



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

RECONSTRUCCIONES DE AUTONOMÍAS EN
PUEBLOS INDÍGENAS: ACCIONES
ALTERNATIVAS A LA MODERNIDAD

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

JOSÉ ANTONIO VERGARA ARAGÓN

La presente tesis se hizo gracias al apoyo económico (Beca) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: *Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad Radical*. Número de Proyecto **IN401214-3**. Responsable: Dr. Mario Magallón Anaya.



DIRECTOR DE TESIS:
DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
2016

Ciudad Universitaria, CDMX



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.

A mi padre, por su apoyo y confianza

A mi madre, por su paciente impaciencia

A mis hermanos por su compañía y afecto

Índice

| | |
|---|-----------|
| Presentación | 4 |
| Las promesas de Occidente para los no occidentales | 10 |
| La Modernidad y la conformación del Estado | 17 |
| Algunos aspectos de la modernidad (La razón) | 21 |
| Excesos de la Modernidad | 24 |
| Los Estados nacionales | 29 |
| La autonomía como voluntad de emancipación | 34 |
| La servidumbre o el rechazo a la libertad | 42 |
| La Autonomía como derecho cultural | 45 |
| Formas de Autonomía frente al Estado | 49 |
| Movimientos por la autonomía | 55 |
| Reivindicaciones autonómicas | 61 |
| Manifestaciones contemporáneas en México y Chile | 65 |
| Movimientos indígenas en México | 68 |
| Movimientos indígenas en Chile | 75 |
| Conclusión | 80 |
| Bibliografía | 83 |

Presentación

Al iniciar el presente texto, resalto la importancia y necesidad de reflexionar sobre los procesos de autonomía en América Latina. Si algo caracteriza la multiplicidad de experiencias que enriquecen la actitud reflexiva en México y Latinoamérica es la variedad de culturas divergentes; por ello, se distancian de las perspectivas de Occidente en cuanto a la construcción de relaciones sociales.

Esta reflexión situada implica repensar el cómo construir alternativas frente al neoliberalismo, que amenaza con destruir la vida comunitaria, cuyas formas de vida son parte de una manera de ver el mundo, sobre todo con respecto a las movilizaciones sociales para encontrar de nuevas formas de relaciones comunitarias, de organización de lucha y participación, visibles en la construcción de autonomías de los pueblos indígenas.

En esta tónica, planteo una pregunta: ¿cuál es el tema y objeto de estudio del presente trabajo? En pocas palabras, consiste en el análisis de las luchas por las autonomías indígenas en América Latina. Y agregó: ¿cuáles son los objetivos del presente texto? Fundamentalmente, trato de demostrar que las promesas hechas por Occidente, referidas a los grupos indígenas, resultaron falsas o, por lo menos engañosas. Las promesas tuvieron como destinatario una porción del mundo con la que Occidente se identificó; el resto pasó a ser considerado como suyo, desde una relación de dominio y control. De ser falsas las promesas, el proyecto civilizatorio occidental representó la ruina de quienes se sumaron a él, dejando atrás toda cultura propia. En cualquier caso, quienes pierden son las comunidades indígenas, las cuales, ante Occidente, pierden, no solamente su

cultura y sentido identitario, sino también su viabilidad como pueblos con recursos propios.

Aquello que caracteriza a Occidente—el individuo, el desarrollo, el progreso o, si quiere, la modernidad—ha sido presentado como la cúspide del espíritu humano, la joya de lo que representa ser Hombre; sin embargo, este proceso poco pacífico de incorporación olvidó —¿a propósito?—la diversidad de culturas originarias, que subsisten en lo que hoy es el continente americano. La violencia del “encuentro de dos mundos”, en el cual Occidente proclama su espíritu de dominación y conquista sobre los pueblos recién “descubiertos” y los que hoy prevalecen en la región, ha sido poco analizada, sobre todo en su brutalidad y destrucción hacia los pueblos sometidos, hechos cuyos resultados aún se verifican por doquier. Esa violencia se testa en nuestros días en las expresiones de racismo y desprecio hacia los pueblos originarios del continente.

Frente a los procesos de asimilación o destrucción de los pueblos originarios, una actitud y actividad, desde los propios pueblos indígenas, es la de construir espacios de autonomía, en donde la propia cultura pueda continuar proveyendo formas propias de bienestar. En este sentido, el objetivo central del presente escrito es describir y analizar la lucha por las autonomías que hacen los diversos grupos indígenas en el contexto actual, donde estas luchas representan una crítica a la modernidad instrumental y política desplegada por Occidente.

A lo largo de la historia, cada pueblo se considera a sí mismo el centro del mundo, lo que en antropología se denomina etnocentrismo; sin embargo, la capacidad del reconocimiento de las cualidades del otro y el aceptar lo diferente implican la posibilidad de la convivencia de diferentes culturas, sin tener que situarlas en una escala, pues todas tendrían el mismo derecho a la permanencia,

tal como lo expresa un texto de la UNESCO: *Nuestra diversidad creativa*,¹ situación que, con la expansión del Estado moderno neoliberal, no se ha cumplido, pues los miembros de dicho Estado se niegan a reconocer la complejidad de la diversidad cultural, sosteniendo, a cambio, la homogeneización de la cultura.

Plantear una justificación para el presente escrito representa un esfuerzo, por la complejidad del tema, pues no es fácil dilucidar por dónde empezar ante los posibles recorridos teóricos que pueden asumirse al analizar la idea de las autonomías dentro de los estados modernos existentes en América Latina. En el presente texto, no pretendo hacer una denuncia más de las tantas que se hacen, sin que dichas denuncias redunden en beneficios concretos sobre el conocimiento y reflexión sobre la situación que viven los grupos indígenas, los afrodescendientes y los excluidos y marginados. En la realidad, todo progreso económico, político, social y cultural parece significar un retroceso en las condiciones de los pueblos indígenas y otros grupos marginados.

Una vía que puede recorrer el presente escrito es analizar cómo han llegado los diferentes países del continente a esta situación social, donde la violencia en sus muy diversas y variadas expresiones sociales, psicológicas y simbólicas, se volvió cotidiana, sobre todo contra los pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres, etc., hasta llegar a asumirla como propia de las comunidades excluidas de los beneficios del Estado moderno. Otra vía es preguntarse por las alternativas planteadas por los grupos excluidos de nuestra sociedad, que rechazan el proyecto modernizador que imponer el Estado.

¿Por qué elaborar el presente trabajo? Para dilucidar cuáles son las implicaciones políticas de integración, exclusión o eliminación de las culturas indígenas frente a las culturas o grupos sociales ajenos a ese mundo o proceso civilizatorio occidental; también para tratar de conocer, ante esta situación del

¹ Javier Pérez de Cuéllar y otros, *Nuestra diversidad creativa: informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo* (México: Correo de la UNESCO, 1996).

proceso de asimilación o destrucción, cuáles son las respuestas de las comunidades indígenas y cómo son las formas de resistencia, entre ellas la de las autonomías—movimientos autonómicos, gobiernos autónomos— de estos grupos de América Latina respecto a Occidente, donde es posible observar la paulatina construcción política de espacios autonómicos a partir de las propias tradiciones culturales, algunas de ellas con raíces en el mundo prehispánico, mismas que han subsistido en la tradición comunitaria, en las decisiones por la búsqueda libertaria.

En el proceso de reconocimiento de las autonomías, para el caso de México, se ha pasado de un “¡Basta!” —expresado el 1 de enero de 1994, por parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)— a un “¡Ya me cansé!” —en boca del entonces procurador de justicia federal mexicano Jesús Murillo Karam, dicho hacia finales de 2014 ante los reclamos por la verdad sobre el paradero de estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa—, expresión que fue retomada por sectores jóvenes de la población para manifestar el hartazgo ante la negligencia y el cinismo del gobierno. Casi veintiún años han pasado desde el grito que exigía un alto a las agresiones del Estado mexicano hasta la declaración de cansancio que hace el procurador justicia de federal, cansancio de los funcionarios de gobierno por mantener una ficción que la mayoría de los mexicanos no aceptamos. Se ha ido del grito de cansancio de los que padecen al mal gobierno hasta la expresión de cansancio de quienes se esfuerzan por mantener la farsa. Parece que todo mundo ya se cansó.

Dentro del contexto actual, la mayoría de los gobiernos nacionales, a lo largo de América Latina y del mundo, simulan trabajar por el beneficio de “todo el pueblo”; en realidad, las políticas gubernamentales son en beneficio de una minoría, con lo que toda declaración es una hipocresía. En medio de tal situación, vivimos el resurgimiento y el afianzamiento de las identidades colectivas, identidades que son vistas, según las políticas nacionales, como contrarias al

gobierno establecido. Aun si así fuera, debe entenderse que tales grupos tratan de emanciparse del Estado porque no les brinda satisfacción a sus necesidades y son discriminados por su cultura.

La reivindicación de estas comunidades en América Latina corresponde a una situación de hartazgo de este sistema-mundo, que gira en torno al incremento del capital y de un sistema que mercantiliza todo lo que encuentra, como lo son los recursos que han estado por generaciones bajo el resguardo y cuidado de las comunidades tradicionales, sea como espacios sagrados o como territorios para extraer de ellos recursos vitales, en la mayoría de los casos explotados de manera sustentable, tal cual lo marca su visión de vida. Por lo regular, la riqueza de los pueblos originarios es sustraída por los gobiernos y empresas transnacionales y convertida en mera mercancía. Incluso, sus tradiciones son un folklore explotable.

Por lo expuesto, se busca recuperar las experiencias de los procesos de los movimientos reivindicativos en América Latina, acompañados estos procesos con debates sobre la identidad y la autonomía, además de cuestiones sobre sustentabilidad y desarrollo. En fin, se intenta aprender de dicha experiencia y llevarla a los terrenos de la reflexión teórica.

Considero que es pertinente realizar una descripción y una análisis del cómo se alzan las voces en América Latina, expresando éstas hartazgo de las situaciones de opresión y olvido a que se ha condenado a los pueblos originarios y planteando la construcción de alternativas que expresan las reivindicaciones autonómicas.

También se pretende recuperar algunas de las experiencias de las luchas de los pueblos por hacer o mantener una autonomía a partir de sus culturas. Este es el centro de atención del presente texto: sistematizar, desde la perspectiva de las

reivindicaciones culturales, la lucha que en América Latina realizan, en diversos países, algunas comunidades originarias.

Las promesas de Occidente para los no occidentales

Desde una perspectiva un tanto crítica, parece evidente hablar de México como un Estado moderno y un país que forma parte de la cultura occidental, pero no es así. Tomar Occidente como modelo civilizatorio implicó asumir un modelo que presupuso la imposición de un ideal universal; paradójicamente, esta imposición fue a costa de otros proyectos civilizatorios, los cuales no están centrados en dominar o excluir a los otros. Occidente, como civilización “universal”, niega, desconoce y, persistentemente, somete y destruye todo lo que es ajeno a él, lo cual ha implicado que entre más se occidentaliza el país más se va haciendo desaparecer y subsumir a las culturas originarias. Lo mismo ocurre con los demás países en América Latina, cuya población indígena tiene similar situación a la de México.

La pregunta sobre la identidad de lo mexicano dentro de la cultura occidental en México, como en algunos otros países de Latinoamérica, da lugar a discusiones que no cabrían en el presente texto, pese a su relevancia. Así que me limitaré a hacer algunas anotaciones al respecto, con el fin de aclarar qué implicaciones tiene el hablar y concebir a México como un Estado moderno occidental para los grupos indígenas.

Veamos, pues, que la civilización que nos llegó de la Europa occidental es un proyecto civilizatorio surgido en dicho espacio geográfico, que, además, lleva más de 500 años declarándose como la “civilización” por excelencia, condenando a todo lo que no se parezca a ella, la Europa cristiana, gobernada bajo leyes escritas, con una población dividida entre amos y siervos, el modelo “universal” de la “sociedad organizada” por antonomasia; esa Europa donde, hoy en día,

todo se consigue en los mercados, condenando a los pueblos que fueron conquistados a cambiar, si es que quieren subsistir, aunque sea como vasallos de Occidente, esto es, a negar sus propias formas de vida como algo valioso en sí mismo.

Desde la perspectiva planteada por el occidente europeo, considerado como el centro, el mundo está dividido entre Occidente y Oriente; empero, es factible constatar que existe toda una constelación de culturas y movimientos que no entran dentro de esta dicotomía, cada una de las culturas con su propia visión del mundo y su relación con él. Estas culturas diversas tienen sus rasgos propios, convergentes y divergentes de lo occidental europeo. De tal manera que es poco acertado ubicarlas entre Oriente y Occidente, pues implica desconocer formas de construcción social e identidad ajenas, de cierta forma, a la dicotomía eurocentrista: Occidente-Oriente.

Es importante subrayar que el presente escrito no es un texto contra el occidente eurocentrista o lo que éste representa, sino contra el monopolio que pretende al asumirse como la “civilización”, con sus valores e ideas de futuro y progreso propios de la perspectiva moderna. Dentro de la variedad de culturas presentes en lo que es América Latina, existe una multiplicidad de ellas que se alejan de lo que es la perspectiva cultural occidental, al rechazar sus propuestas y las implicaciones que supone su proyecto. Ello no significa un enfrentamiento contra Occidente, más bien implica una búsqueda de dichos pueblos por no dejar de ser quienes son; una lucha porque los dejen ser, dentro de sus propias tradiciones culturales.

Todas estas culturas, que son diversas respecto a la tradición moderna, intentan alejarse del influjo occidental, del “progreso” y “desarrollo” prometido, pues buscan preservar sus formas culturales, muchas veces de raíces milenarias. Algunas de las propuestas que se plantean desde diversas realidades, distintas a

las Occidente, no se sustentan en argumentos y razonamientos dentro de la lógica occidental, sino en el ejercicio mismo de lo cotidiano, sustentado en los saberes y tradiciones populares, los cuales buscan abstraerse de los ideales y propuestas civilizatorias de Occidente, para mostrar la manera de verse a sí mismas.

Desde cierto análisis, muchas de estas actitudes de los pueblos indígenas pueden considerarse contraculturales, un enfrentamiento, un ir en contra de la cultura del “progreso”, desde las propias raíces culturales, como lo plantea Villoro, a saber, que los actuales movimientos indígenas pueden ser más radicales en la búsqueda de la democracia y autonomía, en cuanto que buscan la restauración de sus formas comunitarias.² Sin embargo, por otro lado, también es cierto que el actuar de dichos pueblos tiene un sentido como contrapeso cultural a algunas de las premisas básicas de Occidente, como es el individualismo frente al comunitarismo o como el explotar irracional y utilitariamente la naturaleza frente al vivir y conservar la naturaleza.

En su origen, la historia de lo que hoy es Occidente se plantea como el crisol de diversas culturas de Asia y África, en un largo periodo de tiempo, con el conjunto de conocimientos provenientes de civilizaciones que se asentaron en los ríos Tigris y Éufrates en Asia y el Nilo en África; con los aportes de los pueblos mediterráneos. Cada uno de ellos contribuyó a la conformación cultural con diversos conocimientos para la construcción de una nueva manera de entender el mundo, que da raíz a lo que hoy es la Europa occidental, la cual tuvo como sintetizador a la cultura griega.³ En este sentido, hablar de Occidente es hablar del mundo que se asume como heredero de la cultura griega, que, a su vez, permeó Roma, que, junto con el cristianismo, conformará los valores propios del mundo moderno.

² Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir* (México: FCE, 2007), pp. 118-119.

³ Wil IDurant, *La vida de Grecia* (Buenos Aires: Sudamericana, 1945).

La conformación del occidente en continua expansión no es algo reciente; ya desde Alejandro Magno se vislumbraban intentos de universalizar la cultura de lo que, posteriormente, se denominaría Occidente, el cual se ve a sí mismo como la verdadera civilización, con derecho a imponerse a los demás pueblos.

El occidente que llegó a lo que hoy llamamos América es el de “una sociedad que se pretende coextensiva al mundo, que se presenta a sí misma y a los demás como el único proyecto del mundo posible”.⁴ Eleva al hombre a un rango superior, pero sólo al hombre cristiano; aquel que no es cristiano, por extensión, no es un hombre, le es negada su humanidad. Esto es posible constatarlo en las Controversias de Valladolid, entre Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, donde el primero niega que los habitantes del “Nuevo Mundo” fuesen humanos en pleno sentido del término, con la consecuente posibilidad de esclavizarlos, sin consecuencias morales o éticas por parte de los conquistadores, y el segundo argumenta la capacidad de raciocinio de los naturales de estas tierras y con ello la posibilidad de ser cristianos con plenos derechos. Para el mundo occidental cristiano del siglo XVI, existen dos tipos de hombres. En palabras de Rozat Dupeyron, son “los que son parte del pueblo de Dios, el Occidente cristiano, y todos los demás que pertenecen al pueblo de los ídolos, que son sometidos al demonio, el enemigo del género humano. Y si bien para la interpretación cristiana del Génesis todos los hombres son llamados a engrosar las filas del pueblo elegido, deberán olvidarse de toda identidad anterior que sólo puede ser diabólica”.⁵ Es con tal discurso que el occidente construido desde el cristianismo arrasó a las culturas originarias de lo que hoy es América. Una destrucción resultante no de la ignorancia y estupidez de los conquistadores, sino de la esencia misma de Occidente al confrontarse con los pueblos existentes

⁴ Guy Rozat Dupeyron, “El Occidente frente a la representación del otro. El otro como inversión, diabolización y animalización”, en Olivia Gall (Coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: Visiones desde latitudes diversas* (México: UNAM, 2007), p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 102.

en el Nuevo Mundo, a los que no considera siquiera la posibilidad de ser hombres, si no son cristianos. Villoro afirma: “La imposición de una pretendida cultura universal ha significado para muchos pueblos la enajenación en formas de vida no elegidas. De allí que la aceleración de la tendencia hacia una cultura global se acompañe a menudo de una reacción contra la imposición de la cultura occidental.”⁶ Hoy en día, pese a todo, la visión de que sólo el hombre cristiano es civilizado ha cambiado; sin embargo, Occidente aún plantea la universalización de su cultura, manejando en su discurso de política internacional el respeto a la multiculturalidad, que en la práctica política real queda fuera de su proceder, pues el respeto a la diversidad cultural es algo poco realizado. El discurso de la multiculturalidad es engañoso, pues dice respetar otras culturas, mientras no afecte a los imaginarios e ideales que considera valiosos, por ser los “universales”, o se contraponga a su modelo político, de desarrollo económico y de organización social. En este sentido, su discurso de respeto a lo multicultural y tolerancia a lo otro se mantendrá siempre y cuando el otro se parezca o conserve las formas que Occidente considera valederas; de lo contrario, no les considera dignos de existencia y son candidatos a la destrucción.

En los actuales Estados latinoamericanos, existe un doble discurso en las ideas de las élites:⁷ por un lado, acepta acciones y prácticas reivindicadoras, claro, en tanto no atenten contra el Estado occidental y lo que representa, esto es, mientras se garantice que todo está en orden; por otro lado, si determinados grupos sociales pretenden realizar o cometan acciones de reivindicación popular que, según la perspectiva de Occidente, atentan contra las estructuras de lo occidental, como la autonomía comunitaria, entonces se ponderan como graves faltas contra el orden “natural”, pues afectan los intereses y valores que

⁶ Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 143.

⁷ Teun van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina* (Barcelona: Gedisa, 2003), pp. 119-132.

corresponden al mundo occidental, por lo que se les perseguirá hasta hacerlas desaparecer. El pretendido Estado moderno no acepta aquello que contravenga.

El proyecto de la modernidad, mediando la razón como instrumento, apostó por los estados nacionales, por una universalización absoluta de la perspectiva moderna del mundo, lo cual constituye una contradicción—un universal cerrado—, es decir, la desaparición de la riqueza de lo particular en lo político y lo cultural. Este universal cerrado no deja lugar a ninguna otra forma de gobierno que no se someta a los estados nacionales modernos. Cualquier intento por plantear alternativas de otras formas de gobierno y de convivencia cultural terminará considerándose como un movimiento disidente, que requiere ser neutralizado, primero, y, luego, suprimido. Esta universalización de la cultura supone el exterminio de las culturas particulares, consideradas débiles, pues la relación que ocurre podemos describirla como una relación centro-periferia: el centro es occidente y periferia las demás culturas, lo cual supone una relación cultural asimétrica, una imposición de la visión del mundo.

La apuesta por establecer estados nacionales modernos dejó fuera todas las reivindicaciones políticas, incluso las propuestas étnicas. Desde esta lógica, cualquier llamado a las autonomías o gobiernos autónomos, desde una perspectiva cultural, es visto como un atentado al estado nacional, el cual tiene que ser neutralizado y suprimido. En la práctica, los gobiernos de los estados nacionales dan la espalda a las exigencias que hacen los grupos étnicos por defender sus culturas, distintas a la hegemónica, negándoles su identidad y derechos. Villoro escribe al respecto: “El Estado-nación consagrado por las revoluciones modernas no reconoce comunidades históricas previamente existentes, parte desde cero, del que los filósofos contractualistas llaman el estado de naturaleza y constituye un nueva realidad política sobre este Estado.”⁸ Desde

⁸ Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 172.

la lógica planteada por los estados-nacionales, las autonomías étnicas van en contra de la modernidad, pues van en contra de su proyecto de Estado-nacional homogéneo.

El Estado moderno impone a las poblaciones indígenas la idea del progreso y la integración, otorgando “derechos”, que, en la práctica, son ilusorios. La integración supone la posterior desaparición de las culturas ajenas al Estado unitario; lejos de ser una integración dentro del plano de lo multicultural, es la asimilación de una cultura, con el inmediato rechazo de la cultura propia, lo que supone la intención de convertir a los colectivos en individuos y hacerlos idénticos, bajo un molde homogéneo, propio de Occidente.

La modernidad, con los procesos de la industrialización y del consumo de productos estandarizados, pretende la homogeneización de la diversidad de las culturas, la diversidad de la población en una sola, buscando transformar al hombre en un instrumento de consumo de los bienes industriales estandarizados. Por el acelerado consumo de la producción industrial, muy alto en las sociedades modernas, resulta la afectación de las formas de vida de las comunidades tradicionales. Es como si la sociedad se devorase sí misma al perder aquello particular y propio, llegando a considerar al ser humano como una mercancía más.⁹

En cuanto a la diversidad cultural, el Estado abstrae la condición concreta de cada sujeto: para la ley no hay más que individuos. Por el otro lado, dentro de diversas comunidades indígenas es en lo colectivo donde se valora la condición de cada sujeto en tanto un elemento constitutivo de la comunidad a la que pertenece y que le da identidad. El hombre en comunidad vive en y para el colectivo, no exento de situaciones contradictorias, que, por lo regular, pueden resolverse en acuerdo con los integrantes del propio colectivo. El hombre de las

⁹ Mercedes Garzón Bates, *Letal: obsesiones de la posmodernidad* (México: Torres Asociados, 2005).

sociedades modernas, a su vez, vive su individualidad en solitario, mediando sus conflictos un ente abstracto y, en ocasiones, ajeno a su situación concreta, lo que en nuestros días está llevando a una crisis social, donde la soledad lleva a los sujetos a situaciones límites frente a los demás, sin que en lo próximo encuentre alternativas, sobre todo si insiste en su individualismo, propio de la modernidad.

LA MODERNIDAD Y LA CONFORMACIÓN DEL ESTADO

Siguiendo los planteamientos de Horkheimer, la modernidad entró en crisis, en parte por inoperante ante la existencia de modelos alternos, pues los asimila o los arrasa, en parte por la ausencia de una autocrítica que permita un mejor desarrollo de su proyecto¹⁰, como mediador el occidente modernizador y los modelos diferentes de existencia con los que se encontró y encuentra a lo largo de su historia. La modernidad no acertó con modelo alguno que le sirviese de reflejo y le permitiera reconocerse en el mundo que estaba generando; a cambio, se imaginó ideal, suponiendo siempre ser la mejor posibilidad de todas las culturas, sin darse cuenta de los costos e implicaciones que esto significaba y la destrucción de todo aquello que le resultaba diferente.

Con el surgimiento de los estados nacionales, y su conformación en el nuevo mito rector de la realidad cultural y política, la razón deja de ser la verdad o el medio para acercarse a ella y se convierte en el instrumento legitimador de estos nuevos mitos, de esta nueva “religión”: el de la nación homogénea, donde se niega la posibilidad de la autonomía de los pueblos indígenas, pensada desde la propia cultura, pues, comenta Villoro, “La ‘autodeterminación’ implica el derecho a decidir de su propia forma de gobierno. No entraña necesariamente soberanía, porque puede ejercerse de múltiples maneras”.¹¹ En este sentido, la autonomía de los pueblos indígenas no atenta contra el Estado-nación.

¹⁰ Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid: Trotta, 2002).

¹¹ Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir*, p. 164.

Desde la perspectiva de Horkheimer, “a raíz de las revoluciones americana y francesa, el concepto de nación se convirtió en un principio rector. En la historia moderna este concepto ha tendido a desplazar a la religión en cuanto móvil supremo, supraindividual, de la vida humana”.¹² Se niegan, así, las reivindicaciones culturales y las autonomías comunitarias, como las que pretenden recuperar los pueblos indígenas.

Del cúmulo de interpretaciones de la idea de nación y de sus integrantes, predicada por las revoluciones de finales del siglo XVIII, surgió un egocentrismo disfrazado de individualismo, que, a partir de la revolución industrial, se volvió una tendencia hegemónica en las sociedades modernas. Este individualismo se volvió la actitud y motivo del funcionamiento de la sociedad. Es precisamente esta actitud la que permite e incentiva la existencia de movimientos políticos y sociales centrados en el individuo. Ante tal situación, el sistema que gobierna se ve obligado a mediar entre la existencia del anarquismo individualizante y la presencia de un nacionalismo irracional, donde el orden sujeta y suprime las pretensiones que pueda plantear cada sujeto individual.

En el mundo de hoy, ante las obscuras perspectivas que supone el desarrollo de los acontecimientos a nivel mundial dentro de una profunda crisis en los diversos órdenes de la sociedad, todo pareciera que apunta a una deshumanización en aras del “desarrollo” humano.

La modernidad, epistemológicamente hablando, está fundada en la razón, en la evidencia que se presenta ante la razón, sin que sea posible cuestionarla. La modernidad se apropió del concepto de razón y de esta forma negó toda racionalidad que no fuera parte de su proyecto. El proyecto europeo en la modernidad fue hacer de la Europa occidental el centro del mundo, volverse el universal deseado. Con ello, negó la posibilidad de otras alternativas viables, pero

¹² Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p. 57.

que no se sustentan en la racionalidad moderna. En este contexto es que surge un nuevo conjunto de mitos: el del progreso, el bienestar por el consumo, el del individuo satisfecho consigo mismo por los objetos que pueda poseer.

Siguiendo a Mercedes Garzón,¹³ con estos mitos se sustentó la modernidad y el fanatismo hacia los objetos y lo inmediato, lo que hace de los individuos una masa sometida a los caprichos de los objetos producto de la tecnología industrial y la mercantilización que ofrece el mundo moderno. Este sometimiento voluntario es el resultado del uso desmedido de la razón en aras del progreso ilimitado. La modernidad vaciada de toda reflexión crítica terminó por hacer del hombre un objeto de dominio. En este orden de ideas, Mercedes Garzón plantea que “La modernidad prometió liberarnos del fanatismo, la indigencia y la ignorancia, por medio de los poderes cruzados de la ciencia, la industria y el comercio, pero nos ha sometido a las nuevas deidades de la técnica y la economía: trágica dependencia de la que no saldremos tan fácilmente”.¹⁴

Desde la perspectiva antes planteada, la crítica a la razón es la crítica a la modernidad; la crítica a la modernidad es la crítica al sistema mundo, que ofrece la cultura occidental. En nuestros tiempos, podemos valorar que existe un desencanto por la idea del mundo que ofrece Occidente, una idea que trata de absorber, ya que es un proceso civilizatorio que depreda todo a su paso. La modernidad careció de la crítica que hace posible la permanencia de la razón en los procesos sociales, tal como lo explica Horkheimer: “Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como ya se dijo, latían en siglos anteriores en el corazón de la razón, o tenían que ser sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Son todavía, sí, fines y objetivos; pero no hay

¹³ Véase Garzón Bates, *Letal: obsesiones de la posmodernidad*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

instancia racional alguna que pudiera corresponder la tarea de allegarles un valor y ponerles en conexión con una realidad objetiva.”¹⁵

Mientras el “ser latinoamericano” no entienda la razón y cómo ésta terminó por someter a la naturaleza y, con ello, al propio hombre, continuará la enajenación del individuo, convertido en instrumento de explotación y de consumo. En esta lógica, con el desarrollo de la técnica desde el ámbito del capital podemos constatar que ésta va acompañada de un proceso de deshumanización. Horkheimer, precisamente, critica la manera en la cual la razón terminó por hacer del hombre un objeto: “El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea de hombre”.¹⁶

Ahora bien, hablar de la Ilustración como parte del proceso de la modernidad es hablar de un desarrollo que tiene su germen en la Edad Media, con el origen de las universidades y el desarrollo del pensamiento racional. Esta idea de Ilustración supone que el hombre ha alcanzado la edad adulta, dejando atrás su infancia, donde, siguiendo la alegoría, es cuando deja de ser guiado y tutelado por otro y empieza a servirse por sí mismo, mediante el uso de la razón. Así lo plantea Kant: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no resida en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro.*”¹⁷ Para Kant, la Ilustración supone la mayoría de edad de la humanidad, en cuanto al uso de la razón; y con ello, el ejercicio de la libertad y la autonomía, o sea, que el hombre no fuese dependiente de otro y sólo esté sujeto al poder y dirección de su propia razón y las decisiones que con ella elija, dejando atrás toda sujeción a un amo o señor, pues para conducirse en el mundo no requerirá más

¹⁵ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.60.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

¹⁷ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia* (México: FCE, 1979), p. 25.

que utilizar su capacidad de conocer mediante la razón, a fin de dominar a la naturaleza. Con la Ilustración, se acentúa, entre otras cuestiones, la oposición entre el hombre y la naturaleza.

El pensamiento ilustrado implicó, como punto nodal, el desecho paulatino de todos los mitos y concepciones místicas del mundo, reemplazándolos por un sistema científico de valor objetivo, en donde el conocimiento fuera generado por la observación y la deducción por lo que se puede verificar de manera objetiva, pues, como lo plantean Horkheimer y Adorno, “Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos ya sea como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas”.¹⁸ Desde esta perspectiva, en la sociedad ilustrada no tienen cabida las tradiciones de las culturas indígenas y con ellas sus diversas formas de gobierno, las cuales distan mucho de ser “ilustradas”, ya que no descansan en el individualismo moderno, sustentado en la racionalidad individual, como referente único de valor.

ALGUNAS NOCIONES SOBRE LA MODERNIDAD (LA RAZÓN)

En los análisis de las sociedades contemporáneas, no es posible entender la modernidad sin las implicaciones que tuvo la preeminencia de la razón en el proceso de construcción de la misma. Si bien la relevancia de la razón como tal se percibe ya en la antigüedad griega, en la argumentación lógica el caris que poseía en aquel entonces es ya distinto a la razón que llevó a la modernidad a volverse lo que es hoy: una visión dominante del mundo, que no da espacios a otras maneras de ver y vivir la vida social y la cultura.

¿Qué es la razón? Parece una pregunta ociosa pues el concepto nos da la sensación de explicarse por sí mismo. Es posible decir que es la capacidad de

¹⁸ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración* (Madrid: Trotta, 1998), p. 129.

inferir, deducir, concluir, organizar, clasificar, etc., de manera lógica y coherente. Además de ello, es la capacidad de generar pensamiento abstracto, que permita la construcción de explicaciones convincentes. Entendida así la razón, ésta siempre es subjetiva pues guarda relación con el sujeto que genera el pensamiento.¹⁹

La razón, en los inicios de la filosofía, se concibió como una herramienta para conocer la naturaleza de las cosas, no sólo para intervenir entre los fines y los medios; permite concebir los fines. La razón como instrumento permitió el desarrollo del pensamiento lógico en la antigua Grecia.

La razón, como medio de conocimiento, conforme se separa del mito y la religión los va deslegitimando como fundamento de la vida de una sociedad, a la que le da cohesión. La razón, con el correr del tiempo, empieza a ocupar los lugares que antes poseían el mito y la religión en la vida social en Occidente. Sin embargo, al decir de Horkheimer, “En la época moderna la razón ha desarrollado una tendencia a disolver su propio contenido objetivo”,²⁰ ya que se convierte en un objeto de “culto” y se acepta su arbitrio en la legitimación de todas las esferas de la cultura, al menos en las sociedades occidentales. Cifrar la razón como motivo de la verdad no ha logrado más que cambiar a la razón lugar: ocupa ahora el de la religión. Horkheimer al respecto comenta: “Cabría decir que la historia de la razón o de la Ilustración desde sus comienzos en Grecia hasta la actualidad ha llevado a una situación en la que se hace a la propia razón sospechosa de designar algún tipo de esencia mitológica. La razón se ha autoliquidado en cuanto medio de intelección ética, moral y religiosa.”²¹ Desde esta perspectiva, se puede considerar que las comunidades indígenas de nuestro continente, desde sus prácticas culturales, fincadas en sus tradiciones, no se adscriben al mundo moderno porque, al mantenerse dentro de sus tradiciones, en

¹⁹ Véase Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*.

²⁰ *Ibid.*, p. 52.

²¹ *Ibid.*, p. 56.

cuanto a que algunas de ellas se articulan con base en los mitos, hace que estén fuera de ser mediados por la razón moderna. Por ejemplo, la vida política no parte de la racionalidad individual, sino de la construcción de comunidad dada desde la tradición.

Ahora bien, ¿qué entender como razón en la modernidad? Podemos entenderla como la libre convivencia, organizada mediante la superación de conflictos entre los individuos a través del uso de razón en tanto instrumento para ejercer la libertad, lo cual es un valor propio de la sociedad moderna, como lo plantea Marcuse en el siguiente fragmento:

La libertad adquirida mediante la razón, el uso de ella, es una libertad que es mientras se ejerza. Pues el ejercicio de la razón lleva al ejercicio de la libertad. Cuando el sujeto deja de ejercer su libertad y se subordina a otro también deja de usar la razón para guiarse y acepta la autoridad y guía de otro. Es por eso que: “La razón culmina en la libertad, y la libertad es la existencia misma del sujeto. Por otra parte, la misma razón existe sólo a través de su realización, el proceso de su conversión a lo real.”²²

En las sociedades ilustradas del siglo XVIII, la razón se considera el medio para lograr fines de cada individuo. Actualmente, la razón misma es el fin en sí, la esencia por la que se subordinan las ideas. La razón en un inicio servía como una forma de aprehender el mundo, como un instrumento con el cual disolver los prejuicios y lograr una comprensión objetiva del mundo, con la finalidad de dar legitimidad a las formas de convivencia, tanto en lo social como en lo político. Hoy en día, la pretensión de la razón es la de constituirse en el fundamento de toda posibilidad. Sin embargo, en nuestro momento histórico vivimos la crisis de la razón. Al decir de Max Horkheimer, esta crisis “radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a una determinada etapa, el pensamiento o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien

²² Herbert Marcuse, *Razón y revolución* (Barcelona: Atalaya, 1994), p. 15.

comenzó a combatirla como espejismo”.²³ En nuestra época, la razón fue desprendida de la tarea de criticar y juzgar las acciones humanas, y sus manifestaciones sociales, para transformarse en un objetivo en sí mismo, con el que se puede justificar un sinnúmero de acciones que niegan la existencia de los otros.

El uso de la razón fue convertida por las élites de las sociedades modernas en una herramienta, cuya única utilidad es la de reducir a todo aquello que encuentra a su paso a un mero objeto de dominio. En este contexto, el mismo ser humano fue sometido, en la misma forma en la que se ha sometido a la naturaleza. En la razón, no es posible ver algo más allá de la utilidad que pueda presentar, pues está vacía de contenido, tal como lo expresa Horkheimer: “El dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres. Todo sujeto tiene que participar en el sojuzgamiento de la naturaleza, tanto humana como extrahumana.”²⁴ Desde esta perspectiva, la razón, de ser un medio de liberación, se convierte en un argumento de los grupos de poder en su afán de dominio y explotación de los demás y para subsumir las culturas ajenas a la modernidad o, en su caso, para proveerla excusa para que sea legítima su exterminio por parte de quienes quieren explotar “legalmente” los recursos de sus territorios, con el pretexto de que los propios pueblos no los han sabido “aprovechar”.

EXCESOS DE LA MODERNIDAD

Con la industrialización de la cultura moderna, pareciera que se pretende, no sólo la homogeneización de la misma, sino también su instrumentalización, la cual solo beneficia a unos pequeños grupos, los cuales tratan de destruir todo mito que no sea justificado por la razón.

²³ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.48.

²⁴ *Ibid.*, p. 116.

Pero ¿por qué existe, por parte de Occidente, una abierta aversión a los mitos y a explicaciones del mundo distintas a lo que la razón occidental dicta? Pareciera existir una visión dogmática hacia todos los dogmas que no sean aprobados por la propia la razón, como si temiese perder su cuota de adeptos a ella, que la consideran como su única visión del mundo, cuando la razón moderna ésta completamente cegada por la instrumentalización a la que ha sido reducida por el proceso histórico de la modernidad.

Con la modernidad, el progreso de la técnica pareciera extirpar el pensamiento reflexivo, en detrimento de todo lo operativo, de tal manera que cualquier acto y actividad que no represente utilidad y no pueda ser convertido en mercancía es visto con desprecio y tachado de superfluo y lujoso o calificado como carente de sentido. Tal es la situación que padecen las tradiciones culturales de las comunidades indígenas, pues muchas de sus acciones están fuera de la comprensión racional instrumental.

La idea del progreso por el progreso, en las actuales sociedades de mercado, es impuesta, como si existiese la necesidad de llegar a una meta situada en el futuro; es la misma idea que sustituyó lo autónomo por lo automatizado, desmantelando al ser humano, que pierde la posibilidad de guiarse por principios y no por fines materiales o moldea su conciencia, dirigiendo sus esfuerzos al mantenimiento de las formas de dominación. En palabras de Mercedes Garzón: “La conciencia modelada sobre la estructura de dominio no puede soportar la negación de la concepción lineal del tiempo occidental dirigido hacia el ‘progreso’ y el perfeccionamiento (ambos en el sentido ascensional). Porque esta estructura lineal de tiempo es la misma estructura de dominio.”²⁵ Tal cuestión pesa al valorar las culturas indígenas, donde las formas de convivencia no están ancladas en la idea de progreso y de futuro, sino en la del bienestar en el presente, sin que

²⁵ Mercedes Garzón Bates, *Nililismo y fin de siglo*(México: Torres Asociados, 2000), p. 54.

sea necesaria la idea de dominio de los demás y de la propia naturaleza. Sin embargo, la razón como instrumento de dominio no es una fatalidad; se puede revertir, si aprendemos a ver otras maneras de convivencia, como las que proponen los pueblos indígenas, que luchan por no perder sus tradiciones y mantener sus culturas.

Sobre las ideas anteriores, encontramos lo que al respecto expresa Marcuse: “Hoy día podemos convertir el mundo en un infierno; como ustedes saben, estamos en el buen camino para conseguirlo. También podemos transformarlo en todo lo contrario”,²⁶ lo que implica que depende de decisiones políticas y sociales el poder construir nuevas formas de convivencia. Sin embargo, por el interés de los grupos de poder la sociedad avanza guiada por la razón, pero ésta no es más que un cascarón vacío; y como tal, queda a merced de la manipulación ideológica y del engaño de masas, siempre en beneficio de ciertos grupos, en detrimento de las mayorías. ¿Cómo poder cambiar nuestra sociedad actual para alcanzar un estado de bienestar social si todo proyecto o idea estará impregnada de nuestros prejuicios y miedos, contruidos por nuestra visión moderna? Al respecto, de nueva cuenta retomamos a Marcuse, quien afirma: “Los individuos reproducen en sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de la revolución, y precisamente esa continuidad de las necesidades represivas es lo que ha impedido hasta ahora el salto de la cantidad a la cualidad de una sociedad libre.”²⁷

El cambio social y cultural desde la propia razón moderna no es factible pues lo que ella pudiera proponer estará dentro de sus propios límites. Esta es una de las causas por lo que no se puede valorar de manera positiva las alternativas de convivencia política y de libertad comunitaria que pudiesen

²⁶ Herbert Marcuse, *El final de la utopía* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1986), p. 7.

²⁷ *Ibid.*, p. 12.

plantear los pueblos que están fuera de la misma modernidad. Sobre estas ideas, Horkheimer y Adorno comentan:

No albergamos la menor duda –y ésta es nuestro *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena.²⁸

La capacidad reflexiva de la modernidad sólo podrá ser factible cuando pueda ver lo valioso de otras formas de vida comunitaria y establezca con ellas una relación dialéctica, ponderando los aportes que pudiese retomar de las culturas que se han mantenido al margen de la racionalidad occidental. Sin embargo, podemos constatar que cuando el hombre moderno elevó a la razón a un pedestal de divinidad y la usó casi como objeto de devoción, así como justificación para el dominio de todo lo que le rodea, perdió toda capacidad reflexiva y, con ello, toda capacidad de valorar al “otro”, distinto de sí, en su cultura y formas políticas. Tal situación ha llevado a lo que Marcuse comenta: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada.”²⁹ Por lo que es factible afirmar que se ha encadenado a sí misma con su propia razón.

En las sociedades modernas, según la expresión de Horkheimer y Adorno, “Lo que parece un triunfo de la racionalidad objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos”.³⁰ Desde esta perspectiva, resulta que no es posible aceptar la insumisión política ni cultural de los pueblos indígenas ante lo que consideran

²⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 53.

²⁹ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), p. 31.

³⁰ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 80.

ajeno a sus formas de organización social, como se advierte en los movimientos de dichos pueblos ante el avasallamiento de sus propuestas de autogobierno.

En los procesos de análisis socio-político, todo uso de la razón que vaya más allá del análisis de datos y procesamiento de información es considerado como carente de sentido, ocioso, pues, como lo afirma Horkheimer, “Es como si el pensamiento mismo se hubiese quedado reducido al nivel de los procesos industriales, sometido a un plan exacto y convertido, en una palabra, en un elemento fijo de la producción”.³¹ Lo expuesto por el autor para la crítica a la industria cultural puede ser aplicado a la investigación social sobre los pueblos indígenas, donde lo que interesa son los datos sobre ellos y no comprender el sentido de sus alternativas frente a las formas culturales de Occidente.

Con lo antes expuesto, podemos considerar que la actitud reflexiva de la sociedad moderna desaparece con la productividad, en aras del producto mismo. Se ha dejado de lado la libertad, siendo reemplazada por la búsqueda insaciable de lo superfluo, de objetos que se pueda poseer; por la sensación de ser capaz de adquirir objetos, sin valorar lo que por estos objetos se tiene que sacrificar. Pareciera ser que nos encontramos en un frenesí donde las necesidades elementales para la vida han sido reemplazadas por necesidades superfluas, que gozosamente reclamamos como básicas. Sobre estas ideas, Marcuse comenta:

De nuevo nos encontramos ante uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y difundir las comodidades, de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo-objeto en extensión de la mente y el cuerpo del hombre hace cuestionable hasta la noción misma de alienación.³²

³¹ Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, p.59.

³² Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 39.

Estamos ante una oposición cultural, entre lo moderno y lo tradicional. La primera requiere producir para consumir de manera continua, aunque sean objetos que estén ajenos a cualquier necesidad objetiva; las formas tradicionales, que se alejan de lo moderno, por su parte producen para cubrir lo que marcan las necesidades de su tradición, que es cíclica, donde el lucro no está como punto de partida para nuevas producciones.

LOS ESTADOS NACIONALES

En la sociedad occidental contemporánea, la modernidad como proyecto y la razón como instrumento apostaron por la formación de los estados nacionales; y con ello, por una universalización absoluta de la razón, por un universal cerrado. Este universal cerrado no deja lugar a ninguna otra forma de gobierno que no se someta a los estados nacionales. Cualquier intento por plantear alternativas terminará considerándose como un movimiento disidente, que requiere ser neutralizado, tal como se hace con los movimientos de emancipación que hoy en día protagonizan los pueblos indígenas del continente.

A la universalización del Estado, le acompaña la pretensión de la universalización de la cultura, lo cual implica el exterminio de las culturas consideradas débiles, que, en estricto sentido, son diversas a la derivada de la modernidad; el Estado entabla con las otras culturas una relación de centro-periferia, abrogándose Occidente ser el centro.

La sociedad moderna entró en crisis, en parte, por su incapacidad de reconocer la existencia de modelos alternos de sociedades; por la ausencia de una autocritica que permitiese otras vías a su proyecto; por negarse a considerar modelos alternos de existencia social que mediasen con los modelos occidentales. A lo largo de su historia, la modernidad no aceptó modelo alguno que le sirviese de reflejo o le permitiese reconocerse como otro en el mundo que estaba

generando; sólo asumió siempre ser la única y mejor posibilidad de sociedad, sin darse cuenta de los costos e implicaciones que esto significó para los pueblos que arrasó a su paso.

La modernidad asumió que todo aquello que fuera diferente terminaría siendo absorbido por medio del desarrollo, “sumándose” al proyecto nacional, desapareciendo las “divisiones”, tan nocivas para el Estado unitario. Sin embargo, hoy podemos valorar que estas diferencias, divisiones territoriales y formas de organización política, son parte de la diversidad étnica y, además, son en sí la riqueza cultural de un país, entendido, claro está, como la suma de sus diferencias, sin ser antagónicas.

El Estado moderno es parte del capitalismo y de la globalización que le acompaña; avanza demoliendo todo lo que se opone a su extensión en todos los lugares del globo terráqueo, esa expansión capitalista que ha significado la destrucción de muchas sociedades locales y la aniquilación de la diversidad cultural, por lo que podemos hablar de la fatalidad del capitalismo para muchos pueblos que se resisten a entrar al mercado.

Van apareciendo manifestaciones de hartazgo al capitalismo en diversos lugares del mundo. Sin embargo, las manifestaciones contemporáneas contra la globalización y el capitalismo carecen de propuestas y alternativas factibles mientras sigan pensando en el mismo sentido occidental. Simplemente mantienen una postura crítica a lo que les parece que no funciona del capitalismo. Con ello, no pueden escapar del universo de conceptos al cual pertenecen y ven con angustia y desesperanza la situación actual, pues no conciben otras formas posibles de economía y de organización política. Veamos cómo lo plantea Mercedes Garzón:

La gente se conforma, sin ilusiones. En este sentimiento de desengaño, podrían apoyarse los posibles movimientos radicales. Las protestas actuales, muestran la

ausencia de una solución más allá de la crítica permanente, dada la inexistencia de un esquema acerca de un universo diferente. La hostilidad hacia el sistema aumenta y crece en intensidad porque, a falta de alternativas posibles, el capitalismo pesa sobre los destinos del mundo como una fatalidad ineludible.³³

Ante el descontento generalizado, a y en Occidente, se argumenta la necesidad del desarrollo universal, con el cual todos nos dirigimos hacia la misma meta. En este sentido, al Estado que esté en una etapa de desarrollo superior a los demás le asiste el derecho y la obligación de intervenir en los otros, que se consideran inferiores. En el caso de América Latina, en el siglo XIX, esto sucedió bajo el nombre de la doctrina Monroe, la cual sustentó que los Estados Unidos intervinieran en las políticas nacionales de gran parte de los países latinoamericanos. Hoy en día, esta misma idea se perpetúa con todas las naciones que tratan de evadir las acciones del Estado, el cual trata de imponerles un modelo de desarrollo basado en el mercado, que lo único que acarreará será la sumisión y, con ello, la destrucción de las culturas.

En la modernidad, la idea de progreso es parte de la mentalidad del sistema occidental-capitalista, que está presente desde el momento de la llegada de los europeos colonizadores a América Latina: en un inicio, españoles y portugueses; y más tarde, ingleses franceses y holandeses, conformando la idea capitalista del mundo, donde lo sagrado no existe y todo está permitido para comerciar. En nombre de esta idea, se consideró atrasados e inferiores a los pueblos originarios de América, pues sus pobladores fueron catalogados como gente carentes de “razón”; condicho argumento, se decidió su sumisión a leyes y principios que eran propios de Europa, con los cuales fueron sometidos a explotación. Esta explotación se justificó con el argumento de que había que “guiarlos” por el buen camino hacia su incorporación a la obediencia a las leyes y a la autoridad, que contaban con la “verdadera palabra”, traída del continente europeo. Paradoja de

³³ Garzón Bates, *Letal: obsesiones de la posmodernidad*, p. 48.

los argumentos del hombre moderno pues en los hechos implantaron un sistema de control esclavista en América, en aras del comercio y el progreso, situación que no benefició a los pueblos “guiados”.

Con lo anterior, es posible plantear para los pueblos indígenas, como lo exponen Adorno y Horkheimer, que “La maldición del progreso imparable es la imparable regresión”,³⁴ pues el sistema occidental-capitalista, donde el progreso es la base de su pensamiento, no considera los costos sociales y culturales que imponen a estos pueblos cuando son sometidos por el capitalismo; este sistema simplemente termina por depredar todo lo que encuentra a su paso, con tal de aumentar el rendimiento del capital invertido en los procesos de conquista, colonización o industrialización.

En las sociedades modernas, los señores, dueños del capital, al apropiarse del trabajo de los individuos que contratan, los reducen a siervos. Esta situación, como se verá más adelante, supone la sumisión voluntaria al otro, al amo o señor, y regresa a estructuras casi feudales, por no decir esclavistas, al no tener mayor opción los esclavizados que la de trabajar para poder sobrevivir al día a día, sin ser conscientes de ello y sin interesarse por las cuestiones públicas. Al decir de Mereces Garzón, “Al apropiarse del trabajo, los amos se apropian también de los destinos de la nación y terminan por mantener a todos los demás reducidos al estado de siervos divertidos”.³⁵

En este contexto, vemos que la mayor parte de los mexicanos, al igual que muchos latinoamericanos, no considera la política como algo cercano a ellos; pocos, realmente, aspiran a cargos de elección popular, si no es para medrar en dichos puestos. Esto ha generado un desencanto, que se manifiesta en la poca participación política de la mayoría de la población, pues consideran las decisiones públicas, de los grupos de poder, como algo lejano y de poca

³⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, p. 88.

³⁵ Garzón Bates, *Letal: obsesiones de la posmodernidad*, p. 46.

trascendencia para la vida cotidiana de la mayoría de los ciudadanos. En muchas ocasiones, no militan de manera voluntaria en los partidos políticos, sino que su adscripción es un acto de mera sumisión, por lo demás consciente y resignada, fuera de toda lógica racional moderna.

Los pueblos indígenas, ante un panorama adverso para sus comunidades dentro de la modernidad, no es posible vislumbrar una situación en la que puedan aspirar a una buena vida. Ante esta situación, la opción real que pueden construir es salir del sistema capitalista y su racionalidad moderna. Esa opción está en la construcción de autonomías en el plano de lo político, lo que les posibilita la supervivencia de las propias culturas.

La autonomía como voluntad de emancipación

En el cambio del siglo XX al XXI, en América Latina no es posible hablar de autonomías sin remitir a las poblaciones indígenas que luchan por construirla o consolidarla desde sus propias perspectivas culturales, las cuales no coinciden con las occidentales, situación que implica hacer un esfuerzo para poder comprender lo característico de las autonomías a las que aspiran estas comunidades.

Para los grupos indígenas, cuyos niveles de vida y bienestar, por lo regular, son alarmantemente bajos, debido a siglos de expolio de sus recursos, la autonomía representa la única posibilidad para hacer frente a tales condiciones, cuyo origen está en la invasión de Occidente a lo que, posteriormente, se designó como continente americano.

Con la conquista de los pueblos originarios, llegó la posterior explotación y expolio colonial de sus recursos por las élites y grupos de poder, hasta llegar a lo que hoy en día hacen los Estados nacionales en México y Chile, a los han puesto en una situación que los mueve a reaccionar en defensa de sus formas de vida cultural y también a la defensa de los recursos de sus territorios, llevándoles a la movilización social y política.

El proceso de globalización, apoyado en los gobiernos locales, ha llegado a la situación límite de expropiarles sus tierras para sustraerles los recursos con los que han vivido durante; por lo que, para romper con tal situación de exterminio, la vía que les queda a los pueblos indígenas es la construcción de autonomías, con base en la identidad cultural: la de ser pueblos con raíces prehispánicas. Si bien, hay países como Ecuador o Bolivia que han incluido y reconocido legalmente a las comunidades indígenas como a pueblos con cultura propia,

mediante la declaración de Estado plurinacionales, en México y Chile, países con políticas neoliberales, los indígenas siguen siendo un tema pendiente en la agenda política nacional, pues no existe reconocimiento alguno de ser ellos miembros de una colectividad y poseedores de una cultura distinta a la hegemónica, cuya identidad está en Occidente.

Las cuestiones que nos ocupan en este punto son precisamente las implicaciones de las exigencias autonómicas por parte de las comunidades indígenas marginadas de los beneficios del desarrollo, que en algunos países de América Latina son consideradas como poblaciones minoritarias, que padecen la imposición de un Estado Occidental que destruye abiertamente sus culturas y busca su desaparición por medio de la asimilación o erradicación.

En México, como en buena parte del continente, las prácticas políticas de asimilación se han practicado como políticas indigenistas, políticas que ya con Gamio³⁶ se impulsaban, pues, en su época, eran considerados los indígenas como un obstáculo para el desarrollo y la consolidación de la identidad nacional, la cual se ve así misma mestiza. Esto es muy claro en el ideal de Vasconcelos, el de “la raza cósmica”, única que tiene futuro, por ser la síntesis de dos razas y culturas diferentes.

Es una situación común que las actuales políticas del Estado vean a las comunidades indígenas como un escaparate folklórico, un recordatorio del “pasado indígena glorioso”, consideradas aquéllas, la mayoría de las veces, como sociedades resistentes al cambio y al progreso. También se tiende a ver estos pueblos como una curiosidad digna de ser mostrada como objeto de folclore. Para dichos pueblos, los gobiernos tienen políticas asistencialistas, las cuales perpetúan el *statu quo*, en beneficio de empresas, partidos políticos y grupos de interés, en detrimento de las comunidades supuestamente beneficiadas.

³⁶ Manuel Gamio, *Forjando patria* (México: Porrúa, 1916).

Los debates que surgen en torno a la autonomía de los pueblos indígenas tienen como origen los diferentes conflictos étnicos que existen y han surgido a lo largo de América Latina. Estos conflictos tienen, sobre todo, un sustrato económico y político: las demandas del reconocimiento y, con ello, las de autonomía por parte de las comunidades indígenas, demandas que chocan con las políticas de los estados nacionales, al llevar a cabo éstos el proyecto de universalizar la modernidad y, con ello, homogeneizar la cultura y eliminar el argumento étnico de la lucha por la tierra.

Por su resistencia a la pérdida de sus culturas y a la aceptación de las consecuencias de la modernidad en sus territorios, es que los pueblos indígenas son vistos como enemigos del Estado, como problemas para consolidar la “unidad del país”. Sin embargo, retomando una expresión de Díaz-Polanco, “los pueblos indígenas no son un problema; el problema se encuentra en la organización nacional que los niega y excluye”.³⁷

El llamado “problema indígena” hace pensar al ciudadano común y le deja la sensación de que lo indígena es realmente un problema y como tal sólo es necesario encontrarle una solución, la cual pasa por la manera en que es presentado por la parte gubernamental, por las opciones de absorberlos o aniquilarlos. Ante tal disyuntiva, surgen diversas preguntas: ¿desde cuándo reconocer la dignidad del otro y su deseo de bienvivir representa un problema? ¿Cuándo la existencia de los indígenas representa un problema en una América Latina que se declara plural y donde la mayoría de los Estados tiene una base multicultural?

En nuestro continente, el Estado moderno tiende al sometimiento de todo lo que está a su alcance y la destrucción de aquellos que le cuestionan y le exigen normas y políticas distintas a las que impone. En América Latina, tenemos

³⁷ Héctor Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México* (México: Nostra Ediciones, 2009), p. 34.

ejemplos de la destrucción de la disidencia, como lo ocurrido en Tlatelolco, en 1968, o lo sucedido en Ayotzinapa recientemente, por sólo señalar ejemplos de lo acontecido en México. En otros países del continente, podemos mencionar el despojo al que se ven sometidos los pueblos indígenas en el Brasil o el enfrentamiento del Estado chileno contra los mapuches. En Argentina, está presente la casi total negación de la existencia de indígenas. Podría continuar enumerando una extensa lista de ejemplos en donde los Estados latinoamericanos, lejos de permitir el diálogo y la pluriculturalidad, atacan y reprimen de manera sistemática. En suma, los Estados latinoamericanos parecieran reconocer a los pueblos indígenas sólo como servidumbre, como extraños en las tierras que éstos reclaman como propias.

Es usual que el “hombre de la calle” vea la búsqueda de la autonomía por los pueblos indígenas como un intento de restaurar su pasado, como si de viejas glorias se tratase. Es una visión retrógrada, que en ciertos sectores de las sociedades dominantes reflejan el miedo de ciertos grupos de poder a la autonomía y autogestión de los pueblos, un logro que significaría sacudirse la tutela de quienes viven de proveer el asistencialismo estatal.

Por otra parte, están quienes consideran que las reivindicaciones indígenas representan un freno al progreso o el atraso de la sociedad, pensamiento que se ve frases como “Los indígenas son pobres porque quieren”. Estas frases reflejan el grado de negación del expolio que dichos pueblos han padecido y denota, en cierto modo, racismo y clasismo, tan arraigados dentro de la sociedad mexicana y latinoamericana en general. Sin embargo, las luchas por las autonomías son respuestas indígenas a las políticas del Estado occidental moderno, en países donde la población indígena es menospreciada y discriminada, viviendo situaciones de vulnerabilidad jurídica y económica.

Es cierto que las autonomías pensadas desde la visión indígena van en contra de la modernidad y proyectos de estados nacionales homogéneos, donde en la práctica no es aceptada la multiculturalidad, de esos estados nacionales en los cuales no tienen cabida comunidades y pueblos que aspiran a vivir dentro de sus tradiciones.

La apuesta por establecer estados nacionales dejó fuera toda reivindicación étnica, con respeto a formas de gobiernos propias. En este sentido, cualquier llamado a las autonomías o gobiernos autónomos es visto como un atentado al estado nacional y su unidad. Cuando la reivindicación de autonomía ocurre, el Estado ejerce la violencia contra estos grupos autonómicos. En México, este enfrentamiento ha sido visible en las matanzas realizadas por paramilitares y por el ejército contra la población indígena; en el desplazamiento forzado de comunidades y en el despojo de sus recursos; sobre todo, en la negación a su dignidad como seres humanos.

Podemos constatar que existen modelos autonómicos de corte occidental que han demostrado funcionar en países como España o Dinamarca, donde las autonomías han celebrado un acuerdo de unidad nacional con el Estado, donde ambas partes pactan la igualdad y fraternidad de sus individuos, así como la solidaridad. Sin embargo, contrario al planteamiento europeo que hacen viables sus autonomías y los procesos que llevaron a cabo, en nuestro continente los intentos por las autonomías indígenas se enfrentan a un Estado, dispuesto a erradicarlas, con todos los recursos a su alcance.

Los grupos indígenas no apuestan por el otorgamiento de la autonomía por parte del Estado, sino que exigen su reconocimiento como grupos étnicos que habitan un espacio concreto, con sus tradiciones y una cosmovisión propia. Esa exigencia lleva implícita la constante lucha, en ocasiones armada, por sus derechos, así sea contra un gobierno que se manifiesta como tiránico o

autoritario, siempre intolerante a cualquier manifestación de reivindicación étnica sobre los territorios ancestrales.

La libertad como un ejercicio de autonomía implica, para su realización, el ejercicio constante de ella, además de tener la conciencia de las posibilidades que brinda su ejercicio. En la mayoría de los pueblos indígenas, el único bien deseable es el “vivir” conforme a las tradiciones, lo que se puede denominar el “bienvivir” como meta. La idea anterior está también como un presupuesto básico de la modernidad. En este sentido, se valora la realización del bienestar como culminación del desarrollo. Pero en el caso de las comunidades indígenas esta visión del bienvivir, por una parte, no es una meta, sino un camino en el que se mueven constantemente; por otra parte, está muy lejos su realización, no sólo porque sobreviven en un estado nacional cuyo objetivo es su desaparición por asimilación, sino porque ese estado nacional representa ideales culturales completamente diversos a sus culturas.

Como cualquier ciudadano común, hacemos críticas a las tiranías y a gobiernos autoritarios, en otras palabras, al mal gobierno. Pero una pregunta a plantearnos como ciudadanos es ¿qué hemos hecho respecto a tales gobiernos? Cuestionamos su mal desarrollo y deficiente desempeño, exigimos verdaderos cambios y transformaciones, por lo regular desde nuestra individualidad. También recurrimos a la memoria de movimientos pasados, enaltecemos acciones fugaces y elevamos a rango casi revolucionario manifestaciones espontáneas contra el gobierno en turno. Ante las reacciones de las masas, sólo obtenemos promesas por parte de las autoridades, muchas de ellas falsas, o cándidas e ingenuas, o, la mayoría, cínicas. Cuestionamos el poder y quien lo ostenta, aplaudimos actitudes rebeldes como si se tratase de un divertimento que al final del día quedará como una anécdota más. Después de toda la movilización, muchas veces catártica, el cambio es mínimo, de llegar a realizarse. En este

mismo sentido, los pueblos indígenas no esperan la respuesta de los gobiernos, pues ellos construyen en comunidad su propia versión de autonomía, sin mucha exposición mediática, tal como lo podemos ver en diversos puntos del continente. Un ejemplo concreto y reciente lo constituye el municipio de Cherán, en Michoacán, en donde los habitantes, cansados del acoso de las autoridades y del crimen organizado, expulsaron a las autoridades gubernamentales y partidos políticos, para conformar una organización comunitaria de gobierno que, de facto, es una autonomía municipal en manos de la asamblea comunitaria, rescatando elementos de la tradición purépecha.³⁸

Si bien es posible que en todo acto que cuestiona el poder, sea o no revolucionario, aporten nuevas ideas y reformulan paradigmas, siempre son cuestiones que rápidamente son consumidas en el fervor de las protestas y manifestaciones callejeras. Es por ello que las movilizaciones indígenas, al no ubicarse dentro de las perspectivas revolucionarias modernas, están lejos de los paradigmas e ideas salidas de las movilizaciones que cuestionan el poder sin concretarse en transformaciones sociales. Las comunidades indígenas construyen autonomías en los hechos; las acciones por la autonomía cuestionan al poder y están fuera de toda pretensión utopista meramente especulativa, lo que podemos observar en la mayoría de las manifestaciones antigubernamentales y que sostienen la utopía moderna. Tales “utopías” terminan por agotar los conceptos e ideas, las acciones y actos que cuestiona el poder, “hasta su colapso definitivo”, a veces, en forma de moda, que, como tal, sólo será pasajera. En las condiciones actuales, todo apoyo al acto crítico se diluirá tan pronto aparezca en escena otro nuevo. En el mejor de los casos, un movimiento se tornará icónico y será recordado como parte de otro más amplio, al cual se le sumará sólo como fetiche, sin comunicar la crítica que representaba. ¿Qué es hoy el movimiento

³⁸ En la revista *Proceso* y en el periódico *La Jornada*, puede hacerse el seguimiento de dicho proceso, desde 2011 a la fecha.

#yosoy132? ¿Dónde está la crítica hecha? ¿Qué ha sido de las revoluciones en Latinoamérica? ¿Dónde quedó la imagen de los actores de las revoluciones? La sociedad moderna absorbe y comercializa todo. Al “Ché” Guevara lo podemos encontrar en tazas, playeras, posters y demás recuerdos. Ocasionalmente, su imagen compartirá lugar con personajes contemporáneos, pero no más. Difícilmente saldrá de esa mercantilización y fetichización a la cual ha sido reducida su figura. La figura del “Ché” es un caso paradigmático.

La población en diversos países alza su voz y grita “¡Ya basta! ¡Ya nos cansamos!” Claman y exigen la destitución de gobernantes y sus allegados. Y... ¿Después qué? De lograr la renuncia del presidente, ¿qué sigue? ¿Qué propuestas hay? Son evidentes el hartazgo y la frustración, pero no hay consenso en propuestas para después. Siguiendo el pensamiento de Hobbes, ¿generamos un nuevo Leviatán? O ¿instruimos un príncipe siguiendo las ideas de Maquiavelo? ¿Somos parte de un contrato en el cual cada individuo deposita su confianza en otro que nos gobierne? ¿Estamos destinados a seguir siendo siervos en un sistema social que al parecer nos prepara para ello? Preguntas nada gratas. Pero pasemos a esclarecer lo que podemos entender como siervos o servidumbre en la sociedad moderna.

Al analizar la situación, vemos que protestamos buscando una solución total, pero no hay planteamientos factibles para obtenerla. Pensamos soluciones para lo inmediato, pero las pensamos dentro del mismo marco de los problemas de la sociedad moderna. Al final, las propuestas de soluciones no sólo se quedarán en lo ya visto y sabido, sino que no tendrá impacto alguno en construcción de alternativas reales.

Sin embargo, existen experiencias en América Latina en donde las soluciones a los conflictos sociales y políticos han surgido desde la lucha y otros horizontes poco conocidos, como son las reivindicaciones sociales y culturales

que han permitido garantizar el bienvivir de quienes se adscriben a él en las comunidades étnicas, a partir de la construcción de sus autonomías.

En este punto, surgen las preguntas: ¿qué es la autonomía? ¿Qué entender por ella en una comunidad indígena? Por otra parte, ¿a qué referirse cuando se habla de servidumbre en una sociedad occidental? ¿Qué relación teórica guardan los conceptos autonomía y servidumbre? Para poder plantear cómo la autonomía se opone a la servidumbre es necesario partir primero de la articulación de la servidumbre en la sociedad que se considera moderna, la cual tiene como una de sus premisas racionales la libertad.

LA SERVIDUMBRE O EL RECHAZO A LA LIBERTAD

Para el análisis del planteamiento de la oposición de conceptos antes enunciada, retomamos a Etienne de La Boétie, quien fue un pensador francés del siglo XVI. En su *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra uno*,³⁹ critica la situación de las naciones y los pueblos sometidos a un gobierno déspota y tiránico. Lo triste de ésta crítica es que es vigente cuando uno observa lo que sucede en países de América Latina pretendidamente modernos.

La Boétie plantea la idea de que lo contrario a la libertad no es la esclavitud, sino la servidumbre voluntaria o el deseo de servir a un señor, pues para que exista la voluntad de servir los individuos han de crecer en circunstancias en las cuales no sean conscientes de su servilismo, o sea, naciendo en esa situación. Por otro lado, cuando son esclavizadas aquellas personas que nacieron en libertad, serán conscientes de su esclavitud y de la libertad. La libertad es una construcción social; somos conscientes de ella a partir de la sociedad. Cuando nacemos en una sociedad libre, no sólo nacemos con nuestra libertad y el ejercicio que ello implica, sino también con la voluntad de defenderla. La costumbre de nacer,

³⁹ Etienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria* (Buenos Aires: Utopía Libertaria, 2008).

crecer y morir siervos y vivir bajo la sombra de la tiranía torna a los seres humanos cobardes y abatidos: “la primera razón por la cual los hombres sirven de buen grado es la de que nacen siervos y son educados como tales.”⁴⁰

La Boétie reflexiona que el poder es algo que no se les quita a los tiranos, no se les arrebatara, simplemente, no se les otorga: “si un país no consintiera dejarse caer en la servidumbre, el tirano se desmoronaría por sí solo, sin que haya que luchar contra él, ni defenderse de él. La cuestión no reside en quitarle nada, sino tan sólo en no darle nada.”⁴¹ Es así como considera la vía para liberarse de la opresión que viven los pueblos por parte de sus gobernantes. Afirma: “Son, pues, los propios pueblos los que se dejan, o, mejor dicho, se hacen encadenar, ya que con sólo dejar de servir, romperían sus cadenas.”⁴² También afirma que la educación de los pueblos bajo la tiranía de “Uno”, del tirano, vuelve a los hombres ignorantes de la libertad: “La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo. Pero también su naturaleza es tal que, de una forma natural, se inclina hacia donde lo lleva su educación.”⁴³ Es una actitud de sumisión la que permea en la cultura, la que termina por educar a los humanos en la servidumbre y en la devoción hacia sus gobernantes. La Boétie se plantea las interrogantes: ¿acaso no es hoy evidente que los tiranos, para consolidarse, se han esforzado siempre por acostumbrar al pueblo, no sólo a la obediencia y a la servidumbre, sino también a una especie de devoción por ellos?⁴⁴ Más adelante cuestiona: “¿Habrásé otra manera de vivir más mísera, carente de todo, cuando podría gozar del libre albedrío, de la libertad, de su cuerpo y de la vida?”⁴⁵ Al respecto, expone: para que el sistema de servidumbre funciones y el sometimiento llegue a todos los integrantes de la sociedad, el tirano se sustenta en aquellos individuos codiciosos

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴¹ *Ibid.*, p. 48.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 69.

que no ven otra forma de hacerse de bienes más que mediante el saqueo y la usurpación. Son estos servidores del tirano quienes, como lo señala La Boétie sostienen el despotismo del “Uno”, al respecto afirma: “quienes se empeñan en servir para amontonar bienes, como si no pudieran ganar nada que sea suyo, ya que no pueden decir que se pertenecen a sí mismos. Y, como si nadie pudiera tener nada propio bajo el yugo del tirano, quieren apropiarse de los bienes sin recordar que ellos mismos son los que brindan al tirano el poder de quitarlo todo a todos y de negar a todos la posibilidad de tener algo que sea suyo.”⁴⁶ Resulta interesante la reflexión expuesta del citado autor, si consideramos que lo escribió hace más de 400 años. A partir de sus ideas, Pierre Clastres sostiene: “Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad debió instituirse según un concepto de libertad, según la ausencia de la división ente tirano opresor y pueblo amante de su servidumbre... Sobreviene entonces la desventura: todo se tambalea. Resulta de esta partición entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que toda sociedad dividida es una sociedad en servidumbre.”⁴⁷ Retomando el planteamiento de La Boétie, vemos que la idea de libertad ligada a Occidente y a la ideología que ella implica, con conceptos como progreso, democracia occidental, libre mercado, industria cultural, no conlleva a la libertad *per se*, pues, como afirma Marcuse, “La libre elección de amos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, sí sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles”.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.

⁴⁷ Pierre Clastres, “Libertad, desventura, innombrable” en Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 99.

⁴⁸ Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 38.

Para hacer una crítica radical a un sistema de gobierno, es necesario ser consciente, no sólo de la realidad de éste, sino también de otras realidades, otras posibilidades desde otras culturas. Si bien es cierto que La Boétie nunca menciona las formas en las cuales el hombre puede vivir sin amos, señala con mucha lucidez las manifestaciones de la subordinación del ser humano, ese deseo de servir, como si de ello dependiera su vida, sin contar con alternativas, dentro de la propia cultura, en la cual se ha enseñado a obedecer a las “soberanías”.

Viendo las circunstancias actuales, podemos observar que las ideas y conceptos de La Boétie tienen una vigencia estremecedora. No solo por el Estado en el cual vivimos, sino por la forma en que éste educa, corrompe y degrada a los pueblos, esperando su servidumbre de manera voluntaria, lo que implica la renuncia a construir una comunidad autónoma, libre de señores y de vasallos.

LA AUTONOMÍA COMO DERECHO CULTURAL

Partimos del supuesto que el derecho a la autonomía de las comunidades indígenas es el derecho a la autodeterminación y a la voluntad de ser parte de una nación bajo nuevos parámetros, donde se les reconozca como sujetos colectivos. La autonomía tiene como objetivo el articular las demandas políticas y vindicaciones indígenas, para situarlas acordes a nuevas relaciones con los demás sectores sociales y políticos del Estado al cual pertenecen; el vincular a las etnias y al Estado en una relación que permita la democracia en países cultural y socialmente diversos.

En las discusiones académicas que inciden en las propuestas políticas, existen muchos mitos y temores respecto a la existencia de autonomías. La mayoría de ellos surgen del desconocimiento de lo que realmente implican las autonomías; otros temores son difundidos con toda la intención de dirigir la

opinión pública en contra de la posibilidad de la autonomía. Entre tales mitos, podemos señalar como el “más pernicioso para el ejercicio de la democracia” el mito del separatismo, de la “balcanización”. La “amenaza” del separatismo está lejos de los planteamientos autonómicos puesto que la intención que persiguen los movimientos que buscan la autonomía son precisamente la participación en la vida política de un país, el reconocimiento como sujetos y actores políticos con sus particularidades culturales, y no la secesión del territorio y la población, ni el enfrentamiento con el resto de la sociedad y el Estado.

Siguiendo los ideales de algunos proyectos autonómicos, éstos no pretenden un ensimismamiento o un desarrollo aislado del Estado; al contrario, la autonomía la practican en función de un ejercicio político con y para el Estado que los reconozca e integre a su vida social, jurídica y política. La figura de la comunidad autónoma tiene sus caracteres, como afirma Díaz-Polanco: “El espíritu de la autonomía supone poner en práctica una solidaridad y fraternidad nacionales que se expresan como asimetría positiva. Es en este sentido que el sistema autonómico constituye un ‘régimen especial.’”⁴⁹ Esta asimetría positiva es la compensación que haría el gobierno en aras de lograr una igualdad real al interior de la sociedad, aunque la igualdad formal no compensa las desigualdades generadas por el desconocimiento de las particularidades culturales. Un ejemplo es el proceso que viven el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure (TIPNIS). En este proceso, el Estado boliviano reconoce el derecho al territorio de los grupos amazónicos que viven de la caza y la recolección y que actualmente luchan por mantener alejado del mercado sus espacios culturales, que les son vitales.⁵⁰ Considerando lo anterior, la autonomía para los pueblos indígenas no es un presupuesto teórico y académico del cual ellos hagan uso; la autonomía no es

⁴⁹ Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, p.29.

⁵⁰ Existe una gran cantidad de información disponible sobre este tema en diversas páginas de internet. Véase
 <<http://www.isiborosecure.com/>>
 y
 <<http://www.parkswatch.org/parkprofile.php?l=eng&country=bol&park=isnp>>.

vista desde la perspectiva occidental; en muchos sentidos, es una práctica para la supervivencia de la comunidad étnica en muchos contextos concretos, dentro de los estados multiculturales.

Para los pueblos indígenas del continente americano, la autonomía supone el ejercicio y manifestación del derecho a la autodeterminación como pueblos dentro de un panorama plural, tanto en lo cultural como en lo político; es el ejercicio de administrar los propios recursos territoriales. Al respecto, Díaz-Polanco dice: “En algunos casos, para referirse a su condición de pueblos, los indígenas recurren a los términos ‘nacionalidades’ (por ejemplo en Ecuador) o de ‘naciones’ (como el caso de los yaqui y purépecha en México, de los mapuches en Chile y de las etnias autóctonas de Estados Unidos y Canadá). De ahí se desprenden, a su vez, los proyectos de “Estados plurinacionales” que en los últimos años se ha estado planteando en diversos países de la región.”⁵¹ No es relevante como nombremos a los pueblos, sino el hecho de que traten de ejercer su autonomía, en cualquiera de sus formas, como una vía de autoafirmación de grupo. El establecimiento de autonomías surge como una forma de ejercer el derecho a la diferencia y mantener la identidad cultural.

Reconocer la autonomía, supone sentar las bases para aceptar los derechos colectivos y lograr la equidad socio-cultural mediante su ejercicio, con el fin de terminar con la hegemonía que supone la cultura predominante del estado nacional. No supone la negación o reducción de los derechos de cualquier individuo, sea o no parte de una autonomía.

En este sentido, el derecho a la resistencia desde las autonomías es concebir la forma en la cual un grupo se opone y resiste a un tirano o un mal gobierno, pero cuando se habla de resistir al tirano no se debe entender el simple hecho de

⁵¹ Díaz-Polanco, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, pp. 15-16.

aguantarlo, sino de hacerle frente, con lo mejor de las tradiciones culturales, tanto como individuos y como sociedad.

Construir autonomías no es entender la búsqueda del poder por el poder como la forma idónea de encontrar solución a problemas políticos; por el contrario, las autonomías son la creación de acuerdos para el mejor entendimiento de las personas y el mejor desenvolvimiento de la sociedad dentro de un Estado que sólo pide subordinación a sus ciudadanos.

Entender el despliegue de la autonomía en comunidades indígenas como praxis es entenderlo como experiencia resultante del ejercicio autonómico. En este sentido, también es posible entender la autonomía como un proceso que se recrea constantemente en el acontecer diario. También es posible concebirla como un proyecto de futuro, como una forma de orientar la práctica y la lucha por la autodeterminación para lograr la sociedad esperada desde la propia cultura.

La construcción de autonomías no siempre es una lucha contra el Estado; no implica necesariamente ir contra él; es luchar por las formas de gobierno y sociedad que se necesitan; es la lucha de las autonomías y autogobiernos, la lucha por ser parte de un Estado que reconozca las diferencias y haga de ello su fortaleza. Como lo menciona Díaz-Polanco: “El autogobierno presiona sobre los espacios políticos, reclamando su redefinición, y además exige una nueva distribución del poder; igualmente supone reconocimiento de una entidad nueva y asignación a ella de ciertas facultades que, hasta hoy, se encuentran reservadas a un gobierno central y sus arcaicas expresiones locales... Todo ello implica vastos cambios de la política, la economía y la cultura.”⁵²

En América Latina, los cambios referidos implican la necesidad de refundar los estados nacionales, tomando en cuenta los requerimientos de las minorías

⁵² Hector Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía* (México: Siglo XXI, 1997), pp. 16-17.

indígenas, las colectividades campesinas y los grupos marginados por del mismo Estado.

El punto de quiebre entre las formas de gobierno de los estados occidentales modernos de América Latina y las autonomías, que se asientan en el pensamiento de raíz indígena, está en el hecho de que las autonomías propuestas por los grupos indígenas están asentadas en la idea de la colectividad, en la identidad comunitaria, mientras que los estados latinoamericanos, al estar sustentados en el pensamiento occidental, la idea es la del individuo-ciudadano, que participa, en teoría, pues en la práctica deja mucho que desear, en un sistema donde existen una responsabilidad abstracta para con el otro y la sociedad.

El funcionamiento de la autonomía de las comunidades indígenas va acompañado del mantenimiento del dominio de sus medios de vida, del entorno en el cual habitan, haciendo de ellos los administradores más eficaces para la conservación del medio ambiente, pues en la recreación de sus formas de vida existe la necesidad de conservar el entorno que ocupan.

Con el aumento de las reivindicaciones autonómicas en los planos nacionales y cierta aprobación social de ellas, tanto a nivel nacional como internacional, se ha puesto atención en sus cuestiones operativas. En palabras de Díaz-Polanco, “problemas técnicos”. Éstos son las delimitaciones territoriales del espacio autónomo, las funciones de los autogobiernos y sus características, además de los marcos legales y las cuestiones jurídicas a desarrollar. Es pertinente no confundir las expresiones de estos problemas como cuestiones autonómicas en ámbitos y situaciones donde no están presentes conflictos étnicos, políticos y de derechos humanos dentro de conflictos al interior de la pluralidad de culturas.

Existen muchas formas y tipos del ejercicio de autonomía o regímenes autonómicos que son favorables al panorama actual en América Latina y que fomentan la pluralidad, que son remedio a las prácticas sexistas y despóticas al

interior de las comunidades indígenas, así como de las no indígenas, pues “Una autonomía que no contribuyese a ensanchar la vida democrática y la tolerancia, así como las libertades y derechos de las colectividades y *de los individuos*, crearían más problemas que soluciones”.⁵³

FORMAS DE AUTONOMÍA FRENTE AL ESTADO

La multiplicidad de formas autonómicas étnicas está marcada entre dos grandes ejes: la autonomía otorgada y la autonomía construida. La otorgada es cuando el Estado es quien, con sustento en procesos políticos y económicos, más que en reclamos históricos y culturales, otorga la autonomía, en un afán descentralizador, sin un interés por el bienestar de quienes viven en ella, estableciendo territorios disociados del resto del Estado, sin un gobierno que se respalde en una sociedad cohesionada. En la experiencia, estas zonas en lo económico terminan siendo enclaves de explotación por parte de empresas extractivas, muchas de las veces de capital trasnacional. Para ejemplificar lo anterior, está el caso de las regiones autónomas de la costa atlántica de Nicaragua, donde es muy claro el escaso desarrollo conseguido y la explotación y depredación a la que ha sido sometida la región, si bien, pese al estatus de regiones autónomas, los pueblos indígenas pareciera que no se favorecen de ella.⁵⁴ Por otro lado, cuando la autonomía es construida desde la comunidad misma y no por mandato del Estado, el proceso tiende a buscar el bienestar de los integrantes. Son los mismos grupos quienes gobiernan y administran sus recursos. El EZLN y las comunidades adherentes a sus planteamientos son un ejemplo de ello y, como veremos más adelante, no sólo no violentan la unidad

⁵³ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁴ Sergio de Castro Sánchez, “Autonomía indígena y autonomía regional en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en *Rebelión*. Véase <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=66694>>.

nacional, sino además no están enfrentados con el Estado y la sociedad a la que éste representa.

En este punto, es necesario aclarar la diferencia entre la *autonomía comunal* y la *autonomía comunitaria*. La primera refiere más circunstancias que son comunes a todos, sin generar con ello una cohesión en la sociedad, más allá de estas circunstancias. La *autonomía comunitaria* está más orientada a buscar la unión de los individuos en una comunidad; trata de construir la común unión de ellos bajo una identidad. Es importante analizar esto cuando se pretende justificar usos y costumbres de ciertas búsquedas autonómicas que parten de ideas que van en contra de la vida comunitaria. Como lo plantea Díaz-Polanco:

Una autonomía que no toca la organización estatal, la disposición territorial, la concentración de competencias, el régimen agrario que propicia despojo y concentración de tierras, etc.; esto es, que no es parte de las transformaciones de un sistema en que los pueblos y sus comunidades encuentran obstáculos para su reproducción y desarrollo, no es tal. En tal sentido, la autonomía comunal *no es autonómica*. El comunismo busca ahorrar los cambios de fondo que implica la autonomía, sobre todo por lo que hace la transferencia de poderes suficientes a los pueblos indios.⁵⁵

Desde una perspectiva teórica, en América Latina no se inventará ni se descubrirá la fórmula “perfecta” para lograr la autonomía y el reconocimiento a los derechos colectivos en diferentes regiones del mundo pues cada uno de los movimientos autonómicos tiene sus propias circunstancias y características, que los vuelve únicos. Aun así, es importante tener en cuenta los conocimientos acumulados por las experiencias autonómicas que ocurren en México y el Mundo.

En cuanto a las formas que adoptan los movimientos autonómicos y de reivindicación social, no existen parámetros o características estandarizadas. Las autonomías se crean y adaptan a necesidades y exigencias de la sociedad que las conforma, en un contexto. Con el cambio de siglo, las ideas emancipadoras, cuyo

⁵⁵ Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía* (México: Siglo XXI, 1997), pp.53-54.

horizonte es la autonomía, se han tornado más visibles y frecuentes. Esto coincide con ciertos movimientos altermundistas, que no necesariamente van en contra del sistema capitalista, sino que proponen alternativas a él: “Aparece por otra parte, explícitamente en el proyecto del neozapatismo en México a partir de 1994, pero vinculado a la temática de la autodeterminación territorial y socio-cultural indígena más que a la formación de subjetividades anticapitalistas y, con una explícita apertura hacia un horizonte emancipatorio integral...”,⁵⁶ nos dice Modonesi. Y como afirma Albertani, la autonomía es “el espacio político en que los pueblos consiguen sustraerse al dominio del tirano.”⁵⁷

Los enfoques de análisis teórico respecto a la autonomía son diversos. La teoría marxista propone considerarla como la independencia de clase frente al dominio burgués capitalista. Entendida así, es también la independencia ideológica y organizativa de una clase subjetiva.⁵⁸ Otro enfoque considera a la autonomía como un modelo de emancipación, como un proceso para formar una sociedad liberada. Como lo plantea Modonesi: “La autonomía es, por lo tanto, un proceso emancipatorio de carácter subjetivo, que se realiza en la medida en que se despliega la emancipación subjetiva a partir de las experiencias de autodeterminación. Dicho de otra manera, la autonomía representa el proceso de subjetivación correspondiente a las experiencias de emancipación.”⁵⁹ En un análisis publicado por Althusius, en 1603⁶⁰, se argumenta a favor de los derechos populares, al afirmar que los derechos se constituyen en la comunidad y sólo se pueden conservar en ella; al que ostenta el poder se le designa soberano; sin embargo, es el pueblo asociado a quien le pertenece, y usufructa, la soberanía. A partir de la perspectiva crítica enunciada, los derechos de la soberanía son

⁵⁶ Massimo Modonesi, “El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo”, en Ezequiel Adamovsky y otros, *Pensar las autonomías* (México: Bajo Tierra-Sísifo, 2011), p. 41.

⁵⁷ Claudio Albertani, “Flores salvajes. Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en *ibid.*, p. 55.

⁵⁸ Modonesi, “El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo”, en *ibid.*, p. 41.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁰ Johannes Althusius, *Politica* (Indianapolis: Liberty Found, 1995).

propiedad de la comunidad; y de la misma forma en que ningún individuo o grupo puede ceder su vida a otro, estos derechos no pueden ser cedidos. Estos derechos no pueden existir, excepto por ellos, y no pueden ser conservados, excepto por ellos. Y es precisamente por ello que, cuando el soberano abusa del poder otorgado por el pueblo, éste puede retirarle la capacidad de incidir en su vida. Uno tiene el derecho de defender su comunidad de la tiranía y el desastre.⁶¹ Tales argumentos, de hace cuatro siglos, revelan que en la Europa que apunta a la modernidad la idea de autonomía está presente, ante el naciente poder del Estado.

Las autonomías indígenas, conforme a lo observado, no son luchas de liberación en el sentido occidental: no luchan por su libertad para acceder a un desarrollo y lograr el progreso desde la perspectiva moderna; son luchas para seguir siendo quienes son; para reivindicar su existencia, sin pretender adherirse al mundo capitalista y globalizado. Las autonomías no buscan oponerse al sistema en el cual están inmersos; buscan separarse del sistema que los destruye y aniquila culturalmente. Conforme a lo expuesto, la movilización por la autonomía no siempre empata con las luchas de la izquierda tradicional, tal cual lo afirma Adamovsky:

tres principios que considero suficientemente demostrados, y que distinguen la política anticapitalista de la izquierda tradicional. Primero, que cualquier política emancipatoria debe partir de la idea de un sujeto múltiple que se articula y define en la acción común, antes que suponer un sujeto singular, pre-determinado, que liderará a los demás en el camino del cambio. Segundo, que la política emancipatoria necesita adquirir formas prefigurativas o anticipatorias, es decir, formas cuyo funcionamiento busque no producir efectos sociales contrarios a los que dice defenderse (por ejemplo, la concentración de poder en una minoría). Tercero, que de los dos principios anteriores se deriva la necesidad de cualquier proyecto emancipatorio de orientarse hacia el horizonte de una política autónoma.⁶²

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² Ezequiel Adamovsky, “Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político”, en Adamovsky y otros, *Pensar las autonomías*, p. 216.

En este sentido, la autonomía de los pueblos indígenas es una construcción colectiva, la cual está distanciada de la perspectiva occidental, donde siempre está un sujeto individual, que es el “Señor” de la política, quien dirige, y el pueblo es un siervo voluntario. Por el contrario, afirma Adamovsky:

Es una “política *autónoma*” aquella que apunta a la autonomía del todo cooperante, es decir, a la capacidad de vivir de acuerdo a reglas definidas colectivamente por y para el mismo cuerpo social que se verá afectado por ellas. Pero es una “política *autónoma*” porque supone que la multiplicidad de lo social requiere instancias políticas de negociación y de gestión de diferencias, es decir, instancias que no surgen necesaria ni espontáneamente de cada grupo o individuo, sino que son fruto de acuerdos variables que cristalizan en prácticas e instituciones específicas.⁶³

La práctica autonómica indígena, al construirse en comunidad, no requiere de un Estado, cuya autoridad recae en “Uno”, quien interviene en la regulación de sus integrantes. Por el contrario, los pueblos indígenas, siguiendo sus tradiciones, son capaces de autorregularse comunitariamente, como se infiere a partir de las experiencias que continuación serán descritas.

⁶³ *Loc. cit.*

Movimientos por la autonomía

Entre las interrogantes que surgen al plantear las autonomías entre pueblos indígenas están ¿por qué ahora? ¿Por qué son más visibles, en México y en otros países latinoamericanos, las prácticas autonómicas ahora que hace cincuenta años? ¿Por qué ahora los pueblos indígenas recurren a actividades de autogobierno como una forma de detener las políticas integracionistas y antiétnicas del Estado?

Una posible respuesta es que, a raíz de la expansión de la población del país y el desarrollo económico neoliberal, los territorios en manos de las comunidades indígenas son considerados reservas de la expansión de los territorios urbanos y espacios codiciados para la expansión de la frontera agrícola capitalista, pero sobre todo espacios para la explotación por parte de las compañías mineras, en una época en donde los estados latinoamericanos tienen como una de sus fuentes de ingreso la exportación de los recursos para las grandes empresas transnacionales.

Para ejemplificar lo anterior, basta con ver lo que sucede con el territorio sagrado Wirikuta, de los wixarikas, también designados como huicholes. De ser visto como un desierto sin valor para la agricultura o cualquier otra actividad comercial, pasó a ser un lugar codiciado por las compañías mineras, en su mayoría transnacionales, que pretenden establecer explotaciones a cielo abierto, de las que calculan un enorme potencial económico, sin respetar el valor histórico y cultural que tiene para los pueblos wixarikas.⁶⁴

⁶⁴ Israel Rodríguez J., “Mineras de Canadá en México: poca inversión, grandes utilidades”, en *La Jornada*. Véase <<http://www.jornada.unam.mx/2009/07/18/economia/022n1eco>>. Francisco López Bárcenas, “Minería:

El surgimiento de luchas que buscan la autonomía como una forma de mantener el dominio y control sobre los propios territorios ancestrales ha ocurrido principalmente entre los distintos grupos étnicos que reivindican su cultura frente a los empujes y acosos que hace el capitalismo globalizante sobre ellos. En el caso mexicano, Guillermo Bonfil Batalla llama, precisamente, “el México Imaginario” al México occidental oficial que se impone desde el sistema de gobierno. En contraposición, Bonfil Batalla llama “México profundo” al México que existe en la vida cotidiana de los pueblos y comunidades indígenas que resisten y se enfrentan al aparato de gobierno estatal a lo largo del territorio del país.⁶⁵ Esta interpretación también puede ser aplicada a los países de América Latina, donde las comunidades indígenas tienen que enfrentar al sistema del estado nacional, que pretende su desaparición, al no formar parte de la historia oficial; por lo regular, su existencia representa una molestia para el país imaginario, que se pretende real, pues son la cara oscura, morena, de una población que pretende considerarse blanca y reniega de todo aquello que le aleje del ideal europeizante.

Los movimientos autonómicos recientes están sustentados en las tradiciones comunitarias de los pueblos indígenas pues en el pensamiento y la práctica social de estos pueblos está la necesidad de mantener viva la propia cultura y la historia, así como también sus espacios ancestrales, por lo que resisten en la continua adaptación a las circunstancias que les presentan y les imponen los gobiernos que adoptan las políticas neoliberales.

Las amenazas de las autoridades que asumen las perspectivas neoliberales a quienes forman parte de estas autonomías, junto con el robo de tierras y saqueo de recursos en los territorios indígenas por las empresas transnacionales, son

entre el despojo capitalista y la resistencia popular” en *La Jornada*. Véase <<http://www.jornada.unam.mx/2012/03/16/index.php?section=opinion&article=026a2pol>>.

⁶⁵ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo* (México: Random House Mondadori, 2006).

formas de exterminio, de las muchas que posee el Estado, sea para el sometimiento o para la destrucción cultural de las comunidades, las cuales se niegan a desaparecer mediante la reafirmación de la autonomía como la vía que, de facto, permite a estas comunidades su supervivencia.

Dentro de las prácticas culturales, los movimientos por la autonomía son de lo más variado, pues se asientan en las tradiciones de cada grupo cultural, sin que esté mediado por conocimientos de las autonomías políticas occidentales, ya sea la autonomía respecto a la política, al Estado, inclusive frente a las organizaciones sociales, como lo son los partidos políticos, pues las propuestas indígenas de autonomía no se basan en una discusión académica, sino, como se ha indicado, en la necesidad de supervivencia frente al acoso neoliberal.

Las propuestas de autonomía llevadas a la práctica por diversos pueblos en los países latinoamericanos no buscan ser parte alguna de la izquierda o la derecha; están lejos de tales planteamientos, sobre todo cuando aquéllas se consideran dentro de la tendencia modernizadora.

Por parte de los críticos de izquierda, es usual considerar a las autonomías indígenas como pequeños intentos, fallidos, de la izquierda por cambiar el estado actual de la sociedad, en lo político y, sobre todo, en lo económico, como si se tratase de una facción más del sistema político de un país. Sin embargo, tenemos que reconocer que los movimientos por los que pretenden alcanzar un cierto grado de autonomía los indígenas están lejos de ser partícipes de las perspectivas y mecanismos políticos de quienes ostentan el poder desde los partidos políticos, en una pretendida vida democrática.

Con el surgimiento de los movimientos autonómicos de las últimas décadas, la “izquierda” política y sus intelectuales frecuentemente consideran que tales movimientos son nuevas manifestaciones y modos de llevar la lucha contra las políticas de “derecha” o lo que consideran como tal, todo desde una perspectiva

ortodoxa. Podrá haber algo de verdad en ello; sin embargo, la mayoría de los movimientos autonómicos y las autonomías de las comunidades indígenas se separan de las consideraciones políticas presentes en las perspectivas de las izquierdas en América Latina.

Desde los presupuestos que sustentan el presente escrito, los desarrollos de las autonomías no participan de las formas “democráticas” occidentales, que aún en la práctica distan mucho de serlo en gran parte de América Latina. El sólo hecho de abordar el tema de la “democracia en México”, al igual que ocurre en varios países latinoamericanos, implica en la realidad cotidiana hablar de la simulación y la farsa de un sistema corrupto gubernamental. Lamentablemente, no tenemos que ir lejos para verificarlo; basta asomarse por la ventana o dar un pequeño paseo por nuestro entorno, con una mirada crítica, para darse cuenta de ello, es decir, que los gobiernos no han sido electos por la ciudadanía a la que pretenden gobernar y que se sostienen mediante la corrupción, donde México es un ejemplo patente.

Todas las situaciones de corrupción en la política y en la democracia no son más que la manifestación del Occidente modernizador neoliberal, en donde los estados nacionales y su afán de progreso se afianzan, dejando a su “suerte” a todo grupo que no acepte estos mitos. El dejar a su “suerte” implica excluirlos de los beneficios y las garantías que el Estado debe ofrecer, sólo a cambio del sometimiento y la pérdida de sus culturas.

En la mayoría de los países de América Latina, la realidad es que el alcance del aparato de gobierno para beneficiar a toda la población es limitado. En muchas ocasiones, la propia sociedad termina por asumir las funciones que el Estado, en teoría, debe proporcionar; en la práctica, no las realiza, ya que los beneficios los concentra en un pequeño sector, que retroalimenta al propio aparato gubernamental. Y en todo caso, la única función en la cual el Estado

nunca falla es en la represión y acoso de la población que se opone a los lineamientos dictados por las minorías económicas. El gobierno concentra la represión, con especial énfasis, en los grupos indígenas que buscan su autonomía del estado nacional, controlado por minorías económicas.

Un ejemplo donde la comunidad ocupa y suplanta las funciones del Estado, en cuanto a su deber de atender a los grupos más vulnerables, lo encontramos en Amatlán, Veracruz, donde, desde hace veinte años, un grupo de mujeres del pueblo se organiza para asistir y apoyar a los inmigrantes “sin papeles”, que, en el tren llamado “La Bestia”, se dirigen al norte; las mujeres lo hacen sin esperar nada a cambio, sólo la satisfacción del compartir lo que poseen en la comunidad y por el sentimiento de solidaridad con personas que consideran muy necesitadas.⁶⁶

Muchos de estos procesos del ejercicio de autonomía, donde los gobiernos oficiales no cumplen con sus obligaciones sociales, son el resultado del fracaso o ausencia de las instituciones estatales, ante las demandas de comunidades, instituciones en las que no se valora lo distinto, aquello que representa cada cultura de raíces indígenas, las cuales en sus prácticas autonómicas se sustraen del proceso civilizatorio de Occidente, pues para estas culturas, como ya se ha insistido antes, este proceso de asimilación representa su desaparición mediante la inculturización a la sociedad dominante, por lo que, de facto, se plantean formas de convivencia autónomas frente a los aparatos de gobierno.

¿Cuál es el componente del proceso civilizatorio occidental que siempre está presente en la relación con la disidencia política y cultural de las comunidades indígenas? Aunque parezca paradójico, constatamos que el Estado siempre hace del ejercicio de la violencia algo cotidiano, ante lo que no le es afín, pero está

⁶⁶ Sobre este grupo, puede consultarse un gran número de artículos y documentales, que describen y realzan la encomiable labor de este grupo de mujeres, llamado Las Patronas, el cual ha recibido reconocimiento internacional.

dispuesta a condenarlo, cuando es ejercida en su contra por otras civilizaciones diferente a ella. La violencia es cotidiana, dentro de marcos legales, por parte del Estado, como una herramienta necesaria para mantener el orden. Esta expresión del uso de la violencia tendría cierta justificación dentro un Estado en el cual las garantías individuales fueran respetadas y valoradas por todos, pero, en el caso de América Latina, y en México más concretamente, esa expresión es más una amenaza a los derechos individuales y comunitarios que una promesa de orden y justicia.

En México, las situaciones recientes de violencia son ejercidas contra la población, ya sea por parte del Estado o por parte de grupos identificados con él, para mantener el *statu quo*, en beneficio de los grupos de poder. Al final, todos los grupos de gobierno y de intereses económicos forman parte del mismo sistema y responden a los mismos intereses, los cuales ven a las expresiones de autonomía como subversión ante el Estado de derecho, pero sobre todo como una afectación al “bien común”, por lo que demandan que no sea tolerada ninguna forma de disidencia.

En este mismo sentido, podemos ver que los estudios sobre las comunidades indígenas en la mayoría de las veces son realizados desde una visión completamente occidental, la cual no valora su identidad y cultura; sin embargo, cuando estos grupos indígenas manifiestan opciones políticas divergentes a las de las clases dominantes se escandalizan y presuponen que son demandas ajenas, dirigidas a desestabilizar al país, mediante la manipulación de dichas comunidades por grupos o sujetos ajenos a ellos, puesto que no les consideran capaces de construir, con base a sus tradiciones culturales, organizaciones autónoma que diverjan de los grupos de poder y les afecten en sus intereses.

También encontramos que, desde la memoria de los agravios cometidos contra los grupos indígenas, por parte de los gobiernos, con sus proyectos de

modernización, aparecen movimientos reivindicatorios, dentro de los cuales uno de sus ejes es el ejercicio de la autonomía, portavoz de la crisis del modelo de vida neoliberal en el cual vivimos y somos partícipes, al no considerar y valorar las necesidades sociales y culturales de estos grupos.

La reivindicación de la autonomía por parte de las comunidades indígenas, en los hechos, plantea un quiebre con el modelo neoliberal, pues estas comunidades toman como referencia su tradición cultural y su pasado, rico en experiencias comunitarias, y su futuro, éste como posibilidad de subsistencia, divergente a las propuestas de la sociedad de consumo capitalista moderna, todo esto dentro de un proyecto comunitario que se realiza y se ejerce en el ahora, en el día a día de la cultura de respeto a lo diverso y a la naturaleza, llevadas a la práctica dentro de las comunidades indígenas.

La conciencia de la riqueza del pasado histórico y su referente como raíz en la movilización política se puede percibir en el reconocimiento de una identidad distante de lo occidental, lo cual podemos constatar en los movimientos reivindicativos del EZLN, la Unión Popular de Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), en México, y en los movimientos mapuches, en Chile, por citar algunos. En cada uno de estos movimientos, existe una reivindicación, con base en el pasado indígena, que hunde sus raíces en acontecimientos previos a la conquista europea del siglo XVI, considerando a ésta como parte de los muchos agravios sufridos en los casi 500 años de occidentalización del continente americano, tal como lo expresan los indígenas zapatistas de Chiapas.

REIVINDICACIONES AUTONÓMICAS

Los antecedentes por la libre determinación o por las luchas en búsqueda de la autonomía en lo que hoy es México siempre respondieron a la reivindicación cultural de las comunidades étnicas, una lucha por seguir siendo quienes son en

sus territorios y también una búsqueda constante por la emancipación, cuando padecieron dominación. A modo de ejemplo, podemos recordar que durante la conquista y evangelización del sureste mexicano y el norte de Guatemala, en el siglo XVII, se dio una feroz lucha de resistencia por parte de los lacandones, quienes veían en la sumisión y conversión al rey y en la adopción del cristianismo la esclavitud y su desaparición como sujetos, tal como lo escribe Jan De Vos.⁶⁷

Siglos más tarde, en la región totonaca del estado de Veracruz tuvo origen un plan emancipatorio, que pretendía desarticular no sólo la injerencia del Estado mexicano en la región, sino todo el sistema capitalistas; también proponía un cambio radical en la forma en la cual la comunidad practicaría maneras de convivencia, que se asemejaban a las del socialismo de vanguardia, cambiando las formas de convivencia social occidentales, las cuales están centradas en el individualismo.⁶⁸

El primer ejemplo de reivindicación de autonomía y autodeterminación aconteció en lo que hoy es Chiapas, cerca de la frontera con Guatemala, en torno al lago *Lacam Tún*, territorio de los lacandones. Durante la conquista y colonización de la región, los españoles fueron desarticulando toda resistencia y forma de organización maya. Sin embargo, fue durante los viajes de exploración que los conquistadores conminaron a éstos a que se hicieran vasallos del Rey y convirtieran al cristianismo. Ante tal situación, Jan de Vos relata:

Ser cristianos para Cabnal, (autoridad del pueblo) no sólo significaba renegar a sus antiguos dioses y abrazar una nueva religión; significaba, además, perder su libertad, su autonomía, su cultura ancestral, y aceptar el pesado yugo de la vida colonial, con su inevitable secuencia de enfermedades desconocidas, tributos y repartimientos, trabajos forzosos, vigilancia militar, control eclesiástico y dominación política. En comparación con estas calamidades, los bienes ofrecidos por los nuevos amos eran pocos y de poca

⁶⁷ Jan de Vos, *No queremos ser cristianos* (México: CONACULTA-INI, 1990).

⁶⁸ Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)* (México: Siglo XXI, 1980).

trascendencia: machetes y hachas de fierro, ropa de lana, perros de guardia y cacería, carne de puerco, legumbres y frutas de Castilla.⁶⁹

La dramática epopeya de resistencia de los lacandones para evitar la esclavitud y pérdida de su cultura, recuperada por Jan de Vos, expone y prefigura las innumerables luchas de los pueblos por mantener la autonomías, pues lo que ofrece el orden moderno a las comunidades es muy poco, por aquello que pierden, si esto es valorado en términos de convivencia comunitaria.

Para el caso de Chile, las exigencias de autonomía no son algo nuevo, pues el pueblo mapuche fue reconocido como una nación soberana por la corona española en 1641, situación que fue ratificada por el gobierno chileno en 1825.⁷⁰ Sin embargo, para los mapuches el siglo XIX comenzó, como lo menciona Isabel Hernández, “con su activa participación en la fundación de las Repúblicas de Chile y Argentina y culminó prácticamente aniquilado, por los Ejércitos de esas mismas repúblicas que ayudó a fundar”.⁷¹ Hacia 1850, comenzó la pacificación de la Araucanía, que consistió en la ocupación de los territorios mapuches por parte del ejército chileno. Entre 1861 1883, los chilenos fundaron una veintena de ciudades en territorio mapuche.⁷²

Retomando algunos conceptos del primer capítulo de este escrito, la sociedad chilena, a través de su gobierno, implementó políticas integracionistas, basadas en los ideales heredados de la Revolución Francesa: igualdad y ciudadanía universal. Sin embargo, este ideario, en su esencia, encerraba una trampa y una contradicción insalvable para los mapuches: por un lado, suprimía las normas de organización tradicional mapuche, dentro de los modelos de una legislación ajena a sus formas de gobierno, y, por otro, incorporaba a los

⁶⁹ Vos, *No queremos ser cristianos*, p. 191.

⁷⁰ Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina* (Santiago de Chile: CEPAL/ONU, 2003), p. 73.

⁷¹ *Ibid.*, p. 89.

⁷² *Ibid.*, p.129.

mapuches como ciudadanos chilenos, con derechos y obligaciones iguales a cualquier otro ciudadano. De esta manera, todo acto de protesta o rebeldía se volvía injustificado y castigable por el Estado chileno. La defensa de su territorio, de su identidad y diferencia se volvió un atentado a la soberanía chilena.⁷³

No me detendré, aquí, a hacer toda una reseña sobre los diversos movimientos autonómicos en América Latina. Dada la extensión, podría ser una investigación para toda la vida. Simplemente, mencionaré algunos casos significativos y más próximos a nosotros, partiendo de la idea que expone López Bárcenas, respecto a la discriminación y sujeción de los grupos étnicos:

El indio o indígena es un concepto inventado por los invasores con propósitos muy claros. En primer lugar, buscaban diferenciarse de quienes con todo derecho habitaban estas tierras cuando ellos llegaron a ocuparlas sin tener ninguno. Como no podía aceptar que por estos lugares tan alejados de la ciencia, la cultura, el progreso y la “civilización” europea existieran seres con iguales derechos y muchas veces con un conocimiento superior al suyo sobre la naturaleza, la sociedad y el universo, decidieron imponerles una etiqueta que nos diferenciara de ellos, Así inventaron al indio, lo subordinaron a sus intereses, le reconocieron derechos que no se opusieran a sus ambiciones y lo identificaron como algo inferior al invasor. Con ello también buscaban englobar en una sola categoría a todas las culturas que en el continente florecían, sin importarles las diferencias existentes entre ellas y los diversos grados de desarrollo de cada una.⁷⁴

La categoría de “indio”, impuesta por los colonizadores, implica la inferioridad de los pueblos originarios frente a los recién llegados, inferioridad “natural”, por lo cual tendrían que ser tutelados; y con ello, la negación de toda forma de autogobierno y autonomía, idea que persiste en los grupos de poder, negando a los pueblos originarios el control de sus territorios.

⁷³ *Ibid.*, p.132.

⁷⁴ Francisco López Bárcenas, “Las autonomías indígenas en América Latina”, en Adamovsky y otros, *Pensar las autonomías*, p. 76.

MANIFESTACIONES CONTEMPORÁNEAS EN MÉXICO Y CHILE

Es pertinente reiterar que las actuales reivindicaciones de autonomía por parte de las comunidades indígenas plantean una ruptura con el modelo y las prácticas neoliberales de los gobiernos centradas en el progreso por el progreso, a alcanzar en el futuro. Las comunidades indígenas toman de referencia el pasado, el cual está marcado por las experiencias comunitarias en la vida cultural, cuestión que marca un futuro distinto al propuesto por la sociedad de consumo, donde la individualidad es el centro de toda propuesta política.

La conciencia de la riqueza del pasado histórico y su referente como raíz en la movilización política se puede percibir en el reconocimiento de una identidad no occidental, lo cual podemos constatar en los movimientos reivindicativos del EZLN, la UPOEG y los movimientos mapuches, como Meli Wixan Mapu y la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), por citar algunos, donde en cada uno de estos movimiento existe una reivindicación con base en el pasado indígena, que hunde sus raíces en los acontecimientos previos a la conquista europea del siglo XVI, considerando a ésta y al largo proceso de colonización, como parte de los muchos agravios sufridos en los casi 500 años de occidentalización del continente americano, y la consecuente pérdida de la identidad y culturas propias. En palabras de Francisco López Bárcenas:

Los pueblos indígenas de América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias. Las guerras de independencia del siglo XIX acabaron con la colonización extranjera —española o portuguesa— pero quienes accedieron al poder siguieron viendo a los pueblos indígenas como colonias. Colonias que las clases hegemónicas escondieron tras la mascarada de los derechos individuales y la igualdad jurídica, pregonadas por el liberalismo decimonónico y que, ante la evidencia de la falsedad de ese argumento, ahora se esconden bajo el discurso del multiculturalismo conservador, que se manifiesta en reformas legales que reconocen las diferencias culturales de las poblaciones de los Estados pero éste sigue actuando como si no existieran.⁷⁵

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 74-75.

Retomando la perspectiva de López Bárcenas, podemos considerar la lucha por la autonomía como una necesidad de los pueblos indígenas para alcanzar la independencia del gobierno en turno, el cual no los considera como sujetos con derechos culturales y les impone formas de convivencias, ajenas a sus historias comunitarias. Más adelante, afirma: “Por eso los movimientos indígenas, a diferencia de otros tipos de movimientos sociales, son luchas de *resistencia* y *emancipación*. Por eso su demanda se aglutina en la lucha por la autonomía, por eso las preocupaciones de las fuerzas imperiales aumentan en la medida en que los movimientos crecen, por eso es que el logro de sus demandas implica la refundación de los Estados nacionales.”⁷⁶ La lucha por la autonomía implica la oposición a las políticas de gobierno del Estado, pero, sobre todo, al modelo de desarrollo económico y social que propone el modelo neoliberal, que, como se expuso antes, necesita seguir expandiéndose sobre todo espacio posible; de ahí que la resistencia indígena sea combatida con todos los recursos del Estado y sus aliados.

Respecto a las consecuencias y alcances de las luchas de los pueblos indígenas por su autonomía, continuamos retomando ideas de López Bárcenas, por su pertinencia respecto al tema. Afirma:

Cuando los pueblos indígenas deciden construir autonomías han tomado una decisión que va contra las políticas del Estado y obliga a quienes optan por ese camino a iniciar procesos políticos de construcción de redes de poder, [...] contrapoderes que les permitan afianzarse ellos mismos como una fuerza con la que se debe negociar la gobernabilidad y poderes alternativos que obliguen al Estado a tomarlos en cuenta. Por eso la construcción de autonomías no puede ser un acto voluntarista de líderes “iluminados” o de una organización, por muy indígena que se considere. [...], requiere la participación directa de las comunidades indígenas en los procesos autonómicos. [...] que conozcan la realidad social, económica, política y cultural en que se encuentran inmersos, así como los diversos factores que inciden en su condición de subordinación y los que

⁷⁶ *Loc. cit.*

pueden influir para trascender esa situación, de tal manera que les permita tomar una posición sobre sus actos.⁷⁷

En el sentido de lo expuesto, podemos retomar ahora la idea de Bonfil Batalla cuando habla del “México profundo”. Es interesante señalar cómo es innegable la dicotomía entre el México profundo, de raíces culturales indígenas, que construye la autonomía, y el México imaginario de los grupos de poder, dicotomía que ha estado presente a lo largo de nuestra historia, y que hoy en día aún niega la posibilidad de comunidades autónomas, con base a su pertenencia cultural, lo cual implica que no existe una comprensión del “México profundo” por parte del “México imaginario”, ese que supone como poseedor de una herencia que proviene de Europa, sin valorar la herencia indígena, que, en realidad, es la que tiene en su vivencia cotidiana.

Resulta ahora evidente que, con el levantamiento zapatista, en 1994, se manifestó, en el ámbito internacional, el pensamiento indígena y su riqueza, así como sus múltiples e históricas demandas, entre ellas, la de la autonomía, como lo plantea Claudio Albertani:

Con la revuelta zapatista de 1994, arrancó un nuevo ciclo internacional de rebeldía que buscó incorporar la enorme sabiduría de las poblaciones indígenas a las demandas de los movimientos sociales urbanos. Ya no se trataba de solidarizarse con los “pobres”, sino de buscar convergencias, afinidades y complicidades. Por su parte los insurrectos de Chiapas recogían la añeja reivindicación indígena de autonomía insertándola en nuevo discurso [...]. Sus puntos medulares se centraban en la crítica al poder y a los partidos políticos, en el abandono de la idea de vanguardia, en la apasionada reivindicación de los vínculos comunitarios y en la necesidad de establecer una nueva relación con la naturaleza.⁷⁸

Concordamos con Albertani en cuanto a que la lucha zapatista y sus comunicados pusieron en la mesa de debates el sentido y la necesidad de la

⁷⁷ *Ibid.*, pp.97-98.

⁷⁸ Albertani, “‘Flores salvajes’ Reflexiones sobre el principio de autonomía”, en Adamovsky y otros, *Pensar las autonomías*, p. 65.

autonomía para las comunidades indígenas del continente. Ejemplo de lo antes expuesto es el proyecto autonómico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el cual es un proyecto que no ha sido estático, pues ha ido mutando con el correr de los años, tratando de construir de mejor manera su experiencia comunitaria a partir de una búsqueda de mejores soluciones a sus necesidades concretas.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN MÉXICO

Cuando la autonomía es construida desde la comunidad misma y no por mandato del Estado, el proceso tiende a buscar el bienestar de los integrantes. Son los mismos grupos quienes terminan por gobernar y administrar los recursos. El EZLN y las comunidades adherentes a sus planteamientos son un ejemplo de ello y como ya se ha expresado antes, no sólo no violentan la unidad nacional, sino además no están enfrentados con el Estado y la sociedad a la que representa, evitando el desgaste de sus miembros.

En las luchas autonómicas impulsadas por el EZLN podemos encontrar una paulatina evolución y cambio de paradigmas del movimiento iniciado en 1994. Con la Declaración de la Selva Lacandona pretendían cambiar el país mediante el levantamiento armado y la suma de las fuerzas que se agregarían a su paso en la pretendida marcha hacia la capital del país. Con su Segunda Declaración, hecha el 10 de junio de 1994, intentaron dejar en manos de la “sociedad civil” el desarrollo de los acontecimientos por el reconocimiento de su lucha y la legitimidad de su causa, invitándola a una gran movilización nacional.

Para la Tercera Declaración, en enero de 1995, el EZLN ya se mostraba escéptico respecto a la sociedad civil, pues en su diversidad de sujetos e ideales, no existía concreción alguna que articulase las demandas zapatistas. Sin embargo seguían insistiendo en que su lucha es nacional y, apelando a figuras políticas de

izquierda como Cuauhtémoc Cárdenas, llamaron a la Convención Nacional Democrática a la cual invitaron a todos aquellos interesados en participar en su proyecto de generar un “gobierno de transición a la democracia”.

Ya con la Cuarta Declaración, en enero de 1996, la identificación de los compañeros de lucha pasó de los grupos indígenas chiapanecos a los grupos indígenas de todo México, apelando a la unidad de estos, asumiendo su rebeldía como la reivindicación de la dignidad negada desde hace 500 años. Pretenden con el discurso indígena llamar a un cambio nacional asumiendo la construcción de una nueva fuerza política⁷⁹ sustentada en las bases del EZLN. Las conversaciones de San Andrés demostraron las posibilidades de su pensamiento a lo cual invitaron a sumarse a su proyecto a los grupos indígenas, principalmente, y a la sociedad civil interesada en ser parte de él, el Frente Zapatista de Liberación Nacional⁸⁰.

En la Quinta Declaración el EZLN, hecha el 19 de julio de 1998, retoma los acuerdos de San Andrés, recordando la presencia de todas las comunidades indígenas de México y hace un llamado al reconocimiento de los pueblos indios y poner fin a su exterminio. Para lo cual llama a la consulta sobre la iniciativa de ley de La Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), convocando a los grupos indígenas, a los participantes del Congreso Nacional indígena, a la sociedad mexicana, a la comunidad intelectual y organizaciones civiles.

Con la alternancia del partido político en el gobierno federal, es a principios del 2001 cuando el EZLN inicia una marcha, con la caravana de comandantes zapatistas hacia la Ciudad de México. Recorriendo varios estados del país y recogiendo las voces de diversos pueblos y organizaciones indígenas, quienes se suman a la caravana zapatista, para exponer su perspectiva sobre el proceso de reforma constitucional para el reconocimiento de los derechos de los

⁷⁹ EZLN, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*.

⁸⁰ *Loc. cit.*

pueblos indígenas, que en esos momentos eran discutidos por el congreso. Sin embargo, no se consideró, ni consultó realmente, a los supuestos beneficiarios. Entre las ideas que expresan en ese momento destaca que: “La reforma dejaba a medio camino el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Aunque verbalmente la ley reconocía la autonomía, la negaba mediante la tutela estatal.”⁸¹ Tal como lo expresó Jorge Alonso Sánchez al hacer un análisis de lo que ocurría en el país.

La reforma a la constitución, de esta manera, les negaba a los pueblos y comunidades indígenas el derecho a ser sujetos y se les consideraba “objetos” de interés nacional bajo la tutela del Estado. “Lo más destacable de este episodio fue la siguiente paradoja: se había hecho una ley indígena y los que la alababan eran no indígenas, mientras los pueblos indios la repudiaban.”⁸² Si bien, no se puede negar los derechos indígenas reconocidos en la nueva ley, la visión social desde la cual se declararon fue siempre la de una nación de población homogénea; dejando a criterio de los gobiernos locales el reconocimiento de lo indígena, sin considerar las reivindicaciones o reclamos de los pueblos originarios, imposibilitando su desarrollo verdaderamente autónomo, tal como lo demandan los adherentes al movimiento zapatista en su marcha por diversas localidades donde fueron recibidos y se les manifestó apoyo.

En suma, tal como coinciden diversos analistas, se considera que las adiciones a ley en beneficio para los pueblos y comunidades indígenas promulgada en 2001 supuso un engaño, pues declaraba legalmente a México como un Estado pluricultural. En la práctica no cambiaba su estructura jurídica ni política, que hiciera posible dar cauce a las demandas indígenas, ya que: ”Lo que parió el Congreso fue una ley que, proclamando la existencia de pueblos

⁸¹, Jorge Alonso Sánchez, “El zapatismo y la nueva ley indígena en México” en *Iconos*, núm. 11, (Ecuador, julio 2001), p. 136.

⁸² *Ibid.* p. 137.

indígenas, no les concedió un lugar específico en la estructura del Estado de derecho.”⁸³ Quedando un Estado sordo a las demandas sentidas de los zapatistas, que se justificaba con modificaciones legales que no significaban una solución a las necesidades de los pueblos indígenas.

Ante lo que en la práctica significó el fracaso de la movilización de los zapatista y de los grupos que les apoyaban por hacer un Estado mexicano realmente multicultural, en el cual los pueblos indígenas tuviesen oportunidad de satisfacer sus demandas, tanto culturales, como económicas y políticas; éstos optaron volver a sus lugares de origen e iniciar una transformación social de hecho, aún sin contar con la aprobación de las autoridades, construyendo sus propios procesos de autonomía.

Como parte del proceso de ejercer sus derechos, en 2003 surgen en los territorios zapatistas de Chiapas los “Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno” como una forma de ejercer autonomía. Desde estas construcciones autonómicas es que los zapatistas lanzan “La Sexta Declaración de la Selva Lacandona” expresada en junio de 2005, esta declaración fue forjada y amalgamada dentro del crisol de los procesos políticos y las movilizaciones. La Sexta Declaración acumulación de todos los aprendizajes hechos a lo largo de su lucha iniciada públicamente en 1994, enriqueciendo su experiencia autonómica en sus comunidades. Los cambios por los aprendizajes son visibles en el abandono de los intentos iniciales por reformar al Estado mexicano desde la oficialidad y legalidad, de legitimidad siempre dudosa, de los poderes federales y locales.

Con la declaración antes referida los zapatistas ahora proponen enfocarse en construir su propia autonomía, así como en las propuestas de solidaridad para con las comunidades indígenas de México y el mundo. Según los propios zapatistas, donde quiera que los grupos solidarios y autonómicos se encuentren,

⁸³ *Loc. cit.*

apoyando el intercambio de ideas y experiencias. Desde esta nueva línea de acción, también muestran su solidaridad y apoyo a aquellas comunidades que enfrentan a los gobiernos que se acogen al modelo neoliberal capitalista, aun que éstos puedan ser gobiernos indígenas.

Es interesante destacar que en esta Sexta declaración los zapatistas ya no convocan a toda la sociedad civil, simplemente hacen la invitación a quienes estén interesados y convencidos de que construir otro mundo es posible. Sin enfrentarse entre sí por tener la razón o tratar de ser la vanguardia, sino respetando los procesos particulares de cada experiencia concreta de movilización y construcción política y social, pero sobre todo autonómica.

Entre otras cuestiones, consideramos que el levantamiento neozapatista indígena en el sureste mexicano, rompió con la imagen de un México poblacionalmente homogéneo y con un proyecto único de futuro. Incidió en el México que concibió, por mucho tiempo, lo indígena como algo contradictorio, pues ser indígena era denigrante, aunque se sentía orgulloso de su herencia prehispánica. De igual manera abrió los espacios para que se expresaran desde sus propias culturas y desafíos futuros los pueblos y comunidades indígenas subsistentes. También incentivó la reflexión sobre la diversidad y riqueza indígena, que nunca estuvo ausente, pero sí marginada de los planos políticos y legales, más allá de enfoques paternalistas y asistenciales.

El discurso antineoliberal del EZLN en la “Sexta Declaración” es un discurso que apela a la dignidad de las personas y el reconocimiento a derechos fundamentales. Invitando a que formen parte de los proyectos de mundo que proponen, de las exigencias que hacen para vivir con dignidad, por las cuales pasan, entre otras cuestiones la exigencia por las autonomías comunitarias. Estas exigencias también tienen alcances nacionales, pero reconocen que se concentran y refieren preferentemente a los pueblos indígenas. Este énfasis en los pueblos

indígenas como sujetos históricos y de derecho está motivados por el reconocimiento que hacen del la explotación, humillación y despojo que han padecido a lo largo de la historia los pueblos originarios de América, a partir de la conquista europea de este continente. Explotación y despojo que se ha incrementado con las actuales políticas neoliberales en buena parte de América Latina.

Dentro de los llamados a la construcción de una nueva sociedad al margen del desarrollo neoliberal, también incluyen a la gente “humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos...”⁸⁴ En todo el trayecto de lucha autonómica, iniciado en los primeros años del presente siglo, han buscado la construcción de la autonomía con base en la reconstrucción de las comunidades desde la raíces culturales. Es conveniente destacar que la actual pretensión no es “destruir” al Estado mediante una contienda armada, sino rehacer las propias estructuras tradicionales y culturales de las comunidades, como un recurso de supervivencia, no sólo cultural, sino política y económica; recuperando el control de sus territorios y con ello el de sus múltiples recursos.

Otro de los ejemplos de movimientos autonómicos en México es el de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias–Policía Comunitaria (CRAC-PC) en el estado de Guerrero. Movimiento fundado en 1995 por las comunidades Na´Savi y Me´Phaa centrado primeramente en una policía comunitaria que velase por el bienestar y seguridad de las comunidades, sin estar sujeto a la influencia y control del Estado. Pues éste había desatendido por mucho tiempo a estas comunidades indígenas, que ya estaban hartas de la extendida criminalidad, alguna de ella proveniente de las propias autoridades,

⁸⁴ EZLN, *Sexta declaración de la selva Lacandona*

tanto del gobierno del estado, como de los municipios, por lo que decidieron organizarse para hacer justicia según sus tradiciones de raíces indígenas.⁸⁵

La Policía Comunitaria inicialmente entendía su función en cuanto es un instrumento de la Coordinadora Regional de Autoridades Indígenas (CRAI) para la preservación de la seguridad, sin recibir salario por su servicio. A partir de las experiencias con el sistema judicial del Estado la Asamblea Regional de la PC decidió crear su propio sistema de impartición de justicia, centrado en la retribución a los afectados por algún delito y en la reeducación de los infractores, devolviéndolos a la vida comunitaria, siempre a partir de las formas de hacer justicia de las tradiciones indígenas.

En 1998 las comunidades involucradas deciden incorporar poblados mestizos a la PC, transformándose de este modo en la CRAC-PC. Situación que paulatinamente ha permitido la incorporación de otros pueblos, al ver que el sistema de justicia y organización funciona mejor, más expedito, pero sobre todo eficaz; que el del Estado mexicano.

Por su parte la Unión Popular de Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) creada en 2013, a partir de una escisión al interior de la CRAC-PC, de algunas comunidades, las cuales contaban poco tiempo de haberse adherido, se asumen como intermediaria entre el Estado y las poblaciones, en su mayoría con poca tradición cultural indígena. Las diferencias de operar la justicia respecto al Estado son más de modos de proceder que en lo referente a las estructuras de su organización; si bien, hay variaciones respecto a los esquemas de administración “oficial”, no dista realmente de la estructura estatal, de tal modo que constituyen un cuarto nivel de gobierno, fácilmente de cooptar.

La UPOEG también cuenta con una policía comunitaria denominada Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana reconocida por el gobierno de

⁸⁵Véase:<<http://territoriocomunitario.org/archivos/101>>

Guerrero. A principios de 2015 se presentó una escisión al interior de la UPOEG y la posterior conformación del Frente Unido para la Seguridad y el Desarrollo Social de Guerrero (FUSDEG). Como resultado de ello fue cierto nivel de enfrentamiento entre ambas partes.⁸⁶ Lo anterior revela una limitada cohesión y poco interés por una autonomía de base comunitaria.

Lo anterior expuesto nos permite observar que una organización que pretenda autonomía entre más cercana a la administración gubernamental y dependa de ella, más conflictos se estarán generando al interior de la misma. Impidiendo un genuino desarrollo autonómico, que esté al servicio de las comunidades que lo promueven.

En el caso del EZLN, las Juntas de Buen Gobierno (JBG) y los Caracoles, su administración está completamente desvinculada del Estado, supliendo las funciones del mismo en todos los ámbitos sociales, de seguridad y de impartición de justicia, y aún de educación. La CRAC-PC reemplaza al aparato estatal en todos los niveles y funciones salvo en la educación y salud. Por su parte la UPOEG al colocarse como un nivel más de gobierno y gestionar el contacto entre el Estado y las comunidades, termina convirtiéndose en un instrumento más de la política estatal. Con lo que los intereses de algunos particulares permanecen en detrimento de la comunidad a la cual pertenecen, con lo que es factible el desarrollo de conflictos entre sus integrantes.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN CHILE

Consideremos ahora, de igual manera como un ejemplo, las manifestaciones de movimientos autonómicos mapuches en Chile. País en donde el neoliberalismo ha sido una práctica política y económica desde el golpe de estado al régimen de Salvador Allende, en 1973. A pesar del “regreso” de la democracia y la

⁸⁶ Hay mucha información al respecto en medios locales de Guerrero.

promulgación de leyes a favor de los pueblos indígenas, como la *Ley Indígena No. 19,253*, publicada el 5 de octubre de 1993⁸⁷. En la práctica las políticas neoliberales siguieron afectando a las comunidades mapuches, con la concesión de sus territorios a las compañías mineras y las industrias forestales. Despojos de sus recursos en desmedro del pueblo mapuche, sin que sea considerada la ley destinada a protegerlos.

Con las actuales políticas de integración y desarrollo de los recientes gobiernos del retorno a la democracia, se pretende despojar a los pueblos mapuches de su identidad, tal como lo menciona Isabel Hernández:

Aunque el discurso de la derecha política lo niegue, éste es el tipo de 'integración' que se pretende. Esta 'integración' es sinónimo de asimilación y despersonalización cultural, ya que no se trata de una integración con igualdad en el ejercicio de los derechos; nunca se ha tratado de eso. Se trata de una inclusión degradada, que mantiene las desigualdades, en los más variados planos [...]⁸⁸

Es por ello que hoy en día el pueblo mapuche sigue buscando su autonomía frente al Estado chileno, autonomía arrebatada, como es sabido, mediante un cruento proceso durante el siglo XIX.

Los actuales movimientos autonómicos mapuches tienen dos formas claras de organización. La primera es desde las comunidades mismas que reclaman la autonomía, como la Coordinadora de Comunidades Mapuches en Conflicto – Coordinadora Arauco Mallelco (CAM)⁸⁹. La segunda es la presencia de organizaciones mapuches que operan desde un contexto urbano tales como Meli Wixan Mapu,⁹⁰ cada una con reivindicaciones de acuerdo a su contexto, objetivo de lograr una recuperación de la cultura tradicional mapuche.

Meli Wixan Mapu es una organización creada en ciudad de Santiago, en la década de los 1990's, la cual pugna por construir una cultura y política mapuche desde el contexto urbano en consonancia con las demandas mapuches, dentro

⁸⁷ Véase: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile: <<http://bcn.cl/1lzcg>>.

⁸⁸ Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, p. 165.

⁸⁹ Véase: <<http://www.weftun.org/ANALISIS/proyectorpolitico.html>>.

⁹⁰ Véase: <<http://meli.mapuches.org/spip.php?article8>>.

del marco de reivindicación de la identidad y el territorio. Esta organización se declara autónoma de los partidos políticos y organizaciones afines a los propios partidos, asimismo se mantiene al margen del aparato de gobierno y el Estado, sin que ello implique el desconocimiento de los mismos. Pese a ser una organización radicada en gran ciudad de Santiago, los adscritos a Meli Wixan Mapu reconocen su origen indígena, que llegaron a la capital chilena mediante la migración forzada, ya sea por ocupación militar o por el robo de sus tierras.

Por su parte la CAM promueve la autonomía del pueblo mapuche mediante planteamientos para la liberación de lo que consideran la nación mapuche. Muchos de sus actuales planteamientos tienen su origen en la lucha contra el decreto de la ley que permitió la eliminación de las tierras comunales y con ello también permitió su privatización, como ocurre en otros países, en beneficio de las grandes compañías mineras y agrícolas.

La CAM plantea una autonomía sustentada en los hechos, en las acciones concretas para su obtención. Es por ello que con diversas organizaciones el pueblo mapuche genera un movimiento de resistencia que aún es visible en sus distintas manifestaciones. Con las que se oponen a las políticas neoliberales heredadas de las políticas chilenas impulsadas desde la dictadura de Pinochet, y que en la práctica no ha variado con los últimos gobiernos.

El pueblo mapuche mediante la reivindicación de la identidad y la recuperación de las tierras, lleva a algunas de sus organizaciones a proponer ciertas formas de autonomía. Al respecto Isabel Hernández expone: “A su vez, las reivindicaciones por ‘autonomía’ e ‘identidades territoriales’ se insertan en una nueva corriente del pensamiento internacional, que tiende a cuestionar el modelo político hegemónico de la modernidad: el Estado Nacional.”⁹¹ Con ello corroboramos lo expuesto en el primer capítulo en cuanto la crítica a la

⁹¹ Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, p. 174.

modernidad, en la que se plantea que la racionalidad de los gobiernos neoliberales y las leyes en que se sustentan, como una forma de imponer un gobierno hegemónico, lo cual implica la supresión de maneras de gobierno autónomas, propias de culturales diversas que pueblan los distintos Estados en Latinoamérica.

Desde esta línea de ideas podrían plantearse muchos más ejemplos de luchas autonómicas, algunos de éstas de muchos años atrás en la historia, como son los quilombos en Brasil colonial. Otros movimientos son más recientes como el de los indígenas selváticos bolivianos y ecuatorianos, quienes se movilizan por mantenerse aislados y autónomos, libres de la invasión de sus territorios, para conservar sus culturas ancestrales.

Con los ejemplos anteriormente expuestos es factible reiterar que las movilizaciones por la autonomía, más allá de la mera reivindicación política y social, son también para mantenerse a salvo de la sumisión que implica la modernidad neoliberal, con su estela de destrucción de lo diverso.

El discurso el neoliberalismo que pregona la igualdad ciudadana, la tolerancia y otras virtudes de la democracia participativa para alcanzar el progreso, queda sólo en mera retórica, pues en la práctica lo que pretende es el control de los recursos en manos de los pueblos indígenas por parte de las grandes empresas multinacionales, en este sentido cerramos con una extensa cita Teun van Dijk que recoge parte del sentido de este texto:

Esa retórica es representativa del doble rasero que se emplea en buena parte de los discursos políticos oficiales acerca de los pueblos indígenas en Latinoamérica: reconocimiento formal de sus derechos, de su cultura y de sus aspiraciones pero, en la práctica, se les mantiene al margen de la estructura de poder y se les margina socialmente. Un abismo separa la hermosa retórica proindígena de los Parlamentos y de los partidos conservadores del discurso sobre las condiciones de vida de los indígenas fuera del Parlamento. Cambiar estas condiciones significa, por supuesto, cambiar las relaciones de poder y, además, no es responsabilidad nuestra el miserable estado en el que se encuentran “nuestros indios”. En lugar de ello como otro orador dice más

adelante, el “enemigo común” es la pobreza personificada a la que se atribuye la culpa de la situación indígena que podría reprocharse a los que ostentan el poder.⁹²

⁹², Teun van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, p.128.

CONCLUSIONES

Una vez que hemos hecho la delimitación del sentido de la autonomía que tratan de construir algunos de los pueblos originarios de Latinoamérica, como parte de movilizaciones por mantener sus culturas y el control de sus territorios, consideramos que fue pertinente iniciar por reflexionar sobre cómo la modernidad en su manifestación del devenir de los pueblos de la Europa Occidental necesariamente destruyen o absorben los pueblos que van encontrando al extenderse como parte de la globalización de sus sistemas jurídicos y económicos.

A lo largo del presente texto, analizar la modernidad, sobre todo en su expresión neoliberal nos llevó a encontrar el sentido de la resistencia que presentan diversos pueblos indígenas a lo largo de América Latina, resistencia a lo que desde la perspectiva moderna es progreso, bien común y sobre todo leyes globales que benefician a todo individuo. Los pueblos indígenas no han sido beneficiados del progreso moderno, por lo que se opone a éste, donde una de sus demandas más sentidas es la autonomía de sus comunidades dentro de los marcos jurídicos de los actuales Estados.

Desde un sentido crítico, es destacable la idea del fracaso de la modernidad en cuanto a su pretensión de llevar al hombre a mejores formas de vida y bienestar, pues el pensamiento racional moderno prometió un sinfín de beneficios, mismos que se concentran en un porcentaje mínimo de la población frente al empobrecimiento continuo de las mayorías, entre estos destacan las comunidades indígenas a las que se les ha expoliado sus tierras y recursos.

Ante tal situación los pueblos que mantienen sus raíces indígenas quienes no consideran factible que su bienestar esté en asimilarse a la cultura occidental, con la consecuente pérdida de la propia cultura, sino al contrario, en volver a las propias tradiciones comunitarias que permiten una mejor convivencia y reconstruir las formas de vida en comunidad, para lo cual la autonomía es un requisito, tanto práctico como jurídico.

Algo que destaca del desarrollo de la modernidad es su autoritarismo sustentado en una racionalidad legal, el cual está desplegado por el gobierno y los grupos de poder que usufructúan el desarrollo moderno. Dicho autoritarismo es posible por la sumisión voluntaria que asume gran parte de la población que se identifica con la cultura occidental y su racionalidad legal, con sus formas de gobierno y perspectivas económicas, cuestiones que son claras en la crítica que realiza La Boétie a las formas de gobierno de su época.

Sin embargo, pese a los complejos procesos de colonización, en buena parte de América Latina, y pese a más de 500 años de conquista y explotación, muchos pueblos indígenas mantienen vivas sus tradiciones e identidad cultural y con ello la resistencia al autoritarismo de los grupos de poder, manteniendo culturas ancestrales y formas de gobiernos que desafía a los procesos de modernización.

Lo arriba expuesto nos lleva a reflexionar sobre la dicotomía entre el proyecto modernizador y los proyectos autonómicos comunitarios, con sus consecuencias en la vida social, política y económica, los primeros centrados en la obtención de ganancia individual, los segundos centrados en producir para redistribuir en beneficio de la totalidad de los integrantes de las comunidades concretas.

De igual manera es pertinente recalcar que las autonomías no son luchas de liberación en el sentido occidental, ni por el progreso personal, ya que no

luchan por libertad para acceder a un desarrollo y lograr el bienestar sustentado en la acumulación individual. Son luchas para seguir siendo quienes son, reivindicar su existencia sin pretender pertenecer ni someterse al mundo globalizado y capitalista.

Tal como lo exponen, en su discurso reciente, los neozapatistas, con las luchas por las autonomías, los pueblos indígenas no buscan oponerse de manera militante al sistema y gobierno en el cual están inmersos, lo que buscan es separarse del sistema político y económico que los destruye y aniquila como comunidades con culturas e identidades, con una historia propia.

Con sus propuestas las comunidades indígenas de América Latina no se inventará ni se descubrirá la fórmula “perfecta” para lograr la autonomía y el reconocimiento a los derechos colectivos en diferentes comunidades de todas las regiones del mundo; de hecho cada uno de los movimientos autonómicos tiene sus propias circunstancias y características que los vuelven únicos, fuera de la lógica globalizadora de la modernidad.

Considerando lo expuesto es pertinente tener en cuenta que los conocimientos acumulados por las experiencias autonómicas que han existido en América Latina y el Mundo, las cuales pueden servir como modelos, más no como lineamientos obligados en la construcción de sociedades que se alejen del consumismo y la simulación autoritaria presentada como democracia neoliberal, la cual construye discursos legales de igualdad, beneficio común y progreso; que en la práctica no son respetados y significan para las comunidades indígenas su exclusión.

Para terminar, la construcción de autonomías implican procesos de formación de comunidad con base a valores enraizados en las tradiciones culturales, dichas autonomías pueden conformarse en el recurso político y social que permite la subsistencia de las culturas indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

ADAMOVSKY, Ezequiel, “Problemas de la política autónoma: pensando el pasaje de lo social a lo político” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs.215 – 243.

ALBERTANI, Claudio, “‘Flores salvajes’ Reflexiones sobre el principio de autonomía” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 53 – 69.

ALONSO SÁNCHEZ, Jorge, “El zapatismo y la nueva ley indígena en México” en *Iconos*, núm. 11, Ecuador, julio 2001, pp. 126 – 138.

ALTHUSIUS, Johannes, *Politica*, Indianápolis, Liberty Fund, 1995.Consultado en PDF en: <<http://oll.libertyfund.org/titles/692>>.

ARIZPE, Lourdes, “El “indio”: mito, profecía, prisión” en ZEA, Leopoldo (Coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI-UNESCO, 2006, Págs. 333 – 344.

CAPELLO, Héctor Manuel, “Ensayo introductorio a la séptima edición” en BÉJAR NAVARRO, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*, México, UNAM, 2007, Págs. 37 – 54.

BÉJAR NAVARRO, Raúl, *El mexicano. Aspectos culturales y sociales*, México, UNAM, 2007.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo*, México, RandomHouseMondadori, 2006.

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, México, Tusquets, 2013.

CLASTRES, Pierre, “Libertad, desventura innombrable” en LA BOÉTIE, Etienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Utopía libertaria, 2008, Págs. 97 – 112.

COORDINADORA ARAUCO MALLELCO, *El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto (CAM)*, WEFTUN <<http://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html>>.Revisado el 15 de abril de 2015.

COORDINADORA REGIONAL DE AUTORIDADES COMUNITARIAS – POLICÍA COMUNITARIA, *Primer comunicado de las comunidades fundadoras de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria, 2 de junio de 2013*, <<http://territoriocomunitario.org/archivos/101>>.Revisado el 29 de abril de 2015.

De Castro Sánchez, Sergio, “Autonomía indígena y autonomía regional en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en *Rebelión*, <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=66694>>.Revisado el 27 de abril de 2015.

DÍAZ-POLANCO, Héctor, *El canon Snorri, Diversidad cultural y tolerancia*, México, UACM, 2004.

_____, *La diversidad cultural y la autonomía en México*, México, Nostra Ediciones, 2009.

_____, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 1997.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne, *An indigenous peoples’ history of the United States*, Boston, Beacon Press, 2014.

DURANT, Will, *La vida de Grecia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945.

DÜSSEL, Enrique, *1492. El encubrimiento del otro*, La Paz, Plural, 1994.

EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, *Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN,

<<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>.Revisado el 15 de abril de 2015.

_____, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm>.

Revisado el 15 de abril de 2015.

_____, *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm>.

Revisado el 15 de abril de 2015.

_____, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm>.Revisado el 15 de abril de 2015.

_____, *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1998/1998_07_a.htm>.Revisado el 15 de abril de 2015.

_____, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, Cartas y comunicados del EZLN, <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2005/2005_06_SEXTA.htm>.Revisado el 15 de abril de 2015.

ELIAS, Norbert *La Sociedad cortesana*, México, Fondo de cultura económica, 2012.
 ESTEVA, Gustavo, “Otra autonomía, otra democracia” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 121 – 147.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, “América Latina y el trasfondo de occidente” en ZEA, Leopoldo (Coord.), *América Latina en sus ideas*, México, Siglo XXI-UNESCO, 2006, Págs. 300 – 330.

GARZÓN BATES, Mercedes, *Letal: Obsesiones de la Posmodernidad*, México, Torres Asociados, 2005.

_____, *Nililismo y fin de siglo*, México, Torres Asociados, 2000.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés, “Instituciones indígenas en el México independiente” en CASO, Alfonso, et al. *La política indigenista en México*, México, SEP-INI, 1981.

HERNÁNDEZ, Isabel, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago de Chile, CEPAL-ONU, 2003

HOBSON, John A., *Imperialism: A study*, New York, James Pott & Co., 1902.

HOLLOWAY, John, “Las grietas y las crisis del trabajo abstracto” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 317 – 336.

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

JAULIN, Robert, *La paz Blanca*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1973.

KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de cultura económica, 1979.

KLEIN, Naomi, *La doctrina del shock*, Barcelona, Paidós, 2007.

LA BOÉTIE, Etienne de, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Terramar, 2008.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco, “Las autonomías indígenas en América Latina” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 71 – 106.

_____, “Minería: entre el despojo capitalista y la resistencia popular” en _____ *La _____ Jornada*, <<http://www.jornada.unam.mx/2012/03/16/index.php?section=opinion&articulo=026a2pol>>. Revisado el 17 de julio de 2015.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto, “Autonomías indígenas, poder y transformaciones sociales en México” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 107 – 119.

MAGALLÓN ANAYA, Mario, *Modernidad Alternativa: Viejos problemas y nuevos retos*, Orizaba, Ayuntamiento de Orizaba, 2005.

_____, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 2007.

MARCUSE, Herbert, *El final de la utopía*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

_____, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

_____, *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya, 1994.

MATEOS CASTRO, José Antonio, *América Latina y la filosofía de la historia*, México, UNAM, 2014.

MELI WIXAN MAPU, *¿Quiénes Somos?*, <<http://meli.mapuches.org/spip.php?article8>>. Revisado el 15 de abril de 2015.

MODONESI, Massimo, “El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo”, en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 23 – 51.

ORTIZ LEROUX, Sergio, “El miedo a la libertad” en LABASTIDA y ARÉCHIGA (Comp.), *Identidad y Diferencia*, Vol. 1, México, Siglo XXI, 2010, Págs. 116 – 121.

OUVIÑA, Hernán, “Especificidades y desafíos de la autonomía urbana desde una perspectiva prefigurativa” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 261 – 285.

- PALAZÓN MAYORAL, María Rosa, *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, México, UNAM, 2006.
- PÉREZ DE CUÉLLAR, Javier, *et. al.*, *Nuestra diversidad creativa, México: informe de la comisión mundial de cultura y desarrollo*, Correo de la UNESCO, 1996.
- RACIONERO, Luis, *Filosofías del Underground*, Barcelona, Anagrama, 1980.
- REINA, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI, 1980.
- RIBEIRO, Darcy, *El dilema de América Latina*, México, Siglo XXI, 1974.
- Rodríguez J, Israel. “Mineras de Canadá en México: poca inversión, grandes utilidades” en *La Jornada*, <<http://www.jornada.unam.mx/2009/07/18/economia/022n1eco>>. Revisado el 17 de julio de 2015.
- ROZAT DUPEYRON, Guy, “El Occidente frente a la representación del otro. El otro como inversión, diabolización y animalización” en GALL, Olivia (Coord.), *Racismo, mestizaje y modernidad: Visiones desde latitudes diversas*, México, UNAM, 2007, Págs. 91 – 119.
- RUIZ SOTELO, Mario, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, Siglo XXI, 2010.
- SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín, *Ideologías políticas y poder moral*, México UNAM, 2000.
- STIRNER, Max, *El único y su propiedad*, Buenos Aires, Reconstruir, 2007.
- THOREAU, Henry David, *Desobediencia civil y otros escritos*, Tecnos, 2009.
- THWAITES REY, Mabel, “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora” en ADAMOVSKY, Ezequiel et al., *Pensar las autonomías*, México, Bajo Tierra-Sísifo, 2011, Págs. 151 – 213.
- VAN DIJK, Teun, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2003

VILLORO, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 1997.

_____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007

VOS, Jan de, *No queremos ser cristianos*, México, Conaculta-INI, 1990.

ZEA, Leopoldo, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.