores), *Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria: Costa-Montaña de Guerrero*, México, Plaza y Valdés Editores, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques, *El Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, México, Grijalbo, 1990.

_____, *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2002.

Sánchez, Jorge Alonso, *Democracia*, México, UNAM, 1998.

Sánchez Serrano, Evangelina, *El Proceso de Construcción de la Identidad Política y la Creación de la Policía Comunitaria en la Costa-Montaña de Guerrero*, México, Tesis Doctoral en Estudios Políticos y Sociales, UNAM, 2006.

Saramago, José, *La Muerte de Ricardo Reis*, México, Alfaguara, 2007.

Sarmiento Silva, Sergio, *La Lucha Indígena; Un Reto a la Ortodoxia*, México, Siglo XXI Editores, 1987.

Stiglitz, Joseph, *El Malestar en la Globalización*, México, Editorial Taurus, 2002.

Taylor, Charles, *Imaginarios Sociales Modernos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2006.

Touraine, Alain, *¿Podremos Vivir Juntos?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Thwaites Rey, Mabel, *La Autonomía Como Búsqueda, el Estado como Contradicción*, Argentina, Prometeo Libros, 2004.

Velasco Cruz, Saúl, *El Movimiento Indígena y la Autonomía en México*, UNAM, 2003.

Villoro, Luis, *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós, 2002.

_____, *Los Retos de la Sociedad por Venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Wallerstein, Immanuel, *Utopística o las Opciones Históricas del Siglo XXI*, México, Siglo XXI Editores, 2003.

_____, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una Introducción*, México, Siglo XXI Editores, 2006.

Weber, Max, "Las Comunidades Étnicas y la Conciencia de Raza", en Terrén, Eduardo (editor), *Razas en Conflicto. Perspectivas Sociológicas*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2002.

Hemerografía

Castillo, Gustavo y Jesús Aranda, “Nuevas Evidencias Prueban el Carácter Planeado de la Guerra Sucia en Guerrero”, en *La Jornada*, México, lunes 9 de mayo 2005.

De Pineda Ibarra, José, “Guatemala Indígena”, en *Ministerio de Educación, Guatemala, Publicación Trimestral*, vol. 1, enero-marzo 1961.

De Sousa Santos, Boaventura, “Dilemas do Nosso Tempo: Globalização, Multiculturalismo e Conhecimento”, en *Revista Currículo Sem Fronteiras*, Brasil, vol. 3, núm. 2, julio- diciembre, 2003.

Del Valle Escalante, Emilio, “Globalización, Pueblos Indígenas e Identidad Cultural en Guatemala: Reflexiones a Partir del Debate Interétnico”, en *Lógicas Culturales y políticas: Un laborioso tejido en la Guatemala Plural*, Guatemala, *Revista de Estudios Interétnicos*, núm. 21, año 15, enero 2008.

Echeverría, Bolívar, “Acepciones de la Ilustración”, en *Revista Contrahistorias, La Otra Mirada de Clío*, México, Edición Semestral, núm. 9, Dossier Escuela de Frankfurt, septiembre 2007-febrero 2008.

Hernández Cordero, Ana Lucía, “La cuestión étnica en Guatemala: ¿Quiénes nombran a las mujeres? ¿Cómo se nombran ellas?”, en *Lógicas Culturales y políticas: Un laborioso tejido en la Guatemala Plural*, Guatemala, *Revista de Estudios Interétnicos*, núm. 21, año 15, enero 2008.

García Ortiz, Wendy, “El Inicio de un Largo Trecho”, en *Especial Siglo XXI*, Guatemala, 18 febrero 2007.

Disponible en: <http://www.sigloxxi.com.gt/veranterior.php?diaini=09&mesini=07&anoini=2009>

Gomes, Luiz Flávio, "A Trajetória da Central Nacional de Penas e Medidas Alternativas do Ministério da Justiça", Brasil, 28 junio 2008.

Disponibile en: <http://www.jusbrasil.com.br/noticias/79730/a-trajetoria-da-central-nacional-de-penas-e-medidas-alternativas-do-ministerio-da-justica-geder-luiz-rocha-gomes>

González Casanova, Pablo, "La Democracia de los de Abajo y los Movimientos Sociales", en *Revista Memoria*, México, núm. 54, mayo, 1993.

Ramírez, Manuel, "Racismo y Derecho", en *Revista Acta Sociológica*, México, UNAM, núm. 23, mayo-agosto 1998.

Roitman Rosenmann, Marcos, "¿Existen las Clases Sociales?", en *La Jornada*, México, agosto 2010.
Disponibile en

<http://www.jornada.unam.mx/2010/08/22/index.php?section=opinion&article=022a1mun>

Rostica, Carla Julieta, "Las Organizaciones Mayas de Guatemala y el Diálogo Intercultural", en *Política y Cultura*, México, núm. 27, primavera 2007.

Schackt, Jon, "Los Mayas: El Origen del Término y la Creación del Pueblo", en *Cultura, Identidad, Identidad Étnica, Identidades Sociales, Indígena, Maya, Mayanidad, Relaciones interétnicas*, en *Revista Estudios Interétnicos*, Guatemala, núm. 16, año 10, agosto 2002.

Turani, Marcela, "Piso Firme, Promesa Falsa", en *Revista Proceso*, México, núm. 1711, 16 agosto 2009.

Velásquez, Álvaro, "Aproximación a una Sociología del Proceso de Paz Guatemalteco (1996-2002)", en *Revista Perfiles Latinoamericanos*, México, FLACSO, núm. 22, junio 2003.

Vigna, Anne, "Les Charlatans du Tourisme Vert", en *Le Monde Diplomatique*, Francia, julio 2006.

Disponibile en: <http://www.monde-diplomatique.fr/2006/07/VIGNA/13608>

Otras fuentes

13 Aniversario de la Policía Comunitaria, Tilapa, Malinaltepec, Guerrero, 14 y 15 de octubre 2008.

“Administración Autónoma de la Justicia”, en *Experiencias de Autonomías Indígenas en México*, México, Mesa Redonda, UAM-Iztapalapa, 13 de febrero 2008.

XI Censo Nacional de Población y VI de Habitación. Censo 2002, Guatemala, Instituto Nacional de Estadística, 2002.

II Censo de Población y Vivienda 2005, Guerrero, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), 2006.

Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ginebra, 7 de Junio de 1989, versión distribuida por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Indígenas (CDI) en México, 2003.

“Entrevista a Genaro Vázquez”, México, *Mi Patria*, Iguala de la Independencia, Guerrero, Asociación Cívica Guerrerense (ACG), otoño de 1970.

Entrevista a Valentín Chapa Hernández, miembro del Comité de la Figura Jurídica, CRAC, San Luis Acatlán, Guerrero, 12 de julio 2008.

Entrevista a Irma Yolanda Álvarez, migrante guatemalteca residente en México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 15 de junio 2009.

Guatemala: Memorias del Silencio, Guatemala, Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH), 1999.

Disponible en: <http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html>

Ideario del Partido de los Pobres, México, Sierra del estado de Guerrero, Partido de los Pobres (PDLP), marzo de 1973.

XIV Informe Mayo del 2007-Mayo 2008. Guerrero: Donde se Castiga la Pobreza y se Criminaliza la Protesta, Tlapa de Comonfort, Guerrero, Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" AC., junio 2009.

Disponible en: http://www.tlachinollan.org/dhginf/informe14_web.pdf

Informe Mundial 2010: Los Abusadores Atacan a los Mensajeros de Derechos Humanos, Human Rights Watch, enero 2010.

Disponible en: <http://www.hrw.org/es/world-report-2010/guatemala-0>

Justicia Comunitaria, México, folleto del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, Centro de Promoción para la Paz, A.C. –CRAC/ Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, septiembre de 2004.

Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero, Guerrero, CRAC, 2008.