

**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Programa de Posgrado en Estudios Políticos y Sociales**  
**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

## **AUTONOMÍA Y PODER**

**Los movimientos autonómicos como ejercicio de poder alternativo**

**TESIS**

*QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES*

**PRESENTA**

**Carlos Octavio Sandoval Arenas**

**2012**

**Cd. Universitaria, México D.F.**

**Directora de tesis: Dra. Cristina Puga**

**Campo de conocimiento: Actores, Movimientos y Procesos Sociales**

**Línea de investigación: Movimientos, Organización Social y Política**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

# AGRADECIMIENTOS

Esta tesis, como todo trabajo intelectual, es el resultado del esfuerzo colectivo de diferentes personas que contribuyeron directa o indirectamente a las reflexiones aquí contenidas. Por lo mismo, sería difícil elaborar una lista exhaustiva de todos aquellos a quienes debería agradecer en este espacio. No obstante, no podría dejar de mencionar mínimamente a mis padres que me enseñaron a ser quien soy, a mis hermanos que son mi vida, a mis primos, primas, tíos, tías y toda mi familia, cuyo apoyo nunca fue escatimado, así como a Marina quien me acompañó siempre en este trayecto. También debo hacer mención especial de Gloria y Jacobo, a quienes dedico este trabajo, pues en gran parte, todo este esfuerzo es producto de la inspiración que ambos representan. Agradezco también el apoyo de los profesores, colegas, amigos y compañeros con quienes fui compartiendo numerosas discusiones que me fueron esclareciendo el camino. Finalmente, debo decir que este trabajo se lo debo principalmente a las luchas que llevan a cabo diariamente los pueblos que experimentan constantemente nuevos y variados caminos hacia la emancipación y la liberación. A ellos agradezco no sólo por el contenido conceptual de su acción que aquí se recupera, sino fundamentalmente por no dejar nunca de caminar el arduo camino de la lucha por la transformación social.

# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	<b>2</b>
Alcance y profundidad	4
Metodología y técnicas de investigación	10
<b>I. Movimientos Autonómicos</b>	<b>15</b>
La teoría de los movimientos sociales	15
El autonomismo como movimiento social	18
Movimientos populares antisistémicos	23
Morfología del movimiento autonomista	31
Génesis de los movimientos autonómicos	38
Los movimientos autonómicos y las instituciones gubernamentales	47
Tres casos de autonomía	52
<b>II. Autonomía</b>	<b>76</b>
La autonomía en el imaginario político	76
El proyecto integral de la autonomía	98
La autonomía positiva	103
La autonomía negativa	121
El sujeto autonómico	138
<b>III. Poder</b>	<b>147</b>
Trayectorias del poder	148
Poder autonómico y heteronómico	154
Los movimientos autonómicos como ejercicio de poder alternativo	165
Conflictividad	181
<b>IV. Conclusión</b>	<b>188</b>
<b>Mapas</b>	<b>196</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>199</b>

## INTRODUCCIÓN

En la historia reciente de los pueblos podemos distinguir dos grandes categorías de luchas sociales, aquellas que se organizan en torno a la disputa por el poder, y aquellas que lo rechazan. En el primer caso, predominante en el siglo XX, podemos contar a grupos tan variados como los partidos políticos, los sindicatos tradicionales y hasta los movimientos armados e insurgentes y una gran variedad de organizaciones de orientación marxista. Para estos grupos, el poder se ubica en un espacio-tiempo determinado y sólo es preciso “tomarlo” para poder realizar sus objetivos. En el segundo caso, que surge a partir del parteaguas de los grandes conflictos y movimientos de protesta de 1968, se encuentran movimientos basados en la identidad, con reivindicaciones más culturales y estructuras horizontales y descentralizadas, movimientos tan diversos como los feminismos, o el movimiento LGBT (Lésbico, Gay, Bisexual y Transexual), o incluso los movimientos antiglobalización y altermundistas, entre otros. Esta segunda categoría de movimientos rechaza el poder como objeto central de su acción. Pensadores al estilo de Hardt y Negri (2005) y Holloway (2002) influenciados por el pensamiento posmoderno, han interpretado este rechazo al poder-objeto como una “huida del poder” o un “anti-poder,” categorías con las cuales, conciben la acción colectiva y potencialmente transformadora de estos movimientos sociales como una reacción nulificadora del poder dominante, lo que implica un rechazo de toda forma de colaboración con el sistema político-económico. Para este tipo de concepciones, los actores sociales verdaderamente antisistémicos no son aquellos que se organizan en movimientos u organizaciones tradicionales de tipo partidista, pues este tipo de organización constituye en los hechos una reproducción de los fundamentos que sostienen al sistema actual. La disputa por el poder significaría el retorno al poder. Los actores sociales entrarían verdaderamente en antagonismo con el sistema dominante sólo en la medida en que permanecen amorfos y fuera de la lógica del poder.

Estas primeras dos concepciones han sido recurrentes en la relación reciente entre la academia y las prácticas de los movimientos sociales, funcionando ya sea como motores de acción colectiva o como interpretaciones de ésta. Autores como Raúl Ornelas (2006) ubican estas dos posiciones como parte de un debate mayor entre los llamados movimientos emancipatorios y las luchas contrahegemónicas, siendo los primeros aquellos que se organizan fuera de los espacios tradicionales de lucha política, utilizando formas horizontales y rechazando la idea de un poder centralizado, mientras que los segundos buscan crear luchas totalizantes que logren atraer a diversos sectores de la

sociedad en la disputa por la hegemonía.

Se pueden pues distinguir claramente estas dos concepciones con respecto a la estrategia de acción de los movimientos sociales. Por un lado, aparecen los movimientos tradicionales, o contrahegemónicos (por el poder), y por otro aparecen los nuevos movimientos sociales, identitarios o emancipatorios (anti-poder)<sup>1</sup>. No obstante, cuando se observa con atención, ambas posturas comparten una misma visión del poder, es decir, *el poder como dominación o imposición*; los movimientos *anti-poder* buscan alejarse del poder, pues para ellos poder este es equivalente a la dominación; los movimientos *por el poder* buscan hacerse del poder, pues con este intentarían imponer su voluntad revolucionaria (cfr. la dictadura del proletariado).

En la actualidad es cada vez más claro que existe un tercer grupo de movimientos sociales que no entran específicamente en ninguna de las dos categorías anteriores. Nos referimos a aquellos movimientos sociales que no necesariamente disputan el poder en el sentido clásico, pero tampoco lo rechazan como algo nulo, sino que se organizan en torno a la construcción de espacios de poder propios en aquellas dimensiones de su vida de las que han sido excluidos por el poder dominante. De esta manera, no buscan arrebatar el poder a las estructuras dominantes, sino construir poderes alternativos, que adquieren características comunitarias y colectivistas. Se trata de movimientos que no buscan disputar necesariamente el poder del Estado, pero tampoco se alejan del poder; no buscan subsumir su acción colectiva a la lógica del poder dominante, pero no por ello rechazan el poder. En otras palabras, se trata de movimientos que se organizan en torno a la construcción de proyectos autónomos de poder, de espacios diferentes e independientes de las instituciones dominantes, pero que emergen como espacios de lucha y resistencia.

Cada vez más, comienzan a ser visibles las organizaciones que incluyen en sus planteamientos ideológicos la lucha autonomista como estrategia de transformación social y resistencia. Estos movimientos ya no buscan necesariamente ser "integrados" a las estructuras de poder del Estado (estructuras políticas, económicas y sociales) sino que construyen espacios de poder autónomos que giran en torno a las realidades cotidianas de sus entornos comunitarios. Es desde esta cotidianeidad (desde el punto más inmediato de la producción y reproducción social de la vida) desde donde le apuestan a la transformación de la realidad social. Son estos movimientos y, particularmente, el objeto de su acción colectiva lo que nos interesa en la presente investigación.

---

<sup>1</sup> Esto no significa que conceptos como "nuevos movimientos sociales", "movimientos de identidad", "movimientos emancipatorios", etc., sean sinónimos. Cada concepto se debe entender en su propio contexto teórico, como parte de sistemas conceptuales particulares. Aquí únicamente estamos indicando la existencia de dos grandes campos conceptuales con respecto al poder como estrategia de acción.

## *Alcance y profundidad*

Este estudio no quiere dar cuenta de todos los movimientos autonómicos, ni pretende adelantar una explicación a profundidad de las características que los determinan, sino que busca aportar algunos elementos conceptuales para la interpretación del fenómeno más allá de lo meramente descriptivo. A partir del estudio de algunos movimientos autonómicos, buscamos llegar a una interpretación de la autonomía como una forma particular de poder que comienza a manifestarse como alternativa al poder dominante, de carácter heteronómico. Este marco conceptual busca ser de utilidad para la identificación de movimientos sociales que constituyen realmente una forma de autonomía, de las condiciones de posibilidad que derivan en su surgimiento, y de la forma en que se relacionan con su contraparte, es decir, con las estructuras e instituciones del poder dominante, o heteronómico.

El objeto de estudio de este trabajo es precisamente *el poder* que está siendo construido por esta tercera categoría de movimientos sociales, es decir, *el poder autonómico*, o lo que es lo mismo, la *autonomía como forma de poder*. No se debe confundir el objeto de estudio (*el poder autonómico*) con los casos empíricos en donde se manifiesta (los movimientos sociales). Esto quiere decir que si bien en este trabajo tomamos como puntos de referencia algunos casos de autonomía en concreto, esto no significa que se trate de un estudio comparativo de casos, o que nuestro objeto de estudio sea cada uno de estos movimientos en particular. No buscamos pues, comparar un movimiento con otro para diferenciarlos como unidades con un interés por sí mismos. En todo caso, éstos movimientos son tan sólo el medio en el que se manifiesta nuestro objeto de estudio, *el poder autonómico*, y aparecen como referentes empíricos a partir de los cuales proponemos un marco conceptual para analizar la autonomía como ejercicio de poder.

En este sentido, debemos subrayar que el objeto de estudio no puede entenderse como un objeto material, que exista por sí mismo, independiente y fuera del proceso epistemológico. Por el contrario, todo proceso de investigación científica es un proceso *creativo* y de *producción teórica*. Siguiendo a Bourdieu (2002), partimos de que la producción de conocimiento es un proceso de ruptura con la apariencia de los fenómenos, que es la que informa nuestra concepción cotidiana del mundo. En la investigación debe existir una clara separación entre la “opinión común” y la “opinión científica,” lo que presupone una ruptura con las prenociones que forman parte de las representaciones ordinarias de la vida social. En esta lógica, buscamos romper con las representaciones ordinarias de los movimientos sociales, para interpretarlas como manifestaciones de poder. Para Karel Kosik, el conocimiento se realiza como separación del fenómeno respecto de la esencia, es decir, de lo secundario respecto de lo

esencial (Kosik, 1984: 11). En esta misma lógica, entendemos a los movimientos autonómicos como una manifestación fenoménica de una forma específica de poder que es esencial para la autonomía.

Si bien, en términos de Kosik, la realidad es una totalidad concreta que abarca la relación entre el fenómeno y la esencia, para llegar al conocimiento es necesario distinguir entre estos dos niveles de realidad. Es en este sentido que el presente trabajo evita ser una mera representación del fenómeno, como lo sería si nos dedicáramos a presentar únicamente un recuento de los movimientos autonómicos, o si escogiéramos uno sólo y buscáramos hacer una mera descripción de las formas y modos de dicho movimiento. De la misma manera, tampoco es sólo un estudio abstracto que ignore la manifestación concreta, como lo sería una disertación sobre la teoría del poder autonómico que no reparara en la concreción de los movimientos en los que se manifiesta.

Para nosotros, la acción colectiva así como las formas de organización social en general son la parte fenoménica del poder, entendido como poder colectivo. Todo estudio del poder en consecuencia, debe tomar en cuenta la relación entre su manifestación concreta y su esencia. El tipo específico de movimientos sociales que nos interesa (los movimientos autonómicos) son por lo tanto expresiones concretas de un tipo específico de poder, el poder autonómico. En este sentido pretendemos arribar a una teoría del poder autonómico que tome en cuenta la totalidad y nos permita llegar a una comprensión más profunda de los movimientos autonómicos.

En esta lógica, el poder autonómico no es un poder en abstracto, como podría entenderse comúnmente la idea de *poder*, es decir, únicamente como una facultad para hacer algo, para imponer algo, para controlar a alguien, o como una autoridad o una fuerza externa que actúa sobre un sujeto sometido. El poder, objeto del presente estudio, es un poder colectivo y particular a las formaciones políticas, un poder constituyente que presupone y da forma a las relaciones sociales de una colectividad. Es un poder que se construye y se ejerce desde los individuos, pero sólo en tanto elementos de una identidad colectiva. Es este el poder que está detrás, o mejor dicho, dentro de los movimientos autonómicos, y a partir del cual hemos construido este trabajo.

Las posibilidades que ofrece una interpretación como la que proponemos son variadas y numerosas. Buscar a fondo en el fenómeno del autonomismo para reconocer en éste una forma de poder diferente a la que ha caracterizado tanto a las estructuras del Estado moderno como a los movimientos sociales que las han resistido y confrontado, es en sí una propuesta un tanto atrevida, pero no obstante necesaria, dado el presente momento histórico en el que están siendo cuestionados en la práctica muchos de los paradigmas de la modernidad. Esta propuesta puede dar pie a un sinnúmero de líneas de investigación con respecto a la autonomía, como serían sus posibilidades y perspectivas como



modelo de sociedad que vaya más allá de lo comunitario y regional, o sus características particulares en contextos urbanos, o la viabilidad de la propuesta autonómica frente a la globalización y la crisis del Estado, o incluso frente a la creciente descomposición del tejido social, debido a la violencia y particularmente el narcotráfico. En fin, son muchas las posibles rutas que podría tomar una investigación de este carácter. No obstante, tomando en cuenta las limitaciones temporales que acompañan una tesis de maestría, hemos decidido limitarnos a tres aspectos que nos parecen fundamentales.

El primer y más importante objetivo es precisamente el que pretende sentar las bases para la construcción de un andamiaje teórico que sirva para continuar el estudio de la autonomía por esta ruta. Buscamos entonces 1) *aportar elementos conceptuales para la interpretación de la autonomía como una forma de poder alternativo*, y no únicamente como una expresión cultural o contingente de la idiosincrasia de las comunidades rurales. En segundo término, nos hemos propuesto como objetivo 2) *identificar las condiciones históricas que permiten el surgimiento de la autonomía como forma y contenido de la acción colectiva de algunos movimientos sociales*. Finalmente, buscamos también 3) *identificar algunas de las debilidades en el ejercicio concreto del poder autonómico*.

Siguiendo esta línea de razonamiento, formulamos tres preguntas de investigación, para cada una de las cuales corresponde una hipótesis. La primera es fundamental para este trabajo. Si se sostiene, entonces todo lo demás se deriva de ésta: 1) *¿La autonomía como forma de acción colectiva de los movimientos sociales constituye una manera diferente de ejercer el poder?* La hipótesis es muy sencilla y constituye la base del trabajo. Nosotros apostamos a que efectivamente, los procesos de construcción de autonomías constituyen una nueva forma de ejercer el poder, diferente a las formas de poder que caracterizan las estructuras del Estado moderno.

En segundo plano, esta investigación pretende contestar 2) *¿Por qué comienzan a surgir en el presente momento histórico movimientos sociales que deciden organizarse por la autonomía y ya no necesariamente por la disputa del poder dominante, o a partir de estrategias centradas en demandas al Estado?* Aquí la hipótesis es que ya existe un marco referencial de significado en torno a la autonomía que comenzó a construirse en América Latina desde el último cuarto del siglo XX, el cual permite a los movimientos sociales pensar e imaginar la autonomía como alternativa. Aquí destacamos que dicho marco referencial no existe en un vacío a los ojos de los actores sociales. Para que se materialice en brotes autonómicos, es necesario que esté acompañado de un elemento de realidad, es decir, de la experiencia concreta del ejercicio autónomo de poder.

Finalmente, la tercera pregunta de investigación se deriva directamente de la primera. Si la

acción colectiva autonómica es una forma de *poder autonómico*, diferente al *poder heteronómico* que caracteriza a las estructuras dominantes, entonces, nos interesa saber 3) *¿cómo se relaciona el poder autonómico con el poder heteronómico?* Aquí la hipótesis es que se trata de una relación conflictiva que refleja el carácter antagónico de las dos formas de poder, las cuales no pueden ser compatibles en un mismo espacio (geográfico, social, cultural, político, etc.) Este conflicto, como se demostrará, se manifiesta en una dinámica de represión y resistencia. Por un lado, las estructuras de poder estatal intentan sistemáticamente destruir o eliminar todo brote de poder autonómico, mientras que éstos a su vez, crean y multiplican espacios y formas de resistencia para asegurar su continuidad.

Este trabajo encuentra su justificación en dos aspectos: su relevancia para la realidad social y su relevancia teórica. En el primer caso, la respuesta no tiene que buscarse demasiado, ya que actualmente se están multiplicando los casos de movimientos que construyen autonomía. Esto en sí mismo es razón suficiente para incrementar las investigaciones sobre el tema. Además, estos casos no son lejanos a nuestra realidad ya que en México existe una gran diversidad de experimentos de construcción de espacios de “poder autonómico,” cuyo estudio es verdaderamente valioso para el entendimiento de las nuevas realidades que están surgiendo en el terreno de los movimientos sociales, así como para la valoración y producción de formas alternativas de convivencia, frente a la creciente descomposición y agotamiento del modelo actual de sociedad. Entre los movimientos autonómicos más conocidos podemos mencionar a la “Policía Comunitaria” de la Montaña de Guerrero, con más de 15 años de existencia, así como las policías comunitarias de más reciente formación en las comunidades nahuas de Ostula, Coire y Pómaro en Michoacán, dadas a conocer el 13 y 14 de junio de 2009<sup>2</sup>, o la del municipio autónomo triqui de San Juan Copala, en Oaxaca, formalizada junto con su municipio autónomo en enero del 2007. También están los casos de las cada vez más numerosas (aunque igualmente reprimidas) radios comunitarias, como Radio Ñomdaa, la Palabra del Agua, en Xochistlahuaca, Guerrero, Radio Teocelotl, en Veracruz, la Ke Huelga y Radio Zapote en el Distrito Federal, o la Voladora en Amecameca. Por supuesto, uno de los referentes más sobresalientes en México, que nos remiten inmediatamente a la idea de poder autonómico, son las comunidades zapatistas y sus Juntas de Buen Gobierno, que han logrado extender el alcance de la autonomía hacia ámbitos como la salud o la educación, sin contar sus radios insurgentes.

Si extendemos la mirada a nuestro continente, nos encontramos también con casos como el argentino, con el movimiento de fábricas ocupadas o las redes de intercambio populares que surgieron como alternativa económica a la crisis del 2001. Están además las crecientes demandas de autonomía

---

<sup>2</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2009/07/07/index.php?section=opinion&article=017a2pol>

indígena en la región inca, o en el caso de Brasil, el movimiento de los trabajadores rurales sin tierra (MST) y sus experiencias en educación popular, o el Banco Palmas creado en este mismo país por la Asociación de Vecinos del Barrio de Palmeira (ASMOCONP), el cual pretende impulsar una economía alternativa, autónoma y diferente en su lógica a las economías dominantes. En todos estos casos, lo que hay es un intento por construir formas alternativas de poder, fundamentalmente comunitarias, que no dependan del poder (o poderes) dominante(s), y que no limiten su acción al cuestionamiento de la imposición del Estado, sino que comiencen a proyectar, diseñar y ensayar un nuevo modelo de sociedad.

Creemos que para entender las nuevas tendencias de las resistencias actuales, es esencial comprender el fenómeno de la construcción de poder autonómico. Cada vez más, las tendencias estructurales del capitalismo moderno están orillando a los movimientos sociales a cambiar sus estrategias de organización, así como sus objetivos y programas. Ya no es viable para muchas organizaciones el tipo de organización que se centra en torno a demandas al Estado, o en torno a la integración. Sin embargo, tampoco se ve en el horizonte un panorama favorable para aquellos movimientos que históricamente han apostado a la confrontación y disputa directa del poder, como única forma de alcanzar sus objetivos más inmediatos. Los movimientos autonómicos se presentan como un fenómeno reciente, que no abandona el tema del poder, como algo fundamental para la transformación social, pero que le apuesta a construir formas alternativas de poder, dejando de lado sus viejas formas heteronómicas. Si bien, todavía no podemos decir que los movimientos autonómicos son mayoritarios, sí podemos decir que la aparición de estas formas organizativas está multiplicándose rápidamente.

En este mismo sentido, creemos que el tema es relevante para la realidad social ya que en el momento histórico actual, el modelo de democracia liberal está siendo insuficiente y cada vez más incompatible con las realidades políticas, sociales y culturales. Esto se demuestra en el hecho visible de que cada vez es más el incremento en los índices de marginación, exclusión, pobreza, violencia, etc., mientras que las instituciones estatales ya no logran solucionar estos problemas, y en muchos casos incluso contribuyen a ellos. Es por esto que se vuelve urgente y por demás necesario buscar nuevos modelos de organización política-social. Esta investigación ofrece la oportunidad de marcar una nueva ruta para el estudio de estos procesos, y para posteriores propuestas de modelos alternativos.

En términos teóricos, podemos afirmar que no existen muchas investigaciones similares a la presente, en tanto que la mayoría de los estudios sobre el tema son de carácter descriptivo, histórico, anecdótico, periodístico o antropológico, siendo pocos los que intentan un acercamiento teórico y

conceptual al fenómeno autonómico. En todo caso, los estudios en esta área son recientes. No es sino hasta la última década del siglo XX y principios del siglo XXI cuando comienza a ser visible la necesidad de reflexionar teóricamente sobre la autonomía, fenómeno que como se verá en el capítulo dos se manifiesta en primera instancia a partir del resurgimiento del indígena como sujeto político diferenciado y las implicaciones de este hecho en la concepción liberal del estado-nación. Desde entonces han comenzado a surgir algunos estudios sobre el tema de la autonomía indígena como expresión histórica de la resistencia indígena al colonialismo (López Bárcenas, 2009a, 2008; Esteva, 2011, 1997; Díaz Polanco, 2006a, 2003, 2002). En el caso mexicano, Chiapas ha sido el espacio privilegiado en el estudio de las autonomías debido a la lucha zapatista cuyo eje principal ha sido la reivindicación de la autonomía (vid. Burguete, 2008, 1999; Rovira, 2009; Gutiérrez Chong, 2003; Zibechi, 2006; Piñeyro Nelson, 2006; Ornelas, 2004; Martínez Espinoza, 2007; Gómez Bonilla, 2009; Díaz Polanco, 2006b, 2003; Baronnet, 2009), aunque recientemente ha llamado la atención la creciente ola de autonomías *de facto* que siguieron al zapatismo, como son los casos de Cherán, Ostula y San Juan Copala (Hernández Navarro, 2009; Camacho, 2010; Soriano Hernández, 2009a; López Bárcenas, 2009b), siendo estos últimos tan solo los más sonados. Estos casos han marcado una línea de discusión relativa al hecho fáctico de la autonomía, en el cual el esfuerzo de los sujetos políticos se enfoca más a la consecución y construcción *de facto* de la autonomía y no necesariamente a la consecución política de la autonomía *de derecho*. En otras latitudes, casos como el de la autonomía vasca o catalana (Etxeberria, 2008; Lara Rodríguez, 2009; Requejo, 2008), se han estudiado desde su vínculo con el diseño administrativo y territorial del Estado-nación y en contextos de nacionalismos separatistas que difieren radicalmente de los contextos en que surgen las luchas autonomistas latinoamericanas. Por su parte, el ascenso de Evo Morales a la presidencia de la república en Bolivia ha generado un fenómeno autonómico sui géneris marcado por la pugna entre dos concepciones antagónicas de autonomía, la primera de las cuales se inserta en el movimiento indígena autonomista que reivindica la resistencia histórica al colonialismo, mientras que la segunda aparece extrañamente como “autonomía de élite”, marcada por un movimiento de respuesta al control que una administración de gobierno indígena pudiera tener sobre los recursos naturales en los departamentos en donde se concentran las élites. Por otro lado, también se ha comenzado a estudiar recientemente la autonomía como proyecto de emancipación, extendiendo la mirada ya no sólo a las autonomías indígenas o a las autonomías territoriales sino a los proyectos urbanos y rurales en donde la autonomía comienza a aparecer como resistencia anticapitalista y/o antiestatista (Zibechi, 2007; Albertani, 2009; Esequiel, 2011).

Estos estudios sobre diferentes manifestaciones autonómicas han generado la necesidad de un

diálogo interdisciplinario que pueda comenzar a darle sentido al fenómeno, lo cual ha resultado en la realización de coloquios y seminarios, como lo fue el seminario internacional “Autonomía: nueva relación con el Estado” que se llevó a cabo en Ciudad Universitaria - UNAM en abril de 2006, el cual resultó en la publicación del libro “Estados y autonomías en democracias contemporáneas” (Gutiérrez Chong, 2008), o como el coloquio internacional “La autonomía posible: reinención de la política y emancipación” llevado a cabo en octubre de 2006 en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), cuyo resultado fue a su vez la publicación del libro del mismo nombre, coordinado por Claudio Albertani et al. (2009). No obstante, hasta ahora todos estos estudios han abordado el tema de la autonomía desde disciplinas tan diversas como la antropología, la ciencia política o la historia, arrojando luz a la gran diversidad de fenómenos que se presentan bajo el término de “autonomía”; sin embargo no existen muchos estudios como el presente que busquen ir más allá del estudio de casos concretos para profundizar conceptualmente buscando en el fondo de la autonomía una expresión de poder diferente y en contraposición al poder heteronómico que presupone el Estado democrático moderno.

Finalmente, también tenemos que mencionar que las teorías políticas y sociológicas clásicas, a partir de las cuales se han interpretado los movimientos sociales, surgieron en el momento histórico del liberalismo y la “modernidad”, por lo que en una realidad incompatible con estos sistemas, las teorías existentes se vuelven insuficientes y surge la necesidad de crear nuevos modelos teóricos que puedan explicar la realidad de un mundo cada vez más diverso.

### *Metodología y técnicas de investigación*

En la *Introducción a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1857, Marx presenta una propuesta de método para el estudio de la economía política. Esta propuesta fue recogida mucho tiempo después por Bourdieu como un aporte al método general en la sociología (Bourdieu, 2002). Para Marx, sería un error tomar lo fenoménico como una unidad concreta, tomada como punto de partida natural para la investigación social, es decir, sería una equivocación comenzar el proceso de investigación a partir de aquello que se presenta empíricamente en la realidad social, si se le representa como algo dado y natural, ajeno a las abstracciones. Por ejemplo, nos dice Marx, no se podría empezar pensando a la "población" como algo concreto, pues ésta es por sí misma una abstracción si no se

consideran las clases sociales que la componen; asimismo, no se podrían entender las clases si no se llegara a la categoría de capital, y para llegar a esta última se tendría que llegar a la categoría de plusvalía. Una vez teniendo estas categorías abstractas, se podría regresar a lo concreto, pero se tendría entonces una visión mucho más compleja y ordenada. En otras palabras, el método propuesto por Marx “pasaría de lo concreto *figurado* a abstracciones cada vez más tenues, hasta alcanzar las definiciones más simples. Desde allí debería emprender el camino de regreso, hasta llegar en fin de nuevo a la población, pero ésta no sería ya una representación caótica de un todo, sino un rico conjunto de muchas definiciones y relaciones” (Marx, 2009).

Siguiendo este método, no nos hemos conformado con comenzar mirando a los movimientos comunitarios desde una perspectiva meramente empirista, sino que hemos intentado llevar a cabo este desplazamiento en ambos sentidos de lo “concreto figurado” a lo “abstracto”. Esto es lo que Kosik llamaría la “totalidad concreta”, que presupone una serie de categorías abstractas más profundas y que se relacionan dialécticamente con la manifestación empírica. De estas categorías abstractas, nos enfocamos en la de *poder*, como una dimensión de fondo en la manifestación de los movimientos autonómicos. Siguiendo la lógica de Kosik, partimos de esta manifestación, es decir, los movimientos autonómicos, y a partir de ahí procedemos en un espiral que va “del todo [poder] a las partes [expresiones del poder], y de las partes al todo; del fenómeno [movimientos autonómicos] a la esencia [poder autonómico] y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad”<sup>3</sup> (Kosik, 1984). Siguiendo este espiral, el método de exposición está organizado en un constante ir y venir entre la construcción teórica y los datos empíricos. Hemos evitado a propósito comenzar con el convencional capítulo teórico totalizante que precede a la sistematización de los datos empíricos, ya que nos parece que esto en muchas ocasiones provoca una disociación entre la teoría y la realidad. Se corre el riesgo de presentar una teoría aislada e

---

<sup>3</sup> “Precisamente porque la realidad es un todo estructurado, que se desarrolla y se crea, el conocimiento de los hechos, o de conjuntos de hechos de la realidad, viene a ser el conocimiento del lugar que ocupan en la totalidad de esta realidad. A diferencia del conocimiento sistemático (que obra por vía acumulativa) del racionalismo y del empirismo, que parte de principios fijados en un proceso sistemático de adición lineal de nuevos hechos, el pensamiento dialéctico arranca de la premisa de que el pensamiento humano se realiza moviéndose en espiral, donde cada comienzo es abstracto y relativo. Si la realidad es un conjunto dialéctico y estructurado, el conocimiento concreto de la realidad consiste, no en la sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros, sino en un proceso de concretización, que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad, y precisamente en este proceso de correlación en espiral, en el que todos los conceptos entran en movimiento recíproco y se iluminan mutuamente, alcanza la concreción. El conocimiento dialéctico de la realidad no deja intactos los distintos conceptos en el camino ulterior del conocer; no es una sistematización de conceptos que procede por adición, una sistematización que se levanta sobre una base inmutable y de una vez para siempre, sino que es un proceso en espiral de compenetración y esclarecimiento mutuos de los conceptos, en el que la abstracción (unilateralidad y aislamiento) de los diversos aspectos es superada en una correlación dialéctica cuantitativo-cualitativa, regresivo-progresiva” (Kosik, 1984).

independiente que en muchas ocasiones tiene poco o nada que ver con el diseño de la investigación, y mucho menos con la interpretación de los datos. El método de exposición que presentamos aquí, por el contrario, pretende ser dialéctico y reflejar precisamente la totalidad concreta y el pensamiento en espiral del que habla Kosik.

Para esto, hemos ubicado dos procesos fundamentales que forman el eje central del discurso de investigación<sup>4</sup>, es decir, la *autonomía* y el *poder*, los cuales interactúan dialécticamente en la acción colectiva de los movimientos sociales autonómicos. La autonomía a la que nos referimos en este trabajo no puede ser entendida como un fenómeno que pueda surgir desde los sectores privilegiados o dominantes de la sociedad. Por el contrario, se trata de un fenómeno que surge exclusivamente desde 1) la subalternidad y 2) la resistencia, es decir, desde la acción colectiva de sectores sociales en lucha. Esto excluye inmediatamente a procesos autonómicos pero que surgen desde posiciones dominantes o de élite, como sería el caso de las “autonomías” cruceñas en Bolivia. Para poder hacer esta diferenciación, construimos una propuesta teórica que nos permita identificar el contenido de los procesos y hacer un juicio en cuanto a su contenido autonómico. El poder, por su parte, está en el centro de esta investigación y constituye la parte esencial del fenómeno autonómico. En primer lugar hemos tratado de llegar a una concepción del poder que evite una interpretación cosificada y fetichizada y que sea útil para la concepción del poder colectivo propio de las comunidades políticas. Esta concepción del poder busca trascender la noción de poder como dominación y presentar una propuesta que pueda dar cuenta del poder cuando aparece como heteronomía (dominación) pero también cuando aparece como autonomía.

Una vez hecho esto, descompusimos cada una de las categorías en las partes que lo componen, y éstas a su vez en factores observables. De esta manera, el primer movimiento del pensamiento se da de lo abstracto a lo concreto, y de lo concreto a lo real. Siguiendo el método de Arellano (2009), los factores observables se sistematizaron en una “guía de investigación cualitativa” a partir de la cual emprendimos nuevamente el movimiento de regreso a lo abstracto. Los datos empíricos fueron obtenidos fundamentalmente de tres movimientos autonómicos en diferentes regiones y a diferentes niveles. Si bien los movimientos autonómicos son cada vez más numerosos y se multiplican con creciente rapidez, también es cierto que éstos son un fenómeno reciente, por lo que se mantienen en una etapa embrionaria. El poder autonómico se está construyendo en diferentes niveles y con diferente

---

<sup>4</sup> Hacemos aquí una diferencia entre el “método de investigación” y el “método de exposición”, o lo que sería lo mismo, el “discurso de investigación” y el “discurso de exposición”. El primero se refiere a la ruta que se traza el investigador para llegar a la construcción del conocimiento sobre el objeto de estudio. El segundo es la organización que se le da a los resultados de la investigación para hacerla accesible y coherente para el lector. Si el método de investigación ha llevado un proceso de pensamiento en espiral, el método de exposición busca también representar ese movimiento espiral.

intensidad, lo que hace que las diferencias entre movimientos sean mayores que sus coincidencias. Es por esto que decidimos tomar como casos empíricos 1) la radio comunitaria indígena “Radio Ñomdaa”, en Xochistlahuaca Guerrero, que funciona desde el 20 de diciembre de 2004 en el municipio autónomo de Suljaa, en la Montaña guerrerense; 2) la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) o “Policía Comunitaria” de la Montaña de Guerrero, la cual lleva más de 15 años impulsando un proyecto comunitario con características autonómicas en la región; y 3) el municipio autónomo triqui de San Juan Copala, en Oaxaca, instituido el 20 de enero de 2007 en la mixteca oaxaqueña. Este último caso fue un poco más complejo debido a la brutal represión a la que fue sometido en el periodo en el que se desarrolló la investigación. No obstante, la información recopilada a partir de notas periodísticas, textos secundarios y entrevistas recogidas en el campamento de resistencia triqui en el centro histórico de la Ciudad de México y en la ciudad de Oaxaca, nos permitió reconstruir el proceso autonómico y su resistencia, así como la relación conflictual con el poder heteronómico que representa el gobierno del estado de Oaxaca y particularmente las formaciones paramilitares con que se ejerce la represión.

Como ya hemos mencionado, el método de exposición se organizó en un constante ir y venir entre los datos y la construcción teórica. En el primer capítulo tratamos de llegar a una caracterización de los movimientos sociales sobre los que se reflexiona en esta investigación. Se argumenta que si bien los movimientos autonómicos se multiplican y adquieren fuerza rápidamente, son fundamentalmente diferentes a otras formas de movimientos sociales que aún son hegemónicos. En este capítulo construimos, a partir de la teoría de los movimientos sociales, el andamiaje teórico básico para entender a los movimientos autonómicos como movimientos sociales antisistémicos. Posteriormente, en este mismo capítulo presentamos brevemente los tres casos que son observados en este estudio así como el contexto concreto en el que surgen.

El segundo capítulo comienza con un recuento histórico del surgimiento de la autonomía como marco de significado. En el primer apartado se sugiere que el surgimiento del indígena como sujeto político es fundamental en la construcción de la autonomía como un discurso que si bien en un primer momento es retomado por el movimiento indígena, posteriormente se extiende a los movimientos sociales en general y da forma a un marco referencial de significado fundamental en el surgimiento de los movimientos autonómicos. En este mismo capítulo, se construye la propuesta conceptual que pretende dar cuenta de la autonomía como proyecto integral. Este modelo, en tanto modelo ideal, permite llegar al contenido de la acción colectiva autonómica, diferenciándola de las autonomías de nombre, pero también permite evaluar en cierta medida la intensidad de las “autonomías concretas”.



Finalmente, en el tercer capítulo se demuestra la necesidad de arribar a una teoría del poder que pueda explicar la autonomía. Se parte de un breve recuento de las teorías del poder que muestra cómo la sociología ha tomado la noción de poder como sinónimo de dominación, impidiendo así pensar el poder como relaciones de emancipación. Esto nos lleva a postular la existencia de dos formas fundamentales de ejercer el poder: heteronomía y autonomía. El poder heteronómico sería aquel que se materializa en las estructuras del aparato del Estado, así como en aquellas instituciones que ejercen poder sobre los sujetos, desde fuera, desde voluntades ajenas, mientras que el poder autónómico sería aquel en el que el poder se ejerce desde la voluntad del mismo sujeto en quien recae. Posteriormente se utilizan las categorías del modelo conceptual introducido en el capítulo dos para hacer una caracterización de la fortaleza o debilidad en el ejercicio de poder autónómico de cada uno de los casos observados. Finalmente, se muestra la relación conflictual que ha primado en cada caso observado, tomando en cuenta que las autonomías concretas no existen en vacíos históricos y sociales, sino que existen en enclaves autónómicos dentro de un mar de instituciones heteronómicas. Las observaciones generales y las perspectivas de este tema de investigación son recogidas en las conclusiones.

## MOVIMIENTOS AUTONÓMICOS

**E**l punto de partida lógico de toda discusión teórica debe ser el esclarecimiento de los conceptos que dan fundamento a los argumentos desarrollados en el discurso. Es por esto que en el presente capítulo decidimos sentar las bases de la investigación a partir de una primera premisa, la existencia de un tipo diferente de movimientos sociales, los movimientos autonómicos. En este capítulo buscamos presentar un esbozo teórico de esta categoría de movimientos, a partir de la teoría de los movimientos sociales. El argumento principal es que si bien, los casos aquí discutidos son procesos fundamentalmente comunitarios y no se ajustan completamente a los esquemas que predominan en las teorías existentes, constituyen un tipo diferente de movimiento social con características propias que responden a factores históricos y que están multiplicándose rápidamente. Una vez definidos los parámetros para distinguir a los movimientos autonómicos, dedicamos tres apartados para presentar y describir las características concretas de los tres casos discutidos.

### *La teoría de los movimientos sociales*

El estudio teórico de los movimientos sociales es relativamente reciente. Surge fundamentalmente en la segunda mitad del siglo XX, a partir de las movilizaciones masivas por los derechos civiles en Estados Unidos y los fuertes disturbios estudiantiles de finales de los 60s en Europa. Ante estas repentinas explosiones de descontento y acción colectiva organizada, que no parecían derivar lógicamente de la conciencia proletaria anunciada por el marxismo, y que no respondían a las directrices de un partido de vanguardia leninista, las ciencias sociales se vieron obligadas a buscar esquemas de análisis que fueran más allá del paradigma del marxismo ortodoxo, y a partir de los cuales pudieran ser interpretados los movimientos que caracterizaban este periodo de conmoción social. Surgieron entonces dos grandes enfoques de interpretación de los movimientos sociales. En Estados Unidos, autores como John Oberschall (1993, 1973), y Mayer Zald y John McCarthy (1999; 1990, 1979) desarrollaron lo que se conocería como la teoría de la *movilización de recursos*, la cual centraba su interés fundamentalmente en las motivaciones de los actores para la participación en los movimientos sociales. Esta concepción

se enfocaba implícitamente en los actores individuales, cuya movilización sería explicada a partir del cálculo individual y racional de los incentivos para la acción, en términos de costos y beneficios (Zald et al., 1979, 1990; Oberschall, 1973). Autores como Mancur Olson (1992) fueron muy influyentes y marcaron el tono racionalista de este enfoque. Por otro lado, autores europeos como Alain Touraine (1990, 1969, 1988), Claus Offe (1985, 2004), Francesco Alberoni (1989) y Alberto Melucci (1996, 1995, 1991, 1998, 1999; 1989) desarrollaron un enfoque basado en la *identidad* de los actores como el elemento central y necesario para la movilización. Desde este segundo punto de vista, los actores colectivos producen la acción colectiva sólo en la medida en que se definen a sí mismos, es decir, en la medida en que construyen su identidad colectiva (Melucci, 1991). Esta posición teórica dejó de lado todo análisis estructural basado en las clases sociales y en la relación sujeto-estado para centrarse en las formas simbólicas de interacción entre los actores sociales. Los movimientos sociales habrían dejado de lado la disputa por el poder, y ya no se centrarían en el Estado como locus de dicha disputa. Los *nuevos movimientos sociales* estarían basados en las subjetividades de grupos identitarios, y sus demandas estarían más relacionadas con el reconocimiento y la inclusión que con el control del aparato estatal (Johnston et al., 1995).

Visto ahora, en la segunda década del siglo XXI, podemos decir que no es posible explicar el fenómeno de los movimientos autonómicos a partir de un enfoque basado únicamente en la elección racional de los individuos y la movilización de recursos, ya que el autonomismo se ha manifestado como un proceso fundamentalmente colectivo y comunitario, cuya unidad más pequeña es necesariamente colectiva. Como veremos, la participación de los individuos en las autonomías se deriva necesariamente de su pertenencia a la comunidad en un contexto histórico y discursivo particular y no a partir de una elección racional individual. Si para Mancur Olson, los individuos, racionales y egoístas, buscan asegurar su propio beneficio, y sólo en la medida en que éste sea asegurado, contribuirán al bien común, para los individuos que participan en los movimientos autonómicos, el beneficio no es nada claro, y en la mayoría de los casos su participación les implica incluso sacrificios y riesgos que llegan hasta la muerte. En otras palabras, en la mayoría de los casos en que se presenta la necesidad de la movilización autonómica, la principal motivación para la participación es el hecho de encontrarse en lo que Jeffrey Berejikian (1992) llama una “situación estructural de riesgo”. Por supuesto, esto no debería sorprender a nadie. Ya hace unas décadas, Marwell y Ames (1980; 1979) demostraron que la hipótesis del “viaje gratis” de Olson no se sostenía ante los resultados de sus experimentos, en donde más de la mitad de los participantes de un movimiento contribuyeron al bien colectivo sin ningún tipo de incentivo colectivo. En todo caso, como apunta Jenkins, “el potencial de

movilización de un grupo está determinado en gran medida por el grado de organización grupal preexistente. Los grupos que comparten fuertes identidades distintivas y fuertes redes interpersonales exclusivas a los miembros del grupo, están altamente organizados y por ende, listos para ser movilizados”<sup>5</sup> (Jenkins, 1983: 538).

Ahora bien, esto no significa que debamos entonces retomar inmediatamente la teoría de los nuevos movimientos sociales dado que éstos sí dan cuenta de las identidades colectivas y las redes que se forman a partir de ellas. Como hemos dicho, el argumento fundamental de esta investigación es que la autonomía es realmente una forma alternativa de poder, opuesta y en antagonismo con el poder de las estructuras del Estado. Esto quiere decir que si bien los movimientos autonómicos no están disputando el poder estatal al estilo del marxismo militante, también es cierto que su acción está precisamente destinada a la construcción de espacios de poder, que en los hechos constituyen una amenaza directa al poder estatal. No se trata de movimientos ajenos al tema del poder estatal como lo vería la teoría de los nuevos movimientos sociales. Por otro lado, este enfoque no nos permitiría tampoco distinguir el contenido diferencial de los movimientos autonómicos, los cuales son fundamentalmente subalternos<sup>6</sup> y antisistémicos, así como la relación entre los procesos estructurales de transformación económica y crisis hegemónica y las formas particulares de movilización autónoma.

Si bien, ambas concepciones aportan elementos importantes para entender los procesos de acción colectiva desde diferentes perspectivas, como advierte Gerardo Munck, “la forma en que los movimientos sociales se constituyen como desafíos para las formas convencionales de hacer política, y (...) los dilemas asociados con este papel, solamente pueden ser explicados adecuadamente a través de un marco teórico que subraye la noción de movimientos sociales como actores estratégicos (algo recalcado en la bibliografía estadounidense), y a la vez, elabore una conceptualización de la acción estratégica a partir de la noción de identidad colectiva elaborada en la bibliografía europea sobre los movimientos sociales” (Munck, 1995: 17-18). En este estudio buscamos presentar una visión que no sólo permita visibilizar a los actores estratégicos y rescatar la noción de identidad, sino que logre visibilizar la relación entre la acción colectiva movilizadora y los procesos estructurales en los que se enmarca la acción. A contracorriente de los teóricos de los movimientos sociales, no concebimos algún tipo de parteaguas histórico que divida a los llamados *viejos movimientos sociales* –inexorablemente vinculados a las tensiones estructurales– de los nuevos movimientos sociales que aparecerían más recientemente a partir de un nuevo enfoque en la identidad. Como advierte Velasco Cruz, los nuevos movimientos sociales “han resignificado muchos de los temas que ya estaban en la agenda de los

---

<sup>5</sup> Traducción propia

movimientos sociales tradicionales, como es el caso de la identidad, la autonomía y el rechazo a la injusticia (...) hay que reconocer que muchos de los movimientos sociales catalogados como nuevos son, en realidad formas evolucionadas de los movimientos sociales tradicionales, que se han ajustado a un momento de oportunidad política en el que lo central ha venido a ser la identidad y la búsqueda de su reconocimiento” (Velasco Cruz, 2003: 28-29). La autonomía es pues, un fenómeno nuevo, que tiene como elemento central la identidad colectiva de los actores. Sin embargo, la autonomía no surge simplemente de la imaginación de los actores. Los movimientos autonómicos son una continuidad de procesos de lucha históricos, cuya forma y contenido nuevos resultan necesariamente de condiciones estructurales actuales. Lo que intenta entonces esta investigación, es llegar a una concepción de los movimientos autonómicos basada en la relación dialéctica entre los procesos subjetivos y los estructurales, entre los actores y la necesidad histórica. De esta forma, buscamos retomar el enfoque estratégico e identitario de las tradiciones norteamericanas y europeas pero rescatamos algunas nociones del análisis marxista para entender el contexto sistémico del autonomismo. Para esto, hemos utilizado algunas categorías propuestas por Sydney Tarrow, por un lado, y Melucci por el otro, pero fundamentalmente retomamos a autores más recientes como Immanuel Wallerstein y Carlos Aguirre Rojas, quienes nos permiten diferenciar entre los movimientos sociales y los movimientos antisistémicos.

### *El autonomismo como movimiento social*

Una vez definida la posición teórica desde donde vamos a construir una interpretación del autonomismo como movimiento social, pasemos a delimitar el autonomismo desde la teoría de los movimientos sociales. Como es evidente, los casos que se tratan en esta investigación son fundamentalmente procesos de acción colectiva. Esto quiere decir que se trata de fenómenos que trascienden el campo de la acción individual, por lo que necesariamente presuponen un grado mínimo de organización, estructuras, reglas formales e informales, y fundamentalmente códigos de significado colectivo a partir de los cuales se define la acción. Esta acción colectiva surge en el momento en que los individuos adquieren los recursos necesarios para escapar a su pasividad habitual y encuentran las oportunidades para hacer uso de ellos (Tarrow, 1997: 148). Estos recursos, como veremos pueden ser

---

<sup>6</sup> El concepto de subalternidad será abordado con más precisión en el capítulo dos.

materiales o simbólicos. Se necesita comunicación, planificación, información, etc. Sin embargo, cuando hablamos de acción colectiva podemos hacer mención de una diversidad de fenómenos que pueden o no tener una lógica común. El término es muy amplio y polivalente. La acción colectiva, como advertía Tarrow, puede ser breve o mantenida, institucionalizada o disruptiva, monótona o dramática, y lo que es más, la gran mayoría de la acción colectiva que se produce en las sociedades modernas, se lleva a cabo en el marco de las instituciones y no representa necesariamente un conflicto o contradicción con las estructuras dominantes (Tarrow, 1997: 19).

Una acción colectiva puede ser desde un carnaval, un partido de fútbol o una ceremonia religiosa, hasta una manifestación, una huelga o un enfrentamiento armado; y cada una de éstas podría tener una infinidad de motivaciones para su acción. Sin embargo, para que una acción colectiva se transforme en movimiento social, esta acción tiene que ser necesariamente una *acción contenciosa*. Esto quiere decir, según Tarrow (1997, 1998) que la acción 1) es utilizada por gente que carece de acceso regular a las instituciones, 2) actúa en nombre de reivindicaciones nuevas o no aceptadas, y 3) su acción constituye una amenaza fundamental para otros. Ahora bien, esta acción contenciosa resulta de la existencia de un “agravio”, o lo que sería más exacto, de la percepción de un agravio. Sin embargo, como advierte Tarrow, “convertir un agravio en una acción colectiva no es nunca un proceso automático; requiere además una importante dosis de comunicación y planificación conscientes” (Tarrow, 1997: 96). Es importante señalar esto, ya que un agravio podría ser afrontado por los individuos con un tipo de resistencia silenciosa como la estudiada por James Scott (2004, 1986), sin que ésta se tradujera en acción colectiva, y mucho menos en acción contenciosa. Este tipo de resistencia, dice Tarrow, se acercaría más “al *ressentment* pasivo descrito por Scheler que a los desafíos colectivos típicos de los movimientos sociales” (Tarrow, 1997: 181). Ahora bien, no toda acción colectiva y contenciosa es necesariamente un movimiento social. Es en este sentido que Tarrow advierte que para que una acción contenciosa se convierta en movimiento social es necesario que haya 1) desafíos colectivos, 2) aspiraciones y objetivos comunes, 3) solidaridad y 4) secuencias mantenidas de interacción con oponentes. En palabras de Tarrow, los movimientos sociales son “desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades.” (Tarrow, 1997: 21).

Esta definición, sin embargo, todavía es insuficiente, dado que podrían estar presentes todos estos elementos y no tratarse de movimientos sociales. Pensemos quizás en los grupos delincuenciales. Evidentemente se trata de acciones colectivas y contenciosas, con aspiraciones comunes y secuencias mantenidas de interacción con oponentes. No obstante, creemos por convicción que se trata de

fenómenos completamente diferentes a los que encarna un movimiento social, ya que éstos son fundamentalmente *agentes de cambio*. De acuerdo con Jenkins (1983: 528), los movimientos sociales son formas no institucionalizadas de acción colectiva consciente que está *orientada hacia el cambio social*, o en todo caso, hacia la resistencia al cambio social. Una organización delincencial no entra dentro de este parámetro ya que su acción está orientada hacia la consecución de beneficios inmediatos, basados en intereses particulares que no necesitan de una transformación social, y mucho menos están dirigidos conscientemente hacia este objetivo<sup>7</sup>. Si permitiéramos que en nuestra concepción de los movimientos sociales cupieran también las organizaciones delincenciales, estaríamos restando importancia a los procesos legítimos de lucha social como motores fundamentales de la historia. Si no volteamos a ver, por ejemplo, a los movimientos estudiantiles y por los derechos civiles de la década de los 60s, no podríamos comenzar a entender las grandes transformaciones culturales que caracterizaron las últimas décadas del siglo XX. De igual manera, no se podrían entender los procesos de *democratización* en América Latina si no reparáramos en el papel protagónico de los movimientos sociales latinoamericanos (Cadena Roa et al., 2005: 73).

Cabe mencionar aquí que algunos autores como Jenkins (1983: 528) hacen mención de una distinción entre los movimientos que buscan 1) un cambio personal –como en el caso de los movimientos por los derechos civiles, o incluso, como las sectas religiosas, cultos y comunas– y los que buscan 2) un cambio institucional, con reformas legales y cambios en el poder político –como en el caso de los movimientos sociales que impulsaron los procesos de democratización. Sin embargo, esta distinción no es del todo funcional, no sólo porque oculta bajo un mismo concepto fenómenos que, como veremos adelante, son completamente distintos en contenido (como sería el caso de una secta religiosa y un movimiento sindical o campesino), sino porque separa de una manera forzada y mecánica dos objetivos de la acción colectiva que en la mayoría de los casos van de la mano. Los movimientos sociales, por lo general buscan tanto cambios institucionales y cambios en el poder, como cambios personales y culturales.

Ahora bien, si los elementos analíticos que propone Tarrow dejan abierta la definición de los movimientos sociales a procesos tan diversos e incluso contradictorios, entonces es necesario buscar una definición que vaya más allá de las formas estratégicas de organización de los actores y voltee a ver el contenido de la acción en su relación con el sistema en el que se desenvuelve. Para Cadena-Roa, por ejemplo, "una *acción social* se convierte en *movimiento social* cuando un cierto actor social consciente de ser diferente a los otros e independiente del Estado y su partido político, se plantea luchar

---

<sup>7</sup> En todo caso, si se produce un cambio social a partir del fenómeno delincencial, esto es más una consecuencia fortuita

a través de las organizaciones que se han constituido para ese efecto, por la obtención de ciertas demandas mínimas que pueden ir desde el reconocimiento a su organización, a la dotación de servicios, etc. En general su interlocutor es el Estado en todos sus niveles, a él se plantean las demandas y de él se espera la solución; no propone acciones destructivas del Estado, si acaso las reformas necesarias para la mejor atención de sus demandas" (Cadena Roa et al., 2005). Aquí, Cadena-Roa apunta a la forma de los objetivos de los movimientos y los presenta ya como demandas al Estado, es decir, como peticiones que esperan solución de un actor omnipresente en los procesos de disputa social; sin embargo, además de que esta visión nos parece demasiado estado-céntrica, en tanto que lo que definiría el contenido de los movimientos sociales sería su relación con el Estado y no con el *sistema* como tal, todavía no está claro un criterio para discriminar el contenido de la acción de los movimientos sociales.

En todo caso, aquí nos parece más adecuado el nivel de análisis que propone Alberto Melucci (1991). Para este autor, los movimientos sociales son formas de acción colectiva que pueden definirse a partir de tres elementos: 1) solidaridad, 2) conflicto y 3) ruptura con los límites de compatibilidad del sistema. El primer elemento indica la capacidad de los actores de reconocerse a sí mismos y ser reconocidos como parte de una unidad social. Esto quiere decir que un movimiento social no puede hacer referencia a una acción colectiva de agregación, como lo sería una movilización masiva producto del pánico social, en donde cada individuo actúa por cuenta propia sin reconocerse como parte de una unidad. En segundo lugar, el elemento de "conflicto" implica la oposición entre dos o más actores que compiten por recursos valorados de igual manera. Para Melucci, una acción colectiva, aunque basada en la solidaridad de sus participantes, no constituye un movimiento social si se desarrolla a través del consenso de los actores sobre las reglas y procedimientos para controlar los recursos valorados. Una marcha de aficionados al fútbol, por ejemplo, no constituye un conflicto, en tanto que los participantes aceptan y actúan acorde a las reglas y procedimientos para interactuar con sus adversarios, y por lo tanto no es un movimiento social aunque se reconozcan sus miembros como parte de una unidad social.

Hasta aquí no hay mayor diferencia con las nociones de acción colectiva y acción contenciosa que presentamos arriba con base en el análisis de Sydney Tarrow. Lo que nos interesa rescatar de Melucci, es el tercer elemento. Según este autor, los movimientos sociales son fenómenos colectivos que "transgreden los límites de compatibilidad del sistema de relaciones sociales en el cual tiene lugar la acción" (Melucci, 1991: 360). Esto quiere decir que la acción de los movimientos sociales va más allá del rango de variación que puede tolerar un sistema antes de ser modificado estructuralmente. Todo sistema puede tolerar desviaciones y conflictos, sin embargo, llega un momento en que para

---

del aumento cuantitativo de las acciones delincuenciales, que un objetivo previsto y buscado por los delincuentes.



aceptar dicha acción sería necesario transformar la estructura del sistema. Para Laraña, esto significa también que los movimientos sociales tienen que tener la capacidad para producir esas nuevas normas y legitimaciones en la sociedad (Laraña, 1999: 26-27).

Desde luego, la capacidad no significa necesariamente su realización consciente. Si bien para Melucci la acción colectiva es el resultado de intenciones, en las que los individuos definen sus metas a partir de la tensión entre éstas, los medios y el ambiente en el que tiene lugar la acción (Melucci, 1991: 358), esto de ninguna manera significa que el impacto de la acción sea necesariamente consciente. Esto quiere decir que un movimiento puede impactar con su acción en los límites de compatibilidad del sistema sin darle necesariamente este sentido desde un inicio. De hecho, muchos movimientos sociales comienzan sin ser conscientes del alcance y la profundidad de su acción. Este es el caso, por ejemplo, del levantamiento popular del 2006 en Oaxaca (Esteve et al., 2007; Martínez Vásquez, 2009; Vergara et al., 2006; Rendón, 2008). Lo que llegaría a ser todo un movimiento social, incluso de tintes autonomistas, comenzó visiblemente el 22 de mayo del 2006 como una movilización rutinaria de 70,000 miembros del magisterio por demandas gremiales. Sin embargo, a raíz de la respuesta represiva que el gobierno del Estado llevó a cabo el 14 de junio de ese mismo año, la movilización magisterial se convirtió rápidamente en un movimiento popular cuya reivindicación principal pasó a ser la renuncia del entonces gobernador del Estado, Ulises Ruíz. Conforme se prolongó la interacción del movimiento con las élites gubernamentales, el movimiento se fue transformando en un movimiento autonomista de facto, y el sentido de la acción cambió a la construcción en la resistencia de nuevas formas de hacer política y de construcción de lo que la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca entendería como “poder popular” (Rendón, 2008). Para los miembros de la APPO, incluso este concepto fue adquiriendo distintos y más profundos significados conforme se desarrolló el conflicto.

Aquí también es necesario retomar la distinción que hace Aguirre Rojas (2008b) entre lo que es una movilización social y un movimiento social. Esto es importante ya que como en el caso de la APPO, un movimiento social puede comenzar como una movilización social, pero su forma y contenido es cualitativamente diferente en ambos momentos. Según Aguirre Rojas, una movilización social “puede ser de grandes dimensiones, pero (...) se distingue claramente de un verdadero movimiento social, el que es algo permanente, organizado, que trabaja de manera constante y planificada, y que se plantea explícitamente objetivos no sólo inmediatos, sino también de mediano y hasta de largo plazo. Y si bien, un movimiento social puede gestarse en su origen a partir de una movilización social, también es claro que se trata de dos expresiones distintas de la misma y subyacente inconformidad social de las clases y sectores subalternos de la sociedad” (2008b: 12). Esta

noción podría entenderse como la distinción que hace Melucci entre los comportamientos de agregado que no implican solidaridad entre los participantes, y los movimientos sociales en los que los actores se reconocen como parte de una unidad social. Sin embargo, esta distinción no es suficiente pues bien podríamos pensar también en una movilización en donde los actores se reconozcan como parte de una unidad, pero con objetivos más bien inmediatos, coyunturales y cuya acción no tenga una durabilidad constante y de largo plazo.

Resumiendo, podemos decir que los movimientos sociales son una forma de 1) acción colectiva, la cual presupone cuatro elementos: a) *solidaridad*, b) *desafío colectivo*, c) *aspiraciones y objetivos comunes* y d) *secuencias prolongadas de interacción* con los adversarios; 2) acción contenciosa o conflicto, que a) resulta de un *agravio*, y presupone b) *falta de acceso regular a instituciones*, c) *reivindicaciones nuevas* o no aceptadas, y constituye d) una *amenaza* para otros; y finalmente, son 3) agentes de cambio, es decir su acción transgrede los límites de compatibilidad del sistema en el que se desenvuelven. Destacamos también la diferencia entre una movilización social y un movimiento social, en la que el primero es un fenómeno coyuntural y efímero, mientras que el segundo se trata de un proceso más organizado y con objetivos a largo plazo, aunque sus miembros no estén necesariamente conscientes de ello en un primer momento.

### *Movimientos populares antisistémicos*

Hemos construido ya una definición operativa de los movimientos sociales. Sin embargo, para el estudio de los movimientos autonómicos ésta nos es todavía insuficiente, en tanto que no repara en la profundidad del contenido estructural y la base de sustentación de los movimientos sociales. Como señala Aguirre Rojas, es claro que “el carácter, el sentido, los límites y las posibilidades que definen a un movimiento social cualquiera, dependen, como es lógico de las clases, los sectores, los grupos y los actores sociales que sostienen y dan cuerpo concreto a dicho movimiento social” (Aguirre Rojas, 2008b: 13). Para Blanca Rubio todo estudio serio de los movimientos sociales tendría que dar cuenta de su base de sustentación, es decir, qué clases o grupos sociales componen al movimiento<sup>8</sup>. Esto tiene sentido en tanto que no podemos analizar, por ejemplo, un movimiento estudiantil de la misma manera que un movimiento campesino, sindical o urbano popular. Evidentemente, tampoco podemos

simplemente ignorar el contenido esencial de cada movimiento, dado que no es lo mismo un movimiento cuyas reivindicaciones afectan las bases estructurales del sistema de producción, que otro centrado en la transformación profunda de una empresa, una universidad, o incluso una comunidad.

En su gran mayoría, los teóricos de los movimientos sociales, tanto de la “movilización de recursos” como de los “nuevos movimientos sociales” dejaron de lado este nivel de análisis. Para estas corrientes, podía ser analizado con el mismo esquema un movimiento de clase media en contra de la inseguridad que un movimiento ecologista, indígena o estudiantil, o incluso que un movimiento revolucionario insurgente. En su afán por alejarse del marxismo ortodoxo, que sobredimensionaba la determinante económica en el análisis de lo social y político, los teóricos de los movimientos sociales terminaron por atribuir a la esfera política un estatus autosuficiente. En este sentido, todo análisis de la acción colectiva se explicaba por sí mismo, y se borraba de un plumazo cualquier relación con la esfera histórico-estructural. La movilización de recursos reparaba en las oportunidades políticas y los recursos que el actor analizaba racionalmente para calcular la acción, como si éste estuviera libre de todo condicionamiento estructural, moviéndose autónomamente en un espacio político independiente de todo proceso económico y social.

Buena falta hace regresar aquí a una de las tesis principales de la filosofía marxista; esto es, la relación dialéctica entre la esfera política y la económica (1972; 1971). Para Marx, “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1973). Todo proceso político está circunscrito por un nivel de condicionamiento estructural determinado por la relación entre la producción y la distribución de los bienes de la sociedad. Como apunta Aguirre Rojas, “la política, como actividad humana, y desde los lejanos tiempos de la Grecia antigua, no ha tenido nunca ni podía tener nunca un fin en sí misma, sino que se constituye desde el origen y hasta hoy, como un mecanismo, o realidad o conjunto de relaciones y de configuraciones humanas, destinado a satisfacer necesidades y a cumplir objetivos que eran y han sido siempre, necesariamente, necesidades y objetivos no políticos, extrapolíticos o externos a esa misma esfera referida” (Aguirre Rojas, 2006: 83). En otras palabras, la política no puede explicarse por sí misma; para entenderla, es necesario verla en relación con lo histórico-estructural que comprende la esfera de lo económico y social. El poder político no existe para fines meramente políticos, dice Aguirre Rojas, sino para fines siempre externos a la política, es decir, “para afianzar un orden social, o para reproducir una hegemonía cultural, o para legitimar una cierta estructura u organización

---

<sup>8</sup> Tomado del seminario de posgrado “Campesinos frente a la globalización” en el Instituto de Investigaciones Sociales.

económica particular” (Aguirre Rojas, 2007a: 80). En la concepción clásica liberal, el fin de lo político es la organización de la vida social y económica. La asociación en comunidades políticas se da para asegurar la protección de los individuos y sus propiedades. El Estado surge como ese ámbito en donde se disputan los conflictos que tienen que ver con la producción y la administración de recursos sociales, económicos y culturales. En este sentido, es claro que la lógica política está atravesada por relaciones de poder propias de la esfera económica, social e incluso cultural.

Si esto es así, entonces todo análisis de los movimientos sociales tendría que recoger como parte fundamental esa relación entre la acción meramente política de los actores y su ámbito estructural, que tiene que ver con la posición de los actores en relación con las estructuras económicas y sociales. Es en este sentido que no podríamos conformarnos con un análisis de los movimientos sociales que no reparara distinción alguna entre las diferentes clases que lo componen, así como su posicionamiento con relación a las formas dominantes de propiedad. Si bien, en sus últimos trabajos Melucci se deslindó y abandonó completamente la noción estructural de clases, en sus primeras obras él mismo planteaba la necesidad de incluir este nivel de análisis en el estudio de los movimientos sociales: “la existencia de las clases no es un presupuesto, pero es explicable a su vez en términos de relaciones sociales. Las clases se forman a partir de condiciones determinadas de la producción social, cuando se rompe la relación entre producción y apropiación, cuando se hace difícil la posibilidad de control directo sobre el destino de los recursos producidos (...) La activación de movimientos sociales concretos es siempre el encuentro entre la existencia estructural de un conflicto y las condiciones coyunturales en las que se encuentra un sistema” (Melucci, 1986: 77).

No queremos defender aquí una posición mecanicista de las clases sociales, al estilo de las más burdas simplificaciones del marxismo antidualéctico. Por el contrario, queremos resaltar la necesidad de rescatar la relación agente-estructura que fue enterrada junto con el afán de borrar al marxismo de los análisis sociológicos. Evidentemente, hoy no es posible reducir la compleja jerarquización social y económica de las sociedades contemporáneas en las dos grandes categorías clásicas de “burgueses” y “proletarios”. Sin embargo, tampoco se puede negar la presencia de dicha jerarquización. Hoy existen campesinos, mestizos e indígenas, trabajadores asalariados, obreros, estudiantes, estudiantes pobres, estudiantes de clase media, pequeños y grandes empresarios, gerentes, grupos dominantes y de élite, etc. Si bien a nivel global sigue existiendo una fuerte desigualdad en la distribución de la riqueza y los bienes sociales, ésta es todavía más evidente en América Latina y particularmente en países como México en donde, en el 2008, el 20% más rico de la población eran dueños del 54.93% de la riqueza, mientras que el 20% más pobre tan sólo poseía un 4.59%. Con una desigualdad de 0.515, en términos

del coeficiente de Gini<sup>9</sup>, ningún estudio serio podría dejar de lado la composición de clase de los movimientos sociales mexicanos.

Una definición de los movimientos sociales como la que hemos apuntado en el apartado anterior es operativa, pero aún necesita hacer una distinción que repare en el contenido de clase de los movimientos sociales. En este sentido, retomamos la distinción que hace Aguirre Rojas (2008b: 13) entre un movimiento social en general y un *movimiento popular*. Según este autor, todo actor perteneciente a cualquier grupo o clase social puede constituir un movimiento social; sin embargo, son movimientos populares los que involucran directamente y expresan a los sectores populares de la sociedad. Esto es importante en tanto que existen y han existido históricamente movimientos sociales que representan los intereses de las élites y clases dominantes, por lo que sería un error incluirlos en la misma categoría de análisis que los movimientos de base subalterna.

Ahora bien, siguiendo esta línea de razonamiento, es también necesario hacer una distinción entre los movimientos populares cuyo contenido contencioso se centra en transformaciones que no alteran la esencia del sistema histórico-social imperante, y por otro lado, aquellos *movimientos antisistémicos* cuyo contenido expresa un verdadero antagonismo con los fundamentos del sistema social<sup>10</sup>. Para Aguirre Rojas, “la legítima protesta social puede expresarse a veces en fuertes reclamos y denuncias en contra de la injusticia, la opresión, la humillación y la explotación, pero todavía sin ubicar la raíz de todos estos males en la naturaleza misma del sistema social imperante, y sin trascender el horizonte de sus propios límites y de su caducidad histórica, mientras que en otras ocasiones puede afirmarse ya conscientemente como una lucha que persigue destruir radicalmente a ese sistema social aún vigente, para sustituirlo por otro sistema social alternativo y completamente diferente” (Aguirre Rojas, 2008b: 14-15). En nuestros términos, podemos decir que no es lo mismo analizar un movimiento sindical cuyo motor de acción es el apoyo a tal o cual candidato de algún partido que un movimiento obrero que ocupa fábricas y construye modelos alternativos de producción y distribución, como el caso de las empresas recuperadas en Argentina (Ruggeri, 2009; Carretero Miramar, 2010); no es lo mismo un movimiento campesino que lucha por reivindicaciones economicistas, como fertilizantes, créditos o mejores precios para sus productos, que un movimiento de base campesina que construye sus propios aparatos de administración de justicia autónoma; y no es lo mismo un movimiento en contra de un fraude electoral, por muy popular que este sea, que un movimiento indígena que se erige como

---

<sup>9</sup> Los datos estadísticos son tomados de la base de datos CEPALSTAT de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

<sup>10</sup> Esta distinción de los “movimientos antisistémicos” ha sido utilizada ampliamente por autores como Immanuel Wallerstein (2004, 2008), Giovanni Arrighi et al. (1999), Carlos Aguirre Rojas (2007b, 2007a, 2008a, 2008b, 2010)

municipio autónomo frente al Estado liberal.

¿Pero en qué reside exactamente esta diferencia que nos permite clasificar a una serie de movimientos populares como antisistémicos y a otros como movimientos populares que se mueven dentro del sistema? Si hablamos de un dentro y fuera del sistema, ¿cuáles son los límites que determinan tal diferencia? ¿Por qué podemos pensar que puede haber transformación social intrasistémica y antisistémica?

El punto de antagonismo que permite distinguir a los movimientos antisistémicos reside precisamente en la noción del poder. Para nosotros, los movimientos sociales son siempre expresiones concretas de poder. Esto quiere decir que son materializaciones sociales de relaciones de poder. Sydney Tarrow tiene una noción de esto cuando advierte que un movimiento “no sólo politiza, sino que da poder, tanto en el sentido psicológico de aumentar la voluntad de correr riesgos como en el político de adquirir nuevas capacidades y ampliar la propia perspectiva” (Tarrow, 1997: 293). Sin embargo, él está pensando más en el poder de los actores, que en una manifestación de poder constitutivo de las sociedades históricas. Para Barreda et al. (1999: 180) el poder surge de la comunicación y de las relaciones intersubjetivas entre individuos que supone la formación de acción concertada: “el poder en la sociedad no es un juego de suma cero, sino que mediante la organización de individuos en grupos se crea un nuevo poder que antes no existía y que altera, por su propio surgimiento, las relaciones de poder existentes” (Barreda et al., 1999: 180). Esta segunda concepción se acerca más a la noción de poder como configuración de relaciones sociales que dan forma y contenido a las sociedades políticas. No es lo mismo hablar del poder de los individuos que participan en un movimiento, que del poder como magma constitutivo de la sociedad<sup>11</sup>. ¿A qué nos referimos con esto? El poder como magma constitutivo es el que está en el fondo de las grandes formaciones históricas. Se trata de ese complejo entramado de relaciones de poder que atraviesan todas las instituciones de la sociedad, y que toman formas concretas a partir de configuraciones históricas de relaciones sociales que se instituyen en formas particulares de organizar la vida política, social y económica. El Estado, el modo de producción y las formas institucionales de distribución de los bienes sociales reflejan una particular configuración histórica de poder. Los movimientos sociales son prefiguraciones de las futuras sociedades en tanto que sean expresiones de formas alternativas de poder, o en estos términos, de “contrapoder”.

Así por ejemplo, el modelo de sociedad hegemónico contemporáneo, con sus Estados

---

<sup>11</sup> Utilizamos aquí la noción del poder como “magma constitutivo de la sociedad” en un sentido distinto pero analógico al magma de significaciones imaginarias de Cornelius Castoriadis (1992), a partir del cual se constituyen las sociedades como mundos de significaciones.

democrático liberales y sus formas burguesas de producción y distribución de los bienes sociales que giran en torno a la apropiación de plusvalía, fueron materializaciones de una forma de poder que comenzaba ya a gestarse en los burgos del siglo XVIII con las primeras formas mercantiles de comercio que desplazarían a las relaciones de poder feudal. La revolución francesa no fue sino la materialización de estas formas de poder burgués en una fuerza que sería al mismo tiempo destructiva, de las formas de poder anteriores, e instituyente de la forma de poder burgués. Este poder burgués, estaba ya presente en las asambleas del tercer estado francés en el periodo revolucionario, en las grandes movilizaciones de ciudadanos, o en la guardia civil parisina que realizó la toma de la Bastilla el 14 de julio de 1789. Se trataba de procesos que eran a la vez destructivos del antiguo régimen, pero instituyentes de una formación histórica de carácter fundamentalmente opuesto a la esencia del poder feudal.

Aquí estamos en desacuerdo con Charles Tilly, para quien un movimiento social es diferente de una revolución en tanto que esta última crea centros de soberanía que constituyen una lucha por el poder (Tilly, 1993). Para nosotros, esta diferencia tiene que ver con la diferencia entre los movimientos sociales en general y los movimientos antisistémicos. En todo caso, una revolución es la implantación de un nuevo modelo de poder, que se genera desde los movimientos antisistémicos. Este sería también el caso de los Bolcheviques, quienes generaron un contrapoder, destructivo del viejo régimen zarista y feudal e instituyente de un modelo vertical de poder basado en instituciones centralizadas y autoritarias, así como en una economía colectivista y planificada, o lo que algunos han caracterizado como capitalismo de estado (Bourrinet, 2002). Independientemente de las valoraciones que se puedan hacer del modelo soviético, el hecho es que significó una ruptura de fondo con el poder feudal, y como tal, fue posible en tanto que el movimiento revolucionario antizarista representaba ya un contrapoder.

Es necesario hacer una nota de caución. Un contrapoder no supone únicamente un proceso de transformación política. Se trata de un proceso de ruptura con la configuración de poderes políticos, económicos y sociales, pero sobretudo, de la existencia de una configuración alternativa de poder, de la que emana este proceso de ruptura. Por ejemplo, un movimiento electoral no constituye un movimiento antisistémico como tal, en tanto que se inscribe dentro de la misma configuración de relaciones sociales que representa el poder burgués-liberal. El resultado de su triunfo eventual no es necesariamente una ruptura con el sistema, sino una transformación desde el sistema<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Por supuesto, los fenómenos sociales no están mecánicamente determinados; son procesos históricos y como tales están sujetos a las contingencias históricas y a las subjetividades de los actores. Un movimiento electoral podría convertirse en un movimiento antisistémico sólo en la medida en que los actores busquen constituir un contrapoder que esté dispuesto a negarse a sí mismo, en tanto que la existencia de los partidos políticos es en sí expresión de un modelo histórico de poder.

Los movimientos antisistémicos representan formas contrarias y antagónicas de poder, que chocan con los fundamentos del sistema histórico-social en el que se inscriben. Para Aguirre Rojas es precisamente la existencia de este poder alternativo o contrapoder el que “permite distinguir y discriminar a los distintos movimientos sociales que hoy se gestan y desarrollan en el seno de las diversas sociedades capitalistas de todo el planeta. Pues en el vasto abanico de estos movimientos sociales, existen muchos que son simplemente la expresión directa del descontento, el hartazgo, la insatisfacción o la insubordinación que generan las cotidianas relaciones y prácticas de explotación, despotismo, discriminación, despojo, desigualdad, humillación y exclusión que caracterizan al capitalismo actual. Pero también, y al lado de estos movimientos sociales más reactivos y defensivos, existen los movimientos sociales genuinamente antisistémicos y anticapitalistas, de carácter más permanente, ofensivo y realmente alternativos frente al orden social existente” (Aguirre Rojas, 2007a: 79). Son estos últimos los que constituyen verdaderas amenazas para el Estado, que es por definición materialización del sistema hegemónico.

Ahora bien, una amenaza para el Estado en este sentido no implica necesariamente una confrontación directa con las instituciones, aunque no la excluye. En todo caso, el contenido antisistémico de un movimiento social puede manifestarse de diferentes maneras en su relación con las instituciones del Estado. Joan Subirats (2005) propone tres categorías para analizar la relación entre los movimientos sociales y las instituciones: 1) resistencia, 2) disidencia e 3) incidencia. La resistencia se refiere a la *oposición* directa a las tendencias autoritarias de las instituciones; la disidencia tiene que ver con la existencia de *alternativas* al modelo hegemónico, es decir, a la capacidad constructiva y no sólo destructiva de los movimientos sociales; y finalmente, la incidencia hace referencia a la *influencia* que tienen los movimientos sociales para provocar cambios dentro de las mismas instituciones. De esta forma, la relación entre los movimientos y el Estado se puede entender como 1) oposición a las instituciones, 2) alternativas a las instituciones o 3) influencia dentro de las instituciones. Por supuesto, estas categorías son construcciones analíticas y no taxonomías de los movimientos sociales. Normalmente no están presentes las tres categorías simultáneamente en un solo movimiento, pero sí podemos identificar movimientos cuya relación con el Estado se da a partir de combinaciones de estas categorías. De igual manera, los movimientos antisistémicos pueden relacionarse con las estructuras del Estado a partir de cualquier combinación de estas categorías.

El carácter antisistémico, entonces, se determina a partir de la existencia de un contrapoder que parte de una lógica diferente a la que sostiene el sistema, y no de la forma en la que este se relaciona con las instituciones. El contrapoder, pues, puede aparecer como oposición, alternativa o influencia

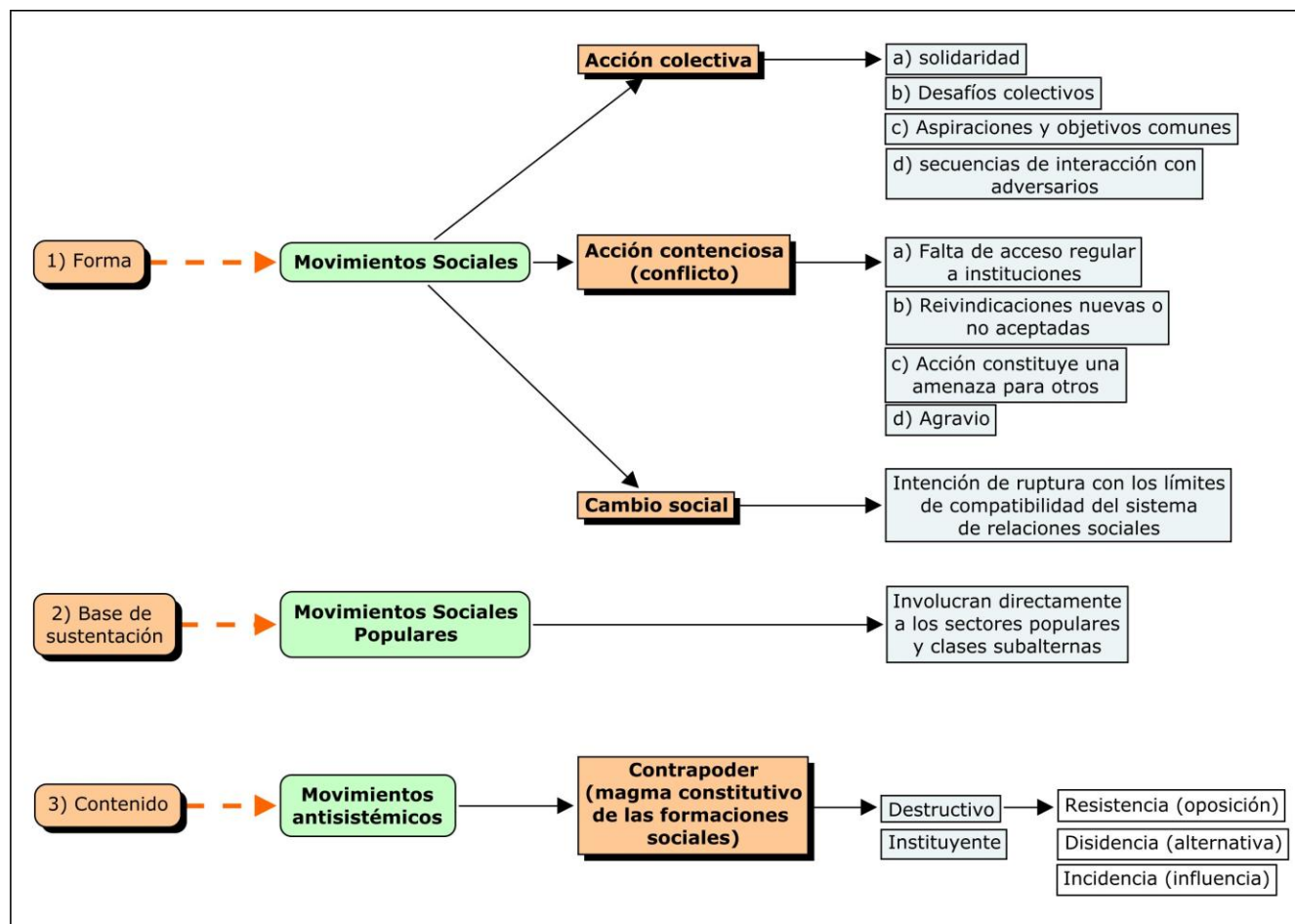


directa en las instituciones. De esta manera, podríamos encontrar movimientos de oposición que construyan contrapoder, como lo serían algunos movimientos insurgentes que confrontan directamente a las instituciones, pero también puede haber otros movimientos cuya oposición siga estando dentro de la lógica del sistema, como lo sería quizá un movimiento en contra de un fraude electoral que rechace las instituciones. Este movimiento no puede ser antisistémico a pesar de su carácter de oposición directa a las instituciones. No lo puede ser en tanto que emana de la misma lógica del sistema y a partir de las mismas relaciones de poder que dan fundamento a las estructuras estatales. De igual manera, podríamos hablar de movimientos disidentes que construyen alternativas de poder completamente diferentes a las del Estado, como las Juntas de Buen Gobierno zapatistas, y otras que proponen modelos similares a los modelos hegemónicos, como sería el caso de algunos “sindicatos independientes” que simplemente repiten los mismos patrones organizativos basados en las relaciones jerárquicas y corporativistas de los sindicatos blancos u oficialistas. La mera existencia de alternativas disidentes no implica el carácter antisistémico del movimiento. Finalmente, podríamos encontrar movimientos que busquen incidir dentro de las mismas instituciones, pero a partir de una lógica antisistémica, como serían por ejemplo aquellos movimientos que buscan cambios fundamentales en los marcos jurídicos nacionales e internacionales, de manera que éstos reconozcan a las autonomías indígenas, y también podríamos encontrar movimientos que busquen incidir dentro de las instituciones pero buscando transformaciones que no alteran la lógica fundamental de las instituciones.

Hasta aquí tenemos ya una caracterización más clara de los movimientos sociales que intenta recoger el nivel de análisis enfocado a los actores, así como el que trata del nivel estructural. Los movimientos sociales se entienden como fenómenos colectivos de actores sociales en conflicto y como agentes de cambio, pero fundamentalmente, como manifestaciones de poder, expresadas por actores condicionados por las relaciones de producción y apropiación de los bienes sociales. En un primer nivel de análisis, caracterizamos a los movimientos sociales por su *forma*. Son expresiones de acción colectiva, contenciosa y de cambio. En un segundo nivel, encontramos que los movimientos son cualitativamente diferentes, dependiendo de su *base de sustentación*. No es lo mismo un movimiento que exprese las aspiraciones de grupos sociales excluidos y marginados, que otro que busca defender los privilegios de las élites. Finalmente, el tercer nivel de análisis, ampliamente olvidado por los teóricos de los movimientos sociales, es el que muestra el *contenido* fundamental de los movimientos sociales (ver figura 1). Es quizá este el nivel más importante para el análisis, ya que si se dejara de lado, podrían tomarse como un mismo fenómeno procesos que son radicalmente opuestos, lo que nos llevaría a un error esencial en nuestra percepción. Estos tres niveles de análisis serán abordados

constantemente en nuestro estudio de los movimientos autonómicos.

**Figura 1:** Esquema de análisis de los movimientos sociales



### *Morfología del movimiento autonomista*

Hemos ya desarrollado una noción de lo que son los movimientos populares antisistémicos, como una subcategorización de los movimientos sociales en general. Sin embargo, esta categoría podría incluir desde organizaciones revolucionarias insurgentes que representan verdaderos contrapoderes, hasta movimientos obreros, campesinos o estudiantiles con orientación antisistémica. También podrían incluirse aquí movimientos anarquistas o libertarios, o incluso movimientos ecologistas de corte

campesino, que luchan por la defensa del territorio frente a la penetración de capitales transnacionales, como lo sería la lucha en contra de proyectos hidroeléctricos o de extracción de minerales. En todos estos casos, se trata de actores subalternos, organizados en fuertes movimientos que se oponen a la lógica del sistema.

El movimiento autonomista es tan sólo una expresión de los movimientos antisistémicos, quizá una de las más profundas en el momento histórico actual en tanto que en él se refleja no sólo el agotamiento del modelo histórico de la democracia liberal, basado en una configuración heteronómica del poder, sino que se comienzan a trazar los embriones de un nuevo modelo de relaciones sociales basadas en un poder que se ejerce desde y para los sujetos. El poder que da cimientos al liberalismo es un poder heteronómico de origen, esto es, un poder que se materializa como relación de dominación, en tanto que emana desde una posición de exterioridad a los sujetos en quien recae, un *poder sobre*, como diría Holloway (2002), en donde el sujeto es dominado por la voluntad del *hetero*. Si buscamos en algún diccionario una definición de “heteronomía” nos encontramos precisamente con esta noción: “condición de la voluntad que se rige por imperativos que están fuera de ella misma”<sup>13</sup>. Para Kant, la heteronomía de la voluntad hacía referencia a la voluntad que no se determina por la razón del sujeto, sino por una voluntad externa. En este sentido, la voluntad externa podría ser una tercera persona, un patrón, un gobernante o incluso una ley divina. Así pues, dentro de este paradigma, las formaciones estructurales del liberalismo fueron construidas como estructuras de poder heteronómico. En lo económico, la apropiación del plusvalor surgió a partir de la disociación de la producción y la apropiación: el productor no es dueño del producto. Es *otro* quien se apropia del valor creado por el sujeto. En el trabajo asalariado, manifestación visible del plusvalor, el productor se ve forzado a vender su fuerza de trabajo a *otro*, debido a su carencia de propiedad. El propietario, en contraparte, adquiere poder sobre el asalariado, en tanto que es su voluntad la que se impone en la fábrica, taller, centro de trabajo, o en cualquier otro ámbito de la vida social. Este sistema en donde no hay armonía entre la producción y la distribución, provoca una gran desigualdad social, provocando claros conflictos entre facciones sociales, como reconocieron incluso los federalistas norteamericanos en el siglo XVIII (Hamilton et al., 2001: 37). En lo político, las relaciones de poder heteronómicas se manifiestan aún más claramente en lo que Dussel llama la “potestas” (Dussel, 2006), es decir, el poder desdoblado, como ejercicio de autoridad sobre otro. El pacto social, primera premisa de la democracia liberal se basa precisamente en ese desdoblamiento de la voluntad, en donde el individuo se somete a la voluntad general, y con ello se niega a sí mismo como sujeto histórico. Tanto Locke como Rousseau admitían

---

<sup>13</sup> Tomado de la página electrónica de la Real Academia Española (<http://www.rae.es/rae.html>).

que el pacto social representaba un sometimiento a un poder externo. Por supuesto, según los liberales, este sometimiento era consentido, pero sometimiento al fin<sup>14</sup>. La representación política no es sino la personificación de este sometimiento a la voluntad general. Al someterse a la voluntad general, los ciudadanos en realidad se someten a las voluntades particulares de representantes políticos, quienes ejercen el poder autorreferido, en términos de Dussel. De esta forma, los sujetos delegan su poder a *otro*, y se someten a él. Para Marx, el Estado era la expresión de la enajenación política de la sociedad.

Por su parte, en el ámbito cultural, el poder heteronómico ha dado forma a las visiones eurocentristas, a partir de las cuales, las voluntades diversas se someten ante la hegemonía de un patrón cultural externo. Es así como para la visión liberal, las culturas no occidentales y no-capitalistas han sido vistas como atrasadas y pre-modernas. Repetidamente se ha tratado de negar a los pueblos indígenas y desaparecerlos del mosaico cultural, practicando la asimilación forzada e incluso el etnocidio<sup>15</sup>. En la actualidad, la industria cultural de masas se presenta como una manifestación heteronómica más. Esto quiere decir que se trata de la producción unilateral de significados asimilados por los sujetos desde una voluntad externa. Hoy, los medios de comunicación, por ejemplo, lejos de ser ese medio de intercambio de información, se erigen como verdaderos monopolios constructores de opinión, e incluso, de realidades enteras.

Como podemos ver, las relaciones de poder heteronómicas permean todas las esferas de la sociedad moderna y sus instituciones. Es claro que éstas reflejan una configuración de poder que está en el fondo de la estructura social, un poder en el cual las voluntades son determinadas por factores externos y no por sí mismas. Ahora bien, esto de ninguna manera pretende restar agencia a los sujetos. Por el contrario, como ha demostrado Foucault, toda relación de dominación, implica resistencia. Los sujetos no son recipientes pasivos de las determinaciones estructurales. Éstos se encuentran siempre en una constante tensión entre las fuerzas estructurales y su *agency*, a partir de la cual se genera la resistencia. Sin embargo, el hecho de la resistencia no niega la lógica heteronómica del poder materializado en las estructuras del sistema histórico moderno. El poder heteronómico busca dominar y ejercer la autoridad sobre otros, pero los sujetos resisten.

Los movimientos autonómicos precisamente rompen con la lógica del poder heteronómico y

---

<sup>14</sup> Para Locke, ningún individuo puede ser sacado del estado natural “y sometido al poder político de otro sin su propio consentimiento. La única forma en la que uno se separa de su libertad natural y se somete a la sociedad civil es por medio de un acuerdo con otros hombres para juntarse y unirse en una comunidad, en la que puedan vivir cómodos, seguros y en paz con los demás, disfrutando sus propiedades y una mayor seguridad en contra de cualquiera que no sea parte del acuerdo” (Locke, 1952: 55). Rousseau por su parte decía que “sólo hay una ley que, por su naturaleza, exige el consentimiento unánime: la ley del pacto social, pues la asociación civil es el acto más voluntario de todos. Nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede bajo ningún pretexto, sojuzgarlos, sin su consentimiento” (Rousseau, 1993: 137). Aquí, evidentemente, queda implícito que el pacto social es lo que sojuzga a los individuos.

comienzan a trazar un nuevo modelo de poder constitutivo de las relaciones sociales. Mientras que en el siglo XX muchos movimientos sociales, e incluso antisistémicos, reprodujeron las premisas básicas del modelo heteronómico en sus estructuras y sus acciones, hoy cada vez más, los movimientos autonómicos están buscando crear nuevas formas de relación social que redefinan el poder, al interior y exterior de sí mismos. En el siglo pasado los movimientos marxistas-leninistas seguían al pie de la letra los dictados de sus líderes, del comité central o de las formulas marxianas y los estatutos del partido; actualmente los movimientos autonómicos cuestionan estas formas heteronómicas de origen y se organizan en estructuras que buscan rescatar las voluntades diversas de los sujetos. Estas nuevas formas de organizarse autonómicamente presuponen otra forma de hacer la política, diferente a la política heteronómica, o lo que los zapatistas llaman “la otra política” (Rosenmann, 2009), en la que los discursos se llenan de fórmulas como el “mandar obedeciendo”, “un mundo en el que quepan muchos mundos”, o el “abajo y a la izquierda” de la Otra Campaña. Estos movimientos comienzan a dejar de lado las grandes verdades para enfocarse en la multiplicidad y la diferencia. Se trasciende la dicotomía entre los cuadros políticos y las bases, para dar pie al protagonismo de las masas; mientras que aparecen nuevas significaciones que chocan con los viejos paradigmas, como en el caso de la *democracia participativa*, fundamentada en la noción de una *ciudadanía positiva*, es decir, que participa activamente en los procesos políticos y colectivos, en contraste con una *ciudadanía negativa* y pasiva, en la que predomina la “indiferencia” y la desmovilización (Adamovsky et al., 2007: 33).

Evidentemente no se trata de fenómenos acabados y perfectos. Los movimientos autonómicos son apenas manifestaciones tempranas de esta nueva configuración del poder; sin embargo, hay retrocesos y avances, hay autonomía en diferentes niveles, pero también hay obstáculos estructurales y subjetivos en el desarrollo de estas nuevas formas de relación social, que por lo general se mantienen todavía en un nivel marginal con relación al modelo hegemónico. Sin embargo, en ese ámbito de las luchas sociales, en donde se prefiguran las formas de poder que fundamentan a las sociedades históricas, el autonomismo comienza a asomar la cabeza y a tomar la palabra.

No obstante, el movimiento autonomista no tiene una “cabeza” como tal. En todo caso, podríamos hablar de muchas cabezas y muchos brazos, ya que como resultado de su contenido autonómico, la estructura organizativa de este tipo de luchas es altamente descentralizada y horizontal. Como mencionamos en un apartado anterior, en los años 80s, Jenkins hacía una clasificación mecánica de la estructura de los movimientos sociales con base en la diferencia entre los movimientos enfocados a cambios personales y aquellos que buscaban cambios institucionales (Jenkins, 1983: 539). Según

---

<sup>15</sup> En el capítulo 2 se discute esta historia de agravios en contra de los pueblos indígenas en América Latina.

este autor, los primeros adoptarían estructuras descentralizadas y una membresía exclusiva, mientras que los segundos serían típicamente más centralizados e inclusivos. Más recientemente, Manuel Castells todavía mantiene aquella vieja distinción y sostiene una tipología que hace una diferencia entre los “nuevos movimientos sociales” y los “movimientos políticos” o lo que sería la “política insurgente”. Los primeros “son aquellos, que actúan para cambiar los valores de la sociedad, no el poder político, no la decisión política directamente, sino los valores de la sociedad. Ellos actúan directamente sobre nuestras mentes. Movimientos de mujeres, movimientos ecologistas, los movimientos de igualdad étnica o cultural, es decir, son movimientos para cambiar nuestra forma de pensar” (Castells, 2010), mientras que los segundos son aquellos que buscan cambios institucionales en la estructura política. En este sentido, los primeros serían estructuras altamente jerarquizadas y centralizadas, mientras que los segundos serían redes horizontales y descentralizadas.

Hoy es claro que estas dicotomías ya están rebasadas. En primer lugar, los movimientos autonómicos buscan evidentemente cambios culturales y personales, en tanto que se construyen a partir de formas diferentes de relación social; y sin embargo, el hecho de constituirse en espacios de poder autónomos, es en sí mismo una lucha política, una disputa con el poder hegemónico. En este sentido, podemos hablar del movimiento de radios comunitarias como movimiento autonómico, y estamos hablando de un movimiento verdaderamente amplio y difuso, pero también podemos hablar de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias de Guerrero, una organización estructurada jerárquicamente y con estructuras centralizadas. También podemos hablar del municipio autónomo en San Juan Copala, y estaríamos hablando de un proceso eminentemente político, aunque forma parte de esta red de procesos autonómicos.

En este sentido tendría más sentido concebir al movimiento autonomista como una amplia red de movimientos, o lo que sería más exacto, un gran movimiento en red. Esto significa que el autonomismo no puede ser definido como una entidad coherente, con una agenda única, con objetivos y estructuras concretas. Se trata por el contrario, de una multiplicidad de actores, altamente heterogéneos, con objetivos múltiples, vinculados a partir de una amplia red en la que cada nodo es una autonomía concreta. Jenkins (1983: 540) también advertía la importancia de distinguir entre los *movimientos sociales*, que se definen por metas e intereses amplios, y las *organizaciones de los movimientos sociales* (OMS), que se definen por estructuras organizativas particulares. Si quisiéramos retomar estas categorías, podríamos decir que la mayoría de los movimientos sociales contienen múltiples OMS, lo cual no sería distinto en el caso del movimiento autonomista.

Podemos pues distinguir entre el movimiento autonomista amplio, que trasciende regiones

concretas, y las formas comunitarias y particulares de organización autonómica, en donde aparecen casos tan diversos como las radios comunitarias, urbanas y campesinas, mestizas e indígenas, las policías comunitarias, las universidades indígenas autónomas, los municipios autónomos, las juntas de buen gobierno zapatistas, las fábricas ocupadas argentinas, los sistemas de economías alternativas, e incluso los movimientos globales de software libre y copyleft. Cada uno de estos casos puede ser visto como un nodo en una red más amplia. Esto permite que cada nodo tenga sus propias estructuras y formas de acción. Algunos son más centralizados como el caso de la policía comunitaria, mientras que otros, como Radio Ñomndaa, tienden más a la descentralización y la horizontalidad.

Esta maraña de relaciones entre grupos más concretos sería lo que podríamos entender como el movimiento autonomista; y aunque cada grupo sea completamente distinto de los demás, lo que le da coherencia a todo el movimiento es que cada caso particular es una manifestación concreta de las relaciones de poder autonómicas. Ahora bien, no todos los casos son totalidades autónomas. Cada uno va construyendo autonomía en una parte muy específica de su cotidianidad. Las policías comunitarias construyen formas autónomas de ejercer la administración de la justicia, pero siguen dependiendo de relaciones heteronómicas de poder en cuanto a otros aspectos de su vida social, como lo sería la salud, la educación o la comunicación<sup>16</sup>. Los medios libres o los movimientos de software libre, por su parte, estarían construyendo formas autonómicas de ejercer la comunicación, a partir de las cuales esta deja de ser ejercida unidireccionalmente desde los grandes monopolios de la industria cultural, y comienza a fluir en forma de redes horizontales. Sin embargo, en estos casos, difícilmente podríamos decir que la autonomía es total, en tanto que los actores siguen participando en relaciones heteronómicas en todos los otros aspectos de su vida. Sin embargo, esto no niega el proceso autonómico. Ahí en esas dimensiones de la vida social en donde se producen estos fenómenos están los embriones de las formas autónomas de configurar las relaciones sociales. Ahí están ya los gérmenes del poder autonómico.

Ahora bien, para que estas manifestaciones del poder autonómico se materialicen, en cualquier nivel, es necesaria la existencia de comunidades. Estos procesos no surgen individualmente, sino colectivamente en contextos comunitarios. La acción colectiva del autonomismo no se puede entender como asociaciones necesariamente voluntarias, en el sentido de individuos racionales calculando el costo y el beneficio de su participación en la organización; se trata de procesos que surgen en entornos comunitarios, en donde la pertenencia se define colectivamente. Si bien Tilly et al. (1986; 1981; 1975), retomando la distinción clásica entre organización comunal y asociativa, argumentan que los movimientos sociales son producto de un desplazamiento de la acción colectiva que va de las

---

<sup>16</sup> En años recientes, las comunidades organizadas en torno a la CRAC-PC han comenzado a impulsar proyectos que buscan

relaciones íntimas y descentralizadas de la comunidad a las grandes asociaciones estructuradas formalmente, con presencia en la arena nacional y objetivos a gran escala; en la actualidad se puede observar un retorno a la comunidad como base de la política.

La política autónoma requiere de un profundo arraigo en la comunidad<sup>17</sup>. Es en la comunidad en donde se construye el “nosotros” que es premisa fundamental para la autonomía. Si la construcción de espacios autónomos requiere de la confianza en las capacidades propias, esto presupone la existencia del actor colectivo a quien hace referencia esa confianza. Ese actor colectivo, a su vez, tiene que ser capaz de diferenciarse del todo social, de lo contrario, no se trataría sino de un agregado de individuos indiferenciados, al estilo del liberalismo. Pues bien, es precisamente en el espacio comunitario en donde se construye esa identidad diferenciada y consciente de sus capacidades propias. Esta se construye a partir de las relaciones íntimas de solidaridad sostenidas en una continuidad temporal. Con esto no nos referimos necesariamente a la comunidad como sociedad contractual de la que hablaba Tönnies (1947). Aquí entendemos por comunidad a una colectividad diferenciada de la totalidad social; a ese espacio que está entre el individuo y la totalidad. Se trata de grupos sociales que comparten cultura, es decir, con una organización social de significados, interiorizados de manera relativamente estable por los sujetos que los comparten, y objetivados en formas simbólicas, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados. Estos grupos, están relacionados internamente a partir de formas más personales y espacios íntimos de interacción.

Es en el nivel comunitario precisamente en donde se reafirma la autonomía como contrapoder. El Estado liberal-burgués niega toda forma de voluntad colectiva, presuponiendo al individuo desligado y atomizado, igual y sin historia. No obstante las sociedades humanas funcionan y existen a partir de las comunidades, colectivas e históricas. La escala de la comunidad es el ámbito más concreto de la existencia social y por ende, el nivel a partir del cual se forman las voluntades. El Estado liberal niega toda forma de voluntad colectiva basada en identidades diferenciadas. Por lo tanto, la afirmación de estas voluntades es en sí mismo un acto de resistencia al Estado liberal. En otras palabras, si el poder heteronómico busca imponer a los individuos una visión cultural dominante. Entonces, la resistencia a esta imposición aparece como construcción y reafirmación de las identidades colectivas. Es por esto

---

precisamente extender el “comunitarismo” hacia estos rubros.

<sup>17</sup> Esto no quiere decir que estemos tomando aquí una postura a favor del modelo de “autonomía comunitaria”, en su debate con los que proponen la “autonomía regional”. No se está aquí proponiendo algún modelo de autonomía indígena, ni haciendo ninguna afirmación de tipo normativo. El sentido que le damos aquí a la comunidad no se restringe a la definición jurídica de comunidad. Por el contrario, podemos pensar la comunidad a diferentes niveles, como lo sería una comunidad de estudiantes, o una comunidad indígena, pero también una comunidad política o una comunidad de cibernautas. Lo que queremos resaltar es que en cualquier caso, la existencia de relaciones íntimas en espacios de interacción cotidiana es premisa para el surgimiento de la autonomía, indígena o no, comunitaria o regional.



que en el periodo histórico actual vamos a encontrar una y otra vez a las formaciones comunitarias al centro de las disputas políticas y antisistémicas.

### *Génesis de los movimientos autonómicos*

Hasta ahora hemos visto el contenido eminentemente antisistémico del movimiento autonomista y hemos resaltado la importancia de las comunidades como grupos sociales con voluntades propias e identidades colectivas diferenciadas. Sin embargo, esto todavía no explica el surgimiento de los movimientos autonómicos. Podríamos decir que los movimientos sociales son resultado de tensiones estructurales –económicas, sociales, políticas o culturales– que causan efectos negativos en grupos sociales, y entonces rápidamente deducir que los grupos subalternos se organizan debido a la marginación o exclusión a la que han sido sometidos por parte del Estado y sus estructuras; o podríamos también decir que la acción colectiva resulta de la coincidencia de oportunidades políticas – como lo serían nuevos alineamientos en las estructuras políticas, divisiones en las élites, o la presencia de fuertes aliados en coyunturas favorables–, repertorios de confrontación –como las marchas masivas, huelgas generales, etc.– y marcos de significado que permitan a los actores percibir una situación dada como injusta; o podríamos seguir a Melucci (1991: 358) y decir que los movimientos sociales resultan de las intenciones que se construyen con base en las definiciones que hace de sí mismo un actor colectivo, a partir de sus metas, medios y su entorno. Sin embargo, estas teorías, por sí mismas, no explican por qué, si existen claras tensiones estructurales, no se organizan todos los miembros de las clases subalternas; o por el contrario, por qué las coyunturas políticas no corresponden necesariamente a la presencia de grandes movilizaciones, es decir, por qué aun en momentos favorables para la acción colectiva, los actores permanecen desmovilizados; y en todo caso, aun cuando a partir de estas premisas se pudiera explicar el surgimiento de los *movimientos sociales*, esto todavía no explica por qué surgen los *movimientos autonómicos*, es decir, por qué aparece la construcción de autonomía como *forma y contenido* de los movimientos sociales antisistémicos en el momento histórico actual.

Pues bien, para que surjan los movimientos autonómicos es necesario que los actores colectivos 1) tomen conciencia de sí mismos como agentes de cambio con capacidad de construir espacios de poder alternativos, 2) que perciban un agotamiento en la capacidad del Estado y las viejas estructuras partidistas para satisfacer sus necesidades y demandas, y 3) que exista un marco referencial de

significado a partir del cual puedan imaginar la autonomía como alternativa viable. A partir de estas tres premisas se pueden retomar las categorías propuestas por las teorías de los movimientos sociales: identidad colectiva, oportunidades políticas, marcos de significado, tensiones estructurales, etc. Veamos pues.

Los movimientos autonómicos buscan tomar en sus propias manos la gestión de diversos ámbitos de su vida que antes estaban dominados por estructuras externas (el gobierno, el mercado, los caciques, etc.) Sin embargo, para que ellos puedan pensar en tomar *en sus propias manos* algo, es necesario primero que exista una plena consciencia de un *nosotros*. Esto quiere decir que un grupo de individuos se reconozcan como algo más que un agregado de individualidades, es decir, como un grupo social específicamente delimitado y diferenciado de otros grupos sociales. Es este nosotros el que permite identificar un agravio colectivo y, fundamentalmente, una respuesta colectiva a ese agravio. De hecho, podríamos decir que la conciencia del *nosotros* es condición necesaria para todo movimiento social. Puede existir un agravio sentido por un número determinado de individuos, pero si estos no se reconocen como un colectivo, entonces, las respuestas a ese agravio pueden tomar la forma de la resistencia individualista de James Scott. De acuerdo con este autor, en una relación de dominación, se podría llegar a mantener una elevada resistencia individualista, siempre y cuando ésta no se haga pública. En el momento en el que la resistencia comienza a hacerse pública, los individuos agraviados se reconocen en el discurso de resistencia, y ven que *es posible* ir en contra del modo impuesto por los dominadores. (Scott, 2004: 83). Es entonces cuando los agraviados se identifican dentro de este mismo discurso y se puede pasar de una resistencia individual a un acto de acción colectiva.

Ahora bien, en la acción colectiva autonomista, el *nosotros* no sólo determina la existencia de la resistencia, sino el que esta asuma una forma autonómica. Para esto, es necesario que el *nosotros* tome la forma de una identidad colectiva plenamente identificada y diferenciada. En los movimientos sociales clásicos, no aparecía visiblemente el factor de la identidad. Era suficiente con sentirse parte de la clase obrera en un mundo dicotómico en el que la clase obrera se podía explicar a partir de su antagonismo con la burguesía. Sin embargo, en las últimas décadas, la resistencia a las tendencias totalizantes e individualizantes de la modernidad y el capitalismo globalizante tomó la forma cada vez más visible de una consciencia identitaria y diferenciada. Particularmente en México y América Latina, como se relata en el capítulo dos, la coyuntura de los 500 años de la invasión europea hizo surgir una clara consciencia indígena, en resistencia a la presencia totalizante del mestizo.

Para Gilberto Giménez, “la identidad constituye un nudo crucial para toda teoría de la acción y, particularmente, para una teoría de los movimientos sociales (pero) en el caso de los movimientos

campesinos en México, esta teoría resulta todavía más acuciante en la medida en que buena parte de estos movimientos tienen como soporte a actores sociales dotados de identidad étnica. Sería muy difícil comprender el sentido, la lógica cultural, las demandas o la orientación profunda de estos movimientos si se desconocen la configuración y las dimensiones de las identidades étnicas involucradas en la acción” (Giménez, 1994: 11). En este sentido, las identidades diferenciadas permiten a los actores colectivos pensarse en un nivel de existencia que está entre el individuo y la totalidad social.

Sin embargo, para que las identidades colectivas se traduzcan en la movilización autonómica, es necesario que éstas se politicen, es decir, que tomen conciencia de sí mismas como agentes de cambio resignificándose a sí mismas. Este proceso de toma de conciencia pasa por cuatro niveles de profundidad en la que los actores: 1) toman conciencia de su condición subalterna, 2) identifican las causas de esa subalternidad en el sistema dominante heteronómico, 3) toman conciencia de la posibilidad de tomar el cambio en sus propias manos, y 4) tienen disposición a participar en el proceso de cambio. El primer nivel se refiere al momento en el que el actor colectivo se identifica como subalterno. Cabe mencionar aquí que la subalternidad se refiere a la contraparte de la dominación, es decir, la experiencia subjetiva de subordinación en el terreno de las relaciones económicas, sociales y políticas. Como apunta Massimo Modonesi, el concepto de subalternidad es introducido por Gramsci para dar cuenta de la condición subjetiva de la subordinación en el contexto capitalista (Modonesi, 2009b: 18). Se trata de la interiorización de la subordinación en las relaciones de dominación y hegemonía propias del capitalismo. Este concepto fue adoptado más adelante por la *escuela de estudios subalternos*, para cuyos autores el concepto hace referencia a cualquier persona de rango inferior, ya sea por su raza, clase, género, orientación sexual, etnia o religión (Guha, 1997). Como veremos en el capítulo dos, para que un actor colectivo este consciente de su condición subalterna, es necesario que se reconozca como explotado, marginado o subordinado, pero fundamentalmente, que reconozca un grupo social antagónico a partir del cual se construye la relación de dominación. En el segundo nivel, los actores reconocen en las estructuras heteronómicas las causas de su subalternidad. Esto quiere decir que no toman como natural su dominación, sino que ubican el origen de ésta en las estructuras del Estado, en el mercado, en el sistema patriarcal, o en cualquier otro tipo de estructura de poder heteronómico.

En un tercer momento, la conciencia de cambio implica saberse capaz de llevar a cabo el cambio por sí mismos. En muchas ocasiones los grupos sociales se saben subordinados y ubican las causas de su subordinación, pero la resistencia no pasa de la reacción espontánea o del caudillismo

debido a que los actores piensan que *otros* tienen las capacidades para responder a la subordinación y que ellos únicamente tienen que seguir a los elegidos. La *autovaloración* es premisa fundamental para la organización autonómica, ya que ésta requiere que los actores reconozcan sus propias fuerzas y se sientan capaces de utilizar sus propios saberes y habilidades en la lucha en contra de la dominación. Finalmente, el cuarto nivel de la conciencia tiene que ver con la disposición de los actores a participar, la cual resulta de una fuerte identidad colectiva y no, como ya mencionamos, con el cálculo racional de costo-beneficio de Olson. Esto es así porque en la mayoría de los casos la participación de los actores en las luchas autonomistas implica mucho más costos que beneficios, llegando aquellos incluso hasta la muerte. En todo caso, la participación de los individuos es premisa fundamental para la subsistencia de las identidades colectivas que se perciben amenazadas y negadas por las estructuras totalizantes. En el caso de una radio comunitaria indígena, por ejemplo, la identidad comunitaria se ve amenazada por la imposición de códigos culturales dominantes transmitidos por los medios comerciales, los cuales van fragmentando el tejido social y cultural. En este contexto, la participación en una radio comunitaria se da a manera de defensa de la identidad colectiva, y no necesariamente por el cálculo individual y egoísta de los costos y los beneficios.

Son estos cuatro niveles de conciencia los que permiten que un actor colectivo se transforme en un agente de cambio, es decir, para que éste pueda ejercer su capacidad transformadora. En este punto nos será de utilidad tomar las categorías que presenta Hilary Wainwright (en Adamovsky et al., 2007: 87). Para esta autora, el poder debe entenderse también en su dimensión transformadora, la cual abarca cuatro dimensiones de la actividad creativa humana: a) las interacciones/relaciones entre personas, b) las estructuras sociales duraderas que preexisten a determinados individuos y relaciones, c) la formación y el carácter de la personalidad y la conciencia humanas y d) las transacciones y relaciones con la naturaleza. Todos estos son lugares potenciales de las capacidades transformadoras del ser humano. Los agentes de cambio pueden orientar su acción transformadora en cualquier combinación de estas dimensiones.

Ahora bien, esta conciencia de cambio no surge espontáneamente de la imaginación creativa de los actores. Para que un grupo social adquiriera una conciencia transformadora es necesario que preexista ya una historia organizativa en el entorno comunitario, con identidades fuertemente arraigadas y repertorios de confrontación plenamente identificados. Para Jenkins, “el potencial de movilización de un grupo está determinado en gran medida por el grado de organización grupal preexistente. Los grupos que comparten fuertes identidades distintivas y fuertes redes interpersonales exclusivas a los miembros del grupo, están altamente organizados y por ende, listos para ser

movilizados”<sup>18</sup> (Jenkins, 1983: 538). Esta organización previa llena de significado las acciones de los actores y permite que los miembros de la comunidad puedan entender el discurso organizativo, a partir del cual se va formando la conciencia de cambio.

Esta conciencia de cambio, sin embargo, todavía no apunta necesariamente hacia la autonomía como vía de transformación. En todo caso, nos permite entender la disposición a la organización por la transformación social. Para que los movimientos de cambio adopten la autonomía como forma y contenido de su acción, es necesario también que éstos perciban un agotamiento de las estructuras heteronómicas dominantes, las cuales podrían de otra forma ser percibidas como alternativas organizativas. En otras palabras, la organización autónoma surge cuando los actores, decididos a cambiar su realidad social, no creen ya conseguir ese cambio a partir de las estructuras existentes, como lo son las instituciones de gobierno o incluso los partidos de clase tradicionales. Si para Tarrow (1997) uno de los elementos necesarios para que la acción colectiva se convierta en contenciosa es que los individuos carezcan de acceso regular a las instituciones, en la acción autónoma los actores no sólo carecen de dicho acceso, sino que ya no lo buscan; ya no es el objetivo de su acción.

Esto es así debido a que en el actual momento histórico las estructuras que forman el sistema liberal-burgués están perdiendo cada vez más su legitimidad. Podemos decir que estamos atravesando por una *crisis de legitimidad* del sistema. Esta noción la podemos enmarcar en el análisis más amplio que hace Wallerstein (2007, 2005, 1998; 1996) de la *crisis terminal del sistema mundial*. Para Wallerstein, el derrumbe del socialismo real en 1989, lejos de significar el triunfo del liberalismo, marcó precisamente lo contrario, la caída definitiva del liberalismo. El liberalismo prometió la desaparición de las desigualdades a través de reformas graduales. Sin embargo, el resultado fue exactamente lo contrario. En los últimos años, las desigualdades sociales se han ido exacerbando y hoy se vive un proceso de fuertes regresiones en materia de derechos y garantías individuales. En este contexto, las instituciones liberales han ido perdiendo cada vez más su legitimidad frente a los ojos de los ciudadanos que se ven continuamente desprotegidos ante la incapacidad de las instituciones. Hoy en el imaginario popular todo político es un político corrupto; la policía es la principal organización delincencial y “hay que cuidarse más de los policías que de los delincuentes”; la justicia se compra; etc.

En términos de la teoría de los movimientos sociales, esta crisis de legitimidad del sistema puede ser entendida también como una “oportunidad política” para la acción autónoma. Los actores colectivos buscan transformaciones, pues parten de una situación de subalternidad, pero esas

---

<sup>18</sup> Traducción propia

transformaciones, a sus ojos, ya no pueden ser obtenidas a través de las instituciones. Es necesario buscar una alternativa que no pase por ellas. Para Tarrow (1997), una “oportunidad política” sería el acceso abierto a las estructuras e instituciones; sin embargo, en el caso de la movilización autonómica, es claro que al cerrarse los mecanismos de participación en las estructuras políticas convencionales, surge la necesidad de participar en estructuras alternativas. Al mismo tiempo, el descrédito de las instituciones debilita al Estado, creando las condiciones que posibilitan el surgimiento de la autonomía. En este sentido, Tarrow reconoce que en un Estado débil, se propicia la acción colectiva (Tarrow, 1997: 162-163). Desde luego, esto no quiere decir que un Estado autoritario sea un Estado fuerte. Se puede tener un Estado fuertemente represivo, como en el caso mexicano, y al mismo tiempo débil en cuanto a su legitimidad.

Aquí es necesario decir que esta crisis de legitimidad no es fortuita, sino que surge de tensiones estructurales empíricamente visibles. Esto quiere decir que en el nivel estructural, se pueden ubicar tendencias al agotamiento del sistema. Como ya hemos mencionado antes, este nivel de análisis ha sido fuertemente ignorado por la teoría de los movimientos sociales, la cual explica el surgimiento de la acción como “resultado de intenciones, recursos y límites, con una orientación construida por medio de relaciones sociales dentro de un sistema de oportunidades y restricciones” (Melucci, 1991: 358) y no “como el simple efecto de precondiciones estructurales o de expresiones de valores y creencias” (Melucci, 1991: 358). Sin embargo, tampoco se puede negar que en el fondo de estas intenciones, recursos y límites está la relación entre los actores y su contexto estructural. Para Barreda et al. por ejemplo, “considerar a los movimientos sociales como resultado directo de tensiones estructurales equivale a considerarlos como subproductos, no como actores conscientes que evalúan la situación en la que se encuentran, acumulan y seleccionan medios para alcanzar objetivos, y que aplican voluntaria y deliberadamente sus esfuerzos para producir (o resistir) un cambio social con una orientación más o menos definida” (Barreda et al., 1999: 183). Sin embargo, estos autores reconocen que las tensiones estructurales “son condición necesaria pero insuficiente para la formación de actores colectivos” (Barreda et al., 1999: 183). Pues bien, en el caso de los movimientos autonómicos, la organización surge a partir de una crisis de legitimidad percibida por los actores, vinculada con un desgaste estructural del sistema que se deriva directamente de las relaciones de poder heteronómico que subyacen a las instituciones políticas, económicas y sociales.

Por supuesto, las relaciones de poder heteronómico no sólo se expresan en las instituciones de gobierno. Como vimos en el apartado anterior, muchos movimientos sociales tradicionales, como los sindicatos o los partidos comunistas, son en sí mismos expresiones de poder heteronómico. Entonces

no resulta extraño que esta crisis de legitimidad no sólo afecte a las instituciones gubernamentales, sino también a las formas tradicionales de hacer política. En este sentido, cada vez más, los grupos sociales se alejan de las formas heteronómicas de organización social de los viejos movimientos sociales, que junto con las estructuras del Estado, también están perdiendo su legitimidad. Desde luego, esto no significa que hayan desaparecido los movimientos sindicales basados en formas heteronómicas. De hecho, si miramos ampliamente a los procesos de acción colectiva contemporáneos, podemos ver que los “viejos movimientos sociales” conviven con los movimientos autonómicos, e incluso, podrían ser más en términos numéricos. Un vistazo a la Cronología del Conflicto Social para México del Observatorio Social de América Latina (OSAL)<sup>19</sup> nos da una idea de los actores colectivos en la escena política-social mexicana. Si bien aparecen numerosos movimientos como el del municipio autónomo de San Juan Copala, o las organizaciones adherentes a la Otra Campaña, la Policía Comunitaria de Guerrero, la UNISUR y la OPIM en este mismo estado, o incluso movimientos de vecinos que comienzan a experimentar con la política autonomista; la mayoría de los movimientos sociales que aparecen en el recuento numérico del OSAL son movimientos sindicales como el de los ferrocarrileros o mineros, o las luchas del SME, STUNAM o la CNTE; también aparecen organizaciones tradicionalmente heteronómicas como las grandes centrales campesinas, o los movimientos de apoyo a Lopez Obrador. Es evidente que de ninguna manera han desaparecido los movimientos sociales basados en relaciones heteronómicas de poder. En todo caso, tocaría a otro estudio hacer un análisis de las tendencias cuantitativas de los movimientos sociales para hacer un recuento de la proporción en que aparece el autonomismo. En el presente estudio no queremos argumentar que esto sea ya un fenómeno mayoritario. En todo caso, lo que estamos argumentando en este apartado es que el surgimiento del movimiento autonomista es expresión de la crisis de legitimidad que no sólo alcanza a las estructuras gubernamentales, sino a todas las formas en que se materializan las relaciones heteronómicas, lo que incluye también a muchos movimientos sociales tradicionales.

Sin embargo, todavía no es suficiente con que exista esta percepción del agotamiento de las estructuras heteronómicas. Cuando Gilberto Giménez reflexiona sobre los teóricos de los movimientos sociales que consideran la acción colectiva como un producto estructural, no puede evitar preguntarse “por qué, por ejemplo, una contradicción estructural activada por una situación de crisis desencadena la acción colectiva de algunos grupos, pero no de otros (afectados por el mismo fenómeno)” (Giménez, 1994: 10). Podemos extender esta misma pregunta al tema que nos atañe y cuestionarnos, por qué si la crisis de legitimidad es general y ampliamente percibida por los grupos sociales subalternos

---

<sup>19</sup> Documento de trabajo realizado por el Comité de Seguimiento y Análisis del Conflicto Social y la Coyuntura de México

conscientes de ser agentes de cambio, no todos se organizan autónomamente. Para contestar esta pregunta tenemos que referirnos al concepto de “marcos de significado” de Tarrow. Esto significa que un grupo social no sólo se reconoce como parte de una comunidad de intereses, sino que interpreta su realidad a partir de códigos compartidos que le permiten actuar de una manera en particular. En palabras de David Snow y Robert Benford, un marco de significado es un “esquema interpretativo que simplifica y condensa el ‘mundo de ahí fuera’ puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno presente o pasado de cada uno” (Snow y Benford en Tarrow, 1997: 214). Según estos autores, en la acción colectiva, los marcos de significado “actúan como dispositivos de acentuación que o bien ‘subrayan y adornan la gravedad y la injusticia de una situación social o redefinen como injusto o inmoral lo que previamente era considerado desafortunado, aunque tal vez tolerable” (Snow y Benford en Tarrow, 1997: 215).

En el caso de la acción colectiva autónomica no se trata solamente de un marco de significado que permite a los actores definir una situación social como injusta o inmoral, sino que les permite definir una alternativa a esa situación social. Existe ya todo un discurso con respecto a la autonomía como alternativa de lucha y organización social. Cada vez más movimientos y organizaciones sociales, así como intelectuales orgánicos presentan la organización autonomista como un proyecto viable frente a la debacle del sistema liberal. Los orígenes contemporáneos de este discurso pueden encontrarse en las grandes movilizaciones indígenas que se suscitaron en la víspera de los 500 años de la invasión europea en el continente americano. Como se discute en el capítulo dos, fue entonces cuando los pueblos originarios comenzaron a pensar en la autonomía como un derecho histórico que les había sido negado por cinco siglos. A partir de entonces, cada vez más grupos sociales comenzaron a pensar en la posibilidad de organizarse autónomicamente. Esto nos recuerda el análisis de James Scott, (Scott, 2004) quien dice que para que un individuo agraviado decida actuar colectivamente, es necesario que se cree un discurso colectivo que le permita afirmarse en ese discurso frente al poder. Si en lugar de individuos, pensamos en los actores colectivos, podemos ver que la existencia de un discurso en torno a la autonomía crea un referente en el imaginario colectivo de los actores que les permite imaginar una opción diferente frente a las viejas alternativas de resistencia.

Por supuesto, este marco de significado no hace referencia a una visión estática y homogénea a partir de la cual todos los movimientos autónomicos construyen su acción. Por el contrario, éste funciona más como un referente a partir del cual los actores diversos construyen interpretaciones



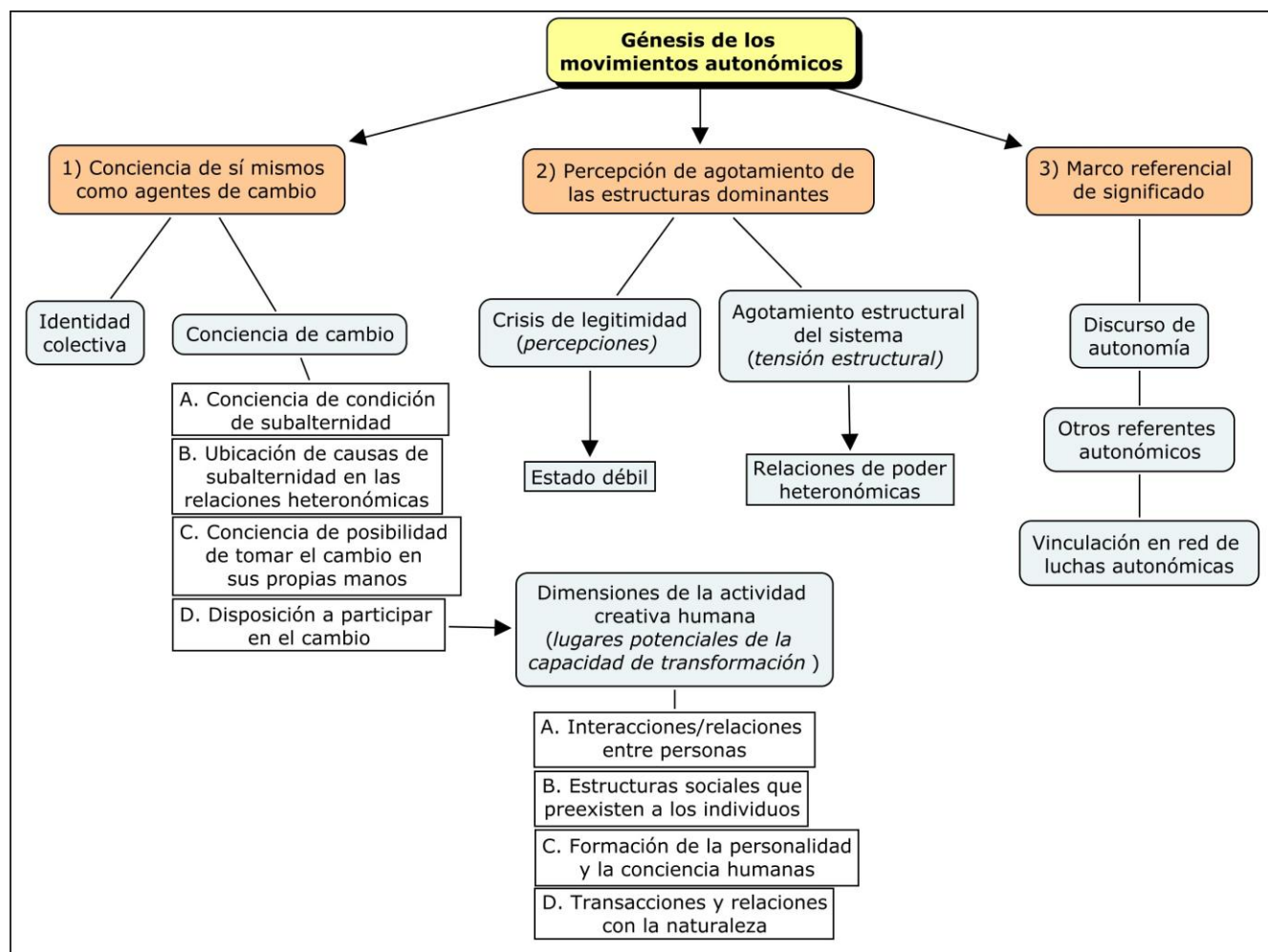
particulares de la autonomía. Es por esto que la autonomía puede aparecer en formas tan diversas como lo son una radio comunitaria, un sistema de justicia alternativa, o un municipio autónomo. Sobra decir que el hecho de que cada grupo interprete de forma diferencial a la autonomía, no significa que las interpretaciones sean arbitrarias. Quizá sería más adecuado pensar el discurso autonomista como un marco maestro, en el sentido que le da Tarrow. Para este autor, “el aspecto más importante de un marco de acción colectiva ‘maestro’ es que, en un contexto de turbulencia generalizada, permisividad y entusiasmo, es adaptado, ampliado y matizado por la práctica de una variedad de actores sociales entregados a diferentes luchas contra distintos oponentes” (Tarrow, 1997: 228). Esto nos permite pensar en la existencia de un marco referencial de significado amplio que actúa como factor decisivo en la orientación autonómica de resistencias específicas.

Ahora bien, este marco de significado en torno al cual se construye la autonomía, se fortalece y profundiza a partir de la multiplicación de las experiencias autonómicas. En la década de los 80s y 90s, la autonomía no tenía necesariamente el significado que ha adquirido en la actualidad. Como nota Velasco Cruz (2003), muchas organizaciones indígenas hablaban de autonomía sin tener necesariamente una clara idea del significado que le atribuían. Hoy, conforme aumentan las experiencias autonómicas, la autonomía va resignificándose continuamente en el imaginario colectivo. Esta resignificación se da a partir de la continua interacción entre los mismos movimientos, y entre estos y sus intelectuales orgánicos. Decíamos en un apartado anterior que el movimiento autonomista es más una red que un movimiento homogéneo y definido. Si los casos concretos de autonomías son los nodos de esta red, entonces los vínculos entre los nodos podrían ser concebidos como transmisores de significado. Como en toda red, existen mecanismos que sirven para facilitar y sistematizar las conexiones entre los nodos. En el caso del movimiento autonomista, estos mecanismos son los encuentros, congregaciones y conferencias que aglutinan a las luchas autonomistas y crean espacios de discusión en donde se va construyendo el significado colectivo de la autonomía.

Resumiendo, podemos decir que el surgimiento de los movimientos autonómicos se explica a partir de 1) la existencia de una conciencia colectiva que permite a los actores identificarse como agentes de cambio con capacidades propias, 2) la percepción de un agotamiento de las estructuras del poder heteronómico, manifestado en la actual crisis de legitimidad del sistema liberal, y 3) la existencia de un marco referencial de significado que llena de contenido a la autonomía, y permite que cada vez más grupos puedan pensarla como alternativa viable (ver figura 2). Desde luego, la acción colectiva nunca es mecánica y determinada, por lo que no podemos pensar que estos tres elementos son completamente determinantes en el surgimiento de la autonomía. Cada uno de estos factores está

determinado por condiciones histórica y culturalmente específicas. Si bien no aspiramos a predecir el surgimiento de un movimiento autónómico, sí podemos utilizar estas categorías para una interpretación más profunda del origen de los movimientos autónómicos.

**Figura 2:** Génesis de los movimientos autónómicos



### *Los movimientos autónómicos y las instituciones gubernamentales*

Hasta este punto hemos trazado ya un panorama general de los movimientos autónómicos. Los hemos interpretado como movimientos sociales, populares y antisistémicos; hemos aludido a su contenido fundamental que los separa de otras formas de movimientos y nos permite interpretarlos como manifestaciones históricas de relaciones de poder autónómicas, esencialmente diferentes a las relaciones de poder heteronómicas que caracterizan tanto a las instituciones estatales como a los viejos

movimientos sociales. Finalmente, discutimos su origen en función de la conciencia, la percepción de una crisis estructural, y la existencia de un referente discursivo o marco de significado. No obstante, para terminar de dibujar este panorama es necesario todavía decir algo sobre la relación entre los movimientos autonómicos y las instituciones gubernamentales. No podríamos dejar la historia hasta aquí, dado que los movimientos no surgen en espacios vacíos sino que están constantemente interactuando con entornos, normalmente hostiles a las transformaciones. Es verdad que el autonomismo surge en el contexto de una crisis sistémica, lo que implica la debilidad del Estado y sus estructuras; sin embargo esto no significa que las estructuras hayan desaparecido.

Las estructuras siguen siendo tangibles y muy reales; siguen teniendo fuerza y peso real sobre las voluntades. Los movimientos autonómicos son apenas embriones de poder que están surgiendo en la coyuntura de un periodo crítico para el sistema. Wallerstein (2007) decía que todos los sistemas históricos tienen una vida finita, que pasa por tres etapas, un comienzo, un largo desarrollo y luego llegan a puntos de bifurcación que determinan su final pero que también abren paso a la *agency*, a la creatividad humana, al poder de los actores para construir nuevas alternativas. Para él la etapa actual constituye precisamente ese momento de bifurcación en donde el sistema mundo como fue construido desde el siglo XIX está en crisis, pero en donde al mismo tiempo surgen las nuevas propuestas que determinarán lo indeterminado, es decir que se construyen las pautas de las alternativas frente a la crisis. Pues bien, en esta lógica, la autonomía surge como una alternativa frente a la bifurcación actual del sistema mundo. Sin embargo, hoy por hoy las estructuras de este sistema siguen siendo el contexto dominante, y la autonomía no existe fuera de su relación con la heteronomía. La autonomía existe como resistencia a la heteronomía. Todo estudio de los movimientos que construyen autonomía tiene que poder observar esta relación esencialmente conflictual. Por supuesto, los datos apuntan a una relación compleja, en donde confluyen puntos de antagonismo y coexistencia, por no decir cooperación abierta. Sin embargo, como se muestra en el capítulo tres, en todo momento la relación está marcada por un conflicto muy claro en el que las estructuras heteronómicas reaccionan negativamente ante las experiencias autónomas.

Esto puede interpretarse como una visión que va claramente a contracorriente de las actuales propuestas políticas y teóricas que proponen una reforma del Estado que permita incorporar la autonomía como parte de su marco constitutivo. Sin embargo, el alcance de esta investigación no es de carácter normativo o propositivo. Lo que tratamos de ver es el fondo del problema. No se podría ignorar el conflicto intrínseco en la relación autonomía-heteronomía. En todo caso, si se repara en el fondo de ese carácter conflictual, una propuesta de refundación del Estado que incorporara la

autonomía tendría que basarse en la reconstitución del Estado desde sus bases más profundas, es decir, la transformación de las relaciones de poder heteronómicas en relaciones de poder autonómicas. Sin embargo, tal propuesta va más allá de los alcances de este trabajo. Por ahora nos limitaremos a presentar las características básicas de la relación conflictual entre los movimientos autonómicos y las instituciones de gobierno, esencialmente heteronómicas.

Decíamos ya que toda relación entre los movimientos sociales y las instituciones puede clasificarse en tres categorías: resistencia (oposición), disidencia (alternativa) e incidencia (influencia). Estas no son categorías simplistas cuyo contenido esté determinado por su forma. Esto quiere decir que no debe entenderse la resistencia como conflicto, la disidencia como neutralidad y la incidencia como cooperación. Por el contrario, el conflicto puede manifestarse como una combinación de estas categorías. Puede por ejemplo presentarse una expresión de disidencia, como alternativa a las instituciones establecidas, cuya existencia misma sea percibida como una amenaza para éstas. En este caso, la respuesta puede manifestarse como represión, la cual se enfrentaría necesariamente con una resistencia. Este conflicto, podría incluso repercutir a mediano plazo en la transformación gradual de las instituciones dominantes. Tarrow alude a este proceso y advierte que cuando los movimientos sociales se van fortaleciendo, ganando alianzas y teniendo más impacto, entonces las fuerzas gubernamentales responden con una combinación de reformas o represión (Tarrow, 1997: 60).

En el caso de los movimientos autonómicos la respuesta gubernamental aparece efectivamente como una combinación entre *reformas* por un lado y *represión* por otro. Sin embargo, como se observó en los resultados de esta investigación, ésta tiende a ser fundamentalmente represiva. En los casos en donde la movilización autonómica ha resultado en concesiones y reformas gubernamentales, por lo general esto no ha significado ausencia de represión, mientras que dichas reformas son de carácter limitado y no tocan el fondo de las reivindicaciones autonómicas. Este sería el caso de las reformas al artículo segundo constitucional -que reconocen parcialmente la autonomía de los pueblos originarios- las cuales fueron en gran parte respuesta al creciente activismo político indígena de la última década del siglo XX y particularmente a las reivindicaciones autonomistas del zapatismo; también se pueden mencionar las reformas a los marcos jurídicos estatales que reconocen la validez legal de los usos y costumbres. No obstante, estas reformas no implican la desaparición del conflicto fundamental entre el contenido autonómico y la esencia heteronómica de las instituciones. Como se muestra en el capítulo dos, el contenido de estas reformas está profundamente limitado y no significa un reconocimiento real y profundo a los modos autonómicos de organización social. En la mayoría de los casos los reconocimientos legales a la autonomía son neutralizados por candados que redefinen los alcances de la

autonomía, o que supeditan su ejercicio a los marcos jurídicos estatales<sup>20</sup>. Asimismo, como estas reformas son respuestas al resurgimiento de la consciencia indígena, son reconocidas exclusivamente en el contexto de los pueblos originarios. De esta manera, además de estar limitadas, éstas se consideran como excepcionales o compensatorias, es decir, se conciben como formas de abordar un problema en la relación histórica con los pueblos indígenas, y no como verdaderas reformas que toquen el fondo estructural del Estado.

Si buscáramos en el fondo las razones por las cuales el Estado moderno, democrático-liberal, es tan reacio a incorporar la autonomía como parte fundamental de sus estructuras, nos encontraremos con el conflicto fundamental entre dos lógicas completamente opuestas: autonomía y heteronomía. Una relación de poder no puede, por definición, ser al mismo tiempo heteronómica y autonómica. La heteronomía implica la determinación de la voluntad del sujeto por una voluntad externa, mientras que la autonomía implica la libertad de la voluntad para determinarse a sí misma. Una voluntad no puede ser determinada por sí misma y por *otra* a la vez, salvo que ambas voluntades sean idénticas, lo cual es ya una imposibilidad. En este sentido, podemos decir que la relación autonomía-heteronomía es de suma cero. Si una estructura determinada se construye históricamente con base en relaciones de poder heteronómicas, entonces no puede adoptar formas autonómicas de fondo, a condición de convertirse en algo completamente diferente y opuesto a sí mismo. En este sentido, el surgimiento de procesos de autonomía y la exigencia de su integración y su reconocimiento en el marco jurídico institucional es por sí solo un acto de subversión en tanto que su aceptación implica la refundación de las estructuras del Estado.

Por supuesto, esto no quiere decir que existan los sistemas puros y perfectamente autonómicos. En todo caso, lo que existe son pugnas entre las formas autonómicas y heteronómicas. Estas pugnas se manifiestan tanto al interior de los movimientos autonómicos, como en su relación con las instituciones. No se trata aquí de caracterizar a los procesos autonómicos en términos puristas y moralistas; sin embargo, este análisis sí nos permite entender el origen intrínseco del conflicto y de la reacción agresiva de las instituciones ante los casos de autonomía. Ahora bien, este conflicto no es meramente hipotético o especulativo. Además de la fuerte negativa de las instituciones nacionales e incluso internacionales a reconocer plenamente a la autonomía (indígena o no) con todas sus implicaciones, los datos examinados en el capítulo tres nos muestran una y otra vez que los

---

<sup>20</sup> No quiere decir esto que dichas reformas tengan que ser descartadas como simples artimañas del gobierno. En primer lugar, no se trata de meras concesiones del Estado; desde otra perspectiva, puede decirse que se trata de logros obtenidos a partir de fuertes e intensas luchas de los pueblos originarios. En segundo lugar, estas pequeñas reformas, aunque no tocan fondo, son espacios conquistados que fortalecen y sirven de base para profundizar la lucha por la autonomía.

experimentos de autonomía están marcados por una fuerte represión por parte de las estructuras del poder dominante.

Este tipo de reacción es claramente indicativo de un sistema que se siente amenazado en sus fundamentos. Según Tarrow, los sistemas representativos “procesan” los elementos más desafiantes, de las demandas de la protesta, eliminándolos de la política, (en este caso, borrando la esencia de la autonomía de los marcos jurídicos) o son abiertamente represivos contra aquellos que amenazan sus preceptos subyacentes (Tarrow, 1997: 169). El Estado mexicano, es claramente represivo en contra de los movimientos autonómicos. Aquí se vuelve necesario hacer mención de lo que constituye una respuesta represiva para no caer en controversias vacías respecto al carácter democrático o represivo del Estado. Según la definición que da Tilly (1978: 100), “la represión es cualquier acción por parte de un grupo que eleva el costo de la acción colectiva del contendiente.” Esto quiere decir que una ley que restringe el uso de las frecuencias radioeléctricas, concesionándolo a los grandes monopolios de las telecomunicaciones, es ya un acto represivo, en tanto que eleva el costo de la acción colectiva de los medios de comunicación autónomos y comunitarios. La actividad de una radio comunitaria, por ejemplo, pasa a ser ilegal y por lo tanto los costos de mantenerse al aire son más altos. Sin embargo, esta concepción de la represión es muy general y no permite diferenciar las estrategias diversas del estado para neutralizar las expresiones disidentes. Si buscamos una definición más usual del término, podemos encontrar que la represión se refiere a un “acto, o conjunto de actos, ordinariamente desde el poder, para contener, detener o castigar con violencia actuaciones políticas o sociales<sup>21</sup>” Esto nos da ya más elementos: 1) la represión busca contener, detener o castigar; 2) por lo general implica violencia o coacción, es decir, busca obligar físicamente a los actores a cambiar el curso de su acción; y 3) es un acto que emana del polo dominante de una relación de poder heteronómica, es decir, es un recurso físico para imponer una voluntad externa<sup>22</sup>. Tomando una definición como esta es difícil encontrar un ejemplo de relaciones de poder autonómicas que no hayan sido sometidas a actos represivos emanados de las estructuras de poder heteronómico.

Para resumir, podemos decir que la lucha autonomista se manifiesta como resistencia a las instituciones (rechazo a participar en ellas), como disidencia (creación de instituciones autónomas alternativas) y como incidencia (modificaciones a los marcos jurídicos estatales). Sin embargo, todas estas modalidades están en su conjunto marcadas por una relación conflictual entre la autonomía y la heteronomía. Este conflicto es producto de las lógicas contradictorias y de suma cero entre estas dos

---

<sup>21</sup> Definición tomada de la página electrónica de la Real Academia Española (<http://www.rae.es/rae.html>).

<sup>22</sup> Una voluntad no se puede reprimir a sí misma, a menos de que hablemos ya en términos psicoanalíticos, y en este caso, estaríamos utilizando otra acepción de la represión.

formas de poder, y se expresa de dos maneras. Por un lado, existe una constante negativa a aceptar la autonomía de fondo en la esencia de las instituciones, y por otro lado, éstas buscan constantemente contener, detener y castigar la autonomía a partir de la represión.

### *Tres casos de autonomía*

Hasta aquí tenemos ya una imagen teórica bastante amplia del movimiento autonomista. Hemos intentado construir una interpretación conceptual a partir de la teoría de los movimientos sociales, tomando en cuenta categorías que resaltan al actor como constructor de significado, pero en un contexto condicionado por procesos estructurales. De esta manera, hemos caracterizado a los movimientos autonómicos como movimientos populares y antisistémicos, lo que indica que se trata de procesos que surgen de la acción de grupos subalternos que construyen contrapoder. Consecuentemente, buscamos profundizar en el contenido de contrapoder de estos movimientos, argumentando que lo que está en el fondo son relaciones de poder autonómicas, fundamentalmente diferentes a las relaciones de poder heteronómicas, lo que a su vez tiene una implicación en la forma de los movimientos autonómicos, diversos, heterogéneos y vinculados en red. Posteriormente presentamos tres categorías que nos permiten entender el surgimiento de los movimientos autonómicos en el presente momento histórico: conciencia de cambio, agotamiento estructural percibido y discurso autonómico como marco de significado. Finalmente, tocamos la relación conflictual entre estos movimientos autonómicos y las instituciones de gobierno, marcadas por una lógica claramente heteronómica. Sin embargo, es momento de irle poniendo rostros reales y concretos a los movimientos autonómicos. Es pertinente ahora hacer el primer movimiento de lo abstracto a lo concreto, lo que nos permitirá nutrirnos de elementos empíricos para regresar posteriormente a lo abstracto.

En esta lógica, deberíamos en este apartado dibujar un panorama amplio de esta diversidad de procesos autonómicos, presentando cada uno de los casos conocidos en sus contextos diversos, para con ellos ir encontrando los elementos más básicos que dan forma a esa diversidad. No obstante, las limitaciones del presente trabajo nos impiden hacer un recuento exhaustivo de los casos de organización autonómica, lo que abarcaría un amplio espectro de actores, que incluiría necesariamente a muchos movimientos indígenas que demandan autonomía, pero también a comunidades mestizas, radios comunitarias, universidades, cooperativas obreras, asociaciones barriales y un largo etcétera. Por lo tanto, como se advierte en la introducción, hemos limitado el nivel empírico a datos extraídos fundamentalmente de tres casos concretos del contexto mexicano, el Sistema de Seguridad y Justicia

Comunitaria (SSJC) y la Radio Ñomndaa de Guerrero; y el municipio autónomo triqui de San Juan Copala en Oaxaca. Este último caso, como hemos mencionado, es particularmente especial porque en el tiempo en el que se llevó a cabo esta investigación fue prácticamente devastado por una fuerte represión que derivó en la desmovilización y el abandono total de la sede autónoma a fuerzas contrarias a la autonomía. En este sentido, podría parecer absurdo tomar datos de un proceso tan golpeado y hasta el momento trunco, para construir una teoría de la autonomía como forma de poder. Sin embargo, el caso sigue siendo muy importante y bastante rico en contenido, no sólo porque hemos tomado mucha información sobre el proceso antes del momento de la represión, sino porque el hecho mismo de la represión nos dice ya bastante sobre las relaciones entre el poder autonómico y las instituciones heteronómicas.

Si bien muchos de los datos han sido obtenidos a partir de entrevistas de campo, también hemos utilizado significativamente datos tomados del gran mar de investigaciones sobre cada uno de estos casos, así como de notas periodísticas, portales de internet, e incluso correos y comunicados que circulan a través de las redes electrónicas. Consideramos que si hubiéramos basado nuestro análisis únicamente en entrevistas de campo, hubiéramos corrido el riesgo de preguntar lo que ha sido ya preguntado en numerosas ocasiones, lo cual no es sólo un gasto superfluo de energías y recursos, sino que significa un peso innecesario para los participantes en estos procesos autonómicos, quienes son constantemente asediados por periodistas e investigadores ávidos de información. Esto fue claro, por ejemplo en las entrevistas tomadas del campamento de resistencia triqui en la ciudad de Oaxaca. A la petición de hacerles una entrevista, los miembros del plantón contestaron positivamente, con la condición de primero examinar un disco que contenía ya muchas entrevistas que habían hecho anteriormente; esto para evitar repetir contenidos ya captados repetidamente en ocasiones anteriores.

Pues bien, en lo que resta de este capítulo intentamos brevemente presentar en su contexto cada uno de los tres casos analizados para posteriormente examinar en los siguientes capítulos los contenidos autonómicos que suponen y las formas en que se manifiesta el poder en éstos. Una vez descompuestos los procesos en sus partes más simples, a partir de una interpretación conceptual de los datos empíricos, se irán confirmando las hipótesis planteadas, pero también iremos identificando los huecos que quedan en esta construcción teórica, así como sus limitaciones concretas. Como se menciona en la introducción, el método de exposición es en espiral. Esto quiere decir que si bien empezamos con un panorama teórico muy general, y continuamos ahora con los casos empíricos, a partir del capítulo segundo se irá fluctuando constantemente entre el dato y la construcción teórica. Por ahora, pasemos a presentar las características básicas de cada uno de los tres casos que alimentan este



análisis.

### El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria

El primer caso que observamos en este estudio es el del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (SSJC) de Guerrero, mejor conocido como “Policía Comunitaria”. Se trata de todo un proyecto comunitario de organización autónoma en materia de seguridad y justicia que moviliza a cerca de 700 *policías comunitarios* en un territorio que comprende a más de 250,000 habitantes, con participación de 72 comunidades (36 na savi o mixtecos, 26 me’phaa o tlapanecos, 6 nahuas y 4 mestizas) de diez municipios de la región Montaña y Costa Chica del Estado: San Luis Acatlán, Metlatónoc, Malinaltepec, Iliatenco, Copanatoyac, Marquelia, Atlamajalcingo del Monte, Tlapa, Xalpatlahuac y Cochoapa el Grande. Este proceso comunitario surgió en los años noventa a raíz de la creciente inseguridad que se vivía en la zona, entonces assolada por constantes robos, asaltos y violaciones en contra de los campesinos, estudiantes y principalmente productores cafetaleros de la región quienes eran afectados al transportar sus productos. Las comunidades sentían que las instituciones gubernamentales encargadas de la seguridad no sólo no tenían la capacidad de proteger a los pobladores, sino que en muchas ocasiones simplemente no tenían interés en resolver esta problemática. A los ojos de los habitantes de la región, las autoridades institucionales estaban rebasadas por el clima de inseguridad y delincuencia que se vivía en esos años.

El primer antecedente del SSJC se puede encontrar desde 1992, cuando fuerzas de la línea progresista de la iglesia, adscritos a la teología de la liberación, empujadas por los padres Bernardo Valle y Mario Campo, impulsaron la formación de un primer Consejo de Autoridades Indígenas (CAIN), el cual demandaba más servicios y una mejor seguridad (Martínez Martínez, 2008). En aquellos años, las reivindicaciones giraban principalmente en torno a cuestiones de transporte, como el mejoramiento de la carretera Marquelia-Tlapa, así como acceso a la educación superior. Sin embargo, como se menciona en la página web de la policía comunitaria, las comunidades percibieron una “crisis del aparato judicial” que creó “un vacío en los tres poderes”, lo que dio pie a una gran ola delictiva en la Montaña. Para las comunidades, las autoridades oficiales fueron rebasadas por la delincuencia “principalmente por complicidades con los delincuentes, omisiones, negligencias o –en el mejor de los

casos– incapacidad y (falta de) decisión firme para combatirla”<sup>23</sup>. Cabe mencionar aquí que esta región se caracteriza por su constante tradición de organización, con grandes repertorios de confrontación que permiten a los pueblos pensar rápidamente en la organización como forma de resolver las necesidades sociales. Es así como las comunidades se organizaron, principalmente a partir de la experiencia de las organizaciones cafetaleras Unión de Ejidos Luz de la Montaña, la Unión Regional Campesina (URC) y la Sociedad de Solidaridad Social de Productores de Café y Maíz, así como del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Desde los años 1993 y 1994, las comunidades comenzaron a llevar a cabo reuniones y asambleas para discutir el problema de la seguridad. Así fue como en el verano de 1995, se llevó a cabo una primera gran asamblea en la comunidad de Pascala del Oro en donde se trató directamente el tema de la conformación de una policía comunitaria. Posteriormente se llevó a cabo una segunda asamblea el 17 de septiembre de 1995 en San Luis Acatlán, y un “foro sobre seguridad y servicios” el 2 de octubre del mismo año, en San Luis Acatlán, en donde se formaron grupos de policías comunitarios informales, principalmente de las comunidades de Horcasitas y Cuanacaxtitlan. Finalmente, el 15 de octubre se celebró la tercera asamblea regional en Santa Cruz del Rincón en donde los asistentes constataron “que las autoridades gubernamentales jamás asistieron a ninguna reunión a las que habían sido invitadas, demostrando con dicha actitud que no les interesaba resolver los problemas de los pueblos”<sup>24</sup> por lo que acordaron oficialmente constituir una policía comunitaria, con voluntarios de 38 comunidades na savi y me’phaa. Estos voluntarios eran individuos elegidos por sus comunidades, quienes prestarían sus servicios sin ningún salario. Armados con rifles familiares, calibre 22 o carabinas de la época revolucionaria, y vestidos con uniformes improvisados y huaraches, o en algunos casos incluso descalzos, los policías comunitarios comenzaron a trabajar. La función de la policía comunitaria se reducía simplemente a patrullar los caminos y veredas para detener en caso necesario a los delincuentes y remitirlos a las autoridades oficiales. En el acta constitutiva de la Policía Comunitaria se puede encontrar la justificación que de ella hacen las comunidades: “Analizando la situación de inseguridad pública que padecen las comunidades de esta región, al transitar por el camino que los comunican con las poblaciones a las cuales acuden a hacer sus compras o ventas de subproductos, estudiantes que acuden a los centros de estudios o para recibir atención médica y viendo que esta situación ya es insoportable, pues con anterioridad centenas de veces ya se ha puesto la denuncia ante las autoridades correspondientes y al ver que no tenemos ninguna respuesta de ellas, y que a diario somos víctimas de asaltos, violaciones sexuales, robos, lesiones y homicidios, nos vemos

---

<sup>23</sup> (Página web de la *Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero*)

obligados a tomar el siguiente acuerdo...”<sup>25</sup> Es claro que si bien la experiencia de las organizaciones cafetaleras y sociales fue fundamental en la construcción de la policía comunitaria, como afirma uno de los policías comunitarios, ésta “*nació por la delincuencia que existía en todas partes de la Montaña y Costa Chica. Ya no podíamos viajar así contentos. Muchas cosas pasaban en el transcurso del camino*”<sup>26</sup>.

En los primeros tres años de existencia de la policía comunitaria, los *comunitarios*<sup>27</sup> se dieron cuenta de que no era suficiente con detener a los delincuentes y entregarlos a las autoridades oficiales, porque muchas veces éstas recibían las *mordidas* de los delincuentes a quienes dejaban rápidamente en libertad. El parteaguas fue cuando en 1998, fue detenido un poderoso ganadero de San Luis Acatlán, quien fue puesto a disposición del Ministerio Público sólo para ser liberado inmediatamente. Este hecho indignó a las comunidades y a los *comunitarios*, quienes consecuentemente llevaron a cabo una asamblea el 22 de febrero de 1998 en la comunidad de El Potrerillo Cuapinole, en donde participaron las autoridades de las comunidades, los policías comunitarios, comisarios municipales, comisarios de bienes comunales y de organizaciones sociales, quienes decidieron finalmente crear la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). La CRAC se constituyó como un órgano de impartición de justicia, surgido de los pueblos y controlado por los pueblos, cuya tarea principal es la de juzgar y sancionar a los detenidos. De este modo, los policías comunitarios dejaron de entregar a sus detenidos a las autoridades oficiales, y comenzaron a someterlos a un proceso de impartición de justicia a cargo de autoridades comunitarias elegidas en asambleas, y basado en los usos y costumbres de las comunidades de la región. El alcance de los usos y costumbres en materia de justicia no fue determinado fácilmente. Es por demás sabido que en muchas comunidades indígenas mexicanas el linchamiento es una forma muy común de hacer frente a la ineficacia en el desempeño de las instituciones encargadas de brindar seguridad (Vilas, 2005). Sin embargo, la fuerza de la CRAC y lo determinante de su sistema fue que decidieron basar la impartición de justicia en principios no punitivos. Como relata uno de los coordinadores de la CRAC, en un principio “*había gente que opinaba que había que matarlos a los violadores y asesinos (...) fueron muchas opiniones pero prevaleció la propuesta de que todos cometemos errores, y que la gran mayoría de los delincuentes eran vecinos de las comunidades y era mejor someterlos a un proceso de reeducación*”<sup>28</sup>. De esta forma, cuando un delincuente es entregado a la CRAC por los policías comunitarios, éste debe ser

---

<sup>24</sup> (Página web de la Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero)

<sup>25</sup> Ver acta constitutiva en (Página web de la Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero)

<sup>26</sup> Entrevista con integrante del SSJC (Febrero 2011)

<sup>27</sup> Los miembros de la policía comunitaria se conocen informalmente como “comunitarios”.

<sup>28</sup> Entrevista con coordinador de la CRAC (Febrero 2011)

sometido a un juicio a manera de asamblea en donde estarían presentes los afectados, así como los *principales*<sup>29</sup> y otros miembros de la comunidad. Cuando una persona es encontrada responsable de la comisión de algún delito se le considera *infractor* y no *criminal*, y es sometido a un proceso de reeducación, el cual se lleva a cabo haciendo que los infractores presten servicios sociales con trabajo en las comunidades, dependiendo de la gravedad del delito. Así, los presos pueden cumplir 15 días trabajando en una *fajina* o *tequio* en una comunidad, para luego ser trasladados a otra comunidad en donde permanecen 15 días, y así sucesivamente. En el tiempo que dura el trabajo de los infractores, la comunidad les otorga protección, hospedaje y alimentación.

He aquí el punto determinante de este proceso, la autonomía de las comunidades que integran el SSJC no significó simplemente crear un sistema paralelo al sistema de impartición de justicia oficial. Lo que caracterizó a este proceso fue la construcción de un sistema alternativo, independiente de las instituciones pero fundamentalmente basado en relaciones de poder diferentes. Emilie Joly (2008) ubica dos procesos de ruptura con el sistema de la policía comunitaria. El primer momento en 1995, es el de la toma de las armas por los policías comunitarios. Este hecho por sí mismo significó un cuestionamiento directo al Estado, en tanto que se le disputó por la vía de los hechos el monopolio de la violencia. Sin embargo, como destaca adecuadamente Joly, este momento no significó un gran conflicto para el Estado, pues este vio a la policía comunitaria como una “salida fácil” para sus tareas de seguridad en una zona particularmente difícil. En muchos casos, el mismo gobierno dio uniformes a los policías comunitarios, e incluso mandó al 48° Batallón de Infantería de Cruz Grande a entrenarlos. Los policías comunitarios parecerían haber sido percibidos por el gobierno como una exteriorización de los costos de seguridad pública. El segundo momento de ruptura, es decir, la creación de la CRAC en 1998, fue por el contrario, un fuerte punto de antagonismo con el Estado, el cual vio el sistema comunitario de administración de justicia como una afrenta directa a su autoridad. No era lo mismo tener a policías voluntarios haciendo el trabajo del Estado, que tener todo un territorio autónomo en el que el poder judicial del Estado se tornaba completamente irrelevante y en el que los pueblos comenzaban a empoderarse. A decir de Reyes Salinas (2008: 15-16), la CRAC y la Policía Comunitaria “representan para el gobierno del estado y las autoridades militares la destrucción del marco legal de la República, desde la Constitución hasta las leyes reglamentarias. Se desconoce la reglamentación de la organización indígena por su origen comunitario y no emanado del legislativo local, es decir, por su carácter autonomista”. Como argumentamos aquí, el carácter autonomista de este proceso no consistía únicamente en llevar a cabo un proceso paralelo de administración de justicia, sino

---

<sup>29</sup> Los “principales” son las personas reconocidas por la comunidad, como ancianos, maestros, etc.

en el contenido de este proceso, basado en estructuras que regresan el poder al pueblo y redefinen la justicia desde una perspectiva de poder popular.

Para el gobierno, esta diferencia era fundamental y definió su respuesta hacia la comunitaria a partir de ese momento. Como relata Joly, los conflictos con el gobierno federal empezaron precisamente después de la creación de la CRAC. En los años siguientes, el sistema comunitario fue sometido constantemente a la represión del Estado. Los coordinadores, comandantes y policías comunitarios eran constantemente acosados, y en muchos casos incluso se les levantaban órdenes de aprehensión por los delitos de privación ilegal de la libertad, como sucedió en el 2002 con los cinco coordinadores regionales que fueron reclusos en el CERESO de San Luis Acatlán acusados de este delito. En los hechos, el gobierno demostraba que no estaba dispuesto a reconocer al sistema comunitario, aun cuando el propio marco jurídico vigente tolera la existencia de procesos organizativos basados en los usos y costumbres de los pueblos indígenas<sup>30</sup>.

Sin embargo, el proceso se siguió fortaleciendo y fue precisamente en este año cuando la CRAC elaboró su reglamento interno, en el que define sus objetivos y estructura organizativa, además de regular el proceso de impartición de justicia y reeducación. De acuerdo a este reglamento, los objetivos del sistema comunitario de seguridad y justicia son: “garantizar la plena observancia y el efectivo ejercicio, respeto, y acceso a los Derechos Humanos y Colectivos de las personas y pueblos que lo integran” así como promover “en todo momento el fortalecimiento del proceso organizativo de los pueblos de la región, así como su integración, fundándose en el respeto a su cultura, identidad y organización sociopolítica”<sup>31</sup>. En cuanto a su estructura organizativa, el SSJC se inserta en el sistema de cargos y en la estructura organizativa tradicional de autoridades comunitarias y reconoce, en concordancia con lo estipulado en el artículo 27 constitucional, a la Asamblea General Comunitaria como el órgano básico en el que se fundamenta todo el sistema. Es la Asamblea General Comunitaria – en la que participan todos los hombres y mujeres mayores de edad, y los menores de edad que hayan contraído matrimonio– la encargada de nombrar a los comisarios municipales y a los comandantes y policías comunitarios, así como a las autoridades tradicionales y religiosas. Asimismo, este órgano es el que vigila constantemente el funcionamiento de los procesos de seguridad y administración de justicia.

Ahora bien, en su reglamento interno, el SSJC define a la Asamblea Regional de Autoridades Comunitarias como la máxima instancia decisoria del sistema comunitario. Es esta instancia la que

---

<sup>30</sup> Aunque el caso de la policía comunitaria no es completamente indígena. Como hemos apuntado arriba, las comunidades que comprenden el territorio comunitario son me'phaa, na savi y mestizas.

<sup>31</sup> (*Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero*, 2002)

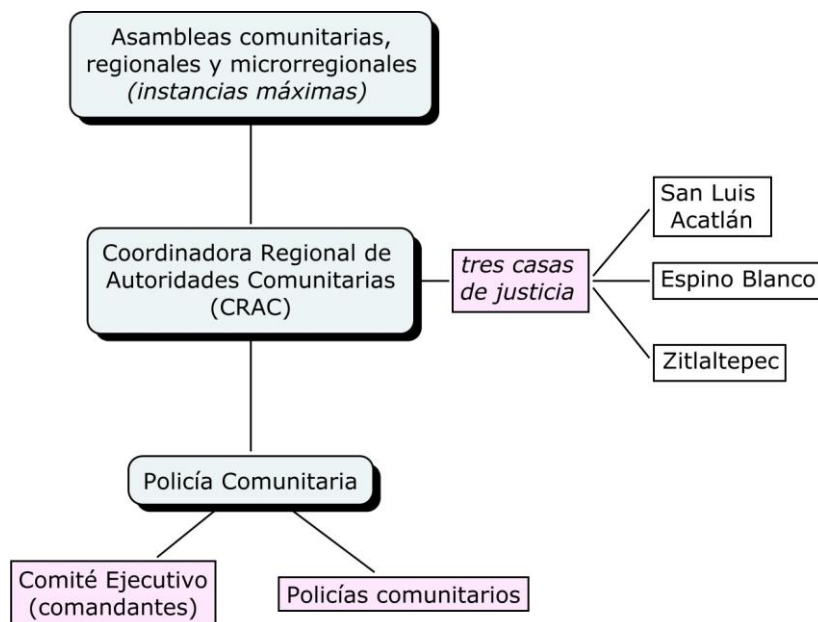
resuelve los casos de delitos graves, y da audiencia a quienes se vean afectados por las acciones de los comunitarios, o quienes requieran su atención. Asimismo, la Asamblea Regional está encargada de escoger a los coordinadores que integran la CRAC, y a los Comandantes Regionales que integran al Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria. En el 2002, la única sede de la policía comunitaria era San Luis Acatlán. Sin embargo, para el año 2007, el territorio comunitario había crecido tanto que tuvieron que crearse otras dos sedes o *casas de justicia*, en los municipios de Espino Blanco y Zitlaltepec (ver mapa 1). De esta manera, los Coordinadores se reparten entre las tres casas de justicia: cuatro en San Luis Acatlán, tres en Espino Blanco y tres en Zitlaltepec. Los Comandantes están repartidos de igual manera. A partir de la constitución de las tres casas de justicia, se comenzaron a realizar asambleas microrregionales, cuyas atribuciones todavía no están contempladas en el reglamento interno, pero funcionan como un segundo nivel que lleva a cabo las funciones de la Asamblea Regional, pero dentro de las microrregiones que comprende cada casa de justicia.

La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) es el principal órgano de impartición de justicia, y se compone, como ya hemos dicho por los diez coordinadores nombrados por las asambleas regionales. Estos coordinadores sirven por un periodo de tres años, durante el cual tienen que atender las denuncias de los miembros de las comunidades, y asegurarse de que éstas sean resueltas prontamente, así como vigilar el cumplimiento de los procesos de reeducación, entre otras cosas. El Comité Ejecutivo de la Policía Comunitaria, por su parte, es el que se encarga de la seguridad y de coordinar a los diferentes grupos de la Policía Comunitaria. Los comandantes regionales también sirven por un periodo de tres años. Posteriormente, el reglamento interno contemplaba la existencia de un Comité de la Figura Jurídica, así como de una Comisión de Coordinación y de Gestión Interna para representar legalmente a la *organización* y gestionar recursos, respectivamente, así como de Consejeros, que sirven como figuras de autoridad moral. Sin embargo, la Figura Jurídica fue desaparecida recientemente. Si bien todavía no están estipulados claramente en el reglamento interno los nuevos cambios y sus atribuciones, podemos decir esquemáticamente que el SSJC se compone de tres niveles generales: hasta arriba están las asambleas comunitarias, regionales, o microrregionales, en donde participan todos los miembros adultos de las 72 comunidades que integran el territorio comunitario; en un segundo nivel está la CRAC, encargada de la impartición de justicia, y repartida en tres casas de seguridad; y en un tercer nivel está la Policía Comunitaria, encargada de la seguridad en el territorio, integrada por su Comité Ejecutivo y los policías comunitarios (ver figura 3).

Se trata de todo un proceso autonómico en el doble sentido que le podemos dar aquí a esta palabra. En un primer momento, se trata del uso legítimo del derecho de todos los pueblos a

organizarse y determinarse por sí mismos, el cual está definido en nuestra Constitución en el artículo 2do., con respecto a los pueblos indígenas, y en el artículo 39, con respecto al pueblo en general, así como en el convenio 169 de la OIT. En un segundo momento, se trata de un proceso construido a partir de relaciones autonómicas de poder, y diseñado para que las estructuras de autoridad respondan al pueblo, cuya voz se expresa en las asambleas comunitarias. Se trata de un sistema de impartición de justicia que no busca imponer una pena, a manera de castigo a los delincuentes, sino que trata de reeducar a los infractores, acompañados en este proceso por las mismas comunidades afectadas. Se trata de un sistema cuyo fundamento es una voluntad de vida, como dice Dussel (2006), y no una voluntad de dominación. Ahora bien, lo interesante de este proceso es que no sólo se presenta como una estructura autonómica de poder, sino que hasta cierto punto, ha demostrado su capacidad de resolver un problema de seguridad<sup>32</sup> cuando las estructuras del Estado no sólo no habían podido hacerlo, sino que habían permitido y solapado la impunidad. Actualmente, el sistema comunitario está buscando profundizar en su autonomía, más allá del ámbito de la seguridad e impartición de justicia. En agosto del 2007 se inauguró en Santa Cruz del Rincón, municipio de Malinaltepec, la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR), una universidad alternativa y autónoma, promovida por los pueblos y completamente independiente de las instituciones oficiales. En el 2008, en Espino Blanco, se presentó públicamente el proyecto de radio comunitaria de la CRAC, Radio La Voz de los Pueblos.

**Figura 3:** Estructura del Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (SSJC)



<sup>32</sup> En sus primeros diez años, la policía comunitaria logró reducir la delincuencia en un 95% (Rojas, 2005)

Ahora bien, aquí entendemos todo este proceso de construcción de estructuras comunitarias, en cuya base se encuentra el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria, como una expresión de un movimiento social de base subalterna, fundamentalmente campesina, con un contenido autonómico, como lo hemos conceptualizado en los apartados anteriores. Evidentemente se trata de un proceso de acción colectiva contenciosa; no en el sentido de presentar a los comunitarios como oponentes activos a algún otro actor independiente, pero sí en el sentido en el que hemos definido la acción contenciosa. Se trata de un proceso que a) surge de la falta de acceso regular a las instituciones, o en este caso de la incapacidad de las instituciones para proveer dicho acceso, b) pone en el debate reivindicaciones nuevas o no aceptadas, como es el caso de la constitución de todo un sistema de justicia autónomo y alternativo, 3) constituye una amenaza para otros, en este caso, es percibido como una amenaza por las instituciones del Estado, y 4) surge de un agravio, como lo es la violencia e inseguridad que caracterizó a la región por el abandono al que fue sometida por las instituciones gubernamentales. Asimismo, consideramos que este movimiento es verdaderamente antisistémico, en tanto que no sólo rompe con los límites del sistema al crear estructuras alternativas, sino que forma un verdadero contrapoder de carácter autonómico, que a la vez es antagónico e instituyente.

Finalmente, debemos decir también que este proceso no puede entenderse si no es en el contexto de un estado *sui generis* como lo es el estado de Guerrero; un estado verdaderamente rico en recursos naturales, pero al mismo tiempo uno con los mayores índices de marginación. Guerrero es la cuarta entidad con más biodiversidad en México, sólo después de Chiapas, Oaxaca y Veracruz. En este estado se encuentran yacimientos de alabastro, mármol, plata, oro, plomo y zinc, lo cual significa una fuerte ambición de los capitales nacionales y trasnacionales. En enero del 2011, el secretario de desarrollo económico, Jorge Peña Soberanis, informó que en Guerrero hay ya más de 500 concesiones a empresas mineras y que una empresa canadiense está por iniciar la explotación de oro, zinc y plata, precisamente en la región de la Montaña (Ferrer, 2011), en donde habitan la mayoría de los indígenas guerrerenses. Guerrero es uno de los estados con mayor población indígena en México. Todo el estado tiene una población total de 3,388,768 habitantes<sup>33</sup>, de los cuales, 17.2% son indígenas, 19.86%<sup>34</sup> son analfabetas, y 74.08% no tienen ningún tipo de derechohabencia a servicios de salud<sup>35</sup>. En el año de 2010, Guerrero era el segundo estado con mayor índice de rezago social y pobreza alimentaria, sólo

---

<sup>33</sup> Datos tomados de la página electrónica del INEGI.

<sup>34</sup> Este porcentaje es únicamente de los mayores de 15 años.

<sup>35</sup> Estas cifras son tomadas de los mapas de la pobreza elaborados por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2005.



después de Chiapas<sup>36</sup>.

De la población total de Guerrero, 456,774 habitantes son hablantes de una lengua indígena. En este estado conviven los pueblos me'phaa (tlapanecos), na savi (mixtecos), nahuas, ñamncue ñomndaa (amuzgos), afromestizos y mestizos. Estos pueblos son productores de café y maíz, aunque recientemente han introducido también el cultivo de la jamaica. Esta diversidad étnica aparece en muchos casos en territorios compartidos, como es el caso de las dos regiones<sup>37</sup> en las que opera la Policía Comunitaria, habitada por comunidades pertenecientes a cada uno de estos grupos étnicos. Ahora bien, de los diez municipios con comunidades adscritas al SSJC, uno es considerado el municipio más pobre del país, otro es el séptimo más pobre, y nueve están en la lista de los 100 municipios con más rezago en el país. Se trata evidentemente de un contexto de pobreza, marginación y abandono por parte del Estado.

De igual forma, el estado de Guerrero tiene una larga tradición autoritaria y represiva por parte de sus autoridades históricamente vinculadas a caciques y familias de poder. Este es el caso de los Figueroa, una histórica familia de caciques guerrerenses que data desde el periodo revolucionario, cuando los hermanos Francisco, Rómulo y Ambrosio Figueroa pelearon en las filas maderistas, primero contra las fuerzas porfiristas y luego contra los zapatistas de Jesús H. Salgado<sup>38</sup>. En 1911, Francisco Figueroa se impuso como gobernador del Estado, puesto que ocupó nuevamente en 1918. Su hijo, Rubén Figueroa Figueroa, miembro del Partido Revolucionario Institucional, fue posteriormente senador de la república y gobernador del Estado en la época de los asesinatos de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez. A su vez, Rubén Figueroa Alcocer, hijo de este último, fue gobernador de 1993 a 1996, y es tristemente recordado por la matanza del vado de Aguas Blancas, el 28 de junio de 1995. Fue precisamente durante el gobierno de Rubén Figueroa Alcocer cuando surgió oficialmente la Policía Comunitaria. Al año siguiente, cuando Figueroa Alcocer renunció al cargo por el escándalo de la matanza de Aguas Blancas, el priista Ángel Aguirre Rivero fue nombrado gobernador suplente y permaneció en el cargo hasta marzo de 1999. Cabe mencionar que Ángel Aguirre Rivero, priista de carrera, quien fungió como presidente estatal del PRI en Guerrero durante la masacre de Aguas Blancas, y luego como gobernador durante la masacre del 7 de junio de 1998 en la comunidad me'phaa de El Charco; quien ha sido Senador, Secretario de Desarrollo Económico y dos veces Diputado Federal por el PRI; y quien buscaba ser candidato del PRI a la gubernatura de Guerrero en las

<sup>36</sup> Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2010.

<sup>37</sup> Guerrero está dividido en siete regiones administrativas: Tierra Caliente, Costa Grande, Norte, Costa Chica, Centro, Acapulco y Montaña.

<sup>38</sup> Para una crónica de las fuerzas políticas que constituyeron la historia del Guerrero contemporáneo, ver Bartra (2000).

elecciones del 2011, es a la fecha en que se escribe este trabajo, el actual gobernador del Estado por el PRD<sup>39</sup>. Es evidente el autoritarismo y el vacío institucional que caracteriza al Estado de Guerrero, y precisamente este vacío ha sido uno de los motores para la acción colectiva de los numerosos movimientos sociales que han luchado en este estado.

Guerrero tiene también una larga historia y tradición de lucha que viene desde las luchas independentistas en el siglo XIX y las luchas revolucionarias del siglo XX, hasta los movimientos copreros y cafetaleros de los años cincuenta, las luchas por la destitución de Caballero Aburto, la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) de Genaro Vázquez Rojas, quien por cierto nació en San Luis Acatlán, la primera sede de la policía comunitaria, el Partido de los Pobres (PDLP) de Lucio Cabañas que luego daría pie al Ejército Popular Revolucionario (EPR) y al Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). Hoy Guerrero es un universo de luchas sociales como la de los ecologistas de la Organización Campesina de la Sierra del Sur (OCSS), los normalistas de Ayotzinapa o la Organización del Pueblo Indígena Me'phaa (OPIM) y la Organización para el Futuro del Pueblo Mixteco (OFPM), así como la de los opositores a la presa la Parota, sólo por nombrar algunas. El pueblo guerrerense cuenta con una vasta colección de repertorios de confrontación que van desde las resistencias cívicas, sindicales y estudiantiles, hasta las luchas armadas y guerrilleras. No es de extrañarse que precisamente aquí surgiera uno de los proyectos de justicia autónoma más reconocidos del país.

### Radio Ñomndaa: La radio amuzga

En este mismo estado se encuentra el segundo caso que observamos en nuestro estudio, Radio Ñomndaa, la palabra del agua. Se trata de una radio comunitaria mayoritariamente indígena, independiente de los partidos políticos, religiones y otros intereses privados, que comenzó a transmitir el 20 de diciembre del 2004, como parte de un proceso de organización autónoma que se llevó a cabo del 2002 al 2005 en el municipio autónomo de Suljaa, o Xochistlahuaca, en la Costa Chica de Guerrero. La señal de esta radio cubre aproximadamente un área de 30km de diámetro, llegando hasta comunidades de los municipios de Tlacoachistlahuaca y Ometepec (ver mapa 2). Los radioescuchas tienen la posibilidad de participar también en la gestión de la radio, a través de un comité compuesto por miembros de la comunidad. Los miembros del comité y de las comunidades tienen una fuerte

---

<sup>39</sup> En el 2010, Ángel Aguirre intentó postularse como candidato del PRI a la gubernatura de Guerrero. Sin embargo, cuando el partido postuló a Manuel Añorve, se pasó inmediatamente a las filas del PRD. Ganó las elecciones cuatro meses después.

determinación de mantener la autonomía de la radio y no aceptar ningún tipo de intervención institucional, incluyendo financiamiento o reconocimiento legal. La radio transmite sin licencia, principalmente en el idioma amuzgo, con contenidos definidos por la misma comunidad y con objetivos orientados hacia el rescate de la cultura amuzga.

Los amuzgos, o *ñamncue ñomndaa*, como se llaman a sí mismos, representan un 10% de los indígenas de Guerrero, es decir, cerca de 50,000 personas. Estos están repartidos principalmente en los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepec, aunque también hay amuzgos fuera del estado, como en el municipio de San Pedro Amuzgo de Oaxaca. Si bien la radio puede ser escuchada en comunidades nahuas, mixtecas y mestizas, el hecho de que sus contenidos sean transmitidos principalmente en amuzgo, hace que el proyecto autonómico surja fundamentalmente desde y para los *ñamncue ñomndaa*. La cabina de la radio se encuentra en el cerro de las flores, ubicado en un punto alto del municipio de Xochistlahuaca. Este municipio, situado a tres horas de la playa y a tres horas de la montaña, tiene más de 20,000 habitantes, distribuidos en más de 30 localidades, en donde 90% de los pobladores son indígenas. Aunque de estos, algunos son na savi y nahuas, Xochistlahuaca es el corazón del pueblo *ñamncue ñomndaa*.

Esta región es también una de las zonas más marginadas del país, debido a su historia de abandono institucional, cacicazgos y relaciones semicolonias. En el 2005, Xochistlahuaca era el municipio número 50 en el índice de rezago social del CONEVAL. Toda esta región depende principalmente de Ometepec como centro económico y político. Es aquí en donde se encuentran muchos de los cacicazgos que monopolizan el comercio regional. En muchos casos, estos cacicazgos operan a través de grupos paramilitares que “se pasean impunemente por las comunidades” (Victoria Saavedra, 2009: 170). El surgimiento del proyecto autonómico del que nació Radio Ñomndaa, fue precisamente producto de estas relaciones caciquiles, vinculadas al Partido Revolucionario Institucional. Durante el mes de diciembre de 1999, la presidenta municipal Aceadeth Rocha Ramírez, considerada por los *ñamncue ñomndaa* como la principal cacique de la región, impuso autoridades en varias localidades del municipio. Para abril del siguiente año, la presidenta comenzó a dar plazas de maestros a sus allegados. Unos meses después, en septiembre, creó en la cabecera municipal la escuela “José Francisco Ruiz Massieu”, en la cual puso a sus familiares y aliados. Todo esto provocó la inconformidad de los habitantes, quienes para finales del 2000 y principios del 2001, comenzaron a protestar por la corrupción de la presidenta. Sin embargo, la alcaldesa respondió a esta inconformidad con violencia, agrediendo a personas en Arroyo Montaña, Arroyo Guacamaya, Colonia Renacimiento y Cosoyoapan resultando en varios heridos y muertos.

Los pobladores denunciaron estos hechos a las autoridades y a los medios de comunicación, sin embargo, éstos no hicieron nada al respecto, lo que llevó a las comunidades a formar un frente de lucha, el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca (FCIX). Este frente se formó con la participación de un sector verdaderamente amplio y diverso, incluyendo a las fracciones del PRD, PAN y PT opuestas a la cacique, así como a la organización Consejo de la Nación Amuzga A.C., perteneciente a la Asociación Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). El objetivo principal de este frente era la destitución de la presidenta municipal, lo que finalmente obtuvieron en el 2002, aunque la cacique siguió teniendo poder a través de sus allegados. Para este año, las elecciones hicieron que el FCIX se debilitara, en tanto que una gran parte de sus miembros eran militantes de los partidos políticos, y al iniciar el tiempo electoral, éstos regresaron inmediatamente a la dinámica partidista, dejando de lado su compromiso directo con el proceso comunitario.

Los líderes de las comunidades indígenas, al ver esto, decidieron dar una lucha que ya no involucrara a los partidos políticos. Fue así como el 20 de noviembre de 2002, en una asamblea de más de setenta *calandyo* o principales se decidió organizarse en un sistema de autoridades tradicionales (*nanma'n'iaan*) y nombrar el municipio autónomo de Suljaa, que quiere decir “llano con flores”. A decir de los amuzgos: se decidió “ya no esperar más de los que nos ignoran, nos reprimen, nos usan, nos explotan y saquean nuestros recursos. Hemos decidido caminar nuestro propio camino, construido *desde abajo*: el de las comunidades, el de la gente” (Ñomndaa, 2009: 145). En esa asamblea se nombraron siete autoridades comunitarias que estarían a cargo de siete áreas: justicia, comercio, trabajo de las mujeres, educación y cultura, ecología y salud, desarrollo rural y desarrollo urbano. Las autoridades tradicionales tomaron el ayuntamiento y comenzaron a ejercer con base en los usos y costumbres de la región. Las comunidades nombraron a su vez delegados que las representarían frente a las autoridades tradicionales.

Las autoridades tradicionales estuvieron en funciones del 2002 al 2005. En este tiempo, se le dio prioridad a tres proyectos: 1) la creación de una radio de la comunidad, 2) la siembra de truchas y camarones, y 3) la creación de una biblioteca. Todos estos proyectos serían gestionados autónomamente y sin intervención de las instituciones gubernamentales. Las decisiones se tomaban en consulta con los ancianos. Sin embargo, para el periodo electoral del 2005, una fracción del PRD trató de incluir a sus miembros en la organización comunitaria. Las autoridades tradicionales no lograron desligarse de este partido y comenzaron a perder legitimidad. En ese momento, algunos miembros del FCIX decidieron postularse por el PRD, alejándose en los hechos de las comunidades. En ese año, la alcaldesa Aceadeth Rocha fue presidenta municipal una vez más, y ahora las autoridades comunitarias

que habían decidido vincularse al PRD ya no tenían un apoyo significativo de la comunidad. La segunda generación de autoridades tradicionales (2005-2008) fue fundamentalmente diferente a la primera. Éstas “recibían línea” del partido; dejaron de tener contacto directo con las comunidades; disminuyeron las asambleas, etc. Finalmente, la gente se fue alejando de las autoridades tradicionales (Victoria Saavedra, 2009: 169). Después de esto, las autoridades tradicionales se convirtieron en una asociación civil (Consejo de Autoridades Tradicionales, A.C.), es decir, fueron integradas a las estructuras del Estado. Desde entonces perdieron fuerza moral y política, y en la actualidad se dedican sólo a gestionar apoyos para las instancias gubernamentales y de organizaciones sociales (Gasparello et al., 2009).

Sin embargo, no todo el proceso de organización tradicional desapareció. De los proyectos implementados por las autoridades tradicionales durante el 2002 y el 2005, el que más impacto tuvo fue el de la radio comunitaria. El proyecto de la radio comunitaria surgió en el contexto de la lucha por una autonomía de fondo. En una región con niveles alarmantes de analfabetismo y pocas opciones de educación, un medio de comunicación comunitario significa un verdadero pilar para la construcción de una fuerte identidad y una consciencia crítica. En su página de Internet, Radio Ñomndaa se define como el producto del “ejercicio, en los hechos, de nuestro derecho como personas y como pueblo indígena a la comunicación, a la libre expresión de las ideas, a la información; a valorar, fortalecer y difundir nuestra cultura; y a reconocer y respetar la diversidad cultural de la región Costa Chica” (Ñomndaa).

La idea de construir una radio autónoma inició desde el año del 2002. A partir de la creación de las autoridades autónomas, las comunidades “empezamos a pensar cómo actuar en el campo de la educación, de la salud, de la seguridad, de la comunicación. De esta reflexión nació, después de un tiempo, la radio La Palabra del Agua” (Ñomndaa, 2009: 147). Uno de los coordinadores de la radio, David Valtierra, relata que *“se empezó a trabajar en el año del 2002 concretamente con la radio. Llevamos como dos años en conseguir el equipo, en capacitarnos, en hacer asambleas en las comunidades, en hacer un reglamento, y ya para finales del 2004, el 20 de diciembre de 2004, salió al aire la señal de la radio”*<sup>40</sup>. En aquellos años, se llevó a cabo una asamblea general en la cabecera municipal de Suljaa, en donde las comunidades aprobaron sin mucha discusión el proyecto de la radio comunitaria. En un principio, los miembros de las comunidades no pensaban que fuera realmente posible tener un medio de comunicación propio, administrado y gestionado por ellos mismos. David Valtierra recuerda que *“cuando planteamos esa idea de hacer una radio en una asamblea general aquí*

---

<sup>40</sup> Entrevista con David Valtierra en marzo de 2011.

*en la cabecera municipal de Suljaa, la gente lo aprobó sin mucha discusión, debo decirlo, (pero) también hubo gente que nos dieron el avionazo, por así decirlo: sí, sí, muy bien, háganlo (...) Gente que no estaba de acuerdo con esta lucha empezó a saber que había esa idea, esa propuesta y yo recuerdo que nos hacían burla: ¿cómo los indígenas van a poner la radio?''<sup>41</sup>.*

Sin embargo, para el 2004, Radio Ñomndaa ya estaba en el aire. Esta fue la primera radio comunitaria de su tipo en el estado de Guerrero. Desde el inicio, la radio transmitió en la lengua de los ñamncue ñomndaa, con programas sobre la vida campesina, la medicina tradicional, la producción artesanal, con espacios de difusión de la música y la cultura local. La gente de las comunidades comenzó a escuchar a sus vecinos, jóvenes, mujeres, campesinos, hablando por la radio en su mismo idioma. El alcance de la radio hizo que inmediatamente, comunidades amuzgas de Tlacoachistlahuaca y de Ometepec se integraran a la radio. Incluso personas que no simpatizaban con el municipio autónomo, comenzaron a aceptar la radio comunitaria. En los hechos, Radio Ñomndaa se convirtió en un factor de fortalecimiento de la identidad y la cohesión de las comunidades.

No obstante, las autoridades gubernamentales percibieron la radio como una afrenta, y han intentado reprimirla por diferentes medios. En numerosas ocasiones, se han presentado las autoridades federales, como el Ejército y la Secretaría de Comunicaciones y Transportes (SCT) para decomisar los aparatos de transmisión. Ha habido demandas en contra de los comunicadores comunitarios; se ha tratado de bloquear la señal de Radio Ñomndaa o sabotearla con cortes de energía; el Ejército incluso ha llevado a cabo vuelos rasantes sobre la cabina de transmisión. El 9 de agosto del 2007, David Valtierra fue detenido en Ometepec, y aunque en esa ocasión fue liberado gracias a las movilizaciones, hasta principios del 2011, seguían vigentes muchas órdenes de aprehensión en contra de David y de otros coordinadores de la radio. Uno de los momentos álgidos de estas acciones represivas se llevó a cabo el 10 de julio de 2008, cuando cerca de 40 elementos de la Agencia Federal de Investigaciones (AFI) y la Policía Investigadora Ministerial (PIM), encabezados por la SCT, entraron al municipio y trataron de llevarse los transmisores. En esa ocasión, la comunidad salió en masa a defender la radio, evitando que los aparatos de transmisión fueran decomisados. Una semana después de este episodio, la Comisión Federal de Telecomunicaciones (COFETEL) ofreció legalizar la radiodifusora, pero las asambleas de las comunidades decidieron no aceptar la propuesta, pues para ellos significaría una renuncia a su autonomía. A la fecha, Radio Ñomndaa sigue estando bajo un constante acoso de las autoridades gubernamentales. No fue sino hasta el pasado 25 de marzo de 2011, cuando el Juez Alfredo Sánchez Sánchez dictó auto de libertad a David Valtierra y a otros activistas. Sin embargo,

---

<sup>41</sup> Ibidem

este mismo juez decidió casi simultáneamente exonerar a José Luis Rocha Ramírez, identificado por las comunidades como “*miembro del grupo de poder caciquil de la región contra el que se han organizado las Autoridades Tradicionales de Xochistlahuaca y la Radio Ñomndaa*”<sup>42</sup>.

Es evidente que la represión hacia este proyecto se deriva del marco de la lucha autonómica en el que se inserta Radio Ñomndaa. En un artículo escrito por miembros de la radio, ellos afirman que: “el ‘governarnos a nosotros mismos’ del pueblo amuzgo es conocido en otros pueblos como ‘la autonomía’. Este proceso se construye día a día, es un camino que hay que recorrer poco a poco, un sendero que han marcado nuestros abuelos y que hoy tenemos la oportunidad de retomar” (Ñomndaa, 2009: 141). Los integrantes del comité de la Radio Ñomndaa son, al igual que los policías comunitarios del SSJC, adherentes a la Otra Campaña, y es a partir de este marco discursivo que le dan significado a sus acciones. No obstante, el resultado de este proceso se está traduciendo en nuevas relaciones horizontales y autonómicas de poder, en donde es la comunidad la que participa y determina el proceso de construcción y fortalecimiento de su propia identidad a través de la herramienta de la radio. El proceso se está fortaleciendo, y se nutre principalmente de la voluntad de los pueblos de hacer suyo el proyecto, pero también de su participación en una red más amplia de procesos autonómicos. Todos los contenidos de Radio Ñomndaa, por ejemplo, son producidos bajo la licencia de Creative Commons; sus locutores han ayudado a capacitar a locutores de otros proyectos de radio comunitaria; han participado en numerosos foros y encuentros, no sólo de radios comunitarias, sino de movimientos autonómicos en general. Se trata evidentemente de algo más que una radio; se trata de una de las expresiones visibles del fenómeno más amplio de la autonomía.

### Los triquis de San Juan Copala

Finalmente, el tercer caso que discutimos en esta investigación es el del municipio autónomo triqui de San Juan Copala. A diferencia de los dos casos anteriores, este proceso surge en el Estado de Oaxaca. Este estado se caracteriza por su gran diversidad cultural. Existen 15 diferentes grupos étnicos en el Estado. Oaxaca ha sido históricamente un bastión del PRI, ya que hasta antes del 2010, nunca había sido gobernado por un partido de oposición, lo cual hace que en la región todavía sean visibles las prácticas más características del presidencialismo que ha caracterizado nuestra historia. En la actualidad, Oaxaca es, junto con Guerrero y Chiapas, uno de los estados con mayor marginación y rezago social en el país. El 19.33% de la población mayor de 15 años es analfabeta y el 75.75% de la

---

<sup>42</sup> Comunicado enviado por Radio Ñomndaa el 28 de marzo de 2011

población total no tiene ningún tipo de derechohabiencia a servicios de salud<sup>43</sup>.

La zona triqui se ubica en el occidente del Estado. Con un territorio de 517.6km<sup>2</sup>, la región triqui se asemeja a una isla enclavada dentro del territorio mixteco, ya que se localiza en el entronque de la Mixteca Alta y la Mixteca Baja, y comparte límites con comunidades mixtecas por cualquiera de los cuatro puntos cardinales. La zona triqui se divide en tres escalones orográficos, los puntos superiores a 2000 metros de altura, que comprenden un 30% del territorio por la parte noreste, los que se encuentran entre 1500 y 2000 metros con otro 30% del territorio y las altitudes inferiores a 1500 metros, con 40% del territorio.

En contraste con los áridos paisajes de la región mixteca, el territorio triqui es verde y lleno de bosques, valles, y ríos, con abundantes lluvias y tierras fértiles: "Al llegar a la región triqui se despliega ante nuestros ojos un paisaje maravilloso que amalgama el verde-vida de sus pinares con jirones café-amarillentos de roca estéril; estamos en la Sierra Madre del Sur, versión oaxaqueña, con sus montañas de altitudes superiores a los 2 750 metros sobre el nivel del mar y de sus barrancos a solo 1 000 metros sobre el océano Pacífico, lechos de arroyos que drenan la fuerte precipitación captada en las alturas; unos y otros mezclados: Cerro Págaro, Río Tejón, Cerro Lucero, Cerro Ocho, Río Cuchara, Río Venado" (Nieto Ramírez en López Bárcenas, 2009b: 23).

La vegetación de la zona triqui está formada por pinos y encinos, palo barranco, mano de león, palo blanco, limoncillo, laurel chino y helechos arbóreos, así como plantas tropicales y vegetación densa. La región es rica en recursos naturales. La región triqui está dividida en dos zonas, los triquis de la región alta y de la región baja. En la región alta, el centro ceremonial más importante es el de Chicahuaxtla, mientras que San Juan Copala es el centro político y ceremonial más importante de la región baja.

El origen de los triquis es verdaderamente incierto, pues hasta hoy no existe un consenso sobre sus raíces étnicas, aunque se piensa que son de origen mixteco. "Según Marcus C. Winter, el origen común de las lenguas que se hablan o hablaron en el estado de Oaxaca desde antes de la llegada de los españoles, es la familia lingüística otomangue, de donde deriva la zapotecana y la popolocana" (López Bárcenas, 2009b: 27). El triqui se divide en tres variantes lingüísticas, la de San Juan Copala (región baja), la de Chicahuaxtla (región alta) y el triqui de San Martín Itunoso. Los triquis se llaman a sí mismos "zi shan" que se traduce como "originario" o "el del lugar" (López Bárcenas, 2009b: 27).

Históricamente, los triquis han tenido que resistir la dominación de fuerzas externas aun antes de la llegada de los españoles. Fueron dominados por un cacique mixteco de nombre Cusivizu (López

---

<sup>43</sup> Las cifras son de los mapas de la pobreza, del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2005.



Bárceñas, 2009b: 50) antes de la dominación azteca. Durante el siglo XV, en tiempos de Ilhuicamina, los triquis fueron azolados por la dominación azteca. Sin embargo, la dominación a la que fueron sometidos en tiempos prehispánicos no modificaba sus estructuras políticas, económicas y sociales.

En el periodo colonial, los triquis fueron sometidos junto con los demás pueblos indígenas por la fuerza del imperio español. A pesar de ello, en 1535, los terrenos de Copala y Chicahuaxtla fueron reconocidos por el Virrey, Antonio de Mendoza. La corona española les reconoció sus tierras comunales como una medida para evitar que los caciques españoles adquirieran demasiado poder político por sí mismos. Al mismo tiempo, para no tener la responsabilidad de mantener a los indígenas, la corona española otorgaba cierta autonomía a los pueblos indígenas, de modo que pudiera así deslindarse de la responsabilidad de su manutención, mientras que les cobraba tributos directamente. Sin embargo, a pesar de estas medidas, el despojo de las tierras triquis siempre fue una constante durante todo el periodo colonial (López Bárceñas, 2009b: 53-60).

Posteriormente, durante la guerra de independencia, los triquis pelearon al lado de los insurgentes, pues se les había prometido una mayor autonomía dentro de la república. Sin embargo, al consumarse la guerra de independencia, los beneficios para ellos fueron muy pocos. El nuevo estado se declaró mestizo; las ideas liberales y la deificación de la propiedad privada resultaron en el despojo de las tierras comunales indígenas; se les negó a los pueblos indígenas el derecho de nombrar por sí mismos a sus autoridades. No obstante, lo que sí lograron fue el reconocimiento de tres municipios libres, San Andrés Chicahuaxtla, San Juan Copala y San Martín Itunoso. El 15 de marzo de 1825, con la ley de División y Arreglo de los Partidos que Componen el Estado Libre y Soberano de Oaxaca, se creó San Andrés Chicahuaxtla, y el 6 de mayo de 1826, se creó con esta misma ley el municipio de San Juan Copala.

Sin embargo, el futuro de los municipios triquis no sería muy prometedor pues sus territorios seguirían siendo codiciados por las élites mestizas, quienes comenzaron a disputar territorios que habían sido reconocidos a los triquis. Rápidamente, comenzaron a darse numerosas rebeliones triquis en contra de los mestizos. La primera de la época fue en 1832, cuando Hilario Alonso Medina "Hilarion" y su hermano Jacobo, quienes habían peleado en la guerra de independencia al lado de Morelos, se levantaron en defensa de sus tierras comunales. Hilarión fue ejecutado en 1839. Su memoria quedaría como un ejemplo de rebeldía y resistencia para las comunidades triquis. En 1843 se levantaron una vez más los triquis, liderados por Dionicio Arriaga y Domingo Santiago (López Bárceñas, 2009b: 62). En esa ocasión, un juez de Juxtlahuaca dictaminó el embargo de las tierras comunales de Copala, lo que provocó la resistencia armada de los triquis.

Más adelante, como la resistencia triqui era muy sólida, el gobierno optó por una estrategia de división y comenzó a cooptar a algunos líderes triquis. Esto resultó en la división de la resistencia. En 1847 se crearon dos facciones, la primera dirigida por Anselmo Santiago, quien se acogió al indulto gubernamental y decidió negociar, y por otro lado los dirigentes que seguían defendiendo sus tierras comunales, su derecho a elegir autoridades y a no pagar impuestos. Muy pronto, la división resultó en el desgaste de las rebeliones triquis: "Conforme el estado mexicano se consolidaba, las rebeliones de los pueblos indígenas sucumbían y la calma volvía a las regiones donde se desarrollaban. Así pasó con los triquis. Los que sobrevivieron las rebeliones fueron adaptándose a los nuevos tiempos que corrían. Y así sería por mucho tiempo, hasta que la revolución volvió a tocar sus puertas y los puso en movimiento nuevamente"(López Bárcenas, 2009b: 78).

Después de la revolución comenzó un periodo de fragmentación y violencia interna entre los triquis, y particularmente en las comunidades del municipio de San Juan Copala. En este municipio, las comunidades se dividieron entre los que apoyaban a los zapatistas y los constitucionalistas, que apoyaban a las fuerzas carrancistas. A nivel estatal, el grupo victorioso fue el de los constitucionalistas; sin embargo, los zapatistas controlaban el poder local de San Juan Copala. Esto provocó una ola de violencia interétnica, ya que ambas facciones se acusaban mutuamente de robo y agresiones violentas. Los caciques de Juxtlahuaca y los mestizos y clases acomodadas de la región comenzaron a sacar provecho de la situación en San Juan Copala, ya que el punto principal seguía siendo la tierra de los triquis, y la reciente producción de café que generaba altos ingresos.

Los mestizos comenzaron a comprar el café a cambio de armas que les repartían a ambas facciones, mientras que les vendían alcohol barato para fomentar las agresiones entre los triquis. Así la violencia se fue extendiendo y generalizando en toda la región. Los asesinatos y rivalidades personales y entre comunidades comenzaron a agudizarse y a despolitizarse: se trataba "de puras causas sociales, ninguna de tipo político. Además, aunque se presentaban como problemas interétnicos, con origen en el propio pueblo, la verdad era que su origen estaba afuera, en las acciones de los mestizos que los rodeaban. Y atrás de ellos se encontraban la intención de apoderarse de sus productos, de la tierra y controlarlos políticamente" (López Bárcenas, 2009b: 89).

Para 1940, el gobierno utilizó la excusa de la violencia en la región para suprimir el municipio de San Andrés Chicahuaxtla, el cual fue incorporado al municipio de Putla de Guerrero y reducido a la categoría de agencia municipal. En 1948 sucedió lo mismo con el municipio de San Juan Copala, cuyas comunidades se repartieron entre los municipios de Putla de Guerrero, Constancia del Rosario y Santiago Juxtlahuaca. San Martín Itunyoso, en la región alta, permaneció como municipio.

Esta medida resultó en una mayor fragmentación del pueblo triqui y una desarticulación de su cohesión social, ya que precisamente Chicahuaxtla y Copala eran los dos centros ceremoniales de la región alta y la región baja respectivamente. Estos centros ceremoniales o "*Chuman'a*" en lengua triqui, son espacios muy importantes en la vida religiosa y política de los triquis. En ellos viven únicamente las autoridades religiosas y políticas, y son el espacio en donde bajan las comunidades del municipio para las fiestas y el comercio. El quitarles a Copala y Chicahuaxtla el estatus de municipio significaba un golpe profundo a la estructura social de los triquis, quienes inmediatamente comenzaron a protestar y demandaron ante el congreso estatal la restitución de los municipios. Hasta la fecha, el gobierno de Oaxaca no reconoce a los dos municipios triquis.

Para los años 70s, el PRI había penetrado en la región, lo que vino a agudizar los conflictos entre los triquis. Sin embargo, en 1974, las comunidades decidieron elegir por unanimidad a Juan Domingo Pérez Castillo, un candidato independiente, lo cual significaba un paso adelante en la resistencia triqui ante la influencia externa. Al ver perdida la elección, los priistas decidieron desestabilizar la región. En ese mismo año, "Amado de Jesús, un pistolero pagado por el grupo priísta asesinó a Emiliano Francisco de Jesús, líder del barrio de Yosoyuxi, con la finalidad de culpar a las autoridades de San Juan Copala del crimen y sembrar la división entre ellos" (López Bárcenas, 2009b: 128).

Para 1975, en vista de las agresiones gubernamentales, los triquis crearon la primera organización independiente de la región, el CLUB, cuyo lema era "*re que ni che chia nia*" o "luchemos por nuestro pueblo" (López Bárcenas, 2009b: 142). El CLUB tenía cuatro ideas fundamentales: trabajar por la paz en la región, conocer sus derechos, resolver los conflictos agrarios con sus vecinos y formar cooperativas.

Sin embargo, el 11 de agosto de 1976, el dirigente del CLUB, Luis Flores García fue asesinado en el barrio de Paraje Pérez. El CLUB comenzó a ser ampliamente reprimido y tuvo que disolverse. Para finales de los 70s, los líderes triquis del CLUB que abandonaron la región buscaron el apoyo del Frente Nacional Contra la Represión (FNCR) de Rosario Ibarra y de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). El 10 de noviembre de 1981, con el apoyo del FNCR y la CNPA, los triquis conformaron el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT).

El MULT comenzó a organizar movilizaciones masivas en contra de la represión y logró el apoyo de numerosas comunidades triquis, así como el apoyo de organizaciones sociales del Estado como La Coalición de Maestros y Promotores del Estado de Oaxaca, el Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes, CODREMI, y la Asamblea de las

Autoridades Zapotecas de la Sierra (López Bárcenas, 2009b: 169).

El MULT fue duramente reprimido, y sus dirigentes fueron detenidos y asesinados por grupos priistas, algunas de sus comunidades fueron sitiadas y acosadas fuertemente. El 4 de octubre de 1994, se conformó la Unión de Bienestar Social de la Región Triqui (UBISORT), como una organización priista que buscaba contrarrestar la influencia del MULT en la región. La UBISORT contó desde sus inicios con el apoyo del gobierno estatal y rápidamente pasó a la utilización de la violencia como forma de movilización (López Bárcenas, 2009b: 223). La UBISORT no tardó en ser ubicada como un grupo paramilitar cuyo objetivo sería la contención de la organización independiente del MULT.

Para principios del nuevo siglo, sin embargo, se comenzó a formar una facción disidente dentro del MULT, encabezada por Timoteo Alejandro, uno de los fundadores históricos del MULT, quienes criticaron el hecho de que el MULT comenzaba a adquirir tintes autoritarios y se había conformado como partido político formando el PUP (Partido Unificado del Pueblo). En el contexto de la Otra Campaña impulsada por el EZLN, el 20 de abril de 2006, con acusaciones de corrupción y violencia interna, la fracción disidente hizo pública su separación del MULT y en una conferencia de prensa en la Ciudad de México, anunciaron la conformación del MULTI (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui - Independiente). La respuesta del MULT fue una campaña de desprestigio y de agresiones violentas en contra de las comunidades que simpatizaban con el MULTI.

En enero del 2007 el MULTI, junto con algunas comunidades de Copala, declararon la constitución del municipio autónomo de San Juan Copala (ver mapa3). Esto provocó el inmediato rechazo gubernamental, así como numerosas agresiones por parte del gobierno (a través de la UBISORT) y del MULT. Aprovechando la coyuntura de la Otra Campaña y la APPO en Oaxaca, así como su reciente separación del MULT, las comunidades triquis simpatizantes del MULTI, junto con otras no adscritas a esta organización, decidieron experimentar con un proceso de organización política y social autónomas, reivindicando su derecho histórico a existir como municipio independiente; los triquis de Copala, al igual que en Xochistlahuaca, eligieron a sus autoridades autónomas, a partir de sus usos y costumbres. De esta manera, la asamblea de ancianos decidía qué individuos tenían aptitudes para ejercer el cargo de autoridad autónoma. Una vez en el cargo, las autoridades entraban en función, sin ningún tipo de salario, únicamente con la legitimidad que les otorgan los ancianos y con el mandato de obedecer a las comunidades. Como relata un miembro del municipio autónomo: las autoridades eran “*un enlace entre la asamblea de ancianos y la gente de la comunidad*”<sup>44</sup>. Se trataba no sólo de autoridades paralelas a las oficiales, sino de autoridades cualitativamente diferentes, cuyo ejercicio de

---

<sup>44</sup> Entrevista con miembros del municipio autónomo de San Juan Copala

poder se basaba en el reconocimiento del pueblo como fuente de toda autoridad. Se crearon mecanismos de impartición de justicia basados en el principio de la asamblea como máxima autoridad. Cuando se cometía un delito, las autoridades convocaban a la asamblea de ancianos: *“si la asamblea decide que la gente que cometió el delito tiene que pagar una multa o hacer trabajos comunitarios, pues lo tiene que hacer; también dependiendo de la víctima: cuál es la acusación que se le hace”*<sup>45</sup>.

En los primeros años, el proceso autonómico fue avanzando a pesar del constante acoso en su contra. En enero del 2008, se creó una radio comunitaria en San Juan Copala: “La voz que rompe el silencio”. La radio sirvió para que los “autónomos” pudieran llegar a más comunidades, que sin ser necesariamente partidarias del MULTI, veían con buenos ojos al municipio autónomo. Sin embargo, unos meses después, el 7 de abril de 2008, dos locutoras de esta radio, Felicitas Martínez Sánchez y Teresa Bautista Merino perecieron en circunstancias no muy claras, en una emboscada al vehículo en el que viajaban rumbo al municipio de Putla. El MULTI acusó de este crimen al MULT.

La represión y la agresión en contra de los autónomos continuaron progresivamente, hasta que llegó a su punto máximo en el periodo que va del 29 de noviembre del 2009 –cuando pistoleros afiliados a la UBISORT atacaron al municipio autónomo e impusieron un cerco sobre Copala, impidiendo la entrada y salida de los habitantes, y hostigándolos con disparos ininterrumpidos sobre la comunidad– al 19 de septiembre del 2010, cuando la UBISORT y el MULT finalmente se apoderaron del municipio, destruyendo en los hechos el proceso autonómico. En este periodo, el municipio autónomo tuvo más de 20 muertos. En tres ocasiones durante este periodo, integrantes del municipio, junto con miembros de organizaciones sociales y de derechos humanos intentaron romper el cerco infructuosamente. El 27 de abril del 2010, por ejemplo, una caravana de observadores que intentó entrar a Copala fue emboscada por la UBISORT en el municipio de la Sabana, resultando en la muerte de la activista oaxaqueña Bety Cariño y el observador internacional Jiry Jaakkola, de nacionalidad finlandesa. Unas semanas después, el 20 de mayo de 2010, fue asesinado en la comunidad de Yosoyuxi el dirigente histórico del MULTI y fundador del MULT, Timoteo Alejandro. El 9 de junio de ese mismo año, una vez más intentó ingresar a Copala una caravana. Esta vez se trataba de más de 800 personas, acompañados por diputados y más de 300 policías estatales y federales, pero tampoco pudieron pasar por la agresión de los pistoleros de la UBISORT.

En la actualidad, el municipio de San Juan Copala está controlado por la UBISORT y el MULT, mientras las familias que formaban parte del proyecto autonómico se encuentran desplazadas en campamentos en la Ciudad de Oaxaca y en el Distrito Federal, en donde han sido también hostigados,

---

<sup>45</sup> Íbidem

sufriendo amenazas e intentos de desalojo. Hoy se puede pensar que el municipio autónomo ha desaparecido prácticamente, debido a la agresión de las organizaciones UBISORT y MULT, la primera abiertamente vinculada al PRI, y la segunda con un discurso social y de izquierda, pero con formas heteronómicas de organizarse. Como decíamos en un principio, este caso es altamente ilustrativo de la contradicción y el antagonismo entre las relaciones de poder autonómicas y heteronómicas, las últimas materializadas en la UBISORT y el MULT. Si bien es incierto el futuro del municipio autónomo de San Juan Copala, hoy se puede estudiar el proceso por lo que significó en su momento para las comunidades triquis de Copala y por lo que puede representar para las luchas más amplias por la autonomía. Se trata de un caso paradigmático que se ha vuelto un referente verdaderamente importante para el movimiento autonomista en el país.

## AUTONOMÍA

Después de haber dirigido nuestra atención a los tres casos empíricos considerados en este estudio, y de haber sentado algunas bases teóricas para la caracterización del movimiento autonomista, toca en este capítulo profundizar en el contenido autonómico de este fenómeno. El argumento aquí es que, si bien los casos como el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria de Guerrero, Radio Ñomndaa y San Juan Copala difieren en forma y alcance, es posible afirmar que su contenido esencial es el mismo. Para poder sostener este argumento necesitamos construir un modelo teórico que nos permita distinguir entre la *autonomía de fondo* y las reducciones políticas que la conciben como simple gestión paralela o desconcentración administrativa. En lo que se refiere a las autonomías indígenas, Ramón Máiz hace precisamente esta distinción cuando dice que la autonomía no es sólo autoadministración ni descentralización en la ejecución de las decisiones, sino que supone una ruptura con “la idea de una voluntad política única del Estado que se irradia, vertical y jerárquicamente, desde el centro hasta la periferia” (Máiz en Gutiérrez Chong, 2008: 19). En este mismo sentido, Gustavo Esteva señala que “el enfoque dominante hasta ahora encuadra la autonomía en el diseño actual del Estado y la ve como parte de un proceso de descentralización política, en el cual el ‘autogobierno’ o ‘gobierno autónomo’ no sería sino ‘un orden de gobierno específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforme a la organización del Estado’” (Esteva, 2011: 126). Desde este punto de vista, la autonomía se entiende como un *modelo político-administrativo* necesario para la conformación de una democracia plural frente a la diversidad étnica que caracteriza a los Estados modernos. No obstante, aquí buscamos ir más allá de una teoría política de la autonomía para llegar a una teoría sociológica del contenido que define a los movimientos autonomistas. Se trata pues, de reconocer la autonomía como una configuración histórica de relaciones de poder diferentes, que suponen la construcción de procesos subjetivos de autoafirmación.

### *La autonomía en el imaginario político*

Decíamos en el capítulo anterior que una premisa fundamental para el surgimiento de los movimientos autonómicos es la existencia de un marco referencial de significado a partir del cual los movimientos

pueden imaginar la autonomía como alternativa viable. En otras palabras, para que los movimientos sociales comiencen a construir procesos autonómicos, es necesario primero que puedan interpretar y darle sentido a la autonomía, lo cual no surge de la nada, sino que presupone todo un antecedente histórico que va dando forma a un discurso autonómico que es retomado por una variedad de actores. Decíamos también que este marco referencial puede pensarse en términos similares a la noción de *marco maestro* de Sydney Tarrow (1997), en tanto que éste es amplio y se va adecuando a circunstancias y prácticas diversas. En este primer apartado buscamos precisamente mostrar ese proceso histórico por el cual surge en el imaginario político contemporáneo la noción de autonomía.

Si echamos una mirada general a los movimientos sociales que forman el grueso del movimiento autonomista latinoamericano, podríamos inferir que se trata de un proceso relativamente nuevo. Sin embargo, esto no significa que el autonomismo latinoamericano haya surgido en un vacío histórico. Si bien para algunos como Raymundo Mier (2009: 83), el autonomismo contemporáneo debe entenderse como fenómeno de la modernidad, y para otros como George Katsiaficas (2009) éste surge en el capitalismo tardío; dependiendo de qué entendamos por autonomía, podemos decir que las luchas autonómicas han surgido una y otra vez a lo largo de la historia. Como lo expresa Harry Cleaver en su análisis sobre las trayectorias de la autonomía: “la batalla por la autonomía y la resistencia de las personas como nosotros contra la subordinación, empezó mucho antes del capitalismo. Nuestras luchas por la autonomía y contra las pretensiones por parte de los gerentes del capitalismo de reducir la inmensa variedad de nuestras tradiciones, costumbres, deseos, prácticas y otras relaciones a un conjunto de reglas uniformes para organizar el mundo son únicamente el último capítulo de una historia larga y digna que deberíamos realzar” (Cleaver, 2009: 26). No podemos decir tampoco que el concepto de autonomía sea reciente en las discusiones académicas y mucho menos en los discursos políticos y programáticos de los movimientos y organizaciones sociales. Por el contrario, el concepto ha estado presente en los diferentes momentos del desarrollo del pensamiento y la lucha política en la historia moderna, aunque en muchos casos haya sido opacado por los discursos hegemónicos que surgen en ambos polos del espectro político.

Esto es verdad incluso dentro la tradición marxista. A pesar de que la corriente ortodoxa se opuso férreamente a todo intento de autonomía por parte de los grupos subalternos<sup>46</sup>, una mirada más

---

<sup>46</sup> En “La Pulverización del Marxismo-Leninismo” publicado originalmente en *Le Monde*, 24 y 25 de abril de 1990, y después integrado a “El ascenso de la insignificancia”, Cornelius Castoriadis sostiene que si bien Marx sería heredero del movimiento emancipatorio y democrático de la modernidad, y por lo tanto parte del proyecto de autonomía en marcha desde la Revolución Francesa, sería el Leninismo el que liquidaría su potencial liberador, al oponerle en la práctica al proyecto de autonomía, haciendo “del poder absoluto del Partido, el objetivo supremo y el punto arquimédico de la transformación histórica” (1998: 42).



atenta puede encontrar antecedentes autonómicos desde los primeros momentos del marxismo. Massimo Modonesi argumenta que, aunque no explícitamente, el concepto de autonomía puede ser encontrado ya en los primeros escritos de Marx y Engels, quienes “aceptaban y promovían la idea del comunismo como realización de una autonomía social e individual, aun sin nombrarla como tal, en forma de ‘una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos’ y de una sociedad regida por el principio de ‘¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!’”, y la posterior superación de la necesidad: ‘el reino de la libertad’” (Modonesi, 2009b: 115-116). Más adelante, en el siglo XX, podemos encontrar en la tradición marxista un desarrollo más explícito del concepto de autonomía en los trabajos de Socialismo o Barbarie (SoB), un grupo de corte marxista, del que destacaron grandes autores como Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y Jean-François Lyotard, cuya producción teórica tuvo su periodo de auge entre 1949 y 1967; o en Italia con los primeros trabajos de Antonio Negri (2004, 2001, 1978), quien tuvo parte en la formación del movimiento del autonomismo obrero italiano, cuya influencia se vio reflejada en su extensión a los movimientos sociales en Francia y España<sup>47</sup> a mediados del siglo XX.

En todo caso, la historia del movimiento revolucionario moderno ha visto una y otra vez el surgimiento de luchas con cierto carácter autonomista aun sin que los mismos actores se hayan reivindicado de esta forma. Este es el caso de la Comuna de París, en la que los obreros ejercieron un poder autónomo durante escasos dos meses en 1871 (Lissagaray, 1971), o del movimiento Macknovista en Ucrania en los primeros momentos de la consolidación del poder soviético, el cual desafió al Bolchevismo ruso en una gran lucha de masas que no buscaba implantar ningún régimen de gobierno, sino que buscaba permitir al pueblo gobernarse por sí mismo (Archinof, 1975). También pueden contarse aquí las propuestas mutualistas inspiradas por la corriente proudhoniana del anarquismo europeo. Por otro lado y en una dimensión completamente diferente a la tradición del movimiento revolucionario occidental, podemos también encontrar un sinnúmero de luchas autonómicas en el continente americano que van desde los primeros momentos de la colonia, hasta las luchas indígenas del siglo XX (Vid. Díaz Polanco, 1997, 2006a, 2002; Bonfil Batalla, 2005; López Bárcenas, 2008; Werther, 1992).

No obstante la presencia recurrente de estas luchas autonómicas a través de la historia, es apenas en las últimas décadas del siglo XX que el concepto político y teórico de la autonomía empieza a aparecer como tal en el discurso político latinoamericano como resultado de la renovada consciencia y actividad política del movimiento indígena en ocasión de los 500 años de la colonización europea. La

---

<sup>47</sup> Ver (*Archivo digital de la Autonomía obrera: luchas autónomas en el estado español durante la dictadura y la transición*)

autonomía latinoamericana nació como efecto del surgimiento del indígena como actor político diferenciado en el periodo moderno. Fue a partir de ese momento histórico que pudo construirse el discurso autonomista en este continente, que si bien, en un primer momento era exclusivo al movimiento indígena, hoy comienza a trascender este ámbito y es reclamado como forma de resistencia por los sectores subalternos que buscan nuevas formas de hacer frente a la actual crisis del Estado y la democracia moderna. Definitivamente, no podría entenderse el discurso autonómico si no es en relación al surgimiento de las autonomías indígenas, las cuales son en gran medida las que sientan las bases para la conformación de un amplio marco referencial de significado autonómico.

### El surgimiento de la autonomía latinoamericana

Desde las primeras rebeliones indígenas del siglo XX, como la de los Kunas de Panamá en 1925, o las rebeliones Aymaras en la Bolivia prerrevolucionaria, hasta las autonomías regionales en Nicaragua a finales del siglo XX, los grandes congresos indígenas latinoamericanos, el autogobierno de los Haida en Canadá, y el zapatismo en México –sólo por mencionar algunas–, las luchas indígenas ofrecen un referente histórico y concreto del proceso que nos concierne. Si bien hemos dicho que la autonomía no es un fenómeno exclusivo a las formas de organización indígena o a los conflictos étnico-nacionalistas, como podría pensarse a partir de una revisión superficial del grueso de la literatura latinoamericana sobre el tema, también es cierto que son las luchas indígenas las que han hecho particularmente visible el fenómeno autonómico y su contradicción con el Estado moderno en este continente. En este apartado hacemos un breve recorrido histórico que busca mostrar el proceso por el cual surge y se fortalece el movimiento indígena como resultado del agravio al que han sido sometidos los pueblos indios desde el primer momento del colonialismo en América. Particularmente nos interesa mostrar el modo en el que la aparición del indígena como sujeto y actor político devino necesariamente en procesos autonómicos, los cuales entraron inmediatamente en contradicción con los marcos jurídicos nacionales e internacionales, aun cuando estos últimos incorporaron una serie de disposiciones en respuesta a las demandas indígenas.

Una de las principales características de lo que hoy conocemos por *autonomía indígena*, es que se trata de una forma de autodeterminación que no implica *necesariamente* un ejercicio pleno de la soberanía. Si examinamos bien cada uno de los ejemplos de luchas indígenas por la autonomía, podemos inmediatamente ver que en la mayoría de los casos contemporáneos, en donde se ha hecho explícita esta demanda, los pueblos indios no están planteando la separación del Estado, sino el reconocimiento a su derecho a determinar por sí mismos sus propias condiciones de vida y su

organización social y política, *dentro del marco de un Estado nacional*. Al menos, en todos los casos examinados en este estudio, los integrantes de los movimientos autonómicos tienen claro que su lucha está dentro este marco nacional. Uno de los coordinadores de la Policía Comunitaria expresaba esto mismo en sus términos: “*nosotros jamás estaríamos, ni estamos a favor de independizar nuestro territorio. Nosotros queremos que toda la riqueza de nuestra nación fuera para todos los mexicanos, sin distinción*”<sup>48</sup>. Para David Valtierra, integrante del Comité de la Radio Ñomndaa, la autonomía es “*esa aspiración de libertad, de autodeterminación, de que seamos reconocidos en las leyes, porque en este país nos han excluido*”<sup>49</sup>.

Efectivamente, la autonomía indígena es tan sólo una forma de la libre determinación. La autodeterminación como tal puede tener diferentes manifestaciones concretas, como lo sería el separatismo y la conformación eventual de un Estado propio, la soberanía o el autogobierno; Cabe aquí referirnos a la división que hace Javier Ruipérez (1995) entre la libre determinación externa e interna. La primera se referiría a aquellos procesos en los que los pueblos buscan una total independencia de los Estados, y se expresan en movimientos separatistas o independentistas, como lo sería el caso de los kurdos en el medio oriente, los chechenos en Rusia o los norirlandeses y los vascos en Europa, o como lo fueron en su tiempo los grupos nacionalistas de los Balcanes que resultaron en la fragmentación de la antigua Yugoslavia. La segunda forma haría referencia a los procesos que se llevan a cabo dentro de los límites del Estado, como es el caso de los autogobiernos indígenas. El primer caso no entraría dentro de los fenómenos autonómicos que estudiamos aquí, no sólo porque en la literatura existente se considera que la autonomía es un proceso que no rompe con el Estado, sino principalmente porque este *fenómeno no implica una forma diferente de ejercer el poder*. Si los kurdos, por ejemplo, logran construir un Estado propio, esto de ninguna manera implicaría que dicho Estado adquiriera formas autonómicas. Podría simplemente tratarse de la reproducción de estructuras heteronómicas de poder en un Estado liberal independiente nacido de un proceso de separatismo. El segundo caso, por el contrario, es central en este estudio pues para su implementación efectiva, se necesita el reconocimiento de la libertad de un sujeto colectivo de disponer de sí mismo aun dentro de estructuras que comprendan a una diversidad de sujetos, lo cual en nuestros términos, constituye una forma de poder diferente<sup>50</sup>.

Ahora bien, es necesario evitar el razonamiento que plantea que la autonomía es funcional al Estado en tanto que se trata de un proceso que evita que la autodeterminación devenga en

---

<sup>48</sup> Entrevista a Coordinador de la “Policía Comunitaria” en San Luis Acatlán.

<sup>49</sup> Entrevista a David Valtierra, miembro del Comité de la Radio Ñomndaa.

<sup>50</sup> Este será el tema central del tercer capítulo, en el que desarrollamos la idea del binomio entre autonomía y heteronomía, y sus implicaciones en cuanto a las manifestaciones de poder.

independencia o soberanía (cfr. Martínez Espinoza, 2007: 100), tratándose únicamente de procesos de negociación y distribución de competencias. Este razonamiento no logra ver con profundidad la diferencia fundamental entre la formación del Estado moderno, heteronómico de origen, y la esencia de los procesos autonómicos. Como se verá adelante, las autonomías parten de una lógica completamente opuesta a la del Estado moderno y por lo mismo, su mera aparición en la escena pública, hace que el Estado se sienta amenazado y busque inmediatamente la negación y destrucción de cualquier brote autonómico; prueba de ello son los marcos históricos de conflictividad que han caracterizado a las luchas autonómicas de los pueblos indígenas cuando estos se afirman como sujetos diferenciados frente a una superestructura jurídica que asume la homogeneidad. En los tres casos que examinamos, podemos decir que el tema de la represión es recurrente y por demás visible; atraviesa todos los ámbitos de la organización autonómica. Evidentemente, existe un esfuerzo demasiado obvio por parte del Estado de negar y destruir estos brotes autonómicos.

Como hemos visto, esta voluntad de reprimir la organización autonómica no es fortuita y no responde a simples impulsos autoritarios de individuos en las estructuras del Estado. Por el contrario, responde a una contradicción fundamental entre las autonomías y la configuración moderna del Estado nacional. Si bien, es cierto que las luchas autonómicas se dan dentro del marco de un Estado nacional, esto no niega la existencia de una contradicción entre la lógica que las rige y la lógica del Estado nacional. Para Gustavo Esteva, “la reacción del Estado y los partidos contra la autonomía tiene buenos motivos pero malas razones” (Esteva, 2011: 126). Según este autor, la represión tiene “malas razones” porque los gobernantes no han logrado entender que las autonomías no contienen elementos de separatismo y no suponen la fragmentación del país o la formación de castas o estamentos patrimonialistas. Sin embargo, la represión tiene “buenos motivos” en tanto que “la lucha autonómica cuestiona las bases mismas del régimen jurídico-político que se implantó en México desde su nacimiento” (Esteva, 2011: 126). En otras palabras, la represión responde a la realidad del antagonismo existente entre las bases del Estado moderno, y las premisas en que se fundan las autonomías.

Si vamos todavía más allá en el análisis, podemos ver que esta contradicción fundamental existe desde el primer momento de la instauración del régimen colonial en el hemisferio occidental. El concepto mismo de indio, como lo ha señalado Bonfil Batalla (1972) alude a una relación colonial, en tanto que éste no constituye una identidad por sí misma, sino que se construye como categoría de identidad *en relación con* el colonizador, negándose las identidades diferenciadas existentes en el continente americano. Para el colonialista, los pueblos indígenas no podían ser un pueblo en sí, en

tanto que era negada la posibilidad misma de la existencia de alguna civilización diferente a la occidental. Los indios debían ser bárbaros y salvajes, y como tales no podían tener civilización. Este razonamiento era necesario para justificar el régimen colonial de despojo y genocidio. De esta manera, los pueblos indígenas no podían ser considerados como sujetos políticos. Era necesario concebirllos como objetos pasivos, sin historia, como parte del entorno natural.

Paradójicamente, en la época colonial, los indígenas eran también necesarios para sostener el despojo. Según Díaz Polanco (2006a), la política indigenista colonial era fundamentalmente segregacionista o corporativista, es decir, buscaba diferenciar pero no separar estructuralmente a los indígenas. Esto quiere decir que los indígenas tenían un lugar asegurado en el andamiaje económico de la colonia, pues ellos eran quienes producían la riqueza y proporcionaban elementos para la construcción de la sociedad colonial, pero no por ello eran considerados sujetos políticos en sí mismos, pues su lugar en la sociedad era subalterno, al ser considerados diferentes e inferiores a los españoles y criollos. En este sentido, la sociedad colonial reconocía a los indígenas como diferentes, pero de ninguna manera se podría entender esta diferencia en el sentido de la sociología contemporánea, en tanto que no se trata de la diferencia de sujetos diversos, sino de la diferencia que resulta del binomio sujeto-objeto, del binomio colonizador-colonizado. El indio era diferente al criollo porque éste último era un agente político, o en todo caso un miembro pleno de la sociedad, mientras que al indígena se le consideraba simplemente un apéndice del sujeto colonial, diferenciado pero no separado de toda la estructura de explotación social.

También es cierto que el régimen colonial reconocía a los caciques y a la nobleza indígena, y en muchos casos, eran toleradas formas de organización basadas en los usos y costumbres y estructuras de jerarquía social previas a la colonia. Sin embargo, esto no quiere decir que por ello se considerara al indígena colectivo como sujeto en sí mismo. No podemos de ninguna manera entender la tolerancia colonial a los usos y costumbres como un reconocimiento temprano de la autonomía indígena, pues para que fuera este el caso, tendría que haber previamente un reconocimiento de los indígenas como sujetos políticos. Como hemos visto, este no era el caso. No podría reconocerse un sistema de autonomía, cuando no se reconocía primero el derecho de existir políticamente. Por el contrario, este tipo de reconocimiento no era más que una forma de control indirecto y de agilización de la recaudación de tributos (Díaz Polanco, 2006a: 75). Si seguimos esta lógica, podemos ver que para el régimen colonial no era necesario exterminar a los pueblos indígenas, o “integrarlos” a la civilización. En este sentido era perfectamente viable que permanecieran los usos y costumbres indígenas, en tanto que éstos no trasgredieran las fronteras de la normalidad colonial, y fundamentalmente, mientras se

mantuvieran en su posición de funcionalidad al sistema de explotación y despojo.

Cuando llegaban a darse casos en los que los indígenas eran tolerados y hasta beneficiados por disposiciones coloniales, se trataba evidentemente del resultado de las disputas entre el poder real y la casta criolla. Como señala Díaz Polanco, cuando el criollo defendía al indígena, en realidad defendía “casi siempre el monopolio de la mano de obra y el control de los tributarios de su encomienda frente a la competencia del poder real o de los clérigos (especialmente de las órdenes regulares)” (2006a: 36). Asimismo, cuando la Corona defendía a los pueblos indígenas, en realidad buscaba disminuir el ámbito de competencia del poder de los criollos en el continente. En 1535, por ejemplo, los terrenos de Copala y Chichahuaxtla fueron reconocidos por el Virrey, Antonio de Mendoza, lo cual no fue sino una medida para evitar que los caciques criollos adquirieran demasiado poder político por sí mismos. Este reconocimiento sirvió también para reducir los costos de la Corona, la cual permitió a los triquis mantener sus formas propias de gobierno de modo que pudiera así deslindarse de la responsabilidad de su manutención, mientras que les cobraba tributos directamente (López Bárcenas, 2009b: 53-60). De una u otra forma, el resultado neto fue que los pueblos indígenas pudieron, a pesar del poder colonial, conservar en parte una identidad diferenciada, así como una serie de usos y costumbres y territorios definidos, aunque constantemente amenazados, sin que esto resultara necesariamente en el ejercicio explícito y consciente de la autonomía en el sentido moderno.

A partir de la independencia cambió esta situación de relativa tolerancia a los pueblos indígenas, en tanto que la construcción del Estado liberal entraba en directa contradicción con la existencia de los pueblos indígenas y los valores comunales que éstos representaban. En los años inmediatamente posteriores a la independencia, esta contradicción todavía no era muy clara ya que todavía no se consolidaba la recomposición clasista del nuevo Estado, y las clases dominantes todavía no tenían la suficiente capacidad socioeconómica para codiciar las tierras indígenas (Díaz Polanco, 2006a: 38). En muchos casos, los indígenas participaron activamente en la guerra de independencia, por lo que al consumarse ésta, se les reconocieron algunos derechos por un periodo muy breve. Este fue el caso de los triquis, quienes lograron el reconocimiento de tres municipios libres, San Andrés Chichahuaxtla, San Juan Copala y San Martín Itunyoso. No obstante, al irse consolidando el nuevo Estado, comenzó a permear el pensamiento liberal, lo cual significó una constante amenaza para los pueblos indígenas. El liberalismo negaba en su esencia a la colectividad y postulaba como premisa definitiva la existencia del individuo aislado y la vigencia de los derechos individuales universales. Esta noción del mundo chocaba inmediatamente con la existencia en colectivo, característica de los pueblos indígenas, y por ende con sus formas de propiedad y organización política y social. En México, esto nos remite

inmediatamente a las reformas liberales impulsadas por Benito Juárez, quien en su afán de defender la propiedad privada y limitar los privilegios de la iglesia, terminó abriendo la puerta para el despojo de las tierras indígenas, colectivas y por lo tanto negadas por la visión liberal.

Si durante la colonia, los indígenas eran *diferentes, pero separados*, en el periodo de la conformación del estado liberal independiente, los indígenas pasaron a ser *diferentes y desechables*. Según Díaz Polanco, se llevó a cabo una política “liquidacionista”, influenciada por el positivismo y el evolucionismo ilustrado, que buscaba precisamente liquidar las culturas indígenas. La ideología de la evolución lineal hacia el capitalismo, que continuó hasta el siglo XX con la teoría de la modernización, implicaba asumir las relaciones sociales pre-capitalistas como formas atrasadas que debían ser eliminadas a través de la asimilación. Díaz Polanco (2006a: 88), caracterizó este esfuerzo asimilacionista de los gobiernos liberales postcoloniales como etnocidio, pues lo que se buscaba ya no era sólo cualquier intento de eliminar la autonomía de los pueblos indígenas, sino eliminar la posibilidad misma de su existencia. Se buscaba que los indios adoptaran los valores del capitalismo y dejaran atrás toda forma de comunismo. En otras palabras, se buscaba abiertamente la erradicación de las culturas indígenas y la imposición forzada de una única cultura homogeneizante, la cultura de la modernidad occidental y su ideología liberal.

Con el argumento del respeto a los derechos individuales, “los mestizos comenzaron a violar impunemente los derechos de los pueblos indígenas, que durante tres siglos las mismas potencias colonizadoras habían respetado, entre ellos la posesión colectiva de sus tierras y el mantenimiento de sus gobiernos propios” (López Bárcenas, 2008: 18). El liberalismo partía de la existencia de individuos desligados y ahistóricos que entraban en un pacto social para conformar el nuevo estado. En este sentido, los pueblos indígenas eran vistos como un obstáculo para la conformación del nuevo Estado. Las nuevas repúblicas ignoraron en un inicio la existencia de los pueblos indígenas y conformaron repúblicas criollas y mestizas. Se vendieron a sí mismos la historia del pacto social que daba pie a la gran nación; aunque, como dijera Luis Villoro (1998), a los indígenas nadie los consultó y nadie les preguntó si querían ser parte de ese pacto social.

Ya para el siglo XX, el discurso modernista y etnocida del siglo XIX se transformó en una serie de políticas que serían conocidas como “indigenistas”. Estas políticas escondían el mismo afán liquidacionista del siglo XIX, bajo una ideología desarrollista que buscaba integrar a los indígenas a la modernidad. El indigenismo partía del hecho de la marginación y altos niveles de pobreza indígena, y vestido de un discurso pseudo-filantrópico ofrecía como solución única la integración de los indígenas al desarrollo moderno. Los indígenas tenían que ser iguales a cualquier otro ciudadano, y por lo tanto,

tenían que dejar atrás sus culturas atrasadas, que como lastre, los mantenían atados inexorablemente a la pobreza y la miseria.

El indigenismo fue adoptado como política oficial en América Latina, a partir del primer Congreso Indigenista Interamericano, llevado a cabo en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940 (Velasco Cruz, 2003: 53). Irónicamente, en este congreso participaron no sólo representantes del gobierno, sino reconocidos líderes indígenas que fueron invitados a discutir las políticas oficiales en torno a la población india<sup>51</sup>. No obstante, el resultado neto fue la introducción de una serie de políticas etnófagas (Díaz Polanco, 2006a: 97) que buscaban disolver a los grupos indígenas en una sola cultura mestiza. La igualdad liberal y moderna era la igualdad del mestizo. Todos aquellos resquicios de “salvajismo indígena” serían tragados por la modernidad del Estado y su afán de superioridad cultural.

El indigenismo permeó incluso en las organizaciones de izquierda y proletarias, que impulsadas por el modernismo y el positivismo negaban al indígena su condición de sujeto y agente de cambio por sí mismo. Para el marxismo, los indígenas serían simplemente subsumidos a la concepción agrarista que sólo los consideraba campesinos, es decir, su única importancia en el proceso de liberación radicaría en su condición de clase, definida en torno a la producción y propiedad de los medios de producción. Todo reconocimiento de una identidad diferenciada con base en elementos histórico-culturales independientes era inmediatamente desechado como superestructural y secundario<sup>52</sup>.

Como podemos ver, la ideología dominante de la época, al igual que durante el siglo XIX, buscaba prácticamente la desaparición de todo rasgo de identidad y etnicidad indígena. Los pocos grupos indígenas que lograron mantenerse como pueblos en sí y para sí, conservando sus territorios e identidades, serían sometidos a una relación de explotación y desigualdad, o a lo que González Casanova (1965) caracterizaría como “colonialismo interno”. No se trataba ya de una España imperial y una serie de colonias americanas; ahora esta relación era reproducida por los grupos dominantes de las repúblicas liberales, en aras de la modernidad y el desarrollo. Los pueblos indígenas quedarían reducidos a mano de obra barata y fuentes de productos primarios. Su existencia estaba enmarcada en una profunda desigualdad en donde los beneficios quedaban concentrados en las zonas urbanas y mestizas, mientras que los indígenas no eran más que reductos de salvajismo destinados a su desaparición.

Sin embargo, como diría Foucault (2009), “donde hay poder hay resistencia”. La constante

---

<sup>51</sup> Velasco Cruz hace referencia a la postura de David Maybury-Lewis (1991), quien argumenta que a pesar de haber sido el principal impulso a las políticas gubernamentales indigenistas, el Congreso de Pátzcuaro sirvió también para estimular la organización independiente de las poblaciones indígenas.

<sup>52</sup> Vale la pena mencionar notables excepciones como lo fue José Carlos Mariátegui, quien buscaba incorporar la problemática indígena a un marxismo propiamente latinoamericano (Sicilia, 2007).



negación del indígena como sujeto político con derecho a ser diferente resultó en una necesaria disyuntiva. Los pueblos indígenas tendrían que escoger entre 1) renunciar a su existencia como pueblos y asumirse como mestizos, es decir, como individuos del liberalismo, desvinculados, ciudadanos con derechos, pero eminentemente individuales, o 2) asumirse como pueblos, diferentes y en contradicción con los valores del estado liberal. La primera opción sería la de la desaparición del indígena como indígena; la segunda llevaría inevitablemente a los pueblos a luchar por afirmarse como sujetos en sí mismos, aun cuando no tuvieran todavía plena conciencia del carácter autonómico de esta lucha.

El movimiento indígena comenzó a ser visible en las últimas décadas del siglo XX, cuando la identidad india comenzó a cobrar fuerza. La víspera de los 500 años de la llegada de los europeos a este continente creó una coyuntura que favoreció la toma de conciencia y la formación de un movimiento indígena fuerte e independiente. La historia de agravios a los que habían sido sometidos los pueblos indígenas durante cinco siglos comenzó a convertirse en un sentimiento de justicia, dignidad y orgullo, lo que resultó en la conformación, a lo largo de todo el continente, de un movimiento que ya no sólo se caracterizaba por su amplia base social indígena, sino por el carácter netamente indígena de sus demandas. Según Velasco Cruz (2003: 69), el periodo que va de la década de 1960 a la primera mitad de 1990 fue un periodo de resurgimiento y consolidación del movimiento indígena. En México se llevó a cabo en 1974, el Congreso Indígena en Chiapas, organizado por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz, quien se convirtió en un referente importante para las organizaciones indígenas en todo el país. En ese momento, al verse rebasado por el crecimiento del movimiento indígena independiente, el gobierno organizó el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), como una medida para corporativizar al movimiento indígena. No obstante, la presencia de organizaciones autónomas dentro del CNPI hizo que éste se saliera en muchas ocasiones del control oficial. En 1979, el tercer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas planteó incluso la reforma a la Constitución política, para que se integraran las demandas indígenas. Sin embargo, en 1981 el gobierno intentó sustituir la dirigencia del CNPI por una representación ilegítima, lo que resultó en el desmoronamiento del CNPI. Muchas organizaciones indígenas pasaron a formar parte de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) o la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), y otras más decidieron formar la Coordinadora Nacional de los Pueblos Indios (CNPI), la cual se incorporaría a la CNPA poco después. La CNPA, como hemos visto, sería fundamental en la creación del Movimiento Unificado de Lucha Triqui (MULT) y en la incorporación de las demandas indígenas en el movimiento campesino nacional.

Este proceso de organización del movimiento indígena no fue un fenómeno exclusivo a México. Las organizaciones indígenas comenzaron a aparecer por todo el continente. En 1970 se formó la Asamblea Indígena de Colombia y en 1971 el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)<sup>53</sup>. En Brasil se formó en 1972 el Consejo Indigenista Misionero (Cimi) y en 1975 la Unión de Naciones Indígenas de Brasil (UNI), la cual incluso ya buscaba “promover la autonomía y la autodeterminación, recuperar y garantizar la inviolabilidad de sus tierras y asesorar a los indios en el reconocimiento de sus derechos, elaborando y ejecutando proyectos culturales y de desarrollo comunitario” (Velasco Cruz, 2003: 63). En Guatemala se formó en 1971 la Asociación Indígena pro Cultura Maya-Quiché y a finales de la década de esa misma década, surgieron organizaciones como Chilam Balam, Federación de Indígenas de Guatemala, Exim, Tojiles, Nuestro Movimiento, Cabracán y el grupo maya. En 1988 se formó el Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junan (CERJ), y posteriormente, durante la guerra, los indígenas tuvieron una presencia importante en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). En Ecuador se conformó en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), con presencia de organizaciones indígenas formadas en ese país desde la década de los 60, misma que logró junto con otras organizaciones populares, destituir en el 2005 al presidente Lucio Gutiérrez en Ecuador. En junio de 1990, el levantamiento del Inti Raymi en Ecuador infundía un nuevo ímpetu a la conciencia de resistencia indígena ecuatoriana (Moreno Yáñez, 1992). En Perú se creó en 1980 la Asociación Interétnica de la Selva Peruana (Aidesep), y en 1988 la Confederación de Nacionalidades de la Amazonia Peruana (Conap). En Bolivia se conformó en la década de los 80 la Confederación Indígena del Oriente, Chaco y Amazonia de Bolivia (CIDOB), en 1987 la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y en 1991 la Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB).

Como se puede ver, todo este periodo de proliferación de las organizaciones indígenas resultó en el surgimiento de un movimiento netamente indígena con una agenda común a lo largo del continente. El surgimiento de las telecomunicaciones hizo posible la vinculación entre las organizaciones de los distintos países, permitiendo la conformación de una red de movimientos indígenas con un discurso común. Se llevaron a cabo encuentros y asambleas continentales, con la participación de líderes indígenas y organizaciones progresistas de todo el continente. En 1971, por ejemplo, se llevó a cabo una reunión de intelectuales, antropólogos y dirigentes indígenas, en la isla de Barbados, bajo el auspicio del Consejo Mundial de las Iglesias, en donde el principal tema de discusión fue “la liberación de los indios” (Velasco Cruz, 2003: 55). Por primera vez comenzaba a plantearse la

---

<sup>53</sup> La mayoría de las referencias en este párrafo a las organizaciones indígenas latinoamericanas que surgieron en el periodo

idea de que la liberación de los pueblos indígenas tenían que llevarla a cabo los propios indígenas. Cualquier otra forma que implicara subordinarse a algún agente liberador no podía ser liberación. Comenzaban ya a formarse los primeros indicios del sentimiento autonomista. En 1987 se llevó a cabo en Perú el Consejo Mundial de los Pueblos Indios. En 1989, se celebró en Bogotá, Colombia, el Primer Encuentro Latinoamericano de las Organizaciones Populares e Indígenas, del cual surgió la campaña “500 años de resistencia indígena y popular”. En 1990, se reunieron más de 200 representantes de 120 “naciones indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas” en el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios “500 años de Resistencia India”, que se llevó a cabo en Quito, Ecuador del 17 al 21 de julio, y que culminó con la llamada “Declaración de Quito” (*Declaración de Quito*, 1990). En 1991 se llevó a cabo el Segundo Encuentro Continental de la campaña 500 años de resistencia, celebrado en Xelajú, Guatemala.

El movimiento indígena latinoamericano llegaba realmente fortalecido a la coyuntura de 1992. Después de haber estado prácticamente sumergido en el silencio, y condenado a la desaparición por la modernidad, el movimiento indígena surgía irreverente y se afirmaba como actor político. Según Silvia Soriano (2009b: 49), “lo significativo de este momento es que el movimiento indio comenzó a dinamizar y generar nuevos diálogos con nuevos y viejos sectores de la sociedad”. Se comenzaba a crear una conciencia de resistencia indígena que atraía simpatías de todos los sectores en resistencia, mientras que afirmaba la independencia de esta lucha. El movimiento indígena ya no estaba dispuesto a ser sólo un elemento más del movimiento campesino. La resistencia india se levantaba por sus propios pies. En Guerrero, por ejemplo, comenzaron a cobrar forma los movimientos netamente indígenas, independientemente de los procesos de lucha campesina que han caracterizado a la región. En 1994 se conformó la Organización Independiente de Pueblos Mixtecos y Tlapanecos, que posteriormente derivaría en dos de las organizaciones claves en la historia contemporánea de los movimientos sociales guerrerenses, la Organización del Pueblo Indígena Me’phaa (OPIM) y la Organización para el Futuro del Pueblo Mixteco (OFPM). El indio dejó de ser un elemento pasivo de la resistencia y se transformó “en agente activo, movilizador de la conciencia indígena en la defensa de sus derechos” (Cardoso de Oliveira en Alcina Franch, 1990: 158).

Como veremos adelante, el parteaguas fundamental en este proceso de fortalecimiento del movimiento indígena, sería el levantamiento zapatista de 1994 y los procesos que surgieron a partir de éste, ya que lograron proyectar el naciente sentimiento de identidad resignificada a un nivel que trascendió sectores sociales y fronteras geográficas. En un momento histórico marcado por la caída del

muro de Berlín y el desmoronamiento del llamado socialismo real, mientras se decretaba el fin de la historia, la muerte de las rebeliones, y la victoria del capitalismo occidental, un grupo de indígenas chiapanecos se atrevían a levantarse en armas, ante un público global que observaba atónito cómo aquellos a quienes la historia había tachado de atrasados y primitivos, y condenado a la extinción, no sólo se levantaban por tierras y mejoras económicas, sino que se atrevían a ostentarse dignamente como indígenas. El ser indígena, como afirma Velasco Cruz, dejaba “de ser una noción abigarrada de acepciones peyorativas y discriminatorias –utilizadas incluso por los mismos indígenas en sus expresiones cotidianas–, para convertirse en motivo de orgullo y en el recurso por excelencia para desencadenar la lucha contra el agravio a la cultura, la etnia, la lengua y las costumbres, así como contra el despojo de los territorios indígenas y la discriminación” (Velasco Cruz, 2003: 55). Después de siglos de sometimiento y sujeción, el movimiento indígena comenzó a afirmar su voluntad de existir como pueblos.

Para los grandes centros de poder, este fortalecimiento de la actividad organizativa indígena se presentaba como una fuerte amenaza para el estatus quo. Para el año 2000 la Central de Inteligencia Americana (CIA) advertía a través de su Consejo de Inteligencia Nacional (NIC), que los movimientos de protesta indígena “aumentarán, facilitados por redes transnacionales de activistas de derechos indígenas y apoyados por bien fundados grupos ambientalistas y de derechos humanos” (CIA, 2000). Cuatro años después, en otro documento de inteligencia, declaraban de manera alarmante: “En partes de América Latina particularmente, la incapacidad de las élites de adaptarse a las demandas del libre mercado y la democracia probablemente provocarán un retorno del populismo y llevarán a los movimientos indígenas, que hasta ahora han buscado cambio a través de medios democráticos, a considerar medios más drásticos para buscar lo que consideran su ‘justa parte’ del poder político y la riqueza” (NIC, 2004). El noble y sumiso indígena había decidido radicalizar su lucha y esto preocupaba al centro imperial.

Si se piensa bien este proceso, podemos ver que esta preocupación no era fortuita; al afirmarse como sujetos, los pueblos indígenas entrarían inmediatamente en una contradicción con el orden establecido, cuya lógica está basada en la negación de la diferencia y la atomización de los individuos. La idea de la coexistencia de pueblos diferenciados, con espacios sociales y políticos propios, y con reivindicaciones colectivistas y derechos históricos que se reclamaban más allá del pacto social entre individuos aislados, chocaba inmediatamente con la premisa liberal de la igualdad y la universalidad del derecho. Es por esto que de manera casi natural, las demandas del movimiento indígena se fueron orientando hacia la construcción y defensa de nuevas formas de convivencia social y política. En los

hechos, esto se tradujo en el surgimiento de la demanda de autonomía indígena. Muchos pueblos ya habían comenzado a experimentar con espacios autónomos basados en la recuperación de sus formas tradicionales y propias de organización, educación, administración, gestión y convivencia; sin embargo, no fue sino hasta este momento que el movimiento indígena adoptó una demanda explícita de autonomía.

Los planteamientos de las luchas indígenas se transformaron inmediatamente de lo meramente reivindicativo y economicista, a demandas autonómicas más profundas y radicales. Según Armando Bartra, “las autonomías indias, que se reivindican expresamente desde fines de los ochenta y se generalizan en los noventa, radicalizan aun más el planteamiento (...) porque para los originarios ‘autonomía’ implica independencia y autogestión, pero también libre determinación política, es decir, autogobierno,” pero fundamentalmente porque “se trata de pueblos autóctonos que remiten su legitimidad a la historia, fundando la reivindicación autonómica en un derecho anterior al Estado nacional vigente, y en cierto sentido, exterior al sistema social hegemónico” (Bartra, 2005: 48). La demanda de autonomía surgía casi por cuenta propia, al aparecer el indio como sujeto y actor político, y fortalecerse una identidad nutrida por toda una cosmovisión en conflicto histórico con el sistema hegemónico.

Ya en 1990, los asistentes al Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios “500 años de Resistencia India”, plasmaban uno de los primeros programas políticos que incorporaban la autonomía como parte fundamental del movimiento, y desde entonces lograban discernir su incompatibilidad con el sistema dominante:

*La autodeterminación es un derecho inalienable e imprescriptible de los pueblos indígenas. Los pueblos indígenas luchamos por el logro de nuestra plena autonomía de los marcos nacionales. La autonomía implica el derecho que tenemos los pueblos indios al control de nuestros respectivos territorios, incluyendo el control y manejo de todos los recursos naturales del suelo y subsuelo y espacio aéreo. (...) autonomía significa que los pueblos indios manejaremos nuestros propios asuntos para lo cual constituiremos democráticamente nuestros propios gobiernos (autogobiernos).*

*Exigimos en forma urgente y lucharemos por conquistar las modificaciones de las constituciones de los distintos países de América, a fin de que se establezca en ellas el derecho de los pueblos indios, especificando muy claramente las facultades del autogobierno en materia jurídica, política, económica, cultural y social.*

*Los pueblos indígenas estamos convencidos de que la auto determinación y el régimen de autonomía plena solo podremos lograrlo previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación económica (Declaración de Quito, 1990).*

En México, esta conciencia cobraría un impacto más profundo a partir del levantamiento zapatista, el cual abriría una coyuntura nacional en la que la demanda autonómica alcanzaría el ámbito de la disputa legislativa, poniendo incluso en tela de juicio a los fundamentos de la estructura jurídica del Estado. Un año después del levantamiento zapatista, el 11 de marzo de 1995, el gobierno mexicano a través del Congreso de la Unión creó la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) para negociar con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) los términos de la “Pacificación con Justicia y Dignidad”. El EZLN planteó cuatro ejes de discusión, cada uno de los cuales conformaría una mesa de diálogo: “Derechos y Cultura Indígena”, “Democracia y Justicia”, “Bienestar y Desarrollo” y “Derechos de la Mujer”. Sin embargo, las negociaciones no pasaron del primer eje de discusión debido a la negativa del gobierno federal de dar cumplimiento a los resultados del diálogo que quedarían plasmados en los Acuerdos de San Andrés.

Al inicio de las negociaciones los representantes del gobierno federal buscaban limitar el alcance de los resultados de la negociación a un ámbito local, negando al EZLN todo carácter de interlocutor ante el movimiento indígena nacional. Sin embargo, el impacto de los acontecimientos ya había rebasado, como hemos mencionado, lo meramente local, y se había logrado proyectar no sólo a nivel nacional, sino internacional. El EZLN, junto con la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) convocaron a la formación del Foro Nacional Indígena (FNI), el cual se llevó a cabo del 3 al 9 de enero de 1996, con la participación de cerca de 500 delegados, sin contar a los asesores del EZLN y sus invitados (Velasco Cruz, 2003: 153). El objetivo era presentar una serie de acuerdos nacionales en materia de derechos indígenas, para ser presentados al EZLN, de manera que fueran incluidos en las negociaciones con la COCOPA. De esta manera, el gobierno federal no podía negar el alcance nacional de las negociaciones. Aquí cabe destacar que los resolutivos del FNI, aunque fueron limitados debido a la gran diversidad de posturas políticas entre los diferentes actores, reconocían ya el “irrenunciable derecho a la libre determinación” de los pueblos indios (Documento Final del FNI en Velasco Cruz, 2003: 155), lo cual apuntaba ya a la orientación general de la demanda de autonomía que sería levantada como bandera del movimiento indígena nacional e internacional, y posteriormente a un marco discursivo más amplio que daría pie a la multiplicación de los movimientos autonomistas del

nuevo siglo.

La historia es ya conocida, para el 16 de febrero de 1996, el EZLN y la COCOPA firmaron los Acuerdos de San Andrés, los cuales nunca llegaron a ser implementados, ya que Ernesto Zedillo desconoció los acuerdos hechos por los mismos representantes gubernamentales que había enviado a negociar. En octubre de 1996, el EZLN y el FNI convocaron a la realización del Congreso Nacional Indígena (CNI) el cual presentó posteriormente una propuesta de reformas constitucionales para presionar al gobierno a que cumpliera con los Acuerdos de San Andrés. La COCOPA, por su parte, presentó en noviembre de ese mismo año su propia propuesta, que recogía en esencia el contenido de los Acuerdos de San Andrés. No obstante, Zedillo rechazó esta propuesta con el argumento de que dicha ley atentaría contra la soberanía y unidad del Estado.

Ahora bien, a pesar de que los Acuerdos de San Andrés no fueron implementados por el gobierno federal, éstos se convirtieron en un referente importante en el surgimiento de la conciencia autonómica de los pueblos indígenas. La importancia de los acuerdos radicaba en el hecho del reconocimiento a los derechos colectivos. Esto constituyó un punto de unidad para el movimiento indígena. En los hechos, la exigencia del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés se convertía en una agenda común para el movimiento, que llevaba implícita la demanda de autonomía indígena como demanda central. Ciertamente, para los tres casos que examinamos aquí, los zapatistas y los Acuerdos de San Andrés han sido un referente determinante en sus aspiraciones autonomistas. Para uno de los representantes del municipio autónomo triqui, los zapatistas *“nos abren los ojos de qué podemos hacer nosotros con lo que tengamos, como indígenas que somos (...) y estamos viendo la experiencia de lo que vemos en Chiapas, de lo que vemos en los zapatistas. Ellos nos dan a entender que ser autónomos es nuestro; ser libres, debemos de crearlo nosotros. No podemos esperar a alguien de fuera (...) sino que lo debemos trabajar”*<sup>54</sup>. Para David Valtierra, de Radio Ñomndaa, *“los acuerdos de San Andrés son bien importantes para nosotros porque ahí se refleja la aspiración de los pueblos indígenas (...) para nosotros era como un avance primordial”*<sup>55</sup>.

Irónicamente, cuando observamos más de cerca el contenido mismo de los Acuerdos de San Andrés, podemos ver una gran limitación en su contenido, lo cual no es sino un reflejo del fuerte conflicto entre el gobierno federal y las propuestas de autonomía indígena planteadas por el movimiento. Díaz Polanco (2003) hace un excelente trabajo de análisis de los Acuerdos y muestra claramente que el sentido de los acuerdos finales firmados por la COCOPA estaba lejos de constituir una verdadera y profunda propuesta de autonomía. Lo que queremos remarcar aquí es que aún a pesar

---

<sup>54</sup> Entrevista con Marcos Albino, representante del municipio autónomo de San Juan Copala.

de que los Acuerdos de San Andrés se volvieron una bandera de lucha y un referente esencial en la lucha por la autonomía, el contenido de éstos, en realidad no lograba reflejar las aspiraciones del movimiento indígena y presentaba una autonomía ambigua y sin definir, recortada en sus puntos medulares. El texto final reducía la noción de autonomía a una mera aceptación administrativa de la diferencia y la identidad de los pueblos indígenas. Esto no quiere decir que los Acuerdos de San Andrés sean inservibles. Por el contrario, el hecho de que se reconocía a las comunidades indígenas como entidades de derecho público hacía por sí mismo defendibles a los Acuerdos, y el movimiento indígena estaba consciente de esto: *“Para nosotros era como un avance primordial (...) Faltaba mucho más, pero sin embargo fue negado. Fueron negados los Acuerdos de San Andrés en las leyes, pero no en los hechos. Porque nosotros también participamos en el Congreso Nacional Indígena que es un espacio del pueblo, y ahí se tomó la decisión de que cada quien en su comunidad, según el nivel y lo que cada quien pueda, pues lo ejerza. Y nosotros estamos ejerciendo en los hechos, los Acuerdos de San Andrés”*<sup>56</sup>.

Sin embargo, la realidad es que los Acuerdos están lejos de recoger cabalmente las aspiraciones iniciales de las autonomías indígenas, pues los negociadores oficiales cortaron tajantemente toda disposición que tuviera una implicación directa en cuanto a la constitución de la autonomía de hecho. No vamos a repetir aquí el análisis de Díaz Polanco, pero en términos generales, lo que plantea este autor es que la autonomía indígena en cualquier escala debe considerar al menos cuatro elementos esenciales: 1) una base político-territorial, 2) una jurisdicción propia, 3) un autogobierno y, 4) competencias o facultades propias que configuren una descentralización política. Los Acuerdos de San Andrés no reconocen ningún sentido territorial o jurisdiccional de autonomía indígena y sólo se aceptan *“los sistemas normativos para la resolución de conflictos internos”,* entendiéndose por éstos los relativos a *‘convivencia interna’,* y siempre que los *‘juicios y decisiones sean convalidados por las autoridades jurisdiccionales del Estado’*” (Díaz Polanco, 2003: 208). La noción de *“autogobierno”* no aparece y es reducida a una *“distribución de competencias”* determinada por las instancias del gobierno del Estado mexicano. Lo mismo sucede en términos de los recursos, cuya distribución queda determinada por las *“autoridades competentes”*. Así, la autonomía se reduce a una mera descentralización administrativa.

Esto nos interesa pues queremos señalar el hecho de que los Acuerdos de San Andrés permiten distinguir un doble proceso, contradictorio en sí mismo. En primer lugar, como ya dijimos, los Acuerdos se convirtieron en bandera de lucha y en un referente necesario en la conformación de la

---

<sup>55</sup> Entrevista con David Valtierra, coordinador de la Radio Ñomndaa.



demanda de autonomía indígena a nivel nacional. Significó un impulso a las luchas indígenas en todo el país. Se comenzaron a llevar a cabo reformas que intentaban en mayor o menor medida integrar las demandas indígenas al marco jurídico imperante, como fue el caso de la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, aprobada el 19 de junio de 1998, la cual, entre otras cosas reconocía el “tequio” como una forma legítima y legal de organizar el trabajo comunal en las comunidades indígenas. Se expandió el reconocimiento de los usos y costumbres a diferentes aspectos de la vida cotidiana, que abarcaban desde la administración propia de gobiernos municipales y comunales, hasta las formas de elección de autoridades y pago de impuestos. Hoy, de los 412 municipios reconocidos en el estado de Oaxaca, 314 se rigen por usos y costumbres, esto es, un 76% de los municipios.

Pero, en segundo lugar, como se vio arriba, los acuerdos también nos muestran claramente el rechazo de las estructuras estatales hacia toda posible concesión que significara un avance en la conformación de la autonomía indígena. Si bien es cierto que el Estado se ha visto presionado a incluir el derecho de los pueblos en su agenda, también es cierto que ha hecho lo posible por mantener la noción de autonomía lejos de toda disposición que tenga un impacto profundo en el marco jurídico nacional. Si observamos detenidamente, este rechazo es recurrente en todos los casos en los que las reivindicaciones autonómicas alcanzaron el ámbito de la discusión legislativa. Este es el caso de la reforma al artículo 4to. Constitucional de 1992. Gilberto López y Rivas afirma que los debates en torno a los derechos indígenas que precedieron a esta reforma, se llevaron a cabo con una profunda falta de voluntad política para reconocer el hecho de la autonomía de los pueblos indígenas (López y Rivas, 2002). La inclusión del párrafo en donde se reconoce explícitamente el derecho la libre determinación y a la autonomía de los pueblos indígenas fue arrancada prácticamente en contra de la voluntad de los legisladores. López y Rivas menciona su sorpresa al ser testigo de “la mezquindad tan profunda de parte de los legisladores de prácticamente todos los partidos para incluir este artículo, un – ahora visto a retrospectiva–, humilde, por no decir *vergonzante* reconocimiento de la naturaleza pluriétnica y pluricultural de la nación” (López y Rivas, 2002: 114). La antropóloga Magdalena Gómez explicaba en una entrevista en 1998 que “la demanda indígena ha sido muy consciente de ciertas acotaciones que deberían tomarse en cuenta para garantizar la viabilidad de la misma, sin embargo estas acotaciones no han sido suficientes para el Gobierno Federal. La posibilidad de reconocer al sujeto de derecho pueblo indígena en toda su implicación les causa problemas porque dicen que se va a afectar el pacto federal. No obstante, la demanda indígena dice que se va a desarrollar

---

<sup>56</sup> Entrevista con David Valtierra...

dentro de las instancias del pacto federal, que los pueblos indígenas van a estar ubicados en comunidades, municipios, en identidades ya establecidas ya en la Constitución” (Tamayo G., 1998).

Unos años más tarde, en el 2001 durante la coyuntura política del cambio de gobierno, y en respuesta a la fuerte presión del movimiento indígena y el zapatismo, se reformó el artículo 2do. Constitucional, en donde se incluyó y amplió el contenido de las reformas de 1992. Una vez más, superficialmente podría aparecer como una sorpresiva aceptación de la autonomía indígena por parte de los legisladores mexicanos. No negamos los beneficios que dichas reformas puedan significar para la causa indígena. No obstante, al observar más de cerca nos encontramos nuevamente con la negativa de las instituciones a incorporar realmente la autonomía indígena al marco jurídico del Estado.

El resultante artículo 2do. Constitucional reconoce explícitamente “el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía (...)” No obstante, este sorprendente reconocimiento queda inmediatamente opacado y neutralizado por una serie de candados que se le incluyen al texto al especificar los alcances de dicha autonomía. En el párrafo III se especifica que el derecho de elegir representantes de acuerdo a las normas propias, queda supeditado a “un marco *que respete el pacto federal y la soberanía de los Estados*”; en el párrafo VI se establece que los pueblos indígenas pueden “acceder, *con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta constitución y a las leyes de la materia (...)* al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, *salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas*”. Todo el artículo está lleno de fórmulas como “respetando los preceptos de esta constitución” o “las constituciones y leyes de las entidades federativas” (reconocerán, regularán, establecerán, etc.) Sin embargo, lo más grave es que no se define el modelo y alcance de la autonomía; no se reconoce la propiedad colectiva de los pueblos; y no se habla en ningún lado de territorio ni de jurisdicción o niveles autónomos de gobierno. Es evidente que a pesar de la retórica en la que dicho artículo se enmarca, no existe en él ningún trazo de realidad para la autonomía.

Ahora bien, esta contradicción entre los renovados sentimientos de dignidad indígena y la negativa oficial a modificar los marcos jurídicos para acomodar la demanda de autonomía no se observa únicamente en México. A pesar de que en el derecho internacional se reconoce desde la década de 1970 que “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación” y que “en virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (*Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 1976), a los pueblos indígenas se les sigue negando este derecho. Esto queda claro cuando se examina de cerca el

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

El movimiento indígena sabe perfectamente que este convenio es una herramienta esencial en la lucha por la defensa de los derechos de los pueblos indios, debido a su carácter vinculante y al amplio espectro que abarcan los derechos ahí estipulados. No obstante, una vez más, podemos encontrar de manera velada y sutil esta negativa a reconocer la autonomía como derecho fundamental de los pueblos indígenas. El Convenio reconoce en sus distintas secciones los derechos de los pueblos en materia de seguridad social, salud, tierras, empleo, educación, administración y política general, entre otras. Sin embargo, además de que en ningún momento del texto se mencionan las palabras “autonomía” o “autodeterminación”, desde el primer artículo, en el párrafo tercero, se advierte que “la utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (*Convenio 169*, 1989). Esta célebre frase resulta de una disyuntiva entre reconocer a los pueblos indígenas como “pueblos” y por tanto aceptar, en términos del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que los indígenas tienen el derecho de “libre determinación” con todas sus implicaciones, y por otro lado, negar el derecho a la libre determinación de los indígenas, pero reduciéndolos al estatus de “poblaciones”, lo cual contravendría el espíritu que da pie a las discusiones sobre los derechos indígenas. En este sentido, el Convenio 169 se vio obligado a introducir dicho deslinde de modo tal que pudiera utilizar el término “pueblos” para referirse a los indígenas, sin que esto implicara algún derecho de libre determinación, y por tanto no pudiera usarse este instrumento como herramienta de derecho internacional para impulsar procesos autonómicos.

Esta clara negativa queda evidenciada también en el Artículo 8, en donde se especifica que las costumbres e instituciones sólo pueden ser conservadas “*siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos intencionalmente reconocidos*”. Aquí resulta claro que el sistema de derecho internacional no está dispuesto a aceptar la validez de los sistemas no occidentales de derecho, y por lo mismo, toda autonomía indígena queda supeditada a los grandes marcos de derecho liberal. Nuevamente, no pretendemos negar con esto la importancia del Convenio 169. Por el contrario, este Convenio es ya un reflejo de los avances que han logrado las luchas indígenas. En él se reconoce la noción de territorio “que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera”, así como la “relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación”. También se incluyen los conceptos de “consulta” y el reconocimiento de los usos y costumbres. Lo que

pretendemos resaltar aquí es el hecho de que aun a pesar de estos grandes avances en materia de derechos indígenas, el Convenio 169 sigue estando limitado en lo que respecta a la noción de autonomía.

Como hemos visto, una y otra vez aparece esta contradicción entre la necesidad de la autonomía y su rechazo visible y recurrente por parte de las autoridades. Incluso en los mismos instrumentos jurídicos nacionales e internacionales en donde se sustenta la noción de autonomía, cuando los examinamos de cerca, vemos que en realidad está oculta una negativa a sentar las bases reales para el ejercicio de la autonomía. Este rechazo no puede ser fortuito. En los siguientes apartados buscamos precisamente llegar al fondo conceptual de este problema.

Hemos ya revisado brevemente la historia del resurgimiento y fortalecimiento del movimiento indígena, cuya presencia dio pie a la formación de una conciencia de lucha indígena en la segunda mitad del siglo XX. Como hemos visto, esta reaparición del indígena en la escena política latinoamericana no sólo impactó en las estructuras sociales y políticas, propiciando verdaderas transformaciones en las políticas públicas y marcos jurídicos nacionales e internacionales, sino que les otorgó nuevamente a los pueblos indígenas el carácter de sujetos y actores políticos, con identidades diferenciadas, lo cual hizo visible la necesidad de la autonomía en el continente. En los hechos, comenzaron a multiplicarse los ejercicios de organización autonómica; el movimiento indígena adoptó la autonomía como demanda principal, y ésta cobró una presencia importante en los discursos políticos latinoamericanos. Enseguida la autonomía salió del ámbito indígena, siendo retomada en los programas de lucha de numerosas organizaciones y movimientos sociales no indígenas, quienes comenzaron a impulsar la idea de la autonomía a diferentes niveles.

Si bien, desde la perspectiva institucional la *autonomía* sería entendida únicamente como *autonomía indígena*, desde la mirada de los movimientos sociales, la autonomía se convirtió en un solo discurso que sirvió de referente para cada vez más y más variadas formas de autonomía indígena, pero también urbana, obrera, barrial, etc. Esta unicidad del discurso autonomista no es fortuita. Si bien es cierto que en el nivel de lo concreto podríamos decir que hay tantas autonomías como movimientos autonómicos; lo que argumentamos aquí es que en un nivel más profundo, las autonomías se pueden entender como un proyecto integral de emancipación cuya sustancia base es el poder en una forma autonómica, fundamentalmente opuesta a las formas heteronómicas del poder. En el siguiente apartado se presenta un marco conceptual a partir del cual se puede entender esta autonomía de fondo o *autonomía integral*.

## *El proyecto integral de la autonomía*

Hasta este punto hemos hablado de los movimientos autonómicos asumiéndolos como expresiones de autonomía a razón de sus propios discursos. En cierto sentido hemos dado por sentado que se trata de movimientos autonómicos sólo porque institucionalmente son reconocidos como tales o porque ellos mismos definen su accionar de esta forma. Sin embargo, es momento de pasar a una caracterización precisa de criterios que nos permitan identificar el contenido de la acción de un movimiento social como “autonomía”. De esta forma, podremos liberarnos de la autoadscripción como criterio definitorio de la autonomía. Esto es importante porque, como hemos señalado, existen movimientos que se autonombren autonómicos pero que no responden al mismo fenómeno de que tratamos en este estudio. Como ya hemos mencionado, este bien podría ser el caso de las luchas por la “autonomía” cruceña en Bolivia, cuyos actores son fundamentalmente miembros de las élites y clases dominantes, para quienes la lucha por la autonomía es una lucha por mantener sus privilegios heteronómicos. De igual forma, estarían los casos de los sistemas políticos basados en la autonomía, como en España. Para los términos de este estudio, éstas tampoco serían consideradas manifestaciones autonómicas, pues siguen estando insertas en el sistema de instituciones heteronómicas del Estado liberal.

Por otro lado, también hemos visto que pueden existir movimientos autonómicos que no se autoadscriben al término específico. Este sería el caso de la policía comunitaria de Guerrero, quienes a pesar de avanzar por la ruta de la construcción autonómica, no se reivindicán explícitamente como tales. Según ellos:

*nuestra gente no habla propiamente en las asambleas de buscar autonomía. Este concepto es más bien una etiqueta que se nos ha puesto por parte de los académicos, los investigadores, y si esto es cierto, bueno, pues no decimos nada, pero la gente lo que busca es salud; la gente lo que busca es educación; la gente lo que busca es seguridad; la gente lo que busca es producción, desarrollo, vivir mejor. Y esto que ha buscado, pues lo ha decidido de manera colectiva, por eso somos comunitarios. Aquí por encima de los intereses particulares, siempre procuramos que prevalezca el interés y la decisión mayoritaria de las comunidades y de los pueblos. Mientras esto sea así, pues lo que venga después, si eso se llama autonomía, pues sin que sea nuestro propósito, estamos viviendo una autonomía<sup>57</sup>*

---

<sup>57</sup> Entrevista con coordinadores de Policía Comunitaria en San Luis Acatlán.

Si el criterio fuera la autoadscripción, entonces no podríamos tomar este caso como un movimiento autonómico. De hecho, tendríamos que dejar fuera a la mayoría de los movimientos de este tipo. Es por esto que para seguir desarrollando el presente argumento, es necesario caracterizar claramente a la autonomía que constituye el contenido de los movimientos autonómicos, definiendo el alcance teórico y conceptual de este término, así como su horizonte de realidad.

Aquí debemos tener el cuidado suficiente para diferenciar precisamente, entre 1) la autonomía como *horizonte de posibilidad* y 2) la autonomía como *horizonte de realidad*. La primera hace referencia a una construcción integral de la autonomía en el imaginario de los movimientos sociales, la cual aparece como posibilidad o como sentido orientador de la acción, mientras que la segunda se refiere a las autonomías concretas, en sus manifestaciones realmente existentes. El horizonte de posibilidad puede entenderse como la forma utópica de la autonomía o el modelo ideal. Todo movimiento autonómico, como veremos, orienta su acción a partir de una visión integral de la autonomía como proyecto de emancipación. Sin embargo, también es cierto que la autonomía como realidad concreta se reduce tan sólo a una parte de este proyecto integral. En todos los casos, la proyección de la autonomía excede el alcance real de la acción autonomista. Para los integrantes de la Radio Ñomndaa, por ejemplo, está muy claro que la radio como herramienta de comunicación comunitaria es tan sólo una parte del proyecto de autonomía que orienta su acción:

*El proyecto de la radio es bien grande, por eso surge desde el contexto de la autonomía, desde un municipio que se autodetermine. Entonces sí, es mucho más amplio el proyecto. No solamente nos quedamos en lo que es la radio. A veces pasa eso, que sentimos que estamos estancados aquí, pero el proyecto es mucho más grande, o sea, la visión es mucho más grande*<sup>58</sup>.

Esta proyección ideal no se debe tomar como algo superficial. Por el contrario, la proyección imaginaria de la autonomía es parte del contenido mismo de la acción autónoma integral. La conjunción de la autonomía como posibilidad y la autonomía como realidad constituye el contenido del proyecto integral de la autonomía. Un movimiento cuya acción no se exprese en estos términos, no sería un movimiento autonómico. En otras palabras, no es suficiente con que un movimiento social diga luchar por la autonomía; es necesario que su acción se exprese en manifestaciones concretas de un proyecto integral de autonomía; pero al mismo tiempo, para que un movimiento tenga un contenido autonómico, es necesario que éste pueda imaginar el contenido y la forma de un proyecto integral de

---

<sup>58</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomndaa

autonomía.

¿Pero qué características tiene ese proyecto integral de autonomía? Como veremos, ese proyecto no es una creación arbitraria y coyuntural de los movimientos. El proyecto integral de autonomía ha ido tomando forma históricamente a partir de las experiencias prácticas y los esfuerzos teóricos de diversos actores. Hoy es posible trazar un marco conceptual que nos permita dibujar ese proyecto integral como horizonte de posibilidad y que nos sirva como referente de las manifestaciones reales y concretas de la autonomía. Sólo así podemos evitar seguir discutiendo los movimientos autonómicos sin tener claridad del contenido mismo de la autonomía que define su acción.

En el habla cotidiana, el término autonomía se utiliza como sinónimo de “independencia”, en el sentido de hacer las cosas “por sí mismo”. Alguien es autónomo cuando “no depende de nadie”<sup>59</sup>, es decir, cuando es independiente. Ahora bien, en el terreno de los movimientos sociales, podemos ver este mismo uso del término una y otra vez. Se dice que un movimiento es autónomo cuando el movimiento no “depende” o no está “supeditado” a algún partido político o alguna otra fuerza externa. En términos más institucionales, la autonomía se piensa en un sentido reducido a lo estrictamente político en tanto que se le asocia con la independencia política, con el hecho de no estar obligado a acatar órdenes de una autoridad política, o en todo caso, con la aplicación diferencial de normas particulares a subconjuntos de población. Este es el sentido que se le da comúnmente a las autonomías indígenas; aunque, como veremos, la autonomía en su riqueza teórica y conceptual es un proceso de empoderamiento del sujeto que va mucho más allá y atraviesa los ámbitos de la política, economía, cultura, etc.

En su acepción más simple, la autonomía se refiere estrictamente a la capacidad del sujeto de crear sus propias leyes, es decir, aquellas a las que él mismo está sujeto. Etimológicamente, la autonomía proviene del griego, y se puede dividir en dos partes: *auto*, que significa “mismo” o “uno mismo”, y *nomos* que indica “norma”. Esto quiere decir que efectivamente, cuando hablamos de autonomía estaríamos refiriéndonos mínimamente a la capacidad del sujeto de darse normas o leyes a sí mismo. En términos kantianos, la autonomía está ligada directamente con la voluntad subjetiva. Si para Kant la voluntad heterónoma está determinada por una voluntad externa, la voluntad autónoma es aquella que se determina desde sí misma; es decir, una voluntad libre de determinaciones externas. Ahora bien, este sentido de la autonomía no se sostendría si lo pensáramos en términos de los individuos atomizados y desvinculados, en el sentido del liberalismo. No podemos concebir individuos autosuficientes que se den individualmente sus propias leyes. En todo caso, tal concepción sólo puede

---

<sup>59</sup> Esta es una de las acepciones que le da al término la Real Academia Española.

existir en un vacío ahistórico y absurdo. La autonomía como concepto aplicable a los fenómenos en cuestión sólo puede entenderse como un fenómeno colectivo.

Esto quiere decir que la autonomía es un proceso que sólo puede surgir en términos de relaciones sociales, pero fundamentalmente, que surge como negación del individualismo propio del liberalismo. Esto es verdad para nuestros casos empíricos. Nos queda claro que en la policía comunitaria, las instancias colectivas son las que definen el proyecto comunitario. Según los coordinadores, lo que ha buscado la gente, *“pues lo ha decidido de manera colectiva”*<sup>60</sup>. En todas las conversaciones, los integrantes de la Policía Comunitaria hacen hincapié en los procesos colectivos, como un nivel superior a lo individual: *“siempre serán las asambleas las instancias que están por encima de las decisiones individuales”*<sup>61</sup>, o *“aquí se procura que prevalezcan los intereses colectivos a los intereses de grupo, o a los intereses individuales”*<sup>62</sup>. Una y otra vez, en las conversaciones, los miembros de la policía comunitaria hablan por el “colectivo”, por las “asambleas”, por las “comunidades” y no por los individuos. Lo mismo podemos decir de Radio Ñomndaa, la cual incluso nació precisamente *“con la idea de difundir nuestros derechos colectivos como pueblo”*<sup>63</sup>. Para los integrantes de la Radio: *“aquí la idea es que sea colectivo, que entre todos podamos hacerlo”*<sup>64</sup>. Cuando intentan explicar lo que es la organización autónoma, dicen explícitamente que *“nosotros lo vemos como algo colectivo, otra manera de vida”*<sup>65</sup>. Evidentemente, los procesos de autonomía que examinamos aquí son procesos colectivos, y como tales constituyen una crítica al individualismo liberal. Para los representantes del municipio autónomo triqui: *“la autonomía es liberarnos de todo esto, tanto de los partidos políticos como de las organizaciones sociales; que el pueblo sepa cuál es su destino y qué es lo que quiere, que el pueblo decida por sí mismo cómo impartir la justicia, cómo rescatar su cultura y su educación indígena, cómo defender los recursos naturales”*<sup>66</sup>. Esta continua referencia al pueblo como el sujeto de la acción (“que el pueblo sepa...” “que el pueblo decida...” etc.) indica claramente que los procesos autonómicos no son ejercidos por sujetos individuales. Si bien es cierto que estos procesos autonómicos están en la consciencia de los individuos, es claro que la forma que toma es la del sujeto colectivo.

Para Raymundo Mier, la autonomía lleva implícita una crítica al individualismo: “La noción contemporánea de autonomía conlleva, en sus tensiones inherentes, una crítica a la noción de libertad

---

<sup>60</sup> Entrevista con coordinadores de Policía Comunitaria en San Luis Acatlán.

<sup>61</sup> *Íbidem.*

<sup>62</sup> *Íbidem.*

<sup>63</sup> Entrevista a uno de los miembros de la Radio Ñomndaa.

<sup>64</sup> Entrevista a David Valtierra.

<sup>65</sup> *Íbidem.*



que interroga radicalmente también la identidad incuestionable del sujeto, su pretendida soberanía acotada por su propio campo de acciones (...) la crítica de la autonomía revela la inconsistencia de un sujeto individual, incuestionable, íntegro, unitario, origen de toda acción y capaz de establecer su propia regulación” (Mier, 2009: 86). El fundamento consciente de los procesos autonómicos es el surgimiento de un sujeto colectivo, que se manifiesta una y otra vez en los discursos que los individuos hacen sobre sus procesos autonómicos.

Por otro lado, si bien es cierto que los individuos no pueden pensarse como átomos regulados por sí mismos e independientes de sus relaciones, esto no quiere decir tampoco que la autonomía borre totalmente a los individuos. Por el contrario, el fenómeno de la autonomía se debe entender precisamente a partir de la relación dialéctica entre el individuo y el colectivo. En cierto sentido, la autonomía trasciende esa disyuntiva entre lo colectivo y lo individual. Decíamos arriba que la autonomía es la negación del individualismo; pero no lo es del individuo. En otras palabras, la formación del sujeto colectivo no desaparece las voluntades de los individuos, sino que busca crear las condiciones para su desarrollo pleno. Esto queda claro cuando vemos que el fin último en la consciencia de los autónomos, no es la imposición de un colectivismo que borre a los individuos, sino el bienestar y la libertad de los individuos, como parte de un colectivo. En las concepciones autonomistas, los individuos no se piensan como oposición a la colectividad, sino que están íntimamente relacionados. Una joven integrante del Comité de Radio Ñomndaa lo expresaba de la siguiente manera: *“yo siento que es la determinación de cada una, de cada uno, de ver cómo quiere vivir y de cómo queremos vivir. Nosotros como pueblo, pues siempre ha habido una forma de ver nuestro mundo. Hemos tenido una propia forma de pensar y tenemos muchas cosas que nos hacen no tan diferentes”*<sup>67</sup>. Esta visión refleja claramente la dialéctica en el pensar de los miembros de los movimientos autonómicos. Si bien es clara su identificación con el proyecto colectivo, siempre está en el fondo la idea de la libertad, como libertad del individuo, pero como parte del colectivo. Podemos ver esto mismo una y otra vez en las declaraciones de los miembros de los otros movimientos. Para Marcos Albino, de Copala:

*“No hay ningún interés personal ni nada por detrás de nada, sino simplemente rescatar a cada comunidad, y queremos verlo ser libre; no ser reprimido, ni intimidado, ni nada, sino simplemente que trabajen como ellos quieran, porque sí, coincidan con un proyecto en defensa de los recursos naturales, en la libertad de*

---

<sup>66</sup> Entrevista a Marcos Albino del municipio autónomo triqui.

<sup>67</sup> Entrevista a Brunelia de Radio Ñomndaa.

*expresión, en que se le respete a cada uno como quiere hacer. Eso es nuestro objetivo principal*”<sup>68</sup>.

Más adelante, refiriéndose a los individuos, Marcos dice que “*ahí no se les toma como alguien que no vale, sino que ahí todos somos importantes*”<sup>69</sup>.

Todo esto nos indica que si bien la autonomía no se refiere a un proceso individual de “darse leyes a uno mismo”, sino que es fundamentalmente un proceso colectivo, también es cierto que este fenómeno colectivo no se debe entender como negación del individuo, sino como negación del individualismo, lo que implica una relación dialéctica entre lo individual y lo colectivo, o como diría Giddens (2006), busca poner fin tanto al “imperialismo del sujeto” como al “imperialismo del objeto social”. En este sentido, la autonomía comienza a aparecer en la consciencia de sus promotores como un proyecto de emancipación, y no sólo como un “dejar hacer”.

### *La autonomía positiva*

A lo largo del siglo XX, la autonomía tuvo dos primeras acepciones básicas en el discurso político de los movimientos sociales: la autonomía como un “dejar hacer” y la autonomía como modelo de sociedad emancipada. Ambas nociones son fundamentales para una caracterización más amplia del proyecto de la autonomía integral, ya que ambas han estado presentes en los debates históricos sobre la autonomía desde los primeros momentos del pensamiento político. Modonesi (2009b) argumenta que dentro de la tradición marxista se pueden identificar claramente estas dos acepciones básicas: la autonomía como *independencia* de clase y la autonomía como proyecto de *emancipación*. El primer caso –más frecuente en el marxismo– se refiere precisamente a este “dejar hacer”, es decir, a la necesidad de la clase trabajadora de formarse como una clase en sí y para sí; a la independencia subjetiva, organizativa e ideológica de la clase trabajadora en tanto fuerza revolucionaria. En este sentido, la *autonomía-independencia* de la clase obrera sería condición necesaria para la formación de una conciencia de clase proletaria, proceso a partir del cual emerge el sujeto revolucionario. Ahora bien, la autonomía como proyecto de emancipación se manifiesta en los planteamientos marxistas como un modelo de sociedad en el que se eliminan las cadenas que impiden el libre desarrollo de los

---

<sup>68</sup> Entrevista a Marcos Albino del municipio autónomo triqui.

<sup>69</sup> *Íbidem*

sujetos. Fueron teóricos como Negri y Gramsci los que desarrollaron más explícitamente esta noción. En términos de Negri, podríamos decir que si en la sociedad capitalista el trabajo enajenado es condición necesaria para la valorización del capital en tanto que presupone la enajenación del obrero del producto de su trabajo, y su valorización en el intercambio; en la autonomía como emancipación, el trabajo autónomo no enajenado es condición necesaria para la autovalorización del trabajo, la cual constituiría la base de la sociedad emancipada.

Más recientemente, Mabel Thwaites (2004, 2011) identificó en las luchas autonomistas argentinas cinco diferentes nociones de autonomía que, siguiendo a Modonesi, también se pueden entender en términos de este sentido dual de la autonomía. Para Thwaites, las luchas autonomistas se pueden clasificar en 1) autonomía del trabajo frente al capital, 2) autonomía en relación con las instancias organizativas (como partidos políticos o sindicatos), 3) autonomía con referencia al Estado, 4) autonomía de las clases dominadas con respecto de las dominantes, y 5) autonomía como proyecto social e individual. La primera y última de estas categorías corresponden a diferentes momentos de la noción de *autonomía-emancipación*, mientras que las otras tres corresponden a la noción de un “dejar hacer”, o lo que es lo mismo, a la *autonomía-independencia*. Con relación a estas categorías, Modonesi afirma que,

*la autonomía como independencia se asienta en una triple determinación real (social, política e ideológica) que el marxismo ha ido postulando tanto como: la autonomía-independencia como dato o como acontecimiento –como punto de partida o de llegada; la autonomía-independencia como condición o instrumento para la lucha; la autonomía-independencia como proceso de construcción subjetiva (Modonesi, 2009b: 133).*

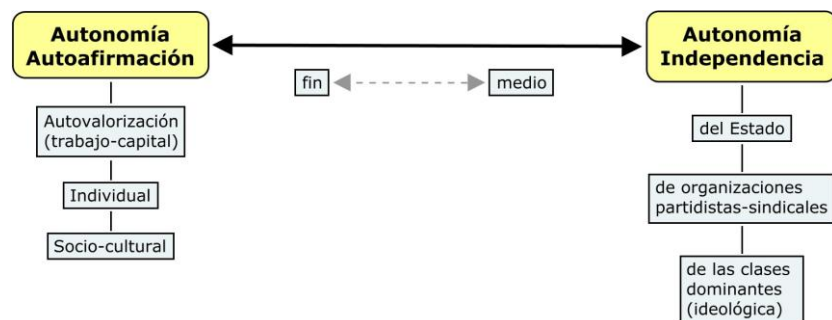
De esta manera, tenemos que la autonomía, como independencia con relación a las organizaciones, al Estado y a las clases dominantes, es no sólo un *dato* (punto de partida o de llegada), sino un medio para la lucha y factor necesario para la construcción de los sujetos de cambio. Ahora bien, si la autonomía-independencia se puede entender como un *medio*, en tanto que se trata de un “dejar hacer”, la autonomía-emancipación podría entenderse como un *fin*, en tanto que presupone una sociedad emancipada. Sin embargo, como apunta Modonesi, siguiendo a los teóricos de SoB, la autonomía como emancipación y como independencia son dos caras de la misma moneda:

*La acción autónoma es el principio, el medio y el fin, es la condición, el instrumento y el resultado del socialismo. Retomando los términos clásicos, la*

*independencia de clase –entendida como práctica de autodeterminación– no es un dato sino un proceso de emancipación que desemboca en el socialismo, un proceso caracterizado por experiencias de emancipación. Abusando de los imperativos categóricos para fortalecer la originalidad y el carácter polémico de sus afirmaciones, SoB pone en el corazón de la dinámica política a la autonomía entendida como propiedad o característica del sujeto y la acción y, al mismo tiempo, la despliega como proceso emancipatorio que pasa por pero no termina en el socialismo, sino que el socialismo amplía y “organiza”. Este enfoque, con todas sus aristas, articula la noción de autonomía-independencia de clase con la de autonomía-autodeterminación como horizonte emancipatorio. La autonomía no es sólo un recurso ni un mero escenario de emancipación, sino un proceso impulsado por un recurso y un recurso desarrollado por un proceso (Modonesi, 2009b: 144).*

Tomando en cuenta las categorías anteriores, podemos concebir un primer plano positivo de la autonomía integral, como una relación dialéctica entre medios y fines, en donde los primeros aluden a la *autonomía-independencia*, y los segundos a la *autonomía-emancipación*, que aquí llamaremos *autoafirmación* (Figura 4). Por un lado, la autonomía del actor social en términos de su *independencia* no es sino su *autoactividad* a) frente al Estado, b) frente al vanguardismo de las organizaciones políticas y sociales, y c) frente a la ideología dominante. Este primer polo es el que se refiere al “dejar hacer”, es decir a las condiciones de relativa libertad que hacen posible que un actor social actúe por sí mismo. Por otro lado, la autonomía como *autoafirmación*, se puede a su vez expresar en a) emancipación como autogestión o autovalorización, entendida como la trascendencia de la relación trabajo-capital, b) emancipación individual, es decir, como la libertad del individuo en su relación dialéctica con el colectivo, y c) emancipación como autodeterminación socio-cultural.

**Figura 4:** Autonomía positiva



Aquí debemos precisar 1) que entendemos la autovalorización en el sentido que le da Negri, es decir, como la contraparte positiva del rechazo al trabajo enajenado. Se trata de un momento de emancipación frente al capital, caracterizado por la retención del valor de uso y la capacidad productiva de los trabajadores; esto quiere decir, la instauración de formas autogestivas de producción, en donde los sujetos asumen el control del proceso productivo, buscando trascender la relación de trabajo enajenado característica de un régimen de producción basado en la propiedad privada; 2) que la *autonomía-autoafirmación* en la relación individuo-colectivo se refiere precisamente a la institución de una voluntad colectiva que no está por encima del individuo, sino que se forma a partir de la libre expresión de las voluntades individuales. Este punto es importante, por lo que ya hemos señalado anteriormente. La autonomía no es simplemente un “dejar hacer” en el que grupos diferenciados reproducen nuevas relaciones de dominación hacia los individuos. Como podemos ver aquí, la autonomía, en su aspecto de emancipación implica una articulación de lo colectivo con lo individual en la que lo primero no está por encima de lo segundo, ni viceversa; 3) finalmente, la autodeterminación socio-cultural se refiere a la expresión de la autonomía en instituciones sociales y culturales emanadas desde los sujetos mismos y no impuestas desde una voluntad externa. Esta autonomía hace referencia a la auto-determinación de los pueblos en tanto sujetos diferenciados social y culturalmente; se trata de una autodeterminación como contenido de libertad. De esta manera, la autonomía se entiende ya no únicamente como condición de libertad para luchar, sino también como condición de libertad para la institución de nuevas relaciones sociales.

En mayor o menor medida, podemos distinguir la presencia de la *autonomía-independencia* y de la *autonomía-autoafirmación* en el imaginario colectivo de los tres movimientos analizados. Una y otra vez, los autónomos aluden tanto a esa necesidad de organizarse independientemente de las estructuras dominantes –políticas, sociales, ideológicas– como a las nuevas formas emancipadas de organizar la producción y reproducción de la vida social.

### Autonomía-independencia

Si echamos una mirada general al discurso de estos movimientos, podemos ver que la palabra “independencia” aparece reiteradamente, aunque en niveles diferentes. De entrada, Radio Ñomndaa se define a sí misma como una “radio independiente y autónoma; la policía comunitaria marca mucho su independencia de las estructuras jurídicas del Estado; mientras que los integrantes del municipio autónomo insisten en su independencia con relación a las viejas estructuras políticas organizativas, representadas en ese caso por el MULT. Sin embargo, más allá de la palabra “independencia”

propiamente, podemos ver que las tres formas de la independencia que señalamos están presentes en el ideario organizativo de estos movimientos.

1) En términos de la *independencia frente al Estado*, los integrantes de Radio Ñomndaa, fueron particularmente insistentes en dejar claro su rechazo a todo tipo de negociación con el gobierno: “*llegó un momento en que teníamos que ver la posibilidad de que se nos diera un permiso. Investigamos un poco eso y nos dimos cuenta de que son negociaciones que uno tiene que hacer con el gobierno, y esto implica perder la autonomía*”<sup>70</sup>. Para los integrantes del Comité el objetivo fue muy claro desde el principio. Se trataba de impulsar “*una radio autónoma que no mandara el gobierno, que no dependiera del gobierno, porque sabemos que cuando algo depende del gobierno, impone línea*”<sup>71</sup>. Por su parte, los coordinadores de la Policía Comunitaria fueron claros en que “*nosotros no dependemos del gobierno. Las leyes del gobierno son otras. Aquí se está actuando conforme a usos y costumbres. Es muy independiente pues. Para eso inició la comunitaria. Es muy independiente del agente del ministerio público, de cualquier tipo de ley*”<sup>72</sup>. Finalmente, Marcos Albino, representante del Municipio Autónomo de San Juan Copala, dejó también claro que en el municipio autónomo “*no se permite a los partidos políticos. Cuando nosotros fundamos la autonomía pues mucho menos ningún partido político. Pudimos sacar de la comunidad a policías municipales y a cualquier funcionario público que estuviera ahí*”<sup>73</sup>. Como veremos adelante, esta actitud tajante de rechazo a cualquier tipo de dependencia con el gobierno no se traduce necesariamente en una independencia real y total en los hechos. Sin embargo, lo que queda claro es que en términos del proyecto integral, la independencia frente al Estado está muy presente en el imaginario político de estos movimientos.

2) La presencia discursiva de la *independencia frente a las direcciones de las organizaciones políticas y sociales*, es mucho más evidente en el caso del Municipio Autónomo de San Juan Copala, cuya organización impulsora (el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui Independiente - MULTI) surge precisamente como una alternativa a la creciente dependencia de las bases frente a la dirigencia del MULT. De acuerdo a la percepción de los representantes del municipio autónomo, el MULT había caído en un proceso de descomposición en el que los dirigentes históricos habían adquirido mucho poder sobre las bases y habían abandonado los objetivos originales por los que se formó el MULT. Es por esto que el mismo MULTI puede entenderse como la expresión de este rechazo a la dependencia interna. Para Marcos Albino,

---

<sup>70</sup> Entrevista con David Valtierra de Radio Ñomndaa.

<sup>71</sup> Íbidem

<sup>72</sup> Entrevista con Coordinadores de la Policía Comunitaria en San Luis Acatlán.

<sup>73</sup> Entrevista con Marcos Albino, representante del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

*nosotros como MULTI, no teníamos planeado la autonomía, sino una organización independiente, rescatar los principios del MULT (...) empezar a trabajar, respaldarnos, para poder rescatar el objetivo por el cual había nacido el MULT (...) Nosotros no quisimos darles a entender que nosotros ya éramos otra organización u otros proyectos nuevos, sino que independizarnos, y nosotros rescatar esos objetivos. Y entonces, si el MULT quería trabajar con el partido político o con el programa del gobierno, pues con toda la libertad; pero nosotros queríamos hacerlo como una parte radical, y no una parte derechista, que es lo que querían ellos<sup>74</sup>.*

A la pregunta expresa de por qué decidieron ya no seguir en el MULT, Marcos contestó que,

*no hubo oportunidad de seguir participando en el MULT porque había ya mucho poder ahí. Había mucho interés político y económico, entonces ya no se prestaba a expresarse uno, cuál es el objetivo de cada quien. Entonces ellos [los fundadores del MULTI] se hacen independientes y cuando se hacen independientes se invita a todas las comunidades a participar, sin identificarse quién es del MULT y quién es de otras organizaciones, ni quién es priista, sino que como triquis teníamos que hacer esto. Teníamos que formar uno solo para poder luchar en contra de lo que estaba<sup>75</sup>.*

Más adelante, cuando describe el surgimiento de la autonomía, se vuelve a reiterar esta necesidad de apartarse de toda vinculación estricta con el proyecto político organizativo del MULT, pero fundamentalmente, la necesidad de visibilizar el carácter “independiente” y “desde abajo” del surgimiento de la autonomía:

*...íbamos a independizarnos e íbamos a reorganizarnos con todas las comunidades y con los de abajo, independientemente de un proyecto político del MULT, desde la base, desde las comunidades indígenas íbamos a ver cuál era, qué es lo que nos hace falta a nosotros, los indígenas y más como triquis<sup>76</sup>*

3) Finalmente, con respecto a la *independencia ideológica*, podemos decir que la decisión misma de crear proyectos organizativos cuyos programas, estrategias de acción y prácticas concretas aparecen en

---

<sup>74</sup> Entrevista con Marcos Albino, representante del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

<sup>75</sup> *Íbidem*

un plano de exterioridad con respecto a las reglas de la democracia liberal, es ya en sí una manifestación de esta independencia ideológica. El sentido del hacer “otra política”, es decir, una política fuera de los partidos políticos, comunitaria, horizontal, “desde abajo”, etc., se refiere a este distanciamiento consciente que hacen los movimientos autonómicos de los paradigmas ideológicos que definen el marco de lo posible en el terreno de la acción política y social. En una entrevista realizada por la comunicóloga Haydee Martínez, David Valtierra declaró con respecto al “régimen de partidos” que “este modo de hacer política no sirve para el desarrollo de los indígenas, sino para conformar gobiernos corruptos, caciquiles, impuestos por los poderosos, empeorando nuestra situación” (Martínez Martínez, 2009: 27). Los comunitarios de Guerrero, a su vez, son también insistentes en este distanciamiento con las formas oficiales de hacer política:

*Por reglamento, ningún comandante regional, ningún coordinador puede hacer campaña política para algún cargo público. No puede hacer proselitismo para algún partido, porque los partidos nos parten; los partidos nos dividen a las comunidades; crean dificultades. Nosotros le apostamos a la participación comunitaria, donde a nadie se discrimina, donde a nadie se separa, donde a nadie se aparta<sup>77</sup>.*

Es claro que este distanciamiento ideológico con las clases dominantes se manifiesta en esa necesidad de crear formas nuevas y diferentes de organización, cuestionando con ello la hegemonía política de un sistema que busca con vehemencia crear un consenso con relación a la democracia liberal como único paradigma de acción<sup>78</sup>.

Como se puede ver, en los discursos de los movimientos autonómicos, la *autonomía-independencia* está muy presente y debe ser entendida en este sentido como un medio para la lucha, es decir como la *condición de libertad necesaria para luchar por la libertad*. Para decirlo en palabras de

<sup>76</sup> Entrevista con Marcos Albino, representante del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

<sup>77</sup> Entrevista con coordinadores de Policía Comunitaria en San Luis Acatlán.

<sup>78</sup> Esta afirmación podría sonar un tanto aventurada, sin embargo, no podemos negar que en el actual momento histórico existe un modelo político hegemónico, a partir del cual las instituciones dominantes definen lo que es aceptable y lo que no. Decía Claus Offe que “en cualquier momento y en cualquier sociedad dada, hay siempre una configuración ‘hegemónica’ de los temas que, en general, se considera que merecen tener prioridad y ser tratados como centrales, y respecto a los que se mide ante todo el éxito y el progreso político, mientras que otros quedan marginados o se consideran como completamente ‘extraños’ a la política” (Offe, 1992: 342). Podemos extender esta idea y decir que no sólo son los temas que se consideran políticos los que se definen a partir de la configuración hegemónica, sino también las formas de lo político. Asimismo, esta hegemonía de lo político resulta a su vez de un esfuerzo consciente por parte de los grupos dominantes. En este sentido, las clases políticas no escatiman esfuerzos para crear en el imaginario social la idea de que la democracia liberal es la única política válida; cabe recordar la fuerte campaña mediática que se llevó a cabo en el 2006 bajo el slogan de “sí no votas, cállate”, cuyas intenciones visibles eran promover la participación en la política electoral, pero que al mismo tiempo, llevaba implícita una negación de la validez de toda forma alternativa de hacer política.



los mismos actores:

*Ser autónomos es nuestro. Ser libres debemos de crearlo nosotros. No podemos esperar a alguien de afuera que venga y diga, pues que 'ahora vas a ser libre'; no es el espíritu santo, sino que lo debemos trabajar; las consecuencias cuestan porque sabemos que el sistema capitalista va muy avanzado. Pero nosotros vamos a hacer la lucha y tenemos la esperanza de poder hacerlo*<sup>79</sup>.

### Autonomía-autoafirmación

Hemos argumentado que no es suficiente con pensar la autonomía como sinónimo de *independencia*, sino que es necesario pensarla también en términos de la *sociedad emancipada*. Pues bien, al pensar la autonomía, los mismos actores pasan una y otra vez de esta noción de independencia como *medio*, a la noción de autoafirmación como *fin*. En primer término, la autonomía-autoafirmación se presenta discursivamente como cuestionamiento de la relación trabajo-capital, o por decirlo en otros términos, la autonomía se construye también en el imaginario de los movimientos, como la posibilidad de pensar las relaciones sociales más allá de la lógica capitalista. Esto quiere decir que en la percepción de los movimientos autonómicos, hay una contraposición muy clara entre los valores propios del capitalismo, como la mercantilización, la competencia y la explotación de los recursos naturales; y otros valores que privilegian la vida y el respeto a la naturaleza. En este sentido, los integrantes de Radio Ñomndaa son tajantes:

*Para nosotros, el proyecto del gobierno está muy claro. Cualquiera que sea, sirve para tener a la gente, para someter a la gente, para despojar a la gente, para imponer su visión de lo que es el desarrollo, cómo debemos de vivir. Es un interés que se basa en el capital, en el dinero, y no se basa en los valores de los pueblos. Entonces es totalmente contrario. Por eso nosotros sin querer serlo, o sin que lo sepamos, nosotros somos anticapitalistas, porque estamos en contra de esos principios, del negocio de vender la tierra, de vender el agua, de vender el aire, o sea, las frecuencias eléctricas; y pues nosotros lo vemos como algo colectivo, otra manera de vida, y para nosotros los indígenas somos como la piedra, los que se*

---

<sup>79</sup> Entrevista con Marcos Albino.

*oponen al desarrollo capitalista somos como la piedra en el zapato del gobierno. Somos los que no queremos que se hagan las presas, que no queremos que saquen el oro y la plata de las montañas. Esos son los proyectos de desarrollo del gobierno, y nosotros no lo vemos así. Lo vemos totalmente contrario; es la muerte para la forma de vida de nuestros pueblos, para la tierra, para el agua; el desarrollo de la muerte es lo que nos plantea el gobierno. Entonces, para nosotros, todo lo que se plantea desde la visión capitalista, no estamos de acuerdo en ese sentido<sup>80</sup>*

Como puede notarse, la visión autonómica comienza a adquirir un contenido que va más allá de lo meramente procedimental o instrumental. Esto significa que para estos movimientos, la autonomía no es simplemente una libertad para hacer cualquier cosa siempre y cuando sea una decisión independiente de los pueblos. Como ya lo hemos postulado, la autonomía tiene un contenido propio, un contenido que busca construir nuevas relaciones sociales, tales que no signifiquen la reproducción de situaciones de marginación, explotación u opresión.

Un proceso a partir del cual una comunidad tomara la decisión colectiva e independiente de despojarse a sí misma de las condiciones que permiten la vida y la supervivencia propia no podría ser considerado un proceso autonómico, ya que la autonomía integral –como la estamos caracterizando aquí a partir de los propios discursos de los movimientos– lleva implícita esta dimensión de emancipación. En la policía comunitaria, por ejemplo, la organización autonómica –o comunitaria para utilizar sus propios términos– no tendría ningún sentido si no se opusiera al despojo de su propio territorio.

Como se mencionó en el primer capítulo, a principios del año 2011 las autoridades anunciaron que existe un proyecto para la explotación de recursos minerales en la región de la Montaña guerrerense, por parte de mineras canadienses (Inician exploraciones de minerales en La Montaña de Guerrero, 2011; Ferrer, 2011). Esto dio pie a la organización de una serie de procesos comunitarios, como asambleas, reuniones y talleres, que se están llevando a cabo con el objetivo de prevenir la entrada de las mineras en el territorio comunitario. Lo que nos interesa resaltar aquí es que estos procesos de diálogo, y de construcción de espacios deliberativos han estado marcados por una clara postura de oposición a la lógica del capital, y no tendría sentido si no fuera así.

---

<sup>80</sup> Entrevista con David Valtierra.

*Se han hecho varias reuniones microrregionales y reuniones regionales de comunidades que están integradas al sistema comunitario, y comunidades que no lo están, pero que tienen el mismo amor y la misma preocupación por la afectación que puedan causar las mineras a nuestro territorio. Los pronunciamientos que se han hecho, en su mayoría, hasta el momento son pronunciamientos políticos de resolutivos de asambleas donde se manifiesta un NO rotundo a la intromisión de las minas (...) porque nosotros, no es que estemos en contra de la minería, sino que estamos a favor de la vida, a favor de la naturaleza (...) Lo que se quiere extraer es la plata y el oro, un oro diseminado, que para obtener algunos cuantos gramos, tienen que removerse toneladas y toneladas de tierra. Esto significa que se van a pulverizar nuestros cerros. Va a afectarse de manera irreversible la ecología, la flora, la fauna; se van a llenar de tierra los ríos, los arroyos, los manantiales. Se van a destruir los cerros, lugares sagrados donde se pide la lluvia<sup>81</sup>.*

Si bien es cierto que en este caso existe un proceso comunitario de decisión que trata de hacer valer el aspecto de la autonomía como procesos deliberativos independientes, también es cierto que estos no se pueden separar del *contenido* de estos procesos, que apunta hacia la defensa de relaciones sociales que afirman a los sujetos en su relación con la vida misma, y que por lo mismo, son cuestionadores de la lógica del capitalismo. Esto, para los comunitarios es muy claro y lo expresan de esta manera:

*La colectividad no se va a equivocar. Difícilmente se va a equivocar, porque la colectividad no creo que quiera bombas atómicas; la colectividad no creo que quiera transgénicos; la colectividad no creo que quiera actos de mezquindad; la colectividad siempre va a querer lo mejor para todos<sup>82</sup>.*

Si la colectividad se equivoca o no, es una discusión diferente; sin embargo, el hecho es que cuando la colectividad decide por sí misma, está ejerciendo la autonomía como independencia, pero cuando ésta decide afirmar la vida frente a la voluntad de dominación del sistema dominante, entonces está ejerciendo la autonomía como autoafirmación. Ahora bien, el segundo aspecto de la autonomía-autoafirmación es precisamente la emancipación en el nivel individual. Ya hemos dicho que una negación del individualismo no implica la negación del individuo. Sin embargo, para que haya un proceso de emancipación, no es suficiente con ignorar al individuo, sino que es necesario que entre los

---

<sup>81</sup> Entrevista con Pablo, coordinador de la Policía Comunitaria.

<sup>82</sup> *Íbidem*.

finés del proceso autonómico esté la afirmación plena de los individuos<sup>83</sup>. En este sentido, no podría tener un contenido autonómico, un movimiento cuyas decisiones colectivas resultaran en la opresión de los individuos.

Cuando surgió el sistema comunitario de impartición de justicia, las comunidades se enfrentaron precisamente a este dilema. Podían simplemente imponer la fuerza de la colectividad sobre los individuos que cometieran actos de delincuencia, recurriendo a linchamientos o penas severas que atentaran contra la dignidad o incluso la vida de los individuos. Sin embargo, al tratarse de un proceso autonómico, no podía obviarse la dimensión emancipadora del proceso. Pablo Guzmán narra que con la Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas,

*nació una propuesta de reeducación para los detenidos, porque había gente que opinaba que habría que matarlos de una vez a esos violadores y asesinos, que las comunidades se encargaran de quitarles la vida. Fueron muchas opiniones, pero prevaleció la propuesta de que todos cometemos errores y que esos delincuentes, al final, la gran mayoría eran vecinos de aquí mismo, de las comunidades, y que era mejor someterlos a un proceso de reeducación para que modificaran su conducta, abandonaran la delincuencia y se reintegraran a la comunidad como cualquier otro ciudadano<sup>84</sup>.*

Este punto es importante, ya que actualmente existe una discusión sobre los linchamientos como reacción espontánea a la creciente inseguridad y ausencia del Estado (vid. Vilas, 2005). Si el sistema de justicia comunitaria hubiera optado por ejercer la fuerza del colectivo para aplastar atentado en contra de la integridad física y moral de los individuos, aún cuando éstos hubieran cometido faltas, entonces estaríamos lejos de reconocer un proceso de autonomía integral, en tanto que dicho proceso únicamente reproduciría las relaciones de poder opresivas, pero a una escala local o regional. La autonomía no puede tratarse de una reacción espontánea de esta naturaleza. Por el contrario, esta lleva implícito un proyecto consciente de construcción de relaciones sociales de nuevo tipo ahí en donde las relaciones heteronómicas han negado el desarrollo pleno de los pueblos.

Este proceso de emancipación de los individuos se puede reconocer también en el impacto que ha tenido el proyecto de Radio Ñomndaa en las transformaciones subjetivas de los individuos que forman parte del entorno comunitario en dicho proceso. A decir de Brunelia, una joven integrante del

---

<sup>83</sup> No vamos a repetir aquí la discusión sobre la concepción que hacemos del individuo, no como átomo desvinculado del todo social, sino como un individuo en relación dialéctica con el entorno social que lo produce.

<sup>84</sup> Entrevista con Pablo, coordinador de la CRAC.

Comité Radio Ñomndaa,

*Ha habido muchos cambios en algunas personas, tanto en hombres como mujeres. Y sí se nota mucho (...) A mí me ha tocado platicar con algunos señores en el pueblo, con algunas señoras. Luego dicen: 'sí, a través de la radio yo me he dado cuenta que nosotras podemos hacer mucho' o 'a través de la radio me doy cuenta que no nada más somos nosotros los que vivimos como indígenas'<sup>85</sup>.*

Quizá el ejemplo más claro de este proceso de emancipación a nivel individual que resulta de la autonomía, pueda ser el testimonio de Doña Porfiria, una indígena de la tercera edad, cuya participación en la Radio Ñomndaa ha sido un factor importante en su proceso personal de politización y concientización:

*A las mujeres siempre les entusiasma el trabajo de lo que ya tenemos entre nosotros. Con gusto vemos el trabajo de la radio. Por eso, aunque yo ya esté vieja, estoy contenta. Quiero participar, me siento bien. Así es mi manera de ser con la radio. Veo que ayuda a la gente. Todo lo que sucede a las personas lo sabemos, porque eso pasa. Entonces la transmisión llega a la casa de las personas que están escuchando. Antes era muy difícil; no había radio; no había donde escuchar. Si había un aparato reproductor, llegaban estaciones de muy lejos; no entendías lo que dicen porque hablan en otra lengua, en español; no en nuestra lengua. Ahora con esta radio en nuestro pueblo, ya entendemos. Nos entendemos y vemos lo que pasa a las personas de lugares muy lejanos. Por eso yo veo que sí nos ayuda. Porque se evidencia lo que está pasando<sup>86</sup>.*

Para Doña Porfiria, uno de los logros más importantes de este proceso organizativo es precisamente,

*que tenemos más convicción a pesar de que el gobierno nos ha querido espantar. Eso es lo que ha querido, pero al contrario, ha sido al revés. Yo ya no tengo miedo del operativo del gobierno (...) porque estamos en nuestra casa, en nuestro territorio<sup>87</sup>.*

---

<sup>85</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomndaa.

<sup>86</sup> Entrevista con Doña Porfiria de Radio Ñomndaa. (Esta entrevista se hizo con la ayuda de un traductor, pues Doña Porfiria no habla español.)

<sup>87</sup> Íbidem.

Los integrantes de Radio Ñomndaa reconocen incluso que la autonomía ha impactado en la toma de conciencia de la comunidad, con respecto al tema de las relaciones de género. Según Brunelia,

*La radio ha ayudado a que los radio-oyentes sepan que tienen derechos y que uno de los derechos fundamentales, hablando en términos de género, es eso de que somos iguales que los hombres y pues que podemos trabajar juntos. Yo creo que la forma más visible es la Radio Ñomndaa; o sea que es un trabajo que hacemos en grupo, en donde no solamente los hombres participan, no solamente las mujeres estamos. Yo creo que es el mejor ejemplo de que sí se puede trabajar, aunque con tiempo, con todo el proceso, se pueden ir haciendo las cosas. Yo creo que siempre es así. Nada se hace de un momento a otro. Yo creo que todo requiere de un proceso, y pues la radio da esa oportunidad a las mujeres (...) Dentro de la radio sí ha habido muchos espacios para la mujer. Sí han venido muchas compañeras (...) ha habido espacio para hablar de que ya es tiempo de que las mujeres no solamente sirvamos para estar en la cocina, sino para estar en otras actividades<sup>88</sup>.*

A decir de otro integrante del Comité,

*el papel de la mujer ha sido muy fundamental porque en la programación de todos los días participa la mujer mucho; y las personas que escuchan, tal vez sean más mujeres; y para la defensa que ha sido de la radio, hay muchas mujeres que están defendiendo la radio. Entonces, pues aquí realmente no se ve esta ausencia de la mujer en el trabajo de la radio. Es cierto, pues, que en general la sociedad en la que vivimos no se reconoce totalmente la igualdad de géneros, problemas históricos que tenemos, pero en cuanto a la idea de tener este trabajo para el pueblo, el papel de la mujer es fundamental. Muchas mujeres son comités de la radio, y bueno, de los que estamos en la cabecera, participan Doña Porfiria y otra compañera. Entonces creo que ahí está la mujer, muy fuertemente, compartiendo el trabajo de la radio<sup>89</sup>.*

En fin, lo que queda claro es que en la dimensión de la autonomía-autoafirmación hay un elemento de emancipación del individuo, o por decirlo de otra forma, de afirmación del sujeto en su individualidad. Al menos, en la orientación autonómica de estos procesos, el tema de la imposición del colectivo sobre

---

<sup>88</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomndaa.

el individuo está rebasado, ya que una parte esencial del contenido de estas autonomías es la libertad de cada individuo de ser plena y dignamente. Como lo expresa Brunelia, la autonomía es también “*la determinación de cada una, de cada uno, de ver cómo quiere vivir y de cómo queremos vivir*”, o como lo dijo Marcos Albino del municipio autónomo, la autonomía es “*la vida propia de cada quien*”. Para este último, luchar por la autonomía es hacer ver “*a la gente que ellos son dueños de la vida misma, de que sus territorios, su trabajo, el trabajo que les cuesta trabajar, tiene que ser beneficio para ellos mismos y para su familia, no para que otros lo gocen*”. La autonomía pues, parte de la premisa del individuo emancipado.

Ahora bien, el tercer aspecto inmediato de la autonomía-autoafirmación es, como hemos dicho, el que se refiere a la autodeterminación social y cultural. Es este aspecto el que apunta a la existencia de instituciones sociales que se construyen desde y para los sujetos sociales, a partir de sus necesidades concretas, pero también a partir de sus formas y cosmovisiones particulares. El ejemplo más recurrente es el imaginario que se hacen los movimientos autonómicos de sus instituciones educativas y de salud. Para estos movimientos, cuando se habla de autonomía,

*siempre se va a hablar de salud, pero de otra salud, no la salud que ellos van a venir a imponernos, medicina occidental, diferente a la de nosotros. Educación, es otra educación, no la misma que tiene la secretaría de educación. Entonces yo creo que es una educación, pero diferente; impartición de justicia, pero diferente*<sup>89</sup>.

Este discurso de autodeterminación en el ámbito de lo social no toma la forma de una mera reproducción de las instituciones sociales en el ámbito local, o de una integración de los sujetos marginados a dichas instituciones. Se trata, por el contrario, de la idea de construir y vivir espacios alternativos, de regular la reproducción social de la vida a partir de instituciones “*otras*” cuya forma y contenido se determina a partir de las cosmovisiones particulares de los sujetos, así como de sus necesidades locales. Este aspecto nos remite a la triada resistencia-incidencia-disidencia de Joan Subirats (2005) a la que ya hemos aludido en el capítulo uno. Para Subirats, la noción de *disidencia* tiene que ver con la construcción de instituciones alternativas, lo que se diferencia de la *resistencia* como mera oposición a las instituciones dominantes, y de la *incidencia*, como modificación o impacto de la acción colectiva sobre éstas. En este mismo sentido, la autodeterminación en lo social se refiere precisamente a la capacidad de los sujetos de construir instituciones para la producción y reproducción de la vida social, cuyas formas y contenidos serían esencialmente endógenos —es decir, determinados

---

<sup>89</sup> Entrevista con integrante de Radio Ñomndaa.

por la voluntad colectiva de los grupos a quienes alcanzaría la acción de dichas instituciones– y cuyos significados son redefinidos desde los contextos de dichos grupos. La educación autónoma, por ejemplo, no se entiende como la creación de escuelas propias con contenidos oficiales; la educación autónoma hace referencia a la producción endógena de formas y contenidos pedagógicos; a decir de David Valtierra: *“Hasta ahorita sí vemos necesario y fundamental plantear otra educación, o sea, que no se base en los planes y programas del gobierno, sino una educación propia (...) es algo fundamental, plantear otra educación.”*

De manera similar, los autónomos de San Juan Copala tienen claro que los contenidos de las instituciones sociales oficiales son ajenos a sus realidades y formas de ver el mundo:

*Yo creo que la educación que nos dan no es una educación para progresar; en las comunidades indígenas en especial (...) la educación es eso, de que “vamos ir a allá”, “tenemos que progresar”, “esto y el otro”, y de donde tú provienes queda aislado totalmente. Y el centro de salud ya no es nada. Tenemos medicinas tradicionales, herbolarias, y tenemos gentes expertas en que eso se cure, y es natural. No lo mezclamos con nada. Si tienes una herida, pues te puede curar, tienes gripa, te cura, tienes diarrea te cura, tienes cáncer, tienes diabetes, te cura, entonces no necesitamos nada y aun así, ellos no se prestan a que nosotros progreseemos con nuestra sabiduría que tenemos de los ancianos<sup>91</sup>.*

Para los triquis del municipio autónomo, el “progreso” tiene un significado completamente diferente al de las instituciones oficiales. Para ellos, la noción de progreso está ligada al desarrollo de la “sabiduría” de sus ancianos, a sus saberes tradicionales y a la realidad social propia. Es en este sentido que toda emancipación en el terreno de lo social-cultural está ligada a la construcción de instituciones con significados propios y vinculados a las realidades concretas.

Aquí debemos resaltar que cuando hablamos de lo “cultural” no nos referimos a esa noción de lo cultural como una esfera de la actividad humana separada e independiente de lo social, político y económico. La autodeterminación cultural no se reduce únicamente a la libertad de tener bailes, fiestas, ceremonias, vestimenta, comida, o lenguas propias e independientes, sino a los modos en los que los actores sociales le atribuyen significado a su acción, la cual incluye estas y otras prácticas sociales. De esta manera, la creación de instituciones educativas o de salud que se construyen y se viven a partir de la cosmovisión particular de los pueblos que las construyen es una de las formas en que se materializa

---

<sup>90</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomndaa.



la autodeterminación cultural.

En este sentido, entendemos aquí a la cultura como el ámbito semiótico que atraviesa todas las dimensiones de la vida social. En primera instancia, la cultura puede ser concebida como “pautas de significado” (Geertz, 1996) en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Thompson, 1998). La dimensión cultural es, pues, la dimensión de lo simbólico que cubre la totalidad de las prácticas sociales, y que por lo tanto atraviesa todas las esferas de la realidad social. Para Gilberto Giménez, “la cultura podría definirse, entonces, como el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos” (Giménez, 2005). Serían estos modelos simbólicos los que representan la realidad y orientan en mayor o menor medida la acción de los individuos pertenecientes a una misma cultura.

Cuando hablamos de autodeterminación cultural, estamos por oposición admitiendo implícitamente la existencia de un cierto “imperialismo cultural” como su contraparte, o en nuestros términos, una “heteronomía de lo cultural”, en el sentido de una determinación externa de la producción de estos modelos simbólicos. La autodeterminación cultural implicaría pues la representación de la realidad y la orientación de la acción construida a partir de códigos de significado propios y coherentes con la realidad social de los actores. Cuando los miembros de una comunidad indígena, por ejemplo, asocian el “ser indígena” con una subvaloración de sus capacidades, o cuando los mismos hablantes de algún idioma indígena se definen como hablantes de “dialecto”, podríamos decir que la representación que se hacen de sí mismos los miembros de esta comunidad estaría en gran medida orientada a partir de elementos simbólicos externos. En este caso, los sujetos estarían interiorizando la representación de lo indígena construida por las clases dominantes. De igual manera, cuando dichos individuos asocian el bienestar y el desarrollo con el acceso a bienes de consumo o con un crecimiento económico medido en términos del crecimiento capitalista, cuyo origen es ajeno a las realidades históricas y culturales de los pueblos indígenas, podríamos pensar que se trata de códigos externos que han sido interiorizados a través del contacto desigual de los sujetos con el discurso dominante.

Con esto no queremos dar la idea de que estos procesos son mecánicos y unilaterales como si los sujetos sociales fueran sólo entes pasivos que reciben códigos culturales externos o que por el contrario, producen de manera purista sus propias representaciones de la realidad como si éstas existieran en un vacío histórico y cultural. Por el contrario, si retomamos la definición que hace Gilberto Giménez (2005) de la cultura como “proceso de continua producción, actualización y

---

<sup>91</sup> Entrevista con Marcos Albino de San Juan Copala.

transformación” de los significados, entonces tenemos que aceptar que las culturas no existen como recipientes autoconfinados de representaciones sociales monolíticas de la realidad. Todas las culturas son, por así decirlo, procesos de constante interacción y cambio, de ahí que toda relación entre grupos sociales pueda entenderse como proceso intercultural, o si se quiere, como proceso constante de hibridación cultural. Para García Canclini (2009), en la época moderna no se puede hablar de culturas “puras” ya que la modernidad ha venido acompañada de ese constante proceso de hibridación que ha penetrado todos los ámbitos culturales y que se ha agudizado con la globalización, de manera que hoy sería ridículo aspirar a que una cultura indígena se mantenga intocada y conserve sus tradiciones en una dimensión paralela a la cultura de la modernidad.

No obstante el hecho de que toda cultura sea un proceso de construcción y organización de significados, esto no quiere decir que no podamos hablar de una producción autónoma y heterónoma de significados culturales. Sería ingenuo pensar que los procesos de interculturalidad se dan fuera de las relaciones históricas y sociales de poder. Si pensamos la cultura como el ámbito de lo simbólico, y el ámbito de lo simbólico lo entendemos como la dimensión de las representaciones sociales a partir de la cual los individuos le dan sentido a su realidad (Abric, 2001), entonces tenemos que admitir que la cultura está estrechamente ligada a las relaciones de poder que atraviesan a las sociedades y a los individuos ya que las representaciones sociales no son procesos individuales arbitrarios, sino que se determinan a partir de dos grandes series de factores: 1) los sociales históricos, y 2) los cognitivos individuales. Los factores sociales e históricos no pueden entenderse fuera de las relaciones de poder. Las representaciones sociales de lo indígena, por ejemplo, no pueden pensarse fuera del contexto histórico de la colonización externa e interna, pero tampoco fuera de las relaciones capitalistas propias de la “modernidad”. Asimismo, los factores cognitivos individuales que actúan subjetivamente en las representaciones que se hace cada individuo de su realidad, también están atravesadas por relaciones de poder. Un indígena que ha heredado los códigos colonialistas y capitalistas con los que le da sentido a su vida, es muy probable que tienda a la auto-desvalorización, representándose a sí mismo como incapaz o ignorante. De igual manera, los procesos de transformación intercultural de los grupos sociales cuyas representaciones sociales estén afectadas por relaciones dominantes de poder, tenderán a la incorporación de los códigos externos provenientes de los grupos dominantes.

Por supuesto, estos procesos no son unilaterales, ya que los factores históricos y sociales que afectan a las representaciones sociales tampoco son unilaterales. No existen relaciones dominantes en donde no haya también procesos de resistencia. Sin embargo, el punto que queremos resaltar aquí es que la interculturalidad no es un proceso que se dé horizontalmente y de manera fortuita. Por el

contrario, si hay una asimetría de poder entre los interlocutores culturales, el resultado será una cierta imposición en mayor o menor medida de los códigos culturales dominantes en los procesos de construcción de significado de los dominados. De esta manera, los dominados no serían los autores, por así decirlo, de sus propias realidades simbólicas. Estaríamos entonces, hablando de una heteronomía cultural.

Con la globalización del capital, cada vez más los significados culturales son construidos desde centros de poder externos a las comunidades y a los sujetos, y desde intereses particulares opuestos a las cosmovisiones de los pueblos. Las culturas híbridas de García Canclini no son el resultado inocente de intercambios culturales horizontales. Se trata de representaciones sociales que están siendo transformadas de acuerdo a esquemas impuestos desde los centros de poder. En lo político, por ejemplo, podemos pensar la noción moderna de democracia como un código que la cultura dominante ha buscado universalizar como la única manera viable y justa de hacer política. En lo económico, ya hemos dicho que la cultura del consumo, la competencia y el libre mercado se han convertido en una especie de “sentido común” universal, de manera que hoy, incluso las más distantes culturas han interiorizado esta representación de lo económico, aun cuando carezcan de las condiciones materiales necesarias para ser actores económicos en este sentido. En el caso de la América Latina indígena, podemos encontrar una y otra vez representaciones de la realidad cuyo origen es externo a las cosmovisiones propias, como lo sería el caso de la religión cristiana, de la estética, la educación, la salud, la seguridad, etc.

La autonomía-emancipación en el terreno de lo cultural hace referencia precisamente a la construcción de códigos semióticos propios, de manera que los sujetos autónomos se vuelven conscientes de cómo quieren significar su propia realidad. Para Brunelia de Radio Ñomnda:

*Cuando decimos autonomía, yo lo entiendo así, como la forma de autodeterminarnos para que nosotros seamos lo que somos y no seamos lo que quieren otros que seamos, sino que nosotros tenemos que ser. Entonces es eso, vivir libres, para poder decir lo que pensamos, lo que queremos y cómo vivimos<sup>92</sup>.*

Como hemos visto, la autonomía cultural no presupone un hermetismo protector de culturas estáticas y no cambiantes, porque para ello tendrían que existir los sujetos autónomos en islas sin ningún contacto externo. La autonomía cultural alude al proceso de organización, producción y transformación autorreflexiva y autorregulada de los significados culturales de un grupo, a partir de interacciones

---

<sup>92</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomnda.

sociales fuera de las relaciones heteronómicas de poder. Para los integrantes de Radio Ñomndaa es claro que la autonomía no busca detener su cultura en un vacío histórico, sino que busca que los cambios culturales propios de toda existencia en sociedad, se lleven a cabo de manera no heteronómica, en un proceso de reflexión y regulación interna. De hecho, la radio misma se ha convertido en una herramienta de cambio cultural desde y para las comunidades mismas. A decir de Bruneila,

*Hay cosas que muchas veces nosotros los que tenemos posibilidad de salir fuera, pues lo aprendemos fuera, pero a veces creemos que toda la gente lo sabe y no es cierto (...) A mí me ha tocado platicar con algunos señores en el pueblo, con algunas señoras. Luego dicen, “sí, a través de la radio yo me he dado cuenta que nosotras podemos hacer mucho” (...) En cuanto a nuestra propia cultura, sí ha habido cambios. Me he dado cuenta también en cuanto a la música. Hay señores y señoras que les gusta mucho porque en la radio dicen es cuando oyen, en el caso de la música, sus sones tradicionales. Entonces dicen que es bueno. O sea, hay ese cambio porque saben que hay muchos sones. Muchos pueblos tienen su propia música. Yo creo que son algunos de los cambios que ha habido en ellos, de darse cuenta que pueden aprender, que todavía pueden conocer mucho más<sup>93</sup>.*

### *La autonomía negativa*

Hasta aquí tenemos una primera caracterización positiva de la autonomía, con dos polos: autoafirmación-independencia, en donde el primero es un fin y el segundo un medio, aunque ambos están relacionados dialécticamente. En términos muy generales, esta *autonomía positiva* se refiere a la libertad de ser. Este sentido positivo se encuentra muy relacionado a la noción Kantiana de la autonomía como voluntad que se determina por sí misma. Sin embargo, el sentido positivo de la autonomía no es suficiente para caracterizar el fenómeno concreto. La libertad implícita en la autonomía positiva no puede ser total y absoluta si se piensa en términos de la necesaria relación con el *otro* que implica la participación de los individuos y colectivos en sociedades complejas y diversas. La

---

<sup>93</sup> Entrevista con Brunelia de Radio Ñomndaa.

libertad tiene que ser limitada cuando se piensa en términos de sujetos sociales cuyas interacciones exceden los límites de sí mismos. En este sentido, la autonomía no puede referirse a la libertad de “hacer cualquier cosa”. No podemos pensar en una libertad absoluta de la voluntad, cuando esta puede chocar con la voluntad del otro. Es por esto que tiene que existir un cierto freno a la libertad para garantizar la libertad misma. El problema con el liberalismo es que este freno se impone desde la heteronomía, es decir, la libertad de los sujetos se ve limitada y frenada por voluntades externas, que van desde leyes creadas e impuestas desde fuera, hasta la necesidad de someterse a gobernadores, patrones, etc. En la autonomía, como la caracterizamos aquí, estos límites sólo pueden ser impuestos desde el sujeto mismo. Es en este sentido que consideramos que la autonomía sólo puede estar completa si se piensa también en términos de una *autonomía negativa*.

Cuando hablamos de la autonomía negativa no nos referimos necesariamente a la noción de autonomismo negativo de Holloway, para quien esta negatividad se refiere a la negación del capital y por lo tanto de la clase trabajadora como fundamento primero del capital. Para Holloway,

*la clase trabajadora es la negación y la crisis del capitalismo y, por lo tanto, la negación y crisis de sí misma. Negar el capital es negar lo que crea el capital, es decir, negar el trabajo abstracto o enajenado. Negar el trabajo abstracto es luchar por la emancipación de lo que está negado de forma cotidiana por el trabajo abstracto, es decir, por la emancipación del hacer útil o creativo, ese hacer que empuja hacia su propia autodeterminación (Holloway, 2009: 126).*

La negatividad de la que habla Holloway se entiende como un “trascender el capital”. Como hemos visto, este sentido es el que le damos aquí al aspecto autovalorizante de la autonomía-autoafirmación. De esta manera podemos decir que estamos de acuerdo con Holloway. Sin embargo, no es esto a lo que nosotros llamamos *autonomía negativa*.

Para nosotros, la *autonomía negativa* hace referencia a ese aspecto de la autoactividad que se niega a sí misma; a la *voluntad de negar la propia voluntad*. En términos más concretos, diríamos que la autonomía negativa es la autorregulación que limita el alcance de la libertad. De esta manera son los actores mismos quienes se dictan leyes que limitan su acción. En términos estrictos, esta dimensión de la autonomía corresponde al significado más literal de la autonomía, es decir, a la acción de darse normas a sí mismo. Para Castoriadis, una sociedad autónoma es precisamente aquella que sabe explícitamente que ha creado sus propias leyes y que puede también modificarlas por medio de su propia actividad colectiva, reflexiva y deliberativa (Castoriadis, 1990: 122). Es en este sentido que

pensamos la autonomía negativa, como la facultad de crear, reflexionar y modificar las leyes que limitan la voluntad propia.

Ahora bien, al igual que en el sentido positivo, la *autonomía negativa* puede entenderse en dos polos: la *autorregulación* que se refiere a la negación de la voluntad propia (interna) y la *autodefensa* que se refiere a la negación de una voluntad heteronómica externa. El primer polo estaría orientado hacia lo interno, y el segundo hacia lo externo. La autorregulación se expresa en formas de autogobierno o de seguridad interna ejercida autónomamente, mientras que la autodefensa adopta una diversidad de formas que van desde las luchas jurídicas y mediáticas, hasta la acción directa en contra de instituciones heteronómicas<sup>94</sup>. Como podemos ver, la autonomía negativa aparece como límites internos y externos que a su vez pueden entenderse en términos de medios y fines. La defensa de un proyecto autónómico es condición necesaria para la realización de dicho proyecto. Sin embargo, para que esto sea así, la defensa del proyecto no puede ser obra de alguna institución externa a los sujetos autónómicos, a riesgo de que la autonomía deje de ser autónoma. De igual manera, la institución de autogobiernos y reglas de orden internos aparecen como característica de las relaciones autónómicas, es decir, como fines de la lucha autónómica. Sin embargo, al igual que con la relación entre autoafirmación e independencia, la relación entre autorregulación y autodefensa es dialéctica y por lo tanto, los fines y los medios están igualmente relacionados dialécticamente.

### Autorregulación

Decíamos ya que los discursos de los movimientos sociales, y particularmente la tradición marxista, han tendido a reducir la autonomía a la noción de independencia dentro de lo que aquí hemos definido como la dimensión positiva de la autonomía. Modonesi relata claramente cómo la autonomía quedó “desacreditada, a los ojos de Marx y de los marxistas” en tanto que era concebida como un dato

---

<sup>94</sup> Will Kymlicka propone, con relación a los derechos colectivos reivindicados por las minorías étnicas o nacionales, los conceptos de “protecciones externas” y “restricciones internas”. Para este autor, es necesario “distinguir entre dos tipos de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría hacer. El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. Se puede considerar que ambos tipos de reivindicaciones protegen la estabilidad de comunidades nacionales o étnicas, pero que responden a diferentes fuentes de inestabilidad. El primer tipo tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales), mientras que el objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las *decisiones externas* (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor)” (Kymlicka, 2006). Estos conceptos, si bien se refieren a una propuesta teórica diferente, nos pueden servir como referencia análoga a los dos polos de la autonomía negativa que presentamos aquí. Ambos aluden a la necesidad de la negación de voluntades individuales al interior y al exterior de un grupo diferenciado. Por supuesto, Kymlicka propone esta negación con referencia a la acción del Estado, mientras que aquí se trata de una acción autónoma; de igual manera, las protecciones externas y restricciones internas se presentan como medios para la estabilidad, mientras que lo que proponemos aquí son categorías analíticas para entender el

“siempre relativo de construcción de la independencia del sujeto-clase”. Al reducir la autonomía a un polo de la autonomía positiva, el marxismo no podía sino derivar de ello la contraposición entre autonomía y autoridad, como lo apunta Engels en la siguiente cita:

*“Es, pues, absurdo hablar del principio de autoridad como de un principio absolutamente malo y del principio de autonomía como de un principio absolutamente bueno. La autoridad y la autonomía son cosas relativas...”*  
(Friedrich Engels en Modonesi, 2009b: 115).

Si redujéramos la autonomía a la independencia y el comunismo a la institución de estructuras de autoridad, sería lógico pues, pensar en la contraposición entre anarquismo y comunismo como la contraposición entre autonomía y autoridad. Sin embargo, el concepto de autonomía negativa nos permite acercarnos a una visión que trasciende estas falsas disyuntivas, y nos da una visión integral de cómo se ha venido gestando la autonomía en el imaginario de los movimientos a partir del siglo XX. De este modo, podemos ver que la autonomía no se trata del reino absoluto de la libertad, sino que presupone la existencia de estructuras y jerarquías claras que limiten la libertad permitiéndole existir como tal. El único requisito para que estas estructuras y jerarquías sean parte del proyecto autonómico, es que no sean construidas desde posiciones exteriores de poder, sino que resulten de procesos participativos internos. En el tercer capítulo exploraremos más a fondo las implicaciones de la autonomía en términos de las relaciones de poder. Sin embargo, aquí podemos adelantar que la contraposición entre autonomía y heteronomía no corresponde mecánicamente a la contraposición entre nociones como el “poder sobre” y el “poder hacer” que hace Holloway. En todo caso, se trata de configuraciones dialécticas de ambas formas de poder. En este caso, podríamos aventurarnos a decir que las relaciones de poder en la autonomía negativa necesitan un alto grado de capacidad de imposición. Lo fundamental, sin embargo, es que dicha imposición se da desde la voluntad colectiva de los propios sujetos, y no se traduce necesariamente en relaciones de dominación.

Inmediatamente podemos identificar dos formas de autorregulación (o limitación) interna, necesarias para que pueda existir la autonomía: 1) estructuras de autogobierno, y 2) estructuras de impartición de justicia. Ambas formas están orientadas hacia la regulación de poblaciones heterogéneas, contradictorias y conflictuales, en contextos más amplios caracterizados por voluntades externas dominantes, pero también por realidades internas en donde hay diferencias de poder en las interacciones microsociales, en donde hay desacuerdos, malos entendidos entre individuos, rencores,

necesidades y capacidades diferenciadas, delincuencia, etc. Las poblaciones perfectas y sin conflictos no existen, de ahí la necesidad de estructuras cuya función es la mediación y regulación de las instituciones sociales, pero fundamentalmente, garantizar la división del trabajo en la producción y reproducción de la vida social.

En el caso de las autonomías indígenas latinoamericanas estos dos mecanismos de autorregulación son recurrentes. El autogobierno ha sido una de las principales demandas de la autonomía indígena latinoamericana, concebida como condición *sine qua non* del pleno ejercicio del derecho a la libre determinación. La idea de autogobierno ha sido incluso central en la teoría política de la autonomía (Máiz, 2008: 18). Asimismo, cada vez más se multiplican en los hechos las “policías comunitarias” indígenas. Pues bien, más allá de las discusiones sobre la autonomía indígena, aquí podemos ver que estas dos formas de autorregulación son fundamentales para el proyecto de la autonomía integral, ya que son las que garantizan la viabilidad interna de las formas autónomas de producción y reproducción de la vida social. Ahora bien, es necesario apuntar que esta regulación de la vida política y social sólo puede estar a cargo de los mismos individuos cuya cotidianidad se sitúa dentro del área de acción de dichas estructuras. Lo contrario no es sino una formación heteronómica en la que sistemas políticos con normas y leyes ajenas a las realidades sociales son impuestos desde grupos de poder externos, o en la que grupos de policías y cuerpos de seguridad ajenos a la comunidad, ejercen una vigilancia sobre la vida de los sujetos, y se rigen a partir de sistemas de impartición de justicia basados en representaciones sociales externas de la justicia y sus mecanismos. Como sabemos, esta es la norma en las democracias modernas, en la que estructuras centralizadas ejercen un control hegemónico sobre la diversidad de sujetos sociales.

En una visión de la autonomía integral, estas estructuras necesitan no sólo ser ejercidas por los sujetos autonómicos mismos, sino garantizar los mecanismos necesarios que aseguren la participación de la comunidad y eviten el surgimiento de cotos de poder personales o de grupo, dentro de la comunidad autonómica, de manera tal que se evite la formación de estructuras heteronómicas. Es a este tipo de mecanismos a lo que los zapatistas aluden cuando hablan del “mandar obedeciendo”. En el caso del municipio autónomo, esto se garantizaba con la figura de la “asamblea”.

*Para nosotros un presidente o alguna autoridad que está dentro del proyecto de la autonomía no es la autoridad máxima, sino que la autoridad es el pueblo y la*



*asamblea decide el caminar de la nueva autoridad durante asambleas y con todas las comunidades*<sup>95</sup>.

La asamblea sería entonces como la materialización de la voluntad popular, con poderes reales sobre cualquier figura de autoridad dentro de las estructuras autónomas de gobierno. Esto es así precisamente porque la figura de gobierno no sería ajena al sujeto autonómico, sino que sería parte orgánica del sujeto autonómico desde su origen.

*Las autoridades pueden ser de cada una de las comunidades o las que crean las comunidades que son de su confianza. Y pues, de ahí sale un voto del pueblo, que propone al presidente, a los secretarios, al alcalde y a todos. Pero ya en una asamblea general es donde se aprueba. Si se aprueba o no, eso ya depende de la gente del pueblo. Y pues a los presidentes, que les quede claro, que son presidentes hasta cuando el pueblo lo permite*<sup>96</sup>.

Como se puede ver, la autoridad deja de actuar con libertad absoluta de mando sobre la comunidad, legitimada por leyes igual de ajenas a la comunidad, como sería el caso del ejercicio de autoridad en la democracia moderna. Retomando los términos de Dussel (2006), podemos decir que aquí la autoridad no se ejerce autorreferencialmente, y pasa a ser un ejercicio directo del poder del pueblo. Para Dussel, este sería uno de los puntos clave para entender la corrupción del poder político en las democracias modernas, ya que las estructuras de gobierno modernas son precisamente autoridades autorreferidas, pues piensan que su autoridad se explica por sí misma, y olvidan que el origen de todo poder político (y por ende de toda autoridad política) es el pueblo como comunidad política. Según Dussel, el poder político “*tiene como referencia primera y última al poder de la comunidad política (o del pueblo, en sentido estricto)*” (Dussel, 2006: 14). Sin embargo, para él, esta referencia al pueblo sólo puede existir en potencia (*potentia*), ya que la delegación de autoridad siempre va a suponer una separación del ejercicio de la autoridad, de su fundamento primario, que es el poder del pueblo.

En el caso de los mecanismos de autogobierno que observamos aquí, podemos observar precisamente lo contrario. El pueblo no sólo es fundamento abstracto del ejercicio de autoridad, que sirve para la legitimación de dicha autoridad, sino que participa activamente en la toma de decisiones a partir de las asambleas que se presentan como última instancia de autoridad.

Si bien el Comité de la Radio Ñomndaa no tiene una instancia de autogobierno como tal, sí

---

<sup>95</sup> Entrevista con integrante del Municipio Autónomo de San Juan Copala.

<sup>96</sup> *Íbidem*.

podemos identificar esas estructuras de regulación interna que permiten su funcionamiento autónomo con la participación de la comunidad. Se trata de mecanismos de toma de decisiones y división del trabajo que, en un nivel más básico, bien pueden interpretarse como formas embrionarias de estructuras autónomas de autogobierno, reducidas al ámbito de la comunicación comunitaria.

*Entonces hay un Comité, y hay varias comisiones para distribuirnos el trabajo de hacer radio. Por ejemplo, hay una comisión que es la comisión de producción, que se encarga de hacer cosas con audio, cosas así. Está una comisión de transmisión que tiene que ver a quién le toca hoy, a quien le toca mañana, qué hacemos si no viene esta persona, o sea, que haya transmisión pues. Hay una comisión de administración que tiene que ver con el pago de luz, el mantenimiento de equipos, teléfono, y cosas así. Y hay otra comisión de organización que es la que nos convoca a las reuniones. Básicamente, esa es la estructura organizativa. Y bueno, pues hay diferentes niveles de participación<sup>97</sup>.*

Según la estructura organizativa de la Radio Ñomndaa, este comité es el que tiene a cargo la “organización, la defensa y la representación de la radio”<sup>98</sup>. Sin embargo, tal como vimos en el caso del municipio autónomo triqui, el comité no es simplemente una estructura de “mando”, en el sentido de que este no puede hacer lo que quiera unilateralmente (autorreferencialmente), adjudicándose a la radio como el ámbito en donde ejerce un poder unilateral. Por el contrario, decimos que se trata de una estructura autonómica de autorregulación porque existe un fuerte arraigo en la comunidad que permite que el comité tenga una corresponsabilidad con la comunidad, que permite que ésta participe constantemente en las tareas de la radio

*Por lo regular, hay compañeros que dan un día para venir aquí y ser corresponsables de una transmisión de un día. Entonces ellos dan continuidad a la organización, a la programación. Por decir, abren a las seis de la mañana: “de tal hora a tal hora hay programa”, pues esa persona viene; y se va y sigue otra persona que le toca ese día, y así. Son compañeros, digamos, que están comprometidos, que tienen una visión más clara, una postura política más definida hacia lo que es el proyecto. Hay algunos compañeros que tienen más limitado el tiempo; hacen su programa de una hora o dos horas y se van; hay otros jóvenes*

---

<sup>97</sup> Entrevista con David Valtierra de Radio Ñomndaa.

<sup>98</sup> Íbidem.

*que pues, les gusta mandar saludos, ayudar a contestar el teléfono; empiezan a conocer cómo es y ellos dan, decimos aquí, servicio social<sup>99</sup>.*

Como podemos ver, el comité de la Radio Ñomndaa no se compone de profesionales que monopolicen el saber y por lo mismo la toma de decisiones, haciendo de la radio una forma de supervivencia personal. Se trata de una estructura que existe en la medida en que la participación comunitaria fluye a diferentes niveles. Es pues, la misma gente de la comunidad la que hace la radio, y no es gente que se dedique específicamente a eso.

*Cada quien tiene su trabajo. El compañero que se fue es dentista. Creo que le llegó alguien que le duele la muela, y se tiene que ir a chamber. La compañera es artesana, teje, hace huipiles, vende, y ahí se mantiene ella. Entonces cada quien tiene su oficio. O sea, nadie está aquí de tiempo completo, ni hay profesionalización. Nadie depende de esto. Más bien, nosotros aportamos<sup>100</sup>.*

Sin embargo, esto no significa que se trate de un proceso acrático, carente de normas y regulaciones que puedan poner límites a la voluntad de los individuos cuando ésta se contrapone a las decisiones autonómicas de la comunidad. Radio Ñomndaa tiene una serie de normas que definen precisamente los límites a la participación individual en la radio.

*Esta radio no puede ser usada para promover ni un partido político, ni religión, y tampoco para promover empresas grandes, o trasnacionales (...) pero sí ha habido personas que han querido hacer eso. A veces sí lo hacen con engaño. Pasan, van a decir que van a mandar un saludo, y pues nosotros les creemos. Ha habido gente que va y empieza su saludo y ya de ahí se mete a decir. Entonces nosotros le decimos que no es así, que hay otras radios, muchísimas radios en donde puede ir y hacer eso, y es más, ya lo están haciendo, y que esta radio tiene otro propósito; entonces ya no se permite que esa persona haga eso. También ha habido propuestas. Yo recuerdo una propuesta; estaba la compañera, cuando llegó un señor que quería ser candidato del PRD, y dijo que quería hacer un programa sobre el desarrollo del municipio, o sea, era parte de su campaña. Pero pues se tiene un formato para presentar una propuesta, y lo tienen que presentar al comité; el comité lo revisa y ya el comité dice “ah sí, está bien, pasa” o “esto no”.*

---

<sup>99</sup> Entrevista con David Valtierra de Radio Ñomndaa.

La lógica de los partidos políticos se inscribe en una lógica de relaciones heteronómicas, en tanto que se centra en la disputa por las estructuras de poder heteronómico del Estado. Por lo mismo, los integrantes de la radio ñomndaa consideran que una radio comunitaria, autonómica, no puede dar cabida a campañas partidistas. En el momento en el que algún individuo, aún sea parte de la comunidad, pretende hacer campaña por algún partido político en la radio, en ese momento, el comité tiene que actuar como una estructura de autorregulación interna, imponiéndose sobre la voluntad de dicho individuo. Y sin embargo, esto no debe entenderse como una acción heteronómica, sino como una acción de la autonomía negativa, necesaria para la viabilidad del proyecto autonómico integral.

Otra forma de la autorregulación interna es la existencia de estructuras autónomas de seguridad e impartición de justicia. En el sentido común, puede parecer que la noción de policías o juzgadores está fundamentalmente opuesta a la idea de autonomía. Esto es así porque toda institución de seguridad y de impartición de justicia implica un elemento de coerción y de acción colectiva contra alguna o algunas voluntades individuales que han obrado en contra de la seguridad de otros individuos o del colectivo. Es muy probable que los grupos anarquistas tengan dificultad para interpretar una policía comunitaria como una estructura autonómica. Sin embargo, en México, a partir de los grandes éxitos que ha tenido la policía comunitaria de Guerrero, esta noción se ha popularizado y se ha ido replicando. La idea de la compatibilidad entre estructuras de seguridad e impartición de justicia y los procesos autonómicos ha dejado de ser extraña en el imaginario autonómico mexicano.

Si se ha seguido el argumento hasta este punto, no será difícil entender el porqué de esta compatibilidad. Como hemos visto, el eje de la autonomía negativa implica la existencia de estructuras que puedan imponerse sobre los sujetos autonómicos mismos, incluso a partir de medidas coercitivas y manifestaciones del “poder sobre” de Holloway, pero sin por ello convertirse en estructuras heteronómicas. Al igual que con la idea del “autogobierno”, un sistema de seguridad e impartición de justicia puede definirse como autónomo no a partir del uso de la coacción, sino a partir de su origen, contenido y forma. Lo que hace que un sistema de esta naturaleza no se convierta en una estructura heteronómica es pues su origen en el sujeto mismo. Se trata de un sistema que surge de las prácticas internas de los sujetos en quien recae, así como de sus propias cosmovisiones. De igual manera, la naturaleza no heteronómica de este sistema lo obliga a estar orientado hacia la reeducación y la prevención, y no a la punición, pues el objetivo es precisamente defender un proceso de libertad y no castigar las voluntades individuales.

En este punto, el caso más obvio es el de la policía comunitaria de Guerrero. Si bien los

---

<sup>100</sup> Entrevista con David Valtierra de Radio Ñomndaa.

integrantes del sistema comunitario no se definen explícitamente como autonomistas, escogimos para este estudio este caso precisamente porque es ilustrativo del eje de la autonomía negativa. Como se vio en el primer capítulo, la policía comunitaria inició en 1995 a partir de una necesidad propia de los pueblos que no estaba siendo solucionada por las estructuras del Estado. En ese primer momento los comunitarios se limitaban a detener a los delincuentes en los caminos y remitirlos a las autoridades estatales. La mera acción de sustituir a los ejecutantes de un mecanismo heteronómico de seguridad por policías nativos no implica la creación de estructuras autonómicas, de la misma manera en que la mera sustitución de una administración de gobierno por una administración nativa no implica la creación de estructuras autonómicas.

La autonomía implica la existencia de instituciones cuyo contenido y forma representan una ruptura con las instituciones heteronómicas. En el caso de la Policía Comunitaria, esta ruptura se produjo el 22 de febrero de 1998 cuando las comunidades decidieron crear la Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (CRAI) que después se convertiría en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), una institución de impartición autónoma de justicia, no solamente autóctona, sino con una lógica fundamentalmente diferente a la del Estado. De 1995 a 1998, el actuar de la policía comunitaria podría incluso llegar a verse como una forma de delegación de las atribuciones del Estado para atender una zona particularmente difícil, es decir, como una exteriorización de los costos de seguridad pública. De hecho, en este periodo, el mismo Estado entrenó a los policías comunitarios. Sin embargo, a partir de 1998, la CRAC se constituyó como una institución que respondía a la idiosincrasia y cosmovisión de las comunidades, pero fundamentalmente, una institución que decidía interpretar la delincuencia como un problema social propio y no como un “enemigo” interno a ser castigado.

El enfoque en la reeducación y reparación del daño, característico de la policía comunitaria, apunta precisamente a esta primera interpretación. Cuando las mismas comunidades son las que se encargan de impartir la justicia, y además ven el problema de la delincuencia como un problema social, propio, en donde los delincuentes son también integrantes orgánicos de la comunidad, entonces no tiene cabida un sistema punitivo que busque castigar al delincuente como si este fuera un elemento externo de quien hay que protegerse. Por el contrario, la lógica inmediatamente nos lleva a pensar que la comunidad no busca hacerse daño a sí misma, y entonces empiezan a tener sentido las nociones de reeducación y reparación.

En este sentido, no se debe entender la policía comunitaria como una institución por encima de la comunidad, sino como parte orgánica de las comunidades que la conforman. Los individuos que

forman parte de la estructura de la CRAC no son personas pagadas o designadas desde alguna institución ajena al territorio comunitario, sino que son personas reconocidas socialmente por las mismas comunidades que las eligen en asambleas.

*Según el reglamento, para poder ser coordinador, tendrían que ser, de preferencia, que haya sido consejero, también que haya sido comisario, que haya tenido alguna responsabilidad, alguna experiencia, o en su defecto, que haya demostrado un verdadero compromiso con el sistema comunitario; que defienda sus principios. Si es así, puede ser propuesto para coordinador, puede ser propuesta en esa asamblea regional, y ya la gente determina”<sup>101</sup>.*

Una vez que está conformada la CRAC y la policía comunitaria, su responsabilidad es precisamente la de garantizar la seguridad e impartir la justicia, lo que significa el ejercicio del “poder sobre”, con relación a los delincuentes, pero que como hemos visto, son también parte de la comunidad. Pues bien, estas instituciones se mantienen en el proyecto de autonomía integral en la medida en la que no rompen sus vínculos orgánicos con la comunidad, aun cuando su tarea implique reaccionar coercitivamente en contra de la voluntad de algunos miembros de la comunidad. Los coordinadores de la CRAC tienen claro que en la decisión sobre las sanciones a los delitos, el pueblo mismo es quien tiene la última palabra.

*“Dependiendo de los delitos que hayan cometido en sus comunidades, o el comisario que lo haya remitido por acá, que ya robó, que ya mató, que equis cosa. Pues de eso son las sanciones que se dan. Claro, cuando son delitos muy graves y peligrosos, no tan sólo lo determinamos nosotros, los coordinadores, sino que ya se da una asamblea regional, que es la que determina todo, el proceso de reeducación para cada detenido” (Policía Comunitaria).*

El sistema dominante de impartición de justicia se basa en la noción abstracta del pueblo para justificar el ejercicio de una autoridad autorreferida, contraponiéndola en los hechos al pueblo en concreto. Ese pueblo abstracto cobra realidad en la forma de leyes que son ajenas a las voluntades concretas de los pueblos, y que actúan como límites externos a la libertad de los sujetos. El pueblo se vuelve, como diría Barbero, una categoría de “inclusión abstracta y exclusión concreta” (Martín Barbero, 1987: 15). En el caso del proyecto autonómico, la legitimación de las normas y estructuras que limitan la libertad

---

<sup>101</sup> Entrevista con integrante del SSJC.

de los sujetos no se da desde estructuras jurídicas abstractas y ajenas a las realidades, sino que se forman desde las situaciones concretas de las comunidades de las que son parte.

*No tenemos un laberinto intrincado de códigos, de leyes, que muchas veces prolongan los juicios en detrimento, no solamente de la libertad de la persona, sino también en detrimento de su economía. Nuestra gente es gente que vive en la pobreza, a veces en la miseria, sobre todo en las comunidades de Cochoapa, Metlatónoc; son de las regiones marginadas y más pobres en el Estado, en el país, y en el mundo. Entonces tienen que tener ellos un acceso rápido a la impartición de la justicia sin que implique gastos para ellos, porque aquí no se les cobra. Muchas veces empieza y termina el juicio y no gastaron nada, salvo sus pasajes. Y procuramos desde luego sancionar hasta que no se ha corroborado plenamente la culpabilidad de la persona que cometió el delito<sup>102</sup>.*

Los triquis de Copala llevaron su autonomía también al ámbito de la impartición de justicia, bajo estas mismas premisas. Las autoridades surgen siempre a partir de procesos comunitarios que aseguran ese vínculo orgánico con la comunidad.

*En nuestra tradición se ve y se estudia a la gente. Por ejemplo, en una comunidad de unos cien hombres, la autoridad, la gente anciana, ven a la gente, conviven siempre, pues son de la misma comunidad. En una comunidad, cualquiera se conoce. Y ellos dicen que cada quien tiene su manera de hablar, de convivir, de intercambiar ideas, y de ahí escogen: “ese cuate es muy violento” o “sí es muy bueno, pero muy agresivo”, “ese cuate sí, como que es más sociable, más esto, más el otro”. Entonces de ahí se estudia a la gente para entonces proponerla. Tampoco proponen a cualquiera<sup>103</sup>.*

Al igual que los comunitarios de Guerrero, la impartición de justicia no responde a leyes fetichizadas sino a procesos de evaluación de casos concretos, bajo la premisa de la reeducación y la reparación.

*Una violación se castiga con tantos años para nosotros, la gente de abajo, pero si la asamblea decide que hay otra pena más sana, pues se puede hacer. No hay ningún inconveniente en ser la autoridad, pero también dependiendo de la voz de*

---

<sup>102</sup> Entrevista con coordinador de la CRAC.

<sup>103</sup> Entrevista con integrante del MASJC.

*las víctimas, de los familiares, también de la asamblea, y de ahí sale una conclusión de todos*<sup>104</sup>.

Como podemos ver, tanto en el caso de la Policía Comunitaria, como en el caso de Copala, la autonomía se puede claramente diferenciar de un “reino de la libertad” sin límites, en el que los individuos estarían a la deriva, con el único freno de sus convicciones individuales. Es claro que para ser viable como proyecto integral, la autonomía necesita pues de mecanismos de autorregulación, ejercidos en la lógica autonómica, pero con la capacidad de imponerse sobre sí mismos. Esto es precisamente a lo que le hemos llamado, la *autonomía negativa*. Sin embargo, esta forma de autorregulación corresponde tan sólo a una forma de la autonomía negativa, es decir, a la negación de la voluntad propia, o lo que sería igual, a la institución de límites internos de convivencia colectiva que se expresan en términos del autogobierno y la impartición autónoma de justicia, surgida desde los sujetos y sobre los sujetos mismos. Sin embargo, existe otro polo necesario de la autonomía negativa que podría quizás confundirse más fácilmente con una forma de heteronomía. Estamos hablando de la negación de voluntades externas antagónicas a los procesos autonómicos, o lo que es lo mismo, la *autodefensa*.

### Autodefensa

El eje de la autonomía negativa podría entenderse quizás como aquello que hace viable la autonomía. Hacia el interior, es la autorregulación la que garantiza esta viabilidad en tanto que a través de normas y estructuras de regulación interna busca solucionar los conflictos internos y normar la convivencia interna con estructuras no heteronómicas, en el sentido de que las mismas normas y reglas surgen de la comunidad en quien recaen. Hacia el exterior, sin embargo, esta viabilidad significa el poder defenderse de voluntades antagónicas, y por lo tanto, la capacidad de negar esas voluntades. Esto es necesario porque, como veremos en el tercer capítulo, el hecho de construir procesos autonómicos frente a sistemas heteronómicos resulta casi inmediatamente en una contradicción que repercute en represión, y ataques constantes a la autonomía. Por lo mismo, una autonomía no puede ser viable si no toma en cuenta el aspecto de la autodefensa. Los integrantes del municipio autónomo de Copala son, quizás los que han vivido más intensamente esta contradicción.

---

<sup>104</sup> Entrevista a integrante del MASJC.



*Algunas comunidades que no tienen su interés político o económico de por medio respetan la autonomía. Todos pueden llegar a Copala, pero están conscientes aunque no sean parte del proyecto. Están conscientes de que hay una autoridad, que hay comunidades que están organizadas. Pero muchas veces también sufrimos mucho por las emboscadas, por las intimidaciones de otras organizaciones<sup>105</sup>.*

En este caso, los autónomos reconocen una relación doble con el exterior. Por un lado, existen comunidades que no son parte del proyecto autonómico pero que sin embargo, no están en una relación de antagonismo con el municipio autónomo. Para los copaleños esto se explica porque estas comunidades no tienen un “*interés político o económico de por medio*”. En nuestros términos, podríamos decir que un interés político o económico antagónico a la autonomía sería precisamente una voluntad heteronómica que se siente amenazada por los espacios de autonomía, en tanto que la mera existencia de estos espacios significa una reducción de su influencia. Las comunidades que no son parte del municipio autónomo, pero que tampoco tienen ningún interés en imponer formas de convivencia política y social en Copala, no se sienten amenazadas por el proyecto autonómico. Sin embargo, esta voluntad heteronómica existe en otras organizaciones de la región, el MULT y la UBISORT, para las cuales la existencia de un proyecto independiente y autónomo, significa la pérdida de ámbitos de influencia. Para estas organizaciones, cada agencia municipal bajo su influencia significa presupuesto y capital político. De igual manera, para el Estado, los espacios de autonomía son espacios que cuestionan su hegemonía política. Frente a estas voluntades antagónicas, los proyectos autonómicos tienen que incorporar mecanismos de autodefensa que puedan garantizar la viabilidad de la autonomía.

La autodefensa no debe entenderse únicamente como acción física y *violenta* destinada a ejercer un poder-sobre con relación a las organizaciones antagónicas. Por el contrario, existe un amplio repertorio de confrontación destinado a ejercer acciones de autodefensa. Estas pueden llevarse a cabo de muchas formas, como lo serían las acciones jurídicas y legales para prevenir y sancionar las acciones represivas del Estado, o el hostigamiento por parte de las organizaciones antagónicas; pero también puede tratarse de acciones mediáticas o de defensa de los derechos humanos, así como acciones directas no violentas.

En el caso de la Radio Ñomndaa, el gobierno ha mantenido un constante acoso en contra del proyecto autonómico incluso antes de que se instalara la radio. El 10 de julio del 2008 llegaron a la radio varios elementos de la AFI con la intención de llevarse los aparatos de transmisión y detener a los

---

<sup>105</sup> Entrevista a integrante del MASJC.

responsables de la radio. En esa ocasión, la comunidad salió a confrontar directamente a los agentes federales impidiendo que logran su objetivo. El 25 de marzo de 2011, concluyó un proceso penal en contra de los miembros de Radio Ñomndaa, David Valtierra, Silverio Matías y Genaro Cruz Apostol, a quienes se les acusaba de la privación ilegal de la libertad en agravio de Narciso García Valtierra, señalado como protegido de la cacique. Después de una larga lucha jurídica, el Juez de Primera Instancia Alfredo Sánchez Sánchez, en cumplimiento de una resolución del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Guerrero dio auto de libertad a los acusados. Más recientemente, el 7 de julio de 2011, Radio Ñomndaa denunció a través de sus transmisiones y de las redes sociales, la incursión de tres carros militares a Xochistlahuaca, quienes preguntaron por la ubicación de la radio y permanecieron en la comunidad por varias horas. En esa ocasión, se supo de la presencia del Ejército tan sólo unos minutos después de que llegaron a la comunidad.

Estos casos muestran diferentes formas de ejercer la autodefensa por parte de los miembros de Radio Ñomndaa. En el primer caso, se ejerció una acción directa para impedir físicamente que los agentes federales desmantelaran la radio. En el segundo caso, se llevó a cabo una larga defensa jurídica para desmentir acusaciones en contra de los coordinadores de la radio; y en el tercer caso, la autodefensa se llevó a cabo a través de una rápida denuncia mediática que logró que en cuestión de minutos, muchas organizaciones sociales y de derechos humanos estuvieran al tanto de las acciones intimidatorias del Ejército en la comunidad.

Por su parte, los integrantes del Municipio Autónomo de San Juan Copala han incluso llevado la autodefensa a los organismos internacionales de derechos humanos:

*Ahorita, como hay varios desplazados que son beneficiarios de medidas cautelares de la Comisión Interamericana, entonces también se les bloquea un poco por ahí. No es fácil asesinar a un beneficiario y cosas así, porque se puede militarizar la zona. Entonces yo creo que de ahí les bloquea un poco, pero ahorita estamos viendo que se pueda hacer justicia por todos los asesinatos de casi 35 muertos que tenemos y las mujeres violadas y todo. Con que haya justicia pues se acaba la impunidad, porque también la impunidad en el Estado, pues es muy fuerte y pues entonces estos cuates pueden hacer lo que quieran, están protegidos, y a unos cuantos, pues ya con la justicia, ya cambiaría el panorama y estamos trabajando más o menos en el retorno de los desplazados<sup>106</sup>.*

---

<sup>106</sup> Entrevista a integrante del MASJC.

Si bien, como veremos adelante, no todos los movimientos autonómicos han logrado construir una autodefensa efectiva y esto ha tenido repercusiones para todo el proyecto autonómico, el hecho es que cada vez más, la autonomía se piensa no sólo en su vertiente positiva, sino que además está creciendo la conciencia de la importancia de defender la autonomía.

*Después de seis años, ya nos hemos dado cuenta que nos tenemos que cuidar; antes no teníamos esa visión de que tenía que haber una comisión de seguridad. Ahora ya entendemos que tenemos que cuidarnos más y nos protegemos porque estamos en nuestro pueblo, porque alrededor de este cerro están nuestros compañeros, y estamos en un lugar seguro, donde nos protegemos como comunidad, como colectivo<sup>107</sup>.*

Al igual que cuando hablamos de autorregulación, la autodefensa se diferencia de una simple defensa por el hecho de que la primera constituye la capacidad del sujeto autónomo de defenderse por sí mismo y con sus propios medios. En ninguno de los tres casos observados, los actores están esperando a algún tercer actor que defienda el proyecto autonómico. Se trata de esfuerzos propios para defenderse de la represión por medio de comités de seguridad internos, movilizaciones comunitarias, denuncias y presencia en los medios, etc.

Como hemos visto, la autonomía debe entenderse en dos grandes ejes: como autonomía positiva y como autonomía negativa, cada uno con dos polos cuya relación expresa la relación dialéctica entre fines y medios. A este esquema (figura 5) lo hemos denominado el proyecto de la autonomía integral. Sin embargo, aquí se debe destacar que si bien este modelo permite ver el alcance de la autonomía, entendiéndola como un proceso amplio y profundo, esto no significa que todos los movimientos autonómicos representen en su totalidad al modelo. De hecho, en su mayoría, los movimientos autonómicos sólo alcanzan a cubrir alguna parte del modelo. No obstante, nos parece importante retomarlo para tener una concepción clara y bien definida de la naturaleza de este proceso. En todo caso, tendríamos que distinguir entre *la autonomía integral* como horizonte de posibilidad y *las autonomías parciales*, existentes en casos históricos y geográficamente concretos.

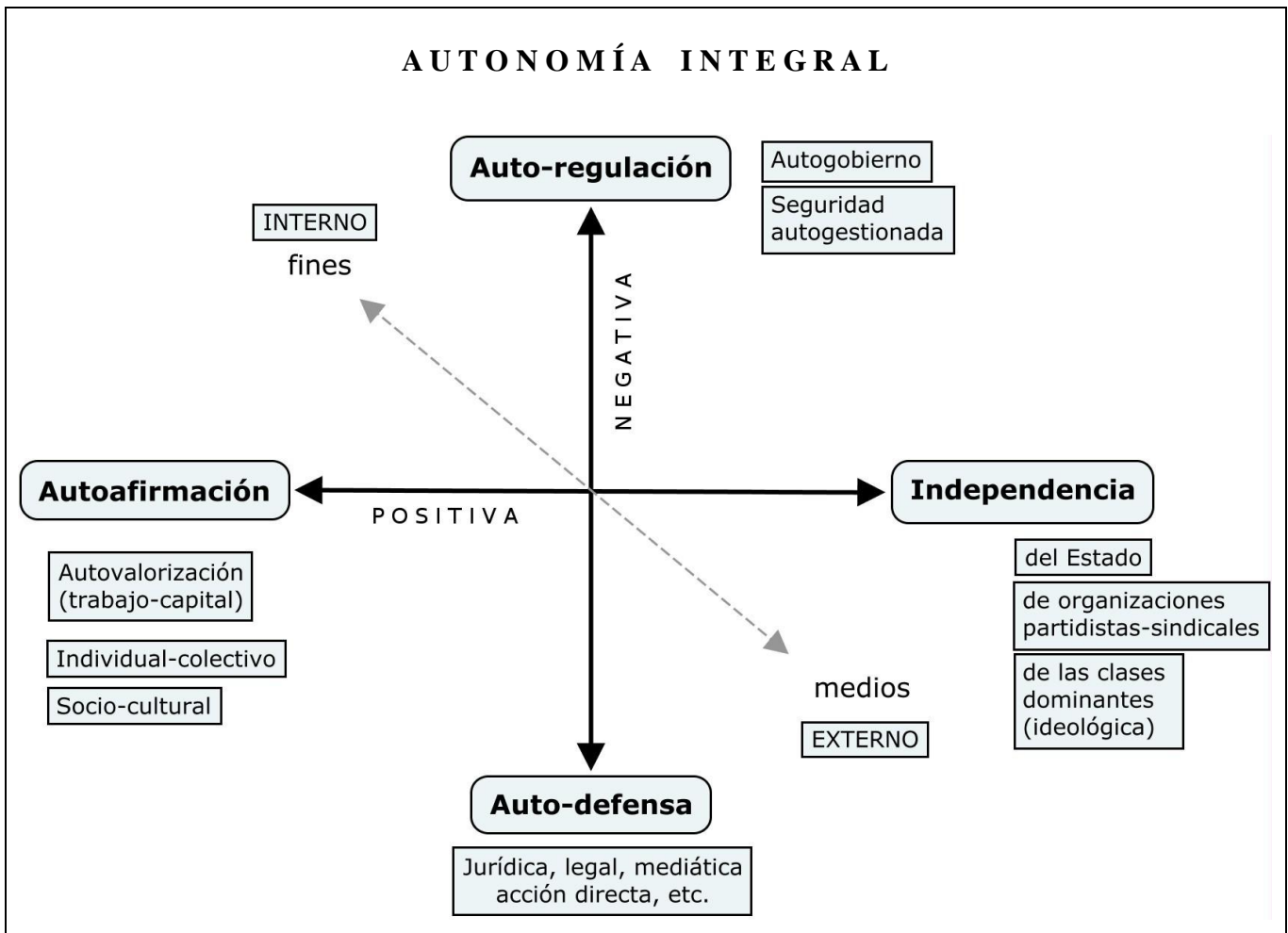
Según Hernán Ouviaña, “no puede hablarse de LA ‘autonomía’ (con mayúscula y a secas) como punto de partida, sino más bien de variadas y contradictorias experiencias de construcción política, basadas en la experimentación constante y renovada, cuyo horizonte –o faro utópico– es la autonomía integral. Esto implica hablar de ella como una ‘tendencia’ que asume además múltiples formas. No es

---

<sup>107</sup> Entrevista con integrante de Radio Ñomndaa.

posible, pues, pensar la autonomía como un nuevo dogma, aplicable en tiempo y lugar, haciendo abstracción de la situación concreta vivida” (Ouvina, 2009: 253-254). No obstante, aunque no se debe pensar la autonomía como dogma y tampoco podemos pensar que todos los movimientos autonómicos son exactamente iguales, creemos que no sólo es posible sino necesario delimitar conceptualmente el alcance de esa autonomía integral, a partir del cual se pueden entender sus manifestaciones parciales y concretas. En este sentido, parece adecuada la caución que hace Modonesi: “hay que distinguir y articular la noción de autonomía integral como utopía posible y la de autonomización como proceso real –orientado hacia la autonomía integral– que produce autonomías parciales o relativas” (Modonesi, 2009a: 68).

**Figura 5:** Proyecto de la autonomía integral



En este mismo sentido también retomamos la diferencia entre los conceptos “autonomista” y “autonómico”, en la que el primer término indica “que promueve la autonomía” y el segundo que “ejerce la autonomía”. Es en este sentido que hemos venido usando ambos términos en los capítulos anteriores. Cuando hablamos del *movimiento autonomista* nos referimos a ese movimiento amplio, en red, que busca la promoción de la autonomía como alternativa organizativa; cuando nos referimos a *los movimientos autonómicos*, nos referimos precisamente a esos casos histórica y geográficamente específicos en donde se manifiestan las autonomías parciales. Es claro que los movimientos autonómicos no se ajustan al modelo de autonomía integral que hemos presentado; sin embargo, es a partir de este modelo que podemos justificar con claridad la caracterización autonómica de los movimientos.

### *El sujeto autonómico*

Una vez definidas las características de la autonomía como proyecto integral de emancipación podemos ahora pensarla como horizonte de posibilidad para la acción autónoma concreta, o en términos conceptuales, como el marco amplio a partir del cual se puede ubicar y reconocer como tales a los movimientos autonómicos. Sin embargo, este marco no está completo si no toma en cuenta el aspecto subjetivo de los procesos autonómicos, es decir, si no repara también en los procesos de subjetivación política que sirven de fundamento para el desarrollo de una acción autonómica. Todo movimiento autonómico tiene que partir de la formación de un sujeto autonómico. Es imposible pensar la autonomía si no es a partir de la autoconciencia autonómica de un sujeto que se considera como tal.

Como decíamos en un apartado anterior, la definición mínima de la autonomía hace referencia a la capacidad del sujeto de darse normas o leyes a sí mismo. Pues bien, esta definición sólo tiene sentido en relación con un sujeto que actúa sobre sí mismo, es decir, a partir del *auto* que se da leyes – que crea las normas a las que él mismo está sujeto. Por supuesto, para que alguien se dé leyes a sí mismo es necesario que este alguien esté consciente de sí mismo. En un nivel colectivo, podríamos decir que para que una comunidad se dé leyes a sí misma, es necesario que esta comunidad se reconozca como tal. Sería imposible hablar de la acción autónoma de una comunidad que no se reconoce a sí misma como comunidad existente, o en el lenguaje de Anderson (1991), que no se imagina a sí misma como una entidad coherente. Decíamos en el primer capítulo que los movimientos

autónomos no son fenómenos de agregados sociales, sino que presuponen un actor social que se diferencia de la totalidad social. No podríamos pensar en la construcción de espacios autónomos de un grupo de campesinos que no se reconocieran a sí mismos como entidad unitaria, con una identidad que permitiera delimitar las fronteras entre los miembros del grupo y los otros. En los casos que examinamos en este estudio, esta conciencia es muy evidente.

A decir de los integrantes de Radio Ñomndaa:

*Nosotros nos llamamos ñamncue ñomndaa. Así nos llamamos. Así nos decimos. Y esa es nuestra identidad: 'la gente que habla la palabra del agua', literalmente. A pesar de que muchos años de imposición han logrado ciertos cambios superficiales, nuestras raíces las llevamos enraizadas. Hay algunas cosas como la vestimenta, tal vez, y algunos otros prejuicios que vamos aprendiendo de la escuela, como por ejemplo el hecho de competir más que compartir, el hecho de ser mejor, el hecho de buscar un bien para uno mismo y no el bien común. Son cosas que uno aprende en la escuela. A pesar de eso, la parte que predomina es nuestra identidad como namncue ñomndaa y esa es la que reivindicamos en esta lucha.<sup>108</sup>*

Para los triquis de San Juan Copala.

*Nosotros nos identificamos que somos "los originarios". Nos identificamos mucho con el mexicanismo. Es por eso que la autonomía que queremos rescatar es todo; ¿que si es la educación bilingüe? Sí es, por ejemplo, medicinas tradicionales, vestimenta tradicional, nuestra cultura, nuestras costumbres, nuestras fiestas tradicionales, que no coincide con lo que se celebra aquí. Y no es lo mismo las estrategias con que nosotros hacemos una comida, un bailable, o cosas así (...) Entonces nosotros pues de verdad que nos consideramos libres, que somos una etnia, sí una etnia muy minoritaria del Estado de Oaxaca, pero con todo.<sup>109</sup>*

En ambos casos, existe un fuerte sentimiento de pertenencia a un grupo diferente, la cual se manifiesta en las formas objetivadas de la cultura amuzga y triqui. Los amuzgos hablan y valoran su lengua como un distintivo esencial, así como la vestimenta y sus modos muy propios de relacionarse socialmente. Lo mismo puede decirse de los triquis quienes son ampliamente reconocidos por el huipil femenino característico de las mujeres triqui.

---

<sup>108</sup> Entrevista con David Valtierra de Radio Ñomndaa.

En ambos casos, el hecho de reconocerse como grupos indígenas es en sí un poderoso factor de identidad, que como se ha visto, está fuertemente vinculado al resurgimiento de la conciencia indígena que se dio a finales del siglo XX. No obstante, esta fuerte identidad indígena no es suficiente para explicar la formación de sujetos autonómicos. De ser así, tendríamos que aceptar que todos los pueblos que se reconocen como indígenas, tendrían que transitar automáticamente por la ruta del autonomismo. Sin embargo, esto no es así. Es claro que no todos los pueblos indígenas se están reconociendo como sujetos autonómicos<sup>110</sup>. Por el contrario, hay una gran cantidad de movimientos indígenas que siguen organizándose bajo lógicas heteronómicas y supeditándose a intereses ajenos. Están también los procesos autonómicos protagonizados por actores no indígenas. La Policía Comunitaria es precisamente uno de estos casos paradigmáticos, en donde hay comunidades pertenecientes a dos pueblos indígenas –mephaa y na savi– pero no todas las comunidades me’phaa o na savi de la región están adscritos al proceso comunitario. Más aún, hay comunidades mestizas que también están participando en el proceso comunitario. Es evidente que no existe una sola identidad étnica que permita a las comunidades del SSJC reconocerse a sí mismos como parte de un solo grupo étnico. Por lo tanto, podemos decir que el factor de identidad a partir del cual surge el sujeto autonómico no es necesariamente étnico. En otras palabras, debe haber algo más allá de lo meramente étnico que esté relacionado con el surgimiento de una identidad autonómica.

En el caso de los triquis de Copala, se puede buscar la respuesta en el proceso organizativo inmediatamente anterior a la constitución del municipio autónomo. En 1981 surge el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) como una herramienta de lucha que buscaba precisamente unificar la históricamente fragmentada identidad triqui en una conciencia combativa de lucha. Este proceso comenzó a dar frutos de tal manera que numerosas comunidades triquis se adhirieron al MULT, desarrollando además de la conciencia étnica, una conciencia organizativa frente al Estado como “otro” dominante. Para 1994 el PRI formó la UBISORT para contrarrestar la influencia del MULT. La UBISORT sentó sus bases en algunas comunidades triquis como La Sabana y Yerbasanta. En estos años, era claro que además de la identidad triqui, estaba llevándose a cabo una disputa por la identidad política de las comunidades triquis. Para los triquis del MULT, había una diferencia muy clara entre ellos y el Estado, representado por los triquis de la UBISORT, denunciados como grupo paramilitar.

---

<sup>109</sup> Entrevista con Marcos Albino del MASJC.

<sup>110</sup> En un sentido similar, el sociólogo Velasco Cruz escribe que “no todos los grupos poblacionales con características étnicas son o han sido, por ese solo hecho, protagonistas de conflictos étnicos. Al respecto, se ha podido demostrar que existen poblaciones que pudiendo desencadenar conflictos étnicos, no lo hacen. Esto se debe a que si bien el factor de unidad de los conflictos étnicos es la identidad étnica, en la práctica no necesariamente existe una correlación directa entre identidad étnica y conflictos étnicos” (Velasco Cruz, 2003: 30).

Después de años de organización y lucha, habiendo surgido una conciencia de lucha entre las comunidades triquis, comenzó a surgir una facción dentro del MULT que consideraba que los objetivos y principios que dieron origen al MULT se estaban perdiendo. Para ellos, estos principios “*al paso del tiempo se han ido desviando. Como cualquier movimiento, se va perdiendo la visión del objetivo de su nacimiento y el objetivo de cómo impulsar y unir a los pueblos*”<sup>111</sup>. Esta visión se agudizó cuando en el 2003, el MULT formó un partido político (Partido Unidad Popular), insertándose en la “política oficial”. Para el 2006, esta facción disidente, encabezada por Timoteo Alejandro llegó a la conclusión de que la contradicción percibida entre el autoritarismo de la dirigencia del MULT y la conciencia de lucha adquirida en las últimas décadas del siglo XX eran insalvable, lo que derivó en la creación del MULTI: “*ya no hubo oportunidad de seguir participando en el MULT porque había ya mucho poder ahí. Había mucho interés político y económico, entonces ya no se prestaba a expresarse uno, cuál es el objetivo de cada quien*”<sup>112</sup>. El MULT y el recién surgido MULTI inmediatamente fueron desarrollando identidades verdaderamente contrapuestas. El MULTI participó activamente en el movimiento de la APPO que demandaba la destitución del gobernador Ulises Ruiz, mientras que el MULT asumió una posición de defensa del gobierno del Estado (López Bárcenas, 2009b).

Pero hasta este punto no surgía todavía una conciencia expresamente autonómica. En todo caso, se formó una identidad diferente a las que habían hegemonizado el contexto triqui en las décadas anteriores. Los triquis del MULTI comenzaron a surgir como actores claramente conscientes de su identidad de lucha en oposición al Estado, pero también y fundamentalmente en oposición a sus excompañeros que habían abandonado los objetivos principales. Sin embargo, es importante resaltar que el MULTI no se separó del MULT debido a su conciencia autonomista. Por el contrario, el MULTI se separó del MULT para “rescatar” los objetivos originales de la organización.

*Nosotros como MULTI no teníamos planeado la autonomía, sino una organización independiente, rescatar los principios del MULT, ya que en la comunidad de donde nosotros somos, por ejemplo en Yosoyuxi es en donde nace el MULT, es donde nacen todos los luchadores sociales, todos los fundadores del MULT; es en donde se creó y se fue contagiando a otras comunidades, como Luis Flores. Ahorita todavía tenemos a un integrante fundador entre nosotros, que es Enrique Acevedo, uno de los viejos. Y más que nada, nosotros los jóvenes, empezar a trabajar y aquellos, respaldarnos, para poder rescatar el objetivo por el cual había nacido el*

---

<sup>111</sup> Entrevista a Marcos Albino del MULTI

<sup>112</sup> *Íbidem.*



*MULT; no era así como está ahora con la represión, las intimidaciones, amenazas y todo. Esa es una política contraria a la que tenían planeado con el MULT. Entonces, nosotros no quisimos darles a entender que nosotros ya éramos otra organización, u otros proyectos nuevos, sino que independizarnos, y nosotros rescatar esos objetivos. Y entonces, si el MULT quería trabajar con el partido político o con el programa del gobierno, pues con toda la libertad (...) Pero nosotros simplemente queríamos rescatar los principios y juntar a los líderes naturales y los antiguos, los fundadores, más no caer en una confrontación, no quitarles sus proyectos ni nada, simplemente tratar de renovar la política que ya se había desviado.*

El momento exacto en el que surgió la conciencia autonómica no es claro, pero es evidente que en el momento de la separación del MULT, ya existía en los disidentes un rechazo a las formas heteronómicas de hacer política y esta se iba desarrollando conforme el MULTI se distanciaba progresivamente del MULT, acercándose más al discurso autonomista del zapatismo. El MULTI se adhirió inmediatamente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona emitida por el EZLN, integrándose y vinculándose con la red de movimientos sociales de la Otra Campaña<sup>113</sup>.

Lo que queda claro en este caso es que la conformación de una conciencia autonómica no puede ser simplemente una adopción de un discurso ajeno a la realidad del sujeto. Esta se va desarrollando en una interacción dialéctica entre el discurso autonómico y una práctica de rechazo a las formas heteronómicas de poder. El sujeto autonómico surge en la medida en que actúa. En otras palabras, la conciencia autonómica sólo puede surgir de la experiencia autonómica. Para Thompson (1981) la experiencia es la huella que deja el ser social en la conciencia social, lo que implica que todo proceso de subjetivación presupone la intersección entre el hecho social y la asimilación subjetiva del hecho. Evidentemente, la asimilación subjetiva se ve directamente afectada por las estructuras de representación de la realidad a partir de los cuales se asimila el fenómeno social. De esta manera, podemos decir que para que surgiera el sujeto autonómico que dio fundamento al Municipio Autónomo de San Juan Copala fue necesaria la intersección 1) del rechazo a las formas autoritarias del MULT y la separación de éste, 2) de la asimilación subjetiva a partir del acercamiento al discurso de la Otra Campaña que permitió imaginar la separación del MULT, como un acto de autonomía, y 3) del marco

---

<sup>113</sup> Si bien es cierto que el MULT también se definió como adherente a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, en los hechos, su práctica política lo fue alejando de las organizaciones de “La Otra Campaña”. La inclusión de ambas organizaciones (MULT y MULTI) en la Otra Campaña provocó fuertes debates al interior, ya que sólo esta última parecía coincidir en planteamientos con la tradición autonomista del zapatismo.

maestro de significado autonómico que se venía construyendo desde las últimas décadas del siglo XX, el cual permitió que el MULTI pudiera interpretar su autonomía a partir de las grandes discusiones sobre la libre determinación de los pueblos.

Aquí debemos mencionar que si bien es cierto que en un principio los triquis del MULTI no pensaban explícitamente en la autonomía, esto no significa que el giro que le dieron a su acción política (de las formas verticales y heteronómicas a las formas horizontales y autonómicas) haya sido un proceso inconsciente. Por el contrario, el proceso de conformación del sujeto autonómico debe ser necesariamente un proceso consciente. Esto quiere decir que los movimientos que transitan hacia la autonomía son ellos mismos quienes deciden conscientemente este rechazo progresivo de la heteronomía. La autonomía sólo puede surgir pues, de la voluntad del sujeto autonómico. Aquí nos puede ayudar la reflexión que hace Cornelius Castoriadis (1989, 1990, 1992) al respecto. Para este autor, la acción inconsciente es necesariamente heterónoma, en tanto que el inconsciente es el discurso del otro. Una acción que se lleva a cabo de manera inconsciente es entonces una acción regulada por el otro. Para Castoriadis “la autonomía es mi ley, opuesta a la regulación por el inconsciente que es una ley otra, la ley de otro que yo” (Castoriadis, 1992). Si bien Castoriadis hace referencia al conflicto entre la capacidad instituyente del individuo y el peso de la sociedad instituida sobre el individuo, apuntando hacia la acción transformadora, podemos aplicar esta misma lógica y afirmar que el movimiento que pasa de la acción que rechaza una voluntad heteronómica a la afirmación del sujeto autónomo es necesariamente consciente. No se puede pensar en un sujeto autonómico que surja de manera inconsciente, porque esto implicaría necesariamente que esa “autonomía” no surgió directamente de la voluntad del sujeto, por lo que se trata de una regulación externa.

Esta parte es importante porque supone admitir que la autonomía no puede ser “otorgada”. Nadie puede otorgar autonomía a nadie más, puesto que esto supondría que la autonomía no es un proceso emanado de la voluntad propia, lo cual sería una contradicción. La autonomía es pues algo que se construye y no algo que se recibe. Este es uno de los principales motivos por los que la propuesta conceptual que hacemos aquí difiere fundamentalmente de los discursos de autonomía que se llevan a cabo desde posiciones de élite como sería el caso de las propuestas de autonomía cruceña en Bolivia. En estos casos no se puede decir que existe un sujeto autonómico con consciencia y voluntad plena de construcción de espacios de autonomía. En todo caso, lo que hay es la voluntad de un grupo de élite que quiere ser impuesta sobre los diversos grupos subalternos en la región.

Como veremos, el sujeto autonómico es necesariamente un sujeto subalterno –en tanto que la autonomía integral es un proyecto de emancipación. Siguiendo esta lógica, la autonomía se vuelve por

sí misma una alternativa de resistencia. En lo que resta de este capítulo buscamos precisamente ahondar en el carácter subalterno de los procesos autonómicos, y las resistencias en que se materializa. El principal argumento aquí es que la autonomía como proyecto de emancipación surge desde la subalternidad. Esto es así ya que, por definición, la emancipación no puede ser un fenómeno de élites. Los grupos dominantes son quienes están en el polo opuesto de la emancipación. Toda referencia a la emancipación supone una relación de dominación, en donde son los grupos subalternos quienes buscan la emancipación. Como ya hemos mencionado, esto sugiere que no toda referencia a la autonomía es un proceso autonómico en el sentido que se trabaja aquí. La autonomía de élites característica de las exigencias de las élites bolivianas hacia el gobierno de Evo Morales, son un fenómeno completamente diferente.

Hasta aquí, todo parece muy claro. Sin embargo, si no definimos el concepto de “subalternidad”, esta noción podría hacer referencia a muchas cosas muy disímiles entre sí. Este término ha sido utilizado de maneras distintas en la academia y en los discursos de los movimientos sociales. En la actualidad, existe el hábito de utilizar el concepto de subalternidad como sinónimo de categorías como “oprimidos”, “marginados” o “dominados”. Como advierte Modonesi (2009b) hay quienes utilizan el término para referirse a los “explotados” evitando las connotaciones deterministas de esta palabra. Otros más, la usan para referirse a algo más que la “clase obrera” pero menos que la “sociedad” entera, buscando así hacer referencia a una clase trabajadora plural. Sin embargo, en términos estrictamente conceptuales, este simple intercambio de palabras no modifica la concepción determinista de la explotación si no se especifica la carga conceptual de la idea de “subalternidad”.

En el sentido que la usamos aquí, la subalternidad se refiere, siguiendo la lectura que hace Modonesi de Gramsci, a la “condición subjetiva de subordinación en el contexto de la dominación capitalista”(Modonesi, 2009b: 18). Esto quiere decir, que la subalternidad no se puede entender únicamente como una categoría estructural que hace referencia a la condición subordinada en una relación de poder desigual. Esta primera acepción vendría siendo como un sinónimo genérico de términos estructurales más concretos, como “explotado” (en el terreno económico), “marginado” (en el terreno social), o “dominados” (en el terreno político). Por el contrario, la acepción gramsciana del término nos remitiría a la condición subjetiva que resulta de la experiencia de la subordinación en el contexto de la división de clase. Para Gramsci, esta condición subjetiva de la subordinación se expresaría en la tensión entre la aceptación y el rechazo a las relaciones de dominación (Modonesi, 2009b: 51). Sin embargo, en el sentido que le damos aquí, esta condición subjetiva haría referencia al hecho de saberse subalterno. Esto nos remite una vez más a la concepción de Edward P. Thompson

(1981) de la experiencia como la relación entre el ser social y la conciencia. El acontecimiento sólo se convierte en experiencia, cuando entra en la conciencia del sujeto. De esta manera, un campesino explotado no podría tener la experiencia de explotación, sino hasta haberse hecho consciente de su condición de explotado. Por otro lado, la experiencia tampoco resulta únicamente de la conciencia sin su relación con el ser social. En este sentido, alguien que se considera marginado, no sería tal si no existe una realidad que lo sustente como tal. Para que exista una experiencia de subordinación, es necesario vivir la subordinación.

Vemos pues que la subalternidad se refiere a dos dimensiones de la experiencia subjetiva de subordinación: 1) la existencia de una relación de dominación, y 2) la conciencia en la que el subordinado le da sentido a su posición en esa relación. La conjunción de estas dos dimensiones es precisamente el punto fundamental en la conformación del sujeto subalterno. En este sentido, los tres casos estudiados mostraron la existencia de ambas dimensiones.

Ahora bien, decíamos arriba que para Gramsci, la subalternidad se puede expresar en términos de la aceptación o el rechazo a la dominación. En el caso de la subalternidad, como factor de autonomía, esta experiencia de subordinación no puede expresarse en términos de una aceptación de la dominación. Como veremos, la autonomía es fundamentalmente un proceso de resistencia.

Si entendemos la autonomía como proyecto de emancipación, no sólo tenemos que aceptar que se trata de actores subalternos, sino que debemos inferir que la manifestación autonómica es una expresión de resistencia. Esto es así pues el carácter mismo de un proceso emancipatorio implica el proceso activo de negación de las estructuras dominantes. Decíamos ya en el capítulo uno, que los movimientos autonómicos son una expresión de los movimientos antisistémicos, cuya característica definitoria era su constitución como contrapoder, en relación con las estructuras dominantes. Pues bien, la autonomía que da contenido a los movimientos autonómicos es precisamente ese contrapoder, y por lo tanto se debe entender como proceso de resistencia. Aquí entendemos la *resistencia* como la disposición de organización y lucha de un actor subalterno en un contexto de confrontación con las instituciones heteronómicas. Como podemos deducir de esta definición, la resistencia se compone de tres elementos: 1) la *confrontación* con grupos antagonistas heteronómicos, 2) la *disposición* a la confrontación, y 3) la *organización* para la confrontación.

El proyecto integral de la autonomía como emancipación no se podría entender si no como un fenómeno de la subalternidad, y como expresión de la resistencia. Estos dos conceptos pueden entenderse como ejes que atraviesan la autonomía como proyecto integral de emancipación, y que son condición para la conformación de los procesos autonómicos concretos. En alusión a las autonomías

indígenas, Díaz Polanco advierte que “el proceso autonómico no se da a partir de la gracia y voluntad de los Estados. Por el contrario, sólo puede venir de las luchas de los pueblos, es decir de abajo hacia arriba” (Díaz Polanco, 2006). Efectivamente, tanto en los procesos de autonomía indígena, como en las diferentes expresiones de construcción de autonomía más allá del ámbito indígena, los procesos refieren a las clases subalternas en lucha, y no a la concesión de autonomía por parte del Estado.

## PODER

**H**asta este punto hemos ido construyendo un argumento que parte del postulado de la existencia de un nuevo tipo de movimientos sociales que por su forma, base de sustentación y contenido hemos denominado “movimientos autonómicos”, los cuales contrastan radicalmente con los sujetos propios de las teorías clásicas de los movimientos sociales, pero también con los amorfos protagonistas de las corrientes posmodernas que acuñaron el término “nuevos movimientos sociales”. A partir de los tres casos discutidos en este trabajo, hemos intentado construir un modelo conceptual amplio que permita llegar al contenido autonómico de movimientos aparentemente disímiles.

Sin embargo, hay algo que todavía no está lo suficientemente claro de acuerdo con la lógica con la que hemos venido trabajando. ¿Qué es lo que hace que estos movimientos merezcan una categoría esencial que los separe de tantos otros movimientos sociales? ¿Por qué debemos pensar que los movimientos autonómicos son algo más que un fenómeno coyuntural que bien podría pensarse como una forma peculiar más de tal o cual corriente política en boga? ¿Con qué fundamentos teóricos nos hemos atrevido a afirmar que los movimientos autonómicos constituyen un embrión de relaciones sociales alternativas y propias de una sociedad diferente?

Pues bien, como ya hemos adelantado en los capítulos anteriores, la respuesta se encuentra en una reflexión sobre la naturaleza del poder. Es en este capítulo en donde tratamos de contestar finalmente una de las principales hipótesis de este trabajo, a saber, que los movimientos autonómicos son una expresión de una configuración social de poder diferente y en conflicto con las formas de poder que caracterizan las instituciones del Estado moderno y del modo de producción contemporáneo.

El primer apartado de este capítulo trata de acercarse a una conceptualización del poder, partiendo de las diferentes teorías en la materia hasta llegar a una definición operativa del poder como sustancia constitutiva de las formaciones sociales. En el segundo apartado, profundizamos en la distinción entre las configuraciones de poder autonómicas y heteronómicas. En el tercer apartado, regresamos a lo concreto para demostrar con base en el esquema planteado en el segundo capítulo, que cada una de las dimensiones del proyecto integral de la autonomía, puede entenderse en términos de relaciones autonómicas de poder. Finalmente, en el cuarto apartado, desarrollamos el argumento del antagonismo entre el poder autonómico y el poder heteronómico, a partir de datos tomados de los casos empíricos.

## *Trayectorias del poder*

Tradicionalmente el poder ha sido el fin último de toda lucha política. Quien conquista el poder, tiene la capacidad de imponer su voluntad al conjunto de la sociedad. Partidos políticos, organizaciones sindicales, partidos marxistas, asociaciones campesinas, movimientos armados, y una infinidad de movimientos sociales se han organizado precisamente en torno a la idea de “tomar” el poder, acceder a él, conquistarlo, arrebatarlo, asegurarlo, y finalmente, desde ahí (desde ese lugar en donde está el poder) ejercer la dominación o la liberación. La sola idea de este poder se erige como la panacea de la sociedad. Es en el poder donde empiezan todas las luchas sociales y es en él donde terminan.

La autonomía como proyecto de emancipación, no es la excepción; al igual que todas las diversas expresiones de lucha social que ha visto la historia, empieza y termina con la noción del poder. Sin embargo como veremos, no se trata de esa noción de poder que ha predominado hasta ahora. El poder que subyace los ejercicios de autonomía no puede entenderse de esta manera. Una teoría del poder como autonomía tiene que partir de la crítica profunda a esta noción cosificada del poder; tiene que basarse en una noción distinta del poder. No es el poder-objeto el que está en el fondo de la autonomía.

Esta concepción rígida e instrumental del poder como un objeto que puede ser localizado físicamente en el aparato del Estado y que puede servir a los intereses de quien lo posea predomina hasta hoy. Es este poder-objeto al que hacen referencia las organizaciones políticas cuando hablan de la “toma del poder”. Es este el poder que está en el fondo de la estrategia marxista de la instauración de la dictadura del proletariado, el poder que presupone el *¿Qué hacer?* de Lenin (2005), la *Revolución Permanente* de Trotsky y *Reforma o Revolución* de Rosa Luxemburgo. También es este el poder que presupone la socialdemocracia de Berstein, y su estrategia electoral. Ya sea por la vía del partido de vanguardia o por la organización internacionalista de los trabajadores; ya sea por vía de la insurgencia armada o de los amplios movimientos de masas; a través de las urnas o de la violencia de clase, las posturas más disímiles coinciden en pensar el poder como un objeto encarnado en la maquinaria del Estado. “Si tan sólo pudiéramos hacernos del aparato del Estado, entonces tendríamos el poder” reza la lógica moderna de los movimientos.

Esta noción de poder como equivalente a Estado puede encontrarse desde la Europa de antes del siglo XVII, cuando el monarca ejercía su poder como dominación, a partir de la exhibición de la fuerza. El poder, en el imaginario popular coincidía plenamente con las relaciones de dominación manifiestas en las gradaciones sociales. El monarca tenía poder sobre los nobles, quienes a su vez tenían poder

sobre los vasallos y los siervos. Éstos últimos tendrían poder sobre sus mujeres. Nadie cuestionaría entonces la legitimidad de esta cascada de dominación en tanto que Dios mismo habría designado diferencialmente la distribución de poder entre los seres humanos.

Con el liberalismo, se mantuvo en esencia la misma noción de poder; únicamente se trasladaría el locus del poder, del *monarca a la comunidad política*, legitimada por la razón y ya no por una apelación a lo divino. El poder en la conciencia de los liberales adquirió la forma de un cierto poder "colectivo" (en tanto agregado de individuos) a partir de la idea del "pacto social" o "contrato original". Desde esta perspectiva, la comunidad política se presenta como el origen y el fundamento de un poder que va más allá del individuo mismo, un poder cuya superioridad reside en la legitimidad que presupone el previo consentimiento de todos los individuos al primer pacto social.

Con la idea de "representación", este locus del poder adquirió una presencia física. El poder liberal sería el poder de la comunidad política, del Estado, pero éste aparecería como el grupo de representantes. En las democracias representativas, el poder sería ejercido por un grupo de administradores políticos, que a los ojos del pueblo, encarnarían el poder político. Sin embargo, la ecuación entre poder y aparato de Estado dejó inmediatamente huecos conceptuales que fueron rápidamente problematizados por la sociología moderna. De hecho, podríamos decir que a partir del surgimiento del liberalismo, el tema del poder ha estado presente en las más diversas corrientes del pensamiento sociológico. Uno de los primeros autores en pensar más sistemáticamente el concepto de poder fue Max Weber, quien también se convirtió en referencia obligada en el estudio del poder. Para Weber, el poder es "la posibilidad de que una persona, o varias, realicen su propia voluntad en una acción en común, aún contra la oposición de otros participantes en la acción" (Weber, 2001: 45). Desde este punto de vista, el poder comienza a verse exclusivamente como dominación o capacidad de dominación, es decir, como la posibilidad de incidir en el comportamiento de un tercero, que puede ser un individuo, o un agregado de individuos. Se trata de una concepción de suma cero, ya que el poder de un individuo se ejerce a expensas de otro.

Para John Scott (2006), Weber se sitúa en la corriente principal (*mainstream*) de las investigaciones sobre el poder. Esta corriente "toma al poder soberano del Estado como ejemplar" (Scott, 2006: 6). Las investigaciones sobre el poder desde esta corriente se han enfocado fundamentalmente en el poder político de los individuos en relación con el Estado, siguiendo la lógica iniciada por la teoría weberiana. Sin embargo, esta corriente comenzó a ver el poder desde un punto de vista puramente racionalista, que postula a los individuos como agentes racionales, los cuales escogen de entre diferentes cursos de acción. Autores como Keith Dowding (1996), Thomas Wartenberg (1991) y Anthony Downs (1957) proponían una visión del poder al estilo de las teorías de la elección racional, en donde el poder se presentaba como la capacidad de un agente para interactuar con la



estructura de los costos y beneficios en relación con otro actor. De esta manera, un actor ejercería poder en la medida en que éste puede limitar las alternativas de un subalterno. En esta visión, el ejercicio de poder se relaciona claramente con la intencionalidad y racionalidad del actor.

A decir de John Scott (2006), esta versión puramente racionalista de las teorías del poder fue más limitada que las ideas de Weber, por lo que surgió una segunda versión o segunda fase en los estudios sobre el poder. Mientras la primera corriente se enfocaba en los procesos más visibles en la toma de decisiones sobre el ejercicio del poder, la segunda corriente se enfocaría en los procesos más sutiles y escondidos a partir de los cuales se ejerce poder. Para autores como Bachrach y Baratz (1963) el dominador tiene poder sobre un subalterno en la medida en la que éste pueda prevenir su acción antes de que llegue al punto de decisión. En esta segunda corriente se inscribirían autores como Lukes (2007), para quien el poder del actor dominante no es sino la habilidad de hacer que el subalterno crea que conviene a su interés hacer algo que en realidad es contrario a su interés. Por su parte, Michel Foucault (1979, 1988, 2005, 2009) argumenta que el poder es necesariamente una relación social y como toda relación social es histórica, el poder debe entenderse como un fenómeno histórico. Las manifestaciones del poder responden a momentos concretos en el desarrollo de las sociedades.

Existe en casi todas las teorías modernas sobre el tema una premisa que equipara, explícita o implícitamente al poder con la *dominación*. Desde Rousseau, ya estaba implícita esta idea del poder como sometimiento. Si bien este sometimiento era voluntario y necesario, según los liberales, era un sometimiento al fin, un sometimiento al poder político de la comunidad. Para Weber y los teóricos de las principales corrientes en las investigaciones sobre el tema, el poder no es sino la posibilidad de que un agente imponga su voluntad sobre la voluntad de otro a pesar de la resistencia. Una vez más, la premisa es que el poder es igual a la dominación. Autores como Gramsci (1999; 1997), Althusser (2005), Bachrat y Baratz (1963) y Lukes (2007), buscan profundizar en los aspectos ocultos de la mecánica del poder; sin embargo, siguen bajo la premisa del poder como dominación, ya que aún si es por medios hegemónicos y de consenso, el actor dominante busca imponer su voluntad a otros a través del convencimiento. En esta otra perspectiva se parte de la premisa de que la voluntad del actor dominante es contraria al interés del actor subalterno, mientras que este último negocia o resiste constantemente la hegemonía dominante. No obstante, una vez más, el poder se ve como relaciones de dominación. Por su parte, los mecanismos anatomopolíticos y biopolíticos de Foucault, no son sino mecanismos de dominación (del cuerpo y las poblaciones). Se trata de una dominación positiva ya que no niega necesariamente a los sujetos. Es precisamente una manifestación histórica del poder en la que éste comienza a preocuparse por construir las condiciones que permiten la vida de seres biológicos y

sociales, construir condiciones de vida, pero reguladas bajo el manto del poder, dominación positiva, pero dominación al fin.

Ahora bien, no queremos decir con esto que no sean reales estas dinámicas de dominación en las sociedades históricas. En efecto, los mecanismos de dominación han ido penetrando desde las poblaciones a los cuerpos, e incluso hasta en los significados, como ya mencionamos en el segundo capítulo. Sin embargo, el error está en absolutizar esta forma de dominación como la forma pura del poder, como la quintaesencia del poder. Nadie podría negar que haya ejercicio de poder en una relación de dominación. Es evidente que no podría haber dominación si no es a partir de un ejercicio directo o indirecto de poder. Cuando hablamos de dominación, hablamos de una relación de poder con dos polos, uno dominante y uno dominado. Podemos pensar esta relación básica de dominación en el contexto de dos individuos, de comunidades de individuos, de Estados e individuos, de Estados y Estados; podemos pensar esta relación básica de dominación en términos de un sometimiento físico, de una imposición directa, o de una manipulación indirecta, hegemónica, ideológica o incluso simbólica. Sin embargo, en todos estos casos, estas formas de ejercer el poder son tan sólo eso, formas histórica y geográficamente específicas de ejercer el poder como dominación.

El planteamiento que hacemos aquí es que estas formas de ejercer el poder como dominación, pueden entenderse como formas heteronómicas de poder, o lo que aquí llamamos, “poder heteronómico”. Recordemos que la heteronomía, siguiendo a Kant, hace referencia a una voluntad que no se determina por sí misma, sino que responde a una voluntad externa. En este sentido, una relación de poder en la cual un subalterno ve afectado su comportamiento por la voluntad impuesta de un actor dominante, es sin duda una relación heteronómica, o un ejercicio de poder heteronómico. El actor dominante ejerce su poder de manera heteronómica al imponer su voluntad sobre otro. Este ejercicio de poder heteronómico es claro en una relación de dominación directa en la que un actor impone por la fuerza su voluntad a otro, o moviliza sus recursos en contra de los del subalterno, en una interacción de suma cero. Sin embargo, la dominación hegemónica o ideológica también implica ya una interacción heteronómica en tanto dominación. Recordemos aquí una vez más a Castoriadis (1992), para quien la heteronomía hace referencia a la regulación de la acción por leyes inconscientes dadas por un otro. En este sentido, aun cuando la acción de un subalterno esté regulada por mecanismos hegemónicos, aceptados y defendidos por el subalterno, se trata de una relación de heteronomía en tanto que la regulación de la acción inconsciente del subordinado no es otra sino la ley de otro.

Se podrá objetar aquí que las relaciones de dominación no son nunca totales, pues como bien dice Foucault, no hay dominación sin resistencia. Habrá quien afirme que incluso en los contextos más

totalitarios y absolutistas, el dominador se ve obligado a modificar su voluntad frente a la resistencia del dominado. Recordemos que para James Scott (1986, 2004), esta resistencia no tiene que ser necesariamente explícita y sin embargo forma parte de un cierto teatro, en el que el dominador se ve en la necesidad de actuar su papel frente a los dominados, para mantener la relación de dominación. Efectivamente, el ejercicio de la dominación no puede ser nunca total. La voluntad del actor dominante no se impone absolutamente en el comportamiento o la voluntad del subalterno. Por el contrario, es verdad que en una relación de dominación, ambos -dominante y dominado- ven afectadas sus pretensiones en la medida en que se desarrolla la dinámica del poder y la resistencia, y de acuerdo con los recursos que ambos puedan movilizar. En una formación hegemónica, el hegemón tiene incluso que incorporar los intereses del hegemonzado en su propia agenda, de manera que pueda imponer su dominio.

No obstante, este hecho no contradice la naturaleza heteronómica de este tipo de relaciones de poder. De una u otra forma, ambos actores, dominante y dominado, están buscando imponer su voluntad sobre otro. Si lo logran o no, y en qué medida lo hacen, no altera esta realidad. Incluso si la voluntad de los actores se ve modificada, este cambio responde a las estrategias que cada actor construye frente a la dominación. El hecho es que toda relación de dominación parte de la premisa de una relación de heteronomía. En este sentido, la relación de poder que se da en la dominación, no puede sino ser una manifestación del poder heteronómico.

¿Significa esto que toda relación de poder es necesariamente una relación heteronómica? Si examinamos las formas concretas en que se manifiesta históricamente el poder, podríamos pensar que efectivamente, toda relación de poder es heteronómica. No obstante, en términos teóricos es posible pensar el poder fuera de la heteronomía. Podemos pensar aquí en Dussel y Holloway. Para Dussel (2006), el poder político puede concebirse en dos momentos, uno como *potestas* y otro como *potentia*. La *potentia* tiene como fin último la búsqueda y protección de la vida. En esta lógica, todos los seres humanos somos seres vivientes y somos originariamente comunitarios, pero las comunidades humanas siempre han estado constantemente acosadas por la muerte, por lo que han desarrollado una ancestral tendencia a permanecer en la vida (Dussel, 2006: 23). Es esta tendencia a la que Dussel denomina "*voluntad de vida*". La *potentia* tiene como esencia positiva o como contenido principal esta voluntad natural de vida. Así, el objetivo primero y último del poder como *potentia* sería negar aquello que niega la vida. Esta voluntad de vivir del poder-*potentia* implica que el ejercicio del poder debería ser capaz de garantizar los medios para la supervivencia de la comunidad. Todos los seres humanos tenemos necesidades que se presentan como la negación de vida. Por ejemplo, el hambre es falta de comida, y la falta de comida es negación de vida. En este mismo sentido, la sed es falta de agua, la pobreza es falta de recursos necesarios para reproducir la vida, la enfermedad es falta de salud, la necesidad de una institución de

protección es falta de seguridad. Así pues, el contenido esencial del poder, como potencia, es la *negación de la negación*, es decir, la negación de aquello que niega la voluntad de vida.

Holloway, por su parte, propone diferenciar el poder-sobre del poder-hacer. El primero haría referencia a la liberación de la capacidad creativa del ser humano. Holloway parte de la premisa marxista de la actividad creativa como esencia de la especie humana. La diferencia entre una abeja que construye su panal y una persona que construye una casa es que la actividad de la primera no puede ser separada de existencia en naturaleza, y por lo tanto su acción está inexorablemente ligada a una especie de instinto mecánico, mientras que la persona proyecta su hacer en su mente antes de hacerlo. La creatividad humana comienza con la proyección mental de la acción. Esto es, para Holloway, lo que nos distingue como sujetos. Ahora bien, este hacer creativo, es necesariamente un hacer social en tanto que somos sujetos sociales. El hacer de un individuo no tiene sentido sino en relación con el hacer de los otros. El hacer del individuo es posible en tanto que hubo antes otro *hacer*, y será necesario para hacer posible el *hacer* posterior de un tercero. El *poder-sobre* rompe con el flujo del hacer en tanto que separa la creatividad de la acción: “*El poder-sobre es la ruptura del flujo social del hacer. Aquellos que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan la subjetividad, niegan la parte que les corresponde en el flujo del hacer, los excluyen de la historia*” (Holloway, 2002: 53). Pues bien, este poder-sobre no es sino una manifestación heteronómica del poder. Se trata una vez más del ejercicio del poder sobre un subalterno. Sin embargo, al igual que Dussel, Holloway propone pensar en la posibilidad de un poder no heteronómico. En este caso, ese poder no heteronómico es el *poder-hacer*.

Como podemos ver en estas reflexiones, el poder deja de ser necesariamente un sinónimo de dominación sin que por esto se pretenda negar la dominación como una forma de ejercicio de poder. Tanto en Dussel como en Holloway está la idea de que el poder puede manifestarse como heteronomía, y que de hecho, es actualmente quizá la única forma concreta visible del poder. Sin embargo, ambos dejan abierta la posibilidad de concebir el poder fuera de la autonomía. El problema es que para Dussel este poder no heterónimo aparece únicamente como potencialidad, mientras que para Holloway la idea de un poder no heterónimo, o lo que él llama *poder-hacer*, aparece en realidad como un no-poder, es decir como la negación del poder: “*la lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un anti-poder, algo completamente diferente del poder-sobre*”. No obstante, lo que queda claro es que si bien el poder se manifiesta concretamente a partir de relaciones heteronómicas, o de dominación, esto no implica que esta heteronomía sea la sustancia esencial de todo tipo de relación de poder. Como podemos ver, es posible pensar al poder más allá de la heteronomía.

### *Poder autonómico y heteronómico*

Para una interpretación de la autonomía en términos de relaciones de poder, se hace necesario entonces deslindarnos de la concepción de poder como dominación. Cualquier definición del poder a la manera de “*A tiene poder sobre B, en tanto que A puede modificar directa o indirectamente la conducta de B*” es insuficiente. Es insuficiente porque impide pensar la autonomía como un ejercicio de poder fuera de la dominación. Si bien la autonomía aparece como resistencia a la dominación, y por lo tanto debe entenderse como un polo de una relación de dominación, también es cierto que para entender más a fondo la relación autonómica es necesario pensarla por sí misma. En estos términos, la autonomía es un ejercicio de poder en contra de la dominación, pero también es un ejercicio de poder constitutivo de relaciones sociales fuera de la dominación.

Es precisamente por esto que se hace necesario construir una definición del poder más adecuada para este argumento. Como ya hemos visto, no partimos de cero. En principio, retomamos uno de los principales consensos en este debate, es decir, que el poder apunta a las relaciones sociales. No puede entenderse el poder como un objeto o una propiedad en sí misma que pueda ser simplemente poseída por alguien. No se trata de una cualidad particular, sino de una relación o una serie de relaciones sociales. El poder dice Rey (1998: 121) “no puede ser reducido a una simple cualidad, propiedad o atributo físico o de otra naturaleza, que un actor pueda tener, con independencia de sus relaciones con otros actores. El poder no es un atributo (como por ejemplo la corpulencia y la fuerza física), ni una propiedad (como por ejemplo los recursos económicos o militares) de los que dispone un actor, sino una relación con otro actor”. El poder no tiene sentido fuera de las relaciones sociales.

Es importante señalar que el poder en las comunidades políticas es más que una relación entre individuos. Se trata pues, de una serie de relaciones sociales que son constitutivas de la sociedad. Cabe destacar que las sociedades son precisamente eso, un conjunto de relaciones sociales. Sin embargo, este conjunto de relaciones sociales no es caótico. Las relaciones sociales en las sociedades políticas están estructuradas de una forma coherente, en instituciones políticas, económicas, sociales, culturales, etc. Una sociedad no es sino una configuración particular de las relaciones sociales. Ahora bien, aquí entendemos el poder precisamente como la forma histórica y concreta en que aparecen estas configuraciones de relaciones sociales. El poder es “el espacio potencial para la interrelación entre seres humanos” dice Arendt (1998). Lo que proponemos aquí es pensar el poder precisamente como la forma histórica y concreta en que se dan esas interrelaciones. Por supuesto que no se puede olvidar el aspecto inmediato en que se materializan las configuraciones concretas de poder. Toda sociedad está

atravesada por relaciones de poder que definen las diferentes esferas de interacción en las sociedades humanas, y estas a su vez se materializan en las instituciones políticas, económicas, sociales, etc.

Aquí debemos evitar caer en una interpretación funcionalista del poder, a la manera de Parsons, en tanto que no podemos dejar de advertir que si bien el poder no es sinónimo de dominación, la dominación sí es una forma particular del poder. En este sentido, es necesario remarcar que el poder, entendido de esta manera, como materia constituyente de las formaciones sociales, puede aparecer como condición de posibilidad para la liberación de la capacidad creativa de los sujetos o para su negación. La concepción del poder como dominación nos remite particularmente a la negación de la capacidad creativa humana; una concepción más amplia permitiría entender el poder también como liberación.

Para lograr esto, proponemos entender el ejercicio del poder en dos grandes configuraciones fundamentales: el poder como heteronomía, y el poder como autonomía. El poder como heteronomía nos remite fundamentalmente a la discusión del poder como dominación. La característica de este *poder heteronómico* es precisamente que se manifiesta en la forma “A se impone sobre B”, o lo que sería más exacto, “B actúa determinado por la voluntad de A”. En otras palabras, se trata de una forma de relación social en la que un polo de la relación actúa conforme a “otra” voluntad que no es la suya, sino la del otro polo de la relación, es decir el polo dominante. En el ejercicio de poder heterónimo, el hacer del subordinado se separa de la proyección del hacer del subordinado. El hacer del subordinado únicamente responde mecánicamente a una proyección de la actividad que surge de la voluntad del dominador. Es evidente, que en esta forma heteronómica del poder, la capacidad creativa del ser humano queda truncada en tanto que se separa el hacer de la proyección del hacer. Esto es a lo que Holloway hace referencia cuando argumenta que el “poder” fractura el “flujo social del hacer”:

*El flujo social se fractura cuando el hacer mismo se rompe. El hacer como proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido. El hacer se ha fragmentado en tanto el ‘poderoso’ concibe pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los ‘poderosos’ separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian (Holloway, 2002: 52).*

Holloway hace esta observación con respecto al “poder” en sí mismo. Sin embargo, aquí debemos precisar que sólo puede extenderse esta crítica al poder heteronómico, pues como vemos, el poder puede adoptar formas no heteronómicas.

Ahora bien, el poder como heteronomía puede aparecer de manera directa o indirecta. En el primer caso, el subalterno está consciente de que su acción responde a una voluntad ajena, sin embargo actúa en contra de su propia voluntad debido a que el dominador puede movilizar los suficientes recursos para obligar al subalterno a actuar en contra de su voluntad. Este ejercicio directo de una relación heteronómica de poder es quizá la forma clásica en la que se ha concebido el poder. Como veíamos en el apartado anterior, esta es la concepción de Weber y de la primera corriente de estudios sobre el poder. Quienes estudian el poder heterónimo en su ejercicio directo, se enfocan en aspectos como la coerción, la fuerza o la prohibición. Es claro que todas estas formas de dominación tienen que realizarse en contra de la voluntad de un subalterno que es consciente de que tiene que actuar conforme a una voluntad ajena, pero que no tiene la facultad para ejercer la suficiente resistencia para actuar de otra forma.

En el caso de la dominación por coerción, el subalterno es obligado a la obediencia a partir de la amenaza de privación, mientras que en la dominación por fuerza, el subalterno simplemente no tiene la fuerza suficiente para resistir la dominación; En el caso de la prohibición, el subalterno se ve obligado a la obediencia pues teme el castigo ante la desobediencia. Retomando la discusión del poder Foucaultiano, podemos decir que la noción jurídica o negativa del poder puede entenderse en nuestro esquema como ejercicio directo del poder heteronómico.

El ejercicio indirecto del poder heterónimo, por su parte, es quizás uno de los temas que ha causado mayor interés a las corrientes más recientes de estudiosos de la materia. En el ejercicio indirecto del poder heterónimo, los subalternos no son conscientes de que su acción responde total o parcialmente a la voluntad del otro. Esta forma de ejercer el poder heteronómico nos remite a las formas más sutiles de la dominación. Por un lado tenemos la dominación hegemónica gramsciana, en la que las clases subalternas terminan apoyando acciones que favorecen los intereses de las clases dominantes en tanto que han sido convencidos de que su interés es el mismo que el del dominador. Por supuesto, este tipo de relación de dominación no es unilateral y total, en tanto que el hegemón se ve en la necesidad de incorporar también parte de los intereses del subordinado para poder crear el consenso en torno a la relación de dominación.

En este sentido también se puede entender la *autoridad* como una relación de poder heteronómica indirecta, en tanto que en este caso, el subalterno reconoce cualidades en el sujeto

dominante que lo hace obedecer. El subalterno puede estar convencido de la legitimidad de la autoridad ya sea por su carisma o porque esta se inscribe en todo un sistema jurídico o normativo que actúa ideológicamente en la disposición del subalterno a obedecer. Se pueden pensar otras formas de ejercicio indirecto de poder heteronómico, como la *influencia*, en donde A “sin recurrir a una amenaza tácita o franca de privación rigurosa hace que B cambie el curso de su acción” (Bachrach et al., 1970: 30), o la *manipulación* en donde “la obediencia es posible al faltar por parte del que ha de obedecer un conocimiento bien de la procedencia, bien de la naturaleza exacta de lo que se pide” (Bachrach et al., 1970: 27). En cualquiera de estos casos, el subalterno actúa respondiendo inconscientemente a una voluntad ajena.

Ahora bien, si nos ubicáramos en la discusión sobre el poder de Steven Lukes, podríamos también decir que la visión tridimensional del poder no es sino una que contempla esas formas más sutiles del poder heterónimo que se ejercen a partir del control ya no necesariamente de la disposición del subalterno a actuar de manera particular sobre algún asunto de la agenda pública, sino de la agenda pública misma. Desde este punto de vista, podemos rápidamente ver que el poder heteronómico puede ser ejercido incluso desde la omisión de ciertos temas de la agenda pública. Otro ejemplo de esta manera de ejercer el poder heterónimo es el control sobre la distribución de los recursos. De esta forma, los sectores subalternos se ven obligados a actuar de cierta manera debido a la carencia de recursos que les signifiquen alternativas de acción. Este sería el caso quizás de los miles de trabajadores que se ven obligados a trabajar no para liberar su capacidad creativa, sino por la falta de otras alternativas.

Como podemos ver hasta aquí, el poder puede aparecer como heteronomía de muchas maneras. Puede aparecer como *dominación directa*, a través de la *coerción*, la *fuerza* o la *prohibición*; pero también puede aparecer como *dominación indirecta*, por medios *hegemónicos* como lo es la *autoridad*, la *influencia*, o la *manipulación*, pero también a partir del *control* sobre la agenda pública o sobre la distribución de los recursos. No obstante, en cualquiera de estos casos, la relación esencial es la misma, se trata de un binomio entre dominador y subalterno, en el que la acción del subalterno es determinada consciente o inconscientemente, de manera parcial o total, por la voluntad del dominador. En el poder heterónimo se separa la acción de la voluntad de acción. La acción recae en el subalterno, y la voluntad de acción en el dominador.

Aquí debemos hacer énfasis en que la relación de poder heteronómico no es exclusiva del ámbito político. Como ya hemos apuntado anteriormente, el poder debe entenderse como el sustrato constitutivo de las formaciones sociales. Las instituciones políticas, económicas, culturales y sociales



de una sociedad concreta no pueden entenderse fuera de las relaciones de poder que les dan forma y contenido. Efectivamente, toda observación de las sociedades modernas así como de la democracia representativa y los sistemas de libre mercado que las definen nos mostrará inmediatamente relaciones heteronómicas de poder. Los individuos están cada vez más lejos de actuar en respuesta directa a sus voluntades. Por el contrario, en la cotidianeidad el ciudadano común se ve impelido una y otra vez a actuar fuera y en contra de su voluntad, determinando su acción por fuerzas verdaderamente ajenas. La alimentación en el modelo actual está subordinada a economías cuya lógica y dinámica está fuera del alcance de las voluntades de quienes conforman los sectores populares. El hecho de que el acceso a la comida esté regulado por las cada vez más volátiles relaciones bursátiles, significa para la gran mayoría que su propia voluntad es insuficiente para asegurar la comida. Se trata evidentemente de una relación de heteronomía en la que el mercado domina sobre la voluntad de los ciudadanos. En palabras de Mike Master, ejecutivo de Masters Capital Management “vivimos una época terrible: lo más duro para los pobres es que la alimentación está hoy administrada por los ricos como un valor bursátil” (Vergopoulos, 2011: 7).

Por supuesto, sería ingenuo pensar que en este panorama, los subalternos aceptan dócilmente la dominación. Ya muchos han señalado que toda dominación lleva ya el germen de la resistencia. Los subalternos no actúan pasivamente frente a la injerencia heteronómica de la voluntad dominante. Foucault ha hecho énfasis en este punto. Para él, la resistencia no puede entenderse como algo externo a la dominación, sino como parte intrínseca de la dominación. En este mismo sentido, el ejercicio heteronómico de poder presupone la resistencia por parte de los subordinados. Esta resistencia puede ser directa o indirecta. Los sectores subalternos pueden organizarse para disputar violentamente los recursos de los sectores dominantes, o pueden llevar a cabo una resistencia silenciosa a la manera de James Scott. Sin embargo, estas resistencias se enmarcan en la relación heteronómica de poder en tanto que responden a la lógica de la disputa por los recursos.

Cuando John Holloway advierte sobre los peligros del poder, y conmina a los movimientos de resistencia a no inscribirse en la lógica del poder, Holloway se refiere precisamente a las resistencias que se enmarcan en la relación heteronómica de poder. Para Holloway, cuando se resiste desde la lógica del poder,

*la lucha está perdida desde el comienzo, mucho antes de que el ejército o el partido victorioso tome el poder y ‘traicione’ sus promesas. Está perdida cuando el poder mismo se filtra en el interior de la lucha, una vez que la lógica del poder se convierte en la lógica del proceso revolucionario, una vez que lo negativo del*

*rechazo se convierte en lo positivo de la construcción del poder. Y, habitualmente, los involucrados no lo ven: los iniciados en el poder ni siquiera ven cuán lejos han sido conducidos hacia la forma de razonar y los hábitos del poder (Holloway, 2002: 35).*

Como mencionamos en el apartado anterior, Holloway habla del “poder” como si este se redujera al ejercicio heteronómico del poder. Si reducimos el tono grandilocuente de esta cita y la enmarcamos únicamente en la discusión sobre el ejercicio heteronómico del poder, podemos rápidamente estar de acuerdo con Holloway. Cuando la resistencia al poder heteronómico aparece también como ejercicio de poder heteronómico, los subalternos están condenados a repetir el ciclo de la dominación. Esto es así porque este tipo de resistencia no constituye una alternativa diferente. Estas resistencias no logran imaginar una alternativa de poder diferente, no heteronómica.

Sin embargo, el poder puede aparecer también como una configuración de relaciones sociales instituyentes, en donde no se separa el *hacer* de la *voluntad de hacer*. Los movimientos autonómicos que hemos examinado no podrían entenderse fuera de las relaciones de poder. De hecho, existe una conciencia muy clara en los movimientos autonomistas con respecto a la intencionalidad de construir formas diferentes de relacionarse, instituciones políticas, económicas y sociales no heteronómicas: una radio que no imponga unilateralmente la agenda pública de la comunidad, sino que refleje los intereses de la comunidad y en la que participen los miembros de la comunidad; una policía vinculada orgánicamente con el sistema de cargos de las comunidades indígenas, con una concepción de la seguridad no punitiva sino educativa.

Estas son instituciones autonómicas que comienzan a surgir como cimientos de sociedades diferentes. Son, como ya hemos visto en el capítulo anterior, instituciones no heteronómicas. Ahora bien, si hemos dicho que las configuraciones de poder se materializan en las instituciones sociales, este tipo de instituciones autonómicas no puede ser materialización de relaciones de poder heteronómicas. En todo caso, se trata de instituciones cuyo substrato está constituido por una configuración autonómica de las relaciones de poder.

¿Pero qué es el ejercicio autonómico del poder? En primera instancia, la relación de poder autonómica libera la capacidad creativa del sujeto. Es decir, desde el punto de vista autonómico, el poder no tendría que aparecer como imposición sobre una voluntad tercera, sino únicamente como el hacer libre, cuyo resultado tendría ser la producción de una diferencia. Veamos esta noción más de cerca. Para Giddens, las discusiones sobre el poder en las ciencias sociales tienden a reflejar el dualismo de sujeto y objeto, de manera que el poder “se define, con mucha frecuencia, en los términos

de intención o voluntad, como la capacidad de lograr resultados deseados e intentados. En cambio, otros autores, incluyendo tanto a Parsons como a Foucault, ven al poder ante todo como una propiedad de la sociedad o de la comunidad social” (Giddens, 2006: 52). Para este autor, no sería adecuado eliminar una de estas concepciones a favor de la otra, pues una concepción más sutil del poder apuntaría precisamente a la relación entre ambas. En este sentido, el poder autonómico es efectivamente una propiedad de la sociedad, pero cuyo elemento definitorio es su relación con la voluntad del sujeto. El poder social que emana de una voluntad ajena al sujeto, como hemos visto, es un poder heteronómico. El poder autonómico tendría necesariamente que estar vinculado a la voluntad propia del sujeto.

Ahora bien, esto todavía no nos dice mucho sobre lo que es esa “propiedad de la sociedad”. Siguiendo con la reflexión que hace Giddens sobre el poder, podemos decir que efectivamente, el poder “no se conecta de manera intrínseca con la consecución de intereses sectoriales” (Giddens, 2006: 52) sino que se refiere a la “aptitud de producir una diferencia”. Por supuesto, esta noción valdría más para la definición del poder autonómico que del heteronómico, pues la heteronomía se ejerce precisamente como consecución de intereses sectoriales a partir de la dominación. Es precisamente en este sentido en el que podría formularse la crítica al concepto de poder de Giddens. Sin embargo, para una noción de poder autonómico, esta concepción es por demás útil. Ejercer el poder sería pues, producir una diferencia a partir de la interacción rutinaria entre el sujeto y la estructura social. A decir de Giddens, “un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de ‘producir una diferencia’, o sea, de ejercer alguna clase de poder” (Giddens, 2006: 51). El poder autonómico puede entenderse como esa producción de una diferencia a partir del “hacer” del sujeto. Si el hacer no logra producir una “diferencia” o lo que es lo mismo un cambio social, no podría considerarse como poder. Para producir dicha diferencia, el agente se vale de los recursos simbólicos a su alcance y modifica las reglas sociales, al mismo tiempo que las reproduce. Esto es así pues como apunta Giddens, el poder se está ejerciendo cotidianamente, en tanto que el agente al interactuar con el objeto social está constantemente reproduciendo la estructura social (como constreñimiento a su acción), pero también produciéndola (como libertad de hacer). Si bien, como hemos dicho, esta noción de poder no permite dilucidar la diferencia entre poder heteronómico y poder autonómico, en tanto que deja de lado la diferencia entre “hacer” y “voluntad de hacer”, si nos es útil para trascender la noción heteronómica de poder como imposición o dominación, o como el mismo Giddens apunta, para trascender la dicotomía entre el poder como propiedad de los sujetos y el poder como objeto social, además de que nos permite ver un poco más claramente el fondo del poder autonómico, es decir, la libertad del hacer y su capacidad para producir una diferencia en la estructura

social.

El poder autonómico apunta precisamente a ese “producir una diferencia”, pero no a cualquier diferencia. Una acción heteronómica también podría producir una diferencia en el sistema social. El poder autonómico apunta a la capacidad del agente de producir una diferencia que resulta de la armonización entre la acción del sujeto y la voluntad de acción del mismo. En el ejercicio de poder autonómico, la acción del sujeto responde la voluntad de acción del sujeto mismo, y no a una voluntad externa que trata de imponerse. Por supuesto, la voluntad de acción puede resultar en consecuencias no buscadas (Giddens, 2006: 45). El resultado de la acción puede ser no previsto. De hecho, sería muy difícil pensar en una exacta concordancia entre la voluntad de acción, la acción misma y las consecuencias de la acción. No obstante, el poder autonómico garantiza que el origen de esta trama es precisamente la voluntad del sujeto y su propia acción reflexiva.

Ahora bien, debemos recordar que en el presente trabajo se está tratando el poder no como propiedad individual sino como propiedad del grupo social. En este sentido, debemos trasladar los conceptos de voluntad de acción y acción al sujeto colectivo. El poder autonómico debe entenderse como una configuración de relaciones sociales, como un poder colectivo en donde los individuos entran en relaciones no dominantes, las cuales permiten el desarrollo de la capacidad creativa del todo social. No tiene sentido pensar en la autonomía fuera de la colectividad, en tanto que el hacer de los seres humanos sólo puede ser liberado por la conjunción de las fuerzas de la sociedad. No tiene sentido hablar del ser humano como individuo aislado, pues este es un hecho imposible. La capacidad de hacer de los individuos presupone una configuración de relaciones sociales no heteronómicas, en las que los individuos pueden potenciarse mutuamente. El poder autonómico hace referencia precisamente a esa configuración de relaciones sociales materializadas en instituciones autonómicas, o para retomar los conceptos de Giddens, a la interacción entre los agentes y el todo social que estructura el proyecto social de la autonomía.

El poder en su configuración autonómica puede entenderse en el mismo esquema presentado en el capítulo anterior. Una formación social en donde las relaciones sociales que se forman entre sus miembros, y a partir de las cuales se construyen las instituciones, permiten que la acción colectiva de los individuos resulte de la voluntad y la proyección consciente de los mismos. El ejercicio autonómico del poder puede también ejercerse de manera positiva y de manera negativa. El ejercicio positivo del poder autonómico presupone la acción del sujeto que libera la capacidad creativa. Aquí podemos pensar en el *poder-hacer* de Holloway. El ejercicio positivo del poder autonómico es la realización de la proyección del hacer, más allá de la heteronomía. Es el hacer de la voluntad propia, el

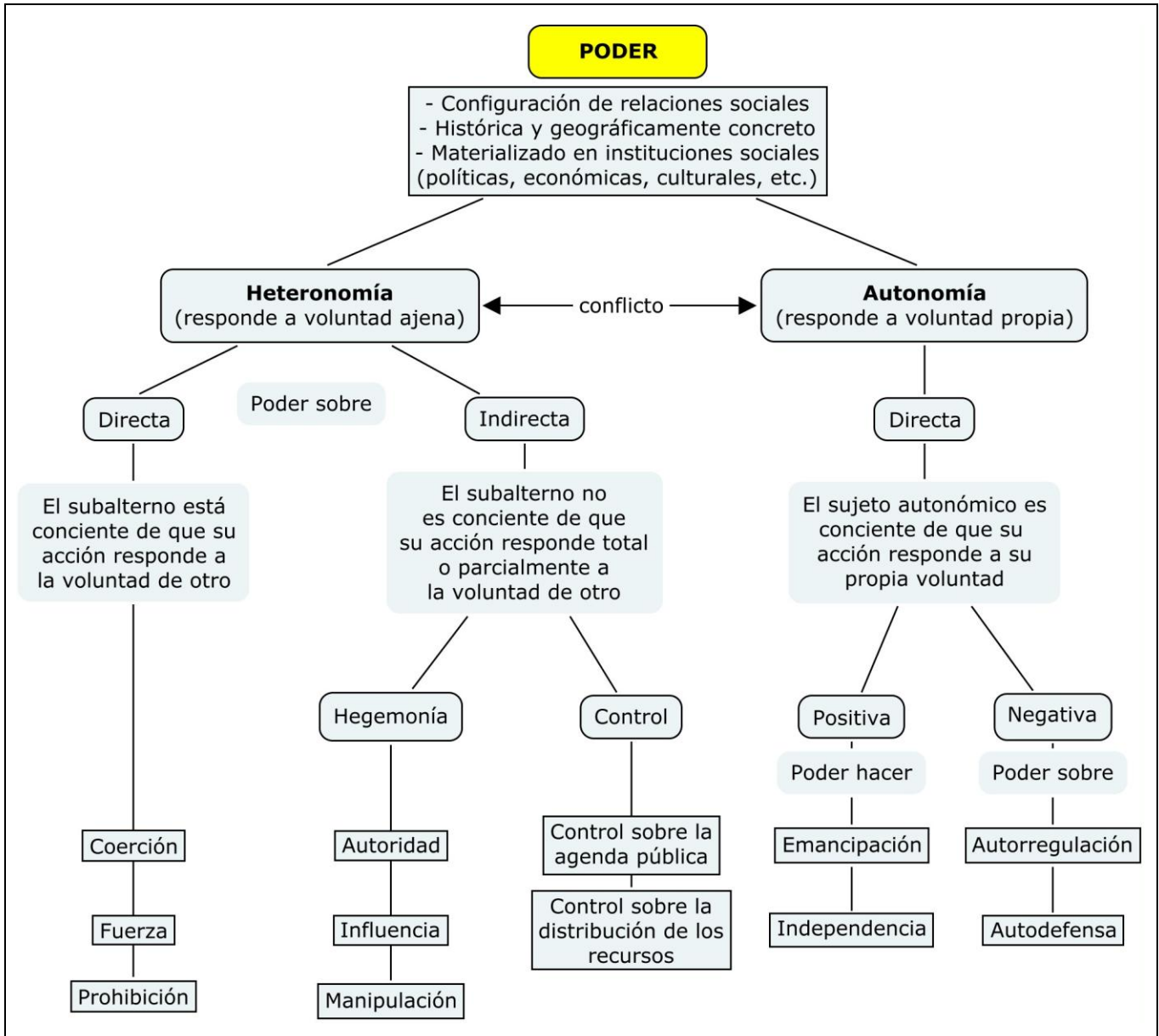
hacer no enajenado.

Para Holloway este hacer no enajenado no existe en el presente concreto, sino a la manera de un antagonismo. En todo caso, ese hacer enajenado funciona, para Holloway, como un futuro potencial que repercute en el antagonismo del presente.

*No existe un hacer no enajenado en el pasado, tampoco puede existir, a la manera hippie, en un idílico presente: sin embargo, existe, de manera crítica como antagonismo presente con su negación, como una proyección-más-allá-de-su-negación-hacia-un-mundo-diferente presente, como un todavía-no existente en el presente (Holloway, 2002: 62).*

Aquí diferimos de Holloway en tanto que creemos que no se puede pensar ese hacer no enajenado como una utopía (“*un todavía-no existente en el presente*”). En todo caso, creemos que ese hacer no enajenado existe en el presente y se manifiesta como relaciones autonómicas de poder. Ese “todavía-no” de Holloway es precisamente lo que se materializa en el ejercicio positivo del poder autonómico.

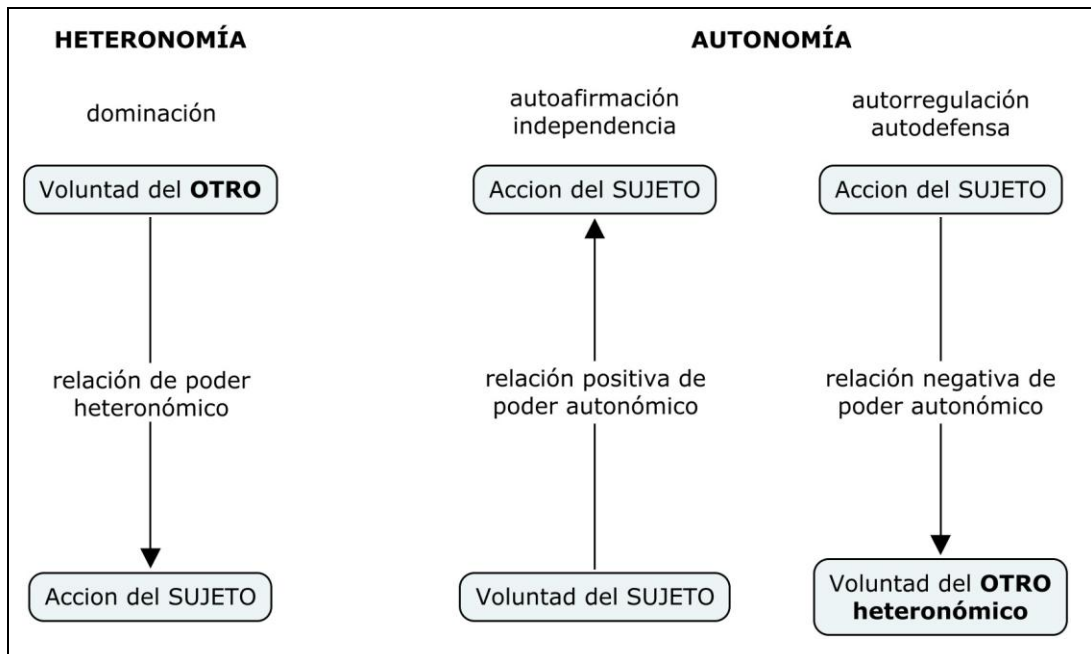
Ahora bien, como ya apuntamos en el capítulo anterior, la autonomía tiene un polo negativo. Esto nos indica que el poder autonómico también se puede ejercer en su dimensión negativa. En este caso, el poder se convierte en una relación que busca negar la voluntad del sujeto heteronómico. Si en el ejercicio positivo del poder autonómico, la acción corresponde a la afirmación de la voluntad de acción propia, en el ejercicio negativo del poder autonómico, la acción corresponde a la negación de la voluntad del otro heteronómico, es decir de la voluntad ajena que busca incidir en la voluntad propia (ver figura 6). Es así que podríamos pensar la relación negativa de poder autonómico como un ejercicio de *poder-sobre* en donde se disocia la voluntad de la acción. Sólo que en este caso la disociación no es entre la voluntad del sujeto y su acción, sino entre la voluntad del otro y la acción del sujeto.

**Figura 6:** Poder heterónimo y autónomo

Resumiendo, podemos decir que el poder puede aparecer en dos formas: 1) como poder heteronómico y 2) como poder autónomo. En el primer caso, la relación de poder se convierte en dominación. En esta forma de ejercer el poder, un dominador impone su voluntad a la acción del subalterno. Esta dominación puede ser directa o indirecta, a partir de la fuerza, coerción y prohibición o a partir de medios hegemónicos y de control indirecto. En el segundo caso, la relación de poder aparece como condición de posibilidad para la liberación de la capacidad creativa de los sujetos. En este caso, la acción del sujeto responde a su propia voluntad. Finalmente, el ejercicio de poder

autonómico puede ser positivo o negativo. El poder autonómico en su ejercicio positivo aparece como la autoafirmación e independencia de los sujetos, mientras que en su ejercicio negativo aparece como la negación de una voluntad heteronómica, es decir, como autorregulación o autodefensa (ver figura 7).

**Figura 7:** Ejercicio de poder



Evidentemente, este modelo es esquemático y no corresponde a una tipología excluyente de las manifestaciones del poder. El ejercicio del poder se da siempre en diversas combinaciones de las categorías presentadas. La combinación particular de formas de ejercer el poder resulta en una caracterización específica del poder. Podemos decir que un gobierno, por ejemplo, que ejerce el poder únicamente como dominación directa es un gobierno débil pues carece de medios hegemónicos. Un poder heteronómico que combina la dominación directa con la indirecta es un poder que puede afirmar su dominación. Asimismo, un ejercicio de poder autonómico que contempla únicamente el ejercicio positivo de la autonomía es un poder débil. Un ejercicio autonómico de poder que construye relaciones autonómicas positivas y negativas es un poder fuerte. Precisamente en el siguiente apartado aplicamos este modelo a los casos contemplados en este estudio.

### *Los movimientos autonómicos como ejercicio de poder alternativo*

Cuando tomamos este modelo para la conceptualización del poder y lo aplicamos a los tres casos de este estudio podemos hacer una serie de observaciones. En primer lugar, nos queda claro que estos movimientos sociales no son manifestaciones de poder heteronómico. No se podrían entender estos movimientos como expresiones de una acción colectiva que responda a alguna voluntad ajena al sujeto colectivo de la acción. La policía comunitaria no surgió como un proyecto pensado por intelectuales ajenos a la realidad de las comunidades, o por alguna organización política o social que trajo el modelo de policía comunitaria para ser aplicado a los pueblos; el municipio autónomo no fue declarado por decreto de algunos dirigentes iluminados; y Radio Ñomndaa no podría interpretarse como el proyecto comunicativo de un grupo que está por encima de la comunidad. Por el contrario, como ya se ha relatado, los integrantes de la CRAC-PC, MASJC y Radio Ñomndaa son siempre enfáticos al afirmar que estos proyectos fueron construyéndose en el andar, con la participación de las comunidades. Esto ya nos da pie para identificar en estos movimientos una clara concordancia entre la acción del sujeto y la voluntad del sujeto.

Este punto es importante pues permite ver porqué un proyecto de autonomía no constituye realmente un proceso de empoderamiento autonómico cuando es pensado y diseñado por voluntades ajenas a los sujetos de dichos proyectos. Este tipo de “autonomías” que surgen como modelos importados de realidades externas, no son realmente manifestaciones del poder autonómico. En todo caso, se trata de “autonomías heteronómicas”, es decir, de modelos de autonomía que surgen de relaciones heteronómicas de poder.

Contrariamente, los movimientos aquí estudiados surgen visiblemente de relaciones autonómicas de poder. Hay claramente una intención de armonizar la acción colectiva con la voluntad del colectivo. En el caso de los copaleños, este afán autonómico no es reciente. Los triquis se han caracterizado históricamente por su acción colectiva que busca constantemente afirmarse frente a las voluntades heteronómicas. Como se vio en el primer capítulo, los triquis han resistido fuerzas ajenas desde antes del periodo colonial. Desde la resistencia al cacique mixteco Cusivizu, y las incursiones mexicas en el periodo del tlahtoani Ilhuicamina, hasta la imposición del dominio español, los triquis han mostrado repetidamente un rechazo a la dominación heteronómica. En el periodo colonial lograron que fueran reconocidos los pueblos de Copala y Chichahuaxtla por la corona española. Después de la guerra de independencia consiguieron el reconocimiento oficial de tres municipios libres, San Andrés Chichahuaxtla, San Juan Copala y San Martín Itunoso. Posteriormente, cuando se decretó la extinción



de los municipios de San Andrés Chicahuaxtla y San Juan Copala, los triquis inmediatamente comenzaron a luchar por la restitución de estos municipios. Es claro que históricamente han tenido una conciencia y voluntad de regirse por sí mismos y no supeditarse a las imposiciones de instituciones que les son hasta cierto punto ajenas.

El mismo surgimiento del CLUB en 1975 y del MULT en 1981 responde en primera instancia a esta voluntad histórica de ser sujetos por sí mismos. Sin embargo, el MASJC es realmente un parteaguas que permite que esta voluntad autonómica se transforme en relaciones autonómicas de poder al interior mismo de la colectividad, en tanto que los pueblos comienzan a empoderarse al reconocer la heteronomía incluso al interior de sus propias dirigencias. Cuando el MULTI se separa del MULT lo hace precisamente porque una parte significativa de los militantes del MULT comienzan a sentir que el MULT impone a las bases su propia agenda. En el momento en que se da esta fractura del MULT, se empiezan a gestar relaciones autonómicas de poder al interior del movimiento triqui. Este proceso va avanzando lentamente hasta que aparece el municipio autónomo, en donde ya se involucran no sólo los militantes del MULTI, sino los habitantes de San Juan Copala y de otras comunidades, incluso de algunas que no formaban parte del MULTI.

Esta diferencia entre la autonomía y la acción colectiva triqui anterior al MASJC, en donde si bien los triquis se afirmaban como sujetos diferenciados frente a fuerzas externas también reproducían internamente las relaciones heteronómicas de poder, se puede apreciar claramente cuando se contrasta el lema del CLUB “*luchemos por nuestro pueblo*”, con las actuales frases tan reiteradas en el discurso autonomista de los triquis de San Juan Copala, tales como “*aquí el pueblo manda*”, “*sólo el pueblo puede hacer un cambio*” o “*que el pueblo decida por sí mismo*”. En el primer caso, la visión es la de luchar desde fuera por un pueblo que se concibe como algo diferente a los militantes. En el segundo caso, la organización se asume como parte del pueblo. Cuando las autoridades electorales se reunieron con el MULT y la UBISORT para garantizar el proceso electoral en Copala, los dirigentes de ambas organizaciones contestaron que ellos podían asegurarse de que no hubiera ningún contratiempo durante las elecciones en las comunidades “*bajo su control*”<sup>114</sup>. Este tipo de lenguaje es sin duda alguna reflejo de la conciencia heteronómica de los líderes, quienes asumen que, efectivamente, son ellos quienes van a luchar por ese pueblo que es *suyo*. Con el surgimiento del MASJC no podemos decir que se acaban las relaciones heteronómicas en la acción colectiva de Copala, sin embargo, sí se puede comenzar a ver esa transición hacia un movimiento que comienza a construir relaciones autonómicas de poder. Cuando los copaleños dicen que “*el pueblo manda*”, se refieren precisamente a eso. De hecho, a pesar

<sup>114</sup> <http://www.revistaenmarcha.com.mx/analisis/469-copala-herida-que-desangra-a-los-triquis.html>

de que el MULTI es el principal impulsor de la autonomía, no fueron únicamente las comunidades adscritas al MULTI las que se organizaron en el MASJC. Incluso algunas comunidades “bajo el control” de la UBISORT también se integraron a la autonomía, mientras que otras comunidades controladas por el MULT vieron con buenos ojos al municipio autónomo.

Lo que hemos ya relatado en el capítulo dos muestra claramente como este afán de hacer concordar la acción con la voluntad del sujeto colectivo, tanto al exterior como al interior de este, puede observarse en las diversas instituciones autonómicas que se han ido construyendo al interior de estos movimientos. Si las relaciones de poder se materializan en las instituciones sociales, políticas, económicas y culturales, es de esperarse que las instituciones que se construyen a partir de relaciones autonómicas de poder sean claramente instituciones autonómicas. Ya hemos visto que conforme se fue avanzando en el proceso autonómico en Copala, fueron surgiendo una a una instituciones como la policía comunitaria de Copala, la radio “La Voz que Rompe el Silencio”, así como los primeros intentos por desarrollar proyectos autonómicos en materia de salud y educación.

Lo mismo podemos decir de la policía comunitaria. El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria puede entenderse como un proceso de empoderamiento autonómico, cuyo parteaguas fue la creación de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). El primer momento del surgimiento de la policía comunitaria es en sí misma un paso importante en el empoderamiento de las comunidades. Sin embargo, cuando la policía comunitaria se ocupaba únicamente de patrullar los caminos, detener a los delincuentes y entregarlos al sistema de justicia oficial, la PC terminaba siendo un apéndice comunitario del aparato oficial; en última instancia, respondía a leyes e instituciones ajenas a la comunidad; no podría decirse que se trataba necesariamente de una relación de poder autonómica pues dicha acción únicamente se insertaba en una lógica jurídica externa. Sin embargo, en el momento en que comienza a impartirse la justicia comunitaria, se inicia un proceso de empoderamiento autonómico. A partir de este momento comienzan a instituirse las relaciones autonómicas. La CRAC puede entenderse precisamente como una instancia del pueblo que se asegura de que la acción policíaca responda directamente a la voluntad del pueblo, y no a lo que se percibe por el pueblo como “*un laberinto intrincado de códigos de leyes*”, es decir, la superestructura de una voluntad de Estado que poco tiene que ver con las realidades de los pueblos. Es en este sentido que se puede entender al SSJC como una materialización del ejercicio autonómico del poder.

Radio Ñomndaa, por su parte, refleja también esta relación básica entre la acción y la voluntad del sujeto colectivo. No se puede entender el proyecto de comunicación de los ñomndaa fuera de la historia de lucha por la autonomía de la que han sido protagonistas. Recordemos que “La Palabra del

Agua” surgió el 20 de diciembre de 2004 como parte del proceso de organización autónoma que se llevó a cabo del 2002 al 2005 en el municipio declarado autónomo de Suljaa, en Xochistlahuaca. Los amuzgos de Xochistlahuaca decidieron “*ya no esperar más de los que nos ignoran, nos reprimen, nos usan, nos explotan y saquean nuestros recursos. Hemos decidido caminar nuestro propio camino, construido desde abajo: el de las comunidades, el de la gente*” (Ñomndaa, 2009: 145). Este proceso llevó en su momento a que las autoridades tradicionales ejercieran el gobierno autónomo con base en los usos y costumbres de la región. En este caso, cuando las comunidades amuzgas dicen “*hemos decidido caminar nuestro propio camino*”, están diciendo que buscan unir su actuar con su voluntad colectiva.

Si bien esta autonomía de facto duró únicamente tres años, el proyecto de la Radio Ñomndaa se ha mantenido como una de las instituciones autonómicas que surgieron de este proceso y que materializa estas relaciones de poder autonómicas que comenzaron a construirse en el 2002. A diferencia de las radios comerciales y los medios masivos de comunicación, la transmisión de Radio Ñomndaa no se presenta a los escuchas como un contenido ajeno que se impone unilateralmente a los pueblos. Por el contrario, son los pueblos quienes constantemente están nutriendo del contenido a la Radio. No se trata de un proceso de apropiación y readaptación de los contenidos culturales, a la manera de la industria de la producción de cultura de masas, en la que los contenidos se recogen de las culturas populares, son modificados, recodificados y adaptados por los medios masivos de comunicación de manera que puedan ajustarse a los cánones de la cultura dominante, para después ser regresados a las masas. En el caso de Radio Ñomndaa, la participación del pueblo es directa, en tanto que los programas y contenidos son propuestos, diseñados y llevados a cabo por los diferentes sectores de la comunidad que son a la vez radioescuchas y productores de contenidos.

Como vemos, estos movimientos autonómicos, efectivamente constituyen una forma de ejercer el poder (entendido como configuración de relaciones sociales instituyentes de las formaciones sociales) diferente a las formas heteronómicas del poder que caracterizan las estructuras del Estado moderno. Por supuesto, esto no significa que este ejercicio del poder autonómico sea mecánico, homogéneo y utópico. Si para John Holloway el *poder-hacer* llega a aparecer como una utopía (un todavía-no existente en el presente), y para Dussel la *potentia* es algo que no puede aparecer en su ejercicio concreto en el mundo real sino a condición de aparecer como su contrario (*potestas*), el poder autonómico sólo puede aparecer como ejercicio concreto de poder. Esto quiere decir que no existen dos manifestaciones iguales del poder autónomo. De hecho, cada configuración autonómica del poder aparece siempre incompleta, como un “caminar a” y no como algo total y acabado. Así como hemos

hecho una diferencia entre el proyecto integral de la autonomía como un modelo ideal y las expresiones concretas de autonomía, también podemos trasladar esa diferencia al ámbito del poder, y decir que el ejercicio concreto del poder autonómico nunca es ideal. Algunos movimientos privilegian el aspecto de la autoafirmación, pero descuidando la autodefensa; en otros casos se hace hincapié en la independencia pero no en la autorregulación; y así sucesivamente.

Si bien ya hemos visto que el MASJC, el SSJC y Radio Ñomndaa son efectivamente expresiones de poder autonómico, también podemos utilizar las categorías que hemos construido para ver las diferencias entre ellos, así como sus debilidades en términos del poder que pueden constituir cada uno de estos movimientos. En un primer momento, el Municipio Autónomo de San Juan Copala aparece como un ejercicio autonómico de poder orientado más hacia el polo positivo del ejercicio de poder. Los triquis de San Juan Copala tienen muy clara la necesidad de autoafirmarse y ser independientes de los poderes heteronómicos. El proceso autonómico de Copala empieza precisamente desde el momento en el que el MULTI se afirma como una organización independiente y diferente del MULT. La afirmación de la identidad triqui ha sido uno de los ejes rectores del proceso, y esto se puede ver desde la recurrente presencia de la lengua, vestido y costumbre propias, hasta el hecho de la constante alusión a los usos y costumbres triquis. De hecho, cuando se decide constituir el municipio autónomo, se hace con la idea de recuperar las formas propias de gobernarse. De igual manera, el constante rechazo a los partidos políticos y a la injerencia de organizaciones externas es muestra de esta predominancia del ejercicio del poder como capacidad de ser independiente. Esta independencia es visible cuando se examinan las relaciones del MASJC incluso con otras organizaciones y movimientos sociales que simpatizan con su lucha. Si bien el MASJC ha requerido la solidaridad de las organizaciones en diversas ocasiones para poder consolidar diferentes aspectos de su autonomía, como su radio comunitaria en la que contaron con el apoyo de la Universidad Autónoma Metropolitana, también es cierto que los triquis autónomos son muy celosos de su independencia en tanto que han buscado ser ellos quienes determinen el curso de su acción. El ejemplo más claro de esto es la relación del MULTI con la Otra Campaña y el EZLN, actores importantes en el proceso autonómico. A pesar de la estrecha relación y simpatía del MASJC hacia la Otra Campaña, el MULTI no sólo se ha mantenido independiente, sino que está consciente de que no puede cobijarse ni en la Otra Campaña, ni en las organizaciones de la Otra Campaña. Esto ha hecho incluso que los autonomistas se hayan ido aislando dentro de la Otra Campaña, pues decidieron no entrar en la dinámica de legitimarse ante la Otra Campaña, incluso a pesar de que el MULT ha ido ganando adeptos dentro de esta:

*Tenemos relaciones con muchos, casi todos; pero igual aquí desgraciadamente estamos todos divididos. No sé si es la estrategia del gobierno o ya de plano nosotros somos los brutos pues el MULT es de la Otra Campaña, es miembro del CNI, de la Sexta, y es el que golpea a la autonomía (...) Ahorita no criticamos a la Otra Campaña. Tiene un reglamento, pero unos no conocemos esas reglas y pues, no hemos tenido respaldo oficial de la Otra Campaña, como San Juan Copala, pueblo autónomo. No hemos tenido respaldo del EZLN. Entonces, el MULT que se considera de la Otra Campaña es el que nos agrade a nosotros que nos consideramos de la Otra Campaña y vamos con el proyecto autonómico. Y dentro de la misma Otra Campaña pues están divididos. Unos van con el MULT, otros aquí y ya la Otra Campaña oficial o el EZLN pues dice ‘mejor no nos metemos’, ‘ya que se la arreglen ellos’, ‘es problema interno entre ellos’ y no ven más allá, que hay una gran diferencia política entre el MULT y un proyecto autonómico”.*

Es evidente que hay una fuerte crítica de los triquis autónomos hacia el EZLN y las organizaciones de la Otra Campaña por el hecho de callar ante la presencia del MULT en ese movimiento. Sin embargo, la actitud del MULTI ha sido no meterse a disputar ese espacio, ni a querer legitimarse ante la Otra Campaña o el EZLN, pues esto significaría perder esa independencia de quien se asume autónomo y no como un movimiento subordinado a otro, aunque se trate del EZLN. Este hecho, aunado a que el énfasis en la independencia se ha traducido en un discurso enfocado excesivamente a afirmar su independencia del MULT y la denuncia hacia esta organización, ha hecho que el MULTI se haya ido aislando.

De hecho, una de las principales debilidades en el ejercicio del poder autonómico del MASJC fue precisamente el haberse enfocado únicamente en el lado positivo de la autonomía, dejando de lado la necesidad de la autodefensa frente, no sólo al MULT, sino al poder heteronómico en general. Al hacer un análisis meramente cuantitativo del discurso de los autónomos de Copala, utilizando las cuatro categorías del ejercicio de poder autonómico, se puede observar cómo la atención de los copaleños está plegada hacia la autoafirmación y la independencia, descuidando las dimensiones de autorregulación y autodefensa.

Para hacer este análisis se construyó un índice para cada una de las categorías, basado en el porcentaje de las palabras clave que aparecen en las entrevistas a los integrantes del MASJC. Primero se ubicaron diferentes palabras claves relacionadas con cada una de las categorías del ejercicio de poder autonómico (ver cuadro 1). Posteriormente se registró en cada caso la frecuencia de aparición de

estas palabras en las entrevistas<sup>115</sup>.

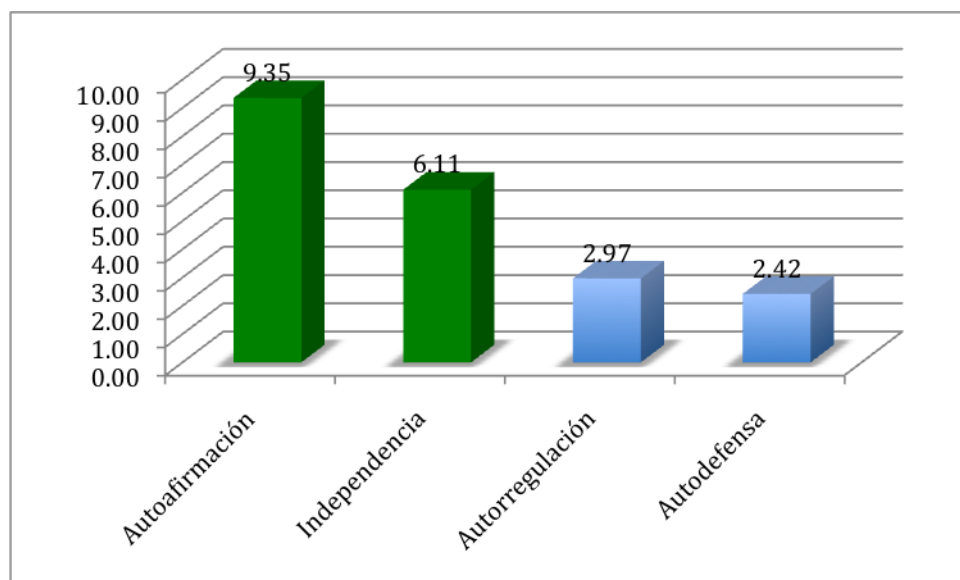
**Cuadro 1:** Palabras clave asociadas con las categorías del poder autonómico.

<b>Categoría</b>	<b>Palabras clave</b>
Autoafirmación	Asamblea, Autodeterminación, Autonomía, Conscientes, Consejos, Consenso, Cultura, Costumbres, Formación, Identidad, Lengua, Objetivos, Participación, Salud
Independencia	Autoconsumo, Autogestión, Independencia, Aprender, Capacitación, Podemos, Sabemos, Propio, Rescatar
Autorregulación	Autogobierno, Reglas, Responsabilidad, Seguridad, Comité, Instituciones, Ley, Organización
Autodefensa	Defensa, Confrontación, Enfrentar, Lucha, Resistencia, Opositores, Demanda, Denunciar

La frecuencia de aparición de palabras clave en el discurso del MASJC muestra que el ejercicio de poder autonómico copaleño está inclinado hacia el polo positivo del poder (ver figura 8). Al hablar sobre el proyecto autonómico, los entrevistados hacen mucho énfasis en su separación del MULT, en el aspecto de afirmarse como sujetos autonómicos, en la necesidad de caminar su propio camino, pero son más reducidas las referencias a la necesidad de defenderse y de establecer mecanismos para negar la injerencia de cualquier voluntad heteronómica. Resaltan en el discurso las referencias a la represión, la violencia y las agresiones por parte del MULT. Sin embargo, esto no se traduce en un discurso que hable sobre el ejercicio de poder como capacidad de autodefensa.

<sup>115</sup> El análisis de las palabras clave se hizo únicamente con las diferentes entrevistas hechas específicamente para este trabajo. No se tomó en cuenta el discurso de estos movimientos que aparece en otros trabajos o en las notas periodísticas

**Figura 8:** Porcentaje de palabras claves relacionadas con las categorías del poder autonómico  
**San Juan Copala**



Como vemos, este resultado del análisis de las palabras clave es congruente con las mismas afirmaciones de los integrantes del MULTI, quienes reconocen también esa incapacidad de defenderse: “Ya cuando es tiempo de emboscadas, ya cuando te toman de sorpresa, ahí sí ni cómo hacerle, porque no tenemos esa capacidad”<sup>116</sup>. A partir de la agresión de septiembre de 2010, San Juan Copala cayó en manos del MULT y la UBISORT. Los integrantes del MULTI reconocen que no han tenido la capacidad de rescatar el proyecto autonómico:

*Desde entonces ya no pudimos rescatarlo otra vez. Ya cuando entran otra vez en San Juan Copala, cuando ya entra esta organización a tomar el palacio de San Juan Copala y poner a su propia autoridad, por encima de todos, es cuando otra vez se empieza a robar todos los equipos; entonces ya no se pudo. Y pues de ahí ya empieza a agudizarse la violencia. Empiezan los tiroteos. Empieza el cerco y entonces ya no se pudo trabajar como se tenía pensado<sup>117</sup>.*

Esto no quiere decir que los autónomos de Copala no hagan nada para defenderse. De hecho, el MULTI ha organizado numerosas marchas y caravanas, primero con el objetivo de romper el cerco impuesto a Copala, y después de la entrada del MULT y la UBISORT, con el objetivo de “volver” a

consultadas.

<sup>116</sup> Entrevista con integrante del MASJC.

<sup>117</sup> Íbidem.

Copala. Este análisis únicamente nos muestra un desbalance entre el ejercicio positivo y negativo del poder autonómico, en donde el primero predomina sobre el segundo. Las causas de este desequilibrio pueden ser diversas. Si bien es cierto que la historia de la separación del MULTI con respecto al MULT fue un factor significativo en el énfasis de los autónomos en autoafirmarse y remarcar su diferencia fundamental con el MULT, también es cierto que la carencia de recursos y el aislamiento que han ido experimentando les ha dificultado el ejercicio de una autodefensa efectiva. De igual manera, el estar conscientes de su intención de construir relaciones de poder diferentes a la heteronomía, hace que la búsqueda de estrategias de autodefensa sea todavía más complicada:

*Si nosotros actuáramos como la UBISORT, ahí sí vería toda el arma del Estado. Pero como la UBISORT es la que golpea (...) ese es el pretexto que quiere el Estado; que si me matan, asesino, y cuando asesino ya es el pretexto para poder militarizar y cosas así. Entonces, nosotros estamos evitando por todos lados de que no entre el Estado y que sí, hay un cerco, hay violación a los derechos, pero lo único que nosotros hacemos es demandar públicamente y cosas así. Esa es la única arma que tenemos nosotros; porque si nos organizamos y nos armamos, pues salimos perdiendo todos; entonces todos seríamos iguales, seríamos asesinos y no defenderíamos a nada; no tendríamos principios<sup>118</sup>.*

No se debe entender con esto que una estrategia física de autodefensa equivalga necesariamente a un ejercicio heteronómico del poder. El uso de la fuerza no define a priori el carácter heteronómico o autonómico del poder. Como hemos visto, el ejercicio negativo del poder autonómico implica una negación de la voluntad heteronómica, y el uso de la fuerza para la autodefensa puede ser una opción válida en algunos casos. Este podría ser el caso de la policía comunitaria, quienes utilizan las armas para negar las voluntades heteronómicas internas. Recordemos que la policía comunitaria moviliza a más de 700 policías armados. Sin embargo, las condiciones en Copala son muy diferentes y para los triquis autónomos, recurrir a la violencia no es una opción, pues lejos de ser una autodefensa efectiva, contribuiría a justificar la represión. En este caso, el uso de la fuerza no aparecería como ejercicio de poder, sino precisamente como su contrario.

De cualquier forma, independientemente de la manera de ejercer la autodefensa, los datos muestran que hay un cierto desbalance en el ejercicio negativo del poder en los triquis. El caso de Copala contrasta con el proceso autonómico en Xochistlahuaca. Si bien ambos casos son expresiones

---

<sup>118</sup> Entrevista con integrante del MASJC.



de poder autonómico, y en ambos se puede ver una clara correspondencia entre la acción colectiva y la voluntad de acción propia, cuando observamos el ejercicio de poder con base en nuestras cuatro categorías, se puede apreciar una diferencia significativa. A pesar de que una radio comunitaria puede verse como un proyecto autonómico más modesto que un municipio autónomo o un sistema de seguridad e impartición de justicia autónoma, el Comité de Radio Ñomndaa es, de los tres casos observados, el que demuestra un ejercicio más completo del poder autonómico. La autoafirmación de los integrantes del proyecto autonómico ñomndaa es muy visible. Tanto en las pláticas con el Comité, como en los contenidos de la programación de la radio, se puede ver un énfasis recurrente en el tema del rescate de la identidad y la lengua, así como la plena conciencia de que su proyecto autónomo no es únicamente la radio, sino algo más amplio. Los ñomndaa toman la radio como un medio con el cual buscan promover otros ámbitos de una autonomía más completa, como lo es el rescate de la salud tradicional o la educación crítica.

De los proyectos autonómicos aquí estudiados, Radio Ñomndaa es quizá el que tiene más clara su determinación de defender su independencia económica, política y cultural frente a cualquier institución oficial. Ellos han decidido colectivamente y con pleno conocimiento de causa el operar sin licencia, pues consideran que someterse a los protocolos oficiales, limitaría sustancialmente su libertad de programación, además de que significaría una forma de control. En nuestros términos, es claro que en la autonomía ñomndaa hay un ejercicio positivo del poder autonómico en tanto que la voluntad colectiva busca reafirmarse y fortalecerse así como mantener siempre su independencia de acción.

Sin embargo, aquí no se ve un desbalance entre este ejercicio positivo del poder autonómico y su ejercicio negativo. Los integrantes del Comité de Radio Ñomndaa también parecen tener muy clara la necesidad de defenderse frente a las constantes agresiones de las estructuras del poder heteronómico. En numerosas ocasiones se han enfrentado a voluntades heteronómicas que buscan modificar su acción, pero los amuzgos han logrado neutralizar estas voluntades a través de la movilización de la acción colectiva autónoma. El 10 de julio de 2008, cuando cerca de 40 elementos de la AFI y la PIM ingresaron en el municipio de Suljaa para decomisar los transmisores. Los locutores fueron inmediatamente avisados por la comunidad de la presencia de las autoridades oficiales. Enseguida se dio el aviso por el aire, y la gente de las comunidades salió y se movilizó para impedir físicamente que los policías se llevaran el equipo de transmisión. En este caso, es muy evidente el empoderamiento de la comunidad y el ejercicio de este poder como negación de la voluntad heterónoma. El 7 de julio de 2011, tres carros militares ingresaron al municipio y preguntaron por la ubicación de la radio. Inmediatamente, la comunidad se movilizó. Una vez más, se dio el aviso al aire, pero en esta ocasión

también se hizo uso de las alianzas y redes que ha ido tejiendo la Radio Ñomndaa. En cuestión de minutos, se sabía en la Ciudad de México de la incursión de los militares en Xochistlahuaca. Los soldados terminaron retirándose del lugar después de unas horas. El ejercicio de la autodefensa es visible en el proyecto ñomndaa. Los ñomndaa han ido construyendo una serie de recursos que les permiten ejercer la autodefensa. Podemos nombrar algunos como las alianzas con otros movimientos en el estado y en el país, o las estructuras de movilización interna que pueden movilizar a la comunidad cuando ingresan actores hostiles como el ejército o la policía. La misma herramienta de la radio funciona como un recurso que fortalece la identidad autonómica, y por lo mismo, repercute en el fortalecimiento del poder autonómico. El hecho visible de una conciencia sobre la necesidad de la autodefensa, y los recursos disponibles para ejercer la autodefensa, indican claramente que esta dimensión del ejercicio de poder autonómico no es descuidada por los ñomndaa.

De igual manera, también es clara la presencia de la dimensión de *autorregulación* en el ejercicio negativo del poder autonómico de los ñomndaa. El Comité ha desarrollado una normatividad que busca precisamente evitar que intereses ajenos a la colectividad puedan imponer su actuar en el proyecto. Cuando un candidato del PRD se acercó a querer hacer un programa sobre el desarrollo del municipio, que podría ser visto como parte de su campaña electoral, los integrantes del Comité no tuvieron más que hacer efectiva la normatividad consensada por la comunidad, negando así una voluntad individual que iba en contra de la voluntad colectiva. En este caso, el hacer campaña por un partido político se ve como algo inmediatamente incompatible con el proyecto de la radio, pues se trata de procesos completamente diferentes. Como ya hemos dicho, en el proceso electoral oficial, la lógica es heteronómica. Este rechazo a las voluntades individuales internas que buscan introducir lógicas heteronómicas en la radio no es visto como una imposición, sino precisamente, como parte de los mecanismos que garantizan el proyecto autonómico. Se trata evidentemente del ejercicio negativo del poder autonómico, es decir, de negar la heteronomía interna.

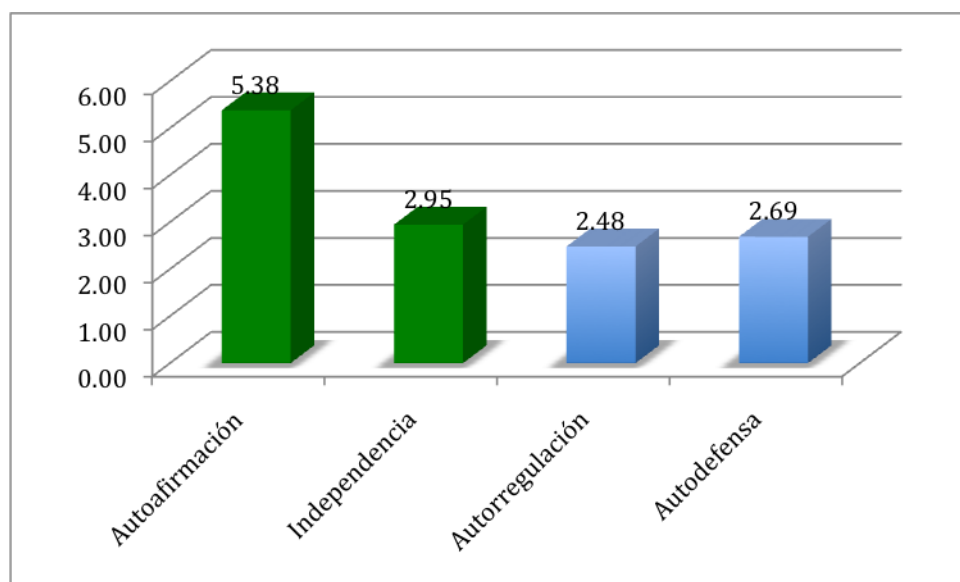
*No hay dificultad para decirles que eso no. No hay dificultad. De hecho es algo que se dice, se difunde, y se difunde desde que empezó la transmisión, así es que las personas que quieren decir algo de eso, y que quieren hacerlo de manera tramposa, pues llegan con otra cosa; dicen que van a decir otra cosa, pero ya en el momento tratan de cambiar, de desviarse. Pero así explícitamente que alguien llegue y diga, pues se le dice directamente que no es así, y ya no hay ningún problema<sup>119</sup>.*

---

<sup>119</sup> Entrevista con integrante de Radio Ñomndaa.

Este balance es evidente también en el discurso de los integrantes del Comité de Radio Ñomndaa. Al analizar en el discurso de los amuzgos las mismas palabras claves utilizadas en el análisis que se hizo de las entrevistas con los triquis, podemos inmediatamente ver que las cuatro categorías del ejercicio del poder autonómico están un poco más equilibradas (ver figura 9). Hay una evidente correspondencia entre las observaciones que hemos hecho del proceso autonómico de Radio Ñomndaa y el discurso propio de los integrantes del Comité, con respecto a la intensidad en que se ejerce el poder.

**Figura 9:** Porcentaje de palabras claves relacionadas con las categorías del poder autonómico  
**Radio Ñomndaa**



Ahora bien, a pesar de este aparente balance en el ejercicio de poder autonómico, los ñomndaa también reconocen la necesidad de fortalecer la autonomía con relación a su arraigo en la comunidad, pues reconocen que no son todas las comunidades las que están participando en el proyecto de la autonomía. Son “*tal vez más del 50% en donde ya hay comité de base; también en algunas comunidades del municipio de Tlacoachistlahuaca, y en algunas comunidades de Ometepec. Son tres municipios donde se cuenta con un comité de base. Y están los compañeros que son del comité de aquí del municipio, que son los que están más cerca*”<sup>120</sup>. Sin embargo, podemos decir que a pesar de ser un proyecto pequeño, que no abarca la totalidad del territorio, las relaciones de poder autonómicas que se están construyendo en Radio Ñomndaa son fuertes en tanto que muestran un equilibrio relativo en las cuatro

<sup>120</sup> Entrevista a David Valtierra de Radio Ñomndaa.

categorías de análisis del poder autonómico.

Finalmente, el análisis del proyecto autonómico de la Montaña y Costa Chica de Guerrero muestra un resultado igualmente interesante. En este caso, la autoafirmación es también fuerte y se encuentra muy presente en el discurso. Tanto los coordinadores de la CRAC como los pueblos en el territorio comunitario tienen una fuerte conciencia territorial. La noción de ser comunitario ha ido adquiriendo un fuerte peso en la conciencia de los pueblos ya que no sólo indica una adscripción étnica o social, sino que indica la pertenencia y la participación en todo un sistema de relaciones de poder diferente, que hoy ya no se limita al ámbito de la seguridad e impartición de justicia, sino que empieza a avanzar en otros terrenos, como la comunicación y la salud comunitaria.

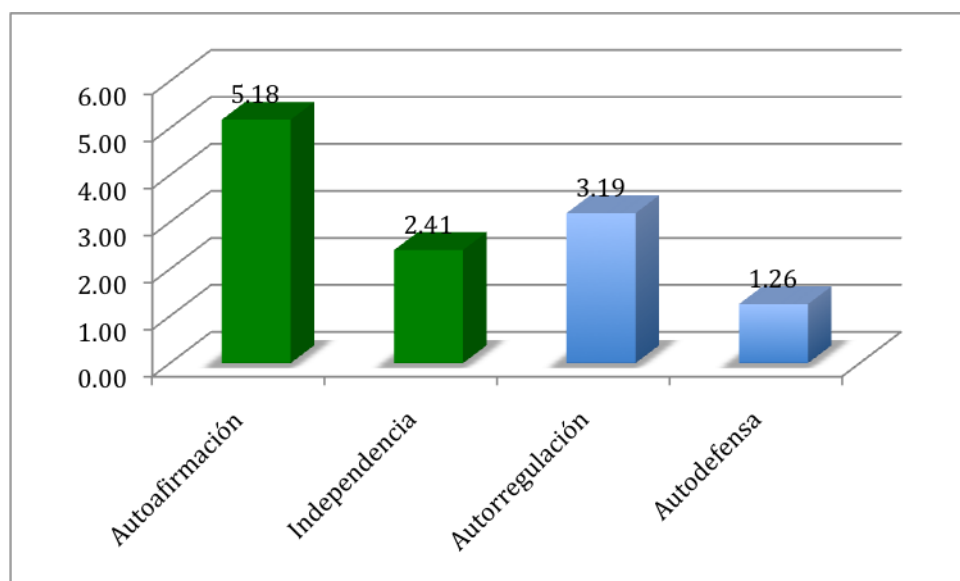
De igual manera, la autorregulación es muy visible en este proyecto autonómico. Esto es así porque la esencia misma del SSJC es la autorregulación con respecto a la seguridad y la justicia. El Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria surgió precisamente con la idea de ejercer este tipo de autorregulación, pero buscando la manera no heteronómica de negar las voluntades individuales que atentan contra el interés colectivo. Como la misma policía comunitaria lo ha afirmado en numerosas ocasiones, se trata de reeducar, no de castigar; se trata de que los infractores puedan reinsertarse en la comunidad. Al reeducar, el SSJC trata de regresar al infractor la conciencia de ser parte de la comunidad. Esto lo logran haciéndolo convivir con las comunidades, a partir del servicio en faenas y tequios, en donde se devuelve a la comunidad lo que se le ha quitado al delinquir.

Una de las primeras características de la policía comunitaria que salta a los ojos del observador externo es la presencia visible de formalidades y procesos normativos en este ejercicio de autorregulación en materia de seguridad. Existe incluso un “reglamento interno” al que hacen constantemente referencia los coordinadores y los policías comunitarios. Sin embargo, esta normatividad no confronta a los pueblos como una superestructura ajena. Estas regulaciones son compatibles con la idiosincrasia de los pueblos precisamente porque son los pueblos quienes participan directamente en la creación y diseño de estas, a partir de asambleas comunitarias. La policía comunitaria entonces no se regula por un complejo sistema de leyes ajenas al pueblo, construidas por los “expertos”, sino que se trata de regulaciones que surgen desde el mismo sujeto autonómico. No es alguien de fuera quien dicta las maneras de impartir justicia, sino que estas surgen desde las asambleas comunitarias.

Ahora bien, lo que resalta en este caso al hacer el análisis de palabras clave, es que son precisamente la autoafirmación y la autorregulación las categorías que están más presentes en el discurso de los comunitarios. Sin embargo, parecen ser marginales las referencias a la independencia y

la autodefensa (ver figura 10). Efectivamente, la policía comunitaria parece no tener el mismo recelo por su independencia que los proyectos autonómicos de Radio Ñomndaa o del MASJC. Esto se puede observar en lo que tiene que ver con la relación de la policía comunitaria con las instituciones heteronómicas del Estado. Si bien los comunitarios tienen una conciencia clara de la diferencia entre las policías oficiales y el SSJC, también es cierto que existe una cierta coordinación entre ambos sistemas. Esta coordinación, aunque no está exenta de problemas ni es deseable para los comunitarios, existe en los hechos y está relacionada con la debilidad en el ejercicio del poder autonómico como independencia. A decir de uno de los coordinadores,

**Figura 10:** Porcentaje de palabras claves relacionadas con las categorías del poder autonómico  
**Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria**



*Nosotros de manera formal hemos acordado la coordinación; pero en los hechos solamente se ha dado una coordinación en uno o dos operativos con la policía municipal. Porque los compañeros comunitarios no quieren que la gente de la comunidad diga que somos los mismos, porque la comunitaria es nombrada por los pueblos en asamblea comunitaria y todos los demás policías del gobierno no son nombrados por las comunidades, no son nombrados por el pueblo; son contratados de manera individual y muchos de ellos, a veces tienen antecedentes; si bien es cierto, no antecedentes penales registrados en la procuraduría, sino que son personas que han delinquido; no se ha conocido pero no entran con un perfil que*

*garantice su solvencia moral. En cambio cuando son nombrados en la asamblea general; en la comunidad, todo mundo conoce su comportamiento, quiénes son sus familiares, sus vicios, si es que alguien los tiene. Entonces, en esas asambleas se nombra siempre a las personas más responsables, honorables, de conducta mejor dentro de la comunidad, para que permita que el sistema comunitario no caiga en corrupción. Esa es una diferencia fundamental entre lo que es la policía oficial y lo que es la policía comunitaria. Entonces, repito, la coordinación se ha dado aquí con los policías municipales poco, y en menor medida, casos excepcionales con la Policía Estatal<sup>121</sup>.*

Más allá del discurso, en una de las entrevistas de campo pudimos, gracias a la oportuna casualidad, constatar presencialmente la manera en que opera esta coordinación. En febrero de 2011, en una visita de campo al territorio comunitario, después de habernos presentado y debidamente identificado ante los policías y coordinadores de la sede de San Luis Acatlán, así como de haber sido ofrecidos un espacio para pernoctar ahí en la casa de justicia, un policía comunitario que recién llegaba al lugar confundió al equipo de investigación con un “grupo de secuestradores” que habían escapado de la justicia comunitaria un año atrás. Sin avisarnos, el policía comunicó a los demás miembros de la policía comunitaria que quienes estábamos durmiendo ahí éramos secuestradores. Visiblemente, los policías comunitarios se pusieron nerviosos. Uno de los coordinadores se acercó a interrogar amablemente al equipo de investigación. Sin embargo, al no saber qué hacer ante la presencia de quienes ellos creían que eran delincuentes peligrosos, llamaron inmediatamente a la policía del Estado a que acudiera al lugar. En cuestión de veinte minutos llegó la policía oficialista, con armas largas, rostros cubiertos y con insultos hacia los “presuntos culpables”, y comenzó a exigir que los comunitarios les entregaran a los secuestradores. Finalmente, logramos enlazarnos vía telefónica con uno de los contactos que nos conocía, quien inmediatamente señaló al coordinador el error que estaba cometiendo.

Más allá del valor anecdótico de este incidente, este hecho nos permitió observar precisamente esa debilidad en el aspecto de la independencia en el ejercicio del poder autonómico. Es completamente entendible que se pueda confundir a una persona con otra; esto es parte de la falibilidad de la percepción humana. No obstante, al pensar los encargados de la sede de San Luis Potosí que se trataba de secuestradores se pusieron nerviosos y no tuvieron la capacidad de implementar los mecanismos necesarios para impartir la justicia de manera autónoma e independiente. Posteriormente

---

<sup>121</sup> Entrevista con Pablo, coordinador de la CRAC.

relataron los comunitarios que pensaron que el equipo de investigación iba a intentar desarmarlos por la noche. Sin embargo, en ningún momento hubo una revisión de nuestras pertenencias o nuestro vehículo. Con una revisión de este tipo se hubiera podido corroborar que no traíamos ningún tipo de armas, e incluso se hubieran percatado de los cuadernos de trabajo y documentos de la investigación que servirían para corroborar nuestra verdadera intención. Ahora bien, se puede deducir que fue esta falta de capacidad para manejar un caso de esta naturaleza lo que llevó al coordinador a tomar la decisión de llamar a la policía del Estado.

Afortunadamente para la investigación, la policía oficialista respetó la decisión de la policía comunitaria y se retiró después de que los comunitarios se convencieron de su error. Sin embargo, quedó claro que para este nivel de amenaza percibida (presencia de secuestradores), el ejercicio autónomo de la seguridad e impartición de justicia comienza a debilitarse y se vuelve dependiente de las instituciones oficiales. ¿Qué hubiera pasado si el equipo de investigación no hubiera podido identificarse? ¿Se nos hubiera entregado a la policía oficialista? ¿Qué hubiera pasado si efectivamente fuéramos un grupo de secuestradores? ¿Los comunitarios se hubieran hecho a un lado para dejar actuar a la policía del Estado por lo grave del caso? ¿No entra el delito de secuestro en la jurisdicción comunitaria? Según el reglamento interno de la policía comunitaria, el secuestro está contemplado como uno de los delitos que son atendidos por el SSJC. Las respuestas que dieron posteriormente los comunitarios a estas preguntas no fueron claras, y cualquier respuesta que intentemos también dar aquí entraría en el terreno de la especulación. Sin embargo, lo que queda claro es que sí hay una visible debilidad en torno a la independencia operativa del SSJC<sup>122</sup>.

Como hemos visto, esta debilidad es congruente con el resultado del análisis de las palabras clave en el discurso de los comunitarios. El tema de la independencia de las instituciones gubernamentales no parece estar tan presente en su discurso. Es importante mencionar aquí que la policía comunitaria no puede verse tampoco como un todo homogéneo. Hay más heterogeneidad en el proceso autonómico del SSJC que en el de Ñomndaa o el MASJC. Esto hace que mientras algunos sectores de la policía comunitaria hacen mayor énfasis en su diferencia con las instituciones oficiales, otros tienden a minimizarla, llegando incluso hasta a participar en los procesos electorales, como es el caso del excoordinador de la policía comunitaria, Bruno Plácido, quien anunció su intención de buscar una diputación plurinominal por el PRD en el 2012. Si bien estas pueden ser sólo diferencias que

---

<sup>122</sup> También se debe mencionar que después de este incidente, nos enteramos de que se había tergiversado la información sobre el hecho, y corría el rumor de que se nos había detenido en otro lugar (fuera de la casa de justicia) y que no quisimos identificarnos, e incluso opusimos resistencia, por lo que se nos llevó detenidos a la casa de justicia. Este rumor puede ser indicativo de que existe también un rechazo a aceptar de manera autocrítica este tipo de debilidades, al menos por parte de los coordinadores involucrados en el incidente.

únicamente muestran la diversidad en los individuos que forman parte de la policía comunitaria, lo cierto es que en términos orgánicos es clara una debilidad en torno a la independencia operativa del SSJC.

Finalmente, al momento de las entrevistas, el tema de la autodefensa no aparece como algo importante en el discurso de la policía comunitaria. Sin embargo, aquí debemos destacar que a partir de la incursión de las empresas mineras en territorio comunitario, y de que los comunitarios supieron de la existencia de numerosas concesiones mineras en su jurisdicción, la defensa del territorio se ha convertido en un tema fundamental en el proyecto autonómico. Sin embargo, debido al periodo de tiempo en el que se realizó esta investigación, el alcance de este nuevo factor ya no entra dentro de este estudio.

### *Conflictividad*

Nos queda únicamente hablar sobre la relación entre el poder autonómico y el heteronómico. Como se ha visto, el modelo que se propone aquí no pretende negar la existencia del poder como dominación (poder heteronómico) sino únicamente extender la noción del poder de forma tal que *además* del poder como dominación, se pueda observar el ejercicio de poder como emancipación, es decir, como una configuración de relaciones sociales que permite la liberación de la capacidad creativa de los sujetos. En el apartado anterior nos enfocamos en el poder autonómico para aplicar las categorías del ejercicio autonómico del poder a los tres casos que hemos venido observando. Sin embargo, no podemos pensar estos tres casos únicamente en términos de su ejercicio autónomo de poder, ignorando el hecho por demás irrefutable que se trata de proyectos que existen como islas en un mar de instituciones heteronómicas. El municipio autónomo de San Juan Copala no puede pensarse de manera aislada, sin referirse a instituciones como el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y su Unidad de Bienestar Social para la Región Triqui (UBISORT), el gobierno del estado de Oaxaca, o el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT) y sus crecientes vínculos con el gobierno de Gabino Cue. Radio Ñomndaa por su parte no podría entenderse como un proyecto autonómico que avanza sin conflictos con instituciones heteronómicas en todos los niveles de gobierno, desde los caciques locales, hasta el gobierno del Estado y Federal, a través de la Policía Federal, la SEDENA, la COFETEL, etc. De igual manera, la policía comunitaria ha tenido que buscar respuestas diversas a la injerencia de instituciones



heteronómicas que buscan determinar la acción de los pueblos por encima de su voluntad.

Ahora bien, si lo que observamos son en cierta manera islas de relaciones autonómicas en medio de un mar de relaciones heteronómicas, cabe preguntarse, cuál es la relación entre los espacios de poder autonómico y estas instituciones heteronómicas, en otras palabras, cómo se relaciona el poder autonómico con el poder heteronómico. En cierto sentido ya hemos ido observando la respuesta a lo largo de este trabajo. Una y otra vez aparece un conflicto fundamental entre dos lógicas opuestas: autonomía y heteronomía. Como hemos dicho, una relación de poder no puede ser al mismo tiempo heteronómica y autonómica. La heteronomía implica la determinación de la voluntad del sujeto por una voluntad externa, mientras que la autonomía implica la libertad de la voluntad para determinarse a sí misma. Una voluntad no puede ser determinada por sí misma y por *otro* a la vez. En este sentido, hemos dicho que la relación autonomía-heteronomía es de suma cero. Si una formación social se fundamenta en relaciones de poder heteronómicas, entonces no puede adoptar formas autonómicas a condición de convertirse en algo completamente diferente y opuesto a sí mismo. En este sentido, el surgimiento de procesos de autonomía y la exigencia de su integración y su reconocimiento en el marco jurídico institucional es por sí mismo un acto de subversión de las estructuras heteronómicas dominantes.

Esta contradicción es sin duda visible en los casos aquí observados. Es evidente que en cada uno de ellos, la relación con el Estado, o con las instituciones heteronómicas ha sido claramente conflictual. La relación entre cada uno de los tres movimientos estudiados y las instituciones heteronómicas no ha sido armónica. En todos los casos, las instituciones han respondido de manera negativa, no reconociendo la autonomía, rechazando, e incluso, agrediendo físicamente los proyectos. En todos los casos existe una larga lista de agresiones por parte de diferentes instituciones heteronómicas. Ya hemos relatado como el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria ha tenido que enfrentar constantemente la represión del Estado. En los primeros momentos, a partir de la constitución de la CRAC, los coordinadores, comandantes y policías comunitarios eran constantemente acosados y en muchos casos incluso se les levantaban órdenes de aprehensión por los delitos de privación ilegal de la libertad. En el 2002 cinco coordinadores regionales fueron recluidos en el CERESO de San Luis Acatlán. En otras ocasiones han tenido que organizarse ante la presencia del Ejército en el territorio comunitario.

Radio Ñomndaa, por su parte ha recibido acoso constante por parte de instituciones gubernamentales de los diferentes niveles de gobierno, así como de los caciques de la región (ver cuadro 2). Es de llamar la atención la movilización de la máxima estructura de administración de la

violencia del Estado Mexicano, es decir el Ejército, en contra de una radio comunitaria. Esta movilización militar parecería un tanto descomunal frente a algo tan “inofensivo” como una radio.

**Cuadro 2:** Agresiones a Radio Ñomndaa

Fecha	Agresión	Institución heteronómica
22 de enero de 2005	El teniente Ricardo Damián Mazariago del 48 Batallón de Infantería, con sede en Cruz Grande se presentó físicamente en las instalaciones de la radio pidiendo información sobre sus actividades.	SEDENA
22 de enero de 2005	Se presentaron en la radio funcionarios de la SCT, buscando desalojar la radio.	SCT
10 de julio de 2008	Elementos de la AFI intentaron dismantelar la radio. Quemaron el transmisor.	AFI
11 de enero de 2009	Los integrantes del Comité de Radio Ñomndaa, Baldomero Hernández Cruz, José Alberto Valtierra Cancela y Obed Valtierra Pineda fueron detenidos por policías municipales.	Policía municipal
13 de octubre de 2009	El juez de Primera Instancia del Distrito de Abasolo con sede en Ometepec giró orden de aprehensión contra David Valtierra, acusándolo de delitos fabricados.	Poder Judicial
10 de noviembre de 2009	Se dictó auto de formal prisión en contra de David Valtierra	Poder Judicial
15 de noviembre de 2009	Obed Valtierra Pineda, integrante de la Comisión de Producción y Audio de Radio Ñomndaa, fue agredido por Cesar Omar Pineda, uno de los sobrinos de la cacique Aceadeth Rocha	Caciques
7 de julio de 2011	2 jeeps y un camión de militares ingresaron en Xochistlahuaca preguntando por la ubicación y actividades de Radio Ñomndaa. Instalaron un retén en la carretera de la entrada al municipio.	SEDENA

No es el espacio aquí para hacer un análisis profundo de las formas en que se hostiliza el activismo de los integrantes de Radio Ñomndaa, tanto desde las instituciones oficiales, como la SEDENA, la SCT y la AFI, como desde los llamados “poderes fácticos” que operan localmente. Lo que queremos resaltar es el hecho, por demás obvio, que la relación entre el proyecto autonómico ñomndaa y las instituciones de poder heteronómico han sido todo menos cordiales.

En el caso de Copala, esto no ha sido muy diferente. La actitud de las instituciones gubernamentales hacia el municipio autónomo se puede resumir en una declaración hecha por Heliodoro Díaz Escarraga, líder del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el estado de Oaxaca, quien en 2007 declaró al respecto de Copala que: “la instauración de ayuntamientos populares o territorios autónomos en Oaxaca no es más que “una infantiliza más, una propuesta sin pies ni cabeza, que por ningún motivo coadyuva a fortalecer el régimen democrático y el fortalecimiento de las instituciones en el país”<sup>123</sup>. Desde el inicio, la autonomía de facto copaleña ha sido recibida con recelo en el mejor de los casos, y con franca agresión en la mayoría (Ver cuadro 3). En este caso, la confrontación ha llegado a niveles muy extremos, resultando en decenas de asesinados y cientos de desplazados.

**Cuadro 3:** Agresiones al MASJC

Fecha	Agresión	Institución heteronómica
7 de abril de 2008	Teresa Bautista y Felicitas Martínez son asesinadas en una emboscada.	MULT
29 de noviembre de 2009	Los niños Elías Fernández de Jesús, de 9 años, y Tomotelín y Jacinto Velasco, resultan heridos en una balacera en Copala.	UBISORT
29 de abril de 2009	El municipio de Copala es cercado por paramilitares.	UBISORT
27 de abril de 2010	Los paramilitares agreden con arma de fuego a una caravana de observadores internacionales y nacionales que intentaban entrar en San Juan Copala. Mueren Beatriz Alberta Cariño Trujillo de CACTUS y Jiry Jaakola	UBISORT

<sup>123</sup> [http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/7000971?quicktabs\\_1=2](http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/7000971?quicktabs_1=2)

15 de mayo de 2010	12 mujeres y niños son agredidos y secuestrados por paramilitares al mando de Rufino y Anastasio Juárez	UBISORT
20 de mayo de 2010	Timoteo Alejandro Ramírez, fundador del MULTI es asesinado junto con su esposa Cleriberta Castro.	MULT
8 de junio de 2010	Las autoridades estatales impiden continuar a una caravana de desplazados que buscaba regresar a Copala.	Gobierno del Estado
24 de junio de 2010	Miriam Martínez de 8 años es herida de bala.	UBISORT
26 de junio de 2010	Marcelina de Jesús López y Celestina Cruz Ramírez son heridas de bala <sup>124</sup> .	UBISORT
30 de julio de 2010	Pistoleros agreden a balazos a mujeres de Copala. Son heridas de gravedad Selena Ramírez López de 17 años y Adela Ramírez López de 15 años.	UBISORT
21 de agosto de 2010	Una comisión de mujeres es emboscada en la comunidad de Hierba Santa. Son asesinados Antonio Ramírez López, Antonio Cruz García y Rigoberto González.	MULT, UBISORT <sup>125</sup>
7 de septiembre de 2010	Dos mujeres son atacadas cuando intentaban escapar de San Juan Copala. Natalia Cruz Bautista es golpeada y violada. Francisca de Jesús García resulta herida de bala en la espalda. Se responsabiliza a Toño Págaro, Cruz García, Julio César Martínez Morales, Ramiro Domínguez García y Mauro Vásquez	MULT, UBISORT
14 de septiembre de 2010	María Rosa Francisco es herida de bala.	MULT, UBISORT
16 de septiembre de 2010	Tres mujeres son heridas de bala.	MULT, UBISORT
18 de septiembre de 2010	David García Ramírez es baleado mientras intentaba salir de Copala <sup>126</sup> .	MULT, UBISORT

<sup>124</sup> <http://autonomiaencopala.wordpress.com/2010/06/28/balacean-a-dos-mujeres-y-a-una-nina-en-san-juan-copala/>

<sup>125</sup> Durante el cerco al MASJC, los habitantes denunciaron que recibían ráfagas de armas largas por parte de ambas organizaciones, MULT y UBISORT. Posteriormente, el MULTI ha denunciado que la toma de San Juan Copala en septiembre de 2010, se llevó a cabo en una acción coordinada por integrantes del MULT y la UBISORT.

<sup>126</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/19/politica/013n1pol>

5 de agosto de 2011	Álvaro Jacinto Cruz, de 18 años; Francisco Ramírez Merino, de 37, y José Luis Ramírez Hernández, de 39, fueron asesinados con armas de fuego de alto calibre <sup>127</sup> .	MULT, UBISORT
19 de diciembre de 2011	Miguel Ángel Velasco Álvarez es detenido por la Agencia Estatal de Investigación, a pesar de que contaba con medidas cautelares de la CIDH <sup>128</sup>	AEI

Este caso, particularmente, es paradigmático en lo que tiene que ver con la relación conflictual entre la autonomía y la heteronomía. El MULTI se separó del MULT en el 2006. Sin embargo, el conflicto comenzó a aparecer visiblemente sólo después de la declaración de autonomía. En el momento en que los copaleños decidieron comenzar a ejercer un gobierno autónomo, con base en formas no heteronómicas de poder, la descalificación se tornó en agresión abierta. Es de notar que la intensificación de la conflictividad se da con relación a actores aparentemente disímiles, como lo son el MULT y la UBISORT. Estas dos organizaciones han sido protagonistas de un conflicto de larga duración. Como se relató, la UBISORT surgió en 1995 precisamente para neutralizar la actividad del MULT. El MULT por su parte, fue víctima de numerosas agresiones de la UBISORT. Llama entonces la atención que estas dos organizaciones aparentemente antagónicas puedan estar de acuerdo e incluso llegar a coincidir en esfuerzos, cuando se trata del interés común por destruir la autonomía en San Juan Copala. Este hecho sólo tiene sentido cuando observamos el conflicto en términos del antagonismo entre el poder autonómico y el poder heteronómico. Tanto la UBISORT como el MULT son actores sociales cuyas estructuras internas responden a lógicas de poder heteronómicas. La UBISORT no puede negar sus vínculos con el priismo estatal, y por lo tanto, con las instituciones del Estado. El MULT, aunque inició como un proyecto de organización social impulsado por la lucha social de los triquis, hoy es difícil diferenciarlo de las instituciones más características del poder heteronómico. Con la creación del Partido Unidad Popular (PUP), el MULT comenzó a recibir presupuesto gubernamental y a enfocar su acción en los procesos electorales. De hecho, este fue uno de los primeros puntos que llevaron a la separación del MULTI. Para los militantes del MULTI, al enfocarse en los procesos electorales, el MULT estaba perdiendo el rumbo, mientras que al recibir grandes presupuestos gubernamentales se abría la puerta la corrupción. Además de esto, el MULTI denunció las formas coercitivas y de hostigamiento utilizadas por los cuadros y dirigentes del MULT para imponer su

<sup>127</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2011/08/06/sociedad/038n1soc>

<sup>128</sup> <http://www.jornada.unam.mx/2011/12/21/estados/032n2est>

voluntad sobre las bases.

Más allá de las declaraciones, el hecho es que al constituirse el municipio autónomo, los principales agresores fueron la UBISORT y el MULT, el primero vinculado desde su origen al Estado, y el segundo vinculado recientemente a este, a través del Partido Unidad Popular, y de su creciente cercanía con el gobierno de Gabino Cue. Las agresiones en contra de Copala iban claramente dirigidas hacia el exterminio de todo indicio autonómico en la región. Después de 4 años de agresión y uno de cerco paramilitar, la autonomía de Copala quedó prácticamente desaparecida. La demanda de respeto a la autonomía ha sido desplazada por la demanda inmediata y urgente del “retorno de los desplazados”. San Juan Copala está controlada hoy por el MULT, el cual es favorecido por el gobierno estatal, y ambos parecen no tener intención alguna de permitir el regreso de los autónomos.

Como podemos ver, es claro que en estos casos no sólo no se están creando las condiciones necesarias para el ejercicio de relaciones de poder autonómicas, sino que las instituciones heteronómicas (gubernamentales o no gubernamentales) están combatiendo activamente los espacios de poder autonómico. La coincidente rapacidad con que se ha buscado exterminar estos ejercicios de poder autonómico es indicativa de una contradicción fundamental en estas dos formas de ejercer el poder. Si tomamos en cuenta que las dos formas de poder confrontadas son manifestaciones del *poder entendido como magma constitutivo de las formaciones sociales*, podemos rápidamente ver que lo que está en conflicto son precisamente dos modelos opuestos de sociedad. Por un lado están las instituciones del Estado, lo cual incluye la arena política y las normas convencionales en que se disputan los recursos dentro de ésta, y por otro están los movimientos autonómicos que construyen instituciones paralelas. Recordemos que el Estado, con todo su entramado institucional, es siempre materialización de una particular configuración histórica de poder, mientras que los movimientos, cuando son antisistémicos, son expresiones de un contrapoder que aparece como prefiguración de una sociedad alternativa.

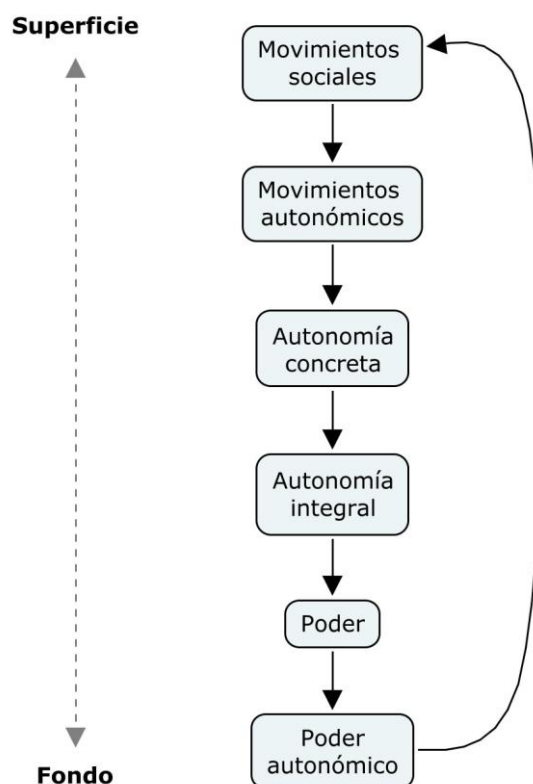
Podemos decir entonces que las autonomías concretas, en tanto expresiones de poder autonómico, aparecen siempre como contrapoderes en un contexto generalizado de heteronomía. Al aparecer como contrapoder, inevitablemente se insertan en una dinámica de dominación y resistencia. Es por esto que hemos caracterizado a los movimientos autonómicos como movimientos antisistémicos. La institución efectiva del poder autonómico es percibida inmediatamente como una amenaza a los cimientos de la sociedad actual, es decir, como un veneno que contamina el magma constitutivo de la sociedad heteronómica. Para los autonomistas, la lucha por *instituir* espacios de poder autonómico es al mismo tiempo una lucha de *resistencia y disidencia*.

## CONCLUSIÓN

Finalmente hemos llegado al final del espiral. Comenzamos este trabajo diciendo que el método de exposición sería en espiral, un constante ir y venir entre lo abstracto y lo concreto buscando acercarnos cada vez más a las categorías esenciales del fenómeno. Nuestro argumento partió de la discusión de los *movimientos autonómicos* (como manifestación de la autonomía), para después examinar la *autonomía* (como manifestación de poder) y finalmente enfocarnos en el objeto de estudio (*poder*), a partir del cual se emprendió el movimiento de retorno, examinando los movimientos autonómicos pero ya desde la perspectiva del poder.

En el método de Marx, el pensamiento científico debe emprender un viaje de lo fenoménico (superficial) hacia categorías cada vez más profundas, hasta llegar hasta los elementos analíticos más básicos que permitan regresar a lo empírico. Sería un error estudiar una “población” como un hecho natural y dado. Para hacer esto se tendría primero que descomponer la población en las categorías de “clases sociales”, y luego estas a su vez en la categoría de “capital”. Una vez llegado a la categoría de “capital” habría que profundizar más hasta llegar al concepto de “plusvalía”. Sólo entonces, podría emprenderse el retorno a lo fenoménico, es decir, a la “población” que se manifiesta empíricamente. Sólo que después de haber hecho este movimiento del pensamiento, la “población” dejaría de ser una realidad caótica y desordenada, sino un rico conjunto de muchas definiciones y relaciones (Marx, 2009).

Como hemos visto, en este trabajo hemos empezado con lo fenoménico, es decir, con la categoría de “movimientos sociales”, para a partir de estos ir buscando las categorías cada vez más profundas que nos permitieran entender el fondo del fenómeno. Así pasamos de los movimientos autonómicos, a su contenido de autonomía, y posteriormente al análisis del poder, el cual nos dio elementos para identificar un tipo de poder diferente, el poder autonómico. Una vez que llegamos a esta categoría, emprendimos el retorno a la categoría de movimientos sociales, para analizarlos a la luz de la categoría del poder autonómico (ver figura 11).

**Figura 11: Método**

En el primer momento del argumento vimos que los casos a los que nos referimos en este estudio son un tipo de movimientos sociales diferentes de los que han sido observados por la teoría de los movimientos sociales, y por lo tanto merecen ser estudiados desde un enfoque conceptual particular. Se puede identificar su carácter de movimientos sociales por su *forma*, en tanto que 1) son una forma de acción colectiva, 2) son claramente una expresión contenciosa de esta acción colectiva y 3) esta acción está marcada por la intencionalidad de un cambio social. Sin embargo, el carácter particular de estos casos reside en su *base de sustentación* (ya que son expresiones de la acción colectiva de los sectores y clases subalternas) pero fundamentalmente en su *contenido*. Como vimos, al ser estos movimientos manifestaciones de un poder alternativo y en oposición al poder dominante, es decir, al ser manifestaciones de *contrapoder*, se trata eminentemente de *movimientos antisistémicos*. En un segundo momento del argumento, tratamos de enfocarnos ya no en la *forma* de los movimientos sociales, sino en su contenido autónomo. Hemos construido un marco conceptual que permite dibujar la autonomía como proyecto integral, yendo más allá de las discusiones superficiales sobre el tema, que entienden la autonomía únicamente como una política de descentralización o distribución de competencias.



El marco conceptual presentado aquí es de utilidad para 1) tener criterios que permitan hacer un juicio en cuanto al carácter autonómico de algún movimiento social concreto. Esto es importante porque como vimos existen movimientos sociales que se autoadscriben al discurso autonómico a pesar de no ser necesariamente expresiones de autonomía, y por el contrario, encontramos casos (como la misma policía comunitaria) que pueden perfectamente entenderse como procesos autonómicos, a pesar de que los mismos actores no utilicen el término para identificarse como tales. 2) este marco conceptual también permite identificar las diferentes dimensiones en que se puede presentar la autonomía. Esto es necesario pues, como hemos visto, muchas discusiones sobre la autonomía tienden a reducir el fenómeno a lo meramente político-administrativo. A partir de los conceptos aquí presentados se pueden tomar una variedad de movimientos como parte de un mismo fenómeno. Aunque se trate de movimientos completamente diferentes como una radio, una policía comunitaria o un municipio autónomo, podemos con certeza entender que se trata de procesos autonómicos pues todos estos casos tienen un elemento de autonomía en cualquiera de las dimensiones presentadas.

Por otro lado, al identificar las dos dimensiones de la autonomía (positiva y negativa), esta propuesta conceptual permite pensar la autonomía no sólo de manera romántica, como un simple “dejar hacer” (*independencia*) o como un “dejar ser” (*autoafirmación*), sino también como un ejercicio de la voluntad en contextos reales, frente a amenazas externas (*autodefensa*) e internas (*auto-regulación*). La complementariedad de la autonomía positiva y la autonomía negativa es fundamental para la factibilidad de los procesos autonómicos. Como vimos, los tres casos examinados, en mayor o menor medida construyen tanto autonomía positiva como autonomía negativa.

Finalmente, en el tercer momento del estudio, tratamos de llegar a la categoría de fondo, argumentando que los movimientos sociales son expresiones fenoménicas de poder. El marco conceptual nos permitió diferenciar la noción clásica de *poder como dominación*, del *poder como emancipación* en el fondo de los movimientos autonómicos. Si aceptáramos que el poder es siempre dominación, sería imposible decir que los movimientos autonómicos son expresiones de poder, pues hubiéramos tenido que aceptar que los movimientos autonómicos son formas de dominación. Al distinguir entre dos formas de ejercer el poder (heteronomía y autonomía) podemos entender los movimientos autonómicos, efectivamente, como procesos de “empoderación”, pero desde una lógica diferente de poder, una lógica en la que el poder libera la capacidad creativa de los sujetos. Desde esta perspectiva, el poder autonómico se entiende como 1) poder para hacer por sí mismo, 2) poder para ser sujeto 3) poder para regular las desviaciones heteronómicas internas y 4) poder para negar las voluntades heteronómicas externas. Por supuesto, como vimos, esta noción de poder presupone al

sujeto colectivo.

Al aplicar estas categorías a los movimientos concretos, es posible observar el carácter diferencial del poder en cada una de las autonomías concretas. De esta forma, podemos observar que procesos autonómicos como Radio Ñomndaa, a pesar de ser pequeños, son realmente poderosos, pues la distribución del poder abarca las cuatro categorías aquí propuestas. De igual manera, podemos ver casos como el de la policía comunitaria que son efectivamente procesos autonómicos poderosos, pero con debilidades en torno a su independencia, o casos como el Municipio Autónomo de San Juan Copala, en donde hay una correlación visible entre una debilidad relativa en el ejercicio del poder como autodefensa y un contexto hostil y desfavorable de agresiones heteronómicas, lo cual incluso ha repercutido en el actual impasse del proceso autonómico.

Esta investigación planteó tres hipótesis iniciales, las cuales se fueron confirmando en el transcurso de la exposición. La primera hipótesis planteada, sugería que los procesos de construcción de autonomía constituyen efectivamente una *forma alternativa* de ejercer el poder, diferente a las formas de poder que caracterizan las estructuras del Estado moderno. Esta primera hipótesis se confirma de tres maneras, 1) a partir del método mismo, 2) a partir de la construcción teórica, y fundamentalmente 3) a partir de la aplicación del modelo teórico a los casos empíricos. En primer lugar el método aplicado, como vimos, nos permitió llegar a la categoría de “poder” y examinarla exitosamente como una categoría a partir de la cual cobran sentido los movimientos sociales. En segundo lugar, la construcción teórica nos mostró la inconsistencia de plantear una explicación de los movimientos sociales como poder heteronómico, por lo que se hizo *necesario* buscar una concepción diferente del poder que pudiera dar cuenta de la realidad autonómica. Finalmente, la confirmación fundamental de la hipótesis se encuentra en la aplicación del modelo conceptual en los casos analizados. Al examinar empíricamente los tres movimientos autonómicos, pudimos observar que, en todos los casos, la práctica no corresponde a la lógica heteronómica de las relaciones de poder. Si bien, como vimos, cada caso ejerce el poder autonómico de manera diferencial (de acuerdo a las categorías aplicadas), el hecho es que todos los casos autonómicos se ajustan al modelo de ejercicio de poder autonómico y no al modelo de ejercicio de poder heteronómico.

La segunda hipótesis buscaba contestar la pregunta de por qué comienzan a surgir en el presente momento histórico los movimientos autonómicos, y planteaba 1) la existencia de un marco referencial de significado en torno a la autonomía, 2) la percepción de agotamiento de las estructuras heteronómicas y 3) el surgimiento del sujeto autonómico. En el segundo capítulo se relató a detalle el proceso a partir del cual se construyó en América Latina el marco referencial de significado en torno al

concepto de autonomía. Como vimos, este marco discursivo se fue construyendo principalmente a partir del surgimiento del indígena como sujeto político en el imaginario latinoamericano. Si bien históricamente se le negó al indígena el estatus de sujeto político, e incluso se le condenó a la extinción con las políticas indigenistas del siglo XX, el quinto aniversario del inicio del colonialismo en América, fue fundamental en el surgimiento de un fuerte movimiento indígena con reivindicaciones propias y con una fuerte identidad y conciencia de su ser diferente. Al identificarse como sujeto político diferenciado, las demandas del movimiento indígena comenzaron a orientarse de manera casi natural hacia la autonomía. El alzamiento zapatista de 1994 profundizó este proceso y a partir de entonces comenzaron a multiplicarse las demandas de autonomía indígena. Así se fue dibujando un discurso autonómico que se multiplicó a lo largo del continente hasta abarcar ámbitos que exceden al movimiento indígena. Efectivamente, para los tres casos observados, el movimiento zapatista jugó un papel importante en la orientación de la práctica autonómica. Algunos integrantes de Radio Ñomndaa incluso fueron parte del Congreso Nacional Indígena y participaron en las discusiones sobre la autonomía que se llevaron a cabo en el contexto de los Acuerdos de San Andrés. Los triquis de Copala, por su parte, se declararon autónomos en el contexto de la Otra Campaña Zapatista y han ido construyendo su discurso como parte de un movimiento autonomista amplio. La policía comunitaria, por su parte, a pesar de no asumirse necesariamente como “autonomistas” participan constantemente en redes que los vinculan con el movimiento autonomista que se fue construyendo a partir del zapatismo y del movimiento 500 Años de Resistencia Indígena.

En efecto, podemos identificar claramente el marco discursivo a partir del cual los movimientos autonómicos fueron dándole sentido a su práctica autónoma. Sin embargo, como vimos, el marco de significado no aparece por sí solo. En todos los casos, los procesos autonómicos se originaron a partir de una ruptura en la percepción de las estructuras heteronómicas, sean del Estado o del movimiento social. En el caso de la Policía Comunitaria, es muy claro el énfasis de los comunitarios en señalar que el proyecto de la CRAC-PC surgió a partir de que las comunidades se dieron cuenta de que las instituciones oficiales encargadas de procurar la seguridad e impartir justicia estaban “rebasadas”. A decir de los comunitarios, las comunidades percibieron una “crisis del aparato judicial” que creó “un vacío en los tres poderes”. Al acudir a las instituciones gubernamentales, los comunitarios sintieron que ya no era posible esperar nada, pues en la mayoría de los casos no podían ver la diferencia entre los delincuentes y las autoridades oficiales. En el caso de los triquis, la ruptura con las instituciones heteronómicas se da fundamentalmente al interior del movimiento social. Cuando los triquis perciben al MULT como un actor rebasado y cooptado por el poder heteronómico, deciden buscar otras opciones

de organización. Es importante señalar que la percepción de la facción disidente no fue simplemente un agotamiento del MULT como tal, sino de la forma heteronómica de organizarse. Como vimos, los autónomos que formarían parte del MULTI y del MASJC sintieron que ya no era posible esperar cumplir las demandas del pueblo triqui a partir de los dirigentes del MULT, y comenzaron a enarbolar la bandera de “sólo el pueblo puede salvar el pueblo”. Finalmente, los ñomndaa comenzaron a experimentar con la autonomía a partir de dos momentos de ruptura. En un primer momento, dejan de apostarle al sistema político electoral al considerar que éste ya no puede resolver sus demandas de transformación social en tanto que sirve, a sus ojos, únicamente para promover los intereses de los grupos caciquiles. Posteriormente, después de haber roto con las autoridades oficiales y haber declarado el municipio autónomo de Suljaa, los ñomndaa observan que las autoridades tradicionales del FCIX fueron “cooptadas” por el PRD. En este momento se reafirma la percepción de agotamiento de las estructuras heteronómicas, y deciden llevar a cabo un proceso autonómico completamente independiente de estas instituciones oficiales.

Finalmente, en todos los casos, se puede identificar un proceso de subjetivación política a partir del cual los actores se asumen como sujetos autonómicos. Como vimos, este proceso comienza con la conjunción de la experiencia de subalternidad y la conciencia de ser subalterno. En los tres casos, se pudo reiterar constantemente la existencia de esta conciencia discursiva de ser marginado, explotado, oprimido, pobre, etc., la cual coincide con las condiciones objetivas en donde se dan los procesos. Ninguno de estos procesos autonómicos tiene como contexto un entorno de élite. Por el contrario, se trata de contextos paradigmáticos en cuanto a la marginación social y económica. En segundo lugar, el sujeto autonómico se forma también en la experiencia de resistencia. En todos los casos, la autonomía tiene como precedente procesos históricos y continuos de lucha social. El caso de Guerrero es particularmente emblemático. La policía comunitaria no surgió en un vacío. Ya existía en el estado toda una tradición de lucha que viene desde las luchas independentistas del siglo XIX y las luchas del siglo XX, hasta los movimientos de copreros y cafetaleros en los años cincuenta, así como los movimientos guerrilleros de Lucio Cabañas y Genaro Vázquez. Más recientemente, la región se caracteriza por toda una plétora de luchas sociales. Es en este mismo contexto en donde se da la lucha autonómica de los ñomndaa. Como vemos, la experiencia de lucha en la región es fundamental en el proceso de subjetivación autonómica. Los triquis, como se describió, son también producto de toda una tradición de lucha y resistencia en la región que viene desde la época colonial y que ha dejado en el imaginario social la conciencia de ser un sujeto en resistencia.

En la tercera hipótesis se planteó que la relación entre el poder autonómico y el poder

heteronómico es fundamentalmente una relación conflictiva, es decir que no se trata de dos formas complementarias de poder. Como vimos, los movimientos autonómicos aquí observados surgen siempre en contextos de resistencia al poder heteronómico, y en el momento en que comienzan a afirmarse como procesos autonómicos, comienzan a multiplicarse de manera sistemática las agresiones por parte, no sólo del Estado, sino de las estructuras heteronómicas con las que se relacionan.

En efecto, la imagen que nos queda es que se trata de dos formas de ejercicio de poder contradictorias. Por un lado, la heteronomía parte de la dominación y puede ejercerse desde el Estado o desde organizaciones sociales que se presentan en una relación de exterioridad con los pueblos, a quienes buscan imponer su voluntad. Por otro lado, la autonomía es un ejercicio de poder que busca precisamente afirmar la voluntad de los sujetos y *negar* la voluntad heteronómica. Esta *negación* de la voluntad heteronómica implícita en el ejercicio de la autonomía es un factor fundamental en la conflictividad entre ambas formas de poder.

Ahora bien, el hecho de que sostengamos con este trabajo que el poder autonómico, y por ende, los ejercicios concretos de autonomía están en contradicción con la heteronomía del Estado moderno y todas sus estructuras, no quiere decir que asumamos una postura derrotista y negativa ante el movimiento autonomista. No pretendemos dejar la idea de la imposibilidad de la autonomía o su inevitable derrota. Por el contrario, el argumento es completamente opuesto. El hecho de la incompatibilidad entre estas dos formas de poder sólo puede apuntar hacia la necesidad de una reconstitución fundamental del Estado desde sus premisas. Estamos en un momento histórico en el que las estructuras que definen nuestra sociedad se comienzan a percibir agotadas o desgastadas y en muchos casos se vuelven incompatibles con las realidades diversas. Esto quiere decir que se necesita llegar hasta las últimas consecuencias y comenzar a pensar en un sistema que vaya más allá de la democracia heteronómica, hacia un régimen basado en el ejercicio autónomo de poder de los sujetos y para los sujetos y ya no exclusivamente de los representantes sobre los representados, lo cual no es sino una manifestación de la heteronomía. Por otro lado, también nos queda claro y afirmamos con base en los resultados de esta investigación, que la lucha por la autonomía, es al mismo una lucha que va al fondo del sistema. Es por esto que comenzamos el argumento postulando el carácter antisistémico de los movimientos autonómicos.

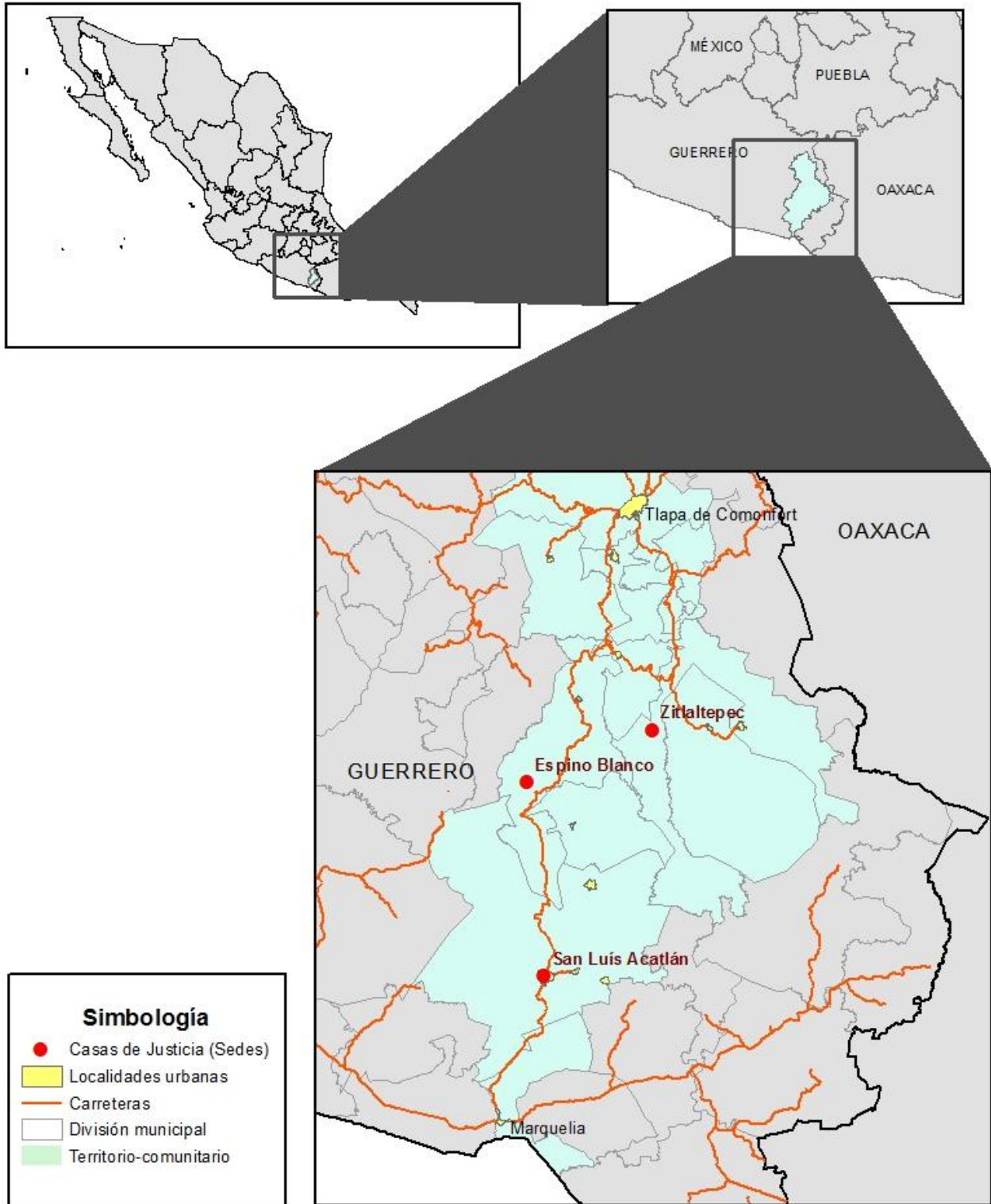
Por supuesto, también queda claro que los procesos autonómicos no pueden entenderse de manera simplista, en tanto que como se observó, aparecen siempre de manera diferencial y con diferentes niveles de profundidad. En este sentido, el marco conceptual nos permite diferenciar entre la 1) autonomía como *horizonte de posibilidad* y 2) la autonomía como *horizonte de realidad*. Lo

primero puede coincidir con el proyecto integral de autonomía que hemos presentado, pero lo segundo aparece únicamente de manera parcial y diversa, con avances y retrocesos. Esta investigación nos permite señalar una serie de debilidades y puntos de cuidado en los procesos autonómicos. Por ejemplo, el hecho de que la autonomía integral funcione como *horizonte de posibilidad* implica que las autonomías concretas sólo avanzan parcialmente por la senda autonómica. Es claro que aun en los movimientos autonómicos más completos, se siguen reproduciendo las relaciones heteronómicas en distintos ámbitos de las relaciones sociales que van quedando como huecos de heteronomía. Esto crea conflictos y contradicciones al interior de los movimientos, o en algunos casos como en Copala, puede llegar a ser decisivo para la continuidad del proceso.

Por otro lado, también queda claro que el poder autonómico no se puede concebir como un desplazamiento necesario y mecánico de la heteronomía a la autonomía. Por el contrario, se trata de procesos que son perfectamente reversibles. El caso de la policía comunitaria es ejemplar en tanto que comienzan a verse contradicciones entre el discurso autonómico y las prácticas. El hecho de que las autonomías estén inmersas en un mar de heteronomía significa que las amenazas son numerosas. Estas pueden ser tanto internas como externas. Los logros de los movimientos autonómicos no garantizan por sí solos la supervivencia de los procesos.

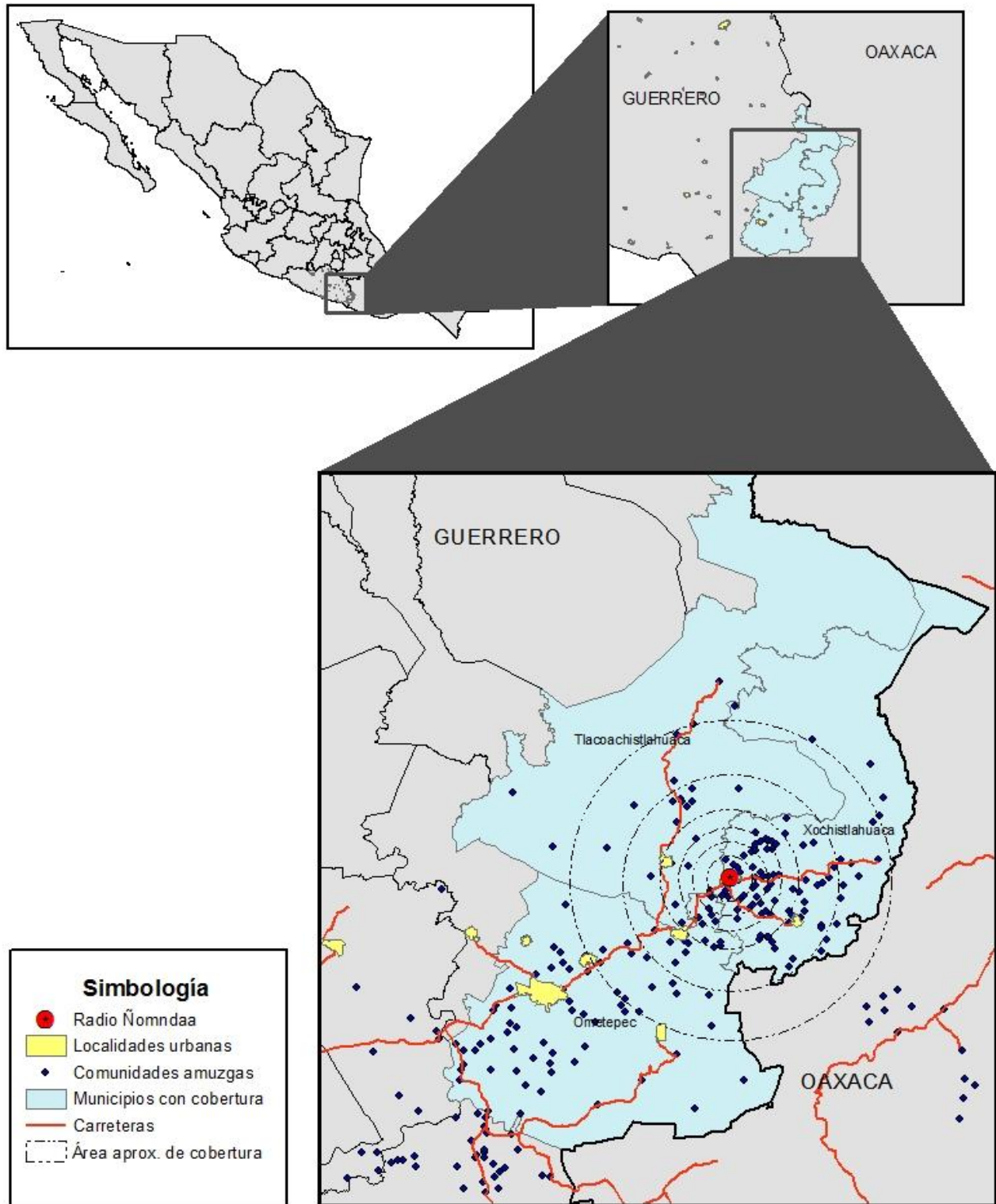
En este sentido, creemos que el modelo teórico que hemos construido y aplicado en esta investigación puede ser de gran utilidad para los movimientos sociales, en tanto que permite examinar la intensidad y el alcance de su acción, de manera que puedan irse visibilizando los puntos de debilidad y de fortaleza, de acuerdo a las categorías presentadas aquí. De igual manera, estamos convencidos de que este modelo puede ser de utilidad para posteriores investigaciones sobre la autonomía, abriendo nuevas líneas de investigación y trascendiendo de una vez el afán de encasillar las autonomías en el ámbito de lo indígena y de la administración de gobierno.

Mapa 1: Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (SSJC)



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI 2010.

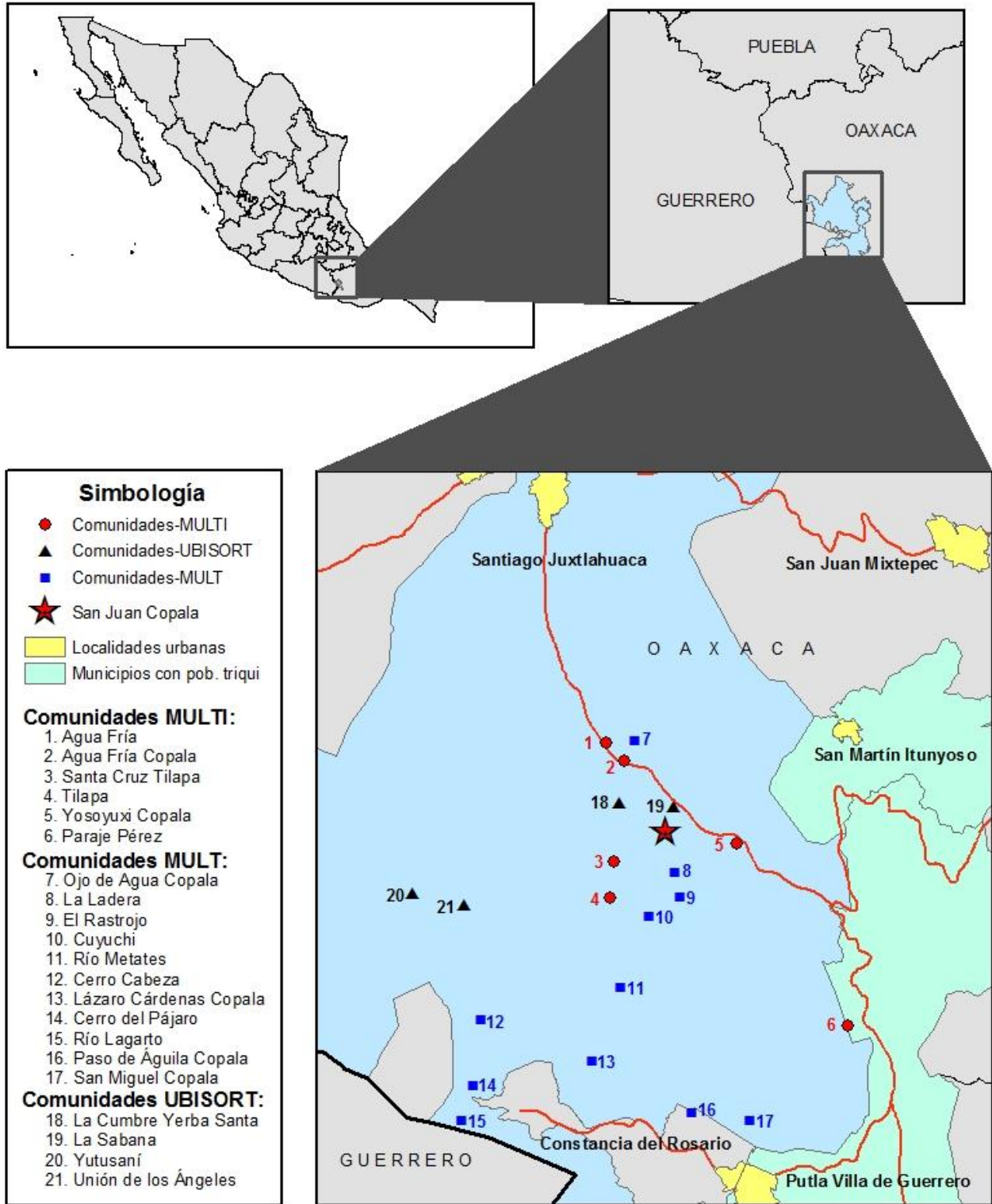
## Mapa2: Radio Ñomndaa



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI 2010.



Mapa3: Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC)



Fuente: Elaboración propia con datos del INEGI 2010.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean-Claude. 2001. *Prácticas sociales y representaciones sociales*. México: IFAI / Ediciones Coyoacán.
- Adamovsky, Ezequiel, Christophe Aguiton, Marco Berlinger, Ángel Calle, Mayo Fuster i Morell, Gemma Galdon Clavell, Brian Holmes, Oscar Reyes, Joan Subirats, y Hilary Wainwright. 2007. *Repensar la política en la era de los movimientos y las redes*. Barcelona: Icaria
- Aguirre Rojas, Carlos. 2006. La "otra política" de la Otra Campaña: La muerte de la política y el renacimiento del poder social. *Contrahistorias* marzo-agosto (6):81-92.
- Aguirre Rojas, Carlos. 2007a. Generando el contrapoder, desde abajo y a la izquierda (o de cómo cambiar el mundo, revolucionando desde abajo el poder). *Contrahistorias* marzo-agosto (8):73-86.
- Aguirre Rojas, Carlos. 2007b. Los nuevos movimientos sociales en América Latina: Una breve radiografía general. *Contrahistorias* Sep-Febrero (9):49-62.
- Aguirre Rojas, Carlos. 2008a. La nueva democracia de los nuevos movimientos antisistémicos de América. *Revista encrucijada americana* 2 (otoño-invierno) (1):4-26.
- Aguirre Rojas, Carlos. 2008b. Planeta tierra: los movimientos antisistémicos hoy. En *Wallerstein, Immanuel, Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Aguirre Rojas, Carlos. 2010. Los movimientos antisistémicos de América Latina y su lucha por la tierra en el siglo XXI. *Revista Encrucijada Americana* 3 (2):100-125.
- Alberoni, Francesco. 1989. *Genesis*. Italia: Garzanti.
- Albertani, Claudio, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi, ed. 2009. *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*. México, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Alcina Franch, José, ed. 1990. *Indianismo e indigenismo en América, Alianza universidad*. Madrid: Alianza.
- Althusser, Louis. 2005. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México, D.F.: Ediciones Quinto Sol.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.
- Archinof, Pedro. 1975. *Historia del movimiento macknovista*. Traducido por D. A. d. Santillán. Coordinado por C. S. Maura, *Acracia*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Archivo digital de la Autonomía obrera: luchas autónomas en el estado español durante la dictadura y la transición*. 2010. Fundació Espai en Blanc [citado el 3 de octubre 2010]. Disponible en <http://www.autonomiaobrero.net/>.
- Arellano, José. 2009. *Investigar con mapas conceptuales: procesos metodológicos, Universitaria*. Madrid: Narcea.
- Arendt, H. 1998. *The Human Condition*: University of Chicago Press.
- Arrighi, Giovanni, K. Hopkins Terence, y Immanuel Wallerstein. 1999. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.
- Bachrach, Peter, y Morton S. Baratz. 1963. Decisions and Nondecisions: An Analytical Framework. *The American Political Science Review* 57 (3):632 - 642.
- Bachrach, Peter, y Morton S. Baratz. 1970. *Power and Poverty. Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.
- Baronnet, Bruno. 2009. Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la

- Selva Lacandona de Chiapas, Centro de Estudios Sociológicos, Colegio de México, México.
- Barreda, Andrés, y Immanuel Wallerstein. 1999. *Chiapas*: Ediciones Era.
- Bartra, Armando. 2000. *Guerrero Bronco: Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la costa grande, Problemas de México*. DF: Ediciones Era.
- Bartra, Armando. 2005. El movimiento campesino mexicano entre dos siglos. *ALASRU* diciembre (2):43-83.
- Berejikian, Jeffrey. 1992. Revolutionary collective action and the agent-structure problem. *The American Political Science Review* 86 (3):647-657.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de la Antropología* VII:105-124.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 2005. *México profundo: una civilización negada*. México: Random House Mondadori.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. 2002. *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourrinet, Philippe. 2002. Víctor Serge: totalitarismo y capitalismo de Estado (Deconstrucción socialista y humanismo colectivista). <http://www.fundanin.org/bourrinet1.htm>.
- Burguete, Araceli. 2008. Microetnicidad en gramática autonómica en el altiplano chiapaneco. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, compilado por N. Gutiérrez Chong. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdes.
- Burguete, Araceli, ed. 1999. *México, experiencias de autonomía indígena*. Copenhague, Dinamarca: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Cadena Roa, Jorge, Mária Millán, y Patricia Salcido. 2005. Nación y movimiento en América Latina. En *El Debate latinoamericano*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Camacho, Zósimo. 2010. Ostula, autonomía bajo asedio narcoparamilitar. *Contralínea*, <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2010/09/26/ostula-autonomia-bajo-asedio-narcoparamilitar/>.
- Carretero Miramar, José Luis. 2010. "Las empresas recuperadas" Hacia una comprensión de la autogestión obrera real. *Nómadas* 25 (enero-junio).
- Castells, Manuel. 2009. *Comunicación y poder*: Alianza editorial.
- Castells, Manuel. 2010. Comunicación y poder en la sociedad red. En *Cátedra Globalización y Democracia*. Santiago, Chile: Universidad Diego Portales.
- Castoriadis, Cornelius. 1989. Poder, política, autonomía. *Estudios* 18 (otoño):7-35.
- Castoriadis, Cornelius. 1990. *El mundo fragmentado*. Montevideo: Nordan-comunidad.
- Castoriadis, Cornelius. 1992. *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducido por A. Vicens. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius. 1998. *El ascenso de la insignificancia, Fronesis*. Madrid: Universidad de Valencia. Edición original, La montée de l'insignifiance.
- CIA, Central Intelligence Agency. 2000. Global Trends 2015: A Dialogue About the Future With Nongovernment Experts. <http://www.partnershipforglobalsecurity.org/PDFFrameset.asp?PDF=globaltrends2015.pdf>.
- Cleaver, Harry. 2009. Trayectorias de autonomía. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México, DF: UACM.
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*. (Convenio 169), 27 de junio de 1989.
- Declaración de Quito*. (Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios), 17 - 21 de julio 1990 [citado. Disponible en [http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito\\_es.php](http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php)].
- Díaz Polanco, Héctor. 1997. *Indigenous peoples in Latin America : the quest for self-determination, Latin American perspectives series*. Boulder, Colo.: WestviewPress.

- Díaz Polanco, Héctor. 2003. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor. 2006a. *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor. 2006b. Caracoles: La autonomía regional zapatista. *El Cotidiano* 21 (137):44-51.
- Díaz Polanco, Héctor, y Consuelo Sánchez. 2002. *México diverso. El debate por la autonomía*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Dowding, Keith M. 1996. *Power*: University of Minnesota Press.
- Downs, Anthony. 1957. *An economic theory of democracy*. Nuevo York: Harper and Brothers.
- Dussel, Enrique. 2006. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Esequiel, Adamovsky. 2011. *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México, D.F.: Bajo Tierra Ediciones, Sísifo Ediciones.
- Esteva, Gustavo. 1997. Sentido y alcances de la lucha por la autonomía. Presentado en La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista. I. El debate político: La autonomía y el Estado, 18 de abril, en Continental Plaza Hotel, Guadalajara, México.
- Esteva, Gustavo. 2011. Otra autonomía, otra democracia. En *Pensar las autonomías*, compilado por E. Bajo Tierra. México, DF: Bajo Tierra Ediciones.
- Esteva, Gustavo, Mariana Ortega Breña, Jan Rus, y James Lerager. 2007. The Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca: A Chronicle of Radical Democracy. *Latin American Perspectives* 34 (1):129-144.
- Etxeberria, Xabier. 2008. La plural, conflictiva y procesual autonomía vasca. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, compilado por N. Gutiérrez Chong. México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdés.
- Ferrer, Sergio. 2011. Inician exploraciones de minerales en La Montaña de Guerrero. *La Jornada Guerrero*, 4 de enero.
- Foucault, Michel. 1988. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología* 50 (3):18.
- Foucault, Michel. 2005. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2009. *La voluntad de saber*. Vol. 1, *La Historia de la Sexualidad*. España: Siglo XXI.
- Foucault, Michel, ed. 1979. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- García Canclini, Néstor. 2009. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Debolsillo.
- Gasparello, Giovanna, y Jaime Quintana Guerrero, eds. 2009. *Otras geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*. Iztapalapa, México DF: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Geertz, Clifford. 1996. *La interpretación de las culturas, Antropología y etnografía*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, Anthony. 2006. *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores.
- Giménez, Gilberto. 1994. Los movimientos sociales: problemas teórico-metodológicos. *Revista Mexicana de Sociología* 56 (2 (Apr-Jun)):3-14.
- Giménez, Gilberto. 2005. *Teoría y análisis de la cultura*: CONACULTA.
- Gómez Bonilla, Adriana. 2009. La autonomía zapatista. Un escenario donde se gestan posibilidades de una vida digna para las mujeres jóvenes zapatistas. *Revista de Estudios de Género* 30 (Diciembre 2009):87-119.
- González Casanova, Pablo. 1965. *La democracia en México*. México, D.F.: Era.
- Gramsci, Antonio. 1999. *Cuadernos de la cárcel*: Era.
- Gransci, Antonio. 1997. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México, D.F.: Juan Pablos Editor.
- Guha, Ranajit. 1997. *A subaltern studies reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2003. La autonomía y la resolución de conflictos étnicos. Los acuerdos de

- San Andrés Larráinzar. *Nueva antropología* 19 (63):11-39.
- Gutiérrez Chong, Natividad. 2008. *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: Bolivia, Ecuador, España, México*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdes.
- Hamilton, Alexander, James Madison, y John Jay. 2001. *El federalista*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. 2005. *Imperio, Surcos*. Barcelona, España: Paidós. Edición original, Empire.
- Hernández Navarro, Luis. 2009. Ostula: la autodefensa indígena. *La Jornada*, 7 de julio.
- Holloway, John. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder : el significado de la revolución hoy*. Traducido por M. Zangaro. Barcelona: El Viejo Topo. Edición original, Change the world without taking power.
- Holloway, John. 2009. Autonomismo positivo y negativo. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.
- Inician exploraciones de minerales en La Montaña de Guerrero. 2011. *Guerrero Digital*.
- Jenkins, J. Craig. 1983. Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements. *Annual Review of Sociology* 9:527-553.
- Johnston, Hank, y Bert Klandermans, eds. 1995. *Social movements and culture*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Joly, Emilie E. 2008. Policía Comunitaria: una nueva experiencia de poder comunitaria. En *Los movimientos sociales del siglo XXI: Diálogos sobre el poder*, compilado por R. Martínez Martínez. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Katsiaficas, George. 2009. El significado de los autónomos. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.
- Kosik, Karel. 1984. *Dialéctica de lo Concreto*. 10 ed, *Colección Enlace*: Grijalbo.
- Kymlicka, Will. 2006. *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*: Paidós.
- Lara Rodríguez, Ángel Luis. 2009. Trazos de la autonomía desde el Estado Español. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.
- Laraña, Enrique. 1999. *La construcción de los movimientos sociales, El libro universitario*. Madrid: Alianza.
- Lenin, Vladimir Ilich, y Atilio Boron. 2005. *¿Qué Hacer?*: Ediciones Luxemburg.
- Lissagaray, Prosper-Olivier. 1971. *Historia de la comuna de París*. Traducido por G. Ruíz. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro. Edición original, Histoire de la Commune de 1871
- Locke, John. 1952. *The Second Treatise of Government*. USA: The liberal arts press.
- López Bárcenas, Francisco. 2008. *Autonomías indígenas en América Latina, Colección Derechos Indígenas*. Ciudad de México: MC editores.
- López Bárcenas, Francisco. 2009a. *Autonomías y derechos indígenas en México*. México, D.F.: MC Editores.
- López Bárcenas, Francisco. 2009b. *San Juan Copala: dominación política y resistencia popular. De las rebeliones de Hilarión a la formación del municipio autónomo*. México DF: MC Editores.
- López y Rivas, Gilberto. 2002. Las autonomías indígenas. En *Constitución y derechos indígenas*, compilado por J. A. González Galván. D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lukes, Steven. 2007. *El poder: un enfoque radical*: Siglo XXI.

- Máiz, Ramón. 2008. XI tesis para una teoría política de la autonomía. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, compilado por N. Gutiérrez Chong. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdes.
- Martín Barbero, Jesús 1987. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martínez Espinoza, Manuel Ignacio. 2007. Autonomía de resistencia. Análisis y caracterización de la autonomía en las juntas de buen gobierno del movimiento zapatista. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas* 6 (001):97-112.
- Martínez Martínez, Haydeé Rosalía. 2009. Haciendo historia: Radio Ñomdaa, la palabra del agua (reportaje), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, D.F.
- Martínez Martínez, Ricardo, ed. 2008. *Los movimientos sociales del siglo XXI: Diálogos sobre el poder, Pensamiento social*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Martínez Vásquez, Víctor Raúl. 2009. *La APPO: ¿rebelión o movimiento social? Nuevas formas de expresión ante la crisis*. Oaxaca: UABJO.
- Marwell, Gerald, y Ruth E. Ames. 1980. Experiments in the provision of public goods. II. Provision Points, Stakes, Experience, and the Free-Rider Problem. *American Journal of Sociology* 85 (4):926-937.
- Marwell, Gerald, y Ruth E. Ames. 1979. Experiments on the Provision of Public Goods. I. Resources, Interest, Group Size, and the Free Rider Problem. *American Journal of Sociology* 84 (6).
- Marx, Carlos. 1971. *The grundrisse*. Traducido por D. McLellan. New York: Harper & Row.
- Marx, Carlos. 1973. *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: El ateneo.
- Marx, Carlos. 2009. *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Carlos, y Federico Engels, eds. 1972. *La ideología alemana*. México: Ediciones de Cultura Popular.
- Maybury-Lewis, David. 1991. Becoming Indian in Lowland South America. En *Nations-States and Indians in Latin America*, compilado por G. U. a. J. Sherzer. Austin: University of Texas Press.
- McAdam, Doug, John D. McCarthy, y Zald N. Mayer, eds. 1999. *Movimientos sociales, perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Tes Cantos: Istmo.
- Melucci, Alberto. 1986. Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios políticos* 5 (2):67-77.
- Melucci, Alberto. 1991. La acción colectiva como construcción social. *Estudios sociológicos* 9 (26):357-364.
- Melucci, Alberto. 1995. El conflicto y la regla: movimientos sociales y sistemas políticos. *Sociológica* 10 (28):225-233.
- Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Melucci, Alberto. 1998. Acción colectiva y transformación personal en la era de la información. *Ciudades* 10 (37):3-11.
- Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- Melucci, Alberto, J. Keane, y P. Mier. 1989. *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*: Hutchinson Radius.
- Mier, Raymundo. 2009. Autonomía y vínculo: la creación de la acción colectiva. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.
- Modonesi, Massimo. 2009a. Autonomía, antagonismo y subalternidad. Notas para una aproximación conceptual. En *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.



- Modonesi, Massimo. 2009b. Subalternidad, antagonismo y autonomía: Un enfoque categorial para el estudio de los movimientos socio-políticos en América Latina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.
- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa. 1992. *El levantamiento indígena del Inti raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.
- Munck, Gerardo L. 1995. Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales. *Revista Mexicana de Sociología* 57 (3):17-40.
- Negri, Antonio. 1978. *La classe ouvrière contre l'Etat*. Paris: Editions Galilée.
- Negri, Antonio. 2001. *Marx más allá de marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse, Cuestiones de antagonismo*. Madrid: Akal.
- Negri, Antonio. 2004. *Los libros de la autonomía obrera: antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*. Madrid: Akal.
- NIC, National Intelligence Council. 2004. Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project.
- Ñomdaa, Radio. 2010. *Radio Ñomdaa, La palabra del agua* [citado el 14 de julio 2010]. Disponible en <http://lapalabradelagua.org/>.
- Ñomndaa, Radio. 2009. Suljaa': La flor que se llama Rebeldía. En *Otras geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, compilado por G. y J. Q. G. Gasparello. Iztapalapa, México DF: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Oberschall, Anthony. 1973. *Social conflict and social movements*: Prentice-Hall.
- Oberschall, Anthony. 1993. *Social movements: ideologies, interests and identity*. New Brunswick, New Jersey: Transaction.
- Offe, Claus. 1985. *New social movements: challenging the boundaries of institutional politics*: Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research.
- Offe, Claus. 1992. *La gestión política*: Centro de Publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Offe, Claus. 2004. Capitalism by democratic design? Democratic theory facing the triple transition in East Central Europe. *Social Research: An International Quarterly* 71 (3):501-528.
- Oliver Costilla, Lucio, Massimo Modonesi, Fernando Munguía Galeana, y Mariana López de la Vega. 2010. Cronología del conflicto social: México. *Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, <http://www.clacso.org.ar/institucional/1h.php>.
- Olson, Mancur. 1992. *La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos*. Traducido por R. C. Pérez. México: Limusa.
- Ornelas, Raúl. 2004. La autonomía como eje de la resistencia zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los caracoles. En *Hegemonías y Emancipaciones en el siglo XXI*, compilado por A. E. Ceceña Martorella. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Ornelas, Raúl. 2006. Contrahegemonías y emancipaciones: apuntes para un inicio de debate. En *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, compilado por A. E. Ceceña. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Ouviña, Hernán. 2009. La autonomía urbana en territorio argentino: apuntes en torno a la experiencia de las asambleas barriales, los movimientos piqueteros y las empresas recuperadas. En *La autonomía posible: Reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México: UACM.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*. 23 de marzo de 1976.
- Piñeyro Nelson, Carlos Federico. 2006. La autonomía como forma de gobierno y de acción política en México: el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F.

- Policía Comunitaria de la Costa Chica y Montaña de Guerrero*. [citado el 13 de noviembre]. Disponible en <http://www.policiacomunitaria.org/>.
- Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero*.
- Rendón, Armando. 2008. El poder popular y la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca. appo, 2006. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial Polis: Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial* 4 (1):39-70.
- Requejo, Ferran. 2008. Multiculturalidad y pluralismo nacional. El caso del "Estado de las autonomías" español. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas*, compilado por N. Gutiérrez Chong. México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, Plaza y Valdés.
- Rey, J.C. 1998. El Poder. *Seguridad y Defensa. Temas del IAEDE* 5.
- Reyes Salinas, Medardo y Homero Castro Gusmán, ed. 2008. *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria Costa-Montaña de Guerrero*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- Rojas, Rosa. 2005. Reducen en 95% delitos con policía comunitaria en parte de Guerrero. *La Jornada*, 15 de octubre.
- Rosenmann, Roitman. 2009. La digna rabia y la otra política. *La Jornada*, 4 de enero de 2009.
- Rousseau, Jean Jacques. 1993. *El contrato social*. México, D.F.: Gernika.
- Rovira, Guiomar. 2009. El entusiasmo por la rebelión indígena de Chiapas, el papel de los periodistas y la difusión del zapatismo más allá de las fronteras. En *La autonomía posible: reinención de la política y emancipación*, compilado por C. Albertani, Guiomar Rovira y Massimo Modonesi. México, D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ruggeri, Andrés. 2009. *Las empresas recuperadas: autogestión obrera en Argentina y América Latina*: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Ruipérez, Javier. 1995. *Constitución y autodeterminación*. España: Tecnos.
- Scott, James. 1986. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Londres: Yale University Press.
- Scott, James. 2004. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México Df: Ediciones Era.
- Scott, John. 2006. *Power*. Malden, MA, USA: Polity Press.
- Sicilia, Luis. 2007. *José Carlos Mariátegui: un marxismo indígena, Fundadores de la izquierda latinoamericana*: Capital Intelectual.
- Soriano Hernández, Silvia. 2009a. Larga lucha por la vida y la autonomía. Los triquis de San Juan Copala. En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, compilado por S. Soriano Hernández. México DF: UNAM; Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC); Ediciones y Gráficos Eón.
- Soriano Hernández, Silvia, ed. 2009b. *Los indígenas y su caminar por la autonomía, Colección Miradas del Centauro*. México DF: Ediciones Eón.
- Subirats, Joan. 2005. Democracia, participación y transformación social. *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana* 4 (012).
- Tamayo G, Eduardo. 1998. Autonomía indígena en el centro del debate. *América Latina en Movimiento* (267), <http://alainet.org/active/176&lang=es>.
- Tarrow, Sidney G. 1997. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Universidad. Madrid: Alianza.
- Tarrow, Sidney G, ed. 1998. *The Social movement society: contentious politics for a new century*. Lahnam, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Thompson, Edward P. 1981. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Thompson, John B. 1998. *Ideología y cultura moderna*. México, DF.: UAM Xochimilco.
- Thwaites, Mabel. 2004. *La autonomía como búsqueda: el Estado como contradicción, Libros de confrontación*. Buenos Aires: Prometeo Libros.



- Thwaites, Mabel. 2011. La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora. En *Pensar las autonomías*, compilado por E. Bajo Tierra. México, DF: Bajo Tierra Ediciones.
- Tilly, Charles. 1978. *From mobilization to revolution*. New York, México: McGraw-Hill.
- Tilly, Charles. 1993. *European revolutions, 1492-1992, The making of Europe*. Oxford: Blackwell.
- Tilly, Charles, Edward Shorter, Montserrat Carracedo, y Mercedes González Lobon. 1986. *Las huelgas en francia, Colección historia social*. Madrid: Ministerio de trabajo y seguridad social, centro de publicaciones.
- Tilly, Charles, y L. Tilly. 1981. *Class conflict and collective action*: Published in cooperation with the Social Science History Association [by] Sage Publications.
- Tilly, Charles, L. Tilly, y R.H. Tilly. 1975. *The rebellious century, 1830-1930*: Harvard University Press.
- Tönnies, Ferdinand. 1947. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires Losada.
- Touraine, Alain. 1969. *Sociología de la acción*. Traducido por M. Castells. Barcelona: Ariel.
- Touraine, Alain. 1988. *Return of the actor: social theory in postindustrial society*: University of Minnesota Press.
- Touraine, Alain. 1990. *Movimientos sociales hoy*. Barcelona: Hacer.
- Velasco Cruz, Saúl. 2003. *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México, DF: UNAM.
- Vergara, Rosalía, José Gil Olmos, y Pedro Matías. 2006. La APPO por dentro. *Proceso*, 10-14.
- Vergopoulos, Kostas. 2011. La crisis alimenticia: la tierra tiembla. *Mundo Siglo XXI, revista del CIECAS-IPN VII (26):5-9*.
- Victoria Saavedra, José Enrique. 2009. Autonomías indígenas de facto en el estado de Guerrero. En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*, compilado por S. Soriano Hernández. México DF: Ediciones Eón.
- Vilas, Carlos M. 2005. Linchamiento: Venganza, castigo e injusticia en escenarios de inseguridad. *El cotidiano* 20 (131):20-26.
- Villoro, Luis. 1998. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM.
- Wallerstein, Immanuel. 1998. *Después del liberalismo*. Traducido por S. Mastrangelo. México, D.F.: Siglo XXI, UNAM.
- Wallerstein, Immanuel. 2004. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: un análisis de sistemas-mundo*. Madrid: Tres Cantos.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *La crisis estructural del capitalismo*. México: Centro Immanuel Wallerstein-Ed., Contrahistorias.
- Wallerstein, Immanuel. 2007. *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido*. Tercera edición en español ed. México, DF: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel. 2008. *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.
- Wallerstein, Immanuel, Terence K. Hopkins, y John Casparis, eds. 1996. *The age of transition: trajectory of the world-system 1945-2025*. London: Atlantic Highlands.
- Wartenberg, Thomas. 1991. *Forms Of Power: From Domination to Transformation*: Temple University Press.
- Weber, Max. 2001. *Estructuras de poder*. México, D.F.: Ediciones Coyoacán.
- Werther, Guntram F. A. 1992. *Self-determination in Western democracies : aboriginal politics in a comparative perspective, Contributions in political science*,. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Zald, Mayer N., y John D. McCarthy. 1979. *The dynamics of social movements: resource mobilization, social control, and tactics*: Winthrop Publishers.
- Zald, Mayer N., y John D. McCarthy. 1990. *Social movements in an organizational society: collected essays*: Transaction Publishers.

- Zibechi, Raúl. 2006. El zapatismo y América Latina. La otra y nosotros. *Contrahistorias* marzo-agosto (6):57-72.
- Zibechi, Raúl. 2007. *Autonomías y emancipaciones: América Latina en movimiento*: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.