



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**“MUDOS QUE HABLAN”  
UN ACERCAMIENTO DESDE LA COMUNICACIÓN  
POLÍTICA AL SUJETO INDÍGENA AUTÓNOMICO EN  
MÉXICO  
(1994-2012)**

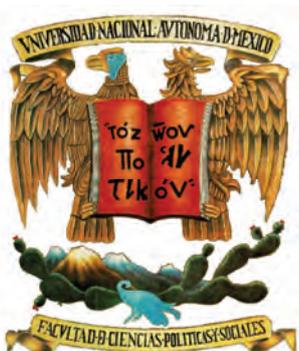
**TESIS**

**QUE PRESENTA**

**EMILIANO GÓMEZ IZAGUIRRE**

**PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO  
EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACION  
PÚBLICA**

**ASESORA: MTRA. MARTHA SINGER  
SOCHET**



**MÉXICO, D.F. A NOVIEMBRE DE 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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



## AGRADECIMIENTOS

A tres años de haber terminado mi carrera en Ciencia política, la lista de agradecimientos que tengo que hacer es casi infinita y no creo que en dos páginas pueda nombrar a todos aquellos quienes desde el 2006, año en que ingresé a la UNAM, me han acompañado en este proceso tan importante de mi vida que concluye con este trabajo de investigación.

A partir de lo anterior, reciban de antemano una disculpa todos aquellos a los que les debo montones de gracias y que por falta de espacio no los menciono en estas líneas.

Quiero agradecer primeramente a mi familia (Juan, Toñita y Cam): por su apoyo incondicional y por enseñarme con su ejemplo algo que ni la escuela ni los libros me han mostrado jamás (que ética y política pueden y deben ser siempre lo mismo).

A las familias Gómez Bravo e Izaguirre Rocha y a mis hermanos Vladimir, Inti y Ernesto: por estar conmigo en lo más profundo de mi ser y por brindarme su apoyo en los momentos más difíciles a pesar de las distancias.

A mis otras familias: A Juanita, Héctor, “Polín”, Fredy y toda la familia Martínez Quevedo, por abrirme las puertas de su casa, de su cocina y de su corazón en estos últimos tres años en que he viajado al D.F. para concluir este ciclo de mi vida. A Rebe, por su amor de mujer ñuu savi y por seguir acompañándome a pesar de las distancias, las desavenencias, el trabajo o el estudio. A los CACTUS (mis carnales Vic, Fer, mi cuñadísima Flower, Eva, Tavo, Diana y todos los que en este espacio-familia me han compartido sus experiencias, sueños y esperanzas de otro mundo posible).

A mis maestros, amigos y compañeros de la UNAM: A Fabián Bonilla, por su apoyo como *skuleru tsi ñani ña inka skuela*; a la Mtra. Martha Singer, por la asesoría brindada a mi investigación, a la Dra. Ángeles Sánchez Noriega, a los Doctores Rodrigo Gutiérrez Rivas, Octavio Rodríguez Araujo, al Mtro. Carlos Sevilla González (+) y a todos los que me compartieron con gran afecto su conocimiento como académicos en nuestra *alma mater*. A mis amigos y compañeros de “polakas”, especialmente a los que en algún momento hemos integrado el Colectivo Ernesto Che Guevara (Pepe, Pepe-Güero, Ángel, José Luis, etc.). Al Programa México Nación Multicultural, por facilitarme con mucho mi estadía como

universitario ñuu savi y por supuesto, a la UNAM, por brindarme con gratuidad y calidad lo que ninguna otra institución me hubiera podido dar.

Finalmente, quiero agradecer muy especialmente a Bety, por cambiar y seguir cambiando nuestras vidas y nuestro pensamiento aún sin seguir con nosotros en este mundo terrenal.

A todos ellos y a los que faltan ¡Miles y miles gracias!

## DEDICATORIA

*A Toñita, por su grande e incondicional amor de madre.*

*A Juanita, por ser como una segunda madre.*

*A Bety, por los sueños y las esperanzas.*

*A mis herman@s de Ñuu Savi  
en búsqueda de una  
educación digna.*



## INDICE

- INTRODUCCIÓN	1
1.- Acercamiento teórico e histórico a conceptos y categorías	5
1.1.- Espacio público y comunicación política	5
1.1.1.- Genealogía y evolución del espacio público	6
- El antiguo espacio público	6
- Espacio público ¿A favor de la vida humana?	10
1.1.2.- El espacio público moderno	13
- Kant y los tres sentidos de la publicidad política	16
- Mutaciones en el moderno espacio público	19
- Del público local al público global	21
- Comunicación política y espacio público, una relación intrínseca	24
1.1.3- Teoría y actores de la comunicación política	25
- La comunicación política moderna	26
- Los otros actores de la comunicación política (El caso de “la otra campaña” en México)	30
- La importancia de los “otros” en la comunicación política	33
1.2.- Sujeto indígena autonómico	35
1.2.1.- El indígena como objeto de la política y la historia.	36
- La construcción colonial del indígena en América	37
- Los pueblos indígenas ¿independientes?	40
- Siglo XX: el emerger de un nuevos sujeto político	42
1.2.2.- El indígena como sujeto político: emancipación y autonomía en el espacio público	45
- Subjetividad indígena y comunalidad	47
- Autonomía y comunalismo vs. Neoliberalismo y capitalismo	51
- Jacques Rancière “indianizado”	54
- Preámbulo para una insurrección indígena	57

2.- Rebelión indígena, comunicación política y autonomía en México	60
2.1.- Indigenismo de estado vs. Autonomía indígena: Causas y antecedentes de la aparición de un sujeto indígena autonómico en 1994	63
2.1.1.- Revolución mexicana: De la lucha agraria a la lucha por la Madre Tierra	63
2.1.2.- Límites y Contradicciones de la Reforma agraria en México	67
2.1.3.- INI: La Nueva cara del indigenismo mexicano	71
2.1.4.- Los promotores bilingües, acierto y contradicción de la política indigenista	74
2.1.5.- Indigenismo oficial: ¿Rotundo fracaso?	80
2.1.6.- Una rebelión en gestación: Primer Congreso Indígena y fundación del EZLN	82
2.1.7.- Rebelión Indígena: ¿Locomotora de la historia o freno de emergencia?	89
2.2.- La última rebelión del siglo XX: Desarrollo y consecuencias del levantamiento indígena en Chiapas	91
2.2.1.- Marcos, el "Guerrillero de la información"	93
2.2.2.- Del clamor indígena a la cuestión de la autonomía	98
2.2.3.- Diálogos de San Andrés: De la autonomía en desacuerdo a la autonomía negociada	103
2.2.4.- El Retorno al desacuerdo: Movilizaciones zapatistas y autonomía negada	110
2.2.5.- "Marcha del Color de la Tierra": Nueva fase para la autonomía indígena	115
2.2.6.- Autonomía de facto: La vuelta a lo suplementario	119
3.- La autonomía desde la palabra: Sujeto indígena autonómico y comunicación política en el siglo XXI	122
3.1.- Radios comunitarias: Nuevos actores de la comunicación política en México	128
3.1.1.- Los caminos de "otras" radiodifusiones en Latinoamérica	130

- De Radio Rebelde en Cuba a Radio Venceremos en El Salvador	130
- De Radio Liberación en Nicaragua a Radio Insurgente en Chiapas	134
- “Radio Insurgente... transmitiendo desde las montañas del sureste mexicano”	137
- De lo comunitario a lo global: la transnacionalización de la palabra indígena	140
3.1.2.- De Chiapas a Michoacán.: Diez años de “otra” radiodifusión comunitaria en México	143
- Radio Ñomndaa, “La Palabra del Agua” - Municipio Autónomo de Suljaa’, Guerrero	145
- La voz que rompe el silencio - Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca	149
- Radio Fogata – Municipio Autónomo de Cherán K’eri, Michoacán	152
- De la AM y FM al streaming y a las redes sociales	156
- CONCLUSIONES (Huellas y ecos del sujeto indígena autonómico en México)	161
- BIBLIOGRAFÍA	173
- PAGINAS DE INTERNET	176
- HEMEROGRAFÍA	176

## INTRODUCCIÓN

Antes que otro asunto, me parece pertinente dejar en claro algunas cuestiones que se observan a lo largo de este trabajo y que probablemente no encontraran respuesta en lo que sigue de este apartado.

El presente trabajo tiene dos orígenes concretos: por una parte, las múltiples lecturas realizadas a textos que dentro de mi carrera en ciencia política tuve la fortuna de descubrir, especialmente en las materias de Comunicación política y discurso político; Procesos políticos; Sistema político mexicano; Conocimiento, ciencia e ideología; Filosofía y teoría política contemporánea; Derecho constitucional, así como en la materia optativa de Comunicación alternativa e intercultural de la Licenciatura en ciencias de la comunicación.

Por otra parte, este escrito es también producto de mi experiencia como originario de Ñuu Savi (nación mixteca o pueblo de la lluvia) en Oaxaca y como integrante de la organización CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos), lugares y espacios en donde realice y corregí la mayor parte del texto y desde donde veo reflejada una gran parte de mis conclusiones finales.

Siendo esas experiencias algo muy determinante en mi formación académica por mi paso en la UNAM, el interés por escribir este texto me surgió de una reflexión que alguna vez hicimos algunos compatriotas de Ñuu Savi sobre las diversas organizaciones políticas y sociales que en nuestra región (y en gran parte del sureste mexicano) se han concebido así mismas como de izquierda.

La reflexión la hicimos entre dos partes: aquellas que como horizonte se proponen el fin del neoliberalismo y aquellas que con sus acciones buscan encaminarse a una trascendencia o fin del capitalismo. En un análisis somero sobre estas organizaciones, parecía que entre ellas no había grandes diferencias, sin embargo, al revisar la forma en que muchas de estas organizaciones han tratado históricamente la cuestión de la autonomía indígena, nos quedó claro que las diferencias son más profundas de lo que a leves rasgos nos pueden significar anti-neoliberalismo y anti-capitalismo.

La mayoría de las organizaciones que a nuestra consideración cabían en una lógica anti-neoliberal, además de enmarcarse en una búsqueda de políticas socialmente equitativas o igualitarias sin buscar una modificación radical de las estructuras políticas, económicas y

sociales del país, habían sido también las mismas que después de 1994 buscaron un reconocimiento de la autonomía indígena en términos estrictamente legales y que a la fecha, han mantenido una distancia considerable de procesos donde se ve reflejada una *autonomía de facto* (a lo largo de este trabajo a esas organizaciones les doy el nombre de *autonomistas*). Por el otro lado, entre las organizaciones que conceptualizamos como anticapitalistas, existen una vasta gama de sujetos locales y nacionales que entre sus rasgos comunes se encuentra la búsqueda de la autonomía por todos los medios posibles y que en el caso de los pueblos indígenas, no se han esperado a que exista un reconocimiento formal por parte del Estado para ser autónomos, es decir, desde su origen se han dedicado a conseguir avanzar en diferentes procesos emancipatorios o de autodeterminación a los cuales daré el nombre de *autonómicos*, ya que en ellos se pondera una acción y un discurso anticapitalistas que no esperan a que existan primero “condiciones históricas suficientes” para iniciar procesos de autonomía, mucho menos un reconocimiento legal para existir como tales.

Recordando un poco la historia reciente de México, el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y los zapatistas<sup>1</sup> han sido quienes han ponderado con mayor ahínco la lucha por la autonomía indígena como una lucha anticapitalista, sin embargo, esa ponderación ha tenido muchos vaivenes desde que se dio el levantamiento indígena de 1994, sobre todo porque desde la insurrección armada, el discurso zapatista ha tenido una fuerte evolución, determinada en gran parte por una inminente aparición de nuevos sujetos políticos dentro de lo que los antiguos griegos llamaron esfera o espacio público (algo que aunque antiquísimo sigue vigente en el mundo moderno tal como lo explican Hannah Arendt, Jean Marc Ferry y Dominique Wolton).

A partir de lo anterior, el primer capítulo de este trabajo se desarrolla en una ruta que parte de la historia, oscilando entre la teoría y la filosofía y señalando los cambios y la evolución que el espacio público ha tenido desde su aparición en el mundo occidental y la manera en que varios sujetos sociales o culturales (ajenos en muchos casos a la cultura occidental) han podido visibilizarse a través de él mediante formas singulares de

---

<sup>1</sup> Con zapatistas me referiré exclusivamente a lo largo de este trabajo a las bases de apoyo del EZLN y a las comunidades pertenecientes a los MAREZ [Municipios Autónomos Rebeldes zapatistas]. Por otra parte, con zapatismo, me referiré a los diferentes sujetos de la sociedad civil mexicana (no indígenas) que a partir de la insurrección del 94 empezaron a movilizarse en todo el país en torno y en apoyo a la causa indígena zapatista.

comunicación y política. Asimismo, en este capítulo se busca resaltar que el concepto de comunicación política ha estado también sujeto a diversos cambios y evoluciones por el actuar de dichos sujetos.

Estos sujetos no son otros que aquellos que durante años (décadas o siglos en algunos casos) habían estado en una condición suplementaria o de alteridad pero que a la luz del filósofo francés Jacques Rancière, con su aparición política se ha enunciado un rompimiento y/o reajuste de la comunidad política representada en el concepto occidental de Estado-nación, aquello que Rancière no enuncia como *política* sino como *policía*, y que en el caso de un sujeto indígena autonómico se vuelve *político* cuando en el discurso se exhibe un desacuerdo de los lugares y posiciones habidas dentro de la comunidad política. Esta es una de la hipótesis de este trabajo de investigación y esto es lo que origina que el primer capítulo de este texto también se dirija a reflexionar desde la filosofía de Hannah Arendt y de Jacques Rancière el concepto de sujeto político, apoyándose de la historia y la filosofía de los pueblos indígenas u originarios de México, así como de la historia y el mundo occidentales que en los últimos 500 años los ha envuelto y atravesado.

Siguiendo un poco la reflexión que hizo hace más de veinte años el antropólogo Enrique Rosner (quien es parte fundamental para el segundo apartado del primer capítulo), la condición objetiva de los pueblos indígenas en el mundo occidental ha sido equivalente a una condición social de “discapacitado”, “menor de edad” o “mudo” y esa condición sigue vigente en muchos lugares hasta el día de hoy al grado de que “indio” o “indígena” es todavía en la cultura y el lenguaje occidentales un sinónimo de ignorante, atrasado, in-desarrollado o sub-desarrollado. Por todo eso es que se hace pertinente hablar y enfatizar la condición subjetiva de los pueblos indígenas, ya que a diferencia de otros grupos o sociedades, los llamados indígenas han tenido un historial singular y muy particular en regiones como Latinoamérica y que es analizado para explicar cómo y por qué las naciones o pueblos originarios han ido pasando de objetos a sujetos de gran relevancia en la política de México y otros países.

He aquí el porqué del segundo capítulo, que está dedicado a hablar ampliamente de la insurrección en Chiapas de 1994 y de su importancia histórica. Esta importancia radica por mucho en las causas y antecedentes del levantamiento zapatista, de donde surgieron varios fenómenos y varias interrogantes que se revisan y analizan a lo largo de

este segundo apartado y con las que se busca comprobar la hipótesis de que a veinte años de dicho levantamiento, han sido más los indígenas en México y el mundo los que han buscado romper con la condición de objeto para hacer de su historia y su palabra un *logos* que deriva en la filosofía de otro mundo posible, un mundo distante del posibilismo absoluto de la *real politik*, un mundo alejado de capitalismo hegemónico, “un mundo donde quepan muchos mundos” según la filosofía zapatista, esto muy a pesar de que el Estado mexicano (para el caso de los zapatistas) no mostró cambios sustanciales en su orden constitucional.

Finalmente, el tercer capítulo de esta investigación busca indagar en experiencias concretas que durante 10 años, a partir del derrumbe de la Ley de derechos y cultura indígena apoyada por el EZLN y el zapatismo en 2002), los pueblos indígenas de México, desde la autonomía y la comunicación, han tenido como parte de esa subjetivación política planteada en el primer capítulo. En este apartado se analizan brevemente algunos casos de comunicación comunitaria en México que emergen bajo un marco de autonomía indígena *de facto* y se busca demostrar que estos nuevos procesos de comunicación política en los pueblos y naciones indígenas han tenido un papel de *visibilizadores* y *audibilizadores* de nuevos sujetos políticos en el espacio público, sujetos que aunque históricamente se les pueda dar el mote de “mudos”, hablan.

## 1.- Acercamiento teórico e histórico a conceptos y categorías

### 1.1.- Espacio público y comunicación política

**...El espacio público no es sólo el lugar de la comunicación de cada sociedad consigo misma sino también, y quizás ante todo, el lugar de una comunicación de las sociedades distintas entre sí.**

Jean Marc Ferry

**Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas.**

Hannah Arendt

El espacio público y la comunicación política son nociones que actualmente se encuentran sujetas a múltiples debates por su relación directa con el concepto de democracia; aunque para algunos el concepto de espacio público ya no es vigente en el vocabulario político moderno debido a la inminente masificación de la democracia, para otros como Jean Marc Ferry o Dominique Wolton, que defienden la hipótesis de que *el espacio público persiste de forma consustancial a los procesos de comunicación política moderna*, existe actualmente una redefinición sociológica del espacio público que se justifica por el advenimiento de una

sociedad de medios posterior a la sociedad de masas del siglo XIX<sup>2</sup>. Además de este advenimiento mediático, hay que agregar la existencia de procesos de comunicación definidos por mecanismos e instrumentos que rebasan las características y modalidades de la democracia de masas latente desde hace más de un siglo. Ejemplo actual de esos procesos son aquellos que se analizarán en las partes subsecuentes a este primer capítulo y que involucran el concepto de sujeto indígena con una particular forma de subjetivación política, es decir, una subjetivación donde la formación de redes específicas de comunicación o de medios de información comunitarios empiezan a cumplir de diferentes modos el propósito de servir o apoyar luchas y resistencias de carácter cultural, más concretamente luchas donde el ser llamado "indígena" no equivale ya a ser un objeto de la política o la historia sino todo lo contrario, un sujeto que desde una condición y/o identidad no visibilizada, ha desempeñado un papel importante en los procesos políticos e históricos de un país como México y que además, en términos de la comunicación, abona un sentido diferente a la manera de concebirse frente a otros sujetos políticos del país y del mundo entero.

Como ya he dicho, de esta relación entre la subjetivación política del indígena y los instrumentos en que se ha apoyado la misma se hablará más adelante porque antes es pertinente referirnos a la ya mencionada redefinición del espacio público, un espacio que primero requiere esbozarse genealógicamente para así después trazar el camino que lo llevó a relacionarse intrínsecamente la comunicación política, la cual está sujeta por igual a una redefinición teórica que será revisada en este primer apartado del primer capítulo de esta investigación relativa al papel del sujeto indígena autonómico en México.

### **1.1.1.- Genealogía y evolución del espacio público**

#### **- El antiguo espacio público**

---

<sup>2</sup> Jean Marc Ferry, "Las transformaciones de la publicidad política", *El nuevo Espacio Público*, Jean Marc Ferry, Dominique Wolton, *et. al.*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995, p. 19.

Al hacer una exploración histórica sobre el concepto de espacio público, se debe dar el mérito a Aristóteles de ser el primer pensador en la historia de occidente que reconoció a este espacio como la esfera humana y civilizadora donde convergen los hombres para compartir opiniones e intereses y tomar decisiones sobre los asuntos comunes. Para Aristóteles, los hombres en tanto no son dioses ni bestias pero poseen el don de razonar y de expresar su razón a través de la palabra es que son considerados animales políticos (*zoon politikon*). El estar por encima del solo instinto bestial al mismo tiempo que se carece de una omnisciencia divina, coloca al hombre en la necesidad de vincularse con sus semejantes mediante el uso de la palabra para así afrontar juntos y racionalmente las condiciones históricas y naturales que les ha tocado vivir. Para el filósofo griego, esta vinculación solo se genera mediante una asociación política que da como resultado la conformación de la Ciudad-Estado o *polis*; Hanna Arendt refuerza la hipótesis de Aristóteles mencionando que:

*...el nacimiento de la ciudad-estado significó que el hombre recibía «además de su vida privada, una especie de segunda vida, su biospolitikos. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia, y hay una tajante distinción entre lo que es suyo (idion) y lo que es comunal (koinon)».*<sup>3</sup>

Para Arendt y Aristóteles la esfera o espacio público se traduce en un ámbito que impulsa a los hombres a salir de su aislamiento privado, aquel donde únicamente pueden afrontar problemas relacionados a su vida personal, a la administración de la casa y a su familia. Al salir de este ámbito los hombres ingresan a los terrenos de la *res publica*, un espacio en donde se forjan condiciones de igualdad para todos los integrantes de la comunidad política y donde la política se construye en términos de concertación y comunalidad.

Antes de continuar, un aspecto que no puede pasar desapercibido es que las sociedades arcaicas y pre-modernas no se caracterizaron por estar siempre sujetas a las decisiones tomadas en ese espacio público. Muchas de las veces, el poder tiránico de monarcas y sátrapas buscó predominar políticamente frente a la construcción de un poder

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2009, p. 39

público y concertado, sin embargo, la misma Hannah Arendt asegura que el poder de esos antiguos tiranos siempre fue imperfecto, menor y rebasado por el poder emergido del antiguo espacio público, esto a raíz de que "el gobierno absoluto, irrefutado, y la esfera política propiamente hablando se excluían mutuamente."<sup>4</sup>

Para Hannah Arendt, así como para los antiguos griegos, un gobierno que no se deriva de la *res pública* es un gobierno condenado a la imperfección, por esta razón, los griegos veían al espacio público como el sitio propicio para darle un toque de refinamiento a la vida en común, *a posteriori* de su objetivo central y del que platicaremos más adelante: la sobrevivencia de la comunidad aglutinada en la *polis*.

En términos de Aristóteles, el carácter esencialmente político del espacio público hace de éste un sitio humanamente superior al espacio privado ya que para el filósofo griego el hombre en el área de la privacidad únicamente se guía por la necesidad y la exigencia de la vida; en cambio, en la esfera de lo público el hombre se encuentra dirigido por un principio supremo: la libertad. En la Grecia clásica, la libertad era el elemento vital para alcanzar la felicidad y la condición irrevocable con que se igualaban todos los sujetos inmiscuidos en la discusión y resolución de los asuntos de la *polis*, ya fueran esos sujetos parte de la *oligoi* o miembros del *demos* como lo menciona Jacques Rancière en *El Desacuerdo*, obra donde el filósofo francés puntualiza el carácter libertario ineludible de la esfera política griega:

*Es la libertad, como propiedad vacía, la que viene a poner un límite a los cálculos de la igualdad mercantil, a los efectos de la simple ley del debe y el haber. La libertad, en suma, viene a separar a la oligarquía de sí misma, a impedirle gobernar por el mero juego aritmético de las ganancias y las deudas.*<sup>5</sup>

Para los griegos, La libertad constituye un principio intrínseco del espacio público y un punto de apertura para la política con el que se hace de ésta un vehículo en el que se "alcanzan las más grandes aptitudes humanas", aptitudes que cabe decir nuevamente podían

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>5</sup> Jacques Rancière, *El Desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996, p.21.

ser agenciadas tanto por los varones pudientes de los *oligoi* como por los hombres sin importancia del *demos*<sup>6</sup>. Esta situación que hacía medir con la misma vara a ricos y a pobres se originaba en que la igualdad:

*...lejos de estar relacionada con la justicia, como en los tiempos modernos, era la propia esencia de la libertad: ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados.*<sup>7</sup>

Dicho lo anterior, la libertad y la igualdad son elementos que definen al espacio público como el único lugar en el que se expresa una ecuanimidad real y sustantiva entre los hombres. Gracias a la tradición filosófica que nos heredan los griegos, tanto libertad como igualdad, conforman hasta el día de hoy la base de un pensamiento crítico sobre lo que a la fecha es la esfera pública de la política.

Antes de referirnos a esa esfera pública como el lugar propio de la actual comunicación política, es pertinente indagar en un segundo momento teórico donde el antiguo espacio público es revisado desde la perspectiva de otro clásico del pensamiento político: Thomas Hobbes. Según el politólogo brasileño, José Augusto Padua, el autor de *Leviatán* logra demostrar que la constitución del espacio público es la condición no solo para la existencia de una vida superior y más civilizada donde se alcanzan "grandes aptitudes humanas", sino también es *condición para la existencia de la vida humana en sí*.<sup>8</sup>

Para Aristóteles y demás pensadores antiguos, la vida humana es aquella fuerza que de manera natural empuja a los hombres a formar una familia donde el varón se dedica a la manutención del hogar y en la que la mujer tiene como propósito dar a luz, lo que Arendt resumiría en el concepto de labor. Según el pensamiento griego, en este campo de la familia se encuentran circunscritas las actividades domésticas, económicas e individuales

---

<sup>6</sup> Si la reflexión hecha fuera estrictamente sociológica, se notaría un acentuado clasismo dentro del espacio público griego debido a que los participantes de éste eran en su mayoría jefes de familia, propietarios de esclavos, que no tenían problema en ejercer sus derechos como ciudadanos de la antigua Grecia, sin embargo, lo que interesa en la reflexión no son las diferencias de clase en la Grecia clásica, sino aquello que como bien menciona Marc Ferry, a la fecha sigue persistiendo en teoría y en práctica como un modelo crítico de la política y la comunicación modernas.

<sup>7</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, op. cit., p. 45

<sup>8</sup> José Augusto Padua, "Espacio público, intereses privados y política ambiental", *Nueva Sociedad*, num.122, Buenos Aires, Noviembre-diciembre 1992, p. 2.

que dan origen a la esfera privada y por ello la conservación de la vida humana no se contempla entre los asuntos del espacio público, sino como algo exclusivo del espacio privado. Hannah Arendt, además, explica que la esfera doméstica-privada se diferencia de la *polis* y del espacio público por ser "centro de la más estricta desigualdad"<sup>9</sup>, una desigualdad que Jean Marc Ferry ilustra del siguiente modo:

*Solo está (la esfera privada doméstica), y no el espacio público admite la dominación: es el poder que el dueño de casa ejerce exclusivamente sobre las mujeres, los niños, los esclavos y, en general, en toda la esfera domestica donde se producen los procesos biológicos, en especial privados." nacimiento, muerte, reproducción, subsistencia, donde quiera que reine la necesidad."*<sup>10</sup>

El poder ejercido por el Jefe de familia hace nula la posibilidad de que otro integrante de su misma estirpe sea parte activa de la antigua esfera pública. Los miembros de un hogar, excluyendo al cabeza de familia pero incluyendo a los esclavos, estaban sometidos como lo asegura Marc Ferry a actividades regidas por la necesidad, ya sea la reproducción de la vida o el cuidado y desarrollo de las actividades domésticas. Para los antiguos, la conservación de vida humana equivalía a la existencia de un estado pre-político del hombre, sin embargo, Thomas Hobbes en su reconocido *Leviatán* sienta las bases de un nuevo modo de pensar el espacio público en relación con la vida misma.

### **- Espacio público ¿A favor de la vida humana?**

Hobbes, a diferencia de Aristóteles que piensa que por naturaleza se han creado a unos hombres para mandar y a otros para obedecer<sup>11</sup>, asegura que la naturaleza ha hecho a los hombres iguales, tanto que si bien un hombre es más fuerte o más inteligente que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante

---

<sup>9</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, op. cit., p. 44

<sup>10</sup> Jean Marc Ferry, op. cit., p. 14.

<sup>11</sup> Aristóteles. *La Política*, (En línea), Francia, Casa Editorial Garnier Hermanos, 1932, Dirección URL: <http://www.bibliojuridica.org>, p. 3.

que uno pueda reclamar para sí mismo, a base de ella, un beneficio al que otro no pueda aspirar como él<sup>12</sup>. Es esta igualdad entre hombres la que también lleva a pensar a Hobbes que si un objeto de valor se empieza a disputar entre varios hombres, el resultado no concluiría en la imposición de un hombre sobre los demás sino en una interminable lucha que se traduciría a lo que el mismo designa como "guerra de todos contra todos". Para este autor inglés, los hombres no sienten placer alguno al reunirse, por el contrario, cree que experimentan desagrado; para él, el placer sólo lo obtienen cuando existe un poder capaz de imponerse a ellos<sup>13</sup>, dicho en términos iusnaturalistas, cuando se trasciende el estado de naturaleza y se constituye un estado civil.

Debe ser comprensible hasta cierto punto el hecho de que Hobbes jamás presumió la política como una actividad virtuosa o propia de hombres notables debido a que la mayor parte de su vida transcurrió en la etapa más cruenta y sanguinaria de la revolución inglesa y a partir de ella es que conjeturó la necesidad de un poder absoluto, el famoso Leviatán que diera fin al estado de caos e incertidumbre que se vivía en Inglaterra a mediados del siglo XVII, un poder al que los hombres temieran y estuvieran sometidos con la condición de estar protegidos de la muerte y la barbarie, aunque eso conllevara a limitar la libertad que siglos antes defendieran los griegos.

Como se demuestra en gran parte de su obra, el pensamiento de Hobbes se desvía tangencialmente del objetivo central al que se enfocaron pensadores clásicos como Aristóteles para la elaboración de una correcta distinción entre esfera pública y privada, sin embargo, lo importante que debe resaltarse es que el pensador inglés ofrece una nueva perspectiva de la vida humana en relación con la esfera pública de la política y que es adoptada por filósofos modernos al definir el sentido o fin de la política en la actualidad. En su obra, Hobbes deja elementos suficientes para afirmar que la vida está condicionada a las decisiones emanadas del poder político emanado del espacio público y no se encuentra restringida solo a los asuntos privados como lo afirmaban los antiguos griegos.

José Augusto Padua, al defender la hipótesis de que la política se puede traducir en un problema ecológico, alude al pensamiento hobbesiano para demostrar que la vida humana por sí misma conlleva la necesidad de que se constituya un poder que regule la

---

<sup>12</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán*, (En línea), Biblioteca del Político - INEP AC, Dirección URL: <http://www.scribd.com/doc/2346332/Hobbes-Leviatan>, p. 51.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

apropiación de aquellos recursos que son vitales para el hombre pero escasos para su adjudicación:

*Si estos recursos fueran ilimitados, como por ejemplo el aire, cada hombre podría satisfacer sus necesidades y deseos independientemente de los otros. Como son escasos, aquello que un individuo toma para sí lo hace en detrimento de los otros. Esto provoca un conflicto potencial que, en el límite, desemboca en una guerra civil. La sobrevivencia de la comunidad, por lo tanto, implica la creación de un poder público absoluto, el Leviatán, que regule condiciones y límites ante la apropiación privada de recursos limitados<sup>14</sup>*

Así entonces, se hace refutable la hipótesis aristotélica de que la vida humana existe previa e independiente de la esfera política. Las condiciones históricas y naturales que le ha tocado vivir al hombre desde la antigüedad han requerido siempre de una asociación política que mediante diversos mecanismos permita el florecimiento pleno de la vida humana a través de la limitación o restricción de aquello que pueda privar al hombre de su existencia.

Reafirmando lo anterior pero negando el absolutismo hobbesiano, en su obra póstuma *¿Que es la política?*, Hannah Arendt busca darle respuesta al cuestionamiento sobre cuál es el sentido o fin de la política. La pregunta es difícil en apariencia, sin embargo, la filósofa alemana responde de manera amena y sin complicaciones:

*La política es una necesidad ineludible para la vida humana, tanto individual como social. Puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de ésta debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio.<sup>15</sup>*

---

<sup>14</sup> José Augusto Padua, *Op. cit.*, p. 2.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *¿Qué es política?*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997, p. 67.

Como se logra notar en gran parte de su obra, Hannah Arendt traduce su trabajo en una fina contemporización de los elementos fundamentales del pensamiento político clásico y a ello añade como principio rector la conservación de la vida humana como fin último de la política y no sólo como aquello exclusivo de lo que ella denomina labor humana, esto la llevó a su vez a formular una visión cooperativa y consensual de la política ajena a las visiones amoral y moderna dominantes en la política contemporánea. A partir de esto, el trabajo de Hannah Arendt en consonancia con el resto de los autores aquí citados, sirve en esta parte del texto para dilucidar el origen y las características del espacio público antiguo y original, un espacio que tras la caída del imperio romano y el transcurrir de la Edad Media, así como a partir de la llegada de la ilustración y el advenimiento de la democracia de masas, se transformó de múltiples maneras hasta llegar a lo que actualmente se conoce como espacio público moderno o nuevo espacio público. Sobre esta transformación histórica y conceptual del antiguo espacio público y su posterior conversión en moderno espacio público, así como de su estrecha vinculación con la comunicación política, corresponden los siguientes sub-apartados.

### **1.1.2.- El espacio público moderno**

Según Jean Marc Ferry, el moderno espacio público es una creación de la época de la Ilustración<sup>16</sup>. El Siglo de las Luces, como es también conocida dicha época, significó el empoderamiento de la razón sobre diversos ámbitos de la vida, una razón que para su época, estaba estrechamente ligada a la filosofía de la clase burguesa y se deslizaba hacia ámbitos que iban desde el arte y las humanidades hasta esferas de la vida en común tan cruciales como la política y la economía. Refiriéndonos estrictamente al ámbito de la política, los esfuerzos de las clases burguesas de aquel tiempo y más específicamente de sus intelectuales orgánicos, se centraron en desarrollar una crítica que empleara "los medios de la moral para reducir o racionalizar la dominación política"<sup>17</sup>. Según Marc Ferry, tal

---

<sup>16</sup> Jean Marc Ferry, *op. cit.*, p. 15.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

racionalización significaba "impugnar el principio absolutista" de la política, el cual, como se explicó anteriormente, está justificado en las obras de Hobbes y su metáfora del Leviatán.

Para contextualizar un poco mejor el arribo de la Ilustración, vale la pena recordar que previo al Siglo de las Luces, la situación caótica en que se encontraba la mayor parte de Europa en el siglo XVI dio origen y legitimidad a una absolutización de la política por parte de los Estados-naciones de aquel entonces. Esta absolutización se centró básicamente en la imposición de una estructura política que diera fin a las guerras religiosas de aquel tiempo. Bajo ese objetivo, presuntamente pacificador, el nuevo orden público despojó de todos sus derechos políticos a los diferentes grupos religiosos que se encontraban en pugna y los otorgó de modo único y exclusivo al soberano<sup>18</sup>. De esta forma, el monarca se hizo de un poder insuperable e irrefutable que logró desincorporar los asuntos de la fe de la esfera del poder y de cualquier terruño público para recluirllos de manera exclusiva a la esfera de la privacidad y la conciencia individual, como tratándose de un "fuero interno". En su trascendental obra *Crítica y crisis del mundo burgués*, Reinhart Koselleck expone la lógica seguida por los grupos remanentes de las guerras religiosas que dieron origen al absolutismo:

*En el juego de los perseguidores y los perseguidos, que intercambiaban constantemente sus respectivos papeles, de las víctimas y de los verdugos, no se salvó aquel que había permanecido fiel a sus creencias, sino aquel que había buscado la paz por la paz misma.*<sup>19</sup>

Subsecuente a esta paz coercitiva y habiéndose confinado el tema de la fe a las "secretas moradas del corazón", el *dominio* público se relegó a las manos del soberano. Sin embargo, Koselleck recalca un hecho trascendental y paradójico respecto el absolutismo del Rey: el poder del monarca se mantenía excluido de culpa más no de responsabilidad; es decir, las atribuciones del Rey eximían a éste de casi cualquier pecado pero lo dotaban de una responsabilidad total frente al conjunto de seres subsumidos a su poder. Esta

---

<sup>18</sup> Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Ediciones Rialp, 1965, p. 31.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 33.

responsabilidad estaba circunscrita en lo que hasta la fecha se sigue nombrando como "razón de Estado".

Si bien es cierto que el monarca poseía el monopolio exclusivo de la violencia, este monopolio no debía trascender los límites de la racionalidad estatal; si en la razón de Estado subyace la necesidad de paz y orden y si el monarca, por el contrario, genera condiciones de caos y beligerancia, el Estado tiene entonces la facultad de despojar al monarca de su poder, tal como se hizo a mediados del siglo XVII con Carlos I, cuando éste, al ser suprema majestad de Inglaterra, tomó decisiones arbitrarias entorno a la recaudación de impuestos y a la cuestión religiosa de aquel entonces.

Por todo lo anterior, sería bastante parcial suponer que la ilustración fue un fenómeno que se centró en arrancar de su trono a las figuras monárquicas de la Europa occidental; por encima de ellas, la "razón de Estado" era el principal impedimento para que las clases burguesas poseyeran el *dominio* público enclaustrado como "secreto de Estado". Dicho de otra forma, la discusión y resolución de los asuntos públicos se encontraba privatizada en una esfera donde solo convergían sujetos afiliados al orden estatal, mientras, la servidumbre tenía que conformarse con verter su opinión y/o su crítica política en sitios cuasi-secretos y con un perfil bajo.

Citando una vez más a Jean Marc Ferry, es precisamente en los sitios alejados de la mano del Estado donde se empieza a crear la apertura de la Publicidad y donde también se inicia una transubstanciación del *dominio* público en *espacio* público. Según Marc Ferry, la fuerza de la crítica exterior a ese *dominio* público enclaustrado no viene de "arriba", sino de "abajo":

*(...) cuando las personas particulares, reunidas en los salones, los cafés y los clubes constituyen las primeras "esferas públicas" burguesas para intercambiar sus experiencias. La autonomía privada de la conciencia individual, núcleo del espacio público moderno, adquiere su propia fuerza de la crítica. Protegida por la inmunidad del fuero interno, se convierte en pequeño tribunal, la instancia moral fuera de la cual los individuos pedirán razones a la política, primero por medios encubiertos y después de un modo abierto.<sup>20</sup>*

---

<sup>20</sup> Jean Marc Ferry, *op. cit.*, p. 15.

Para Koselleck, el resultado último de haber generado una estructura política atenuadora de los reales y potenciales conflictos religiosos del siglo XVI, no fue otro que el arribo de un espacio público políticamente orientado hacia la forma revolucionaria de un "reino de la crítica"<sup>21</sup> un "reino" fundado básicamente en un lenguaje moral que erigido en defensa de los excluidos, removió los cimientos de la racionalidad estatal y dio paso a un apropiamiento del *dominio* público por parte de la burguesía. Según el mismo Marc Ferry (quien a su vez cita a Jurgen Habermas), lo que dotó de una "estructura teórica cabal" al incipiente espacio público burgués fue el concepto kantiano de "Publicidad". En el fondo, Kant "sería al espacio público moderno lo que Aristóteles y su concepto de polis es al espacio público griego"<sup>22</sup>.

#### **- Kant y los tres sentidos de la publicidad política**

Immanuel Kant, a diferencia de Thomas Hobbes, vive un tiempo menos definido por el caos político y la miseria humana, y más representado por el desarrollo de las artes y las ciencias, un tiempo que el mismo Kant caracteriza como "la salida de la minoría de edad" como capacidad humana para poder pensar por sí mismo<sup>23</sup>. Esta caracterización de la ilustración es la misma que Kant refiere al concepto de Publicidad, y sienta de esta manera las bases teóricas de lo que podemos denominar ilustre espacio público; cabe decir que esta caracterización de la publicidad política la hace a costa de dejar dudas y ambigüedades sobre la relación de la política con la moral y el derecho, sin embargo, fuera de esas ambigüedades e incógnitas que deja Kant, su obra y pensamiento ayudó a establecer los lineamientos de un espacio público conformado no sólo por aristócratas como en Grecia o por sujetos del orden estatal como en el absolutismo; para Kant, la nueva esfera pública se distingue de las anteriores por estar conformada de hombres que difieren de otros

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 16

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Nora Rabortnikof, "El espacio de lo público en la filosofía política de Kant", *CRÍTICA: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, núm. 85, México, abril 1997, p. 5.

exclusivamente por su condición intelectual y económica<sup>24</sup> pero no por su condición social o por su relación con la estructura estatal. Además de eso y siguiendo la lógica aplicada por Kant a la política, los hombres en calidad de ciudadanos no están vinculados al espacio público sólo por la necesidad de darle un sentido común y general a la vida colectiva, tal como lo estipulaba la tradición griega; bajo la lógica kantiana, además de su sentido comunitario y generalizador, el principio de la "publicidad" del moderno espacio público:

*... se erigirá contra el secreto de Estado y pretenderá volver públicas," en el sentido de desplegadas a la luz del día y vinculadas a la legitimación vía razonamiento público a las leyes y medidas que afectan la generalidad de los privados.<sup>25</sup>*

Según la filósofa argentina, Nora Rabotnikof, el arribo de la ilustración encaminó a la esfera pública hacia un lugar donde, en teoría, por fin se alcanzarían a afianzar los tres sentidos que convencionalmente se inscriben en el término "público":

*...aquél que opone lo **común y general** a lo individual y particular; el que reivindica lo **visible y manifiesto** frente a lo oculto y secreto, y el que alude al carácter **abierto e incluyente** frente a lo cerrado, lo clausurado.<sup>26</sup>(Las negritas son mías)*

Sin embargo, debe mencionarse que junto a la conformación del espacio público ilustrado, donde se supondría tendrían lugar cabal esos tres sentidos de lo "público" que menciona Rabotnikof, también se establecieron los lineamientos para un desarrollo moderno de la política y de sus elementos intrínsecos, los cuales, desde el momento en que la ilustración se impuso a las tinieblas del absolutismo, dieron un viraje que hizo cambiar de forma sustancial conceptos y categorías relacionadas con lo político. Ejemplo de ese viraje es la acepción misma de la política que a diferencia de los griegos, quienes la relacionaban estricta e intrínsecamente con la esfera de la *polis*, en la ilustración empezó a

---

<sup>24</sup> Por condición económica me refiero básicamente a la condición de propietario, aquella que se empezó a imponer como un requisito vital para ser considerado ciudadano en varios países de Europa a partir del siglo XVIII

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

pensarse con base en la esfera de lo económico, en lo que griegos y antiguos denominan *oikos*, es decir, con base en los asuntos domésticos o familiares.

Dicho de otra manera, con la llegada de la llamada "modernidad", la política empezó a entenderse más como una actividad que trata en conjunto los asuntos privados y menos como una actividad que trata exclusivamente los asuntos comunes. Tal es la mutación de la política en la modernidad que en esta etapa emerge también una esfera donde lo privado y lo público se empalman en algo mucho más grande, una esfera que pensadores como Hannah Arendt definen como "social". Para Arendt, esta esfera social (que no es ni pública ni privada sino un híbrido de la dos) hace del interés privado el único interés común entre los hombres y por lo tanto convierte a la labor gubernamental en una faena dedicada solamente a velar por los intereses privados de una sociedad, intereses que a su vez conducen a procesos de creación y acumulación de riquezas. Dicho en palabras de Hannah Arendt:

*La sociedad, cuando entró por vez primera en la esfera pública, adoptó el disfraz de una organización de propietarios que, en lugar de exigir el acceso a la esfera pública debido a su riqueza, pidió protección para acumular más riqueza.<sup>27</sup>*

Algo importante que se debe enfatizar junto al ascenso de la sociedad en el espacio público es que la disolución de lo público y lo privado en la esfera de lo social es a su vez una representación propia del pensamiento político liberal que empezó a predominar en la intelectualidad europea del siglo XVIII. Este pensamiento, además de insistir en el supuesto interés universal de la seguridad de la persona y la propiedad como medio de unir bien privado y bien público, pugnaba por la defensa de los derechos del individuo contra los abusos del poder público<sup>28</sup>, algo que a su vez incorporaba la defensa de la libertad individual, la cual es en extremo diferente a la libertad planteada por los antiguos, ya que en lugar de ser el principio para una mayor participación del ciudadano en los asuntos políticos, esta libertad (más individualista que individual si se desea ser más preciso) induce

---

<sup>27</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, op. cit., p. 73

<sup>28</sup> Nora Rabotnikof. *El espacio público y la democracia moderna*, México, Instituto Federal Electoral, 1997, p. 34.

a los ciudadanos a abstraerse de la *res pública* y debilita su capacidad para agruparse en defensa de sus intereses comunes, los cuales, como ya los habían definido los griegos, son *trascendentes a la vida privada y a los móviles económicos particulares*<sup>29</sup>.

De esta forma, el incipiente mundo capitalista y la burguesía que se empezó a beneficiar de él, lograron con la Ilustración un avance sustancial en términos de economía política, sin embargo, en términos de comunicación política, la racionalidad representada en el espacio público y su alcance político empezaron a declinar hasta llegar a un punto de crisis que terminó por convertir al espacio público de un "reino de la razón pública" en un "reino de la opinión pública". Como es bien sabido, el fin del siglo XVIII significó a su vez el inicio de una nueva etapa dentro de historia política de occidente. Países como Francia, Alemania e Inglaterra fueron el puerto de arribo de las democracias masivas y con la aparición de este nuevo formato de democracia, el espacio público mutó nuevamente a partir de que el concepto de "opinión pública" empezó a adquirir una nueva relevancia.

#### **- Mutaciones en el moderno espacio público**

Jurgen Habermas, quien discrepa de ver al espacio público como una esfera donde se concentra el quehacer político (tal como lo afirma Hannah Arendt), asegura que la opinión pública debe ser comprendida como el resultado de la utilización del espacio público como un "ámbito de la vida social" en el que los ciudadanos "se reúnen y conciertan libremente, sin presiones y con la garantía de poder manifestar y publicar en libertad su opinión sobre las oportunidades de actuar según intereses generales"<sup>30</sup>. Sin embargo, refiriéndose al significado específico de la opinión pública tras el arribo de las democracias masivas, se nota que más allá de representar la expresión común, crítica y racional de los ciudadanos, la opinión pública constituye "una masa segmentada de opiniones particulares en las que se expresan intereses divididos y hasta conflictivos"<sup>31</sup>. Es

---

<sup>29</sup> Somohano Fernández, Abel. "Ruta crítica en torno al concepto de esfera pública: Una aproximación teórica e histórica para el rescate de su dimensión emancipadora", (En línea), *Razón y Palabra*, núm. 76, México, Mayo-julio 2011, Dirección URL: [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/5a%20entrega/44\\_Somohano\\_V76.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N76/varia/5a%20entrega/44_Somohano_V76.pdf), p. 10.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Jean Marc Ferry, *op. cit.*, p. 17.

por esta caracterización de la opinión pública del siglo XIX que Jurgen Habermas habla del espacio público como un espacio "refeudalizado" ya que como esfera de discusión y confrontación ciudadana, este espacio se vuelve exclusivo de algunos cuantos grupos sociales (en su mayoría burgueses o adyacentes al poder estatal) lo que niega así cualquier indicio de voluntad política general que pudiera fraguarse desde el grueso de la ciudadanía. De esta forma, la opinión pública, por muy difusas y conflictivas que resulten sus expresiones, logra encarnar de mejor manera los intereses de sujetos cobijados por el régimen político, al mismo tiempo que diluye la importancia de los intereses comunes en la totalidad de sus ciudadanos.

De forma paralela a la acción de esos sujetos sociales que feudalizan el espacio público, los medios de difusión (revistas, periódicos y más actualmente radio, televisión) se vuelven parte primordial en la construcción tendenciosa de la opinión pública. Volviendo a Habermas, cuando un público se empieza a ampliar exponencialmente, la comunicación entre los sujetos que buscan ser parte de ese público requiere de "medios precisos de transferencia e influencia". En el siglo XIX, esos medios se concretizaron en periódicos, revistas, folletos y múltiples medios impresos que desde aquel entonces y hasta la fecha han tenido la capacidad de aportar elementos sustanciosos para el debate público, incluso más sustanciosos que los que aportan los medios electrónicos en la actualidad, según Giovanni Sartori<sup>32</sup>. Sin embargo, al igual en ese entonces como en nuestros días, los medios de difusión se han encontrado supeditados a lógicas que parcializan los hechos y las ideas expresadas en ellos de acuerdo a los intereses de quienes son sus propietarios. Así, tanto en el siglo XIX como hasta ahora, la mayoría de los medios de difusión se encuentran sesgados por una lógica capitalista que convierte cada mensaje vertido al espacio público en una mercancía y la comunicación que esos medios deben proveer a dicho espacio se convierte en un instrumento de creación de riqueza y de influencia política<sup>33</sup>. Son aspectos como los anteriores los que pueden hacer creer que el espacio público de la política está prácticamente diluido en un inmenso mar de opiniones dispersas y segmentadas. Sin embargo, dentro de la obra *El Nuevo espacio público*, Jean Marc Ferry nos explica el comienzo del siglo XX no sólo como el inicio de una nueva etapa del espacio público sino

---

<sup>32</sup> Giovanni Sartori. *Homo videns: La sociedad teledirigida*, México, Punto de lectura, 2010.

<sup>33</sup> Margarita Boladeras Cucurella, "La opinión pública en Habermas", *Análisi*, núm. 26, Barcelona, 2001, p. 59.

también como la era del advenimiento de "la sociedad de los medios" subsecuente a "la sociedad de las masas" del siglo XIX o como también se ha denominado, el paso de una "sociedad industrial" a una "sociedad de la información". Por tal razón, no todo puede ser desilusión para quienes defienden la idea de que todavía existe en el mundo un espacio público común, general, visible, manifiesto, abierto e incluyente. Marc Ferry, por ejemplo, define en un sentido lato el espacio público contemporáneo, surgido de esa "sociedad de los medios", como:

*...el marco mediático "gracias al cual el dispositivo institucional y tecnológico propio de las sociedades pos-industriales es capaz de presentar a un público" los múltiples aspectos de la vida social.*<sup>34</sup>

Para profundizar la relevancia de este concepto, vale la pena precisar algunos aspectos importantes emanados de él. Por una parte, el concepto que nos ofrece el autor del *Nuevo espacio público* se origina en un plano social antes que en un plano político. Por otro lado, Marc Ferry contextualiza su definición en una etapa histórica donde la industrialización se ha desarrollado aceleradamente en gran parte del mundo, incluyendo países económicamente atrasados y/o dependientes, además, también es mencionado el hecho de que la comunicación en el siglo XX ha dado un salto global, cuantitativo y cualitativo, gracias a la invención de nuevos medios de difusión y comunicación que a su vez han dado pie a una modificación sustancial en las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales de la mayoría de los países. Ejemplos de esos nuevos medios van desde el teléfono y la radio hasta la televisión y el internet; ejemplo de esa modificación en las condiciones de diversos países ha sido el rompimiento o reacomodo de antiguas barreras que limitaban la comunicación de unas sociedades con otras, aquello que algunos han sintetizado como parte de la globalización.

#### **- Del público local al público global**

---

<sup>34</sup> Jean Marc Ferry, *op. cit.*, p. 19.

Al mencionar su definición de nuevo espacio público, Marc Ferry pide también hacer hincapié en dos palabras que necesitan ahondarse con detenimiento: "mediático" y "público". Por una parte, hablar de lo mediático es hablar de aquello que "mediatiza la comunicación de las sociedades consigo mismas y entre sí"<sup>35</sup>, algo que el teórico francés ejemplifica así:

*Cuando... un grupo social participa de una deliberación o manifestación respecto de temas de interés colectivo, tal expresión pública de la opinión no participa, sin embargo, del espacio público, si solo los participantes constituyen el público. En cambio, desde el momento en que esta manifestación parcial de la opinión se refleja y se difunde a un público más amplio, virtualmente indefinido, gracias a un medio cualquiera -ondas u hojas (radio, televisión, prensa escrita o edición) -, participa del espacio público.<sup>36</sup>*

Uno de los casos que incumben a esta investigación y a otras investigaciones relativas a la comunicación política, es tal vez también el que mejor ejemplifica esta cita de Marc Ferry sobre el significado de lo mediático en el espacio público; me refiero al caso de las radios comunitarias en América latina, y es que aunque este caso se detalla y analiza más ampliamente en el tercer capítulo de este trabajo, no está de más comentar algo de su evolución histórica en estos párrafos sobre el espacio público.

Al hacer un poco de remembranza, en las décadas de 1970 y 1980, las primeras estaciones de radio comunitarias en nuestro continente estuvieron marcadas por el corto alcance que tenían la mayoría de sus emisiones. Estas emisiones estaban restringidas casi siempre por barreras territoriales y culturales que se imponían de forma inevitable a las comunidades en donde se desarrollaba la emisión radial, dicho de otra forma, las comunidades donde se instalaban las radiodifusoras comunitarias eran sus propios y únicos radioescuchas (he aquí la razón de que se llamen comunitarias). Para el caso de comunidades indígenas, la baja potencia de sus emisiones, así como las restricciones legales que obligaban a transmitir sus mensajes de forma monolingüe, evitaron que en un

---

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

principio la radio comunitaria fuera participe de un espacio público trascendente a las fronteras del espacio puramente indígena.

Con el arribo de nuevas tecnologías para la comunicación radiofónica, la situación de muchas radios indígenas en América latina cambió radicalmente; las emisiones, además de realizarse ya no en una sola lengua sino en dos o más (esto gracias a las nuevas legislaciones sobre derechos y cultura indígenas en gran parte de Latinoamérica), han estado ahora apoyadas por una nueva base tecnológica que incluye desde transmisores radiales con una mayor potencia, hasta recursos como el internet, un espacio donde la palabra indígena se propaga a otros niveles mediante el uso del *streaming*. A todo esto se aúna la formación de redes virtuales con las que se difunde, se intercambia y/o se traduce la información vertida por cada radiodifusora. Estas redes de comunicación, de las que también se hablará con más precisión en el tercer capítulo, posicionan el mensaje radial en la esfera pública y hacen que el público receptor se extienda más allá de los límites que ciñen al espacio local donde radica la radio.

Refiriéndonos ahora al "público" como ese cuerpo de sujetos que participan del espacio público y que Jean Marc Ferry nos pide precisar al igual que lo "mediático", se puede observar que las fronteras que lo circunscriben regional o nacionalmente se han ido replegando hasta llegar a un punto en que el público de la "sociedad de los medios" es prácticamente toda la humanidad o por lo menos todos aquellos que sean "capaces de percibir y comprender los mensajes difundidos en el mundo"<sup>37</sup>. Para Marc Ferry, lo más resaltable dentro de esta descripción del público moderno es que "el 'espacio público social' no obedece en absoluto a las fronteras nacionales de cada sociedad civil". Siguiendo las palabras del pensador francés:

*En el marco de representación que proporciona el espacio público a las sociedades humanas, las sociedades civiles, políticamente delimitadas por las fronteras de los Estados-naciones, no obstante penetran sin problema unas en otras, de modo que el espacio público no es solo el lugar de la comunicación*

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

*de cada sociedad consigo misma sino también, y quizás ante todo, el lugar de una comunicación de las sociedades distintas entre sí.*<sup>38</sup>

De esta manera es que ahora una radio comunitaria en Oaxaca, por ejemplo, puede hacer llegar su mensaje hasta el otro lado del mundo para después recibir respuestas desde cualquier país lejano donde algún sujeto esté interesado en las problemáticas comunes en esta entidad al sur de México. Dicho de otra manera y a pesar de sus muchos efectos en las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales de todo el mundo, el fenómeno de la globalización ha creado puentes entre espacios micro-locales como una comunidad indígena en el sureste mexicano y espacios macro-regionales como un continente o el mundo entero, los cuales están ahora siempre abiertos para el conocimiento de cualquier suceso o fenómeno que se presente en casi cualquier parte del planeta.

#### **- Comunicación política y espacio público, una relación intrínseca**

A esta altura de la investigación, han quedado definidos los aspectos más cruciales e históricos del espacio público, asimismo, se han ido especificando aquellos aspectos que en términos concretamente políticos y contemporáneos precisan los alcances, los límites y algunas otras características del espacio público moderno. Ya se ha mencionado también que el espacio público moderno se ha visto mayormente acaparado de lógicas y tendencias que van en contra de los tres sentidos de lo público mencionados por Nora Rabotnikof (común y general, visible y manifiesto, abierto e incluyente), sin embargo, el carácter fluido y descentralizado de la información en la modernidad ha abierto canales para que en el nuevo espacio público se desarrolle una opinión pública "autónoma" y capaz de incidir en los procesos políticos de una sociedad a través de la comunicación.

Sobre esa relación entre espacio público y comunicación política, vale la pena citar por enésima vez a Jean Marc Ferry, ya que para él, el espacio público político "se define dentro de límites con los que el campo de la comunicación política no coincide"<sup>39</sup> debido a

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 21

que "ciertos aspectos de la comunicación política no se integran al espacio público"<sup>40</sup>. Esta aseveración de Marc Ferry surge de una distinción entre lo que él llama comunicación política de las "masas" y comunicación política de las "minorías" y con ella es que se continúa el siguiente sub-apartado de este primer capítulo donde se analiza de forma específica la comunicación política en relación con el espacio público contemporáneo, así como la actuación de los sujetos que participan de esa comunicación.

### 1.1.3- Teoría y actores de la comunicación política

Según Dominique Wolton, la comunicación política es tan antigua como la política misma ya que nació con los primeros intercambios que los hombres tuvieron entre si respecto la organización de la ciudad. En los párrafos anteriores se observó, por ejemplo, que el surgimiento del espacio público político se dio en respuesta de la necesidad colectiva de preservar la vida humana; esta respuesta no se hubiera dado de otra forma que a través de un proceso comunicacional donde se externarían las necesidades comunes de una sociedad políticamente primigenia. De acuerdo a Wolton: "las retóricas griegas y latinas tal vez hayan sido sus manifestaciones más notables pero hay que esperar hasta la época más reciente para ver aparecer los dos términos: 'Comunicación política'<sup>41</sup>. Durante periodos recientes, la unión de esos dos términos ha servido para diversos objetivos; a mediados del siglo XX, por ejemplo, hablar de comunicación política era restringirse al conjunto de elementos propagandísticos utilizados por los diferentes regímenes políticos con el fin de legitimarse frente a la opinión pública nacional e internacional. Según Wolton, la recurrencia a esta delimitación de la comunicación política hizo de ésta una forma degradada de la política donde la política como acción se separa tajantemente de la política como discurso:

*Tal separación entre la acción y la palabra, acompañada de una intensa valorización de aquella y de una desconfianza respecto de ésta, caracteriza*

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> Dominique Wolton, "La comunicación política: construcción de un modelo", *El nuevo Espacio Público*, Jean Marc Ferry, Dominique Wolton, *et. al.*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995, p. 28.

*desde hace tiempo la política y resulta, tal vez, del hecho de que el discurso político remita a las mentiras, promesas e ideologías que son la otra cara de la política...*<sup>42</sup>

A pesar de eso, a los ojos del autor francés-camerunés, la era contemporánea ha dado un vuelco a la degradación de la palabra politizada y ha logrado que la comunicación política se valore con mayor fuerza no sólo en referencia a los discursos de los actores involucrados en determinados regímenes políticos, sino también en referencia al papel de los medios y a la opinión pública en diferentes niveles.

A partir de esa revalorización propia de teóricos y pensadores contemporáneos es que el coautor del *Nuevo espacio público* define a la comunicación política de una manera lata y extensa como "toda comunicación que tiene por objeto la política"<sup>43</sup>. Se dice "lata y extensa" porque en esta definición caben las diferentes características con que se presenta la política moderna y de ella se pueden desprender diferentes categorías de la comunicación política, algunas de las cuales son la comunicación política de las masas y la comunicación política de las minorías, dos ejemplos de comunicación que no están del todo integradas al espacio público de la política, según Jean Marc Ferry.

### **- La comunicación política moderna**

Al volver a esa distinción conceptual con que se finalizó el sub-apartado anterior, Marc Ferry nos explica la comunicación política de las "masas" como aquella que se forma de modo directo, espontáneo, ocasional e informal parecido a lo que despectivamente se nombra como "discusiones de café" y "cuya esfera está limitada a círculos reducidos de participantes y a un público improvisado" sin estar circunscrita en ese marco mediático que presenta a un público indefinido los mensajes difundidos a través de ella; esta comunicación, aunque no participa para el espacio público, si participa de "la construcción

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 29.

dinámica de la opinión pública" bajo un marcado carácter político y sin ser de "orden estrictamente privado".<sup>44</sup>

Por otro lado, la comunicación política de las "minorías" se conforma, según Marc Ferry como la comunicación "confidencial" de informaciones relacionadas a la política y sustraídas del espacio público de un modo deliberado, la cual se constituye a partir de que "los que pulsan la opinión pública, los periodistas, los actores políticos, algunos universitarios, etc., poseen informaciones que -al menos inmediatamente- no están destinadas al público en general"<sup>45</sup>, por tal razón, la comunicación entre esos sujetos, que componen una minoría frente al grueso de participantes del espacio público, es privada y por lo tanto se tornan ajenas al espacio público político, "aunque a veces su contenido sea tan manifiestamente político que actúan de manera directa sobre las decisiones de alto nivel"<sup>46</sup>.

Por esos dos ejemplos de comunicación que nos da el autor, se podría decir que el espacio público político no cubre la totalidad de la comunicación política, sin embargo, esta proposición también se puede invertir si el campo de la comunicación política se restringe conceptualmente; es decir, el espacio público político desborda a la comunicación política si se considera a ésta exclusivamente como un campo de interacciones de quienes "sitúan de manera explícita la opinión pública como el blanco móvil de la comunicación política"<sup>47</sup>. Para Marc Ferry, ese campo de interacciones entre los principales actores de la comunicación política es sólo el medio significativo más constante del espacio público político pero deja en la periferia a aquello que es políticamente trascendental de las escenas social e internacional<sup>48</sup>. Refiriéndose el autor exclusivamente a la escena social, es en ésta donde se desarrollan:

*...manifestaciones autónomas," pero parciales, de una opinión pública que se moviliza sola mediante movimientos sociales, agrupaciones sindicales o asociativas, manifiestos políticos y acciones públicas. Esa opinión es*

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

*auténticamente más pública" que el conglomerado estático de opiniones individuales bautizado "opinión pública" por los institutos de encuestas.<sup>49</sup>*

Dada esa exclusión de la escena social en el espacio público, se hace oportuno reflexionar la definición de comunicación política que Dominique Wolton ofrece de manera lata y extensa. El mismo Wolton advierte que dicha definición, si bien abre espacio a las múltiples caras de la política contemporánea, también "impide comprender la especificidad de la comunicación política moderna"<sup>50</sup>. Es por esta razón que el autor cree pertinente restringir la acepción de comunicación política con base en las características propias de la política contemporánea. Una de esas características es el "ensanchamiento" del espacio público que se origina con la aparición de una "sociedad de masas" que según Hannah Arendt, ha roto los lazos que agrupaban política y comunitariamente a los hombres. Otra característica que explica la necesidad de restringir el concepto de comunicación política y que también ofrece un porqué al ensanchamiento del espacio público, es la masificación de los medios de difusión en el siglo XX que ha roto con antiguas barreras que separaban a grupos y sociedades entre sí. Y una última característica que Wolton considera importante señalar es la conversión de la opinión pública en una fuerza autónoma que se ve menos atada al dominio estatal y que se expresa más comúnmente en las encuestas y sondeos, pero también y en ocasiones con más fuerza, en los movimientos sociales y agrupaciones que buscan incidir políticamente sin "conquistar el poder" como su único objetivo. Todos estos elementos, aunados a la masificación de la democracia en la mayoría de los países del mundo, hacen que Wolton nos defina su concepto de comunicación política como:

*El espacio en que se intercambian los discursos contradictorios de los tres actores que tienen legitimidad para expresarse públicamente sobre política, y que son los políticos, los periodistas y la opinión pública a través de los sondeos.<sup>51</sup>*

---

<sup>49</sup> *Ibidem.*

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 31.

Esta manera de concebir a la comunicación política la dota de un marco en el que sus límites y/o alcances se pueden circunscribir en el mismo rango que los límites y/o alcances del espacio público. Si se parte de que el espacio público es el marco "mediático" gracias al cual el dispositivo institucional y tecnológico propio de las sociedades masivas es capaz de presentar a un "público" los múltiples aspectos de la vida social, entonces la comunicación política especificada por Wolton y subsumida a la masificación de la democracia contemporánea, se traduce en *un espacio o lapso a través del cual el dispositivo institucional y tecnológico de la era moderna presenta y confronta los múltiples discursos emanados de la esfera política*. Debe quedar claro que para Wolton, hablar de comunicación política en los términos que él especifica equivale a dejar por un lado aquello que Jean Marc Ferry denomina como comunicación política de "masas" y comunicación política de "minorías". Para Wolton lo imprescindible en la comunicación política es:

*...la interacción de discursos contradictorios que sostienen actores que no tienen ni la misma categoría ni la misma legitimidad, pero que por sus posiciones respectivas en el espacio público constituyen, en realidad, la condición de funcionamiento de la democracia masiva..<sup>52</sup>*

Algo importante que se debe recalcar de Dominique Wolton es que para él la comunicación política se realiza con base en los procesos electorales desarrollados al interior de los sistemas políticos propios de las democracias masivas; estos procesos de elección se cierran y se abren en diversos periodos donde los tres actores que Wolton considera principales en la comunicación política desempeñan un determinado papel. En el contexto de las elecciones para renovar cargos políticos, la clase política encuentra su mejor arma en el *marketing* político, los medios de difusión se vuelven receptores y emisores de toda esa mercadotecnia desplegada y la opinión pública en resonancia expresa su sentir de lo acontecido a través de los sondeos y encuestas donde se develan las preferencias electorales de la ciudadanía. Es aquí donde Wolton deja un vacío conceptual donde no se encuentra visibilizada la opinión de aquellos sujetos que desde la escena social influyen en los procesos electorales pero se hallan de manera constante en los bordes de la política

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

partidista. He aquí también la necesidad de plantear un mismo marco conceptual entre el espacio público y la comunicación política: El espacio público ha sido el ámbito más propicio para el desenvolvimiento de fuerzas sociales que como se analiza a continuación, buscan incidir política y comunicacionalmente sobre su realidad sin insertarse en la dinámica electoral de las democracias masivas.

### **- Los otros actores de la comunicación política (El caso de “la otra campaña” en México)**

A esta altura de la investigación vale la pena preguntarse ¿Por qué el espacio público es el mejor ámbito de desenvolvimiento para las fuerzas sociales que desean incidir política y comunicacionalmente sobre su realidad sin incrustarse en la lógica convencional de las democracias masivas? A mi parecer un ejemplo-respuesta a esta pregunta se encuentra en el caso de la autodenominada *Otra Campaña* en México, la cual ha sido referida por más de un autor como una subjetividad política trascendental a los procesos electorales que periódicamente se realizan en nuestro país.

La “Otra”, como también es conocido este proceso organizativo, inicia el primero de enero de 2006 teniendo de trasfondo el proceso electoral desarrollado en México durante ese mismo año, su antecedente más inmediato es la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, pronunciada por el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en el año 2005. Esta declaración, además de seguir externando las razones que ha llevado a seguir levantado en armas a este ejército indígena (que se analizará en el siguiente capítulo), hace un fuerte hincapié en el modo de entender la política desde el neo-zapatismo.

Para los zapatistas o neo-zapatistas existe una fuerte distinción entre dos ámbitos de la totalidad social y política: el "arriba" y el "abajo". Usando los términos del filósofo francés Jacques Rancière, se podría decir que para los zapatistas el "arriba" está conformado por una minoría social que determina y reproduce un orden gubernamental y/o

policial<sup>53</sup> de origen capitalista del que se generan condiciones de injusticia, heteronomía e invisibilidad para un determinado grupo de sujetos sociales.

Al contrario de ese “arriba”, el “abajo” (que es donde los zapatistas se ubican a sí mismos) se integra por una mayoría social y desde ella, ese grupo de sujetos invisibilizados por el orden capitalista desarrolla procesos organizativos y de lucha para emanciparse de todo aquello que reproduce o reafirma su invisibilidad y que los reduce a vivir en condiciones injustas o marginales.<sup>54</sup>

Dentro de esa distinción entre el “arriba” y el “abajo”, los zapatistas han incorporado como un elemento del “arriba” los procesos políticos desarrollados dentro del sistema electoral mexicano, ya que consideran que a través de ellos se ha legitimado y reafirmado el poder al que ellos resisten desde el “abajo”. Esta situación obliga a que los zapatistas tengan como único instrumento político la ocupación del espacio público en todas sus formas para así visibilizar su desacuerdo con el orden gubernamental que los somete, así como con el régimen capitalista que los envuelve.

Habiendo definido su postura, la *Otra Campaña* irrumpe en el espacio público mexicano teniendo como telón de fondo las elecciones presidenciales de 2006 y aunque es evidente que este llamado de los zapatistas se apoyó en la efervescencia generada por la sucesión presidencial, su objetivo no radicó en incidir en el resultado de dichas elecciones sino en la opinión y el accionar de aquellos sujetos que han tenido como objetivo el transformar el *status quo* que les rodea, especialmente de aquellos que “todavía le dan el beneficio de la duda a la vía electoral” para lograr este propósito (“miran todavía con esperanza hacia arriba” dirían los zapatistas).

La estrategia de la *Otra Campaña* se centró en la realización de reuniones, encuentros y foros públicos en todo el país donde el “portavoz” del EZLN, el Subcomandante Marcos, dedicó largos momentos de diálogo y discusión a diferentes

---

<sup>53</sup> "lo político es el encuentro de dos procesos heterogéneos. El primero es el del gobierno. Éste consiste en organizar la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad y reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y las funciones. Daré a este proceso el nombre de policía. El segundo proceso es el de la igualdad. Éste consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por el cuidado de verificarla. El nombre más adecuado para designar esta interacción es el de emancipación." Jacques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", *El reverso de la diferencia: Identidad y política*, Benjamín Arditi (ed.), Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 145.

<sup>54</sup> En la actualidad y tal como se verá en los siguientes capítulos, uno de los casos más representativos de estos procesos de emancipación es el de las comunidades indígenas en lucha por autonomía.

sujetos de la izquierda nacional, sobre todo a aquellos que pertenecen o se vinculan con importantes procesos organizativos. Para Marcos y el resto de los zapatistas, lo importante era mostrar que hay "otras formas de hacer política" sin coludirse en las estructuras hegemónicas de la clase en el poder y sin generar condiciones de exclusión o desigualdad como las que según el zapatismo, caracterizan históricamente al sistema político mexicano. Para el EZLN y sus seguidores, esa "otra política" solo se desarrolla en el "abajo", *no abajo para llegar arriba sino abajo para relacionarse con otros de abajo*<sup>55</sup>. Según sus propios precursores, lo que se busca con la *Otra Campaña* no es la consecución de cargos políticos sino crear puentes para poner en contacto esas otras formas de hacer política en múltiples movimientos y espacios en resistencia<sup>56</sup>. Se trata pues de crear un movimiento de movimientos que pueda incidir en la realidad nacional eludiendo el carácter liberal, hegemónico o capitalista de la política moderna.

Cabe decir que a más de seis años de su nacimiento y a pesar de haber sido publicitada como una alternativa a la crisis política y partidista en México, la *Otra Campaña* no ha tenido una definición concreta sobre sus logros o alcances; lo único claro y determinante que se observa de este proceso organizativo es la demostración de que el espacio público es un lugar en donde la comunicación política puede existir sin estar condicionada a los tiempos electorales o a los tres actores que Dominique Wolton define como los principales emisores y receptores de mensajes o discursos en la política y que son los periodistas, los políticos y la opinión pública desde los sondeos.

He aquí una debilidad del concepto woltoniano de comunicación política: No se contempla la participación de actores o sujetos no legitimados en la democracia partidista. En Wolton hay un límite sobre el papel de otros actores o sujetos que participan del intercambio de discursos políticos contradictorios sin involucrarse en procesos electorales como los habidos en una democracia de masas; dicho de otra manera, no hay cabida para actores o sujetos como el constituido en la *Otra Campaña*, a menos que se extienda de forma indefinida la duración y el ciclo de los procesos comunicacionales de la política o que en el concepto de Wolton se dejen de lado los sondeos y las encuestas y se priorice como un elemento determinante en la construcción de la opinión pública a la escena social,

---

<sup>55</sup> Raúl Zibechi, *Autonomía y emancipaciones: América latina en movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, p. 145.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

la cual como ya ha dicho Marc Ferry, es generadora de una opinión pública más auténtica que la generada mediante encuestas y sondeos.

Aunado a estas consideraciones sobre los ciclos comunicacionales de la política y la construcción de una opinión pública más auténtica, es necesario también diferenciar a aquellos medios de información y/o sujetos de periodismo que responden a las exigencias de los actuales sistemas políticos en el mundo, y a aquellos que priorizan una información y un público menos ligados a los tiempos electorales o a las instituciones del Estado, por ejemplo, los medios comunitarios o alternativos, los periodistas independientes, los comunicadores populares y una vasta diversidad de sujetos periodísticos e informativos que como se verá en los siguientes capítulos (y como se vio someramente en la breve reseña de radios indígenas de páginas atrás), cumplen un papel importantísimo en los procesos comunicacionales de fin de siglo pero autores como Dominique Wolton no los tienen contemplados en su teoría de comunicación política.

### **- La importancia de los “otros” en la comunicación política**

Al hacer un brevísimo resumen de los temas aquí tratados, se puede concluir que el espacio público contemporáneo ha llegado a ser en nuestros días el único espacio de comunicación política donde algunos grupos subalternos de la sociedad se han expresado de manera continua y prolongada frente a los grupos hegemónicos que les rigen. Al hablar de la comunicación política ya no sólo como un ámbito exclusivo de los sistemas políticos liberales, se habla también de una redefinición del espacio público de la política donde la comunicación ya no es determinada sólo por quienes ejercen un poder político, sino también por quienes lo sufren o lo resisten. Los pueblos indígenas, por ejemplo, se caracterizaban hasta hace unas décadas por ser una parte constante pero pasiva en los procesos de comunicación política de países como México, es decir, hasta mediados del siglo XX resultaba sumamente complicado encontrar casos donde los pueblos indígenas se desempeñaran activamente como actores o sujetos de la comunicación política. Esto se debía a que los canales de comunicación de aquellos tiempos respondían a un esquema comunicativo propio de las sociedades de masas donde la identidad de los pueblos

originarios se diluía ante la ponderación de otras identidades más generalizadas y meno específicas (pobres, campesinos, etc.) y donde la comunicación política enunciada por Wolton se limitaba a existir sólo entre quienes gozaban de una privilegiada posición política, social o económica.

No es sino hasta años recientes, en que la sociedad de medios empezó a rebasar a la sociedad de masas, cuando algunos grupos marginales como los pueblos originarios empezaron a ser parte activa y constante de la comunicación política debido, sobre todo, a que las antiguas fronteras del espacio público empezaron a desvanecerse tras el arribo de nuevas tecnologías. Sin embargo, sería un error concluir que los actuales movimientos indígenas han sido producto exclusivo de las facilidades comunicacionales brindadas por la modernidad tecnológica.

La aparición de un sujeto indígena en la comunicación política actual responde a condiciones históricas más complejas que sólo la modernización o el desarrollo y requieren analizarse a detalle para comprender porqué el papel político del indígena dentro de la comunicación actual, está tan ligado a conceptos como resistencia, emancipación o (para el caso aquí tratado) autonomía.

Los actuales movimientos indígenas en México y los distintos procesos autonómicos que se han desarrollado a su alrededor son un claro ejemplo de los cambios en la comunicación política moderna pero son también resultado de momentos específicos y de inflexión en la historia reciente de los pueblos indígenas. Por esto y más, resulta importante tratar el caso específico del sujeto indígena autonómico, ya que a partir de la acción política y comunicacional de los pueblos indígenas que luchan por autonomía, se han desarrollado nuevos movimientos sociales que han dejado una huella en la historia no sólo de México, sino del mundo<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Pablo González Casanova, "El movimiento de los indignados empezó en la Lacandona" **en** *La Jornada* (En línea), Miércoles 4 de enero de 2012, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/2012/01/04/opinion/009a1pol>

## 1.2.- Sujeto indígena autonómico.

**Se les dice que son independientes, libres y felices, que pasaron los tiempos del despotismo, que ya no los gobiernan los feroces españoles, sino los blandos americanos; más ellos, tan esclavizados y pobres como siempre, en nada han mejorado: su suerte es la misma y caminan por la posta a su total aniquilación.**

Joaquín Fernández de Lizardi

**Suchucuna Purin Upacuna Riman  
Manaricuc Ricun Unguccuna  
Alliyan Huanuccuna Gausarin.  
(Cojos andan, mudos hablan, ciegos  
ven, leprosos se sanan, muertos  
resucitan.)**

San Mateo 11:5 en lengua Quichua

Para hablar del indígena como un sujeto activo de la comunicación política primero resulta necesario indagar y entender el concepto de indígena en relación con sus orígenes históricos, ya que estos dejan ver la particularidad del sujeto indígena en comparación de otros sujetos sociales que en la actualidad han trascendido o buscan trascender políticamente en el espacio público mexicano y/o latinoamericano.

La historia de los indígenas ha significado, desde hace más de 500 años, una constante lucha por alcanzar condiciones de vida dignas y justas y que históricamente se ha sintetizado en las categorías de movimientos, emancipaciones, resistencias o autonomías, con momentos cumbre en periodos concretos donde la relación de la cultura occidental con los pueblos indígenas se ha visto fracturada o mermada por la agudización de contradicciones sociales, políticas y económicas. Esta relación (que se indagará con mayor precisión más adelante en este mismo capítulo) ha colocado a los indígenas en una posición

intermitente de objeto y sujeto dentro de la historia de América pero más específicamente en la historia de México, ya que este país es el que posee la mayor diversidad cultural de todo el continente americano y es el Estado-nación que sirve de escenario al caso que se analiza en el siguiente capítulo de esta investigación. Antes de llegar a ese análisis, es vital explicar las condiciones en que el indígena se ha posicionado como objeto y sujeto de la historia, así como los aspectos que hacen de los movimientos y resistencias indígenas un actor político a la luz de Hannah Arendt y Jacques Rancière, dos filósofos que ofrecen dos formas de reflexionar la política contemporánea a partir del concepto de comunidad y no solo como la conquista o el ejercicio del poder en el Estado: Arendt desde una visión cooperativa y de consenso y Rancière desde una visión conflictiva y de disenso. Ya como parte final de este primer capítulo, la investigación indagará la relación del sujeto indígena autonómico con la comunicación política a través del espacio público moderno, lo que finalmente servirá de marco teórico para tratar los temas correspondientes al segundo y tercer capítulo de este trabajo.

### **1.2.1.- El indígena como objeto de la política y la historia.**

Indígena es una palabra que desde su origen lleva una fuerte carga histórica donde se representa la relación de los pueblos ancestrales y originarios de América con todo aquello que se significa propio de la cultura occidental. Esta relación inicia a partir de 1492, año en que el desembarco de Cristóbal Colón en la Isla de Guanahaní simbolizó el eurocéntricamente llamado "Descubrimiento de América". Este suceso histórico que en un principio se creía el hallazgo de una nueva ruta de navegación hacia las Indias orientales, dio origen a que las mujeres y hombres originarios de esa isla del Caribe fueran llamados desde entonces "indios", término que se generalizó después para identificar a todos los hombres y mujeres autóctonos de este continente.

Si se revisan las crónicas y narraciones referentes a estos hechos históricos, se notará que la relación entre indios y europeos fue desde un principio una relación asimétrica marcada por el sometimiento, la discriminación, la explotación y el exterminio de la cultura aborígen por parte de los europeos; éstos justificaron sus actos como acciones

"civilizatorias" frente a una supuesta "barbarie" en que vivían los recién llamados indios y aunque la explotación y la dominación del hombre por el hombre ya regía en gran parte de la vida de América antes de arribar los europeos, no es sino hasta el desembarco de Colón cuando los amerindios conocieron una dominación basada en la acumulación de riqueza, es decir, una dominación capitalista que se podría sintetizar en el concepto de capitalismo imperialista, un capitalismo donde la política de las potencias occidentales se basó en una dominación económica y monopólica de los territorios colonizados<sup>58</sup> y una "racialización" del otro, del que no era europeo. Esto, además de generar las injusticias ya conocidas y retratadas en obras como la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* o la más contemporánea *Venas abiertas de América Latina*, sirvió para que América se europeizara y la historia de los pueblos originarios fuera quedando soterrada, dispersa y alejada de sus autores y descendientes al mismo tiempo que la historia del "nuevo continente" se empezaba a escribir en castellano, inglés, francés y portugués, ignorando en casi todo momento la palabra, el pasado y el presente de esos pueblos que hasta la fecha siguen sufriendo los estragos de la invasión europea del siglo XVI.

### **- La construcción colonial del indígena en América**

Ya pasado el proceso de conquista y teniendo el control de más de la mitad del continente, los españoles dieron un viraje a la vida en América que a diferencia del exterminio de nativos en Norteamérica, tuvo como resultado la integración parcial de millones de indígenas a la sociedad novohispana, es decir, se impuso el castellano como lengua oficial dentro del territorio colonizado, se cristianizó a prácticamente toda la población de la Nueva España y se reprodujeron las estructuras políticas, sociales y económicas del viejo continente sin eliminarse por completo algunas costumbres y tradiciones autóctonas de los pueblos. Esta cultura autóctona, aunque se fue relegando cada vez más de los anales de la historia, resistió el embate de la política colonial a costa de que su lugar dentro de la sociedad novohispana se redujo a espacios más estrechos y desligados

---

<sup>58</sup> Vladimir Illich Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, (En línea), Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975, Dirección URL: [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/IMP16s.html#s7](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/IMP16s.html#s7), p. 113.

de la vida nacional, al grado de aislarse en lo que a mediados del siglo XVI se decretó como *Repúblicas de Indios*.

Dada la imposibilidad de que los indígenas asimilaran dócilmente la dominación española, los colonizadores optaron por respetar en ciertos aspectos la cultura indígena como una manera de regular la convivencia entre indios y no indios, para esto sirvió decretar legalmente las Repúblicas de Indios, que consistió en segregar a numerosos pueblos, comunidades y resguardos indígenas a regiones aisladas donde los autóctonos recibieron tierras propias y la organización política se basó en formas y estructuras colectivas de origen prehispánico en las que predominaban la familia, la comunidad y hasta toda el pueblo, mas no el individuo o una actividad individual<sup>59</sup>. El papel de los españoles dentro de estos espacios se limitó únicamente a la realización de misiones religiosas y educativas encaminadas a desarrollar fórmulas de tutelaje y control como la encomienda mientras que los indígenas, por su parte, no podían llevar a cabo actividades propias más allá de las fronteras que marcaba la Corona española a estos espacios autónomos *de facto*.

Cabe mencionar que durante el periodo en que se desarrolla esta política, un tanto gregaria por parte de los españoles, se favoreció la conservación de antiguos hábitos y costumbres indígenas, las lenguas natales, las estructuras sociales colectivas y se dificultó la reeducación de los indígenas y la adopción de formas de vida europeas, incluyendo la religión<sup>60</sup>. Sin embargo, para nuestro tema en cuestión, lo que amerita ser mencionado dentro de este proceso de estructuración política y social, son los decretos emitidos por la corona española en donde se declaró tajantemente que los indios eran seres "inferiores" o "menores de edad" dentro de la vida política, social y económica de la Nueva España. Dicho de otra manera, el concepto de indio era (y sigue siendo) una construcción política e ideológica basada en un error de denominación que evitó visibilizar la riqueza cultural de los más antiguos habitantes de este continente. A pesar de que el primer esbozo de política indigenista en la Nueva España consistió en dotar de cierta autonomía a los pueblos indígenas con base en reconocer la autodeterminación de las Repúblicas de Indios, durante la colonia (y durante la etapa posterior a la consumación de la independencia) jamás se

---

<sup>59</sup> König, Hans Joachim. "¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica", *El Indio como sujeto y objeto de la Historia latinoamericana*, König, Hans Joachim (ed.), Madrid, Frankfurt am Main, 1988, p. 17.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

concedió igualdad de derechos y oportunidades a los indígenas fuera de esas Repúblicas de Indios.

La inclusión del indígena como parte activa de la vida novohispana era una idea que muy pocos gobernantes compartían, a menos que la cultura europea se impusiera totalmente sobre la cultura indígena, lo cual no resultaba difícil si para lograrlo basta que el indígena salga de su entorno protector y se aleje de sus costumbres y de su comunidad, tal como millones de indígenas lo hicieron y lo siguen haciendo como un medio para superar la marginación y alcanzar un status diferente en la sociedad. Lo cierto es que para superar la marginación no bastó con desconocer el origen y la cultura a la que se pertenece. El indio, además de haberse visto en la necesidad de abandonar su pasado, sus valores y su comunidad, ha estado condicionado por otros factores que hasta la fecha impiden el acceso a una vida mejor en una sociedad como la nuestra; estas limitantes van desde el racismo, la lengua, la falta de educación, la inexperiencia de vivir en una sociedad colonial, pero sobre todo, el control absoluto de los españoles sobre la vida económica, social y política de la Nueva España. Estos factores, además de impedir el bienestar de la mayor parte de la población novohispana, han fracturado el tejido social y cultural de las comunidades, las cuales, tienen hasta la fecha dentro de sí una influencia externa social, política, económica, ideológica y religiosa que ha ido transformando sus características esenciales.

La realidad de los indígenas en el periodo colonial de México y América latina resultaba contradictoria, ya que a pesar de que las Repúblicas de Indios conferían ciertos beneficios a sus habitantes, estos nunca alcanzaban un bienestar absoluto debido a que el régimen español cerró toda puerta para el “desarrollo” de los pueblos indígenas desde iniciada la fase de la Colonia en América y concibió al indio como un ser incapaz de regularse por sí mismo y que por lo tanto necesitaba vivir heterónomamente bajo la jurisdicción de los no-indios. Esto ponía a los indios en manos exclusivas de los invasores españoles y acabado el periodo colonial mediante los procesos independentistas en América latina, quedaron bajo la tutela de criollos y mestizos, quienes, asumiendo una nueva autoridad política, siguieron reproduciendo la lógica de sus predecesores europeos hasta mediados del siglo XIX.

Cabe recalcar que en México y Latinoamérica las revoluciones de independencia no contradijeron de principio los beneficios otorgados a los indios por parte de la legislación

española, sin embargo, si dieron pie a que nuevas formas de pensamiento fueran asumidas paulatinamente por la nueva clase gobernante en México, Centroamérica y el América del sur.

### **- Los pueblos indígenas ¿independientes?**

Como se mencionó en el capítulo anterior, en aquel entonces Europa fue escenario de grandes momentos históricos como el "Siglo de las luces" en el que Immanuel Kant y Adam Smith, junto con otros pensadores europeos, justificaron las bondades de la libertad en el individuo y sacralizaron el derecho a la propiedad privada al grado de convertirla en ley fundamental para muchos países. Dado el fuerte flujo cultural de Europa a América, sólo era cuestión de tiempo para que Latinoamérica se volviera objeto de estas tendencias políticas que empezaban a imperar en el viejo mundo.

Las revoluciones latinoamericanas del siglo XIX fueron el contexto ideal para que una nueva generación de políticos de esta región empezara a ser atraído por el pensamiento liberal, una doctrina que hasta la fecha sigue definiendo la vida en la mayoría de países al sur del Rio Bravo. En el caso de México, las constituciones políticas de 1824 y 1857 reflejaron la gran aceptación del liberalismo en la nueva clase política. La de 1824 era un reflejo inicial del deseo por desvincularse por completo de la herencia política de España y la de 1857, además de expresar esa tendencia política, dictó como ley el desmantelamiento de las estructuras políticas y económicas heredadas de la Colonia, entre las cuales se encontraban las Repúblicas de Indios. De esta forma, muchas comunidades indígenas, así como las instituciones creadas para su beneficio, fueron desarticuladas con el pretexto de generar igualdad de derechos en todos los habitantes del país, lo que en el caso de los indígenas consistía en integrarlos por completo a la vida nacional, brindándoles el rango de ciudadanos a costa de socavar su historia, sus sistemas normativos y todo lo que les forja una identidad colectiva como pueblos.

Si bien esta política se pronunció por la desarticulación de las políticas coloniales dirigidas a un grupo social específico y además dotó de igualdad jurídica a los indígenas junto al resto de la sociedad, no implicó la adopción de los sistemas normativos indígenas

en el nuevo régimen político formado tras la expulsión de los españoles. La consolidación de un régimen republicano conllevó la aplicación de una política nada específica ya que de acuerdo con la creencia liberal sobre la fuerza reguladora de la igualdad legal y la libertad, así como la iniciativa privada sobre capacidades y responsabilidades del individuo y el consecuente rechazo del intervencionismo estatal, los indios quedaron abandonados a su suerte<sup>61</sup>.

La famosa desamortización de bienes eclesiásticos promovida desde la ley promulgada por Miguel Lerdo de Tejada en 1856, además de liberar infinidad de propiedades de manos de corporaciones civiles y eclesiásticas, sirvió como pretexto para privatizar miles de hectáreas reconocidas por el régimen colonial como propiedad comunal de los pueblos indios. A la larga, las consecuencias de esta política dieron origen a una nueva elite económica que por acaparar múltiples propiedades secularizadas, sobre todo de comunidades indígenas, condujo en forma violenta y opresora el destino de miles de mexicanos hasta la época de la Revolución.

De esta manera, la condición indígena fue en el siglo XIX un lastre que el liberalismo buscó eliminar para forjar una identidad nacional homogénea en la población mexicana, así también, fue un impedimento para generar una ciudadanía apegada a los preceptos liberales. La igualdad promulgada por los republicanos del siglo XIX, aunque en el discurso negaba la vigencia de las castas y la separación entre grupos de la sociedad, en los hechos dio continuidad a una política de segregación de la que los indígenas podían escapar solamente si se insertaban en la lógica del liberalismo mexicano. El personaje más representativo de esta situación fue, sin duda alguna, Benito Juárez, indígena de Oaxaca que abandonó su comunidad natal en la Sierra zapoteca y llegó a la Presidencia de la República defendiendo hasta con las armas los ideales liberales y republicanos, al grado de ser proclamado "Benemérito de las Américas" y considerado por muchos el "Mejor Presidente en la Historia de México", el cual hizo célebre la famosa frase "Entre los individuos como entre las naciones, el respeto al derecho ajeno es la Paz".

Lo cierto ante todo esto es que la paz no fue ni ha sido una constante en la relación del Estado mexicano y los pueblos indígenas. Mientras miles de indígenas aceptaron las nuevas reglas del régimen político, económico y social, hubo pueblos enteros que por el

---

<sup>61</sup> *Ibidem.*

arraigo a sus sistemas normativos, así como por su alejamiento de la vida nacional, mantuvieron constantes conflictos con el Estado mexicano y con la incipiente burguesía mexicana, enajenándose así de los deseos de la clase en el poder. Esta situación conflictiva y contradictoria en muchos casos, sirvió para nuevamente conferir al indígena una condición de "menor de edad" o de "inferioridad" frente al "progreso" y "desarrollo" promovidos por el Estado mexicano y el resto de grupos que participaban de la vida nacional. Todo eso colocó al indígena, en una posición igual que la de la colonia, es decir, como un objeto de la política y la historia sin tener legitimidad propia para ser parte activa de la vida en el país, esto a pesar de que los indígenas ya habían pieza fundamental en los principales sucesos históricos del siglo XIX y principios del XX.

#### **- Siglo XX: el emerger de un nuevos sujeto político**

Aunque este texto se refiera al caso específico de México, la situación indígena en el resto de Latinoamérica no distaba mucho de asemejarse a lo acontecido en los territorios de Mesoamérica o Árido-américa. Haya sido en México, en Argentina, en Perú, en Bolivia o cualquier otros de Sudamérica, el abandono del indígena a finales del siglo XIX se agudizó con la puesta en práctica de teorías antropológicas sobre razas y evolución social, tales como el darwinismo y el positivismo. En el caso de México, Porfirio Díaz fue el que les abrió mayor espacio a estas teorías que legitimaron su política basada en la superioridad del hombre blanco y que con un discurso científico buscó someter a millones de indígenas por expresar "una corriente enemiga de innovaciones, irracional, y tradicionalista"<sup>62</sup>.

Cabe resaltarse que por las injusticias sufridas con base en el alegato darwinista-positivista, así como por los diversos conflictos de principios del siglo XX, los indígenas se volvieron un centro de atención de las conciencias nacionales donde, según el antropólogo alemán Hans-Joachim König, surgió el indigenismo moderno proveniente de pensadores como José Carlos Mariátegui en el Perú o los mexicanos Manuel Gamio, Alfonso Caso y más posteriormente, Gonzalo Aguirre Beltrán. Según el académico alemán:

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 21.

*Se partió de la consideración de que la falta de integración del indio en la sociedad moderna y su poca participación en la política y economía no tenían un origen cultural o se debían a una inferioridad o incapacidad congénita del indio, sino que era, más bien, un problema económico que se explicaba, en gran medida, por la estructura de la repartición desigual de las tierras.*<sup>63</sup>

Esta reflexión que se compartió en la mayoría de los países latinoamericanos, sirvió para plantear un nuevo proyecto de indigenismo que a pesar de generar resultados positivos en términos sociales (mejores condiciones de vida, medidas higiénicas, enseñanza de manualidades técnicas y asistencia médica) no logró la integración del indígena en términos políticos y económicos<sup>64</sup>. Aparentemente, el indigenismo moderno fracasó, pero logró ciertos beneficios y consiguió que en los Estados compuestos por un gran porcentaje de indígenas, la población se identifique con esa realidad, incluyendo en la historia nacional la historia de los indígenas, su cultura pre-colonial y su pasado colonial. Sin embargo, esta identificación con la cultura indígena nunca devino en una coexistencia con igualdad de derechos entre los pueblos originarios y el resto de la población, por el contrario, dio continuidad a la subordinación de los indígenas bajo los preceptos del Estado nacional moderno<sup>65</sup>. Esta situación dio pie en los años setenta del siglo XX a una nueva serie de críticas, reflexiones y movilizaciones políticas que comenzaron un ataque a las ideas de Nación y Estado como unidades étnicas, políticas y culturales e iniciaron la exigencia de la formación de Estados-Naciones pluriculturales donde:

*... la política indígena ya no sea sinónimo de paternalismo y dominación, sino de liberación, que excluye todo tipo de tutela; es decir, que el indianismo así practicado, a diferencia del anterior indigenismo, sea un movimiento, política o ideología **con** los indios en vez de **para** ellos.*<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

De esta manera, ya casi en los umbrales del siglo XXI, una vasta cantidad de pueblos y comunidades indígenas han buscado trascender cualquier tipo de subordinación y se han empeñado en generar las circunstancias necesarias para que el Estado y las leyes que de él emanan les reconozcan una igualdad fundada en derechos específicos que no los obligue a abandonar su historia e identidad colectivas, sus sistemas normativos o sus valores como pueblos. Dicho de otra forma, el "indio" ha buscado emanciparse de su condición de objeto de la política y la historia para así convertirse en un sujeto de la realidad que vive actualmente tras 500 años de dominación e injusticia. Sin embargo, un aspecto muy importante que se debe recalcar es que esta subjetivación busca ir más allá de que se reconozcan los derechos de los pueblos indígenas en las leyes e instituciones vigentes. Esto se demuestra en diferentes declaraciones indígenas donde se considera al capitalismo como el principal enemigo no solo de ellos, sino de la humanidad entera:

*Pertenece a la Madre Tierra no somos dueños, saqueadores, ni vendedores de ella y hoy llegamos a una encrucijada: el capitalismo imperialista ha demostrado ser no solo peligroso por la dominación, explotación, violencia estructural sino también porque mata a la Madre Tierra y nos lleva al suicidio planetario, que no es ni útil ni necesario.<sup>67</sup>*

Esta problemática planteada como parte de la "Declaración de los Pueblos Indígenas" en el Foro Social Mundial de Belem, Brasil, en 2009, trasciende las capacidades resolutorias de un Estado-Nación y conlleva la necesidad de tratar la subjetivación política del indígena con una perspectiva que también trascienda la sola lucha por un derecho en el marco del Estado. Por esta razón, el siguiente capítulo retoma un concepto muy de nombre "comunalidad", un término que sirve para comprender la base sobre la que se asienta la autonomía de los pueblos indígenas dentro de sus territorios pero que también sirve para entender el fundamento discursivo de un sujeto autónomo que tanto en su territorio comunitario como en el espacio público moderno enuncia la autonomía como una forma de emancipación no solo ante la injusticia y la inequidad de un Estado-Nación, sino ante el

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 26.

orden capitalista que rige mundialmente, por considerarlo la raíz principal de esa injusticia y esa inequidad.

### **1.2.2.- El indígena como sujeto político: emancipación y autonomía en el espacio público.**

Según el antropólogo Enrique Rosner, los indígenas no denominan su subjetivación en términos de la filosofía occidental "del objeto al sujeto", lo expresan en su propio lenguaje. Para este autor, los "indios" hablan dos lenguas:

*... una para afuera, es la política, muy concreta, para hacerse entender a la sociedad moderna; otra para más adentro, es la mítica, religiosa, simbólica, trascendente, por la cual encuentran su identidad en los dos mundos en donde viven, en la suya propia y en la otra extraña, opuesta, enajenante, la occidental.*<sup>68</sup>

Si se hace un pequeño recuento de las diferentes declaraciones para el espacio público contemporáneo de lo que los indígenas han exteriorizado como sus deseos de emancipación, se encontrará en primer lugar un deseo de liberación ante el lenguaje en que se han desarrollado sus relaciones con los diferentes sujetos políticos y sociales que les rodean. Remitiéndose al caso de los documentos y comunicados zapatistas de 1994, Antonio García de León hace un comentario que invita a reflexionar y comprender la emancipación lingüística y la lingüística de la emancipación de los sujetos indígenas contemporáneos:

*(Los documentos y comunicados de los zapatistas) nos están hablando en un nuevo y antiguo lenguaje... Son el llamado ancestral, el lenguaje terrestre y primordial, que le da hoy un toque moderno a las nuevas maneras y a las nuevas propuestas de la política. Refleja una particular combinación de*

---

<sup>68</sup> Foro Social Mundial. *Declaración de los pueblos indígenas*, (En línea), Foro Social Mundial, 2009, Dirección URL: [http://www.movimientos.org/fsm2009/show\\_text.php3?key=13675](http://www.movimientos.org/fsm2009/show_text.php3?key=13675)

*discurso radical, teñido a menudo de un sentimiento rulfiano ante la muerte, con un tono de frescura antisolemne que rompe con todas las referencias anteriores de la izquierda estatalista o fundamentalista.*<sup>69</sup>

Por las palabras de García de León, así como por las múltiples reflexiones que se han hecho de la insurrección del 94, se podría decir que el movimiento neo-zapatista posee características específicas que lo hacen un caso sumamente particular en la generalidad de movimientos indígenas mexicanos y latinoamericanos, sin embargo, aunque así sea, nadie ha negado que el neo-zapatismo es producto de una síntesis de diferentes experiencias previas de organización y movilización indígena y popular en México (esto se explica con mayor profundidad en el siguiente capítulo) y a partir de esas experiencias es que los indígenas de Chiapas, así como los movimientos indígenas posteriores a 1994, han recurrido a un lenguaje en el que se aprecia la afirmación comunitaria de un "nosotros", con acentos milenaristas y políticamente innovadores, que reconstruye y reafirma su identidad y se diferencia al mismo tiempo que destruye los viejos lazos de dependencia y combate un adversario en común (el Estado, los caciques, los intermediarios, los criollos y/o mestizos ricos y todo aquello que se representa como resultado de una dinámica capitalista) asistiendo de manera subsecuente al surgimiento de un sujeto colectivo<sup>70</sup>.

Como es de notarse, tanto Rosner como García de León, entre otros que han analizado el discurso político de los pueblos indígenas, hacen referencia a dos espacios o momentos en los cuales ese discurso indígena se adecua a las necesidades o los objetivos que se tengan para el ámbito o momento correspondiente. Esta dupla de espacios o momentos bien se podría resumir en el binomio de "nosotros" y los "otros", aunque Rosner lo divide en un "afuera" y un "adentro" de los pueblos indígenas.

Rosner asevera que la lengua hablada hacia "adentro" es la mítica, religiosa o simbólica y la lengua hablada hacia "afuera" es la política, sin embargo, este autor no define con claridad qué entiende por política, además de que parece no contemplar el hecho de que el "adentro" indígena es resultado de un "complicado proceso en el que convergen,

---

<sup>69</sup> Rosner, Enrique. "Ciegos ven, cojos andan, mudos hablan, el indio ha resucitado: del indio objeto al indio sujeto", *El Indio como sujeto y objeto de la Historia latinoamericana*, Hans Joachim König (ed.), Madrid, Frankfurt am Main, 1988, p. 129.

<sup>70</sup> Antonio García de León, "Prólogo", *Documentos y comunicados: 1 de enero/8 de agosto de 1994*, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, México, Ediciones Era, 2003, p. 12.

cuando menos, factores ideológicos, políticos, culturales, económicos y religiosos"<sup>71</sup>, los cuales se entremezclan y convierten a ese "adentro" indígena en un espacio distanciado de los conceptos tradicionales de política pero jamás ajeno a la política en sí, es decir, ese espacio "adentro" de los pueblos indígenas es en varios aspectos autónomo de la política que rige a la mayoría de los países en el mundo, pero esa condición de autonomía y la lengua hablada hacia dentro de las comunidades indígenas son en sí mismas una forma específica de política si consideramos que política no es solo el ejercicio o la función gubernamental en un sentido liberal o tradicional. En la actualidad, son más pueblos indígenas los que no hacen uso de las modalidades liberales que ofrece un sistema político como el de México. En su mayoría, las formas y el lenguaje políticos de los pueblos indios para si mismos están más ligados a una visión particular de la política que a la visión tradicional que rige en casi todo el mundo y que concibe la política como conflicto y/o competencia<sup>72</sup>.

Decir que la de los indios es una visión particular de la política se basa en el hecho de que la mayoría de comunidades indígenas en el continente, por muy jerarquizado que sea su poder político, siempre lo fundamentan en una filosofía donde el consenso, la cooperación o el servicio determina la vida colectiva. Ya sea en una comunidad Rarámuri en el norte de México o en una aldea Mapuche en el Sur de Chile, la mayoría de los pueblos indígenas en América tienen en común el consenso y la cooperación de sus miembros como el medio más adecuado para tratar los asuntos comunes o para elegir a sus autoridades.

### **- Subjetividad indígena y comunalidad**

Rosner podría tener completa razón en su diferenciación del "adentro" y el "afuera" si, en lugar de omitir la política en el "adentro", solamente la diferenciara de la política en el "afuera" a partir de los aspectos míticos, religiosos y simbólicos que él resalta en el

---

<sup>71</sup> Díaz García, Reyna Livia. Comunicación, discurso e ideología: El discurso político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 1994-1998, Tesis de Licenciatura, México, UNAM Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Junio 2011, p. 476.

<sup>72</sup> Carlos Zolla, Emiliano Zolla Márquez, "¿Que son los sistemas de cargos?", *Los Pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, (En línea), México, UNAM, 2004, Dirección URL: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas>

“adentro”. Estos aspectos, que en muchos casos se sesgan por idealizaciones erráticas de todo aquello que envuelve al indígena, se ven reflejados en los sistemas normativos de cada pueblo a partir de que lo religioso se estrecha íntimamente con lo político, lo que le da un valor trascendental y casi sagrado a los espacios o ceremonias en que los indígenas se reúnen para resolver sus problemas. Esta vinculación entre la cosmovisión indígena y la política hace que las tomas de decisiones en los pueblos se protejan de perversiones o desvalorizaciones por parte de quienes integran la comunidad o de quienes ejercen un cargo. Los momentos en que el ejercicio del poder o la toma de decisiones pierden valor y respeto son aquellos cuando los indígenas han dejado de lado su cosmovisión ancestral y/o han asimilado una cultura política ajena a su tradición, lo que en un mundo globalizado es un fenómeno recurrente que enseguida se analizará.

Antes de continuar, debo decir que para tratar este punto del "adentro" indígena me referiré estrictamente a experiencias de algunos pueblos de México y me apoyaré nuevamente en Hannah Arendt, ya que a partir de sus tesis sobre *la condición humana*, la política se puede traducir en una acción de cooperación y asociación participativa basada en principios de pluralidad e igualdad<sup>73</sup>, lo que para el caso que aquí incumbe se puede ver reflejado en la comunalidad, una palabra que sintetiza los elementos que rigen a la vida colectiva en los pueblos indígenas y que autores como Jaime Martínez Luna, Floriberto Díaz o Benjamín Maldonado, entre otros, señalan imprescindible para comprender y explicar cada parte correspondiente al sujeto indígena y sin el cual "nuestro conocimiento estará siempre limitado"<sup>74</sup>

Según Floriberto Díaz, destacado líder e intelectual del pueblo Ayuujk (Mixe) en la sierra de Oaxaca, la comunalidad indígena está definida con los siguientes elementos:

- La Tierra, como madre y como territorio.
- El consenso en Asamblea para la toma de decisiones.
- El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad.

---

<sup>73</sup> De hecho, en mi pueblo Mixteco o Ñuu Savi, el vocablo "política" no tiene una equivalente dentro de nuestra lengua materna. En algunas comunidades Ñuu Savi la política se define por vocablos como "xindeetna'an" que literalmente significa en castellano "ayuda mutua", o "sa'an" que significa "tequio" o "cooperación".

<sup>74</sup> Marco Estrada Saavedra, "Hannah Arendt y el Neozapatismo: Sobre los usos sociológicos de la filosofía política", *Anuario de Estudios Indígenas XIII: Antropología del Poder*, México, Universidad Autónoma de Chiapas - Instituto de Estudios Indígenas, 2009, p. 58.

- El trabajo colectivo, como acto de recreación.
- Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal.<sup>75</sup>

De estos elementos que enlista Floriberto Díaz, los que se refieren al carácter consensual, colectivo y servicial de la idea comunal, reflejan una filosofía que se acopla en varios aspectos con el pensamiento de Arendt y con nociones antiquísimas de la política como el concepto clásico de aristocracia.

Aunque existe un debate muy amplio entre sí se debe llamar democrático o aristocrático a los tipos de gobierno en las comunidades indígenas, lo cierto es que en México no hay experiencia alguna donde por consenso se elija como autoridad a un grupo de ciudadanos por considerarlo una élite "virtuosa" o "servicial" con excepción de los pueblos indígenas. Arendt ve con un cierto peligro el hecho de que una comunidad esté representada por una aristocracia dados los casos históricos en que ese "gobierno de los mejores" se ha convertido en una oligarquía, sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas que mantienen sólida, fuerte y plural la condición de su asamblea, la autora de los *Orígenes del Totalitarismo* encontraría dificultades para que se diera una oligarquización de la política, ya que por encima de una minoría ejerciendo un cargo se encuentra siempre la asamblea como principal institución política donde todo miembro de la comunidad tiene posibilidad de actuar. Dadas estas razones podemos asegurar que la cúspide de la acción política se da en los procesos asamblearios de cada pueblo, por encima de prácticas del día a día como los cargos, el tequio o la administración de los bienes comunales (por mencionar algunos ejemplos que conozco personalmente) donde la acción arendtiana puede encontrar un eco muy profundo pero que no rebasaría al de la labor y el trabajo, dos conceptos que para Arendt refieren a aquello que satisface o cumple con necesidades naturales y mundanas, respectivamente.

Para contextualizar un poco más la situación de los pueblos indígenas de México y su régimen asambleario, debe mencionarse que las comunidades indígenas, además de sufrir una dominación del Estado y el capital que han resistido durante siglos, su situación jurídica y política se encuentra vinculada directamente a los municipios, es decir, están

---

<sup>75</sup> Floriberto Díaz, *Floriberto Díaz Escrito*. Sofía Robles y Rafael Cardoso (Comp.), México, UNAM, 2007, p. 40.

atadas al poder de entidades políticas y administrativas creadas a inicios del siglo XX y ajenas a la organización interna de las comunidades (exceptuando [en teoría] los municipios consuetudinarios del Estado de Oaxaca o aquellas entidades indígenas que se han declarado autónomas categóricamente como los casos que se analizarán más adelante). Esta subordinación al poder municipal ha forjado una relación irregular entre el sistema político mexicano y los sistemas normativos tradicionales de cada pueblo. Al final, eso ha dado como resultado la multiplicación de intereses específicos en las comunidades indígenas (intereses erigidos muchas veces por actores externos) y la asamblea comunitaria, principal institución política de los pueblos indios para el tratamiento de los temas comunes, se convierte en el espacio intracomunitario que a la luz de Hannah Arendt se observaría como un punto cumbre del conjunto de relaciones donde se articulan en forma plural e igualitaria mediante su palabra los miembros de la comunidad junto a intereses particulares.

Dada esta inevitable relación con el mundo exterior actual, las asambleas comunitarias han sufrido cambios que dejan entrever la influencia de modalidades políticas ajenas a la cultura de las comunidades. En un caso concreto, Floriberto Díaz retrata esta situación a partir de lo observado en su comunidad natal en la sierra Mixe de Oaxaca:

*En un principio, en una asamblea participan con voz y aprobación consensual todos los asistentes. Sin embargo, en la realidad ha habido tiempos y circunstancias que no han favorecido la expresión popular y en su lugar han reducido a los asambleístas a ser levantamanos y un número más para los escrutadores.*

*Se puede afirmar con toda certeza que el empobrecimiento de las asambleas generales devino del exterior, siendo el sistema educativo uno de los instrumentos más importantes.<sup>76</sup>*

Hannah Arendt advierte que un gran peligro yace para la política cuando ésta es tratada como un proceso de trabajo-fabricación. Recordemos que dentro de la *Condición Humana*, Arendt establece las tres actividades fundamentales de la *vita activa* en los seres humanos: labor, acción y trabajo. De las dos últimas, la acción se puede definir como la

---

<sup>76</sup> *Ibidem.*

capacidad de emprender algo desde la libertad y la cooperación con nuestros semejantes<sup>77</sup> (entendiéndose libertad desde la perspectiva clásica que propone Arendt y no en el sentido liberal de hoy en día) mientras que al trabajo corresponde la condición humana de la "mundanidad", el "artificio humano", o sea, "la dependencia de la existencia humana a la coseidad y objetividad"<sup>78</sup>, a lo cual Arendt agrega el concepto de fabricación que se traduce como el uso utilitario e instrumental del espacio y sus objetos para cumplir con fines que pueden ser ajenos al consenso entre los hombres o a la conservación de la vida misma<sup>79</sup>, es decir, la acción política que un principio se determina por principios de libertad y cooperación, bajo una lógica de trabajo-fabricación, se guía por un juicio amoral de medios-fin donde los miembros de una comunidad, por ejemplo, si no sirven categóricamente a un propósito particular, se convierten en su obstáculo. He ahí la razón de porqué una asamblea comunitaria cohesionada y fortalecida se enemista con muchos actores externos de la comunidad guiados por lógicas de medios-fin y porqué hay quienes buscan imponer modalidades políticas externas que rebasen las prácticas originales de la asamblea.

### **-Autonomía y comunalismo vs. Neoliberalismo y capitalismo**

En la era del capitalismo moderno, y más específicamente del neoliberalismo, los diferentes sujetos de poder guiados por esta doctrina económica (miembros del Estado o élites económicas por ejemplo) han buscado extender su dominio a toda la sociedad para luego consumir fines específicos<sup>80</sup>, sin embargo, dado que el diálogo y el convencimiento no han logrado una asimilación dócil de aquello que los neoliberales buscan en espacios como los pueblos indígenas, los agentes del neoliberalismo se han valido de otros recursos para ampliar su dominio hasta las comunidades más remotas. Algunos de esos recursos son la cooptación o manipulación de autoridades comunitarias (lo que convierte a esa aristocracia indígena en una oligarquía), la alteración o desarticulación del régimen

---

<sup>77</sup> Marco Estrada Saavedra, *op. cit.*, p. 58.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p.61.

<sup>80</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, *op. cit.*, p. 154.

asambleario (a la que hace alusión Floriberto Díaz en su experiencia personal), el desmembramiento de su todo ancestral mediante instituciones y estrategias estatales (como las sistemas de educación oficial y la aplicación de programas gubernamentales específicos) e incluso, la eliminación física de miembros importantes de la asamblea y/o la comunidad.

Como se había comentado en párrafos anteriores, el capitalismo, pero aún más el liberalismo que lo impregna en la actualidad, son piedras angulares en la deformación o extinción de las culturas que han sobrevivido a la arremetida occidental que sufre el continente americano desde la llegada de los europeos, pero aun con ese golpeteo constante del capitalismo y a pesar de otros múltiples efectos que se generan por la influencia del mundo occidental, siguen siendo mayoría las comunidades indígenas que conservan la asamblea como su principal institución política donde, a pesar de los pesares, se siguen manteniendo lazos de reciprocidad en que cada individuo miembro de la comunidad tiene un poder efectivo solo en relación con sus semejantes. De hecho, si la asamblea se mantiene como la más importante institución política es signo de que la influencia externa no ha logrado ser tan determinante en la vida de una comunidad y es muestra de que el sentido comunal de la vida colectiva todavía prevalece a pesar del trastocamiento que implica la influencia exterior representada más comúnmente por las prácticas culturales de occidente.

Al hablar de aquellos espacios indígenas donde la influencia exterior ha llegado hasta lo más profundo de las relaciones políticas, sociales o económicas, la situación en varios casos ha desembocado en crisis donde se ha perdido por completo el carácter comunal de la vida pública comunitaria; el régimen asambleario se ha deshecho y aunque se conservan rasgos ancestrales de la cultura indígena, estos no pasan de convertirse en un mero folclor que solo recuerda tradiciones de un pasado no muy lejano. Sin embargo, hay otros pueblos donde debido a la influencia exterior y a los modos políticos occidentales, la situación, lejos de darse como una pérdida de la comunalidad indígena, se ha tornado en todo lo contrario.

Los casos donde se presenta esa situación son los que más conciernen a este trabajo ya que son aquellos donde a pesar de los efectos que ocasionan las influencias externas, los pueblos y comunidades indígenas han recuperado o reafirmado el carácter comunal de su

vida política interna, al grado de que valores y principios ancestrales como el consenso, la cooperación, el territorio, el cuidado y respeto de la vida y todo aquello que se sintetiza en el concepto de comunalidad no solo se conserva internamente sino que se convierte en base y fundamento de una emancipación de pueblos y comunidades indígenas que irrumpe en el espacio público mexicano e internacional, fracturando la legitimidad de las influencias externas y buscando un reconocimiento específico de autonomía ante el resto de las entidades políticas y jurídicas del país, lo que se traduce en un proceso político diferente pero paralelo al que se desarrolla al interior de pueblos donde la comunalidad es la base de la vida en común. Fuera del espacio interno de cada pueblo o nación originaria, la comunalidad indígena es fundamento de un proceso emancipatorio, el cual adquirió una mayor relevancia en la escena pública a partir del año de 1994, cuando la guerra iniciada por el EZLN y su conversión a una lucha por autonomía indígena se tradujo en la aparición de un sujeto conformado no solo por indios chiapanecos, sino por una multiplicidad de identidades originarias de México antes no visibles en el espacio público.

Es en este punto, en que se habla de los pueblos indígenas organizados y su acción política fuera de su espacio exclusivo, cuando se hace pertinente recordar de nuevo la reflexión de Enrique Rosner, aquella donde asevera que la lengua usada por los indígenas para hacerse entender a la sociedad moderna es la política. Aunque se dijo que Rosner parece prescindir de los distintos elementos que definen lo político dentro de las comunidades indígenas, este autor tiene claro que al momento en que los indígenas traspasan los límites de su entorno comunitario, visibilizándose en el espacio público nacional o internacional, su palabra adquiere un carácter diferente a los discursos emitidos dentro de sus pueblos o naciones.

Pero aunque Rosner tenga claro que hay una diferencia entre el "afuera" y el "adentro" a partir de la palabra política, si no se define primero una idea de política al exterior de las comunidades, nos encontraremos limitados para comprender los procesos organizativos de los pueblos indígenas. En los párrafos anteriores, el acercamiento a la filosofía política que rige internamente en la mayoría de los pueblos o naciones indígenas de México, se apoyó de una visión consensual y cooperativa de la política (la de Hannah Arendt en este caso) con base en que la vida colectiva de los pueblos indios está apoyada en principios de cooperación, consenso, servicio y respeto a la tierra por ser "dadora de vida",

entre otros aspectos que constituyen la comunalidad indígena. Sin embargo, analizar exclusivamente en términos de cooperación o consenso la acción y el discurso de los pueblos indios de México, fuera de su territorio y sus comunidades y frente a un Estado, un sistema y una sociedad con quienes durante 500 años han mantenido una relación compleja y hostil, restringe muchos aspectos importantes que trascienden la sola idea de consenso o cooperación, especialmente en México, donde el referente indígena más representativo de la lucha autonómica (el movimiento zapatista de Chiapas), en su primera aparición pública declaró la guerra al Estado mexicano y en su última declaración política (la Sexta Declaración de la Selva Lacandona) habla del capitalismo como un enemigo a vencer no solo de los indígenas sino de la humanidad entera.

#### **- Jacques Rancière “indianizado”**

Al hablar de las condiciones históricas en que se ha dado la relación política de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad occidental, uno puede apoyarse para su estudio de muchos teóricos y pensadores que conciben la política con raíz en el conflicto, el disenso o la competencia. Sin embargo, gran parte de ellos limitan la política al oficio gubernamental en una sociedad. Afortunadamente, también hay aquellos que no reducen la política a las funciones de gobierno y la llevan a acciones, espacios o momentos que trascienden el solo ejercicio del poder en un marco de estado; entre estos autores se encuentra uno en particular que al igual que Hannah Arendt reflexiona la política desde el concepto de comunidad. Este pensador es el francés Jacques Rancière, quien a diferencia de Arendt, concibe la comunidad política no sólo como la que se expresa en el "estar juntos y los unos con los otros de los diversos"<sup>81</sup> sino también como la sede de un conflicto entre

---

<sup>81</sup> En el caso de los indígenas, éstos fines van desde la integración a la vida nacional, la superación de la pobreza o la marginación, hasta fines económicos o político-electorales donde las comunidades y/o sus recursos son usados objetivamente para satisfacer intereses determinados, muchas veces ajenos o contrarios a los intereses de la propia comunidad

sujetos diferentes, es decir, el vínculo de la comunidad política para Rancière no es el acuerdo sino el desacuerdo<sup>82</sup>.

Para Rancière, una comunidad no es política a menos que se exprese una distorsión en el lenguaje de sus integrantes, que se señale una contradicción de aquello que se considera inmanente y/o que se interrumpa el orden que rige y domina en la comunidad. Para este francés, la acción política no proviene de quienes establecen y reproducen el orden imperante en la sociedad, sino de aquellos que niegan su identidad social fija y ponen en duda el régimen gubernamental, el Estado de derecho, las formas dominantes de regir una comunidad o la distribución jerárquica en la sociedad<sup>83</sup>. Esta acción, que al mismo tiempo la concibe Rancière como un modo de subjetivación política, se puede representar concretamente en la toma de la palabra como una manifestación del desacuerdo sobre lo común y sobre los fundamentos en que se ha erigido una sociedad o una comunidad.<sup>84</sup>

Tanto para el autor del *Desacuerdo* como para Hannah Arendt, la capacidad de ejercer el *logos* es una manifestación política del ser humano. Si por un lado, a la luz de Hannah Arendt, tomar políticamente la palabra se interpreta como la búsqueda del acuerdo entre quienes integran una comunidad, con Rancière, además de interpretarse como una manifestación de desacuerdo sobre lo común, el uso político de la palabra se entiende como la expresión y el tratamiento de un daño en la igualdad de las partes que constituyen la totalidad común<sup>85</sup>. Esa expresión es asimismo la búsqueda de una nueva igualdad, inconmensurable en la sociedad o comunidad existentes y donde se puedan integrar identidades y sujetos no visibilizados, algo que en la realidad actual resulta constante por parte de sujetos que reconocen la inequidad del sistema capitalista y no optan por una adecuación o reparación de éste para hacerlo más equitativo sino que buscan su completa aniquilación, asumiendo un lugar o una identidad impropia en el orden capitalista y desafiando a aquello que Rancière llama *policía*, es decir, al proceso que organiza la reunión y el consentimiento de los hombres en la sociedad, basado en la distribución de

---

<sup>82</sup> De la Peza, María del Carmen. "Rock, estética y nuevas subjetividades políticas en México (1968-2006)", *Comunidad y desacuerdo: Comunicación, poder y ¿Nuevos? Sujetos de la política*, Ma. Del Carmen de la Peza (Coord.), México, UAM - Xochimilco, 2008, p. 210.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> Zires, Margarita. "Nuevas subjetividades políticas y estrategias de visibilidad. El movimiento social de la APPO. Oaxaca, 2006", *Comunidad y desacuerdo: Comunicación, poder y ¿Nuevos? Sujetos de la política*, Ma. Del Carmen de la Peza (Coord.), México, UAM - Xochimilco, 2008, p. 152.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

participaciones y la jerarquía de lugares y funciones<sup>86</sup>, lo que el autor nombra como una *partición de lo sensible*, es decir, una designación de lo que es visible e invisible, de lo que es audible o inaudible<sup>87</sup>. Así entonces, aquellos sujetos que toman la palabra para tratar un daño en la igualdad social son a quienes Jacques Rancière añadiría el adjetivo de políticos y a partir de esta premisa es que creo pertinente nombrar sujetos políticos a los pueblos indígenas que resisten la dominación mediante procesos de autonomía o emancipación.

Aunque Rancière no se ha referido en su obra al caso de los pueblos indígenas, su idea básica de desacuerdo no dista mucho de parecerse al desacuerdo que expresan en su discurso los actuales movimientos indígenas, sobre todo cuando los indígenas ponen entre paréntesis el concepto de Estado-Nación como la comunidad política de la que forman parte y se des-identifican o des-clasifican de las posiciones sociales que se les ha fijado como ciudadanos, esto debido a que la mayoría de los Estados en el mundo no contempla para sí la diversidad cultural dentro de sus territorios, una diversidad que más allá de estar reconocida en una constitución o en leyes internacionales no puede ser concordante con éstas mientras permitan la existencia de intereses (sobre todo económicos) contrarios al concepto de vida que poseen los pueblos indígenas.

Cabe recalcar que desde la perspectiva de Rancière, la palabra o las lógicas propias de los pueblos indios no serían más que manifestaciones del orden policial que rige al interior de cada comunidad indígena; sin embargo, cuando esas lógicas y sobre todo esos discursos han buscado rebasar las fronteras que se les ha marcado a los pueblos indios, no lo han hecho como una porción de la *partición de lo sensible* establecida desde el Estado y la sociedad capitalista; aunque los principios del *logos* indígena estén basados en la comunalidad y que Rancière diga que el consenso es una vulgar cancelación de lo político<sup>88</sup> y la comunalidad pueda ser vista como una representación de lo propio indígena que se reproduce como parte de un orden policial autóctono, la palabra de los indios en el espacio público de México y de todo el mundo ha entrado en un conflicto donde esa comunalidad indígena termina sin un lugar dentro de esa distribución de posiciones y funciones en que reposa la policía. La justificación de esto se encuentra en declaraciones como la de los

---

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Jacques Rancière, "Política, identificación y subjetivación", *op. cit.*, p. 145.

<sup>88</sup> Arditi, Benjamín, "Agitado y revuelto: del arte de lo posible a la política emancipatoria", *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*, Jóvenes en Resistencia Alternativa (Comp.), México, Bajo Tierra Ediciones, 2011, p. 298.

Pueblos Indígenas en el Foro Social Mundial de 2009 citada anteriormente, o en comentarios como el de Enrique Rosner, donde asegura que la ética indígena, con su cuidado de la vida, contradice a la ética capitalista con toda su propaganda de mercado<sup>89</sup>. Esta prueba se fundamenta además en el hecho de que son más los sujetos indígenas en resistencia que enuncian su deseo de emancipación, su búsqueda de autonomía o su apego a la comunalidad no únicamente como una lucha por su identidad milenaria sino como una lucha por la vida<sup>90</sup>; dicho en otro modo, no se adjudican el ser solo sujetos en busca de un derecho a la diferencia sino que además se asumen como sujetos que luchan contra un orden en el que consideran se valora más la riqueza y su respectiva acumulación, que la vida y su respectiva conservación.

Esa subjetivación, en la que los indígenas se des-identifican de ser exclusivamente una etnia o una minoría e incorporan la vida y su condición humana como algo que los identifica más allá de ser indígenas, es la que Ranciere consideraría una verdadera subjetivación política ya que el indígena que lucha únicamente por su derecho a la diferencia solo actualiza su posición acordada policialmente dentro de una sociedad, mientras que el indígena que se descoloca de su posición y se sitúa como un sujeto antes no visible y cuya voz era inaudible (un sujeto de la vida tal vez se le podría llamar) es quien actúa políticamente por basarse en un daño de la igualdad formulada policialmente, lo que suspende y reconfigura las identidades establecidas y reconstituye el sentido de la comunidad política (una comunidad que en el caso de México se ha querido representar en el Estado-Nación mexicano como la máxima organización política y territorial en que converge la unión de todos los habitantes de este país).

### **- Preámbulo para una insurrección indígena.**

Antes de pasar a la siguiente parte, es necesario recapitular: Los pueblos indígenas, dentro de sus límites comunitarios y territoriales, están regidos más comúnmente por una lógica consensual y cooperativa de la política, mientras que afuera de esos límites y tras

---

<sup>89</sup> Jacques Ranciere, *11 tesis de política*, (En línea), Dirección URL: <http://aleph-arts.org/pens/11tesis.html>

<sup>90</sup> Enrique Rosner, *op. cit.* p. 129.

asumir una postura que se emancipa de la posición que el Estado-Nación le ha conferido históricamente, su condición política se torna en un desacuerdo que fractura discursivamente el orden en que se fundamentan el Estado y la sociedad, aquello que Rancière llama policía. Cabe recordar que en toda esta reflexión se ha considerado aunque no de una manera extensa al concepto de autonomía como una condición en la que muchos pueblos indígenas se encuentran por su alejamiento del poder estatal, a la poca influencia recibida desde el exterior y al subsecuente control de los pueblos indios sobre su realidad local. La práctica de esta autonomía (que tiene como base la comunalidad indígena), en términos de Rancière, es parte de un proceso político solo a partir de que incorpore una identidad antes no visible en el espacio público; es decir, si la autonomía solo se entiende como una relación en la que Estado y sociedad reconocen y respetan lo que los indígenas expresan como propio, se estaría presenciando solo una actualización del principio en que está fundado el orden policial; pero si con autonomía los pueblos indígenas buscan crear una relación donde la política no sea sólo el "arte de lo posible" en un marco estatal-nacional y donde la vida se incorpore como un objetivo fundamental de la política, no contemplado en el orden previamente establecido, entonces se presenciara la emergencia de un nuevo sujeto político, que en el caso específico de los pueblos indígenas nombraré sujeto indígena autónomo.

Cabe mencionar que la mayoría de los casos que se analizarán más adelante, donde es observable este sujeto político y autónomo, no son aquellos donde la condición de autonomía es resultado de que los pueblos estén distanciados del orden político, económico y social que rige fuera de ellos. Por el contrario, son casos donde la presencia del Estado y de sujetos de poder ajenos a la cosmovisión indígena ha sido tan directa que ha generado problemáticas que más allá de lograr la total integración o subordinación de los indígenas a un orden heterónimo, ha devenido en el surgimiento de procesos de emancipación autónoma tales como el caso de las comunidades zapatistas en Chiapas, el caso de San Juan Copala en Oaxaca, el de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria en Guerrero o el de Cherán en la Sierra de Michoacán, entre otros procesos indígenas en que se ha rechazado la intervención del Estado (y de grupos específicos cobijados por éste) mediante procesos de resistencia y emancipación en que la

autonomía indígena se ha planteado bajo un discurso que rebasa los límites de lo posible definidos en un marco de política liberal o convencional.

Estos casos, donde se visibiliza un sujeto indígena autonómico con las características ya mencionadas, se analizarán más adelante dentro de un lapso que abarca desde los eventos ocurridos en 1994, cuando el sujeto indígena autonómico empieza a visibilizarse en el espacio público mexicano a través del levantamiento zapatista, hasta el año 2012 en que se realiza esta investigación, es decir, un lapso comprendido entre un último periodo de lo que Mario Vargas Llosa llamó la "dictadura perfecta" y dos sexenios en que la Presidencia de la República estuvo en manos del derechista Partido Acción Nacional, es decir, un total de dieciocho años de gobiernos neoliberales en que los procesos autonómicos, surgidos desde el levantamiento zapatista, tuvieron momentos cruciales que resaltan por la práctica de una comunicación política trascendente a los modos, los tiempos y los lugares habituales del discurso político en México.

Antes de llegar al levantamiento zapatista, como el punto de partida para un análisis de la comunicación política en los procesos de autonomía indígena, es necesario indagar en las causas y motivos por los que 1994 fue el año de la última insurrección armada del siglo XX en México, una insurrección que como ya es sabido, estuvo encabezada por los hombres y mujeres más objetivados en este país, debido, por supuesto, a su condición "marginal" y "minoritaria" de indígenas mexicanos, una condición de subalternidad bastante vigente a pesar de que desde los años treinta hubo una reformulación en el indigenismo de Estado, la cual terminó siendo determinante para que se fraguaran los hechos vividos en aquella madrugada en que iniciaba 1994.

## 2.- Rebelión indígena, comunicación política y autonomía en México.

... nosotros HOY DECIMOS ¡BASTA!, Somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias.

### *Primera Declaración de la Selva Lacandona.*

Si una persona que navega en internet ingresa la palabra Chiapas en el buscador de Google, las páginas que seguramente encontrará de manera inmediata serán aquellas relacionadas a la industria turística desarrollada en esta entidad del sureste mexicano. Si esa misma persona, además de escribir Chiapas, agrega la cifra 1994, Google lo re-direccionará a páginas relacionadas a dos temas en específico: el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y la rebelión encabezada por este ejército indígena en contra del gobierno mexicano el uno de enero de 1994, la misma fecha en que entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

En aquel amanecer del primero de enero, no habían pasado muchas horas de terminado el año anterior cuando las noticias matutinas comenzaron a difundir reportes que de forma contraproducente buscaron restar relevancia a "hechos de violencia" ocurridos en varios municipios del Estado de Chiapas. La mayoría de esos mensajes hablaban de esos hechos en términos de "acciones violentas", "actos de provocación" "manipulación de indígenas", etcétera. Mediante diarios, revistas, radio, televisión e internet (éste último bastante incipiente), el espacio público se atestó de noticias y declaraciones que más allá de

aclarar la situación referida, dejaron huecos de desinformación sobre lo que ocurría en el sureste mexicano en aquella mañana de año nuevo.

Funcionarios y voceros oficiales dieron múltiples nombres a los hechos ocurridos en aquel momento (guerrilla, rebelión, insurrección, alzamiento, revuelta, provocación, etc.), pero fue el Gobierno federal, encabezado por el entonces Presidente Carlos Salinas de Gortari, quien finalmente se refirió a la susodicha situación como una acción dirigida por "profesionales de la violencia, nacionales y un grupo extranjero (...) en contra de la tranquilidad de las comunidades, la paz pública y las instituciones del gobierno"<sup>91</sup>.

Tras la irrupción inesperada del EZLN, la comunicación política pareció enrarecerse en la mayor parte de México, no así en el extranjero, donde las más avanzadas tecnologías en información favorecieron una mejor comprensión de lo ocurrido aquel momento en los principales municipios de los Altos y Cañadas de Chiapas. Curiosamente, sólo a través de la información enviada de Chiapas al extranjero, el espacio público percibió que la situación era mucho más compleja que sólo unos "indios manipulados por profesionales de la violencia". Dicho de otra manera, el rebote del análisis y de la información en el extranjero demostraron que existía una diversidad de elementos políticos, sociales y culturales que hacían único e inédito lo acontecido en Chiapas, al grado de haber rebasado fronteras no solamente políticas o territoriales sino comunicacionales.

Poco antes de sucedido este fenómeno informativo y de que la Primera Declaración de la Selva Lacandona le diera la vuelta al mundo junto a centenares de imágenes y testimonios de lo acontecido aquel día, hubo quienes desde una postura oficialista quisieron restar relevancia al alzamiento indígena asegurando que era un suceso sin trascendencia y que la situación se normalizaría rápidamente<sup>92</sup>, sin embargo, un gran número de actores políticos e intelectuales, al ver rebasadas las versiones oficiales por la realidad chiapaneca, analizaron las causas, motivos y circunstancias de la rebelión y concluyeron que ese levantamiento armado tenía una relevancia sin igual por su trasfondo histórico y su evolución política y comunicacional.

Tiempo después, esos mismos actores aseguraron que la política en México no sería la misma debido a que la palabra zapatista se volvió un referente importantísimo de

---

91 Carlos Salinas de Gortari, citado por Guiomar Rovira. *Zapatistas sin Fronteras*. Editorial Era. 2009. Pp. 18

92 Guiomar Rovira, *Zapatistas sin fronteras*, Ed. Era, 2009. pp. 18-19

millones de hombres y mujeres que encontraron un eco en las demandas del EZLN, sobre todo de aquellos y aquellas a quienes la realidad chiapaneca les resultó familiar por sufrir las mismas injusticias y el mismo abuso de quienes habían tratado a los indios rebeldes como seres inferiores y sin derechos.

Este es el contexto político y comunicacional que rodea a la rebelión en Chiapas y esto es lo que motiva a un servidor a escribir este segundo capítulo donde se busca demostrar la hipótesis de que *las causas y orígenes de la rebelión del 94, más específicamente aquello que influyó y definió la estrategia comunicacional de los zapatistas, son también las causas y orígenes de la existencia de un sujeto indígena autónomo en México.*

La autonomía indígena, tanto en la práctica como en el discurso, es un tema que en los siguientes capítulos se aborda desde las experiencias comunicacionales previas y posteriores al levantamiento armado en Chiapas. La palabra y la acción de los zapatistas, en consonancia con la palabra y la acción de otros sujetos indígenas en México, son tratadas de aquí en adelante para entender y comprender de forma general la emancipación que los indígenas han hecho del lugar que les ha dejado la historia, aquel lugar que el EZLN caracterizó como "el último rincón del país; el rincón más solitario, el más pobre, el más sucio, el peor"<sup>93</sup>

---

93 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Documentos y comunicados: 1 de enero/8 de agosto de 1994*, México, Ediciones Era, 2003, p. 164.

## **2.1.- Indigenismo de estado vs. Autonomía indígena: Causas y antecedentes de la aparición de un sujeto indígena autonómico en 1994.**

Notlac xicmomanaca nehuatl ocococ.  
ipampa in Totatzin Diaz. Ahimo  
tinequi yehuatl techixotiz...  
(Júntense conmigo. Yo me levante  
porque ya no queremos que nuestro  
Padre Díaz nos cuide...)

### **Palabras de Emiliano Zapata al Pueblo de Milpa Alta**

Nosotros, los habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón y el resto empezó a hacerse grande y fuerte y nosotros sólo teníamos nuestra historia para defendernos y a ella nos agarramos para no morirnos.

**EZLN**

### **2.1.1.- Revolución mexicana: De la lucha agraria a la lucha por la Madre Tierra**

Desde sus orígenes, uno de los principales objetivos del Gobierno mexicano ha sido el de concretar la proclama de unidad nacional entre todos los habitantes del país. Desde antes de la Independencia, en México se han desarrollado extensas campañas de integración para aquellos sujetos que habitan en territorio mexicano pero no están acoplados a la vida nacional, llámense indios, mestizos, criollos o extranjeros.

En esas campañas, la política dirigida a los pueblos originarios es tal vez la más representativa del proyecto unificador y homogeneizador. Esta política, mejor conocida como indigenismo, se reformuló a inicios del siglo XX con base en una reflexión ya mencionada en el capítulo anterior: la nula integración de los pueblos indígenas al orden

nacional se debe a un problema económico y cultural y no a una inferioridad o incapacidad congénita del indio como se pensó tras la llegada de los españoles<sup>94</sup>

Con base en ella, el indigenismo mexicano empezó a reformularse al mismo tiempo que los pueblos indígenas desempeñaban un papel importante para los procesos políticos y sociales de principios del XX en México. Estos procesos, si bien no permitieron reconocer en su totalidad las demandas específicas de los pueblos indígenas, si permitieron divisar una cierta diferencia entre quienes perteneciendo al ámbito rural luchaban únicamente por una cuestión agraria y quienes peleaban por algo más que eso, es decir, una diferencia basada en la filosofía y la ética sobre la tierra.

Hablando del proceso revolucionario iniciado en 1910 (donde pueblos, comunidades, organizaciones e individuos de todo el país pelearon en teoría para derrocar la dictadura de Porfirio Díaz), uno de sus principales rasgos fue el estar compuesto por una masa mayoritariamente campesina e indígena pero dirigida por ladinos como Francisco I. Madero bajo consignas como "Sufragio efectivo, No re-elección".

Tras haber sido derrocado Díaz y habiendo quedado Madero como nuevo presidente, el movimiento anti-porfirista tuvo fuertes rupturas a su interior, sobre todo porque no se cumplieron los compromisos de Madero con las clases populares y el movimiento revolucionario encabezado por Villa y Zapata radicalizó su postura con el fin de lograr un verdadero reparto agrario. En todos estos hechos históricos, el discurso agrarista de la lucha revolucionaria no destacó jamás la identidad indígena como un elemento subjetivo y determinante para aquellos que peleaban por encima de fines utilitaristas o mercantiles para la tierra, es decir, en el proceso revolucionario poco o nada se visibilizó de una filosofía o una cosmovisión donde la tierra fuera considerada "una dadora de vida" o la "madre de todos" que no pertenece a nadie en particular sino a todos en comunidad. Esta visión indígena de la lucha agraria sólo fue perceptible parcialmente y en casos muy excepcionales de la revolución como la lucha dirigida por Felipe Carrillo Puerto en Yucatán o el movimiento magonista en Sonora, los cuales fueron apoyados por cientos de comunidades mayas y yaquis, respectivamente.

---

<sup>94</sup>Hans Joachim König, "¿Bárbaro o símbolo de la libertad? ¿Menor de edad o ciudadano? Imagen del indio y política indigenista en Hispanoamérica" en *El Indio como sujeto y objeto de la Historia latinoamericana*, König, Hans Joachim (ed.), Madrid, Frankfurt am Main, 1988, p.23.

En el caso de Yucatán, Carrillo Puerto se apoyó de las características comunales del pueblo maya para hacer notar la importancia y la particularidad de quienes en la península yucateca pelearon en favor de la revolución:

*Los mayas son un pueblo comunitario con una gran responsabilidad del grupo. Las tierras son comunes y pertenecen a la comunidad... .. Nadie es propietario exclusivo de la tierra, como nadie lo es de la luz ni del aire.. Yucatán es maya. Nuestro pueblo tiene una larga historia, una tradición rica y una memoria tenaz.*<sup>95</sup>

De la misma forma que Carrillo Puerto en Yucatán, Ricardo Flores Magón, en un artículo para *Regeneración* sobre la revolución en Sonora, hace referencia a la singularidad del pueblo Yaqui en los procesos revolucionarios de aquella época:

*()...estos magníficos indios que han pasado sin perder las nobles características de su raza por suplicios, por persecuciones, por destierros, por asesinatos en masa, desde hace algunos meses están rebelados contra todo gobierno, y han tomado ya posesión de la tierra... ....Cada Yaqui es un guerrero, pero es al mismo tiempo un trabajador, y en las campiñas hermosísimas del Yaqui podría inspirarse algún poeta revolucionario al contemplar a los habitantes con el fusil terciado a la espalda, fecundando la tierra con su trabajo honrado y libre...*<sup>96</sup>

Ejemplos como estos se repiten dentro del espacio público de principios de siglo y con base en ellos podríamos asegurar que los indios eran sujetos activos de la lucha campesina aún sin ser ésta una lucha por la autonomía indígena en un sentido exclusivo. Asimismo, es posible inducir que desde esta época ya se visibilizaba aunque muy exiguamente un sujeto indígena que participaba de la comunicación política de aquella

---

95Felipe Carrillo Puerto, citado por Juan Carlos Beas y Manuel Ballesteros en *Magonismo y Movimiento indígena*. Ediciones YopePower. México. 2010. Pág. 80.

96Ricardo Flores Magón, "La revolución social en Sonora" en *Regeneración* N° 177 (En línea) , recuperado el 23 de noviembre de 2010, Dirección URL: [www.archivomagon.net](http://www.archivomagon.net)

época, tal como se observa en un mensaje de líderes yaquis para el Partido Liberal Mexicano en el periódico *Regeneración*:

*No tenemos palabras con que manifestar nuestro reconocimiento por los sacrificios que hacéis (Partido Liberal Mexicano) por nosotros, y esperamos que siempre estaréis dispuestos a tendernos la mano hasta que el capitalismo haya desaparecido de esta región del Yaqui y la Bandera Roja de Tierra y Libertad no tenga ya enemigos que combatir. Recibid los saludos de toda la tribu Yaqui y un fraternal abrazo de vuestros compañeros por Tierra y Libertad.*<sup>97</sup>

Al igual que la revolución en Yucatán o la lucha magonista en Sonora, el mensaje y las demandas específicas de los pueblos indígenas eran visibles hasta cierto punto y nunca alcanzaron un rango determinante en la generalidad del proceso revolucionario. Por más que la subjetividad indígena emergía de forma intermitente en la revolución mexicana, este proceso nunca tuvo como objetivo el respeto del indígena o de su cultura.

Antes de eso, los objetivos del movimiento revolucionario se basaban en la necesidad de repartir la tierra que estaba en manos de unos cuantos gracias a la injusta política agraria de aquel entonces. Por estos motivos, en los mensajes, discursos y cartas de la época (incluyendo los aquí citados) la demanda inmediata de los pueblos indios era casi la misma que la de otros pueblos alzados y no indígenas, es decir, un reparto equitativo de la tierra, ya fuera por dotación, ampliación, restitución o confirmación de la propiedad.

El movimiento revolucionario de principios de siglo, si bien estuvo constituido por múltiples sujetos sociales, los que lo determinaron políticamente fueron aquellos cuya identidad se ligaba a la tierra por ser ésta un medio de producción o de subsistencia, a pesar de esto, tras iniciado el reparto agrario se fueron desprendiendo ciertas especificaciones respecto al modo en que debía ser repartida la tierra en varias regiones del país.

En el norte de México, por ejemplo, el reparto agrario no se basó en la dotación, restitución, ampliación o confirmación de la propiedad colectiva o comunal. En la mayor

---

<sup>97</sup>Juan José Sibalaume, Luis Espinosa, *et al.* "la Bandera roja en Sonora" en *Regeneración* Tomo 4.-Núm. 199 (En línea) , recuperado el 23 de noviembre de 2010, Dirección URL: [www.archivomagon.net](http://www.archivomagon.net)

parte del norte, la tierra estaba en manos de latifundistas que desde la Conquista explotaban a campesinos sin tierra y sin arraigo a una cultura ancestral. Por esta razón, lo que los revolucionarios del norte buscaban era un reparto en el que cada individuo o jefe de familia sería propietario exclusivo de una parcela, mientras que en el centro y sureste del país, el reparto agrario se pretendía en la mayoría de los casos como un reparto colectivo de grandes extensiones de tierra bajo regímenes ejidales o comunales.

Estas últimas características hicieron destacar la situación específica de determinados pueblos que empezaron a diferenciarse de otros por no vivir bajo los mismos patrones culturales que la mayoría de la población, ya que mantenían para sí mismos un régimen de vida colectiva mucho más antiguo y/o diferente que el resto de los mexicanos.

Por todo esto, la revolución mexicana podría observarse como el punto de partida para una nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado y la sociedad en México. Según algunos antropólogos de la época, a partir de la revolución, el Estado ya no trataría a los indios como seres inferiores e incapaces o como simples campesinos, sino como un grupo social con necesidades y objetivos específicos.

Los años posteriores a la revolución mexicana son un lapso en que el gobierno mexicano empezó a crear nuevas políticas para el desarrollo y la integración de los indios a la vida nacional pero también fue un momento en que la resistencia indígena y la defensa de la autonomía empezaron a adquirir una dimensión y un carácter distinto al de las luchas y resistencias del pasado, se habla de una dimensión donde el indígena se visibiliza en el espacio público mediante un discurso y una práctica política que lo desubica del lugar habitual en que se encuentra y lo sitúa en un nuevo lugar diferente de donde se ha encontrado por 500 años.

### **2.1.2.- Límites y Contradicciones de la Reforma agraria en México**

Antes de analizar el levantamiento zapatista en Chiapas, es pertinente revisar esa etapa pos-revolucionaria en que el indígena es tratado de una forma aparentemente más específica que en épocas pasadas cuando los indios solo eran vistos como seres incivilizados y biológicamente inferiores.

Para contextualizar un poco mejor esta etapa de indigenismo, es necesario recalcar que la revolución de 1910 tuvo como desenlace la consolidación de un régimen político liberal, lo que aseguró el afianzamiento de una economía capitalista y desarrollista y permitió que las luchas de poder tuvieran, en teoría, cauces legales e institucionales para evitar aquella violencia característica de principios de siglo. En este sentido, el ejecutivo federal logró fortalecerse como el principal sujeto de poder político en México y a pesar de que a niveles micro era todavía notoria la conflictividad entre sujetos remanentes de la revolución, el gobierno mexicano y el partido oficial se impusieron sobre aquellos que buscaban seguir viviendo como caudillos por encima del nuevo régimen instituido.

Aun con todos esos cambios tan significativos en la política, las causas que originaron la revolución mexicana siguieron sin resolverse y el ejido, principal institución campesina con que se pretendían resolver los problemas en el campo, no alcanzaba a consolidarse a pesar de que el artículo 27 de la constitución le daba un reconocimiento legal frente a la extinción de la hacienda, otrora institución agrícola dominante.

No fue sino hasta el momento en que Lázaro Cárdenas del Río asumió la presidencia en 1934 cuando las demandas campesinas se empezaron a atender gracias a una verdadera aplicación de la reforma agraria. Durante el gobierno cardenista, la inoperancia de las leyes se invirtió mediante el uso real de los decretos emitidos al acabar la guerra de revolución; de esta manera, una gran parte del campesinado mexicano fue beneficiado en concordancia con varias de las demandas revolucionarias de 1910.

Tras la aplicación real de esos decretos, los agentes gubernamentales supusieron que los pueblos indios llegarían a integrarse por completo a la vida nacional, sin embargo, entre los pueblos indígenas y el resto del país la brecha de desarrollo se empezó a incrementar y las diferencias culturales entre mexicanos se hicieron más visibles. Dicho de otra manera, la reforma agraria impulsada por Cárdenas, aunque bien benefició a gran parte de la población nacional, también puso en evidencia los fuertes contrastes en el México de aquella época. La repartición de grandes extensiones de tierra fértil, acaparadas anteriormente por hacendados y latifundistas, no dio los mismos resultados que el reparto agrario en regiones donde la cantidad y la calidad de la tierra cultivable eran sumamente bajas.

Al hablar concretamente de regiones habitadas por comunidades indígenas, el investigador Gontrán Noble menciona al respecto:

*La subdivisión del latifundio, en regiones de notable población indígena, no ha modificado en forma apreciable la situación de esa población, lo cual es una realidad que puede constatarse ya que la cantidad y la calidad de la tierra que se ha proporcionado a los indígenas, en general, no han servido gran cosa para transformar su nivel de vida. Un análisis particular de este problema demostraría que la dotación de ejidos simple y llana, en los poblados indígenas, es casi inocua para resolver sus necesidades económicas y para realizar su incorporación a una cultura 'superior'(las comillas son mías).<sup>98</sup>*

Es así que la legalización de ejidos y comunidades como una forma de revertir los problemas que originaron la revolución, no logró satisfacer ni a corto ni mediano plazo las demandas de los pueblos indígenas. Además de eso, el gobierno no tuvo la capacidad de hacer un reparto colectivo e igualitario de la tierra cultivable, al grado de que en muchos lugares se dieron grandes procesos de acaparamiento e individuación que acabaron por completo con el carácter sacro y comunal de la tierra<sup>99</sup> y terminaron por desarraigar de su cultura a muchos pueblos "mestindios"<sup>100</sup> al mismo tiempo que se les fue introduciendo en una dinámica capitalista de acumulación por desposesión<sup>101</sup>, donde ejidos y bienes comunales empezaron a ser desmantelados como parte de un proceso de acumulación originaria que a la larga ha permitido que unos pocos vayan adquiriendo la totalidad de la tierra en varias regiones del país.

Antes de llegar a ese punto donde se comentarán casos recientes de acumulación por desposesión, es necesario seguir ahondando en la situación de los indígenas en las primeras décadas del siglo XX. Mientras en gran parte del país la vida nacional se hizo cada vez más

---

<sup>98</sup>Gontrán Noble, citado por Ricardo Pozas y Gonzalo Aguirre Beltrán en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. Ediciones del Instituto Nacional Indigenista. México. 1954. Pág. 208.

<sup>99</sup>Ricardo Pozas A. y Gonzalo Aguirre Beltrán. *Óp. Cit.* Pág. 207

<sup>100</sup>Para Gonzalo Aguirre Beltrán, el Mestindio es "el indio que lleva sangre mestiza y además está descastado por la extinción institucional de su comunidad indígena"

<sup>101</sup>Para más información sobre el concepto de acumulación por desposesión, consultar David Harvey, *Acumulación por desposesión* (En línea), Dirección URL: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.22.pdf>

homogénea, en los pueblos indígenas la vida política, económica y social se mantuvo casi intacta. Ricardo Pozas Arciniega, reconocido antropólogo mexicano, reforzó esta hipótesis observando las grandes diferencias que poseían culturalmente los pueblos indios en comparación con el resto de la población a mitad del siglo XX.

En lo económico, por ejemplo:

*(Los pueblos indios) emplean, para la satisfacción de sus necesidades básicas, métodos y prácticas que están ligados a una serie de conceptos religiosos de los que depende la existencia del hombre y que crean un tipo de economía de subsistencia en que la producción y el consumo funcionan desarticulados del engranaje económico del país...*<sup>102</sup>

Respecto a su situación social y política:

*... mantienen mucho (en la familia) la organización prehispánica, del mismo modo que en el barrio conservan los restos de una organización tribal; el pueblo sigue estructurado como unidad política y territorial sin vinculación alguna a la vida nacional...*<sup>103</sup>

Son aspectos como los mencionados por el doctor Pozas los que dan argumento a creer que ni los procesos revolucionarios, ni la reforma agraria, significaron cambios sustanciales en la calidad de vida de los pueblos indios o en su integración a la cultura nacional, ni siquiera cuando las condiciones políticas y económicas aparentaron favorecerlos. Carlos Montemayor, por ejemplo, dentro de su obra *los Pueblos Indios de México hoy*, reafirma el rechazo a la integración nacional aludiendo al caso específico de la tribu Yaqui: "Los pueblos Yaquis de Sonora, aun cuando se les confirmó la propiedad de grandes extensiones de tierra irrigada, no se integraron culturalmente a la "nación"<sup>104</sup>.

Para Montemayor y otros académicos, la razón de esta no-integración ha radicado en que pueblos como los Yaquis o Yoremes, a diferencia de otros pueblos indios que por sus condiciones geográficas y culturales se relacionan en menor nivel con la vida occidental, se

---

102 *Ibidem*. Pág. 245.

103 *Ibidem*

104 Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México Hoy*. Temas de Hoy. México 2000. Pág. 86.

han caracterizado por vivir desde tiempos inmemoriales en una constante confrontación con entidades políticas exógenas del espacio indígena y que en la mayoría de los casos los han intentado someter mediante argucias legales y un manejo clientelar de los recursos del Estado. Esto ha llevado a un constante rechazo del pueblo Yaqui hacia el orden nacional y lo ha motivado a reforzar su unidad política, la cual se ha mantenido sin grandes cambios desde la época de la colonia y le ha servido a los Yaquis para evadir los acometimientos de yoris o ladinos<sup>105</sup>.

En resumen, la realidad vivida por el pueblo Yaqui, aunado a las vicisitudes de la reforma agraria y a las contradicciones de la política indigenista, ha originado contraproducentemente que su condición ancestral se mantenga fuerte y arraigada hasta la actualidad, lo mismo que su distribución territorial y sus sistemas normativos, los cuales como en la mayoría de los pueblos indios, están basados en principios de comunidad y comunalidad.

Experiencias similares a la de la tribu Yaqui son las que han tenido diversas comunidades de Oaxaca; Ñuu Savi, Amuzgos y Tlapanecos de la Costa-Montaña de Guerrero, Purépechas de Michoacán y Tzeltales, Tzotziles, Choles y Tojolabales de las Montañas y Cañadas de Chiapas, pueblos que en algunos casos y situaciones corroboran lo que se ha inferido desde el primer capítulo y que se comentan más adelante a partir de lo aquí dicho.

### **2.1.3.- INI: La Nueva cara del indigenismo mexicano.**

Un ejemplo que reafirma lo mencionado por Montemayor respecto a la tribu Yaqui y otros pueblos indios, son los resultados y las consecuencias que ha tenido desde su fundación en 1941 el INI (Instituto Nacional Indigenista), aquel que se convirtió en CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas) en 2003. Debido que la

---

<sup>105</sup>"Yori" es el término usado por los Yoremes/Yaquis para referirse a un sujeto externo a la comunidad yaqui (Un "ladino" se diría entre los indígenas chiapanecos o un "mestizo" diríamos comúnmente en la Mixteca) que en la mayoría de los casos entra al pueblo como emisario del Gobierno o de alguna institución externa con el fin de generar algún tipo de acuerdo político, territorial o económico con los representantes comunitarios.

mayoría de pueblos indios no se integró automáticamente a la vida nacional mediante el reparto de tierras, el gobierno fundó dicha institución en 1948 con el auspicio intelectual de teóricos indigenistas como Alfonso Caso, Manuel Gamio, Moisés Sáenz y Gonzalo Aguirre Beltrán entre otros, quienes plantearon una nueva modalidad de indigenismo para los pueblos indígenas:

*El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última, sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no indio sean realmente ciudadanos libres e iguales.*<sup>106</sup>

Con base en esta idea, el INI, antes de aplicar una política específica para pueblos indígenas, buscó promover propuestas regionales de desarrollo en poblaciones subdesarrolladas, fueran indígenas o no indígenas. Esta nueva política se fundamentó en decir que:

*Los grupos indígenas, aun en sus regiones de refugio, no viven en situación de aislamiento; sino que, por el contrario, se encuentran bajo estrecha dependencia y dominación de grupos de la cultura nacional. En consecuencia, los problemas de integración de la población indígena no pueden limitarse a resolver unilateralmente las necesidades de cambio social y cultural de esa población, dejando a un lado a los ladinos, sino que en virtud de esa dependencia, es indispensable promover el desarrollo de la región en su totalidad, considerando en ello tanto a la población indígena cuanto a la no indígena.*<sup>107</sup>

Dadas estas reflexiones, los proyectos regionales de desarrollo aplicados por el INI tuvieron como objetivo incidir en núcleos de población subdesarrollada sin importar su

---

<sup>106</sup>Gonzalo Aguirre Beltrán, citado por Carlos Montemayor. *Op cit.* Pág. 89

<sup>107</sup> *Ibidem.* Pág. 90

identidad cultural. Según Carlos Montemayor, esta política en nada específica, aunada a la corrupción y al pronto desgaste institucional, desembocó una vez más en el rechazo de muchos pueblos a la propuesta de integración, siendo en Chiapas los casos más representativos debido a que decenas de comunidades Tzotziles y Tzeltales migraron hacia la selva después de haber vivido más de veinte años bajo el cobijo del Instituto Nacional Indigenista<sup>108</sup>.

Cabe mencionar que a pesar de la polémica generada por los aparentes fracasos del indigenismo, en el espacio público posrevolucionario no se visibilizaron manifestaciones de inconformidad o de rechazo a la política indigenista<sup>109</sup>. A lo mucho, el desacuerdo de los pueblos indígenas con esta política tuvo eco en espacios muy determinados como las instancias oficiales y la academia, de donde surgieron importantes reflexiones que años después observaron este desacuerdo como la manifestación incipiente de un proceso encaminado al reconocimiento formal de la autonomía indígena, sobre todo porque en Chiapas, por ejemplo, las comunidades Tzotziles y Tzeltales que disuadieron al INI y migraron a la selva, se emanciparon de facto de todo vínculo oficial y facilitaron la incubación de un proceso que desde los años setenta fue determinante para que se diera el levantamiento zapatista en el 94<sup>110</sup>.

Ya en el umbral de los años sesenta, el indigenismo mexicano empezó a sufrir una nueva ola de críticas tanto de quienes nunca estuvieron de acuerdo con la política integracionista como por los propios fundadores del INI, quienes se volvieron sus más férreos jueces debido a que este instituto se empezó a desviar de los objetivos con que se había constituido en el 48. De hecho, el mismo Gonzalo Aguirre Beltrán, habiendo observado lo acontecido en el INI durante esos años, declaró que la política indigenista "no era el producto de un consenso, sino de un conflicto de intereses y valores que buscan prevalecer"<sup>111</sup>.

---

<sup>108</sup> *Ibidem*. Pag. 96.

<sup>109</sup> Esta afirmación la hago con base en que el espacio público (tal como se conceptualizó en el apartado anterior) no estaba todavía al alcance de los pueblos indígenas debido a su condición marginal y subdesarrollada, la cual, en el caso de los indígenas de Chiapas, se empezó a superar mediante la labor pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.

<sup>110</sup> Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México Hoy*. Temas de Hoy. México 2000. Pág. 96.

<sup>111</sup> *Ibidem*. Pag. 95.

Asímismo, quienes nunca estuvieron de acuerdo con el indigenismo integracionista, académicos, organizaciones y sujetos independientes poco allegados al gobierno, generaron un planteamiento nuevo y diferente en el que reconocieron una vez más la capacidad subjetiva de los indígenas. Algunos como Guillermo Bonfil Batalla propusieron el concepto de etnodesarrollo como una alternativa para fusionar el concepto de desarrollo con un indigenismo de participación, es decir, un indigenismo en el que los indígenas fueran sujetos y partícipes de la planeación y ejecución de los programas gubernamentales dirigidos hacia ellos mismos. Esta propuesta de indigenismo participativo tuvo su caso más notable en la formación de promotores indígenas, mejor conocidos en las comunidades como profesores bilingües, a quienes se les empezó a considerar como una especie de "intelectualidad indígena" que tras cumplir con varias metas de desarrollo educativo en los pueblos<sup>112</sup>, ejerció en varios momentos un papel político y social bastante contradictorio, en algunos casos afectando la cultura de los pueblos indígenas (algo que ya se mencionó con Floriberto Díaz en el capítulo anterior) y en otros contrariando los deseos oficiales que auspiciaron su formación.

#### **2.1.4.- Los promotores bilingües, acierto y contradicción de la política indigenista**

La importancia de los promotores indígenas para nuestro tema radica en su papel dentro de los procesos de resistencia y emancipación autonómica de varios pueblos. En algunos casos, estos promotores han asesorado o dirigido el rechazo indígena a la integración nacional y en otros han potenciado una subjetivación política mediante herramientas y estrategias propias de alguien formado en un nivel de educación superior. Pero así como ha habido promotores que han trascendido de su función desarrollista y educativa para participar en procesos de subjetivación autonómica, también ha habido aquellos promotores que apoyados en su identidad indígena y su "autoridad intelectual", se han desarraigado de los principios y las costumbres de su pueblo y han servido a propósitos

---

112 Según Martine Dauzier, una meta de desarrollo que se alcanzó con los profesores bilingües fue el introducir la lectura y la escritura en lenguas originarias antes que alfabetizar a la población indígena en el idioma nacional, así también, otra meta que se vio alcanzada gracias a estos profesores fue el fortalecimiento de la cultura local en algunas regiones, tales la zona zapoteca y mixe de Oaxaca.

ajenos al de sus comunidades, es decir, su labor indigenista o etnodesarrollista se ha desvirtuado hacia fines personales, partidistas, económicos u oficialistas. En un caso concreto, Martine Dauzier, profesora de la Universidad de París, visitó México a inicios de los setenta para conocer el trabajo del INI en Chiapas. Este acercamiento la llevó a presenciar de forma directa las contradicciones de los promotores indígenas en el Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de las Casas:

*Noté como cotidianamente se vivía una separación tajante entre los que los maestros (los promotores indígenas bilingües) llamaban "ellos," la gente indígena," los campesinos," y "nosotros," los maestros, el grupo profesional, el INI... ...La afirmación de la etnicidad, era concebida por algunos de esos maestros, solamente como una fachada para utilizar de manera oficialista cuando era necesario, mientras que la inmensa mayoría se preocupaba más bien por cuidar sus empleos y obtener mayores beneficios sociales y económicos.<sup>113</sup>*

Según Dauzier, la raíz de este problema venía desde las ordenanzas gubernamentales:

*...empleando la noción de la educación bilingüe y bi-cultural, quisieron transformar a los promotores indígenas del INI, de modernizadores e integradores de sus comunidades - esos "agentes de aculturación" como los llamó Aguirre Beltrán (1957,193) -, en una élite que representaría a las "etnias" frente a las instituciones, así como, dentro de toda la parafernalia indigenista oficial.<sup>114</sup>*

Para la académica francesa, estas ordenanzas gubernamentales tenían un posible fundamento en la desactivación de movimientos sociales que pudieran desarrollarse en los

---

113 Martine Dauzier, "Del Maestro Escolar al intelectual indígena, México 1975-1995" en *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana*. Editado Por Hans Joachim Köning). Frankfurt am Main. Madrid. 1988. Pág. 86.

114 *Ibidem*. Pág. 85

estados con mayor población indígena, sin embargo, quienes plantearon la idea de una "representación étnica" para las instituciones del Estado no contemplaron que su proyecto contradeciría en varios aspectos la política que siguen la mayoría de los pueblos indios. Como ya mencionó en el primer capítulo, ser profesor o promotor no le da a nadie sin excepción el derecho a ser el portavoz de una comunidad a menos que la asamblea comunitaria así lo haya establecido, lo cual jamás ocurre si el profesor bilingüe desvirtúa su papel de intelectual y docente de la comunidad y se enajena de los principios y la moral que rigen en su pueblo.

Un caso donde se refleja con más crudeza esta acción de los promotores indígenas, en que se actúa de acuerdo a intereses ajenos a los de los pueblos y las comunidades, es el que recabó hasta 1995 Silvia Millán Echeagaray, Antropóloga de la UNAM, en la comunidad de San Juan Cópala dentro de la región Triqui de Oaxaca:

*Hace más de 30 años que Copala lucha contra los caciques mestizos que corrompen incluso a los promotores bilingües triquis, como es el caso del actual promotor bilingüe de Copala, Maurilio González Pérez, a quien acusan los triquis de ir acompañado de soldados a presionarlos para que se afilien al PRI.*<sup>115</sup>

Para contextualizar mejor lo dicho por Echeagaray, es necesario recordar que la historia del pueblo Triqui<sup>116</sup> ha estado enmarcada desde hace siglos por "una situación de violencia endémica, causada por una combinación compleja de factores históricos y políticos"<sup>117</sup>. En el caso de San Juan Copala, principal centro ceremonial del pueblo Triqui, el trabajo de los promotores bilingües, en consonancia con las acciones de los caciques ladinos, dieron motivo a que desde los años sesenta los integrantes de este pueblo generaran

---

115 Millán Echeagaray, Silvia. *Re-que-ni-che-chia-niá-a: Salvemos a nuestro pueblo*. IIE - UNAM. México, 1995. Pág. 61.

116 Los Triquis son un pueblo que existe al poniente de Oaxaca, colindando con el Estado de Guerrero y en medio de una región indígena más grande llamada la Mixteca. La historia de este pueblo, en palabras de Francisco López Bárcenas, "se ha caracterizado, antes que nada, por su trayectoria histórica de movilización por la defensa de sus derechos y de su identidad, de resistencia contra el dominio racista y la explotación..." (López Bárcenas, 2009).

117 Francisco López Bárcenas, *San Juan Copala: Dominación Política Y Resistencia Popular De Las Rebeliones De Hilarión A La Formación Del Municipio Autónomo*. UAM Xochimilco. México, 2009. Pág. 13.

un proceso organizativo de resistencia frente al dominio racista y contra la explotación a la que han estado sometidos desde hace tiempo, un proceso en el que decenas de comunidades se fueron articulando políticamente hasta llegar a concretar lo que en 1981 se llamó Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), el cual, además de frenar la manipulación política del PRI y de los promotores bilingües, sirvió para detener el embate represivo del que eran objeto las comunidades en manos de la policía, el ejército y los caciques de la región.<sup>118</sup>

Ciertamente, la historia de los Triquis está llena de matices y claroscuros pero aun con todo esto la situación de este pueblo es prácticamente la misma de otros pueblos indígenas en otras regiones de México donde el promotor bilingüe, asumiendo una autoridad "intelectual", toma decisiones o habla en nombre de su comunidad sin el consentimiento de ésta. Dicho fenómeno no ha devenido en algo más que un mayor rechazo de varios pueblos indígenas hacia la política indigenista, lo que en el caso de los promotores bilingües se demuestra a partir de que su liderazgo y representación pierde legitimidad para su pueblo.

Cabe decir que este liderazgo impuesto por el Estado pero desconocido por las comunidades no es un caso endémico de los promotores indígenas<sup>119</sup>. Son muchos y muy diversos los actores sociales o políticos, tanto internos como externos del espacio indígena, los que se han suscrito a sí mismos como portavoces o representantes de las comunidades sin tener el consentimiento de éstas, sin embargo, lo significativo del caso de los promotores bilingües es que su palabra tiene una mayor incidencia en la realidad política de los pueblos indígenas por el hecho de que provienen del mismo pueblo o de la misma comunidad en que trabajan, además de que conocen con mayor precisión las relaciones sociales y políticas al exterior de un pueblo indígena y su rango como profesor llega a ser

---

118 *Ibidem*, Pp. 157-160

119 Esta es una situación que se repite por igual con diferentes actores sociales (indígenas o no indígenas) que conviven con los pueblos indios, ya sean profesores, sacerdotes, funcionarios o los coloquialmente llamados "caciques de pueblo". En el caso de San Juan Copala, además de los profesores bilingües o los caciques de Putla o Juxtlahuaca, han sido muchos y muy diversos los autoproclamados portavoces de una comunidad o del pueblo entero sin siquiera pertenecer a él y/o sin tener un consentimiento pleno de las comunidades que lo componen. Irónicamente, un caso ejemplar de este fenómeno es Heriberto Pazos Ortiz, "mestizo" originario de la Ciudad de Oaxaca y dirigente del **MULT (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui)** quien era considerado "máximo líder de la organización triqui hasta el 24 de octubre del 2010, fecha en que fue asesinado de forma "sospechosa".

muy respetado intracomunitariamente, siempre y cuando claro, no sea usado en perjuicio de la comunidad o para beneficios personales que atenten contra la comunalidad rigente.

Por lo visto en Dauzier y por casos como el documentado por Millan Echeagaray, es claro que muchos promotores se desapegan de su cultura y de su pueblo gracias a la asimilación de modalidades políticas y sociales ajenas a las comunidades indígenas, sin embargo, es necesario mencionar también los casos en que el papel del promotor se ha desarrollado de forma totalmente inversa, es decir, aquellos casos en que los profesores bilingües se han desapegado no de su comunidad o del principio de comunalidad que les rige, sino del propósito integracionista que se les encomienda desde el Estado. No me refiero a aquellos que asumen cabalmente un papel etno-desarrollista como el propuesto por Bonfil Batalla, me refiero a aquellos promotores indígenas que asumen un papel político como el que dilucida Jacques Ranciere, es decir, un papel que por su palabra trastoca la dirección de varios procesos auspiciados por el Estado mexicano:

*En lugar de siempre poner el acento sobre la voluntad gubernamental de crear los instrumentos de un fuerte control indirecto y de un indigenismo de teatro, podríamos recordar los conflictos internos y las creaciones de Consejos Supremos independientes (chatinos, mazahuas, tojolabales, etc.), los congresos turbulentos del 79, del 81 y finalmente el aletargamiento obligado del Consejo Nacional de los Pueblo Indígenas en 1985.<sup>120</sup>*

Son estas experiencias que menciona Dauzier las que hacen ver el papel del promotor indígena en una dimensión distinta a las situaciones anteriores. Si en unos casos el trabajo de los maestros o promotores bilingües ha contradicho el sentido etnodesarrollista que propone Guillermo Bonfil Batalla, al igual que el sentido comunal de la vida política de sus comunidades, en otros casos los profesores bilingües se han des-identificado de su posición oficial y han asumido políticamente la identidad originaria de sus pueblos, es decir, han generado una nueva posición en que el promotor indígena se emancipa de las lógicas gubernamentales y desempeña un papel crítico frente a las políticas del Estado, se

---

120 *Ibidem*. Pág. 89.

trata de un nuevo rol en el que además se radicaliza el sentido comunal de la vida política comunitaria y se potencia el desacuerdo de los pueblos indios con el lugar histórico al que han estado "arrinconados" por más de 500 años.

Por este grupo de promotores es que la Asociación Nacional de Promotores Indígenas Bilingües (ANPIBAC), el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) o la Asociación de Escritores Indígenas, entre otros organismos oficiales, sirvieron de facto a la articulación de acciones autónomas e independientes para visibilizar demandas políticas de los indígenas, así como aspectos poco reconocidos en ellos (demandas políticas que se sintetizan en el derecho a la autonomía y aspectos poco reconocidos como la tradición literaria propia de los indígenas). Igualmente, es de este conjunto crítico de promotores indígenas de donde surgen varios de los organizadores de la resistencia al Quinto Centenario<sup>121</sup>, intelectuales que asesoraron al EZLN durante sus Diálogos de Paz con el Gobierno, así como importantes representantes de movimientos, organizaciones y procesos en los que se ha visibilizado un sujeto indígena autónomo.

Cabe recalcar que aun habiendo realizado una tarea crítica que incluso ayudó a reformular el sentido de algunas políticas indigenistas, el trabajo político de estos promotores indígenas fue ampliamente cuestionado hasta por quienes compartían con ellos la crítica al integracionismo. Esto se debió a que el trabajo de estos intelectuales indígenas era considerado un fenómeno folklórico, sobre todo cuando estos promotores buscaron enfatizar el valor cultural de la vida indígena y plasmaron en obras sus obras la literatura, la historia y la filosofía de sus pueblos sin hacer explícito el sentido político de estas acciones. A pesar de eso, de este proceso resulta realmente importante su relación tan estrecha con el espacio público, ya que por primera vez en la historia posrevolucionaria de México, se ve rota la frontera que separaba casi de tajo a las comunidades indígenas del moderno espacio público:

*El ejercicio o la conquista del poder, aun el municipal, tienen que pasar por una política de comunicación... En la era de la comunicación nacional e internacional, ellos (los intelectuales indígenas) multiplican las formas y los*

---

121 La Resistencia al Quinto Centenario fue el conjunto de protestas realizadas en 1992 en contra de la celebración del penta-centenario de la llegada de los europeos a territorio americano.

*lugares donde tomar la palabra, reivindicando el derecho de servir fuera de sus comunidades, pero también en esos territorios cuando se celebran fiestas, festivales o encuentros.*<sup>122</sup>

Este comentario de Dauzier sobre la importancia política de los docentes indígenas, representa un punto nodal en el énfasis del papel político y comunicacional de los promotores bilingües, ya que fueron ellos los primeros en abrir la brecha para que los indígenas fueron reconocidos no sólo como objetos de palabra, sino como sujetos de ella, además de que mediante su trabajo político, el *logos* indígena adquirió una nueva dimensión, la cual como se detalla más adelante, encuentra su cúspide en los días posteriores a la insurrección del 94.

### **2.1.5.- Indigenismo oficial: ¿Rotundo fracaso?**

Llegado a este punto, no hay duda de que gran parte de esta intelectualidad indígena, además de haber contradicho el sentido político de su formación inicial, tuvo un papel preponderante para los procesos autonómicos y para la reflexión en torno al indigenismo durante las últimas décadas del siglo XX. En los años noventa, por ejemplo, el indigenismo empezó a ser objeto de nuevas críticas en que se le adjudicó un largo historial de decepciones y fracasos provenientes de la primera mitad del siglo XX, sin embargo, para muchos críticos de estas observaciones<sup>123</sup> los resultados de la política indigenista nunca han sido siempre unos rotundos fracasos, es decir, hay la afirmación de una hipótesis de que en el discurso indigenista-integracionista se esconden entre líneas fines específicos, los cuales me parece adecuado sintetizar en el concepto de "acumulación por desposesión", acuñado por David Harvey en su libro "El nuevo imperialismo", ya que dichos fines se han traducido en "el uso de métodos de la acumulación originaria para mantener el sistema

---

122 *Ibidem*. Pág. 93

123 Francisco López Bárcenas, *San Juan Copala: Dominación política y resistencia popular* (2009); Antonio García de León, *Resistencia y Utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia* (1985); Pablo González Casanova, *Causas de la Rebelión en Chiapas* (1995)

capitalista, mercantilizando ámbitos (como los territorios indígenas) hasta entonces cerrados al mercado"<sup>124</sup>.

En el caso de México y Latinoamérica, la acumulación por desposesión ha estado siempre y previamente asistida por acciones específicas como clientelismo político, quebrantamiento del tejido social y/o despojo territorial, entre otras que, según esos intelectuales, se han logrado concretar debido a que varias zonas del país han llegado a ser controladas de facto por grupos o elites protegidos por el Estado, tal como el caso de la selva Lacandona y el decreto presidencial de 1971 que "entregó media selva a una etnia casi extinta: los Lacandones"<sup>125</sup> y que de acuerdo a *Las causas de la rebelión en Chiapas* de Pablo González Casanova, forjó "un gran negocio de políticos y madereros":

*Todos se presentaron como la Compañía Forestal Lacandona, S.A. Ésta se apresuró a firmar un contrato con los legítimos dueños"de la tierra. Adquirió así el derecho de extraer al año 35 mil metros cuadrados de madera, lo que equivalía a 10 mil árboles de cedro y de caoba. La selva se volvió monopolio de la compañía. Su extensión era nada menos que de 614 mil 321 hectáreas.*<sup>126</sup>

Este fenómeno de acumulación por desposesión también se puede avizorar en casos como el río Yaqui en Sonora, la zona sagrada wixarica de Wirikuta en San Luis Potosí o los bosques de la comunidad purépecha de Cherán en Michoacán, entre otros lugares donde intereses económicos (transnacionales en la mayoría de ellos) prevalecen gracias al visto bueno del gobierno o a la actitud omisa de éste frente a la acción depredadora de múltiples sujetos.

De esta forma, las causas y antecedentes de la rebelión armada en Chiapas abarcan varios espacios y momentos y no han sido algo exclusivo de la historia de Chiapas, ya que los procesos organizativos de pueblos como el Triqui o el Yaqui a lo largo del siglo XX, fueron un referente importante para el proceso que tuvieron las comunidades rebeldes de Chiapas desde los setenta. Aunque se pueda pensar que hay poca relación del Valle del

---

<sup>124</sup>Frente Darío Santillán, citado por Wikipedia en "Acumulación por desposesión", *Wikipedia* (En línea), Dirección URL: [http://es.wikipedia.org/wiki/Acumulaci%C3%B3n\\_por\\_desposesi%C3%B3n](http://es.wikipedia.org/wiki/Acumulaci%C3%B3n_por_desposesi%C3%B3n)

<sup>125</sup> Pablo González Casanova. *Causas de la rebelión en Chiapas* (En Línea), 1995, Dirección URL: [www.catedras.fsoc.uba.ar](http://www.catedras.fsoc.uba.ar)

<sup>126</sup> *Ibidem*.

Yaqui y la Región Triqui con las Altos y Cañadas de Chiapas, hay muchos aspectos que desde 1994 hacen notar la comunicación entre los procesos organizativos de quienes hablan Xna'ánjnu<sup>127</sup> o Cahita<sup>128</sup> y el proceso organizativo que precede y sigue al levantamiento zapatista en Chiapas, sobre todo si consideramos que los Triquis fueron el primer pueblo indígena en responder públicamente a la Primera Declaración de la Selva Lacandona en 1994<sup>129</sup> y el territorio Yaqui fue el espacio elegido por la comandancia del EZLN para el Encuentro de Pueblos Indígenas de América en octubre de 2007.

Entre el proceso zapatista de Chiapas y varios procesos indígenas autonómicos en el resto de México existe un fuerte vínculo que refuerza la conjetura de un sujeto indígena autonómico con varios logros comunicacionales, entre los que se destacaría la inserción política de otros sujetos en el espacio público, sin embargo, esto es algo que se debe comprobar en otro momento y con más detalle, por ahora, nuestro trabajo finalizará este apartado refiriéndose a otros hechos históricos previos y más cercanos a los eventos de 1994, hechos donde se visibiliza con mayor nitidez una participación indígena dentro de la comunicación política, ya no solo en calidad de objetos, campesinos o indios intelectuales, sino como un sujeto político que mediante su voz y su palabra sienta varias de las bases de la palabra neo-zapatista.

### **2.1.6.- Una rebelión en gestación: Primer Congreso Indígena y fundación del EZLN**

Al seguir los planteamientos de Antonio García de León en su prólogo de *EZLN: Documentos y comunicados*, se puede aseverar que la rebelión armada de 1994 tiene sus vengos más directos en los veinte años previos al levantamiento armado, es decir, a partir de 1974, año en que se dieron cita varias tendencias desfavorables para el bienestar de los pueblos indígenas de Chiapas<sup>130</sup> y se realizó el Primer Congreso Indígena de San Cristóbal

---

127 Vocablos usados por los mismos Triquis para nombrar a la variante lingüística hablada en San Juan Copala.

128 Nombre propio de la lengua madre de los Yaquis o Yoremes.

129 Gustavo Esteva, "Estado de cosas" en *La Jornada Virtual* (En Línea), 3 de mayo de 2010, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/03/opinion/024a1pol>

130 Antonio García de León, "Prólogo" en *EZLN: Documentos y comunicados (1 de enero/8 de agosto de 1994)*, México, Ediciones Era, 2003, p. 17.

de Las Casas (PCI). Este es pues un año en que se inició una nueva y cruenta etapa en la relación de los pueblos indígenas de Chiapas y el Estado mexicano.

Curiosamente, la iniciativa de organizar el Primer Congreso Indígena provino del Gobierno del Estado y de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas a cargo de Samuel Ruíz, quienes promovieron conjuntamente el evento a modo de conmemorar los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas y así hacer converger a cuatro pueblos indios de Chiapas: Tzeltales, Tzotziles, Tojolabales y Choles. El evento se realizó del 12 al 15 de octubre de aquel año y aunque los temas políticos no formaban parte de la agenda de trabajo, el rebose de la política fue inevitable ya que salieron a la luz una gran cantidad de denuncias y pronunciamientos sobre la situación que estaban viviendo las comunidades indígenas, discursos que mostraban la compleja y contradictoria relación del Estado y los pueblos indígenas en una provincia donde algunos han aseverado, nunca llegó la Revolución Mexicana. Como era de esperarse, este rebose de la política en torno a la problemática indígena, llevó a que el Gobierno del Estado abandonara el evento dejando a cargo a la Diócesis de San Cristóbal que sin duda alguna tuvo mucho que ver en este desborde político, debido principalmente a que las comunidades participantes en el congreso formaban parte de un proceso religioso pero bastante politizado que también da raíz al levantamiento zapatista y a los posteriores procesos de autonomía en Chiapas.

Desde 1959, año en que Samuel Ruíz asume el Obispado de San Cristóbal, la Diócesis a su cargo inició una campaña de evangelización dirigida a los indígenas de la región, en que Don Samuel y toda la Iglesia católica de los Altos y Cañadas de Chiapas (con más de ocho mil catequistas y cuatrocientos diáconos en más de 2500 comunidades) orientaron las creencias religiosas de los indios con base en los principios sociales y liberadores del cristianismo. Este proceso evangelizador tuvo una fuerte repercusión política en las comunidades desde mucho antes de haberse planeado el congreso del 74, ya que además de orientar la fe de los indios con base en una lectura liberadora de la "palabra de dios" (la teología de la liberación proveniente de Sudamérica), dotó a las comunidades de herramientas y estrategias<sup>131</sup> para analizar y entender la raíz de los problemas que les

---

<sup>131</sup> Con "herramientas y estrategias" nos referimos a los resultados obtenidos en el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal realizado desde 1959, el cual se tradujo en talleres, cursos, pláticas y diferentes trabajos sobre derechos humanos, desarrollo comunitario, planeación participativa, entre otros rubros que las

aquejaban cotidianamente. De esta manera, el Congreso Indígena del 74 sirvió más como un "foro de denuncia y crítica de la acción estatal en las comunidades indígenas"<sup>132</sup> que un espacio de encuentro y conciliación entre los diferentes actores políticos y sociales en los Altos y Cañadas de Chiapas.

Cabe resaltar que antes de que el Gobierno estatal abandonara el Congreso, las comunidades participantes respetaron el acuerdo de tratar únicamente los temas que Gobierno y Diócesis habían fijado en la agenda: Tierra, Salud, Comercio y Educación. Sin embargo, el rebose de la política era inminente dado que los problemas en cada tema llevaban siempre de trasfondo la compleja relación entre el Estado, las elites políticas y económicas de Chiapas y los pueblos indígenas de la región. Observemos algunos planteamientos de los participantes para cada tema durante ese Congreso.

Sobre el tema de la Tierra:

*Las ponencias denunciaron los constantes despojos de finqueros y latifundistas, la burocratización de los órganos encargados del reparto agrario y de la certificación de propiedades, así como la falta de apoyos económicos para los ejidos.*<sup>133</sup>

Sobre el tema de Comercio:

*Los indígenas plantearon la necesidad de tener circuitos comerciales propios que eliminaran a los intermediarios y aliviaran la situación de inequidad prevaleciente en las regiones indias.*<sup>134</sup>

Sobre la salud:

*Los ponentes demandaron un sistema de salud que respetara sus costumbres e incentivara el uso de la medicina tradicional, el establecimiento de clínicas en*

---

comunidades aglutinadas en la Diócesis recibieron desde que Samuel Ruiz asumió el obispado de San Cristóbal de las Casas.

<sup>132</sup> Carlos Zolla y Emiliano ZollaMarquez. "¿Qué importancia tuvo el Primer Congreso Indígena 'Fray Bartolomé de las Casas'?" en *Los Pueblos indígenas de México: 100 preguntas* (En Línea). México, 2005, Dirección URL: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas>

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

*los pueblos más grandes y promotores de salud para las comunidades más pequeñas, y personal sanitario que hablara la lengua de las comunidades.*<sup>135</sup>

Y sobre la educación:

*Las demandas giraron en torno a tener un buen sistema de educación bilingüe, el rechazo de maestros que no supieran hablar la lengua local, la exigencia de una educación con contenidos afines a la cultura de cada grupo indígena, la necesidad de comités comunitarios que supervisaran la enseñanza y el establecimiento de un periódico en las lenguas de los grupos asistentes al Congreso (como resultado de éstas resoluciones se publicó un periódico en cinco lenguas llamado *La voz del pueblo* que desapareció en 1975).*<sup>136</sup>

Al cuestionarse del porqué de estos temas en el Primer Congreso Indígena, resulta inminente la idea de que el Gobierno intentó disuadir las cuestiones políticas que lo involucraban de forma directa<sup>137</sup>, sin embargo, de las ponencias hechas por los indígenas para cada tema se hizo notorio que el Gobierno chiapaneco estaba detrás de la mayoría de los problemas que sufrían las comunidades, ya fuera por responsabilidad directa o por omisión. Asimismo, a partir de los planteamientos realizados para cada tema, principalmente para el de educación, se logra visibilizar la necesidad de los pueblos indios de Chiapas de ampliar las dimensiones de su palabra, esto mediante una mayor inclusión de ésta en el espacio público, así como a través de la creación de medios de difusión independientes y propiamente indígenas.

A manera de síntesis, el Congreso Indígena de 1974 sirvió para reconocer la demanda de los pueblos indios a ser vistos y tratados como sujetos de su realidad en diferentes ámbitos como lo económico y lo social hasta lo político y comunicacional. Refiriéndome a ese último ámbito, es a partir del PCI que se observa un reposicionamiento de los indígenas en la comunicación política de México, especialmente por las

---

<sup>135</sup>*Ibidem.*

<sup>136</sup>*Ibidem.*

<sup>137</sup>De hecho, "los temas políticos habían sido excluidos por el Gobierno del Estado pero su aparición fue inevitable dadas las discusiones que se suscitaron y el clima de creciente tensión que se vivía en Chiapas en esos años" (Carlos Zolla y Emiliano Zolla, *Op. Cit.*)

repercusiones que tuvo este foro indígena en los años siguientes y por el hecho de que las principales organizaciones indígenas de aquella época, sobre todo las independientes, tienen como referente político e ideológico los discursos de este encuentro; Además, organizaciones como el ANPIBAC o el CNPI, aun habiendo sido auspiciadas por el gobierno para propósitos oficiales, sirvieron en varios momentos al fortalecimiento de procesos organizativos, autónomos y/o independientes que en el caso de Chiapas, surgieron o se potenciaron con el Primer Congreso Indígena y por consecuencia, al ver afectados sus intereses, el gobierno buscó frenarlos mediante una nueva ola de represión y hostigamiento que aparentemente impidió la consolidación de un movimiento indígena y campesino en el sureste mexicano.

Esa ola de represión se observa en los asesinatos de casi todos los dirigentes del Primer Congreso Indígena, los cientos de desalojos encabezados por el ejército en comunidades y ejidos no afiliados al PRI, además de las detenciones, torturas y ejecuciones de muchos que encabezaron y/o participaron en tomas de tierras. Todo este boom represivo de los años setenta hizo creer al gobierno que su voluntad se había impuesto entre los indígenas "alzados", sobre todo porque desde 1985, el movimiento social vivió una etapa de reflujo "en donde las políticas oficiales lograron cooptarlo, disminuirlo y dispersarlo, al menos en sus manifestaciones superficiales"<sup>138</sup>, sin embargo, este reflujo que Antonio García de León califica como "aparente", sirvió de cortina de humo a un nuevo proceso que se empezó a incubar en Chiapas.

Dicho de otra forma, el gobierno no percibió la magnitud de las nuevas estrategias de lucha que se empezaron a gestar en miles de comunidades afectadas por la represión política y militar e ignoró la penetración de nuevos actores exógenos en la selva y cañadas chiapanecas, específicamente aquellos remanentes de la guerrilla urbana de los setentas mejor conocidos como las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), provenientes en su mayoría del norte y centro del país y analizados desde sus orígenes por Adela Cedillo en *el Fuego y el Silencio y el Suspiro del Silencio*:

*Los horteños "llegaron a las Cañadas cuando esta región estaba en proceso de representar un caso único en Chiapas (y probablemente en el país) de cohesión*

---

<sup>138</sup> Antonio García de León, *Óp. Cit.*, p. 20.

*multiétnica intercomunitaria, voluntad de unidad social y participación política masiva. El cuádruple alineamiento (étnico, social, político y religioso) derivó en la creación de organizaciones campesinas fuertes, que por años lograron mantener cierta independencia del Estado.*<sup>139</sup>

Siguiendo varios de los planteamientos de Cedillo<sup>140</sup>, el hecho de que en las Cañadas de Chiapas se sufriera una oleada represiva en contra de comunidades sin tierra, aunado a la formación de organizaciones con múltiples matices<sup>141</sup>, sirvió a que el imaginario colectivo de los indígenas reviviera viejos y ocultos pasajes de su historia en que la lucha armada era enunciada como el único camino de los indios para alcanzar una vida más digna y justa.

El arribo de las FLN no hizo más que concretar y radicalizar la idea entre comunidades de conseguir con las armas lo que jamás se consiguió con palabras y el resultado de todo este proceso que durante años conjuntó elementos milenarios y autóctonos de los indígenas con un catolicismo crítico y una filosofía traída por los "norteños" basada en la lucha de clases, no fue otro que la creación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en noviembre de 1983.

Habiendo llegado a este punto de la fundación formal del EZLN, resulta necesario aclarar algunos aspectos para evitar malinterpretaciones o sobredimensionamientos de lo que se ha comentado hasta el momento:

- La Diócesis de San Cristóbal de las Casas jamás fue parte orgánica de la fundación y consolidación del movimiento guerrillero en la Selva Lacandona. Adela Cedillo aclara que a lo mucho hubo una alianza "táctica" en 1979 que no comprometió el trabajo de la Diócesis a los planes bélicos de las FLN, ni subordinó a éstas al

---

<sup>139</sup> Adela Cedillo, *El suspiro del silencio*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2010, p. 145.

<sup>140</sup> En la mayoría de sus obras, Adela Cedillo hace un uso específico del término "norteños" para diferenciar al grupo Política Popular-Línea Proletaria (PP-LP) de otros como Unión del Pueblo (UP) o las mismas FLN que llegaron a la Selva Lacandona en los setentas y ochentas para iniciar diferentes procesos organizativos entre los indígenas. Para lo aquí dicho, "norteños" es una palabra que se aplica de forma general a quienes de diversas maneras condujeron a las comunidades de la Lacandona a integrarse en las líneas del EZLN

<sup>141</sup> Las organizaciones campesinas que se formaron con la ayuda de los maoístas entre 1975 y 1988 son determinantes para comprender la evolución de las FLN-EZLN en Chiapas.

Obispado de Samuel Ruiz. Éste último, de hecho, recorrió las Cañadas de la Lacandona en 1993 para promover el rechazo a la guerra zapatista<sup>142</sup>.

- La hipótesis de que el indianismo milenarista fue el único elemento que determinó la aceptación de la vía armada en las comunidades, es muy parcial y requiere matizarse para una mejor comprensión<sup>143</sup>, sobre todo si se observa con detenimiento el proceso de formación de las bases de apoyo del EZLN, donde se conjugaron elementos ajenos a la historia y cultura indígenas y en donde también se visibiliza la influencia de las organizaciones que desde los setenta se introdujeron a las regiones del Norte, los Altos y las Cañadas de Chiapas.
- "(El Primer Congreso Indígena) no tuvo consecuencias programáticas, sirvió para que las comunidades se reconocieran como sujetos de una problemática común, hicieran diagnósticos y pronósticos de su situación y buscaran formas de coordinarse en lo sucesivo."<sup>144</sup> Si se quiere encontrar una raíz que vincule programáticamente al EZLN con el Primer Congreso Indígena, el resultado será forzado sino es que infructífero. El vínculo entre PCI y EZLN se constituye en el hecho de que el primero sentó un precedente indispensable para el discurso revolucionario del segundo, además de que gracias al PCI, las FLN, en su llegada a Chiapas a finales de los setenta, tuvieron un panorama más claro de la realidad política regional.
- Es con la fundación, expansión y consolidación del EZLN (no antes) que se logró establecer una organización intercomunitaria con una acción y un discurso basados ya no solamente en las modalidades políticas tradicionales, sino en la fusión de una estrategia bélica guerrillera (semejante a las guerrillas centroamericanas de mediados y finales del siglo XX) y un discurso milenarista que al evocar la identidad indígena de las comunidades, dió una insólita dimensión política a la cosmovisión de los pueblos, así como a los principios y valores que se circunscriben en el concepto de comunalidad.

---

<sup>142</sup> Adela Cedillo, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 177

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 187.

Ahondando un poco más en este último punto, la fusión entre la cultura indígena y la estrategia guerrillera de las FLN, es lo que le dio un carácter verdaderamente novedoso al levantamiento zapatista. A partir de los mensajes del Subcomandante Marcos y de los múltiples comunicados del CCRI-CG-EZLN<sup>145</sup>, se han generado múltiples procesos de reflexión, movilización y organización, no solo en pueblos indígenas, sino también en sujetos políticos de izquierda que tras sufrir un trance por la caída del socialismo real, ubicaron al zapatismo como una bandera de lucha que revivió ilusiones y esperanzas mermadas por el fracaso de la URSS a finales del siglo XX.

### **2.1.7.- Rebelión Indígena: ¿Locomotora de la historia o freno de emergencia?**

En la etapa pos-soviética previa a la rebelión de Chiapas, pocos imaginaron que un país como México volvería a llegar a un momento de la historia en que la idea y/o pretensión de revolución armada circularía de nuevo por el espacio público. Armas y pasamontañas combinados con un discurso milenarista e izquierdista, es lo último que hubiera pensado alguien sobre un país donde las "locomotoras de la historia mundial" de las que hablaba Marx parecían haber pasado hace muchos años, sin embargo, la reflexión de la historia no se detiene en las metáforas y conceptos clásicos del marxismo.

En una de sus Tesis sobre la historia, Walter Benjamin asegura que las revoluciones no son "la locomotora de la Historia Mundial" de Marx; a los ojos del filósofo berlinés, "las revoluciones son (tal vez) el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren".<sup>146</sup> Estas palabras de Benjamin, aplicadas al caso de Chiapas aquel primero de enero, tal como las aplica Guiomar Rovira en *Zapatistas sin Fronteras*, hace asequible pensar que el mensaje revolucionario del zapatismo fue y sigue siendo hasta el momento un llamado a revivir y/o defender aquello que se ha venido perdiendo en México desde hace más de 500 años, aquello que solo los pueblos indígenas han conservado por significarles la vida misma.

---

<sup>145</sup> Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

<sup>146</sup> Walter Benjamin. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Contrahistorias. México, 2005. Pág. 37.

Aunque son muchas las investigaciones hechas y por haber de porqué México ha llegado a sufrir niveles extremos de pobreza y violencia habiendo sido antes un país (hasta cierto punto) próspero y desarrollado, son pocos quienes aducen la raíz de esos problemas a fenómenos como la pérdida o eliminación del sentido de comunidad y/o comunalidad entre los mexicanos. Entre esos pocos que lo han reflexionado así se encuentran los zapatistas y su argumento se refleja en su acción política y su palabra expresadas desde 1994, las cuales no podrían haber existido sin la supervivencia de una ética y una filosofía indígenas propias de pueblos milenarios.

Por todo esto, es necesario abordar sin más preámbulo la acción y el discurso del sujeto indígena autonómico emergido tras aquel primero de enero en que los zapatistas le recordaron al mundo que México es hasta la fecha un país de fuertes y dolorosos contrastes.

## **2.2.- La última rebelión del siglo XX: Desarrollo y consecuencias del levantamiento indígena en Chiapas.**

**Hacía falta que alguien diera una lección de dignidad, y ésta le tocó darla a los más antiguos pobladores de este país que ahora se llama México.**

Subcomandante Insurgente Marcos

**Chiapas está en el corazón de cada uno de los indios mexicanos.**

Declaración de la Montaña de Guerrero

1994 es uno de los años más importantes y determinantes en la historia contemporánea de México, sobre todo si se trata de cuestiones económicas y políticas. Aunque suene extraño, la importancia de este año se avizoraba desde 1993 cuando se cerraron las negociaciones del TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) y se pactó su entrada en vigor para el primero de enero del año siguiente.

En 1993 y gracias a una campaña publicitaria que comparaba a México con los países más "desarrollados" del planeta pero que además mostraba las similitudes entre estos y aquel, el *marketing* oficial sembró la idea de que México ya formaba parte del primer mundo y el TLCAN acrecentaría las semejanzas entre México y los países más ricos del orbe. Hasta la última noche de ese año, la emoción primermundista tuvo momentos de esplendor que hicieron olvidar por completo los grandes problemas que México enfrentaba desde años atrás, sin embargo, el esplendor primermundista se esfumó de tajo por los acontecimientos ocurridos a la mañana siguiente en el sureste mexicano.

Desde las primeras horas de aquel día y habiendo tomado varios municipios importantes del Estado de Chiapas, el EZLN emprendió una campaña de guerra contra el gobierno mexicano que para algunos pareció absurda por sus métodos mas no por sus causas, ya que las razones y motivaciones de esta rebelión develaron una injusticia y un abandono al que han estado sometidos los indígenas mexicanos desde hace 500 años. La justificación política de estos rebeldes quedó plasmada en la Primera Declaración de La

Selva Lacandona, donde además de exponer las acciones a emprender como parte de su estrategia de guerra, los zapatistas dieron una clara muestra de sus dotes discursivas para hacerse entender frente a Gobierno y Sociedad. Basta leer el primer párrafo de dicha Declaración para conocer de esas dotes:

*Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo norteamericano, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo, después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes, surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importarles que estemos muriendo de hambre y enfermedades curables, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.<sup>147</sup>*

La Primera Declaración de la Selva Lacandona, junto a las otras cinco Declaraciones emitidas hasta el 2006, han sido la base ideológica de una nueva corriente política nombrada por muchos como neo-zapatismo y que es producto directo del desarrollo y de las consecuencias de esa inesperada rebelión indígena en contra del gobierno mexicano.

En doce días de confrontación armada entre fuerzas federales y fuerzas zapatistas y tras varios meses de negociación y pacificación entre las dos partes, México vivió hechos sin precedentes que hasta la fecha siguen repercutiendo en su vida nacional. Así ahora como en los capítulos anteriores, este trabajo busca analizar esos hechos a partir de un

---

<sup>147</sup> Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Primera Declaración de la Selva lacandona* (En Línea), 1993, Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

enfoque político y comunicacional, considerando nuevamente la hipótesis de que a partir del levantamiento zapatista del 94, hubo la conformación de un nuevo sujeto indígena autonómico con las características mencionadas ya en el primer capítulo.

Por estas razones y habiendo mencionado algunas de las causas y antecedentes del levantamiento zapatista, el medio más factible para comprobar dicha hipótesis es regresar al año de 1994 cuando la participación o actuación del sujeto indígena en el espacio público adquirió una nueva e inusitada dimensión.

Es a partir de ese año y hasta el 2012 en que se escriben estas líneas, en que el zapatismo ha sido bandera de muchos que apostaron y siguen apostado su fuerza y su acción al reconocimiento o construcción de la autonomía como un medio para que los pueblos indígenas alcancen la justicia que por siglos se les ha negado.

### **2.2.1.- Marcos, el "Guerrillero de la información"**

Como se mencionó al inicio de este capítulo, la difusión de los hechos ocurridos en Chiapas aquel primero de enero de 1994 estuvo caracterizada por llevar la opinión y el sesgo de varios actores inmiscuidos en el problema (incluidos varios medios escritos y audiovisuales), tanto quienes siendo parte oficial en el asunto vieron afectada su imagen o sus intereses por la rebelión zapatista como aquellos que al ser oposición se beneficiaron de que sus adversarios estuvieran enredados en un lio producto de 500 años de injusticia y olvido.

Todos esos factores, aunados a los recurrentes problemas de comunicación en México, impidieron tener de inicio un panorama claro y objetivo de lo que ocurría en los Altos y Cañadas de Chiapas. No fue sino hasta que cámaras y micrófonos se dirigieron a uno de los pocos mestizos partícipes de esos hechos cuando la opinión pública empezó a direccionarse hacia un fenómeno sin precedente en la historia de México, que más allá de aclarar objetivamente la situación en Chiapas, le dio un nuevo e inesperado rostro a la lucha de los pueblos indígenas chiapanecos.

El Subcomandante Marcos, el personaje más icónico y representativo del neo-zapatismo, el que siendo ladino alcanzó el grado de sub-comandante en un ejército

indígena, al ser captado por las cámaras y micrófonos de decenas de periodistas, recibió una atención mediática inusitada que lo hizo posicionarse como el principal portavoz de aquel ejército rebelde. Las causas de este inesperado protagonismo son diversas y abundantes, sin embargo, Carlos Montemayor sintetiza las que considera principales dentro de su obra *Chiapas, la Rebelión Indígena*:

*Su humorismo constante y sorprendente, su capacidad de tornar naturales o cotidianos los hechos más absurdos o terribles, su facilidad para reír de sí mismo y expresar de manera concisa conclusiones que uno siente oscilar entre la profundidad y la poesía, entre la revelación de verdades de la naturaleza humana o de la lucha, empezaron a formar parte de una imagen inesperada del EZLN.*<sup>148</sup>

No se puede acertar con precisión cuál de todas estas características enunciadas por Montemayor es la principal causante de que Marcos se volviera el máximo referente del EZLN, lo único cierto es que desde su comienzo, la atracción mediática entorno al "Sup" restó relevancia a los demás integrantes del EZLN. Esto condujo a que tiempo después de haber hecho su primera aparición en el espacio público, Marcos ya no fuera sólo el referente ladino del zapatismo indígena, sino también un referente obligado e imprescindible de la comunicación política en México a finales del siglo XX.

Tanto fue el protagonismo de Marcos que se llegó a un punto absurdo en que cualquier palabra o acción proveniente de él, aun fuese un simple estornudo, podía ser motivo de noticia para muchos medios.<sup>149</sup> Su importancia llevó también, entre otras cosas, a que diversos medios analizaran varios aspectos y detalles de su figura. La revista *Época*, por ejemplo, hizo un análisis de su gramática donde señaló que "empleaba distintas voces gramaticales que, por el hecho de pertenecer al orden de la persona, eran por definición excluyentes y confundían al lector y dificultaban distinguir quién hablaba"<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, México, Editorial De Bolsillo, 1998, p. 133.

<sup>149</sup> Octavio Rodríguez Araujo, citado por Laura Castellanos en "Retrato radical", *Revista Gatopardo*, Numero 86, México, Diciembre 2007 - Enero 2008, p. 36.

<sup>150</sup> Carlos Montemayor, *Op. Cit.*, p. 134.

Esta conclusión sobre la gramática de Marcos (que no fue exclusiva de *Época* sino también de otros medios de difusión que analizaron la palabra y obra del Subcomandante) sirvió de justificación para varios mensajes que, desde el espacio público, responsabilizaron total y absolutamente al "Sup" (y demás foráneos en la Lacandona) de organizar y dirigir el levantamiento zapatista. Dichos mensajes, en su mayoría de sujetos simpatizantes con el discurso oficial, confirman que aun habiéndose dado un supuesto proceso de inclusión y entendimiento de los pueblos indígenas por parte del Estado mexicano, la visión segregativa y denigrante hacia los indígenas desde las principales esferas políticas de Méxicoseguía predominando; es decir, muchos que en aquel momento participaban de la comunicación política como el propio Presidente de la República, seguían hablando de los indios como seres incapaces de decidir por sí mismos y proclives a sufrir engaño o manipulación por sus condiciones de "pobreza", "ignorancia" o "monolingüismo".

Aplicado a la rebelión en Chiapas, estas ideas se tradujeron en la creencia de que solo sujetos exógenos a las comunidades indígenas (Marcos y las FLN en este caso) eran capaces de organizar un levantamiento de tal magnitud y solo ellos, los foráneos o extranjeros, eran responsables de los hechos mientras que los indígenas eran una masa "manipulada y sin decisión propia".

Esta visión que no difiere mucho de lo que pensaban criollos y europeos sobre los indios hace varios siglos, además de hacer notar el exiguo conocimiento y la poca presencia de la realidad indígena en el contexto nacional, condujo también al surgimiento de una contraparte discursiva que desde los primeros días de la rebelión objetó con su palabra varias de las opiniones y declaraciones que partían de concebir a los indios de México como un objeto de la política.

Esta contraparte dejó en claro que más allá del papel que tuviera el Sub-comandante Marcos en la dirección u organización del levantamiento armado, en su voz (o en sus voces si se apoya la idea de *Época*) se encuentran "(quizás) caminos para entender las muchas voces que han logrado expresarse en México desde y a través del EZLN"<sup>151</sup>.

Marcos, más allá de ser o no ser la principal voz de mando, el traductor, el portavoz o el intermediario del EZLN para el resto del mundo, ejerció con su palabra una alteridad

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 133.

política que desde su primera aparición contradijo el orden establecido para suplementarlo con la "parte de aquellos que no tienen parte":

*Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal... ...campesino sin tierra, editor marginal, obrero desempleado, médico sin plaza, estudiante inconforme, disidente en el neoliberalismo, escritor sin libros ni lectores, y, es seguro, zapatista en el sureste mexicano.*<sup>152</sup>

Estas palabras son de la autoría misma del "Sup" y fueron redactadas a manera de post-data en uno de sus muchos comunicados en respuesta a quienes desde el primero de enero buscaron restar legitimidad a la rebelión indígena por haber involucrado a un ladino dentro de ella:

*Marcos es un ser humano, cualquiera, en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo "¡Ya basta!" Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.*<sup>153</sup>

En varias partes del mundo, estas frases junto a varias decenas de escritos y efigies tanto de Marcos como del EZLN, son reproducidas hasta la fecha por ser consideradas un hito en la historia. "Todos somos Marcos" se convirtió desde aquellos años en la consigna más gritada por miles de personas en las muchas manifestaciones públicas de apoyo al EZLN. Así mismo, en Europa, Sudamérica, Estados Unidos y otros países en donde ha influido la palabra zapatista, fueron creados Comités de Apoyo y Solidaridad con las

---

<sup>152</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, *Comunicado del 28 de mayo de 1994* (En línea), Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

<sup>153</sup> *Ibidem.*

comunidades zapatistas de Chiapas, y en el caso específico de México, la participación activa de la sociedad civil en contra de la guerra y a favor de una paz con justicia y dignidad creció de tal manera que el Gobierno se vio obligado a dialogar con sujetos que a su juicio eran políticamente incapaces de dialogar por su condición de indígenas.

Todo esto demostró que la palabra zapatista tuvo un impacto político tan fuerte que rebasó por completo la capacidad discursiva y propagandística de quienes con una postura oficialista intentaron desacreditar las causas, motivos o circunstancias de la rebelión en Chiapas. Al contrario de lo esperado por el gobierno con su discurso y propaganda, una multiplicidad de actores políticos y sociales de todo el mundo encontraron una amplia identificación con el desacuerdo expresado desde el discurso zapatista y representado en gran parte por la figura de Marcos. El EZLN, a pesar de haber mostrado una faceta "violenta" y/o "aguerrida" que no fue bien vista por gran parte de la opinión pública, tuvo un respaldo político diverso que conjuntó a quienes apoyaron el zapatismo en términos exclusivos de una reivindicación identitaria-policial<sup>154</sup> hasta quienes apoyaron al zapatismo por considerarlo una ruptura total con el orden capitalista vigente.

La propaganda de apoyo al EZLN, caracterizada por llevar la imagen de indios armados y encapuchados acompañada de un discurso milenarista, movió conciencias en todo el mundo, incluso entre aquellos que se podrían nombrar representantes de quienes durante siglos han ejercido prácticas colonialistas y genocidas sobre los pueblos indígenas, tal como los casos de la Primera Dama francesa, Danielle Mitterrand o la Princesa de Asturias, Letizia Ortiz.

En el caso de México, desde personajes "singulares" como Paty Chapoy<sup>155</sup> hasta intelectuales connotados como Carlos Fuentes, una gran variedad de líderes de opinión

---

<sup>154</sup> Recordemos que para Rancière las reivindicaciones identitarias son solo una reafirmación de la distribución de las partes que componen lo policial y no se pueden considerar políticas a menos que enuncien partes no incluidas en esa distribución.

<sup>155</sup> "Debo confesarles ahora mi desconcierto por escribir ahora del Mundo del Espectáculo. ¿Por qué?... Porque del primero de enero al día de hoy brilla con luz propia un personaje que nos habla de valentía, claridad, coraje, compromiso y una auténtica y pura verdad (...). Cuando surge un personaje que lucha por la dignidad, el respeto, la honestidad, el amor, la justicia, el pan, la tierra y nos recuerda que somos tan culpables como el de al lado, por dejar solos a los que tienen hambre, por permitir la injusticia, por olvidarnos de sentir compasión, por evitarnos el dolor, por no afrontar, por no comprometernos, por no unirnos... por no alzar la voz... por esconder al Marcos que todos llevamos dentro" (Pati Chapoy, "El Mundo del Espectáculo", *Reforma*, 13 de febrero de 1994) en *Chiapas, la comunicación enmascarada* (En Línea), Raul Trejo Delarbre, México, 1994, Dirección URL: <http://rtrejo.wordpress.com>

defendió y/o justificó el descontento causante de la rebelión. Algunos de ellos justificaron el uso de la violencia, otros lo reprocharon pero ya fuera en contra de la "violencia" o favor de la "digna rabia", las muestras de apoyo al EZLN han sido tantas que es difícil enumerar en unas cuantas líneas las distintas subjetividades e identidades, tanto políticas como sociales que se incorporaron al discurso zapatista. Éste es el principal motivo de un servidor para concentrarse en aquellos sujetos que desde una identidad originaria o indígena han dirigido su accionar político incorporando para sí la palabra, el pensamiento y la obra del EZLN.

En todas las Declaraciones de la Selva Lacandona, así como en decenas de comunicados firmados por el EZLN, el zapatismo pone de manifiesto un desacuerdo que los pueblos indígenas han expresado desde tiempos inmemoriales donde ponderan aquello que actualmente nos significa autonomía, siendo ésta para el tema aquí tratado, una síntesis de aquellos elementos de comunalidad que los pueblos consideran necesarios para la conservación no solo de su cultura sino de la vida misma. En la actualidad, el desacuerdo autonómico o autonomista (según sea el caso), aun habiendo sido potenciado por los zapatistas en la rebelión de 1994, no se ha limitado a lo que ha dicho o hecho el EZLN, ese desacuerdo también se puede observar en las diferentes manifestaciones políticas que otros sujetos indígenas han realizado para construir y/o reconstruir su autonomía desde las comunidades, sobre todo después del fracaso de la reforma constitucional en materia de Derechos y Cultura Indígenas.

### **2.2.2.- Del clamor indígena a la cuestión de la autonomía.**

Exactamente a dos meses de haberse dado el levantamiento zapatista en Chiapas, el primero de marzo de 1994, el EZLN lanzó un pliego de 34 demandas que de inmediato posicionó en el espacio público y con una fuerza sin igual la problemática sufrida no solo por los indígenas de Chiapas sino por todos los indios de México:

*A partir de ese momento los indios pasaron a ser el centro de la discusión política sobre derechos y democratización tanto en foros oficiales como para*

*la oposición y para la sociedad civil en su conjunto. Por primera vez los indígenas y la autonomía estaban en las primeras planas de diarios y revistas y los intelectuales nacionales más renombrados hablaban de unos indios que días atrás eran solo conocidos, si acaso, por sus artesanías.*<sup>156</sup>

Según Alicia M. Barabas, el reconocimiento legítimo a las demandas del EZLN se debió a que "no solo se trataba de una lucha justa de los más pobres sino de una lucha histórica de las culturas nativas por la libertad"<sup>157</sup>. En palabras de la antropóloga argentina, el mensaje zapatista activó "una transformación cualitativa de la autoconciencia identitaria y las acciones políticas"<sup>158</sup>:

*Desde los primeros meses podía observarse un proceso colectivo y creciente de desestigmatización de la identidad étnica. En contraposición con el tradicional sentimiento de inferioridad, tan frecuente en la ideología de los grupos de México, un nuevo orgullo de ser indígena los hacía protagonistas de rebeldías contra funcionarios de instituciones que representaban la humillación y el engaño históricos.*<sup>159</sup>

En estados como Oaxaca, Guerrero o Michoacán, las acciones políticas de varias organizaciones campesinas o populares tomaron matices nunca antes vistos: Ya no eran sólo campesinos sin tierra o gente pobre quienes empezaban a manifestar su inconformidad frente al *status quo* nacional, eran Mixes, Amuzgos, Purépechas, Nahuas, Ñuu Savi, Zapotecos, Tlapanecos y un largo etcétera de pueblos indios en el Centro, Sur, Oriente y Occidente de México los que intervenían en el espacio público mediante acciones directas y/o declaraciones y comunicados que reivindicaron derechos como los estipulados en el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo).

---

<sup>156</sup> Alicia M. Barabas, *La rebelión zapatista y el movimiento indio en México* (En línea), Brasilia, 1996, Dirección URL: <http://es.scribd.com/doc/41227342/La-Rebelion-Zapatista-y-El-Movimiento-Indio-en-Mexico>, p. 3.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

En la mayoría de los casos, esta inconformidad busco sublimarse en una demanda más específica representada con el concepto de autonomía. A esta demanda se unieron además de indígenas de las regiones ya mencionadas, pueblos y tribus del Norte como los Yoremes, Pai-pai, Kiliwa, Mayos, Cucapá, Cochimí y Kumiai. Con base en esta correlación de fuerzas, desde mediados de 1994 un movimiento indígena había surgido en México concentrándose en la búsqueda y/o construcción de autonomía mediante la efervescencia zapatista.

La consolidación de un sujeto nacional autonómico y autonomista pareció avanzar por lo menos en un nivel comunicacional tras haberse dejado de lado varios localismos o protagonismos regionales, sin embargo, un gran problema surgió a partir de que la autonomía era un fuerte envite discursivo y propagandístico del que "pocos sabían su significado y alcances, y pocos eran los modelos disponibles para empezar a construirla"<sup>160</sup>. Desde antes de haberse dado la rebelión zapatista, la autonomía indígena era objeto de debates y discusiones que van desde impulsar propuestas de autonomía regional o pluriétnica (semejantes a lo hecho en la costa atlántica de Nicaragua) hasta pronunciamientos que consideran la autonomía como algo que va más allá de declarar una región como autónoma o pluriétnica:

*...polemizo con la tesis que postula la autonomía regional pluriétnica como la única autonomía de la cual se debe hablar y que considera a las otras formas de autonomía como literatura barata.*

*Mientras exista una propuesta autonomista que pretenda ser la verdad, se convierte fácilmente en dogmática e intransigente, de una forma u otra inspira racismo y prepotencia, y desconoce las realidades indígenas en el caso mexicano.*<sup>161</sup>

Hasta la fecha, han sido infinitas las reflexiones teóricas y filosóficas que han buscado responder lo que significa o debe significar autonomía desde diversas perspectivas

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>161</sup> Floriberto Díaz, *Óp. Cit.*, p. 34.

o contextos y con base en múltiples criterios<sup>162</sup>; así mismo, como lo enuncia Floriberto Díaz, han sido muchos los casos donde se ha buscado imponer una propuesta cerrada y/o unívoca de autonomía. Por esto mismo, debe recordarse que en la mayoría de estos casos, la lucha por autonomía se ha limitado a ser una lucha "autonomista" por reconocimiento legal y constitucional que ha dejado de lado la parte "autonómica", es decir, la autonomía basada en hechos y no solo en reconocimientos de legales. Por esta cuestión, es necesario recordar otro acontecimiento importante en la historia del proceso zapatista, uno que marcó la diferencia entre quienes luchan por autonomía exclusivamente en términos jurídicos o discursivos y quienes ya habían empezado a configurar *autonomías de hecho*: A finales de 1994, los "indios rebeldes" de Chiapas dieron mucho de que hablar, ya que aprovecharon las vísperas de año nuevo para emitir un decreto que declaró formalmente constituidos treinta Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) en buena parte del Estado de Chiapas.

A la luz del Maestro Floriberto Díaz, la reflexión de la autonomía con base en realidades concretas ayuda a matizar "ciertas prácticas autonómicas, conservadas a pesar, y aun en contra, del Estado-nación dominante"<sup>163</sup>. Para el caso de los zapatistas, es de intuirse que la autonomía declarada *de facto* en su territorio partió de un razonamiento semejante al del Maestro Díaz: La reflexión de la realidad concreta que vivían (y hasta la fecha siguen viviendo) los indígenas de Chiapas es una reflexión que sirvió a los zapatistas para distinguir ciertas prácticas autonómicas que no necesitan esperar un visto legal o constitucional para existir o ser fortalecidas. Según lo narrado por Barabas:

*Entre los meses de noviembre y diciembre de 1994 había en Chiapas 6 regiones auto-declaradas autónomas, que cortaron o restringieron sus relaciones con el gobierno estatal y nacional y crearon diversas instancias de gobierno autónomo: parlamentos comunitarios, municipales y regionales en*

---

<sup>162</sup> Como recordatorio, vale la pena recalcar que para el tema tratado en este trabajo se ha definido a la autonomía de manera acorde con el planteamiento teórico y filosófico de Jacques Ranciere, se trata pues de una autonomía heteróloga del orden policial representado en el Estado mexicano y determinado en gran medida por el sistema-mundo actual.

<sup>163</sup> Floriberto Díaz, *Óp. Cit.*, p. 34.

*los que cada comunidad está representada y un Consejo General de Regiones Autónomas Pluriétnica integrado por todos los parlamentarios.*<sup>164</sup>

Por estas características tan singulares, la propuesta autonómica zapatista difirió tangencialmente de propuestas autonomistas como la publicada meses antes por el FIPI (Frente Independiente de Pueblos Indios) y la CIOAC (Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos), la cual buscó crear un régimen de autonomía regional pero en el marco de lo que dicta la constitución y con varias restricciones al planteamiento zapatista de autonomía.

Llegado a este punto es pertinente mencionar que a diferencia de lo propuesto por el FIPI y la CIOAC, los zapatistas iniciaron un proceso para cortar todo vínculo con las políticas gubernamentales, al mismo tiempo que empezaron a priorizar "proyectos de desarrollo" desde las comunidades indígenas y con base en su realidad histórica y cultural, también se empezaron priorizar relaciones con actores nacionales e internacionales de la sociedad civil, todo con el fin de iniciar o mantener a corto plazo nuevos programas sociales, económicos, culturales y ambientales encaminados a construir-fortalecer la autonomía desde lo comunal y/o comunitario.

La propuesta de la FIPI y la CIOAC, por otro lado, fue retomada y replanteada por la ANIPA (Asamblea Nacional Plural por la Autonomía) en abril de 1995 pero a lo largo de los días venideros perdió importancia en el espacio público, sobre todo después de los acontecimientos ocurridos en Chiapas durante ese mismo mes después de haberse iniciado una nueva etapa de diálogos entre Gobierno y Zapatistas. Estos hechos que restaron importancia política a la ANIPA y a su propuesta unívoca de autonomía, no son otros que aquellos cuya importancia y desarrollo condujeron a su vez a la firma de Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena en febrero de 1996, los mejor conocidos como Acuerdos de San Andrés, donde el EZLN buscó demostrar que su propuesta de autonomía, si bien parecía estar peleada con la solución gubernamental al conflicto chiapaneco, no estaba peleada con el concepto de Estado Mexicano.

---

<sup>164</sup> Alicia M. Barabas, *Óp. Cit.*, p. 3.

### **2.2.3.- Diálogos de San Andrés: De la autonomía en desacuerdo a la autonomía negociada.**

A exactamente once meses de ocurrido el levantamiento armado, Ernesto Zedillo Ponce de León tomó posesión de la Presidencia de la República con un mensaje que generó grandes expectativas para una solución digna, justa y pronta del problema de Chiapas:

*Durante este año el ánimo de todos los mexicanos se ha visto ensombrecido por los acontecimientos en Chiapas, por la violencia y, más todavía, por las condiciones de profunda injusticia, por las condiciones de miseria y de abandono que abonaron esa violencia.*

*Estoy convencido de que es posible lograr, en Chiapas, una nueva negociación, que nos lleve a una paz justa, digna y definitiva.*<sup>165</sup>

Sin embargo, la esperanza pacifista generada tras este mensaje fue derrumbada por el mismo Zedillo dos meses después cuando emitió un mensaje diferente en el que dictó el inicio de una nueva ofensiva en contra de los zapatistas, dejando de lado su promesa conciliatoria del primero de diciembre y justificándose en haber encontrado "dos resguardos clandestinos del EZLN" como parte de una estrategia "para pertrecharse y extenderse más a fin de realizar más actos de violencia":

*A fin de proteger a la población, evitar mayores quebrantos a la ley y nuevos hechos de violencia por parte del EZLN, el gobierno debe asumir de inmediato su deber constitucional de velar por la seguridad de los mexicanos y preservar la paz social. El gobierno no puede ni debe permanecer indiferente ante violaciones a la Constitución que en este caso implican claramente una amenaza contra el pueblo de México y el orden público.*<sup>166</sup>

---

<sup>165</sup> Ernesto Zedillo Ponce de León, *Mensaje de toma de posesión como Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos* (En Línea), 1 de diciembre de 1994, Dirección URL: [http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/f\\_archivo\\_gral.html](http://zedillo.presidencia.gob.mx/pages/f_archivo_gral.html)

<sup>166</sup> Ernesto Zedillo en *Chiapas: Fechas Claves* (En Línea), Servicio Internacional para la Paz, 29 de diciembre de 2011, Dirección URL: <http://www.sipaz.org/es/chiapas/fechas-claves/287-1995.html>

Como es de pensarse tras este segundo discurso presidencial, el Gobierno, mas allá de deslegitimar a los zapatistas por "querer perpetrar actos de violencia", puso en evidencia su fútil compromiso para buscar una salida justa y pacífica al conflicto en Chiapas, así mismo, reafirmó para el espacio público lo que el Sub-comandante Marcos venía diciendo en diferentes comunicados dirigidos hacia Zedillo desde su toma de posesión:

*... el sistema político que usted (Ernesto Zedillo) representa, (al que usted le debe el haber accedido al poder, que no a la legitimidad), ha prostituido hasta tal punto el lenguaje que, hoy, política es sinónimo de mentira, de crimen, de traición. Yo sólo le digo lo que millones de mexicanos quisieran decirle: no le creemos. ...Sus palabras del día de hoy son las mismas que hemos oído al inicio de los distintos sexenios anteriores.*<sup>167</sup>

Como ya es sabido, el giro de la postura oficial y la ofensiva hacia los Zapatistas condujo a una fuerte presencia militar en Chiapas y al desplazamiento de más de 20,000 indígenas de sus comunidades. Estos hechos terminaron por hacer contraproducente la postura del Presidente debido a que la indignación política y la solidaridad con los zapatistas crecieron al grado de obligar al Gobierno a detener una gran parte de su ofensiva militar y a hacer caso de la propuesta de la CONAI (Comisión Nacional de Intermediación) para un nuevo diálogo con el EZ. Considerando la gravedad del problema, el Congreso de la Unión también tomó cartas en el asunto y aprobó en Marzo de ese mismo año la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, la cual definió "un marco para retomar el proceso de paz" y suspendió "las ordenes de aprehensión y los operativos militares en contra de los zapatistas"<sup>168</sup>.

Así pues, con las movilizaciones y pronunciamientos en todo el mundo (unos plenamente a favor del zapatismo y otros sólo en contra de la guerra) y con la aprobación de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, se pudo por fin llegar a un acuerdo trilateral entre Zapatistas, CONAI y Gobierno que llevó entablar un nuevo

---

<sup>167</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, *Carta a Zedillo: Bienvenido a la pesadilla* (En línea), 3 de diciembre de 1994, Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

<sup>168</sup> Centro de Documentación sobre Zapatismo, *Comunidad y Autonomía: Síntesis de la primera sesión* (En línea), 20 de octubre de 1994, Dirección URL: <http://cedoz.org/site/>

diálogo de paz, el cual dio inicio en abril de 1995 y tuvo su momento más importante en la famosa firma de Acuerdos de San Andrés en Febrero de 1996.

Por lo que concierne a la comunicación política relativa al sujeto indígena autonómico, lo más rescatable de este proceso de negociación fue el hecho de que la primera de las seis mesas de trabajo acordadas para este dialogo se llamó "Derechos y Cultura Indígena", un tema por demás importante tanto para los Zapatistas y para aquellos que participaron de este diálogo como para una inmensa cantidad de actores políticos e intelectuales de todo el país que observaron en esta discusión cuestiones sumamente importantes que podrían afectar o beneficiar no solo a los indios de Chiapas, sino también y sobre todo a una diversidad de sujetos y sectores donde están incluidos, obviamente, los pueblos indígenas de todo México.

A pesar de ser la primera mesa acordada para el diálogo, "Derechos y Cultura Indígena" inició sesiones hasta octubre de 1995 y en ella, EZLN y Gobierno atrajeron una gran cantidad de invitados y asesores, todos conocedores de los temas a tratarse pero que en el caso del EZLN, los invitados fueron en su mayoría representantes de pueblos y/o organizaciones indígenas de todo el país. Esto hizo reafirmar al zapatismo como una lucha *de* Pueblos Indígenas *para* (pero no exclusivamente) los pueblos indígenas y aunque pueda decirse a luz de Rancière que el zapatismo tuvo un giro de política a policía por haber desvanecido su desacuerdo frente a la posibilidad de reconocer legalmente a la autonomía, el conflicto de un lugar autonómico en la comunidad política de México persistió como se verá más adelante, aún después de haberse declarado oficialmente un acuerdo en pro de la autonomía indígena.

Para la mesa I de los Diálogos de San Andrés se conformaron seis grupos de trabajo de los que deben destacarse el I referente a "Comunidad y Autonomía" y el V de "Acceso a los Medios de Comunicación". La importancia de estos dos grupos radica en que las reflexiones y contribuciones habidas en ellos dieron un contenido singular a los Acuerdos de San Andrés que hasta la fecha ha determinado gran parte del rumbo de aquellos que han desarrollado o incidido procesos de autonomía indígena desde el ámbito comunicacional.

Entrando en detalles, dentro del Grupo 1 se hizo un fuerte hincapié en hablar de la autonomía como una cuestión de índole nacional que no se podía limitar o regionalizar a la zona de conflicto en Chiapas como pretendía el Gobierno. Para los integrantes de este

primer grupo, la cuestión de la autonomía radicaba en varios problemas que afectan tanto a indígenas del sureste mexicano como a grupos de población originaria y mestiza de todo el país, esto es, en la palabra de quienes estuvieron en este grupo:

*...Que la pobreza no es resultado de la cultura, sino del sistema en su conjunto, que existe una larga tradición de resistencia, que es necesario que se cumplan los convenios internacionales (como el 169 de la OIT), que (de los indígenas) se tome en cuenta su calidad de pueblos, que la autonomía es la contribución de los pueblos indios a la necesaria transición a la democracia... (y)...debe verse como el proceso a través del cual se les reconozca a los pueblos indígenas su derecho a la participación en la vida nacional.<sup>169</sup>*

Por su parte, en el Grupo 5, la delegación zapatista y sus invitados manifestaron su inconformidad con el manejo de los medios de comunicación en México, señalando varios atropellos en contra de las culturas originarias y volcando sus demandas hacia la pronta y necesaria democratización de medios en todo el país, sobre todo en términos de una inclusión real de los pueblos indígenas en este rubro:

*Los invitados de ambas delegaciones manifestaron que la gente del Gobierno le tienen miedo a que los indígenas nos comuniquemos, por eso nos censuran. No existe un verdadero acceso de los indígenas a los medios de comunicación. Se propuso que se anule la tramitación de permiso de RTC para la radiodifusión de nuestras ideas y cultura. También se planteó por ambas partes, la necesidad de revisar la comunicación, no como un artículo de consumo manejado desde los centros de poder político y comercial, sino como un recurso social que debe ser producido, generado y difundido de una manera plural y equitativa a la sociedad nacional, privilegiando las formas y contenidos culturales de los pueblos indios.<sup>170</sup>*

---

<sup>169</sup>Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Comunicado del EZLN sobre los avances la Mesa 1*, 19 de octubre de 1995, Dirección URL: <http://cedoz.org/site/>

<sup>170</sup>*Ibidem.*

De esta forma, tanto por la síntesis de la primera sesión en el grupo 1 como por lo observado en la primera reunión del grupo 5, el EZLN se ve cada vez menos como un intermediario o portavoz de un bloque unívoco autonomista y más como alguien que abrió y tumbó las puertas de un espacio que había estado cerrado a los pueblos indios, y es que a pesar de que el espacio público de la política ya había sido pulsado en otros momentos por sujetos indígenas, no se habían dado jamás condiciones justas e igualitarias para que aquellos que han sufrido históricamente el ejercicio del poder gubernamental pudieran llegar a un acuerdo directo y bilateral con aquellos que históricamente han ejercido dicho poder.

AL regresar un poco a las causas y antecedentes del levantamiento zapatista, los indígenas jamás habían sido partícipes de la comunicación política de la forma en que lo fueron durante el Diálogo de San Andrés; la única excepción fue, quizás, el Primer Congreso Indígena de 1974<sup>171</sup>, ya que al igual que en San Andrés Sacamch'en, la palabra y la lógica indígenas en ese foro se extendieron más allá de lo que los convocantes buscaron de ellas.

Para el caso de San Andrés, los indígenas partícipes de estos diálogos jamás se confinaron a lo propuesto por el EZLN, mucho menos a lo sugerido por el Gobierno. Tal vez suene ilógico pero aunque en un principio no lo expresaron así los zapatistas, esto era lo que buscaba el EZLN con su propuesta para dialogar con el Gobierno: evitar recluir el debate a lo que propusieran el Ejército Zapatista o el Gobierno. Esta es también parte de la esencia de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona y a través de ella los rebeldes de Chiapas pusieron de manifiesto lo acontecido desde octubre de 1995, cuando la palabra de los indios mexicanos (no únicamente zapatistas), se hizo oír en San Andrés:

*Mientras el gobierno descubría su ignorancia respecto de los habitantes originales de estas tierras, los asesores e invitados del EZLN echaron a andar un diálogo tan rico y nuevo que rebasó inmediatamente la estrechez de la mesa de San Andrés y se ubicó en su verdadero lugar: la nación. Los indígenas mexicanos, los siempre obligados a escuchar, a obedecer, a aceptar, a*

---

<sup>171</sup>Aunque de manera efímera, ya que el Gobierno rápidamente lo abandonó aun habiendo sido él quien lo había convocado.

*resignarse, tomaron la palabra y hablaron la sabiduría que anda en sus pasos. La imagen del indio ignorante, pusilánime y ridículo, la imagen que el poder había decretado para consumo nacional, se hizo pedazos y el orgullo y la dignidad indígenas volvieron a la historia para tomar el lugar que les corresponde: el de ciudadanos completos y cabales.*<sup>172</sup>

Esta declaración fue emitida el uno de enero de 1996 y en ella, el EZLN anunció también la creación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), una "nueva fuerza política no partidaria, independiente y pacífica"<sup>173</sup> que empezó a tomar cartas en varios asuntos que el EZ consideró fuera de su poder y/o jurisdicción y que ya no correspondían solo a las comunidades indígenas de Chiapas.

La responsabilidad política y de decisiones que algunos pensaban se encontraría solo en manos de la comandancia del EZLN, fue siendo gradualmente delegada por ésta a sujetos que no formaban parte de la estructura militar zapatista, es decir, la comandancia del EZ dio más lugar a sus bases de apoyo, a pueblos y comunidades indígenas en resistencia de todo el país y a otros múltiples sujetos como los convocados al Congreso Nacional Indígena. Todos estos sujetos indígenas reunidos en el zapatismo empezaron a cubrir espacios de comunicación que antes estaban fuera de su alcance y que ahora daban continuidad al camino que definiría el rumbo de la lucha autonómica, sin ser los zapatistas los únicos que definirían ese rumbo.

Pueden darse muchas explicaciones del porqué de este alejamiento de los zapatistas sobre ciertos temas o asuntos, sin embargo, para el caso que incumbe aquí, la situación apunta a que el EZLN quiso mandar dos mensajes: uno a quienes le habían intentado limitar o circunscribir su zona de influencia a las Montañas de Chiapas y otro a quienes habían sentido simpatía por su lucha desde otras latitudes pero no tenían la posibilidad de oírse o reflejarse en el espacio público.

La inclusión de diversos sujetos indígenas al diálogo con el Gobierno y a otros eventos como el Congreso Nacional Indígena, no fue más que la reafirmación de algo que

---

<sup>172</sup>Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* (En Línea), 1 de enero de 1996, Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

<sup>173</sup>Servicio Internacional para la Paz, *Óp. Cit.*, Dirección URL: <http://www.sipaz.org/es/chiapas/fechas-claves/288-1996.html>

ya ha dicho Carlos Montemayor y que el EZ parece haber comprendido desde que detuvo sus acciones militares: *A través del EZLN se han podido expresar muchas voces de México*, algunas desacordes con la estrategia militar zapatista pero todas a favor de sus demandas y todas, en su mayoría, políticamente inaudibles o invisibles hasta que el levantamiento indígena las hizo escuchar o visibilizar.

Nadie duda que el uso eficaz de los medios de comunicación y el empleo de un lenguaje innovador, fueran el envite para el colosal apoyo recibido por los zapatistas más allá de Chiapas y de México. Así mismo, se debe reconocer que la estrategia militar zapatista no ha sido tan determinante para las acciones de aquellos que en otros lugares de México se reconocieron por igual como indígenas y también se dispusieron a luchar por autonomía con la misma fuerza del EZLN.

Dicho en otro modo, en su acción y palabra el EZLN ha ido buscando que en todo momento quede plasmada, antes que su voluntad o su ideología como ejército indígena, la voluntad y la ideología de aquellos a quienes el Gobierno mexicano les tiene una deuda histórica desde siglos atrás.

"Todo para todos, nada para nosotros" es tal vez la frase que mejor representa la filosofía de los zapatistas, ya que a través de ella uno se puede explicar por qué el 16 de febrero de 1996, después de cinco meses de diálogo y negociación, el EZLN aceptó firmar en San Andrés Larrainzar (rebautizado San Andrés Sacam'chen de los Pobres por los zapatistas) los primeros "Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígenas" sin beneficiar directamente a las comunidades zapatistas pero favoreciendo mucho a los indígenas de México. En estos acuerdos, el Gobierno federal se comprometió:

*...a reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución General, a ampliar su participación y representación política, a garantizar el acceso pleno a la justicia, a promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, a asegurar la educación y capacitación, a garantizar las necesidades básicas, a impulsar la producción y el empleo.*<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup>Centro de Documentación sobre Zapatismo, *Cronología de los Acuerdos de San Andrés* (en Línea). Dirección URL: <http://cedoz.org/site/>

Todo con base en garantías que integren los diferentes derechos políticos, sociales económicos y culturales decretados a nivel internacional y reconociendo, además, a las comunidades indígenas de todo el país como sujetos de derecho público y capaces de organizarse autónomamente.

Tras ser emitidos varios comunicados para avisar de lo ocurrido en Chiapas, una nueva conmoción colmó el espacio público debido a que las primeras planas de casi todos los diarios nacionales, así como los diferentes reportajes radiales y televisivos, anunciaron el primer acuerdo logrado después de más de dos años de conflicto en el sureste mexicano. Algunos despotricaron por la "condescendencia" del Gobierno hacia los "insurrectos" y otros más reverenciaron la lucha zapatista por haber concretizado varias aspiraciones de un "grupo" o "minoría social" al que históricamente se le debía mucho, sin embargo, para la buena fortuna de los primeros y la mala de los segundos, los Acuerdos de San Andrés no pudieron llegar más allá de lo que la Comisión de Concordia y Pacificación de la Cámara de Diputados (COCOPA) nombró Iniciativa de Reformas Constitucionales en materia de Derechos y Cultura Indígena.

#### **2.2.4.- El Retorno al desacuerdo: Movilizaciones zapatistas y autonomía negada.**

En términos de Jacques Rancière, se podría decir que el sujeto indígena autonómico originado en el zapatismo llegó a un punto anulatorio de lo político por buscar su reconocido dentro del orden policial vigente; sin embargo, aun habiéndose pactado el reconocimiento legal de la autonomía indígena mediante los Acuerdos de San Andrés (ya no de una manera unívoca sino partiendo de los sujetos comunitarios o comunales que la ejercen o buscan ejercer), el orden estatal no mostró ninguna modificación en su relación con los pueblos indígenas. La prueba o motivo que me lleva a decir esto se encuentra en el hecho de que hasta el día de hoy, se ha seguido manteniendo excluido al sujeto indígena autonómico del orden constitucional y su condición ha seguido siendo hasta la fecha la de una "parte suplementaria" a la comunidad nacional que representa el Estado mexicano.

Tras el convenio firmado en febrero de 1996, Gobierno y COCOPA dieron su palabra de proseguir con la siguiente fase para constitucionalizar los Acuerdos sobre

Derechos y Cultura indígena, sin embargo, el Gobierno nuevamente demostró una timidez de su palabra al desatender sus labores de seguir lo acordado con el EZ. Sólo la COCOPA se decidió a elaborar una propuesta para incorporar los Acuerdos de San Andrés a la Constitución y eso fue debido gracias a una reunión tripartita COCOPA-CONAI-EZLN donde se logró que tanto el Gobierno como el EZ aceptaran el plan de la COCOPA para ser la redactora de una propuesta final, "misma que debería ser respondida por ambas partes con un simple sí o no, sin observaciones ni correcciones"<sup>175</sup>:

*(El 29 de Noviembre) La COCOPA presenta una propuesta final de reformas constitucionales a la delegación del EZLN y le hace llegar la misma propuesta al secretario de Gobernación, Emilio Chuayffet. A pesar de que la propuesta de la COCOPA deja de lado varios aspectos de los acuerdos de San Andrés, el EZLN acepta el documento presentado por la COCOPA. De la misma manera, Chuayffet acepta esta propuesta y solamente pide esperar el regreso al país del presidente de la República para formalizar el acuerdo.*<sup>176</sup>

No habían pasado más de seis días de haberse publicado el proyecto de la COCOPA cuando el Secretario de Gobernación decidió dar marcha atrás a su aceptación argumentando tener "divergencias sobre su propuesta". La COCOPA no se hizo esperar y fue a hablar directamente con el Presidente, sin embargo, Ernesto Zedillo pidió una prórroga de quince días para así consultar con Chuayffet sus objeciones. En menos de lo acordado, el Gobierno mandó la respuesta presidencial a la COCOPA:

*(El Día 19 de diciembre) La COCOPA recibe la respuesta presidencial a su propuesta y se la envía al EZLN. Esta respuesta es, en realidad, una contrapropuesta globalmente diferente, en la que no sólo se rechazan algunas formulaciones de la propuesta de la COCOPA, sino aspectos fundamentales de los Acuerdos de San Andrés.*<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup>Centro de Documentación sobre Zapatismo, *Óp. Cit.*, Dirección URL: <http://cedoz.org/site/>

<sup>176</sup>*Ibidem.*

<sup>177</sup>*Ibidem.*

Nuevamente la conmoción y el furor por los indígenas se encendieron pero no para celebrar o censurar como meses antes, una victoria política del zapatismo. La llamada contrapropuesta hizo ver lo que para algunos ya era un hecho: el Gobierno no tenía ninguna intención de cumplir los Acuerdos que firmó en San Andrés Sacamch'en, tanto así que desechó por completo la propuesta de ley de la COCOPA y maquilló una nueva bajo el argumento de tener una "mejor interpretación" de lo acordado once meses antes en Chiapas. Lo cierto es que a la luz de cualquier lectura o interpretación, la contrapropuesta del Presidente manifestó una negación irrefutable por parte de su Gobierno a lo que propusieran los "indígenas rebeldes":

*La iniciativa de ley de la Cocopa transcribe textual de los Acuerdos la figura jurídica de la comunidad como "entidad de derecho público" al proponer reformar el artículo 115 de la Constitución:*

*Las comunidades indígenas como entidades de derecho público y los municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena tendrán la facultad para asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones [...].*

*En cambio, la contrapropuesta gubernamental interpreta a su modo los Acuerdos de San Andrés en el párrafo equivalente de su artículo 115, que anota:*

*Las comunidades de los pueblos indígenas como entidades de interés público [...]*<sup>178</sup>

Nunca falta quien diga o acepte que una palabra no significa gran cosa, pero eso sería un error fatal si viniera de un jurista o de un abogado en medio de un litigio debido a su gran capacidad performativa, ya que para el caso aquí tratado, la palabra "derecho" implica reconocer la subjetividad jurídica y política de los pueblos indígenas mientras que con "interés" se reafirma en términos jurídicos la condición objetiva contra la que han peleado los indios desde hace siglos.

---

<sup>178</sup>Ramón Vera Herrera, *Lo que el gobierno no quiere cumplir. Sí a los Acuerdos de San Andrés sin interpretación* (En Línea), 1998, Dirección URL: [www.cedoz.org/site/content.php?doc=401](http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=401)

No fueron pocos los que hicieron el énfasis de la crítica sobre esos pequeños pero sustanciosos detalles, como tampoco lo fueron las respuestas del EZLN al desconocimiento de un acuerdo que no se hubiera dado sin haberse derramado tanta sangre indígena. Cabe decir como un paréntesis que incluso aun en dentro de la etapa de los Diálogos y Acuerdos de San Andrés, decenas de comunidades zapatistas fueron agredidas y cercadas tanto por el Ejército como por los recién formados grupos paramilitares, aquellos que con el apoyo del PRI y bajo el cobijo impune de los Gobiernos estatal y federal, empezaron a aprehender o asesinar líderes y a cercar o desalojar pueblos enteros en toda la zona de conflicto.

En síntesis, mientras el Gobierno no hiciera válidos los Acuerdos de San Andrés y mientras no detuviera la represión y el cerco militar-paramilitar hacia las comunidades zapatistas y liberara a sus presos políticos, el EZLN no regresaría jamás a las mesas de negociación de la misma forma que no lo harían sus invitados. Por todo eso y por la evidente negación del Gobierno a seguir pactando acuerdos favorables para el EZLN, el espacio público se convirtió, al igual que en 1994, el punto medular donde incurrieron las acciones políticas provenientes del zapatismo, así como algunas acciones importantes del Gobierno. Dicho de otro modo, el escenario de guerra, desacuerdo y conflicto que permeó años antes el país, volvió a surgir pero ahora ya no fue una guerra frontal como la de los "12 días que sacudieron a México" en 1994, sino una de baja intensidad que al igual que en los días posteriores a la guerra con el ejército sería combatida por los zapatistas desde las trincheras ofrecidas por el espacio público.

Cabe decir que aunque el espacio público ya había sido antes un punto de encuentro del EZLN con la sociedad y otros pueblos, así como un polo para algunas acciones contra-oficiales del zapatismo, no fue sino hasta consumado el fallo gubernamental hacia los Acuerdos de San Andrés cuando los indígenas alzados decidieron ir más allá de su territorio para ampliar su mensaje y dirigirlo especialmente a quienes (siguiendo la idea de Dominique Wolton) se mueven en el triangulo de la comunicación política, incluyendo obviamente al Gobierno, aunque ahora desde una posición menos formal y directa que la que tuvo el EZLN en los Diálogos de Paz.

Se podría decir que el desacuerdo zapatista había retornado y San Cristóbal de las Casas, anterior escenario de importantes sucesos a inicios de 1994, sería espacio de llegada y movilización para más de 10,000 zapatistas que el 1 de febrero de 1997 marcharon por las

principales calles de esta ciudad "exigiéndole al Gobierno respete los acuerdos de San Andrés y acepte la reforma propuesta por la COCOPA"<sup>179</sup>.

De la misma forma en que los zapatistas dieron muestras de su fuerza desde un ámbito "local", miles de mensajes empezaron a ser emitidos hacia el Gobierno desde ámbitos nacionales y globales, muchos de ellos a través del ciberespacio y mediante movilizaciones en varias capitales del mundo pero todos de forma unánime exigiendo al Gobierno algo que el Sub-Comandante Marcos resumió en una pequeña frase: "cumpla su palabra".

El Gobierno y los medios oficiales, por su parte, parecían estar considerando lo dicho por José Ángel Gurría dos años antes, cuando expresó que la Guerra de Chiapas era "una guerra de tinta, de palabra escrita, una guerra en el Internet", ya que ninguna respuesta oficial a los mensajes y movilizaciones pro-zapatistas estuvieron más allá de promesas y discursos que no concretizaban nada para resolver el problema.

Para analistas como Gloria Muñoz o Luis Hernández Navarro, la tozudez del Gobierno respecto a la cuestión indígena influyó para que en julio de 1997 el PRI perdiera la mayoría absoluta en la Cámara de Diputados y la Jefatura de Gobierno en el Distrito Federal. Los zapatistas, por otro lado, parecieron incrementar su fuerza pública después de romper el cerco militar y paramilitar e iniciar una marcha de 1111 indígenas a la capital del país el 8 de septiembre del mismo año, esto con el fin de asistir al segundo Congreso Nacional Indígena y al Congreso de Fundación del Frente Zapatista de Liberación Nacional. El impacto público de esta marcha de 1111 indígenas fue tan inmenso que solo fue rebasado por la denominada Marcha del Color del Tierra en el año 2001, de la cual enseguida se hablará.

Tras la llegada de los 1111 zapatistas al zócalo capitalino, se hizo más evidente que la opinión pública estaba fuertemente inclinada en contra del Gobierno y a favor de los zapatistas, sin embargo, aún con la impopularidad que se estaba generando para si mismo, el Gobierno no movió en los hechos ni un centímetro de su postura respecto a las reformas puestas en discusión e incluso, con lujo de detalle, permitió que en la zona de conflicto avanzara una ola de represión y violencia que condujo terminantemente a la muy recordada

---

<sup>179</sup>Centro de Documentación sobre Zapatismo, *Óp. Cit.*, Dirección URL: <http://cedoz.org/site/>

Masacre de Acteal en 1997, donde fueron brutalmente asesinados 45 indígenas, en su mayoría niños y mujeres.

No bastó más derramamiento de sangre para que el Gobierno se diera cuenta del nivel de deslegitimación al que estaba llegando su imagen y que ni relevos de secretarios o renunciadas de gobernadores, iban a resarcir su imagen y mucho menos a darle bonos políticos como los obtenidos por el EZLN después de cuatro años. Lo cierto es que más allá de enmendar su imagen pública, la prioridad del Gobierno parecía ser no ceder con su guerra de baja intensidad en contra de los zapatistas; estos, por su parte, aun con los embates sufridos en sus diferentes comunidades y municipios, siguieron manteniendo la capacidad suficiente para movilizar no solo a sus bases de apoyo si no a todo aquellos sujetos que de una u otra forma se consideraban parte de un movimiento zapatista. La prueba de esto se encuentra en la solidaridad que consiguieron en ese entonces para cada una de sus acciones, tal como la obtenida para promover la Consulta Nacional Zapatista del 21 de marzo del 99, donde más de 2,8 millones personas de México y 48.000 mexicanos viviendo en el extranjero se pronunciaron por "el Reconocimiento de los Pueblos Indios y por el fin de la Guerra de Exterminio"<sup>180</sup>.

A esta altura, los zapatistas habían dado ya una gran lección de lucha y movilización que ningún otro grupo o sujeto en la historia de México había podido dar y hasta el final del periodo gubernamental de Zedillo en diciembre del 2000, la fuerza política del zapatismo no pudo ser enfrentada mas que con el uso de la fuerza, y esto a permuta de sufrir serios costos político-electorales.

### **2.2.5.- "Marcha del Color de la Tierra": Nueva fase para la autonomía indígena**

El año 2000 no sólo trajo el arribo de un nuevo siglo y un nuevo milenio, también fue el fin de una era en la historia de México debido a que por primera vez en 70 años de vida, el partido oficial perdió la Presidencia de México. Al momento de su derrota, nadie pudo negar que este resultado tan desfavorable para el PRI se debió a varios factores pero

---

<sup>180</sup>*Ibidem.*

tampoco nadie pudo negar que la incompetencia del gobierno priista frente a un problema tan importante como el de Chiapas, fue uno de los motivos principales para que el Partido Acción Nacional llegara a la Presidencia mediante su polémico candidato, Vicente Fox Quesada.

Tras conocer el resultado electoral, el zapatismo supo desde un principio que la llegada de un partido de derecha al poder no le significaba grandes esperanzas para la solución de sus demandas, no así, el gobierno foxista buscó desde la toma de posesión mostrarse condescendiente con el zapatismo a través del espacio público, haciendo declaraciones de apoyo a la propuesta de la COCOPA y potenciando mediáticamente algunas medidas oficiales en favor de la paz. El EZLN, por su parte, solo pidió tres "señales" para reiniciar el diálogo:

*A)- Cumplimiento de los acuerdos de San Andrés. En concreto, la transformación en ley de la iniciativa elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa).*

*B).- La liberación de todos los zapatistas presos en cárceles de Chiapas y en otros estados.*

*C).- Desmilitarización. El señor Vicente Fox, durante su campaña y en todo el periodo posterior al 2 de julio del 2000, ha ofrecido el retiro de las fuerzas armadas federales de territorio zapatista y el regreso del Ejército a las posiciones que ocupaba antes del inicio de la guerra.<sup>181</sup>*

Al mismo tiempo que el EZLN pidió estas tres señales, su CCRI-CG difundió un comunicado que anunció el inicio de una "caravana zapatista a la ciudad de México para demandar al Congreso de la Unión el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés"<sup>182</sup>.

Habiendo dado este mensaje y tras no recibir completas las tres señales solicitadas, el 24 de febrero del 2001, 23 Comandantes y el Subcomandante Marcos salieron de los

---

<sup>181</sup>Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena - Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional a 2 de diciembre del año 2000* (En Línea). Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

<sup>182</sup>Servicio Internacional para la Paz,, Dirección URL: <http://www.sipaz.org/es/chiapas/fechas-claves/2932001.html>

cinco principales puntos zapatistas de Chiapas con destino a la Ciudad de México en una ruta que emuló a un espiral en forma de caracol. Según la Cronología del Servicio Internacional para la Paz, "Aproximadamente 20 mil personas reciben (en ese mismo día) a la caravana en San Cristóbal de las Casas". De ahí en adelante, hasta la Ciudad de México, las muestras de apoyo no fueron menores en ningún caso y en los doce estados de la república por donde transcurrió la "Marcha del Color de la Tierra", el clamor zapatista se sintió tan fuerte y tan vivo como en 1994 e incluso, algunos que estuvieron ahí aseguraron que ese clamor fue más fuerte y más vivo que todo lo acontecido desde la aparición pública del EZLN.

A su llegada a la Ciudad de México, la comandancia del EZ fue recibida por una multitud que muchos calculan en cientos de miles y que hizo volcar toda la atención, de México y del mundo entero, a la cuestión indígena planteada por los zapatistas. Todos los medios de difusión nacionales, todos en absoluto, aunque fuera de una forma muy somera, palparon el recorrido de la caravana en radio, televisión, periódicos, revistas y una vez más a través del Internet.

Un reflejo claro de que el zapatismo acaparaba extraordinariamente el espacio público fue cuando el debate sobre escuchar o no la palabra de los zapatistas en los recintos legislativos de San Lázaro y Xicoténcatl, polarizó opiniones en muchos niveles de la política, principalmente entre partidos políticos como el PAN, quien se negó por completo a oír a los zapatistas desde las tribunas legislativas, y la mayoría de los partidos opositores, quienes se mostraron positivos frente la propuesta del EZ para oírse desde las Cámaras de Diputados y Senadores.

Al final, once votos dentro del Congreso de la Unión hicieron la diferencia para que se permitiera oír la voz de los zapatistas en San Lázaro, asimismo, fueron once los votos de los senadores los que marcaron la diferencia para no "entregar la tribuna del Senado a la comandancia general del EZLN"<sup>183</sup>. De esta manera, el 23 de marzo de 2001, sin importar la imposibilidad de asistir y departir desde la Cámara de Senadores, cuatro representantes de la Comandancia General del EZLN hablaron desde la "Máxima tribuna legislativa de

---

<sup>183</sup> Andrea Becerril, "El PAN, junto con 11 legisladores priistas, cerró las puertas del Senado al EZLN" en *La Jornada Virtual* (En Línea), 23 de marzo de 2001, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/23/012n1pol.html>

México", siendo la Comandanta Esther la encargada de transmitir el mensaje central del EZLN:

*Algunos habrán pensado que esta tribuna sería ocupada por el sup  
marcos y que sería él quien daría el mensaje central de los zapatistas.*

*Ya ven que no es así.*

*El subcomandante insurgente marcos es eso, un subcomandante.*

*Nosotros somos los comandantes, los que mandamos en común, los que  
mandamos obedeciendo a nuestros pueblos.*<sup>184</sup>

Por las palabras de Esther, se hizo evidente que la mayor expectativa para este evento era oír al "Sup" desde San Lázaro, sin embargo, el máximo punto de este evento y la más importante disertación fueron dadas por una mujer indígena que muy seguramente no terminó la educación básica y que además, habló con un pasamontañas puesto y con un español entrecortado muy diferente a su idioma materno:

*Esta tribuna es un símbolo.*

*Por eso convocó tanta polémica.*

*Por eso queríamos hablar en ella y por eso algunos no querían que aquí  
estuviéramos.*

*Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y  
zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de  
nuestra palabra como zapatistas.*<sup>185</sup>

Tal vez la parte más importante de este discurso, por lo menos en lo que refiere al tema aquí tratado, es la parte final dirigida a cada uno de los diputados y en donde se enfatiza de nuevo lo que ha significado la palabra zapatista desde 1994:

---

<sup>184</sup>Comandanta Insurgente Esther, *Discurso en la tribuna del Congreso de la Unión* (En Línea), 28 de marzo de 2001, Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

<sup>185</sup>*Ibidem.*

*Por mi voz hablaron no sólo los cientos de miles de zapatistas del sureste mexicano.*

*También hablaron millones de indígenas de todo el país y la mayoría del pueblo mexicano.*

*Mi voz no faltó al respeto a nadie, pero tampoco vino a pedir limosnas.*

*Mi voz vino a pedir justicia, libertad y democracia para los pueblos indios.*

*Mi voz demandó y demanda reconocimiento constitucional de nuestros derechos y nuestra cultura.<sup>186</sup>*

Las palabras finales de la Comandanta Esther en San Lázaro no hacen más que constatar la subjetividad indígena emergida con la lucha iniciada por el EZLN. Las reuniones, foros y movilizaciones convocadas de 1994 a 2001 por el CCRI-CG del EZ, además de distinguirse por ser multitudinarias y mega-publicitadas, se caracterizaron por visibilizar una gran cantidad de sujetos indígenas que jamás buscaron reproducir las tácticas y/o estrategias del EZLN mas allá del deseo de reconocimiento de la autonomía indígena en México. Se podría decir que, por el contrario, el EZLN es el que emuló a otros sujetos indígenas al dejar por un lado la vía armada y tocar todas las puertas del Estado y las instituciones para dar concreción a su demanda de autonomía.

A pesar de eso y por más que la estrategia seguida por el EZ parecía ser la que llevaría a solucionar las demandas de los pueblos indios, el 28 de abril de 2001, el Congreso de la Unión aprobó una reforma en materia de Derechos y Cultura Indígena que negó en lo absoluto el reconocimiento constitucional de la autonomía y que hasta la fecha no muestra indicios de ser transformada en lo más mínimo ni siquiera para paliar algunas problemáticas que se han ido agudizando en varias regiones del país.

#### **2.2.6.- Autonomía de facto: La vuelta a lo suplementario**

---

<sup>186</sup> *Ibidem.*

He aquí el momento histórico cuando el zapatismo se enfrentó a su mayor reto: ¿Qué hacer después de que todas las puertas del Estado se han cerrado al reconocimiento de la autonomía indígena? Viéndolo desde ahora, el EZLN parecía saber la respuesta desde mucho antes de consumarse la “traición”, sin embargo, esa respuesta solo responde a una realidad vivida solo por los indígenas de Chiapas, no a la situación de los indios de México en su conjunto. El decreto anti-autonómico, mejor celebrado por el "Sup" como la "traición de la maldita trinidad" (por haberse producido gracias al voto unánime de los tres principales partidos políticos), significó una derrota que más allá de doblegar los intentos por fortalecer o construir (o reconstruir) la autonomía comunal de muchos pueblos, hizo sublimar y dirigir la lucha autonómica hacia un proceso organizativo diferente.

En resumen, este es el punto en que acaba el lapso de intentos por reconocer legalmente la autonomía indígena y es el inicio de un nuevo proceso para la conformación de un sujeto indígena autonómico *de facto*, ya no sólo en Chiapas sino en varias partes del país, con múltiples singularidades pero expresando un desacuerdo ya no con el sistema político mexicano, sino con el sistema-mundo en que vivimos todos.

Este desacuerdo, aun siendo el EZLN quien dio el primer paso para su enunciación, no fue seguido de manera acorde y/o literal a lo que habían dicho y hecho los zapatistas en Chiapas, es decir, aunque la experiencia de autonomía zapatista es algo que casi todos los pueblos indígenas en resistencia reconocen y admiran, no ha sido reproducido de la misma manera que en Chiapas por la simple y sencilla razón de que Chiapas es un “mundo” más entre los muchos “mundos” que existen en nuestro país y cada uno de ellos posee singularidades que evitan emular de manera precisa la experiencia de Chiapas en otros lugares. A todo esto se suman también las diferentes críticas de las que fue objeto el discurso zapatista tras darse la ya mencionada “traición de la maldita trinidad”, donde diferentes actores sociales y políticos se distanciaron del EZLN en términos organizativos (y de principios en algunos casos).

La evolución de los procesos autonómicos en México empezó a tomar diversos caminos, sin embargo, esos muchos caminos de la autonomía se han hecho uno solo al momento en que los pueblos indígenas coinciden en expresar su desacuerdo histórico mediante la autonomía y se convierten en un nuevo sujeto político con capacidad de intervenir en el espacio público desde sus propios medios y con su propia palabra. Tal vez

la pregunta que vale la pena hacerse ahora es ¿Cuáles son esos medios y como se ha desarrollado autónomicamente la palabra indígena a inicios del presente siglo? Un acercamiento a una posible respuesta es el que se hace en el capítulo que comienza enseguida y con el que se finalizará este trabajo sobre la autonomía indígena desde la comunicación política.

### **3.- La autonomía desde la palabra: Sujeto indígena autonómico y comunicación política en el siglo XXI.**

Afortunadamente con la tecnología moderna, han surgido alternativas que están cambiando dicha realidad: desde las redes sociales hasta las radios comunitarias, comprometidas en sacar a la luz lo silenciado y manipulado por los medios masivos, lo cual promete la recuperación del pensamiento crítico que hoy parece relegado a un estado de excepción.

**Luis Villoro, *Una lección y una esperanza***

Hasta principios del nuevo siglo, el zapatismo había logrado trascender una infinidad de barreras impuestas a los indígenas durante cientos de años y se había convertido en un movimiento que aglutinaba de manera dislocada no solo a indígenas en resistencia sino a una multiplicidad de sujetos y actores sociales de todo el país. El solo hecho de manifestarse en contra del *status quo* podía lograr que alguien se sintiera incorporado al movimiento zapatista y se involucrara en los diferentes espacios organizativos en que los zapatistas influían, sin embargo, como ya se mencionaba al final del segundo capítulo, la llamada “traición” de los tres principales partidos políticos respecto a la reforma constitucional indígena hizo virar el carácter incluyente y abierto que hasta ese año tuvo el zapatismo, sobre todo porque desde la Selva Lacandona se dieron críticas muy severas al sistema político mexicano y a todos aquellos que lo conforman, incluso a quienes desde los partidos y las instituciones se nombraron a sí mismos como seguidores de los Acuerdos de San Andrés pero que finalmente favorecieron la contrarreforma:

*Por si le interesa (Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano), a nosotros no nos importa si fue a uno o a cien, ni siquiera si le hicieron caso o no (el señor Cárdenas Batel puede y debe responder de sus propios actos). Lo que nos dolió es que usted, en quien creíamos ver una persona comprometida con la paz y la*

*justicia con dignidad para los pueblos indios de México y para todos los mexicanos, haya pensado y dicho eso.*<sup>187</sup>

Mucha gente se solidarizó de nuevo con los indígenas rebeldes, pronunciándose en contra de la reforma indígena y expresando su apoyo incondicional a los indios rebeldes, sin embargo, otros muchos más consideraron injustas las críticas que el “Sup” empezó a hacer en contra de varios sujetos, a quienes consideraba “cómplices de la traición”.

Toda esta situación llevó a que el clamor zapatista se fuera desvaneciendo poco a poco del espacio público y la autonomía indígena empezara a regresar a su condición de desacuerdo. Dicho de otra manera, la reforma sobre Derechos y Cultura Indígena del año 2001 regreso a la autonomía a su condición originaria como una parte suplementaria en la distribución de las partes del Estado-Nación mexicano. Con la consumación de la contrarreforma, muchas organizaciones y movimientos indígenas vieron frustrados sus sueños de construir con el respaldo de la ley “nuevas” formas de organización para sus pueblos y comunidades, sin embargo, para otros sujetos menos autonomistas y más autonómicos, los zapatistas habían dado ya un ejemplo de que la autonomía no es algo que se espera a construir o fortalecer con el permiso de la ley, mucho menos es algo que se condiciona a lo que haga o no haga un protagonista del espacio público como el Subcomandante Marcos.

La rebelión zapatista y todo su impacto político, dieron pie a procesos autonómicos que a lo largo de 18 años se han ido configurando paulatinamente, sobre todo después de haberse dado la contrarreforma a la Ley indígena. El establecimiento de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) fue un primer referente en esa configuración y consolidación de una *autonomía de hechos* y pero no fue el único en la historia de los indígenas de Chiapas.

Al haberse negado la autonomía en la constitución y al haberse perdido un lugar privilegiado en la agenda pública, los zapatistas se han visto en la necesidad de fortalecer y replantear su autonomía con base en lo mismo que los llevó a establecer los MAREZ, es decir, partiendo de una nueva reflexión y análisis de la realidad que motivó a que en agosto

---

<sup>187</sup> Sub-Comandante Insurgente Marcos, *Comunicado-Respuesta a Cuauhtémoc Cárdenas (En línea)*, Febrero de 2003, Dirección URL: [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003\\_02\\_07.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_07.htm)

del año 2003 en Oventik, Chiapas, se constituyeran formalmente las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y los “Caracoles” zapatistas. Según el decreto emitido aquel día, las JBG y sus respectivas sedes o Caracoles sustituirían a los “Aguascalientes”, otrora puntos de coordinación política entre todas las comunidades zapatistas y centros de reunión con la sociedad civil, los cuales, al ser reemplazados por los Caracoles inauguraron una nueva etapa para recomponer las “relaciones tanto hacia dentro como hacia fuera del territorio zapatista”<sup>188</sup>.

A partir de este decreto, una conmoción nuevamente se volcó hacia lo que acontecía en Chiapas pero ya no con la fuerza de anteriores eventos que sacudieron al máximo el espacio público. Como se dijo anteriormente, previo a la formalización de estos cambios en su estructura organizativa, el zapatismo había empezado a perder el cariz “hipnótico” que lo caracterizó en el ‘94 debido en gran parte al fuerte protagonismo del Sup-Marcos, a que éste empezó a ser vapuleado por varios líderes de opinión (incluso aquellos que en un principio lo apoyaban incondicionalmente) y a que su figura y su discurso como parte de la comandancia del EZLN parecía haber empezado a distanciarse de lo que acontecía en el Chiapas recóndito. En pocas palabras, el zapatismo estaba “pasando de moda” en los medios masivos y la opinión pública se estaba olvidando y abstrayendo de todo lo que había pasado y seguía pasando en las comunidades zapatistas de Chiapas.

A los ojos de algunos (autonombrados) “zapatólogos” como el Dr. Octavio Rodríguez Araujo, las comunidades zapatistas se estaban convirtiendo en una sola atracción de activistas altermundistas y extranjeros que se fascinan con solidarizarse, conocer y comunicar de viva imagen lo sucediente en estos lugares, es decir, la palabra de las comunidades indígenas en Chiapas, la de los propios zapatistas, sin intermediarios y en tiempo real, ya no se reflejaba en el espacio público como sucedió en 1994 o en 2001; la misma situación era para el caso de otros pueblos indígenas en otras partes del país donde la palabra originaria y autóctona se encontraba bloqueada tras el desvanecimiento de la euforia pro-zapatista, sin embargo, debe enfatizarse que no todo fue producto de los hechos y declaraciones dadas por el “Sup” o el EZLN.

---

188Servicio Internacional para la Paz, *Chiapas, Proceso de Paz, Proceso de Guerra.*, Dirección URL: <http://www.sipaz.org/es/chiapas/fechas-claves/293> 2001.html

Poco antes de que ocurriera el declive del “boom” zapatista, en los medios masivos la desinformación sobre el acontecer de los pueblos indios se empezó a volver un “pan nuestro de cada día” que oscilaba entre notas como las de *La Crónica de Hoy*, donde aseguraban que Marcos había sido relevado por Tacho en el EZLN, o anuncios del Gobierno foxista mostrando a indígenas alegres aceptando su ayuda o pregonando ser un Gobierno a favor de un “México donde quepan muchos Méxicos”, todo esto además del famoso “Concierto por la Paz” organizado por las dos principales cadenas televisivas en México y exigiendo una solución pacífica al conflicto en Chiapas pero omitiendo la “Justicia y Dignidad” características del discurso zapatista.

En palabras de investigadores como Javier Esteinou Madrid, “los monopolios de la comunicación (mediante una estrategia informativa) prepararon a la opinión pública para acusar de intolerante, infantil, caprichoso, payaso, narcisista, etc. al Comandante Marcos y al EZLN, en caso de no aceptar las condiciones de la paz”<sup>189</sup>:

*Así, podemos decir que gradualmente el poder mediático de los medios de información se apoderó de la fuerza simbólica del EZLN, lo convirtió en espectáculo, lo descontextualizó, lo canalizó hacia sus intereses, hipnotizó una vez más a la sociedad y abortó la reflexión y discusión sobre el acceso de los pueblos indios a los medios de comunicación. En una idea, convirtió al movimiento indígena insurgente del EZLN en una mercancía informativa más del consumo cultural masivo posmoderno, que fue desechada cuando ya no registró rating y fue cambiada por otros hechos coyunturales mercadológicamente más rentables.*<sup>190</sup>

Esta estrategia en la que coincidieron Gobierno y Medios masivos, puso en evidencia algo que resultaba obvio pero desapercibido. Hasta inicios del XXI, la palabra de los pueblos indígenas de Chiapas y de todo el país nunca se difundió por medios propios, siempre estuvo sujeta a la intermediación de los *mass media* y casi en ningún caso la transmisión de los discursos y mensajes indígenas se dio en tiempo real, de manera íntegra

---

<sup>189</sup> Javier Esteinou Madrid, *El derecho a la información de los pueblos indios –El caso de México–* (En línea), Recuperado el 18 de mayo de 2010, Dirección URL: <http://www.inisoc.org/jest0108.htm>

<sup>190</sup> *Ibidem*.

o desde las comunidades zapatistas<sup>191</sup>. Por esta situación y tras el fracaso de la reforma indígena, para el EZLN y el zapatismo en general resultaba importante reflexionar cual sería el sentido de la lucha zapatista después de que los medios masivos habían demostrado hacía que lado de la balanza política se inclinaban. Cabe decir que a poco tiempo de haberse dado la contrarreforma, Javier Esteinou Madrid publicó el texto antes citado y en él agrego además un comentario que resultaba bastante pertinente tras los hechos ocurridos en 2001:

*...es fundamental retomar el espíritu de dignidad y autonomía planteado por las comunidades autóctonas en el III Congreso Nacional Indígena que sobre el acceso de las etnias a los canales de difusión planteó la apropiación y acceso Constitucional de los Pueblos Indios a los medios de comunicación... para difundir nuestra cultura, tradiciones y hacer escuchar nuestra palabra...”*

Esteinou escribió lo anterior con base en una pregunta que se realiza hizo a sí mismo: *¿Cómo lograr que las comunidades indígenas accedan a los medios de información colectivos para transmitir su otra versión de la vida y de la historia?*<sup>192</sup>

Curiosamente, al tiempo en que Esteinou Madrid hace esta pregunta, varios procesos autonómicos surgidos en el contexto zapatista empezaron a darse a conocer en el sureste mexicano, muy a pesar de su minúsculo contacto con el espacio público. Es decir, la autonomía *de facto* o *en los hechos* se empezó a visibilizar en algunas regiones de México gracias a un incipiente uso de nuevas “armas” que sin necesidad de derramar sangre, empezaron a modificar la conciencia de mucha gente, ya que sus “disparos” les hicieron comprender que más allá de lo que los medios masivos dicen, existe siempre algo que no se muestra debido a que, según los zapatistas, esos medios le pertenecen en su mayoría a los de “arriba” y nunca reflejan por completo la voz de los de “abajo”.

Esas “armas” no son otras que los medios mejor conocidos como *alternativos* y/o *comunitarios* y que en el caso de los pueblos y comunidades indígenas, se han ejemplificado de manera más sobresaliente en las radios comunitarias, las cuales, por

---

<sup>191</sup> Algunas excepciones fueron las coberturas especiales del Diario *la Jornada* y las entrevistas en vivo de periodistas como Carmen Aristegui o Javier Solórzano

<sup>192</sup> *Ibidem*.

mencionar un detalle muy común (tal vez intrascendente para algunos), llevan casi siempre un pseudónimo con el prefijo “radio” acompañado del rasgo distintivo del pueblo o comunidad a la que pertenecen, seguido a veces de una frase que inicia diciendo “la voz de...” o “la palabra de...”.

Si bien aquellos indígenas encapuchados combinados con una nueva retórica izquierdista estaban pasando de moda para muchos, la esencia de los mensajes y los objetivos de la lucha zapatista, cristalizados en los Acuerdos de San Andrés, seguían siendo un fundamento clave para muchos procesos autonómicos que a la par de la idea de Esteinou Madrid, retomaban a su manera ese espíritu de dignidad y autonomía planteado por las comunidades indígenas en el Congreso Nacional Indígena (así como en otros foros o espacios), y materializaban en acciones concretas el acceso y apropiación de varios medios de comunicación, especialmente de los que en un corto plazo ya podían ser usados y podían dirigirse a receptores que aún sin ser parte inmanente de los procesos autonómicos, comparten con ellos un espacio físico o territorial y forman a la opinión pública de toda una región o de todo un país.

Por todo esto que se ha mencionado hasta el momento, es imprescindible hablar aquí de los medios que han tenido una mayor apropiación por parte de los pueblos indígenas en resistencia y autonomía. Esta apropiación, en la mayoría de los casos, se ha dado a través de la formación de medios comunitarios como un instrumento de los pueblos indígenas para el reconocimiento, construcción (re-construcción) y/o fortalecimiento de su autonomía desde las comunidades y en el marco de una nueva etapa donde la palabra indígena vuelve a su condición política originaria, es decir, fuera del orden constitucional y/o policial, desligado u omitido de los principales medios de comunicación masiva y enunciando el conflicto histórico del lugar en que se encuentran los indígenas dentro de la sociedad moderna.

### 3.1. –Radios comunitarias: Nuevos actores de la comunicación política en México.

¡Aquí, *Radio Insurgente!*  
Transmitiendo desde el territorio  
zapatista para México y para el  
mundo.

**Radio Insurgente, “La voz de los sin voz”**

¡Aquí no más silencio, aquí la palabra  
del pueblo de la lluvia, la voz del  
pueblo mixteco!

**Radio *Tu'un Nuu Savi*, “La palabra del pueblo de la lluvia”**

Como se había mencionado brevemente en el capítulo uno, las radios comunitarias existen en México desde los años setenta, sin embargo, ninguna en aquellos años transcendía entonces el espacio territorial y político que le marcaba la ley y ninguna contaba con los recursos suficientes para llegar más allá de los márgenes del espacio público moderno. Esta situación empezó a modificarse en el alba del siglo XXI gracias, entre otras razones, a que el derecho a la información se volvió un respaldo político y legal con el que surgieron diferentes procesos de comunicación alternativa y comunitaria en todo México, que a su vez, permitió a diferentes sujetos sociales el mudarse de ser receptores pasivos de la radiodifusión a ser emisores activos de ella. Sin embargo, en el caso específico de los pueblos indígenas, la raíz de una gran parte de la actual radiodifusión comunitaria se encuentra en la necesidad de hacer validos en los hechos los derechos históricos de los pueblos indígenas mediante el acceso y la apropiación de los pueblos sobre los medios de difusión, ya no solo como empresas que mercadean con la información sino en calidad de sujetos con historia y cultura propias.

En este sentido, cabe decir que las limitaciones de las primeras radios comunitarias en México se han ido superando cada vez más por el creciente acceso a nuevas tecnologías que antes parecían ser inalcanzables para la mayoría de la población. Dicen algunos viejos y no tan viejos del terruño que vio nacer a un servidor, que una nueva época se caracteriza

por las sorpresas que aparecen a nuestro alrededor, y tal vez una de ellas al inicio del siglo XXI es la ampliación de las redes de internet a casi todo el país, sin embargo, para las regiones más alejadas de México a inicios del 2000, el internet como es hoy en día, todavía se encontraba a varios años de distancia y solo era accesible si salías de tu comunidad con rumbo a las grandes urbes para pagar hasta treinta pesos por una hora de renta, no así las ondas hertzianas de radio, que desde lustros atrás llegaban ya hasta lo más profundo del país y a partir de la experiencia de algunas radios indígenas e indigenistas (como *Radio Teocelo*, *Radio Huayacocotla* o las emisoras de la CDI) se empezó a concebir la idea de que los pueblos y comunidades también pueden tener acceso a estos medios no sólo como receptores pasivos de sus mensajes sino también como sus emisores activos en toda plenitud.

Expresado de otra manera, en los albores del siglo XXI, mientras en las grandes ciudades varios sujetos sociales empezaron a participar del espacio público y de la comunicación política mediante el uso del internet, para las regiones más alejadas, aisladas o agrestes del país, la radiodifusión empezó a expandirse de tal modo que se empezó a volver una forma de vincular a las comunidades indígenas con la actual esfera pública y con la comunicación política existente en ella. Para México, las primeras experiencias de radio comunitaria fueron *Radio Teocelo* y *Radio Huayacocotla* en el Estado de Veracruz, las cuales tuvieron una gran incidencia en algunas comunidades de la región cafetalera del Golfo y viceversa, es decir, varias comunidades robustecieron a estas emisoras radiofónicas dándole un carácter comunitario ya no solo a su discurso sino a sus prácticas. Sin embargo, como menciona Ricardo Montejano en el libro *Otras Geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, a estas pioneras de la comunicación comunitaria en México las “tuvieron que disfrazar de proyectos educativos”<sup>193</sup> como un blindaje ante el acoso gubernamental y caciquil en esta zona del país. Por todo esto, *Radio Teocelo* y *Radio Huayacocotla*, aunque bien son un primer referente de la comunicación comunitaria que nadie puede hacer a un lado, no son la única referencia para posteriores experiencias de radiodifusión como *Radio Insurgente*, *Radio Ñomndaá* o las diversas radiodifusoras indígenas que a partir de la conformación de un sujeto autónomico, han emergido en los

---

<sup>193</sup> Ricardo Montejano del Valle, “Las radios comunitarias: un proceso que empieza. La comunicación en el marco de la autonomía” en *Otras Geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (Coord.), Editorial Redez tejiendo la utopía, México, 2010, p. 186.

últimos años enunciando el desacuerdo de los pueblos indios frente al orden policial que les in-visibiliza.

Por todas estas razones, en la actualidad el concepto de radio comunitaria en varios pueblos indígenas está sumamente ligado al concepto de autonomía, lo que nos lleva necesariamente a indagar en los precedentes de la actual comunicación comunitaria e indígena pero partiendo de aquellos casos donde la radiodifusión se manifiesta como un elemento o una herramienta para la emancipación o autodeterminación de un pueblo frente al sistema, y no solo como un elemento o una herramienta para su inclusión o integración en él (como en el caso de las primeras emisoras comunitarias de México o las radios indigenistas de la CDI).

### **3.1.1. Los caminos de “otras” radiodifusiones en Latinoamérica.**

#### **- De Radio Rebelde en Cuba a Radio Venceremos en El Salvador.**

Además de *Radio Teocelo* o *Radio Huayacocotla* en el Estado de Veracruz, pueden nombrarse muchas pioneras en el ejercicio de la radiodifusión indígena y comunitaria en México, sin embargo, “Radio Insurgente: la voz de los sin voz, voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”, es la primer experiencia de acompañamiento mediático que a través de la radiodifusión, un grupo de comunidades indígenas hace para su proceso autonómico.

Antes de seguir los pasos de las pioneras en radiodifusión comunitaria en México, esta experiencia de autonomía indígena iniciada en 2002 (tras el rotundo desconocimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del gobierno) es un proceso que se origina a partir de una tendencia radio-difusiva endémica de los movimientos de liberación nacional en gran parte de Latinoamérica, la cual fue iniciada a finales de los años cincuenta en la revolución cubana y fue continuada por ejércitos y grupos guerrilleros de otros países en América latina.

Para ser más precisos, el crédito inicial de esta tendencia pertenece a *Radio Rebelde*, el medio través del cual Ernesto Che Guevara, Fidel Castro y otros revolucionarios cubanos se dieron a conocer en el mundo desde su clandestinidad en la Sierra Maestra de Cuba y que es la primer estación precursora en Latinoamérica de una radiodifusión ligada a los movimientos sociales o populares, opuesta tangencialmente al discurso sistémico, imperialista y colonial que hasta entonces permeaba las ondas hertzianas.

Antes de ella, la experiencia más cercana de radiodifusión bajo un sentido anticolonial y reivindicativo de los pueblos se encuentra en Colombia, en las radios educativas promovidas por la iglesia católica, sin embargo, al igual que *Radio Teocelo* o *Radio Huayacocotla* en México, estas emisoras jamás se mostraron como un instrumento de emancipación o liberación de un pueblo. Sus artífices prefirieron disfrazarlas con fines sociales antes que políticos para evitar ser objeto de agresiones o represión.

*Radio Rebelde*, por el contrario, se desempeñó como una radio clandestina y “guerrillera”, la voz de un grupo armado que exigía la independencia y la soberanía del pueblo cubano y que finalmente logró derrocar a una dictadura para implantar un nuevo régimen político.

Por esas y otras razones, el papel histórico de *Radio Rebelde* es sumamente trascendental e imprescindible. Muchos que en aquel entonces participaron de esta radio, siguen siendo hasta la fecha copartícipes de ella por su importancia y por su historia para los pueblos cubano y de Latinoamérica (actualmente ya no es una radio “guerrillera” sino un instrumento de divulgación cultural del actual gobierno de Cuba), y tal vez muchos de ellos podrían comentar de su trascendencia en la Historia de la Revolución cubana, sin embargo, quien mejor que el mismo Fidel Castro para detallar el papel de *Radio Rebelde* en aquellos años de guerra e insurrección:

*...Radio Rebelde se convirtió realmente en nuestro medio de divulgación masivo, con el cual nos comunicábamos con el pueblo y llegó a convertirse en una estación con alto rating... de manera que fue un centro de comunicación militar sumamente importante además de haber sido un instrumento de*

*divulgación masiva que jugó un papel político de gran trascendencia durante toda la guerra...*<sup>194</sup>

A *Radio Rebelde* se suman otras experiencias posteriores en Latinoamérica donde la liberación nacional o la autodeterminación de los pueblos frente al imperialismo y/o colonialismo occidentales, se volvieron un envite para nuevos procesos de radiodifusión muy “otros” y que entre sus objetivos se encontraba el ser un medio de divulgación de las diferentes luchas armadas que los respaldaban. Siendo más específicos, en la región de Centroamérica se encuentran dos de los ejemplos más importantes de esa tendencia iniciada por *Radio Rebelde* en Cuba: *Radio Venceremos*, perteneciente al Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador y *Radio Liberación*, perteneciente al Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) de Nicaragua. De estas dos radios, solo la segunda continúa transmisiones hasta el día de hoy; *Radio Venceremos*, por su parte, después de haber transmitido sus emisiones durante más de diez años de guerra civil, forjó toda una serie de historias que más allá de lo novelesco que significan para algunos, se caracterizaron ante todo por mostrar:

*...elementos básicos de lo que en América Latina entendemos por comunicación popular o alternativa. Naturalmente, una comunicación hecha en situaciones límites, en condiciones poco imaginables para los locutores que trabajan con aire acondicionado y un letrero de silencio en la puerta de cabina.*<sup>195</sup>

Gran parte de la memoria de esta radio difusora está retratada en el reconocido libro de José Ignacio López Vigil, aquel que precisamente lleva de nombre *Las mil y una historias de Radio Venceremos* y que a manera de epílogo expresa la esperanza de la guerrilla salvadoreña de un futuro más promisorio para esta emisora, un futuro que reivindicara su carácter popular y alternativo surgido durante la lucha contra el gobierno

---

<sup>194</sup> Fidel Castro, citado por Radio Rebelde, *Quiénes somos* (En Línea), recuperado el 11 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.radiorebelde.cu/quienes-somos/>

<sup>195</sup> José Ignacio López Vigil, *Las mil y una historias de Radio Venceremos*, UCA editores, San Salvador, 1991, p. 16.

militar y donde sus emisiones ya no estuvieran permeadas por aquel escenario de más de 75,000 muertos y desaparecidos a causa de la guerra, y en cambio, la comunidad salvadoreña pudiera decir su palabra sin temor a represalias:

*Nos hemos ganado la legalidad al margen de la ley, porque a nuestra emisora igual que al pueblo salvadoreño solo le quedó la montaña para hacer valer sus derechos y resonar su voz. Ya me veo yo haciendo entrevistas en la Zacamil, grabando novelitas en los mercados, abriendo estos micrófonos hasta hoy clandestinos en las barriadas populares para que el pobrero hable, Que sean escuchados los que llevan años, siglos, haciendo cola en la historia para decir su palabra.*<sup>196</sup>

Para infortuna del FMLN, La continuidad de *Radio Venceremos* tras la Guerra Civil se truncó de manera tal que aun habiendo sido reconocida legalmente como un medio de difusión independiente, hoy su frecuencia es rentada a una emisora cristiana evangélica que transmite contenidos bastante distantes a lo que esperaban aquellos “guerrilleros radialistas” que retrata en su libro López Vigil. Sin embargo, algo destacable de la experiencia de *Radio Venceremos* es que a pesar de que el proyecto original ya no existe como tal, su esencia fue retomada por varios actores de la comunicación política salvadoreña (periodistas en su mayoría) que a lo largo de veinte años han potenciado nuevos procesos de radiodifusión mediante más de veinte emisoras comunitarias, las cuales han cumplido a su manera el sueño de aquellos guerrilleros y comunicadores clandestinos:

*Para Santiago* (un periodista anónimo y veterano de la Guerra Civil), *los medios alternativos tienen una función vital. “Aquí en El Salvador, hay 22 radios comunitarias y yo creo en esa propuesta de emisoras comunitarias como Radio Sumpul, Radio Segundo Montes, como las emisoras de las universidades y culturales, son las únicas que tienen su corazón junto al sentir y a los sueños, anhelos y necesidades de las comunidades locales y del pueblo en general”.*

---

<sup>196</sup> *Ibidem.* P. 542.

*“Los grandes medios de comunicación tienen su razón de ser en la ganancia económica que le sacan a los anuncios; las radios comunitarias tienen su razón de ser y existir muchas veces por los trabajadores voluntarios, sacan sus señales desde las propias comunidades y expresan el sentir de sus propias comunidades.”*<sup>197</sup>

### **- De *Radio Liberación* en Nicaragua a *Radio Insurgente* en Chiapas**

En otro contexto hasta cierto punto diferente, *Radio Liberación* de Nicaragua, aunque también es una experiencia precedida por una situación de guerra y violencia como en *Radio Venceremos*, su situación se desarrolló de una forma extremadamente diferente a la experiencia salvadoreña, sobre todo porque sus transmisiones iniciaron dos días antes de que la guerra en Nicaragua terminara y de que los sandinistas triunfaran en contra del dictador Anastasio Somoza.

La conformación de este medio como comunitario se identificó desde un principio por el carácter alternativo de sus discursos y sus prácticas, los y las cuales ya no tuvieron necesidad de recluirse a la clandestinidad de la montaña y abrieron espacio a las diferentes voces que habían sido calladas durante la dictadura somocista. Esas prácticas alternativas son en esencia lo que hace pertinente nombrar a esta experiencia de radiodifusión “guerrillera” y comunitaria, ya que para el caso de nuestro país, si uno se hace la pregunta *¿Cuándo se ha visto en México un caso de radiodifusión “guerrillera” como en El Salvador o en Cuba?* Muy difícilmente podría responder un caso conocido si no es que ninguno.

Por esas razones y con excepción de algunos aspectos que más adelante se comentan, la experiencia de radio en México que más se asemeja a las experiencias de Cuba o El Salvador, es más semejante aún a lo ocurrido en Nicaragua dentro de *Radio Liberación*, tanto por su sentido político y social como por sus prácticas comunitarias vigentes; nos referimos, por supuesto, a la experiencia de *Radio Insurgente* de Chiapas, la

---

<sup>197</sup> Ricardo Martínez Martínez, “Radio Venceremos renace en el museo de la palabra y la imagen” en *Rebelión* (En Línea), 28 de abril de 2005, Dirección URL: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=14522>

cual emerge tras el conflicto armado en el sureste mexicano y que a pesar de concebirse hasta la fecha como un brazo mediático del EZLN (aún después de terminada la guerra frontal con el ejército mexicano), en sus prácticas se han reflejado desde el año 2005 características poseídas por radios comunitarias como las ya mencionadas de México pero que a diferencia de ellas, *Radio Insurgente* se plantea a sí misma como parte de un conflicto (o una guerra) del mismo modo que lo planteó desde un principio *Radio Liberación* y por lo mismo, no se ha disfrazado como un proyecto educativo o cultural, sino como un actor político que con el respaldo de un grupo armado busca difundir las acciones relativas a él pero propiciando siempre un mayor espacio de expresión a sus bases y comunidades de apoyo.

Ciertamente, no se trata como *Radio Liberación* de una radio clandestina que se encaminó de principio al derrocamiento de una dictadura militar, mucho menos se propone ser el brazo mediático de un nuevo poder gubernamental como *Radio Rebelde* lo es en la actualidad; en realidad, el actuar de *Radio Insurgente* va más allá de estos fines y para varios sería un ejemplo de cómo el “arte de lo posible”, la caracterización que hace Von Bismark de la política “real”, ha sido rebasada por una política emancipatoria de “otro” u “otros” mundos posibles<sup>198</sup>.

En síntesis, después del 2001, el conflicto del EZLN ya no era en contra de una dictadura política específica o a favor de una reforma legal, sino frente a todo un sistema capitalista que a los ojos de los zapatistas y de varios grupos altermundistas, ha evolucionado a una fase neoliberal y global:

*Y entonces resulta que el capitalismo de ahora no es igual que antes, que están los ricos contentos explotando a los trabajadores en sus países, sino que ahora está en un paso que se llama Globalización Neoliberal. Esta globalización quiere decir que ya no sólo en un país dominan a los trabajadores o en varios, sino que los capitalistas tratan de dominar todo en todo el mundo.*

*...Entonces la globalización neoliberal quiere destruir a las Naciones del mundo y que sólo queda una sola Nación o país, o sea el país del dinero, del capital. Y el capitalismo quiere entonces que todo sea como él quiere, o sea*

---

<sup>198</sup> La argumentación para aseverar este punto ya ha sido dada en el capítulo uno.

*según su modo, y lo que es diferente pues no le gusta, y lo persigue, y lo ataca, o lo aparta en un rincón y hace como que no existe.*<sup>199</sup>

Las experiencias latinoamericanas de radiodifusión “guerrillera” (como les han llamado algunos para distinguirlas de otros medios alternativos o populares) poseen como principales características el hacer de la radio un elemento potenciador de los conflictos armados y las rupturas sociales y políticas dentro de una guerra civil, así como el ser un actor determinante de la comunicación política y de la opinión pública habida en ésta; todo con el fin de favorecer la emancipación o la autodeterminación de un pueblo frente a la hegemonía de un poder gubernamental (que en la mayoría de los casos de la historia de Latinoamérica es o ha sido respaldado por una potencia extranjera). *Radio Insurgente*, a diferencia de esas experiencias de radiodifusión, en este nuevo contexto de globalización neoliberal, busca ser (aunque suene muy pretencioso) un actor y un instrumento en favor de una emancipación pero no de un pueblo en especial o de un sujeto social exclusivo, sino de todo aquello que sufre o padece a causa del sistema capitalista en que vivimos la mayoría de la población mundial.

Para quienes transmiten su palabra en la frecuencia de *Radio Insurgente*, las injusticias resistidas por una comunidad tzotzil zapatista tienen la misma raíz que las injusticias sufridas por un obrero o un activista social en una Ciudad como México, Managua o San Salvador. La gran diferencia que marca a un caso y a otro es que la comunidad tzotzil zapatista (de alguna u otra manera) define y/o reconoce su autonomía comunitaria o comunal como el medio o el instrumento más adecuado para enfrentarse a ese sistema-mundo capitalista que le rodea, un sistema que siguiendo las reflexiones hechas desde el zapatismo, no escatimaría en borrar del mapa a cual comunidad se enfrente si a corto plazo le conviniera a un mega-proyecto extractivo o de energía, tal como se ha dado en varias partes de Latinoamérica donde se ha despojado o se ha intentado despojar a diferentes pueblos indígenas de sus territorios y /o se ha fracturado su tejido comunitario en aras de desarrollar los susodichos proyectos.

---

<sup>199</sup> Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Sexta Declaración de la Selva lacandona* (En Línea), 2005, Dirección URL: <http://palabra.ezln.org.mx/>

Es así pues que la autonomía indígena, en el actual contexto neoliberal, se ha convertido en el medio o el dispositivo a través del cual los pueblos zapatistas han concebido su resistencia o su emancipación política de la actual globalización neoliberal; ya no se trata como en Cuba, Nicaragua o el Salvador, de enfrentarse o pelear con armas de fuego por un espacio dentro del sistema para así transformar el *status quo*, ahora el sistema es desde la concepción zapatista el enemigo de los pueblos y por esa razón, los zapatistas han decidido atrincherarse en su territorio y en su *logos* ancestral para que a partir de ahí se esparza un nuevo mensaje a toda la extensión del espacio público, sin necesidad de cargar un disfraz, como las primeras radios comunitarias en México, y sin necesidad de recluirse a la clandestinidad de las guerras civiles al modo de *Radio Venceremos* o *Radio Rebelde*.

**- “Radio Insurgente... transmitiendo desde las montañas del sureste mexicano”**

Antes de continuar con la siguiente parte, tiene que dejarse en claro que el hablar de las radios “guerrilleras” en otros países, no le niega su importancia histórica a radios comunitarias como *Teocelo* o *Huayacocotla*, simplemente establece que además de ellas y de todo precedente que le han dejado a los actuales procesos de comunicación indígena, la experiencia y la historia de las emisoras “guerrilleras” en Caribe y Centroamérica se suma a un conjunto de factores que del mismo modo que el Congreso Indígena de 1974 o la rebelión chiapaneca veinte años después, establecieron pautas para el desarrollo de “otra” radiodifusión en situaciones de guerra o de conflicto político y social, y que en el caso de México, dicha radiodifusión se ha caracterizado más por sus prácticas comunitarias o comunales en favor de la autonomía que por ser un instrumento de divulgación militar al servicio exclusivo de un grupo armado como lo es el EZLN.

Hablando de esa “otra” radiodifusión en nuestro país, si alguien buscara en qué año o años comienza, difícilmente encontrará otro lapso que no fuese el del conflicto de Chiapas o el de las diferentes luchas por autonomía indígena sucedidas desde 1994.

Tanto el conflicto zapatista como otras luchas de resistencia indígena posteriores a él, han estado acompañadas de la conformación de procesos de radiodifusión autonómica, caracterizados ya no solo por hacer emisiones en lenguas originarias o por buscar el rescate

de algunas costumbres de los pueblos, muchos menos por difundir en exclusiva las acciones militares de un grupo armado. En realidad, la característica de estos procesos ha sido el enunciar aquel citado desacuerdo de los pueblos indios con el orden social vigente, donde los pueblos en su condición de indígenas no tienen cabida más que como un suplemento de la sociedad moderna, es decir, como una parte invisible o inaudible del mundo actual y donde el ser indígena es serlo sólo en términos de folclor o de un pasado inexistente.

El primero de esos procesos de radiodifusión autonómica es (como ya se dijo antes) *Radio Insurgente*. Desde su aparición en el año 2002, además del desacuerdo indígena ya mencionado, en sus emisiones se han reflejado varias de las prácticas comunitarias y comunales características de los pueblos indios de Chiapas (el trabajo colectivo, el tequio o la mano-vuelta, el servicio de cargos, entre otros) pero ahora potenciadas hacia un público heterogéneo y multilingüe que se encuentra más allá de las comunidades Tzotziles, Tzeltales, Choles, Mames, Zoques o Tojolabales de la zona zapatista:

*No por estar arraigada a sus territorios y a su cultura, Radio Insurgente es sectaria o localista. En su rúbrica de entrada se escucha un mensaje en voces multilingües. Esto habla de la repercusión mundial del zapatismo y de su sentido internacionalista. Frecuentemente se acompañan las reivindicaciones del pueblo vasco, opinan de la guerra en Irak, escuchan a Bob Dylan lo mismo que canciones de protesta chilena. Además, en sus emisiones se va de la selva a la ciudad, y de regreso.*<sup>200</sup>

Según la investigadora Azalia Hernández, aunque “las voces escuchadas en *Radio Insurgente* son las zapatistas, también funcionan como caja de resonancia de otras voces”<sup>201</sup>, que también han puesto de manifiesto su desacuerdo y su ruptura con el sistema-mundo vigente de la misma forma que los zapatistas. Siguiendo las conclusiones del capítulo uno de este escrito, la autonomía y la comunalidad de los pueblos indios no son, en términos de Jacques Rancière, elementos que valgan a la búsqueda de un acuerdo entre las

---

<sup>200</sup> Azalia Hernández Rodríguez, “Radio Insurgente: Comunicación desde la autonomía zapatista” en *XXX Conferencia Anual de ILASSA sobre Latinoamérica* (En Línea), 5 de febrero de 2010, Dirección URL: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilil/lassa/2010/rodriguez.pdf>

<sup>201</sup> *Ibidem*.

partes que componen el total de la sociedad moderna; las posiciones, tanto de las comunidades zapatistas como de un medio de difusión al modo de *Radio Insurgente*, son enteramente desacordes con el orden social establecido, además, están fijadas exclusivamente a ese ámbito que los zapatistas llaman el “abajo”, donde al mismo tiempo de enunciar su desacuerdo con el sistema, los pueblos indios de Chiapas buscan conservar, crear o fortalecer “otras” relaciones entre las partes que integran sus comunidades, así como “otras” relaciones entre éstas últimas y los diversos sujetos que (también en el “abajo”) les rodean por todo el orbe:

*En esta dinámica, Radio Insurgente ha entrevistado a integrantes de medios libres de las ciudades como Radio Sabotaje; colectivos en defensa de los derechos humanos como Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio; grupos de música como Amparanoia; organizaciones como la Brigada Callejera Elisa Martínez conformada por trabajadoras sexuales en el Distrito Federal; entre otros. Asimismo, ha narrado las historias de jóvenes anarquistas, de la nación shushuap de Canadá, de los colectivos opositores a la Minera San Xavier, de los yaquis y rarámuris, además de dar seguimiento a la Otra Campaña (enero de 2006-a la fecha) donde se escucharon las resistencias de todo el país.<sup>202</sup>*

Hablando un poco ahora de sus repercusiones en el espacio público, *Radio Insurgente* ha tenido efectos diversos que han ido desde lo estrictamente local o regional hasta lo netamente global.

Empezando por lo local, se ha comprobado que en las diferentes regiones geográficas de Chiapas en donde se puede sintonizar a alguna de las tres emisoras-repetidoras de “la voz de los sin voz”<sup>203</sup>, existen algunos cambios dentro del actuar cotidiano de varios sujetos y comunidades que sin ser zapatistas o perteneciendo a un

---

<sup>202</sup> *Ibidem*.

<sup>203</sup> *Radio Insurgente* “... opera en tres regiones zapatistas: en Los Altos, en la selva tzeltal y en la selva fronteriza. Son tres emisoras distintas que, de acuerdo con su ubicación y alcance, transmiten mensajes en español, tzotzil, tzeltal y tojolabal. La programación la realiza cada unidad insurgente, aunque existen programas generales que se comparten entre las tres estaciones. Los horarios de cada emisora también son distintos y cambian de acuerdo con las condiciones climatológicas (tormentas), económicas (recursos de la estación) y políticas (interferencias).” Gloria Muñoz Ramírez, *Radio Insurgente* (2004)

partido político como el PRI o el PRD, se han identificado con el mensaje rebelde emitido en FM. La prueba de estos cambios se encuentra en situaciones inéditas registradas desde el 2003 en los diferentes puntos donde transmite *Radio Insurgente*. Algunas de esas situaciones las cita Gloria Muñoz Ramírez en el vigésimo aniversario del periódico *La Jornada*, dentro del especial *Chiapas, la resistencia*:

*Uno de los efectos más notables de las transmisiones, platica el coordinador general de las tres emisoras de Radio Insurgente, es que han llegado a la estación peticiones de cientos de familias que estaban trabajando con grupos paramilitares y ahora piden su ingreso al EZLN; y hay también solicitudes de gente del PRI que pide materiales de nuestra lucha, para conocerla más.<sup>204</sup>*

Ciertamente, el nivel de conflictividad entre las comunidades zapatistas y los principales actores políticos en Chiapas no ha cambiado mucho desde el levantamiento armado, sin embargo, la relación de las comunidades priistas o perredistas con el zapatismo se ha destensado en algunas zonas debido a que la radio ha creado un puente de comunicación y reconocimiento mutuo que trasciende las diferencias políticas y ayuda a las comunidades a conciliarse más allá de sus fobias y sus filias partidistas.

Saliendo ahora un poco de las comunidades y cruzando más allá de las fronteras nacionales e internacionales, *Radio Insurgente* ha logrado adentrarse también hasta lo más profundo de otros países debido a que además de sus transmisiones por frecuencia modulada, desde el año 2005 ha generado otras tres maneras para que sus seguidores recojan sus mensajes y su memoria como “voz de los sin voz”. Nos referimos concretamente a la onda corta, a la distribución de discos compactos y a su página en Internet, es decir, tres vías o accesos que sumados a la FM han expandido el alcance de *Radio Insurgente* a todo el mundo.

#### **- De lo comunitario a lo global: la transnacionalización de la palabra indígena.**

---

<sup>204</sup> Gloria Muñoz Ramírez, “Radio insurgente” en *Chiapas, la resistencia* (En Línea), México, 19 de septiembre de 2004, Dirección URL: <http://www.jornada.unam.mx/2004/09/19/chiprincipal.html>

Siguiendo ese mismo orden en que se mencionan las tres vías o accesos mediante los cuales se puede recibir el mensaje de *Radio Insurgente* en otras latitudes, la onda corta fue el primer medio de circulación por donde la “voz de los sin voz” llegó a un público lejano y extremadamente distinto del que sólo existe en Chiapas. Los programas que la “voz de los sin voz” inició por esta frecuencia, aunque por lapsos breves de transmisión<sup>205</sup>, han sido dirigidas especialmente “...a los pueblos de México y de las Américas, pero también a la sociedad civil de Europa, África, Asia y Oceanía”<sup>206</sup>. En otras palabras, *Radio Insurgente* en onda corta, está encaminada a difundir y comunicar sobre la situación del zapatismo en Chiapas a quienes no pueden visibilizar de manera directa el conflicto en esta entidad:

*... Informa sobre los sucesos actuales en Chiapas, sobre los avances en la construcción de la autonomía zapatista que se realiza a través de las Juntas de Buen Gobierno y de los MAREZ. Informa también sobre la historia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, los derechos de las mujeres indígenas y muchos temas más. Además, entretiene con música variada y cuentos provenientes de Chiapas.*<sup>207</sup>

Cabe decir que a pesar de que en varios lugares de México y Centroamérica ha habido respuestas positivas a las breves emisiones de onda corta de *Radio Insurgente*<sup>208</sup>, el reducido acceso a la frecuencia de este cuadrante ha dado lugar a que el zapatismo inicie, además, con una distribución de sus materiales radiofónicos a todo el mundo, esto mediante su distribución física en discos compactos pero también a través de una difusión viral desde su página de internet.

---

<sup>205</sup> Estos programas de Radio Insurgente están dirigidos a la sociedad civil nacional e internacional. Se transmiten semanalmente, todos los sábados a las 15:00 horas (hora del centro de México GMT-6) en la frecuencia 6.0 MHz en la banda de 49 metros. Cada programa tiene una duración de aproximadamente una hora.

<sup>206</sup> Radio Insurgente, *Quienes somos* (En Línea), recuperado el 11 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.radioinsurgente.org/index.php?name=QuienesSomos>

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> Gloria Muñoz Ramírez, *Op. Cit.*

Los discos, por una parte, son “grabaciones propias elaboradas en el estudio digital de la Radio (y)...distribuidas en las tiendas comunitarias zapatistas, por las redes de solidaridad y pedidos directos”<sup>209</sup> Su proceso de grabación “conlleva rigor y disciplina, incluyendo otro aspecto artístico como es la elaboración de la portada. El resultado son discos de calidad que reproducen la identidad indígena y del movimiento”<sup>210</sup>.

La página de internet, por otro lado (identificada también como *radioinsurgente.org*) y surgida durante el 22° Aniversario de la fundación del EZLN en el 2005, se ha convertido desde sus inicios en una de las principales referencias del zapatismo en el ciberespacio, sólo superada por el portal *Enlace Zapatista*, pero a diferencia de éste, *radioinsurgente.org* muestra otra cara del proceso autonómico zapatista debido a que no sólo es la palabra de los comandantes del EZLN o de alguna Junta de Buen Gobierno la que se vierte en ella:

*Significa una ventana para conocer la lucha zapatista a partir de su propia memoria. Contiene audios, fotos y documentos; reportajes, programas especiales, mensaje, entrevistas. En una rápida búsqueda posee 277 mil entradas en Google lo que da una percepción de los vínculos que tiene o podría tener. Algunos links destacados son en Espora Radio, Radio Bemba, Radio Elarka, Radio Totán Zapata, la Voladora, radio Zapatista, Centro de Documentación del Zapatismo, El Centro de Medios Libres, Indymedia, Chiapas y La Neta, por citar sólo algunos de los medios libres más conocidos.*<sup>211</sup>

A pesar de que *radioinsurgente.org* no ha podido transmitir en tiempo real los contenidos de *Radio Insurgente* (esto por el poco alcance del internet en las montañas del sureste mexicano), su portal en red ha sido hasta el día de hoy el medio más próximo y eficaz al que pueden acceder los interesados en conocer de la “voz de los sin voz”, sin verse en la necesidad de comprar sus discos compactos o de viajar hasta Chiapas para conocerla y escucharla en vivo. En pocas palabras, La página web de *Radio Insurgente* es una de las

---

<sup>209</sup> Azalia Hernández, *Op. Cit.*

<sup>210</sup> *Ibidem.*

<sup>211</sup> *Ibidem.*

pocas aberturas en el espacio público mundial donde se visibilizan los zapatistas bajo sus propios medios pero donde la palabra zapatista sigue manteniendo una histerología respecto al orden vigente.

No se trata ya, pues, de un medio delimitado por un agente exógeno a las comunidades indígenas, ni siquiera por un interlocutor tan polémico y determinante en el zapatismo como lo es el Sub-Comandante Marcos. En la actualidad, *Radio Insurgente* es (como bien la define Azalia Hernández) “un medio libre y comunitario construido desde una experiencia específica: la autonomía zapatista en Chiapas”<sup>212</sup>. Siguiendo esta misma línea, también se podría decir que es el primer medio de radiodifusión en México enmarcado en un contexto de autonomía indígena, y a partir de su trascendencia histórica y su experiencia comunicacional para otros procesos de autonomía indígena, su ejemplo de radiodifusión comunitaria ha dado pie a que otras voces inaudibles empiecen a romper con su silencio para oírse de manera irruptiva en todos los rincones del espacio público moderno, ya sea mediante el uso de las ondas hertzianas o a través del ciberespacio, que como se platica más adelante, se ha ido acercando cada vez más a los pueblos abriéndoles nuevas puertas y nuevos altavoces para su palabra, aun en condiciones misérrimas.

### **3.1.2. De Chiapas a Michoacán.: Diez años de “otra” radiodifusión comunitaria en México.**

Siguiendo lo atendido en los párrafos anteriores, en México existen dos momentos principales que han definido el transcurso de la actual radiodifusión comunitaria e indígena (que no indigenista) en México: uno, la aparición en los años setenta de emisoras como *Radio Teocelo* o *Radio Huayacocotla* en Veracruz, y dos, el surgimiento en el 2002 de *Radio Insurgente* en las Montañas de Chiapas.

Tanto un caso como el otro se pueden considerar precedentes de las actuales radios comunitarias en México si partimos de la idea de que con ellos se han generado dos tendencias a seguir para el conjunto de emisoras comunitarias en México: una primera definida por un discurso limitado al reconocimiento de los derechos de los pueblos

---

<sup>212</sup> *Ibidem.*

indígenas desde razones culturales y legales (haciendo énfasis en cuestiones como la inclusión, la interculturalidad y la aceptación dentro del orden establecido) y otra segunda donde las radiodifusoras emiten mensajes que buscan ir más allá de los márgenes de lo “políticamente posible”, es decir donde la comunalidad y la autonomía inmanente a ella se enuncian como una heterología en el orden social vigente. Citando las radios ya mencionadas, un ejemplo de la primera tendencia la demuestra *Radio Teocelo*, quien se ha planteado desde un inicio:

*Ser un espacio de comunicación operado por un equipo de comunicadores populares de la región para hacer expresión de la voz, inquietudes, aspiraciones, valores y manifestaciones artísticas y culturales de los pueblos de la región, que propicie un proceso de educación y comunicación que facilite la promoción de formas de convivencia más humanas y dignas.*<sup>213</sup>

*Radio Insurgente*, por otro lado, se puede considerar un ejemplo de la segunda tendencia debido a que se ha concebido a sí misma como:

*...una estación producida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, totalmente desligada del mal gobierno mexicano... (Y que)...Desde varias emisoras en las montañas del sureste mexicano, ha dado cuenta de los avances del proceso de construcción de la autonomía en las zonas zapatistas, y ha promovido la difusión de la palabra y la música de las comunidades indígenas.*<sup>214</sup>

Si a estos planteamientos y objetivos añadimos también la visión y la misión de otras radios comunitarias de todo el país, notaremos que para las emitenes en comunidades indígenas en resistencia o en regiones declaradas autónomas, el sentido de sus locuciones radiales no estará tan desligado del sentido y la filosofía que permean a *Radio Insurgente*

---

<sup>213</sup> Radio Teocelo, *Área de comunicación* (En línea), recuperado el 11 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.radioteocelo.org/area.html>

<sup>214</sup> Radio Insurgente, *Quienes somos* (En Línea), recuperado el 11 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.radioinsurgente.org/index.php?name=QuienesSomos>

(con excepción tal vez de ser nombradas “zapatistas” o estar respaldadas políticamente por un ejército guerrillero).

Dejando un poco de lado la tendencia de las radios “legales” o “disfrazadas” y enfocándonos ahora a las radios indígenas en “resistencia” y/o enmarcadas en procesos de autonomía, a *Radio Insurgente* se le suman otras experiencias donde se puede demostrar que el desacuerdo autonómico reflejado en el hacer cotidiano de los pueblos indios de otras latitudes también se potencia en las ondas hertzianas de radio. De estos casos donde, a decir de algunos radialistas comunitarios, la radio “ha dado voz a los que no tienen voz”, vale la pena mencionar y esbozar tres ejemplos de radiodifusión comunitaria que en los últimos años han tenido un papel trascendental en los procesos autonómicos de los que forman o han formado parte.

Estos casos, aún con sus singularidades y sus características muy particulares, expresan desde su palabra y su práctica la misma heterología que los zapatistas han expresado al mundo entero, es decir, lo suplementario, lo inaudible y/o lo invisible del mundo indígena en el contexto global actual; aquello que sólo a partir de la insurrección zapatista se ha vislumbrado o percibido pero que aún con la vindicación legal de la autonomía, no ha tenido cabida en ninguno de los órdenes manados del sistema-mundo vigente.

#### **- *Radio Ñomndaa*, “La Palabra del Agua” - Municipio Autónomo de Suljaa´, Guerrero**

De los tres casos a mencionar, tal vez sea apto empezar por una de las primeras pero a la vez más trascendentes experiencias de radiodifusión comunitaria en lo que se refiere a permanencia y alcance público hasta el día de hoy. Hallase dicho de otra manera, se hace pertinente hablar de *Radio Ñomndaa* debido a que se ha colocado a nivel mundial como una de los medios comunitarios más importantes de México por su historia de resistencia frente a agresiones caciquiles y gubernamentales y a que es, tal vez, la experiencia de radiodifusión autonómica más reconocida después de *Radio Insurgente*.

Nacida en 2004 en la comunidad de Suljaa´ (Xochistlahuaca), Guerrero, “La palabra del agua” (como también es conocida esta radio) fue concebida desde su origen como una

herramienta indispensable para el proceso iniciado en 2002 por parte del pueblo Amuzgo de Xochistlahuaca en contra del cacicazgo priista encabezado por Aceadeth Rocha Ramírez, quien al finalizar su mandato como Presidenta Municipal de esta localidad, desconoció los sistemas normativos de su pueblo para así imponer autoridades municipales de su conveniencia.

La arbitrariedad de esta decisión originó un descontento generalizado entre la población de Xochistlahuaca. Ejidatarios, líderes morales y población en general, al ver que la situación política seguiría igual si se continuaba en la vía partidista, optaron por fundar el Municipio Autónomo de Suljaa' (Nombre original de Xochistlahuaca) como una manera de romper con el dominio caciquil de Rocha Ramírez y así poder asumir al modo tradicional las decisiones comunes del pueblo. Dicho de otra manera, la administración municipal requería acompañarse de una nueva (pero a la vez ancestral) forma de tratar y comprender la realidad amuzga, una visión indígena que desde los lineamientos del sistema político nacional no tiene cabida en el ejercicio del poder municipal y que en el caso de la región de Xochistlahuaca, tampoco es acogida en los medios de comunicación masivos y locales:

*De acuerdo con gran parte de los asistentes a la celebración del cuarto aniversario de la radio, ésta surge como una extensión de sí mismos, de ser visibles y llevar su forma de vida a la radio. “Se escuchaban muchos medios pero todas esas radios se oían solamente en español y la voz de los indígenas no estaba”. A partir de identificar la carencia de un espacio para ellos y notar cómo otros pueblos y comunidades indígenas tenían ya su propia radio, así como destacar el trabajo que realizaban varios medios libres, los impulsó para buscar formar y forjar un espacio propio. Se dijo: “Los amuzgos, la voz amuzga debe tener un medio de comunicación, en nuestra lengua.”<sup>215</sup>*

Tras ocho años de vida y con una interminable lista de obstáculos en su inacabado andar comunitario (se dice inacabado porque a consideración de sus fundadores no se ha logrado un apropiamiento pleno de este espacio por parte del pueblo Amuzgo), *Radio*

---

<sup>215</sup> Adriana Martínez Escobar, *Radio Ñomndaa. Problemática actual de la radiodifusión indígena en México*. Tesis para obtener el Título de Licenciado en Ciencias de la Comunicación, UNAM, 2009, p. 115.

*Ñomndaa* se ha convertido desde el 2004 en una extensión del pueblo Amuzgo y de su proceso autonómico en Xochistlahuaca, Guerrero; así mismo, se ha forjado una identidad de radio “libre e independiente del halo gubernamental”<sup>216</sup> como pocos medios lo han logrado, con una trascendencia comunicacional que se refleja partir de los diferentes mensajes recibidos desde otras partes del país y del mundo, y que sin duda, los ha logrado recibir por acoplar de manera sincronizada el espacio local de los Amuzgos, la realidad de la Costa chica de Guerrero y el espacio público moderno con objetivos muy concretos que se traducen en ser y hacer:

- *Una herramienta para la comunicación entre las personas, los pueblos, las comunidades Nanncueñomndaa (amuzgas), nasavi (mixtecos), afromestizos, mestizos y en general los indígenas, campesinos y pobres de la región conocida como Costa Chica de Guerrero y Oaxaca.*
- *Un medio que ayude a revalorar, fortalecer y difundir las culturas y las instituciones propias de los pueblos y comunidades de la región.*
- *Un impulso para la convivencia pacífica, las relaciones de solidaridad entre las personas, el reconocimiento de los pueblos y comunidades de la región. También incentivar el uso, valoración y reconocimiento de las distintas lenguas que se hablan en la región*
- *Un medio donde se pueda para difundir noticias que se dan a nivel local, regional, estatal, nacional o internacional que tienen relación o impacto en la vida local.*
- *Un medio que luche contra la discriminación, el desprecio, la marginación y olvido hacia los pueblos y las comunidades indígenas, campesinas y pobres de la región.*
- *Un medio que permita el intercambio de ideas, pensamientos, sentimientos y acuerdos que ayuden a mejorar las condiciones de vida de los pueblos, comunidades y personas que viven en la región.*
- *Un medio que ayude a concientizar sobre el cuidado que debemos de tener en nuestra relación con la naturaleza (tierra, agua, árboles, animales, aire).*

---

<sup>216</sup> *Ibidem.*

- *Un medio de apoyo para la organización social y económica de los indígenas, campesinos y pobres de la región.*<sup>217</sup>

Todo esto con el fin de:

- *Reconocer nuestros derechos colectivos, como pueblos indígenas y como seres humanos.*
- *Difundir en las lenguas indígenas los derechos humanos y de los pueblos indígenas ya reconocidos en la constitución y convenios internacionales asumidos por nuestro país.*
- *Descubrir las mentiras de los malos gobiernos, para que ya no sigan engañando al pueblo.*<sup>218</sup>

Un ejemplo de que estos objetivos se han cumplido son las reacciones frente a los intentos de desmantelamiento sufridos por *Radio Ñomndaa* desde sus inicios y que han sido frenados tanto por el inmenso apoyo de la comunidad amuzga, así como por las diferentes acciones de solidaridad con “la palabra del agua” que se han realizado desde la *Otra Campaña*, así como desde redes de medios alternativos, populares y comunitarios de todo el mundo que han posicionado frente al conjunto actoral de la comunicación política la situación de *Radio Ñomndaá* y del Municipio Autónomo de Suljaa’.

Resumiendo de manera breve, “la palabra del agua”, al ser también una abierta simpatizante del zapatismo y una radio adherente a la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, ha sido un ejemplo de otros muchos proyectos de radiodifusión que al igual que en Suljaa’-Xochistlahuaca, se han formulado hasta el día de hoy con base en la necesidad de extender la palabra y la cultura de las comunidades desde medios propios y sin intermediarios, buscando la acentuación de la autonomía desde sus territorios, así como posicionándola en distintas esferas y niveles al tiempo que se plantean nuevas relaciones políticas y sociales tanto afuera como adentro de los pueblos.

---

<sup>217</sup> *Ibidem.*

<sup>218</sup> *Ibidem.*

**- La voz que rompe el silencio - Municipio Autónomo de San Juan Copala, Oaxaca.**

Con el mismo sentido con que se inició el proceso autonómico de Suljaá y el comienzo de *Radio Ñomndaa* en 2004, a no muchos kilómetros de ahí pero en el Estado de Oaxaca, un nuevo Municipio Autónomo vio la luz tres años después, y con él, una nueva radiodifusora que desde su breve pero sustancial historia dio mucho de qué hablar respecto al tratamiento político de las radios comunitarias y al impacto de estas en diferentes ámbitos de la política. Me refiero a la *voz que rompe el silencio* del Municipio Autónomo de San Juan Copala (MASJC) en la región indígena Triqui de Oaxaca.

Citando a Alberta Cariño Trujillo, fundadora de la organización CACTUS<sup>219</sup> y comunicadora acompañante del proceso autonómico Triqui, quien fue asesinada por solidarizarse con el MASJC en abril de 2010:

*El Gobierno, los caciques locales y todos los que tienen intereses (madereros, cafetaleros, etc.) en la región, se han empeñado en decir que (los Triquis) es un pueblo sangriento, que es un pueblo que le gusta la muerte, que es un pueblo que mata, que es un pueblo que vende mujeres, muchas cosas que no son. ... (Los Triquis) es un pueblo rojo, un pueblo grande y no lo calificaría yo como lo califican todos porque ahí en el pueblo Triqui, por lo menos nosotros, los CACTUS, tenemos amigos dispuestos a manifestar su hermandad siempre...*

La realidad de este pueblo, siguiendo los planteamientos de Bety Cariño, es que es un pueblo en resistencia al igual que muchos otros pueblos indígenas del país y como se menciona en el segundo capítulo de este texto, su historia está enmarcada por una “situación de violencia endémica” germinada por una compleja mezcla de ingredientes históricos y políticos, que en el mayor de los casos ha devenido en una situación de heteronomía muy acorde con los intereses exógenos que menciona la fundadora de CACTUS.

---

<sup>219</sup> CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos) es una organización mixteca que acompañó el proceso autonómico y comunicacional del pueblo Triqui en San Juan Copala mediante la instalación de la radio, así como en la capacitación y formación de sus promotores.

Esta heteronomía ha tenido varias rupturas políticas por parte de los Triquis en varios momentos de la historia, las más sonadas y recordadas se han dado desde el siglo XIX con las rebeliones de Hilarión<sup>220</sup> y a finales del siglo XX con el surgimiento del MULT. Además de esas, la ruptura más reciente y más significativa para el caso aquí tratado, fue la creación del Municipio Autónomo en la comunidad-chumaa<sup>221</sup> de San Juan Copala, así como la instalación de la radio comunitaria *La voz que rompe el silencio*, hechos que generaron grandes contrariedades a quienes se complacían de que los Triquis vivieran bajo esa heteronomía y quienes no tardaron en reaccionar a esta emancipación política del pueblo Triqui.

Aunque la creación del MASJC fue sin duda un evento que impactó en gran parte de la opinión pública, así como en el ámbito político y mediático de México (al grado de recibir mensajes de apoyo y solidaridad de todo el mundo), la reacción violenta de grupos contrarios al proyecto autonómico no se hizo esperar y desde el 2007 hasta el 2010 se calcularon más de 50 muertos a raíz del surgimiento del MASJC, donde se incluyen dos comunicadoras triquis que a poco tiempo de haber iniciado sus transmisiones *La voz que rompe el silencio*, fueron emboscadas y asesinadas en un ataque calificado de “paramilitar” y anunciado en todos los medios alternativos como una señal para “intimidar y acallar el proyecto radiofónico en que participaban las muchachas asesinadas”<sup>222</sup>.

Cabe mencionar que aunque los asesinatos y emboscadas han sido desde hace mucho una historia constante para los Triquis que no se ha reflejado en los medios masivos más que como nota roja, la indignación y la rabia en todo el mundo por el crimen contra *La voz que rompe el silencio* resonó en el espacio público de tal modo que días después de ocurrido el asesinato y con la opinión pública encima del Gobierno federal, éste último decidió otorgar de manera póstuma el Premio Nacional de Periodismo a esas jóvenes triquis que en vida llevaban el nombre de Felicitas Martínez y Teresa Bautista.

De manera insoslayable pero trágica, el pueblo Triqui empezó a emerger como nunca en el espacio público debido a la violencia de la que estaba siendo objeto en aquellos

---

<sup>220</sup> Guerrillero Triqui y defensor de su pueblo contra los caciques españoles y criollos a principios del siglo XIX

<sup>221</sup> “Chumaa” es el nombre con el cual los Triquis nombran a sus dos centros políticos y culturales en la región y que son San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla.

<sup>222</sup> Editorial Siglo de Torreón, “Teresa Bautista, Felicitas Martínez” en el *Siglo de Torreón* (En línea), 18 de abril de 2008, Dirección URL: <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/345456.felicitas-martinez-teresa-bautista.html>

momentos y a un derramamiento de sangre que aunque en décadas atrás ya le acompañaba, jamás se había enmarcado como entonces en un contexto de lucha autonómica y medios de difusión alternativos. Esta situación se agudizó a finales del 2009 cuando algunas de las comunidades fundadoras del Municipio Autónomo renunciaron al proyecto de autonomía y permitieron que el *chuma'a* fuera cercado por decenas de hombres armados pertenecientes al MULT (Movimiento de Unificación y Lucha Triqui) y a la UBISORT (Unidad de Bienestar Social de la Región Triqui), anteriores organizaciones de muchos y muchas que fundaron el MASJC pero que en aquel momento habían sido cooptadas por representantes de los poderes oficiales locales (como los entonces diputados del PRI y del PUP [Partido Unidad Popular] del distrito de Juxtlahuaca) con el fin de acabar con la incipiente autonomía triqui.

El punto más álgido de este “cerco paramilitar” a la comunidad de San Juan Copala se dio en el 2010, específicamente en el mes de abril cuando una caravana humanitaria de solidaridad con el proceso autonómico triqui fue objeto de un ataque paramilitar en el que fallecieron la ya mencionada fundadora de CACTUS y el internacionalista finlandés Jyri Jakkola.

Organizaciones Internacionales, de Derechos Humanos, Campesinas, Indígenas, entre otros tipos, lograron convocar a través de diversos medios a miles de personas en todo el mundo a que se movilizaran en demanda de una justicia inmediata contra los crímenes del que eran objeto ya no únicamente integrantes del pueblo Triqui, sin embargo, el Gobierno estatal de entonces y el partido oficial, en una probable complicidad con los autores materiales de esos crímenes, optaron por encaminar la situación hacia un desmantelamiento definitivo del proyecto autonómico y al desplazamiento forzado de decenas de familias de San Juan Copala, antes que a una salida digna y justa para todos los involucrados.

Al final, como ya es sabido por todos, tanto el Gobierno del Estado como el partido oficial, sufrieron las consecuencias de estos actos (y de otros muchos mas) en las elecciones que meses más tarde se realizaron en Oaxaca y en las que el Revolucionario Institucional perdió por primera vez la Gubernatura del Estado, junto a decenas de presidencias municipales, así como la mayoría de diputaciones locales. Tal parecía que un escenario semejante al de Chiapas y México en el año 2000, se había repetido en Oaxaca; de la

misma manera, la desilusión por una transición democrática que no dio la justicia demandada por los pueblos indígenas de Oaxaca no se hizo esperar, y más allá de legitimarse la nueva política indigenista en Oaxaca, se pusieron en evidencia los límites del Gobierno del Estado en la solución de conflictos indígenas así como en la atención a las principales demandas de los pueblos indios de Oaxaca.

Hasta el día de hoy, el pueblo Triqui de Copala sigue sometido por grupos armados y aunque los desplazados han articulado diversas acciones para regresar a su comunidad, los acuerdos entre las diferentes fuerzas políticas del Estado y las organizaciones “sociales” de la región han impedido su retorno y han eliminado por completo la posibilidad de reconformar el MASJC o reinstalar *La voz que rompe el silencio*, la cual, a pesar de su muy corta vida, ocupa ya un lugar muy significativo aunque trágico en la historia de la radiodifusión comunitaria en México, al igual que Bety Cariño y CACTUS, quienes desde su trabajo como comunicadores sentaron precedentes importantísimos para la conformación de radiodifusoras comunitarias en otras partes del país.

#### **- Radio Fogata – Municipio Autónomo de Cherán K’eri, Michoacán.**

Por todo lo anterior, no está de más decir que el caso de Copala se suma al interminable historial de agravios sufridos por los pueblos indígenas desde hace varios años, sin embargo, a pesar de haber ocurrido hace muy poco tiempo, los sucesos en la región Triqui no son el último ejemplo de un proceso que hasta el 2012 ha llevado implícita la conformación de un sujeto autonómico y la creación de una radiodifusora comunitaria inmanente a él.

Viajando ahora hasta el occidental Estado de Michoacán, el proceso autonómico más sonado en estos últimos meses ha sido el de la comunidad purépecha de Cherán, una localidad en las inmediaciones de la meseta tarasca y recinto de un proceso organizativo originado por una problemática por demás específica en la historia de la autonomía indígena en México, nos referimos a la tala indiscriminada de los bosques pertenecientes a este municipio indígena.

Desde inicios de 2011, más específicamente el 15 de abril, los habitantes de este pueblo, dirigidos principalmente por comuneros (en su mayoría mujeres y jóvenes), decidieron hacer justicia por su propia cuenta para evitar la destrucción total de sus bosques comunales en manos de grupos de talamontes vinculados al crimen organizado y que hasta antes de ese día, desde hacía tres años, habían actuado bajo “la protección de grupos armados y hasta del Gobierno”:

*El volcán del descontento social hizo erupción. Los comuneros detectaron que los rapamontes estaban cortando árboles por donde se encuentra el ojo de agua de la Cofradía, “y entonces la comunidad, al ver eso, el coraje de tres años hace que la gente diga que nos van a dejar sin agua, nos van a dejar sin vida”. Hartos, un grupo de pobladores se enfrentó y retuvo a cinco delincuentes y a sus vehículos durante tres días, para entregarlos finalmente a la Comisión de Derechos Humanos del estado. Los malandrines fueron liberados a los días, pues sus cargos no eran “graves” (las comillas son mías).<sup>223</sup>*

Desde mucho antes de iniciar la defensa autonómica y comunitaria de los bosques, la realidad política y social de Cherán daba indicios de agravarse a niveles alarmantes por los constantes reclamos del pueblo a tan fatídica problemática. Varios comuneros destacados y líderes morales de la comunidad habían sido secuestrados y/o asesinados por hacer notar su inconformidad frente al Gobierno y tal parecía que la situación continuaría sin cambio alguno, sobre todo porque ningún apoyo de ninguno de los tres niveles de Gobierno se hacía presente para ayudar a esta comunidad purépecha. El problema ya no podía ser resuelto por otro sujeto que no fuera la comunidad misma y por esa razón, ya a la mitad del mes de abril:

*(Los campesinos)... Expulsaron a los talamontes, cerraron el poblado con barricadas de piedras y costales de arena y troncos secos y restos de*

---

<sup>223</sup> Luis Hernández Navarro, *Siembra de concreto, cosecha de ira*, Fundación Rosa Luxemburgo, México, 2011, p. 94.

*camionetas incendiadas, reactivaron la ronda tradicional comunitaria, e instalaron en cada esquina fogatas en cada uno de los cuatro barrios de la ciudad, en las que se mantienen en guardia toda la noche.*<sup>224</sup>

Fue hasta ese momento que una ancestral y casi desaparecida forma de convivencia y de organización, brotó como un nuevo blindaje ante las agresiones de los grupos criminales y la omisión gubernamental sufridas por los cheranenses. Las autoridades municipales y las policías locales fueron expulsadas y el pueblo optó por crear un gobierno y un sistema de justicia autónomos, sin otras restricciones que las definidas por la misma comunidad:

*El pueblo retomó sus usos y costumbres defendiéndose y organizándose desde la asamblea como órgano mayor de decisión. Después de la asamblea está el consejo mayor, integrado por los ancianos del pueblo, los más expertos, y luego vienen los consejos operativos o ejecutivos, integrados por miembros de los cuatro barrios que conforman Cherán.*<sup>225</sup>

Desde el momento en que los cheranenses decidieron caminar hacia un proceso de autonomía comunitaria y comunal, y dado que el gobierno no dio respuesta alguna a la solución de los problemas, se hizo obligatorio para Cherán el acompañamiento mediático de su proceso autonómico tanto dentro como fuera del pueblo. Los encargados de iniciar los andares mediáticos fueron, al igual que en Copala, las y los más jóvenes de la comunidad y a ellos se les encomendó desde los primeros meses de gobierno autónomo el hacer valer el derecho a la comunicación de los purépechas cheranenses, en un principio mediante la toma de la radio indigenista *Xepur*, “La voz de los Purépechas” y posteriormente con la instalación de *Radio Fogata*, una emisora comunitaria que al igual que *Radio Ñomndaa* o *Radio Insurgente*, se ha convertido en un sostén mediático del proceso autonómico del que forma parte.

---

<sup>224</sup> *Ibidem.*

<sup>225</sup> Andrea Caraballo, “Cherán K’eri, caminando firme hacia la autonomía” en CASA (En línea), Recuperado el 24 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.colectivocasa.org/story/noticias/cheran-keri-caminando-firme-hacia-la-autonomia>

Después de que *Radio Xepur* se enclaustró en un discurso oficial que parcializaba los hechos, así como por el acuerdo de que la comunidad respetaría la oficialidad de ese espacio oficial siempre y cuando no emitiera propaganda electoral o mintiera sobre los hechos ocurrientes, *Radio Fogata* entró al aire como un auténtico medio alternativo y comunitario al que el pueblo recurre hasta el día de hoy para expresarse e informarse de la situación en que se halla Cherán y que contrario a la emisora de la CDI, “...se encuentra abierta para toda la comunidad” dándole cabida también “a todas las voces de los municipios de Nahuatzen, Paracho, Charapan, Uruapan y Chilchota”<sup>226</sup>.

Todo esto ha llevado a que a dos años de iniciado el proceso autonómico de Cherán, *Radio Fogata* se consolide no como un medio comunitario confinado al lugar que le delimita su espacio local o interno, sino como un medio que alcanza los bordes del espacio público, esto mediante una constante interacción con diferentes sujetos de comunicación política que merodean en el espacio público bajo la consigna del “abajo y a la izquierda”.

Cabe mencionar que uno de los resultados más importantes de esa interacción con otros actores políticos se dio en el 2012, específicamente entre los días 24 y 27 de mayo en que se desarrolló el “Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas”, convocado por la Red de Resistencias Autónomas Anticapitalista y que tuvo como objetivo el sumar acciones de apoyo a Cherán desde otras latitudes y otras experiencias de autonomía. La dimensión política de este evento, al igual que la amplia participación de la gente de Cherán en él, llevó a que la declaración final de los ahí convocados identificara la lucha de Cherán K’eri como una lucha desacorde con el sistema político nacional y con el régimen capitalista o neoliberal que lo envuelve:

*Este encuentro da su respaldo total a las decisiones que el pueblo organizado con sus propias formas y modos ha definido para defender su territorio, sus costumbres y su cultura. Reivindicamos la defensa de los*

---

<sup>226</sup> José Juan Estrada Serafín, “Cheran K’eri tendrá su propio canal de televisión, a partir del 15 de abril” en el *Cambio de Michoacán* (En línea), 23 de enero de 2013, Dirección URL: <http://www.cambiodemichoacan.com.mx/nota-190951>

*bosques y la madre tierra como nuestra propia lucha; es una lucha por la vida y la humanidad.*<sup>227</sup>

Al día de hoy, Cherán K'eri sigue en pie de lucha y con un mensaje que resquebraja el discurso *policial* del sistema político mexicano, esto al plantear su lucha como una afrenta por la vida y la humanidad al mismo tiempo que invita a todos los mexicanos a recuperar aquello que en la mayor parte del país se ha perdido y que los cheranenses, al igual que otros pueblos indígenas, han recuperado, fortalecido y difundido por todos los medios posibles, incluyendo el ciberespacio y las redes sociales inmanentes en él, los cuales, desde hace algunos años se han puesto en boga en todo el mundo y tal como se comentará enseguida, han abierto un nuevo canal de comunicación entre comunidades indígenas y otros actores o sujetos en otras partes del país y del mundo.

#### **- De la AM y FM al *streaming* y a las redes sociales**

El caso de Cherán es un ejemplo de que a pesar de que una gran parte del país sigue estando marginada de los beneficios de la llamada modernización, el acercamiento de los pueblos indígenas al internet y a otros medios de comunicación en el mundo es un fenómeno que crece día con día a pesar de que otras necesidades, que se podrían considerar más importantes, están muy lejos de satisfacerse.

Dicho de otra forma, a pesar de que muchos servicios públicos en gran parte del país se encuentran en condiciones precarias y sin indicios de mejoramiento, las conexiones al ciberespacio han crecido y siguen creciendo de tal modo que en algunos pueblos de la Mixteca oaxaqueña, por ejemplo, se cuenta con redes 3G de telefonía móvil al tiempo que se carece de agua potable o de servicios de salud íntegros.

Más allá de lo irónico o paradójico de esta situación, muchos pueblos como los Purépechas o los Triquis han aprovechado esta expansión del ciberespacio para potenciar su palabra como pueblos indios y han demostrado que con un solo “click” en la web se puede

---

<sup>227</sup> Encuentro Nacional de Resistencias Autónomas Anticapitalistas, *Declaración de clausura* (En línea), Cherán, Mayo, 2012, Dirección URL: [www.agenciasubversiones.org](http://www.agenciasubversiones.org)

hacer la diferencia entre vivir informado o desinformado de lo que acontece en las regiones más alejadas de México. En este sentido, los zapatistas son los primeros en dar un ejemplo de que el internet tiene un potencial enorme como herramienta para los diferentes procesos y/o proyectos de comunicación indígena y autonómica en todo el país, sin embargo, como ya se había comentado anteriormente, el acercamiento al ciberespacio no ha sido uniforme en la mayor parte de México y por lo mismo, el uso de la radiodifusión en AM o FM sigue siendo preferente y más determinante a pesar de que el internet rompe cada vez más y más las fronteras entre los espacios indígenas autóctonos y el espacio público de todo el mundo.

Según los planteamientos de algunos comunicadores indígenas como Sansón Jiménez, coordinador de *Radio Plantón* de Oaxaca, la Amplitud Modulada y la Frecuencia Modulada son medios de radiodifusión latentes pero en vías de extinción que tal vez no durarán más de treinta años por la ascendente inclinación de las sociedades actuales a nuevas tecnologías de la información. Por estas y otras razones, es un hecho previsible que quienes se valen de la radiodifusión en Amplitud o Frecuencia moduladas busquen también un lugar en el ciberespacio mediante el *streaming* o las redes sociales.

Para el caso de las radiodifusoras masivas y comerciales, el traslado de sus emisiones al internet no ha implicado mayores dificultades pero para el caso de las radiodifusoras comunitarias en pueblos indígenas, la situación se ha complicado debido a que el acercamiento con el ciberespacio es bastante irregular y limitado en muchos sentidos. Dicho de otra manera, mientras en las grandes ciudades el acceso a internet se puede dar por fibra óptica, a grandes velocidades y con súper-capacidad, para la mayoría de los pueblos indígenas que gozan de un acceso a internet, la entrada al ciberespacio es solo por vía satelital o por las redes de telefonía móvil, las cuales, no dan el soporte necesario para la realización de *streaming* y en casos como el de *Radio Ñomndaa*, donde por ejemplo ya se ha recurrido a este medio, han terminado generando más costos que beneficios por todos los gastos económicos que implica mantener una emisión en *streaming*.

Aunque ninguna radio comunitaria se niega a una posibilidad futura de transmitir vía *streaming* al momento en que éste pueda ser accedido sin tantas limitaciones, la mayoría de estas radiodifusoras en México han optado por acercarse al ciberespacio a través de páginas de internet y redes sociales como Twitter o Facebook, de tal manera que si uno ingresa a Google en búsqueda de una sola emisora comunitaria, se pueden encontrar

cientos de radiodifusoras de este tipo (sobre todo originarias de Latinoamérica) que en red logran comunicarse con todo el mundo sin ningún impedimento más que el de transmitir en vivo y en directo por el ciberespacio.

Todo esto ha llevado a que exista también un intercambio de información y materiales radiofónicos entre radios comunitarias y medios alternativos de todo el mundo, de tal manera que las producciones de *Radio Insurgente*, por ejemplo, han dado la vuelta al mundo y aterrizado a miles de kilómetros de la Selva lacandona para ser transmitidas en alguna radiodifusora del sur de América o de algún país europeo que por otro lado y a manera de respuesta, envía también por el ciberespacio material radiofónico o información a *Radio Insurgente* y a otras emisoras comunitarias o populares en todo el mundo sobre lo acontecido desde su región originaria.

En esta dinámica se debe resaltar como ya se ha hecho anteriormente, que las comunidades indígenas en resistencia y/o en procesos de autonomía, aún con el potenciamiento que les brinda el ciberespacio o el uso pleno de las ondas hertzianas en FM o AM, siguen siendo una parte sin parte en el ámbito jurídico y *policial* de un país como México, de tal modo que hasta el año 2012 se han seguido dando una gran cantidad de conflictos respecto al uso de estos medios por parte de indígenas organizados.

El ejemplo más notable y reciente de este fenómeno contrario a la búsqueda de autonomía es el caso de *Radio Ñomndaa*, que de no ser por el apoyo recibido, tanto interno como externo de la comunidad, muy seguramente hubiera tenido un desenlace funesto tras la intentona de cierre que en 2008 el Gobierno hizo a solicitud expresa de los caciques locales. Siguiendo este caso, un ejemplo que corrobora la tesis de una autonomía indígena sin lugar y en desacuerdo, es el mencionado por los mismos hacedores de *Radio Ñomndaa* tras el desmantelamiento frustrado en ese año:

*Unas semanas después (de la intentona de cierre), el gobierno federal, a través de la COFETEL, nos ofreció legalizar nuestra radiodifusora. Transmitir con permiso nos liberaría de las amenazas y de la represión, pero implicaría abrir espacios en nuestra programación para la propaganda de los partidos y del gobierno estatal y federal, entre otras cosas.*

*De acuerdo a nuestra práctica comunitaria, llevamos la propuesta del gobierno a las asambleas varias comunidades de los municipios de Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepepec, para que la analizaran y decidieran si es correcto aceptarla o no. Finalmente, todas las asambleas rechazaron la posibilidad de transmitir con ese permiso, ya que aceptarlo implicaría perder nuestra identidad comunitaria y autónoma.<sup>228</sup>*

Al igual que *Radio Ñomndaa*, las vivencias tenidas por otras emisoras comunitarias como *Radio Insurgente* o *La voz que rompe el silencio*, son ejemplo de que la búsqueda de autonomía en un contexto como el del México moderno conlleva un conflicto que en primer término se da contra caciquismos o injusticias locales, sin embargo, al ser trascendidos estos antagonismos específicos, la conflictividad sigue vigente frente a algo más grande y antiguo que aquí se ha nombrado de diferentes maneras (orden establecido, sistema-mundo, orden policial, sistema capitalista) pero que en todo caso se traduce a una condición de heteronomía, la cual, los pueblos indios han resistido históricamente y en el caso de radios comunitarias como las aquí mencionadas, lo han rechazado mediante el apego y el seguimiento a un proceso de autonomía donde se incluyen, además de emisiones radiofónicas, otras acciones en donde la comunalidad indígena se ubica como una heterología del lugar histórico donde han sido enclaustrados siempre los pueblos indígenas de México.

Antes de finalizar este capítulo, es pertinente recordar que el tema aquí tratado sólo abarca radios comunitarias enmarcadas en procesos de autonomía indígena, sin embargo, algunos procesos de comunicación comunitaria que también son necesarios de mencionar (y que expresamente se inspiran en el zapatismo y en los diferentes procesos de autonomía aquí mencionados) no son exclusivos de procesos autonómicos indígenas. En estos procesos, algunas radios comunitarias han surgido en contextos bastante ajenos a la vida y espacio propios de una comunidad indígena pero no por esto han dejado de expresar el desacuerdo que los pueblos originarios enuncian frente a aquello que los invisibiliza como sujetos.

---

<sup>228</sup> Radio Ñomndaa, "Suljaá: la flor que se llama rebeldía" en *Otras Geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, Giovanna Gasparello y Jaime Quintana Guerrero (Coord.), Editorial Redez tejiendo la utopía, México, 2010, p. 175.

De estas otras radios es importante considerar, al igual que en las radios indígenas, su historia y su definición como medios comunitarios y aunque ese es un tema que requiere ser tratado en otro apartado y con mayor amplitud, para las conclusiones de este texto no está de más considerarlas al momento en que se reafirma al sujeto indígena autonómico como una referencia indiscutible, no solo para los pueblos indígenas de México, sino para que “todas las voces” se logren ver u oír como actores de la comunicación política de nuestro país.

## - CONCLUSIONES (Huellas y ecos del sujeto indígena autonómico en México)

México, tus hijos te estamos diciendo esto... ¡Somos herederos del levantamiento armado del zapatismo!, ¡de la matanza de Acteal!... ¡Somos Wirikuta! ¡Somos Cherán en Michoacán!, ¡Somos Copala!, ¡somos la indignación ante la brutal fuerza del Estado!

**Movimiento #YoSoy132, Memoria y Conciencia**

Respecto al último comentario realizado a lo largo de este texto (el que se encuentra al final del párrafo con que se cierra el tercer capítulo de este texto), es pertinente traer a colación algunos sucesos importantes desarrollados en los últimos años y que dan fundamento a algo que se ha venido comentando desde un inicio en este trabajo, algo que bien se podría nombrar como la huella dejada por el sujeto indígena autonómico o su papel en la *visibilización y audibilización* de diversos sujetos sociales y políticos, que a partir de la generación de nuevas estrategias comunicativas y nuevos medios de comunicación, se han dado a percibir ya no sólo como objetos o cosas, sino como actores o sujetos de la política y la comunicación.

Al intentar ser un poco más concreto y específico, es oportuno traer a colación el surgimiento y apogeo de un movimiento social que antes de ocurrido el levantamiento zapatista, hubiera sido muy difícil de imaginar (ya no digamos materializar) debido a todo lo comentado en el segundo y tercer capítulo. Este movimiento es el ocurrido en el Estado de Oaxaca durante 2006, encabezado por la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y que al igual que movimientos sociales más actuales como el #YoSoy132, tuvo un papel determinante para posicionar en la agenda pública varias cuestiones sobre el uso y manejo de los medios de comunicación en México. Este movimiento popular fue una demostración de que hasta en las grandes zonas urbanas y no sólo en territorios mayoritariamente indígenas, existen “voces” que han sido acalladas o enmudecidas por la

falta de accesos al espacio público de la política, así como por la negación del Estado mexicano al reconocimiento de estas “voces”.

Según el periodista regiomontano, Diego Enrique Osorno, durante el 2006 en Oaxaca “se vivió la primera insurrección del siglo XXI”, sólo comparable con la última del siglo XX ocurrida doce años atrás en Chiapas. Esta insurrección oaxaqueña fue tan inesperada para algunos como muy esperada por otros, debido a la infinidad de injusticias que se habían estado viviendo en este Estado desde hace varios años y que parecían no tener salida alguna después de que el PRI había estado gobernando la entidad por más de 70 años. Algunos dirigentes en este movimiento, como el líder istmeño Carlos Beas Torres, comentan incluso que el escenario previo a esta insurrección era muy similar a lo vivido en Chiapas antes del alzamiento zapatista, ya que tanto el primer levantamiento como el posterior tuvieron como telón de fondo una coyuntura electoral para renovar la Presidencia de la República, la cual, en el caso de 2006, fue rebasada por completo por la realidad política de Oaxaca, lo que abrió un nuevo capítulo en la historia de la lucha de los pueblos de México.

El punto más álgido comenzó en el mes de junio, cuando el Gobierno del Estado inició un ataque frontal en contra de las movilizaciones que anualmente realiza la Sección 22 del SNTE (Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación). Este ataque, más allá de replegar o someter al combativo gremio, condujo a que el magisterio oaxaqueño se uniera con diversas organizaciones del Estado y de la sociedad civil en general, creando así la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y sitiando la Ciudad de Oaxaca en demanda de que el entonces Gobernador del Estado, Ulises Ruiz Ortiz, renunciara de su cargo. La “Batalla por Oaxaca”, tal como la nombró Carlos Beas, tuvo como características la instalación por parte de la APPO de casi 500 barricadas acompañadas de fogatas nocturnas y de una especie de comuna en el centro de la Ciudad, la duración de esto se prolongó por casi medio año y solo con el apoyo del Gobierno federal, el Gobierno del Estado pudo recuperar el control de la Ciudad y desmovilizar a los “appistas”.

Siendo un poco más relativo a los puntos tratados en los párrafos anteriores, antes de que todo el aparato represivo se dejara caer sobre la capital oaxaqueña, la respuesta del Gobierno estatal a esta afrenta de los maestros y de gran parte de la sociedad oaxaqueña tuvo diversos frentes, uno de los principales fue el mediático donde, según Lorenzo Meyer,

la corrupción tuvo un papel significativo “en la defensa de los intereses creados, y en la manera como el periodismo de los grandes medios reportó el conflicto social en Oaxaca”<sup>229</sup>. Dada esa situación, cabe resaltarse la similitud de este escenario oaxaqueño con el habido en Chiapas tras el levantamiento armado del '94, cuando medios y gobierno por igual compartieron un discurso que buscó contrarrestar la palabra de los alzados y donde la réplica por parte de éstos se tradujo en una toma de medios comerciales y la posterior conformación de medios comunitarios y alternativos.

Para el caso de Oaxaca, la situación fue un tanto inversa, ya que la toma de medios se produjo como respuesta a los atropellos que ya habían sufrido medios alternativos y comunitarios de todo el Estado, esto debido a que transmitían información proveniente de la APPO y desmentían muchas de las versiones oficiales difundidas en los medios comerciales. Según Beas Torres, a partir del 2006 “La radio en Oaxaca recuperó su sentido social y se convirtió en un espléndido instrumento de lucha y organización”:

*(Las radios comunitarias) han difundido los pormenores del movimiento y han alentado la organización y realización de acciones. Este sector ha sido uno de los más atacados, ya que varios de los productores de las radios comunitarias en el Istmo han sido amenazados, lo mismo que sus familias. Algunas radiodifusoras indígenas como Radio Umalalang, Radio Huave y Radio Ayuuk han sufrido un asedio constante y Radio Nnandía, ubicada en la región mazateca, fue atacada y desmantelada por un grupo priísta.<sup>230</sup>*

Los casos mencionados por Carlos Beas, en conjunto con los ataques sufridos por *Radio Plantón* y *Radio Universidad* (principales medios que cubrían el conflicto oaxaqueño de manera independiente), condujeron a que los rebeldes tomaran los principales medios de comunicación en Oaxaca a modo de que en el espacio público se vieran reflejados todos los acontecimientos en la entidad. Esta toma de medios comenzó en el mes de agosto con la ocupación de todas las radiodifusoras comerciales de la capital del Estado así como la

---

<sup>229</sup> Lorenzo Meyer, "Prólogo", *Oaxaca sitiada: la primera insurrección del siglo XXI*, Diego Enrique Osorno, México, Grijalbo, 2007, p. 16.

<sup>230</sup> Carlos Beas Torres, *La Batalla por Oaxaca*, Oaxaca, Ediciones YopePower, 2007, p. 37.

televisora gubernamental, sin embargo, como es de esperarse siempre que el Gobierno ve vulnerada algunas de sus trincheras, esta “conquista” del espacio público no duró más de lo tolerado por las fuerzas del orden, quienes de inmediato ejecutaron toda una estrategia para “liberar” la radio y la televisión oficiales de los oaxaqueños alzados y así poder reestablecer el “estado de derecho” en los medios de comunicación.

A pesar de todo y aun habiendo sido muy efímera esta toma de medios, el impacto generado por esta acción de la APPO repercutió mucho más allá de la capital sitiada y reposicionó en los pueblos indígenas oaxaqueños algo que los zapatistas ya habían emplazado años atrás:

*Todas estas vivencias que pasamos en el 2006 ayudaron para que en el 2007 (cuando nos empezamos a juntar los compañeros de CACTUS) dijéramos que la comunicación es fundamental, si no tenemos la comunicación no podemos avanzar como pueblos indígenas y algunos compañeros decían “pues si los medios no son nuestros, pues vamos a construirlos pues”(sic)... Entonces dijimos, vamos a construir nuestros medios y todo el 2007 hicimos un proceso para empezar a capacitarnos (sobre) qué es la comunicación, donde está permitida la comunicación y en una análisis que hacíamos, encontramos que los Acuerdos de San Andrés firmados en 1995 hablaban de la comunicación y decían que los pueblos indígenas tenemos derecho a expresarnos en nuestra propia lengua y en las formas en que nosotros necesitamos. Entonces pensábamos pues si el Gobierno los firmó (los Acuerdos de San Andrés) y no los respetó, es tiempo de que los hagamos vivos...<sup>231</sup>*

La experiencia narrada por Bety Cariño con la organización Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos (CACTUS), no es muy diferente a las experiencias habidas en todo el Estado de Oaxaca, ya que desde la insurrección del 2006 a la fecha, se calcula que el número de radios comunitarias en esta entidad se ha incrementado a cerca de 150, muchas de las cuales han buscado reproducir desde sus realidades locales los mensajes

---

<sup>231</sup> Radio Insurgente, *Primera parte de una entrevista con una integrante de la organización cactus sobre radios comunitarias en Oaxaca* (En Línea) Dirección URL: [www.radioinsurgente.org](http://www.radioinsurgente.org)

dejados por la APPO y el zapatismo, al mismo tiempo que buscan respaldarse políticamente en los Acuerdos de San Andrés.

De esta nueva generación de radios comunitarias, cabe resaltar que aun sin estar inserta la mayor parte de ellas en procesos de autonomía-emancipación como en Chiapas, Guerrero o Michoacán, la mayoría ha repercutido políticamente por dar pie mediante sus emisiones a una subjetivación de identidades sociales que hasta antes del 2006 eran imperceptibles en el espacio público y que ahora, a más de seis años de la insurrección oaxaqueña, se han estado manifestando públicamente aunque sin dejar de ser consideradas como algo suplementario o sin lugar por parte del Gobierno y el Estado.

Muestra de lo anterior es que el Gobierno en todos sus niveles ha seguido orientando varios ataques y agresiones en contra de la mayoría de estas emisoras comunitarias aún sin que estas llamen de manera directa a estar en contra del Gobierno. Ejemplo de estos ataques o agresiones son el cierre de la radio *La Rabiosa* en la Ciudad de Huajuapán o el muy reciente desmantelamiento perpetrado a *Radio Totopo* en la Ciudad de Juchitán, emisoras oaxaqueñas que de la misma forma que *Radio Ñomndaa* o *Radio Insurgente* se habían posicionado como una “voz” de los pueblos y de los marginados hasta antes de ser acalladas:

*Reafirmamos nuestro compromiso de hacer valer los Acuerdos de San Andrés como pueblos y como comunidades mixtecos, que se respete el convenio 169 de la OIT, de la declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y enfáticamente en el artículo 19 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, exigimos a los diputados y senadores una ley para hacer valer los derechos de nuestros pueblos y reafirmamos nuestro compromiso en darle la voz a los que no la tienen.*<sup>232</sup>

Lo anterior es parte del comunicado que en reclamo del cierre sufrido en 2008, emitió *La Rabiosa* de Huajuapán, y aunque en su contenido los reclamos parecen estar

---

<sup>232</sup> Lili Bubbie, “Desmantelan “La Rabiosa” radio comunitaria de Oaxaca” en *Regeneración Radio* (En Línea), 2 de septiembre de 2008, Dirección URL: [www.regeneracionradio.org/index.php/represion/abuso/](http://www.regeneracionradio.org/index.php/represion/abuso/)

dentro de los cánones legales (tanto nacionales como internacionales), la realidad es que por parte del Estado mexicano no existe cabida alguna a este tipo de emisoras comunitarias:

*Tan sólo en Juchitán, Oaxaca existen más de 15 radios que se denominan 'comunitarias', no obstante, por su programación, se asemejan más a las difusoras comerciales, que "están lucrando con el equipo, me parece que es una estrategia del gobierno para que la gente no escuche la información que manejamos", aseguró Carlos Sánchez Martínez, uno de los fundadores de la radio comunitaria Totopo.<sup>233</sup>*

Una de las justificaciones que el Gobierno ha tenido para legitimar el cierre o clausura de radios comunitarias es que muchas de estas se encuentran en zonas que a su juicio no son indígenas ni comunales, tal como el caso de *La Rabiosa* o *Radio Totopo*, que estaban instaladas en ciudades con "altos niveles de desarrollo" y de más de 100,000 habitantes, sin embargo, al analizar lo dicho por Carlos Sanchez Martinez y recordando cómo se dieron las agresiones a *Radio Ñomndaa* o a *La voz que rompe el silencio*, es claro que la ubicación física de una radio comunitaria de este tipo es lo que menos importa para el Gobierno al momento de buscar clausurarla o desmantelarla. He aquí el punto donde la subjetivación política del indígena aparece también con las radios comunitarias aparentemente lejanas a procesos autonómicos o a territorios indígenas apartados de las grandes zonas urbanas.

Siguiendo los planteamientos de Gonzalo Aguirre Beltrán y de otros antropólogos del INI de los años cincuenta, si alguien está incorporado a una cultura ajena a la de su comunidad de origen o a la de sus ancestros, automáticamente ha dejado de ser indígena. Sin embargo ¿Qué pasa cuando el des-indianizado se vuelve a reconocer como indígena, habla la lengua de sus antepasados y exige un reconocimiento de su cultura en una metrópoli aparentemente ajena a ella? Dentro del actual discurso gubernamental y dentro de lo estipulado por el Estado mexicano, eso es algo que simplemente "no puede ser" o no tiene cabida, sin embargo, las radios comunitarias han contradicho por mucho estos

---

<sup>233</sup> Anónimo, "Radio Totopo, Espacio para la conciencia en el Istmo" en *Revolucionemos Oaxaca* (En Línea), 21 de agosto de 2008, Dirección URL: [www.revolucionemosoaxaca.org/entrevista/radio-totopo-espacio-para-la-conciencia-en-el-istmo.html](http://www.revolucionemosoaxaca.org/entrevista/radio-totopo-espacio-para-la-conciencia-en-el-istmo.html)

enunciados de la ley y del Gobierno y han visibilizado y audibilizado nuevas, pero a la vez ancestrales, identidades y subjetividades que parecían inexistentes a los ojos de la sociedad y el Estado.

Un ejemplo de lo anterior es que en 2012, cuatro años después de desmantelada *La Rabiosa* en Huajuapán, Oaxaca, fue fundada *Tu'un Ñuu Savi*, una radio comunitaria que desde el corazón de esta metrópoli oaxaqueña ha iniciado transmisiones con contenidos relativos a la cultura Ñuu Savi bajo el lema “¡Aquí no más silencio, aquí la palabra del pueblo de la lluvia, ni un paso atrás!”, todo esto en contraposición a una cultura criolla y mestiza caracterizada por negar o subalternizar las identidades indígenas pero que ahora, al des-identificarse de esa cultura hegemónica, *Tu'un Ñuu Savi* visibiliza lo indígena no sólo como un reconocimiento a la diversidad cultural que existe en Huajuapán sino como una alteración a esa distribución de lugares definida por los criollos y mestizos que durante siglos han gobernado esta urbe en el corazón de la Mixteca.

En esa misma tónica, otro caso significativo es el de *Radio Tlaltenantzin* en San Mateo Tlaltenango, Distrito Federal, emisora comunitaria a las orillas de la segunda ciudad más grande del mundo y que en palabras de su coordinador, Iván García Chávez, ha sido un proyecto que inició precisamente en la región indígena mixteca de Oaxaca:

*...en un proceso de prepas comunitarias (donde) empezamos a conocer lo que son las radios comunitarias de Oaxaca con una asociación civil que se llama CACTUS (Centro de Apoyo Comunitario Trabajando Unidos) y con una persona que para nosotros nos enseñó mucho... esta persona se llama Bety Cariño quien nos enseñó este proceso de cómo empezar a caminar y ver desde los pueblos, y empezar a ver los dolores, los sentimientos y los pensamientos de la gente pero desde su misma palabra, no desde la nuestra, sino desde la de ellos.*<sup>234</sup>

---

<sup>234</sup> Alejandra Maciel y Adriana Aguilar, “¡Estamos sembrando sueños y cosechando esperanzas! Nace la radio comunitaria Tlaltenantzin” en *Boca de Polen* (En línea), 16 de enero de 2013, Dirección URL: [www.bocadepolen.org/10580](http://www.bocadepolen.org/10580)

*Radio Tlaltenantzin*, según los comentarios de su coordinador, busca ser un medio para rescatar la cultura originaria que se ha ido perdiendo en esta zona sur-poniente del D.F., una situación originada por el crecimiento de la mancha urbana de la capital del país, así como por el desconocimiento de los pueblos originarios por parte del Gobierno y de empresas beneficiadas con la desaparición de la comunalidad originaria en el Distrito Federal.

Según el coordinador de la radio, la cultura de San Mateo Tlaltenango y de los pueblos circunvecinos era una cultura compartida por Nahuas y Otomíes que se ha mermado por divisiones que desde afuera se han impuesto. Respecto a esto *Radio Tlaltenantzin* se ha des-identificado con esas imposiciones dadas desde afuera de los pueblos y se ha identificado como la voz de quienes no coinciden con esta política de divisiones y de quienes desean difundir la realidad de su pueblo sin intermediarios.

Del mismo modo, por las referencias históricas que da Iván García, es viable decir que la creación de *Radio Tlaltenantzin* ha sido resultado de un acercamiento entre sujetos originarios a través de las experiencias de radiodifusión comunitaria en Oaxaca y en otras partes del país, las cuales, como ya ha mencionado Bety Cariño, son a su vez resultado de un legado histórico que desde 1994 han ido dejando los pueblos indígenas en resistencia o en lucha por autonomía.

Antes de pasar a los últimos puntos de estas conclusiones, cabe decir que aunque estas experiencias de *Radio Tlaltenantzin* o *Radio Tu'un N̄uu Savi*, están muy lejos de asemejarse a experiencias como *Radio Insurgente* o *Radio N̄omndaa*, el sujeto indígena autónomo es un referente imprescindible en su proceso como radios comunitarias, sobre todo en el momento de seguir una lógica de acercamiento a identidades o subjetividades no visibilizadas políticamente y por la demostración de que desde esas identidades o subjetividades es posible influir o impactar en el espacio público, así como interactuar en ese triángulo de comunicación política esbozado por Dominique Wolton.

Hablando ahora de otros casos de subjetivación política, tal vez menos representados por identidades culturales o originarias pero no por eso menos importantes, la lucha por autonomía indígena también ha tenido significaciones importantísimas, basta recordar que durante el 2012, tras el inicio del proceso electoral en todo el país, una sublevación viral y juvenil encabezada por el movimiento #YoSoy132, en contra de la

campana mediática de Enrique Peña Nieto (y en contra del manejo mediático que en general se hace de la política en México), ocupó casi todos los ámbitos del espacio público moderno posicionando como nunca antes la necesidad de democratizar los medios de comunicación en México. En este proceso de organización juvenil, desligado de las estructuras partidistas y de los cánones del sistema político mexicano, la emergencia de nuevas voces ante un régimen sin aperturas, hizo eco de luchas y procesos que en un pasado no muy lejano también han puesto de manifiesto los problemas de la comunicación y de la vida política en todo el país:

*México, tus hijos te estamos diciendo esto, somos herederos de los fraudes electorales del '88 y del 2006, de las crisis económicas del '82, del '96 y del 2008, somos herederos del ¡levantamiento armado del zapatismo!, ¡de la matanza de Acteal!, ¡de los impunes feminicidios en Ciudad Juárez, Chihuahua! y ¡principalmente en el Estado de México!. Hemos de alzar nuestra voz en este momento, ¡Sí!, ¡somos herederos de las represiones en Atenco y en Oaxaca en el 2006!. Sí, compañeros, el Movimiento 132 somos nosotros, somos la demostración de la indignación y la rabia de los niños muertos en la guardería ABC, ¡Somos Wirikuta! ¡Somos Cherán en Michoacán! , ¡Somos Copala!, ¡Somos la indignación ante la brutal fuerza del Estado!... ¡Toda esta historia somos nosotros!,<sup>235</sup>*

Después de pasadas las elecciones, no faltaron defensores de la *real politik* que hicieron mella del #YoSoy132 alegando que este movimiento tan *sui generis* fue un rotundo fracaso en cuanto a la obtención de logros, esto debido principalmente a que Enrique Peña Nieto llegó a la presidencia bajo el cobijo de todo aquello contra lo que luchaba el movimiento y a que en fechas recientes a la escritura de estas líneas, su gobierno logró plantar una reforma a la Ley de Telecomunicaciones que más allá de democratizar los medios, los potenciará como un objeto de lucro en un supuesto afán de libre competencia.

---

<sup>235</sup> Anónimo, "GRAN DISCURSO #YoSoy132. 1er asamblea. MEMORIA Y CONSCIENCIA. Mesa 14. Ciudad Universitaria" en *Imágenes de Rebeldía* (Canal de videos en línea), 01 de junio de 2012, Dirección URL: <http://www.youtube.com/watch?v=E9dkSK1pgZA>

Ciertamente, el movimiento #YoSoy132 tenía el objetivo de evitar el arribo de Peña Nieto a la Presidencia, así como de impedir una reforma en telecomunicaciones como la que en estos momentos busca entrar en vigor, sin embargo, definir enteramente como un fracaso a este movimiento sería un error si se considera que este texto no se ha limitado en ningún momento a las definiciones posibilistas de la política (eso sería básicamente como decir que el zapatismo ha sido un fracaso por no lograr el reconocimiento constitucional de los Acuerdos de San Andrés).

Al dejar a un lado el tema de los fracasos y los triunfos según “el arte de lo posible”, la cuestión que más concierne en nuestro tema es que la mención de pueblos indígenas y de otros sujetos subalternos en el discurso de #YoSoy132, es bastante clara y eminentemente política en los términos que marca Jacques Rancière, ya que la condición del sujeto indígena autónomo es enunciada como una desidentificación del lugar común en que se encuentran los jóvenes del #YoSoy132 y como un recordatorio de la desidentificación que desde 1994 los pueblos indios han hecho de sí mismos y de su condición histórica.

Aplicando los términos seguidos por el filósofo francés, la condición suplementaria o de falta de lugar que define a un sujeto político está omnipresente en la desidentificación que diversos sujetos sociales en México han hecho frente al lugar que les delimita el sistema político mexicano. Esta desidentificación que aquí se ha mostrado mejormente con el caso de los pueblos indígenas ha tenido varios momentos cumbre en la historia, pero sólo a partir de 1994 el concepto de autonomía indígena ha hecho mella del lugar donde los indígenas han sido ubicados social, política, cultural y hasta económicamente; es decir, solo desde el levantamiento zapatista es perceptible un desacuerdo donde la desidentificación del ser indígena en calidad de objeto se traduce en una identificación con el ser indígena en calidad de sujeto. Dicho de otra manera, la figura del indígena como un objeto político se ha encogido y/o se desvanecido por la emergencia del indígena como un sujeto político.

A lo largo de este texto, la comunicación política y más ampliamente el espacio público, se han visto como las esferas donde los pueblos indios han trashumado de su anterior condición objetiva a una condición de sujetos, negando y demoliendo la posición en la que históricamente se han encontrado, rompiendo con todos los esquemas mentales y discursivos que han existido desde hace siglos sobre ellos y asumiendo una identidad o una condición inconmensurable en el orden histórico al que han estado sometidos. Todo esto lo

han hecho en diversos frentes, tanto desde la frontera de la opinión pública a través de insurrecciones, encuentros y movilizaciones indígenas en lucha por autonomía, así como en la trinchera de los medios de difusión, donde los casos más distintivos se han ejemplificado dentro de estos párrafos con la instalación de radios comunitarias y la vinculación de éstas (mayormente por el ciberespacio) con otros actores en México y el mundo,

Asimismo, a lo largo de estas líneas también, no se ha podido negar que el sujeto indígena autonómico ha llegado a considerarse en ciertos momentos como una subjetividad acorde con el orden *policial* que marca nuestro Estado-Nación, esto por la idea de que la autonomía es considerada por algunos como una forma de ser incluido o de hacer valido el derecho a la diferencia dentro de los cánones de la política mexicana. Sin embargo, este planteamiento ha sido refutado más de una vez por los mismos encargados de hacer y/o ejecutar las leyes en México, ya que aún habiéndose dado pactos tan formales entre comunidades indígenas y Gobierno en cuanto al reconocimiento de la autonomía (siendo el principal ejemplo los Acuerdos de San Andrés), las leyes mexicanas y el sistema político mexicano siguen sin reconocer como legítimos o legales los actuales procesos autonómicos en nuestro país.

Dicho de otro modo, el sujeto autonómico ha intentado ser parte de un proceso de acomodamiento en el orden *policial* marcado por nuestro Estado-Nación pero dicho proceso se ha quedado trunco debido a que la mayoría de las veces, el sujeto autonómico ha buscado una configuración mas allá de los límites definidos por el Estado-Nación, es decir, el reconocimiento de la autonomía indígena en México desde los pueblos indígenas conlleva un conflicto que en varios momentos de la historia el Estado-Nación no ha tenido capacidad de resolver o contener. Este conflicto trasciende por mucho lo que marca el Estado mexicano y por esta razón, en el capítulo uno se habló de que los pueblos indios no tienen un conflicto con el Estado-Nación en sí, sino con lo que el Estado-Nación reproduce en el marco de un sistema económico mundial, aquello que desde la economía política se podría sintetizar bajo el concepto de capitalismo y que para los pueblos indios en resistencia, no sólo de México sino de todo el mundo, es un contrasentido a su ética comunitaria y comunal.

He aquí la razón principal de por qué la autonomía sigue siendo una “parte sin parte” en el Estado-Nación y porqué el sujeto indígena autonómico en México no apela ya

a lo que desde el marco de lo “posible” se puede hacer en favor de la autonomía indígena. Dicho en otra forma, la mayor parte de los diferentes sujetos autonómicos que existen actualmente en nuestro país no esperan a que el estado mexicano genere condiciones políticas o legales para hacer realidad sus demandas, para los pueblos originarios ha quedado claro que el estado mexicano responde a los intereses de un sistema capitalista donde jamás tendrán voz ni cabida en lo absoluto.

En términos más metafóricos, la negación o indisposición del derecho a la autonomía indígena por parte del Estado es similar a cuando un crimen es atestiguado por una sola persona, esta persona acude a denunciar al culpable pero el representante de la ley determina que el testigo carece de facultades para atestiguar y señalar al culpable, sin embargo, el testigo no se deja inhibir y prosigue en su denuncia aunque eso le equivalga a ir en contra de la ley y/o que no se logre justicia expedita.

Para el caso de los pueblos indígenas de México, si bien es cierto que estos ya no son considerados seres sin alma o entes carentes de inteligencia o de razón como se pensaba hasta hace poco, en la actualidad, el reconocimiento a su capacidad de vivir autonómicamente o de forma auto-regulada, sigue estando fuera de lugar en el orden que Rancière nombraría como *policial* y que en el caso de México se representa mejor bajo la categoría de estado mexicano. Así mismo, aunque las experiencias de autonomía indígena *de facto* cada vez son mayores y más diversas, su condición histórica no pasará de ser un suplemento hasta que ese estado mexicano logre reconocer el derecho a la autonomía en un marco constitucional como lo planteaban los *Acuerdos de San Andrés*, que se reorganicen los sistemas político y económico en su totalidad y se genere un nuevo orden *policial* donde el sujeto indígena autonómico ya no sea considerado una parte sin parte, un solo suplemento, un inválido por decreto o un mudo que habla.

## - BIBLIOGRAFÍA

- **Arditi**, Benjamín (ed.). *El reverso de la diferencia: Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.
- **Arendt**, Hannah. *La Condición humana*, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 2009.
- **Arendt**, Hannah. *¿Qué es política?*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1997.
- **Aristóteles**. *La Política*, (En línea), Francia, Casa Editorial Garnier Hermanos, 1932, Dirección URL: <http://www.bibliojuridica.org>.
- **Barabás**, Alicia M. *La rebelión zapatista y el movimiento indio en México* (En línea), Brasilia, 1996, Dirección URL: <http://es.scribd.com/doc/41227342/La-Rebelion-Zapatista-y-El-Movimiento-Indio-en-Mexico>
- **Beas Torres**, Carlos. *La Batalla por Oaxaca*, Oaxaca, Ediciones YopePower, 2007.
- **Beas Torres**, Carlos; **Ballesteros**, Manuel. *Magonismo y Movimiento Indígena*. Ediciones Yope Power. México, 2010.
- **Benjamin**, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Contrahistorias. México, 2005.
- **Cedillo**, Adela. *El suspiro del silencio*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2010.
- **De la Peza**, María del Carmen (Coord.), *Comunidad y desacuerdo: Comunicación, poder y ¿Nuevos? Sujetos de la política*, México, UAM – Xochimilco, 2008.
- **Díaz García**, Reyna Livia. *Comunicación, discurso e ideología: El discurso político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 1994-1998*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM - Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Junio 2011.
- **Ejército Zapatista de Liberación Nacional**. *Documentos y comunicados: 1 de enero/8 de agosto de 1994*, México, Ediciones Era, 2003.
- **Esteinou Madrid**, Javier. *El derecho a la información de los pueblos indios –El caso de México–* (En línea), Recuperado el 18 de mayo de 2010, Dirección URL: <http://www.inisoc.org/jest0108.htm>
- **Ferry**, Jean Marc; **Wolton**, Dominique; *et al. El nuevo Espacio Público*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1995.

- **Figueiras**, Leonardo (coord.). *Del 131 al #YoSoy132: Elección 2012*, UNAM, México, 2013
- **Gasparello**, Giovanna y **Quintana Guerrero** Jaime (Coord.). *Otras Geografías: Experiencias de autonomías indígenas en México*, Editorial Redez tejiendo la utopía, México, 2010.
- **González Casanova**, Pablo. *Causas de la rebelión en Chiapas* (En Línea), 1995, Dirección URL: [www.catedras.fsoc.uba.ar](http://www.catedras.fsoc.uba.ar)
- **Harvey** David. *El Nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión* (En línea), Dirección URL: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.22.pdf>
- **Hernández Navarro**, Luis. *Siembra de concreto, cosecha de ira*, Fundación Rosa Luxemburgo, México, 2011.
- **Hernández Rodríguez**, Azalia. “Radio Insurgente: Comunicación desde la autonomía zapatista”(En Línea), 5 de febrero de 2010, Dirección URL: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2010/rodriguez.pdf>
- **Hobbes**, Thomas. *Leviatán*, (En línea), Biblioteca del Político – INEP AC, Dirección URL: <http://www.scribd.com/doc/2346332/Hobbes-Leviatan>
- **Jóvenes en Resistencia Alternativa** (Comp.), *Pensar las autonomías: alternativas de emancipación al capital y el Estado*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2011.
- **Koselleck**, Reinhart. *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, Ediciones Rialp, 1965.
- **Köning**, Hans Joachim (ed.). *El Indio como sujeto y objeto de la Historia latinoamericana*. Frankfurt am Main. Madrid. 1988.
- **Lenin**, Vladimir Illich. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, (En línea), Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975, Dirección URL: [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/IMP16s.html#s7](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/IMP16s.html#s7)
- **López Bárcenas**, Francisco. *San Juan Copala: Dominación Política Y Resistencia Popular De Las Rebeliones De Hilarión A La Formación Del Municipio Autónomo*. UAM Xochimilco. México. 2009.
- **López y Rivas**, Gilberto (Coord.) *Autonomías indígenas en América Latina*. Plaza y Valdez. Año 2009.

- **López Vigil**, José Ignacio. *Las mil y una historias de Radio Venceremos*, UCA editores, San Salvador, 1991.
- **Martínez Escobar**, Adriana. *Radio Ñomndaa. Problemática actual de la radiodifusión indígena en México*. Tesis para obtener el Título de Licenciado en Ciencias de la Comunicación, UNAM, 2009, p. 115.
- **Millán Echegaray**, Silvia. *Re-que-ni-che-chia-niá: Salvemos nuestro pueblo*. IIE – UNAM. México, 1995.
- **Montemayor**, Carlos. *La Rebelión indígena en Chiapas*. Temas de Hoy. México. 2002.
- **Montemayor**, Carlos. *Los Pueblos Indios de México Hoy*. Temas de Hoy. México 2000.
- **Pozas A.**, Ricardo y **Aguirre Beltrán**, Gonzalo. *Métodos y resultados de la política indigenista en México*. Ediciones del Instituto Nacional Indigenista. México. 1954.
- **Rabotnikof**, Nora. *El espacio público y la democracia moderna*, México, Instituto Federal Electoral, 1997.
- **Ranciere**, Jacques. *El Desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.
- **Robles** Sofía y **Cardoso** Rafael (Comp.). *Floriberto Díaz Escrito.*, México, UNAM, 2007.
- **Rovira**, Guiomar. *Zapatistas sin fronteras*, Ed. Era, 2009.
- **Sartori**, Giovanni. *Homo videns: La sociedad teledirigida*, México, Punto de lectura, 2010.
- **Trejo Delarbre**, Raul. *Chiapas, la comunicación enmascarada* (En Línea), México, 1994, Dirección URL: <http://rtrejo.wordpress.com>
- **Zibechi**, Raul. *Autonomía y emancipaciones: América latina en movimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.
- **Zolla**, Carlos; **Zolla Márquez**, Emiliano. *Los Pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, (En línea), México, Dirección URL: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas>

## - PAGINAS DE INTERNET

- [www.zedillo.presidencia.gob.mx](http://www.zedillo.presidencia.gob.mx)
- [www.palabra.ezln.org.mx](http://www.palabra.ezln.org.mx)
- [www.sipaz.org](http://www.sipaz.org)
- [www.cedoz.org](http://www.cedoz.org)
- [www.jornada.unam.mx](http://www.jornada.unam.mx)
- [www.radiorebelde.cu](http://www.radiorebelde.cu)
- [www.rebellion.org/](http://www.rebellion.org/)
- [www.radioinsurgente.org/](http://www.radioinsurgente.org/)
- [www.radioteocelo.org](http://www.radioteocelo.org)
- [www.elsiglodetorreon.com.mx](http://www.elsiglodetorreon.com.mx)
- [www.colectivocasa.org](http://www.colectivocasa.org)
- [www.agenciasubversiones.org](http://www.agenciasubversiones.org)
- [www.regeneracionradio.org](http://www.regeneracionradio.org)
- [www.bocadepolen.org](http://www.bocadepolen.org)
- [www.youtube.com](http://www.youtube.com)
- [www.aleph-arts.org](http://www.aleph-arts.org)
- [www.archivomagon.net](http://www.archivomagon.net)
- [www.movimientos.org](http://www.movimientos.org)
- [www.razonypalabra.org.mx](http://www.razonypalabra.org.mx)
- [www.revistarebeldia.org](http://www.revistarebeldia.org)
- [www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)

## - HEMEROGRAFÍA

- CRÍTICA: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, núm. 85, México, abril 1997.
- Análisis*, núm. 26, Barcelona, 2001.
- Revista Gatopardo*, Numero 86, México, Diciembre 2007 - Enero 2008.
- Nueva Sociedad* num.122, Buenos Aires, Noviembre-diciembre 1992.
- Anuario de Estudios Indígenas XIII: Antropología del Poder*, México, Universidad Autónoma de Chiapas – Instituto de Estudios Indígenas, 2009.