



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

**LA INFLUENCIA DEL NEOZAPATISMO EN LOS
DEBATES SOBRE LA AUTONOMÍA INDÍGENA
EN MÉXICO. UNA HISTORIA INTELECTUAL**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A

PABLO BONILLA JUÁREZ

DIRECTOR(A) DE TESIS

DRA. RINA BERENICE ORTEGA BAYONA



CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Introducción	5
I. El indigenismo en el siglo XX	15
1.1 ¿Cómo se desarrolló el indigenismo en México?.....	15
1.1.1 Un solo país, una sola cultura. El problema indígena y la educación.....	17
1.1.2 Por mi cultura hablará la raza.....	19
1.1.3 De la comunidad a las regiones de refugio.....	21
1.1.4 El indigenismo como parte constitutiva del Estado.....	24
1.2 Crisis del indigenismo. El surgimiento de la antropología crítica.....	28
1.2.1 El indigenismo de integración o de cómo se apropia la crítica.....	35
II. La comunalidad y la autonomía regional como antecedentes	41
2.1 <i>¡Eppur si muove!</i> Movimientos y organizaciones indígenas.....	42
2.2 Comunalidad: lo “comunal como comunidad, no como comunismo”.....	47
2.2.1 Floriberto Díaz.....	48
2.2.2 Contra el indigenismo y por una educación comunal.....	49
2.2.3 Derechos humanos y derechos indígenas, ¿falsa dicotomía?.....	51
2.2.4 Comunidad y comunalidad.....	52
2.3 Jaime Martínez Luna.....	53
2.3.1 Asamblea, tequio, tierra y fiesta.....	56
2.3.2 Dos orígenes diferentes, dos apuestas diferentes. Es hora de “voltear la tortilla”.....	58
2.4 Caminando con la comunalidad: Gustavo Esteva, Benjamín Maldonado y los intelectuales “contemporáneos”.....	59
2.5 La autonomía regional.....	67
III. Contexto intelectual de las discusiones sobre la autonomía a fin de siglo	85
3.1 El V centenario.....	85
3.1.1 El reconocimiento internacional a los derechos de los pueblos indígenas y el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.....	88
3.1.2 Globalización, neoliberalismo y Estado.....	89
3.2 EZLN en escena.....	95
3.2.1 Editorial ERA y su andar con la izquierda.....	96

3.2.2 Revista <i>Chiapas</i> , convergencia de disciplinas.....	98
3.2.3 El diario “por la defensa de la soberanía y la independencia nacional y la solidaridad con las luchas de otros pueblos...”, <i>La Jornada</i>	100
3.2.4 <i>Contrahistorias</i> , la historia a contrapelo.....	102
3.2.5 El derecho indígena.....	104
IV. EZLN y autonomía: la discusión abierta.....	108
4.1 Transición democrática y el papel de la sociedad civil.....	108
4.2 Los caminos de la transformación social, un debate para la izquierda.....	113
4.3 Multiculturalismo y EZLN.....	121
4.4 El resignificado de la autonomía a partir del neozapatismo.....	129
Conclusiones generales.....	142
Coda.....	147
Referencias bibliográficas.....	152
Hemerografía.....	164
Recursos electrónicos.....	172

Agradecimientos

Una de las cosas que aprendí como estudiante de la facultad, y que se me grabó a hierro y fuego, fue que todo texto es un producto colectivo. En sus páginas no sólo están las palabras y razonamientos de quien escribe, también se trasminan pensamientos, ideas (compartidas, negadas, debatidas o aceptadas), expresiones, actos, gestos y sentimientos que se deben a otras personas. Al escribir esta tesis, corroboré dicha lección.

Por lo tanto, quiero agradecer a mi familia: Magdalena, Alejandro y Oscar. Quienes acompañaron y sufrieron mis desvelos, cambios de humor y caídas. Sin mi familia esta tesis, y yo mismo, no tendrían razón de ser. Fueron el impulso vital que me llevó hasta aquí.

Mis amigos y amigas de preparatoria con quienes crecí y comprendí que la amistad se mide en años: Jorge (Torrado), Karen (Zoroka), Lizy, Karen (Hámster), Alinne (Balinne), Diego, Dieguito, Carolina (Lilo/By), Montse (Pandita), Adán (El Chino/Chapulín), Estefania (La Gleason) y Markoz. Mención especial tiene mi compa Lizy, quien me acercó hacia la palabra y el sentir rebelde del sureste, por usted inicié esta aventura, muchas gracias.

Las personas que ya dentro de la universidad y en el ámbito cultural me brindaron su apoyo incondicional, sus conocimientos, saberes e incluso libros: Mauricio, Tania (Tuna), Daniela (Dumpli), Luis Miguel (El mamado), Laurauuu, Arturo, Danny Luna, Oswaldo, Eric (El Ñeric), Diana Méndez, Ana, Luisa (Ripper), Lysis y José Luis. A ustedes debo más que el apoyo, también su comprensión, solidaridad y cariño, gracias.

Además, quisiera agradecer a la doctora Patricia Pensado Leglise que se ha convertido en una especie de mentora y amiga, sin ella no hubiese terminado mi proyecto. Finalmente, mi asesora que con su disciplina y amplio conocimiento (generosamente puesto a disposición de este trabajo) evitó que naufragara y pudiera arribar a buen puerto.

Seguramente hay más personas que participaron en mi manuscrito, pero quienes están en estas líneas fueron una constante, quienes por medio de una opinión, un saludo, un mensaje, una broma, un helado, una comida o unos tragos coquetos, me incentivaron a concluir. Todos los aciertos son obra de todos y todas ustedes, los errores y omisiones son cuota mía.

A decir verdad, nada es más peligroso que la ilusión de la “novedad”, la cual no suele ser otra cosa que ignorancia de la historia. No es que la historia tenga por objeto probar que “nada es nuevo”. Pero ocurre que a veces demuestra que *no todo es tan nuevo como imagina la opinión corriente.*

Pierre Vilar, *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*

En las ciencias sociales que se asumen como críticas, predomina el recurso de la denuncia o la prédica moral sobre el *deber ser*. Pero ha declinado su capacidad explicativa del *ser*.

Beatriz Stolowicz, *El misterio del posneoliberalismo*

Introducción

En un artículo fechado en 1942, el antropólogo e indigenista mexicano Manuel Gamio describió la misión del Departamento de Asuntos Indígenas de la siguiente manera: “la tendencia básica de este Instituto no es la de mejorar el tipo racial de los aborígenes, sino satisfacer las necesidades y aspiraciones biológicas, económicas y culturales de los grupos que vegetan en las más bajas etapas de evolución, sin parar mientes en que su tipo sea el indígena puro o bien el mestizo en cualquiera de sus gradaciones.”¹

Casi 80 años después, durante los primeros minutos del año de 2019 la dirigencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) conmemoró el 25 aniversario del inicio de su guerra contra el olvido. Entre los discursos, un párrafo reza así:

Si hemos logrado algo, es por nuestro trabajo, y si tenemos error, también es nuestra falla. Pero es nuestro trabajo, nadie nos lo dijo, nadie nos lo enseñó, es nuestro trabajo. Algunos y algunas nos querían enseñar, nos querían decir qué es lo que tenemos que hacer y qué cosas no tenemos que hacer, cuándo hablar, cuándo no hablar. No les vamos a hacer caso. Solamente el que se organiza sabe, lo ve, lo entiende. En discursos sólo se dice; se tiene que hacer lo que se dice, se tiene que hacer lo que se piensa, manuales no tenemos, libros no tenemos. Lo que nosotros queremos construir nadie nos va a enseñar, tiene que ser con nuestro sacrificio, tiene que ser con nuestro esfuerzo, compañeros y compañeras.²

Más adelante, precisa: “A pesar de todos los ataques ideológicos, políticos, económicos y amenazas militares y paramilitares, queremos decirles de nuevo que aquí estamos desarrollando la autonomía por la vida de nuestros pueblos.”

¿Cómo pasamos que un intelectual quisiera “satisfacer” las necesidades y aspiraciones de los pueblos indígenas a que ellos mismos fueran quienes implementaran las acciones para conseguirlo?, ¿cómo entender las nuevas, y no tan nuevas, formas de organización indígena?, ¿en qué momento apareció y se consolidó el término de autonomía dentro del lenguaje político y científico en México?

Antes de iniciar con el protocolo de esta investigación, me interesaba comprender las diferentes acepciones de la autonomía forjados a la luz del

1 Manuel Gamio, “Consideraciones sobre el problema indígena en América” en *Arqueología e indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 94.

2 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Palabras del CCRI-CG del EZLN a los pueblos zapatistas en el 25 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, 1 de enero de 2019, recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/01/01/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-dirigidas-a-los-pueblos-zapatistas/> [Consultado el 25 de diciembre de 2021]

neozapatismo. Muchos autores y autoras han realizado contribuciones sustantivas a dicho fenómeno social, enarbolando enfoques y posturas disímbricas entre sí, por lo que me seducía la idea de examinar cómo ha sido comprendida la autonomía para el caso del EZLN. No obstante, y como sugerencia de mi asesora, debía interrogarme: ¿la autonomía apareció con el EZLN?, ¿qué otros términos o conceptos existieron antes del neozapatismo y que explicaban la lucha por la autodeterminación de los pueblos indígenas?, ¿habría otros significados de la autonomía que no se refirieran a la experiencia zapatista?

A partir de las sugerencias de mi asesora, mi hipótesis no se vio modificada sustancialmente, dado que yo asumí desde un inicio la multiplicidad de significados y enfoques de la autonomía, pero me instalaba en otra perspectiva del problema. Porque ya no iba sólo a dar cuenta de las diferentes acepciones que encierra la autonomía después del levantamiento armado, también iba a indagar en la trayectoria del indigenismo y la antropología en el siglo XX. Así mi hipótesis cambió: la autonomía indígena no es una y tiene múltiples significados, esto se debe al surgimiento de un arco interpretativo nutrido por el indigenismo posrevolucionario, estudios decoloniales, enfoques marxistas, la antropología crítica, la comunalidad, entre otros, que refrescaron el armamento teórico-conceptual de las ciencias sociales en México.

Mi argumento, que atraviesa todo este trabajo de investigación, consiste en demostrar que el concepto de autonomía indígena es previo a la emergencia del EZLN, ha cambiado con el tiempo, se ha visto influenciado o determinado por las discusiones e intereses que han permeado los circuitos intelectuales y académicos del país. La autonomía indígena tiene un peso conceptual innegable, pero esto se debe a un contexto específico donde el propio EZLN es constitutivo y constituyente.

Este argumento me llevó a historizar con mayor amplitud la literatura orientada hacia los grupos indígenas. Me forzó a observar algunas añejas discusiones provenientes desde el indigenismo posrevolucionario hasta los trabajos de antropología y sociología más recientes. Por la extensión de tiempo, prácticamente un siglo, recurrí a la historia intelectual como metodología para diseccionar este periodo. Ésta tiene una amplia tradición en México que la vincula con la historia de las ideas como gran exponente a José Gaos que durante su exilio en el país educó bajo sus enseñanzas a pensadores como Leopoldo Zea, Luis Villoro, Juan Ortega y Medina y Edmundo O’Gorman. Si bien, en un inicio, la historia intelectual se confundía o difuminaba con la historia de las ideas, con el tiempo maduró convirtiéndose en una propuesta metodológica con carácter

propio.³ La historia intelectual “trata de discursos sistemáticos (a veces teóricos) que se socializan, que compiten con otros para dar razón del mundo que a veces constituyen el trasfondo [...] de normas jurídicas y políticas públicas.”⁴ Por lo tanto, esta tesis está enfocada en explicar qué preguntas, debates, conceptos y perspectivas se vertieron antes, durante y después de la aparición del EZLN en torno a la autonomía indígena.

En ese tenor, mi tesis contiene limitaciones dados los parámetros de la historia intelectual en los que se ampara. Si bien realizo una revisión exhaustiva de ciertos trabajos de intelectuales indígenas (articulados en la comunalidad), la realidad es que mi preocupación versa sobre la producción académica: desde el indigenismo oficial del siglo pasado hasta los trabajos de la última década de la antropología, la historia y la sociología. Las publicaciones periódicas como *Chiapas* y *Contrahistorias* tienen una recepción bastante concreta y están dirigidos a un público en específico, centralizado y radicado en ámbitos universitarios.⁵ Usando la terminología de Roger Chartier, podría asegurar que se creó una *comunidad lectora* en torno al EZLN.

A juzgar la propuesta de Chartier, los textos son leídos según las prácticas y herramientas intelectuales que cada grupo lector posea.⁶ Pienso que la historia intelectual debe escuchar las advertencias del historiador francés ya que los mismos acontecimientos no son leídos y entendidos de igual manera entre distintos grupos lectores. Es más, hacer una historia intelectual sobre cómo las propias comunidades chiapanecas adquirieron conciencia y simpatía por el proyecto político neozapatista (y cómo se lo apropiaron) implicaría una metodología que contemplara la memoria, la tradición oral y otros tipos de fuentes documentales que no se redujeran al escrito académico (y una nueva forma de leer las mismas fuentes documentales). Y en esa medida complementar desde otro enfoque la historia que estamos presentando.⁷

3 Verónica Zárate Toscano, “La historia intelectual en México y sus conexiones” en *Varia historia*, n. 56, mayo-agosto, 2016, pp. 40-42.

4 Carlos Illades y Rodolfo Suárez (coord.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, México, Siglo XXI-Universidad Autónoma de México, 2012, p. 11.

5 Por las personas que citamos en esta tesis, así como por las publicaciones y textos contenidos en ésta, podría generar el efecto de que es una revisión a nivel nacional. No es que tal afirmación esté errada pero sí valdría la pena matizar, hubo diferentes impactos del indigenismo a nivel regional y diferentes discusiones gestadas en universidades y centros de investigación a nivel local y por estado. Valdría la pena descentrar algunos aspectos de la historia que planteamos para considerar otros estudios o investigaciones que de momento no revisamos. Agradezco a la maestra Andrea Torrealba Torre este señalamiento.

6 Roger Chartier, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, trad. Viviana Ackerman, Barcelona, Gedisa, 2017, p. 25.

7 Existen investigaciones que descansan en la perspectiva de recuperar la labor de maestros, campesinos, organizaciones políticas, ecologistas, eclesiásticas y de las propias comunidades indígenas, referenciamos dos importantes ejemplos: Jan de Vos, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 429 y Mariana Mora, *Política kuxlejal: Autonomía indígena, el Estado racial e investigación decolonizante en comunidades zapatistas*,

Este derrotero intelectual se consigna en cuatro capítulos. En primer lugar, hay una revisión general del indigenismo para entender el ambiente intelectual que fue antesala del EZLN. El capítulo 1 está hecho para ese propósito, ya que en gran medida el alzamiento respondió no sólo a las condiciones de vida sino a la forma de relacionarse con el indígena, por ende, fue una reacción contra el indigenismo oficial. De este examen se concluye que cuatro rasgos determinaron al indigenismo mexicano, a saber, la educación pública como herramienta para homogeneizar la cultura del país; el fuerte acento a las reivindicaciones culturales como una vía para minimizar las reivindicaciones políticas y económicas de los pueblos indígenas (culturalismo); en un inicio el indigenismo oficial concibió a las comunidades indígenas a un nivel local, sin embargo, esta concepción cambió hasta comprenderlos en una escala regional (regiones de refugio); y, lo más importante, el indigenismo fungió como una ideología del Estado emanado de la revolución mexicana.

De las primeras discusiones que tematizaron la autonomía fue la que sostuvo en la década de 1930 Vicente Lombardo Toledano al copiar el modelo soviético para atender las reivindicaciones indígenas y la cuestión nacional.⁸ Esta acepción de autonomía no tuvo una continuidad en la producción intelectual del indigenismo durante el siglo pasado. Aunque sí hubo otras aportaciones que tuvieron mejor suerte, por ejemplo, el elemento subjetivo (de auto-adscripción) de los grupos indígenas (ese sentido de pertenencia abonado por Alfonso Caso), los escritos de Moisés Sáenz y la visión intercultural de Gonzalo Aguirre Beltrán sumaron características al ser indígena que complejizaron las discusiones de mediados de siglo XX.⁹

México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, pp. 320. Respecto a otras formas de leer las fuentes, algunos historiadores e historiadoras olvidan o desconocen el ejercicio de poder que existen en las fuentes documentales, sean textos académicos, diarios o ensayos. El ejercicio de la escritura es un acto de poder, al cual, muchos grupos humanos (entre ellos indígenas) les está vedado. Saidiya Hartman delinea algunas de estas problemáticas en el caso de la historia del esclavismo: todas las fuentes producidas por el comercio de esclavos despojan del carácter humano a todas las personas cautivas y son producidas por quienes someten a las mismas. Saidiya Hartman, trad. Mauricio Delfín, “Venus en dos actos” en Hemispheric Institute (sitio web), 2008, consultada el 6 de abril de 2022, https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-91/9-1-essays/e91-essay-venus-en-dos-actos.html#_edn1. Lo mismo podría aplicar a la producción intelectual del indigenismo, ¿qué actos de poder están detrás de los libros y textos que glosa nuestra historia intelectual? ¿Quiénes tienen derecho y autorización de historiar y comprender a los grupos indígenas? En este aspecto, agradezco los comentarios tanto del doctor Federico Navarrete Linares y al doctor Mario Virgilio Santiago por precisar los límites y alcances de mi tesis.

⁸ Así lo considera Giovanna Gasparello, *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas. De la violencia a la autonomía*, México, Universidad Autónoma de México-Tirant Humanidades, 2018, p. 170 y nota 8.

⁹ Y el adjetivo es intercultural no porque Aguirre Beltrán lo haya planteado en esos términos, pero, como veremos en el capítulo 1, la visión sobre la comunidad indígena era aislada, totalmente retrasada y más semejante a una isla. La contribución de Beltrán es que los grupos indígenas están en constante interacción con las zonas mestizas, sean relaciones políticas, económicas e incluso culturales. Las regiones de refugio, según su terminología, fue un avance substancial para comprender a los grupos

Eventualmente, la antropología crítica y el marxismo, a través de voces como las de Arturo Warman, Mercedes Olivera, Guillermo Bonfil Batalla y Margarita Nolasco, asestaron duros golpes a la credibilidad científica del indigenismo de lo que surgió un nuevo paradigma, el indigenismo de participación durante la segunda mitad del siglo XX.

De forma coetánea, dos corrientes intelectuales ya habían puesto sobre la mesa la capacidad de autodeterminación de los pueblos indígenas, la comunalidad (articulada sobre la experiencia oaxaqueña y abanderada por maestros e intelectuales indígenas) y la autonomía regional. En el capítulo 2, se reconstruye el contexto en el que surgieron ambas (posterior a la década de los setenta) y el camino que siguieron las divagaciones de quienes pertenecieron a ambas corrientes. Sus ideas y aportes se cruzaron con la aparición del EZLN, varias de las personas que abordaron el conflicto chiapaneco se valieron tanto de la comunalidad como de la autonomía regional para explicar la naturaleza del neozapatismo (Laura Carlsen, Adelfo Regino, Gustavo Esteva, Benjamín Maldonado, Jaime Martínez Luna para la comunalidad; Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas para la autonomía regional). Además, en la actualidad quienes se adscriben a la corriente comunalista, se diferencian y distancian de la experiencia chiapaneca, dotándole de una originalidad digna de ser estudiada.

El EZLN no es nuevo en cuanto a su proyecto de autonomía, pero después de 1994 la forma de emplear este concepto no fue la misma. Desde ese momento, hay una estrecha relación entre autonomía y territorio como parte constitutiva de la identidad indígena y que va acompañado con un lenguaje ambientalista, lo que derivó en un nuevo discurso indígena que toma como pilar principal el concepto de *autonomía*.¹⁰ En este aspecto (capítulo 3) se identifican las discusiones que se entrecruzaron con el neozapatismo, las cuales van desde la filosofía política (el multiculturalismo), las revisiones al concepto de Estado que aparecieron al finalizar las dictaduras del sur de América, hasta las meditaciones a propósito del V Centenario de la llegada de la empresa colombina al continente.

En el país, el EZLN contribuyó y se nutrió de la controversia sobre la naturaleza del sistema político mexicano y los límites de la democracia, al mismo tiempo que engendró una intensa disputa sobre los caminos de la transformación social. En este último rubro, y gracias a la influencia del EZLN, la autonomía se instituyó como un

indígenas y que instaló una perspectiva intercultural en la antropología mexicana.

¹⁰ Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, pp. 105-118.

nuevo *ethos* militante por la desconfianza radical respecto a las formas de organización partidarias y sindicales.¹¹ A final de cuentas, la autonomía representó un nuevo tipo de política que evita los vicios inherentes a la política estatal. De esta historia pasamos lista en el capítulo 4.

El escepticismo hacia la política estatal no es algo inédito si reparamos en las ideas de la comunalidad acerca de los límites de las formas partidistas y del sistema político liberal para dar cabida a los derechos y reivindicaciones indígenas (Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna), como se constata en el capítulo 2. Lo que sí representó el EZLN fue un antes y un después en la forma de entender los movimientos y pueblos indígenas, siendo la autonomía un elemento substancial y que se diversificó en varias vetas de investigación: en la educación, la medicina y en la lucha sobre los derechos de las mujeres indígenas. Así, la autonomía adquirió un talante emancipatorio y fue entendida como un proyecto político proveniente de las comunidades indígenas que sirve de modelo para la transformación social, un modelo a imitar para edificar una nueva sociedad, un nuevo tipo de civilización (capítulo 4).

Esta nueva matriz societal se le opuso al modelo neoliberal, fue vista como una alternativa ante el triunfo del libre mercado y la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Nuevos conceptos como “contrapoder”, “poder-hacer” o metáforas como “abajo y a la izquierda”, “mandar obedeciendo”, se presentaron en las ciencias sociales; mientras que otros conceptos como “colonialismo interno” (Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen) se recuperaron para explicar y denunciar la realidad indígena. Si bien, muchos de los autores y las autoras que se examinan en esta tesis concuerdan que el neozapatismo apela a un nuevo tipo de autonomía o forma de organización política que no responde al criterio de las ciencias sociales “clásicas”, puesto que éstas emplean como elemento central el Estado, lo cierto es que no coinciden en sus premisas o implicaciones, variando sus términos, conceptos y enfoques y, por lo tanto, sus conclusiones.

En efecto, la autonomía indígena es más un ecosistema conceptual inacabado y en constante mutación. Así, la autonomía es tan sólo una forma que adquiere la libre determinación de los pueblos indígenas (Francisco López Bárcenas); es una oportunidad para refundar el pacto social y generar un nuevo Estado multiétnico (Luis Villoro, Andrés Aubry y Díaz-Polanco) y refuncionalizar el concepto de ciudadano (Alejandro

11 De acuerdo con Svampa son varios los movimientos que ayudaron a que se estableciera este nuevo *ethos*. En México fue el EZLN, en Argentina las movilizaciones piqueteras de 2002 a 2003 y los conflictos indígeno-campesinos en Bolivia de 2006. *Ibid.*, p. 332.

Cerda); es una forma en la cual se configuran las comunidades indígenas para defender sus recursos y formas de vida (Violeta Núñez) y una premonición de otro mundo posible sin mediación del Estado (Raúl Zibechi y Carlos Antonio Aguirre Rojas); o es tan vasta que se debe desdoblar en lo educativo (Bruno Baronnet) y en lo medicinal (Ximena Antillón Najlis, Cecilia Santiago y Angélica Rico); o todo lo anterior pero con el agregado de una perspectiva interseccional que atienda todas las opresiones, sean de género, raza o clase social (Márgara Millán, Sylvia Marcos y Mercedes Olivera). De aquí que, una forma para explicar esta variopinta forma de comprender la autonomía indígena, sea por medio de la historia, para trazar cómo se han modificado las discusiones en torno de ésta. Y en ese nicho intenta incidir la presente tesis.

Antes de comenzar con el propósito que nos convoca, vale la pena resaltar dos factores que influyeron en que el EZLN se convirtiera en un referente nacional e internacional. Por recuperar el sentido de lucha por la tierra del caudillo del sur, Emiliano Zapata, el EZLN no sólo se apropió de uno de los símbolos más sentidos de la memoria histórica mexicana, también subvertía el proceso de liberalización de las tierras de finales de siglo.

A partir de la crisis económica de 1982, la respuesta del gobierno consistió en cambiar el modelo de desarrollo económico del país que involucró una apertura comercial, retraimiento de la participación directa del Estado en la economía y una redefinición de la inversión extranjera. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) es el más preclaro ejemplo de cómo se buscó cambiar el tipo de participación del país en la economía mundial.¹²

El ajuste del modelo de desarrollo del país implicó una nueva política agrícola, la cual, tuvo como intención privatizar las tierras ejidales, por lo que se modificó el artículo 27 constitucional en 1992 para dotar del marco legal propicio para atracción de capitales, implementar una mejora tecnológica y un uso más eficiente de los recursos para hacer más rentable la actividad campesina, logrando una mayor participación en el mercado.¹³ El contexto precario de la producción alimentaria de los ochenta y noventa en América Latina agravó su dependencia respecto a los países desarrollados. En 1997, Blanca Rubio afirmaba que los granos y cereales de los países centrales sustituyeron las cosechas locales en prácticamente todo el continente, afectando a los productores

12 Jean-Francois Prud'homme, "Introducción: el contexto del ajuste" en *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdés-Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, 1995, pp. 20-23.

13 Kirsten Appendini, "La transformación de la vida económica del campo mexicano" en *ibíd.*, p. 64.

minoritarios y campesinos empobrecidos que ya no pudieron competir de tú a tú con las grandes empresas trasnacionales.¹⁴

Entre 1987 y 1993 se importaron 52 toneladas de semillas provenientes de las tierras de cultivo norteamericanas, mientras que entre 1994 y 1999 se compraron 90 millones, representando un incremento del 40%. Algunas cifras estiman que al terminar el siglo la dependencia con los Estados Unidos se agudizó: 60% del arroz consumido fue importado, mientras que el 50% para el caso del trigo, 43% para el sorgo, 23% del maíz y casi toda la soya.¹⁵ El levantamiento del EZLN no sólo avivó el reclamo indígena, de igual manera el campo mexicano recibió la sacudida proveniente de las selvas chiapanecas que se evidenció en las movilizaciones de 2003 frente a la supresión de aranceles puesto en marcha el primero de enero de ese año, en consonancia con el TLCAN y con la propuesta de Ley de Egresos que reducía el presupuesto rural, impulsada por el entonces presidente Vicente Fox.¹⁶

El otro factor al que nos referimos es su carácter coyuntural. Carlos Salinas de Gortari llegó al poder con una exigua legitimidad en 1988 (con serias acusaciones de fraude que, supuestamente, evitaron la victoria del candidato del Frente Democrático Nacional, Cuauhtémoc Cárdenas), a pesar de esto pudo consolidar un apoyo hacia su proyecto político que parecía desvanecer el tufo espurio de su gobierno. El levantamiento armado en el último año de su presidencia derribó su narrativa triunfalista y la desbandada fue épica, evidenciando la inestabilidad del régimen unipartidista: el 23 de marzo de 1994 fue asesinado el entonces candidato a la presidencia Luis Donaldo Colosio y el 28 de septiembre José Francisco Ruiz Massieu, dirigente del Partido Revolucionario Institucional (PRI), fue ultimado. Aún con el conflicto chiapaneco al rojo vivo y con la credibilidad del régimen por los suelos, el nuevo candidato priísta Ernesto Zedillo ganó las elecciones a finales de ese mismo año, pero a los pocos días enfrentó una crisis económica bautizada como “el error de diciembre”.

El 28 de junio de 1995 en el estado de Guerrero fueron interceptados por policías municipales 60 personas pertenecientes a la Organización Campesina de la

14 Blanca Rubio, “La vía campesina en tiempos de crisis y civilización”, conferencia presentada en el “Congreso de LASA”, Guadalajara, México, 17 al 19 de abril de 1997.

15 Armando Bartra, *Cosechas de ira. Economía política de la contrarreforma agraria*, México, Ítaca-Instituto Maya, 2003, p. 12.

16 Con la consigna “¡el campo no aguanta más!” organizaciones campesinas como El Barzón, la Unión Nacional de Organizaciones en Forestería Comunitaria (UNOFOC), entre decenas más, se lanzaron a las calles para frenar, sin tanto éxito, las políticas gubernamentales que afectaban al campesinado. Para ver un resumen de los acontecimientos, véase el capítulo “En el tercer milenio: ¡el campo no aguanta más!” de Armando Bartra, *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia, 1918-2018*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, pp. 257-274.

Sierra del Sur (OCSS), dando como resultado el asesinato de 17 campesinos, se le conoció como la masacre de Aguas Blancas. Exactamente un año después apareció el Ejército Popular Revolucionario (EPR); de igual manera en 1995 surgió la policía comunitaria de la sierra de Guerrero como reacción al crimen organizado y en 1998 se constituyó como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC). En 1998 se fraccionó del EPR y unos miembros fundaron el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI). Durante ese mismo año se separaron del EPR las Fuerzas Armadas Revolucionarias del Pueblo (FARP); y en 1999 hicieron lo propio el Ejército Villista Revolucionario del Pueblo (EVRP) y la Tendencia Democrática Revolucionaria. Dos años más tarde las FARP, el EVRP y el Comité Clandestino Revolucionario de los pobres-Comando Justiciero 28 de junio (CJ-28) formaron la Coordinadora Guerrillera Nacional José María Morelos.¹⁷

La masacre de Acteal ocurrió el 22 de diciembre de 1997 donde 45 indígenas tsotsiles (entre las víctimas estaban mujeres, niños y niñas, ancianos y ancianas) perdieron la vida a manos de militares y exmilitares; el ataque fue coordinado y respaldado por el presidente municipal de Chenalhó (Chiapas) y dirigente del PRI Jacinto Arias Cruz.¹⁸ Por el carácter beligerante del EZLN y por todos los acontecimientos desencadenados, desde 1994 se pusieron en operación las estrategias de contrainsurgencia dictadas desde el Pentágono; las fuerzas armadas mexicanas destacadas en la VII Región Militar ubicada en Tuxtla Gutiérrez ejercieron el gobierno de facto, y en ese marco el gobierno norteamericano creó el término *netwar*, el cual, “alude a un modo de conflicto social asimétrico o de baja intensidad (más débil que las guerras militares convencionales) en el cual los protagonistas usan formas de organización en red y doctrinas, estrategias y tecnologías relacionadas con la era de la información (celulares, faxes, correo electrónico, sitios web, videoconferencias, redes de internet).”¹⁹ De acuerdo con Carlos Fazio, el EZLN destacó por su capacidad de romper el cerco mediático e informático al que fue sometido. Por ello se convirtió en un referente dentro de las organizaciones populares y de izquierda de fin de siglo.

Por estos dos motivos es que el EZLN es notable para la historia mundial, su influencia y solidaridad con todas las movilizaciones y protestas que dieron cabida al

17 Carlos Illades, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*, México, Océano, 2017, pp. 146-148.

18 Luis Hernández Navarro, “El CIDE y la masacre de Acteal”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2021, consultado el 25 de diciembre de 2021, <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/12/21/politica/el-cide-y-la-masacre-de-acteal/>

19 Carlos Fazio, *Plutócratas y populistas. La tentación del poder en tiempos de posverdad*, México, Grijalbo, 2021, p. 33.

ciclo progresista en América Latina le aseguraron un lugar de primer orden en los medios de comunicación. Por ser un movimiento notablemente indígena, con objetivos que conciernen a los rústicos y con estrategias y un discurso novedoso (todo esto dentro de un contexto específico, como veremos en los últimos dos capítulos) su proyección planetaria estaba garantizada. Así que no sorprenda encontrar intelectuales que no sean mexicanos en los capítulos 3 y 4, puesto que personalidades de la estatura de Eduardo Galeano vinieron al país y entraron al debate para explicar al EZLN y observaron a profundidad su autonomía. Además, muchos de sus escritos vieron la luz en páginas y foros nacionales como la editorial ERA, el periódico *La Jornada*, y las revistas *Contrahistorias* y *Chiapas*.

Asimismo, y como queda asentado en el capítulo 3, ciertos debates como el multiculturalismo, la democracia en América Latina a propósito de la caída de varios regímenes dictatoriales, las políticas globalizadoras, las reformas en el derecho internacional en beneficio de los pueblos indígenas y el V Centenario del “descubrimiento de América” hicieron que la autonomía indígena y el EZLN se enmarcaran más allá de las fronteras nacionales.

Tal contexto definió las discusiones más “locales” como la crítica al sistema democrático de México (y el papel de la sociedad civil) y en específico la función y mecanismos de lucha de la izquierda. Este último rubro acogió las divagaciones de autores no sólo mexicanos, sino de importantes intelectuales de la zurda continental como Atilio Borón y Raúl Zibechi, así como de intelectuales europeos con una importante militancia en la izquierda como John Holloway y Toni Negri. Por tales motivos, es que en los últimos dos capítulos se referencian algunos autores y autoras extranjeros pero que discuten desde y para la realidad indígena de México.

I. El indigenismo en el siglo XX

El objetivo del presente capítulo es explorar los antecedentes o momentos previos a la emergencia del neozapatismo para tener una noción de qué preguntas, definiciones, debates o conceptos el indigenismo oficial acuñó para explicar al indígena.

Para ello dividimos nuestra exposición en dos momentos. El primero se propone explicitar una definición de indigenismo, además de proveer cuatro ejes que marcaron su devenir: 1) la homogeneidad cultural vía educación pública; 2) el culturalismo dentro del indigenismo; 3) la concepción regional de las comunidades indígenas (regiones de refugio); 4) el indigenismo como ideología del Estado.

El segundo contempla la crisis del indigenismo y su viraje hacia el indigenismo de participación. Si bien, el indigenismo pervive en la cultura y vida cotidiana de la sociedad y las instituciones, no podemos negar que a partir de los años sesenta comenzó a experimentar una reformulación. Algunos intelectuales y pensadores vieron en la movilización indígena un signo de esta crisis; por consiguiente, criticaron y reelaboraron conceptos y marcos teóricos que no se ciñeron al indigenismo oficial de la primera mitad del siglo XX. De tal suerte que exploraremos cómo algunas corrientes teóricas surgieron, a la par de las acciones y movilizaciones indígenas, como un evidencia del agotamiento de muchos de los parámetros indigenistas y como corriente científica e intelectual.

1.1 ¿Cómo se desarrolló el indigenismo en México?

Definir el indigenismo mexicano es una tarea compleja ya que se expresó en diferentes aristas que van desde lo cultural, lo artístico, lo económico y lo político. Sumemos que en el amplio territorio nacional se manifestó a nivel local y estatal de una manera heterogénea y muchas veces respondió a intereses locales y caciquiles.²⁰ Incluso, temporalmente, el indigenismo podemos remontarlo hasta el inicio de conquista de los pueblos prehispánicos, en ese sentido, Hernán Cortés, Bernal Díaz de Castillo o Fray Bartolomé de las Casas serían los primeros *indigenistas*. Para algunos autores el indigenismo se caracteriza por una toma de postura frente al indio: una forma de

20 Alan Knight, "Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940", en *Repensar la revolución mexicana*, Trad. Silvia L. Cuesy y colaboración de Sandra Luna, México, Colegio de México, 2013, pp. 72-74

definirlo, aprehenderlo y explicarlo; una especie de perspectiva “preinstitucional” atravesada por la necesidad de darle un lugar en el universo.²¹

Dependiendo el enfoque o autores que consideremos variará nuestra definición de indigenismo. Por lo tanto, resulta poco pertinente aspirar a una definición unívoca o definitiva de lo que fue o es el indigenismo. Sin embargo, consideramos que es posible trazar y/o delimitar algunos elementos constitutivos lo suficientemente generales como para delinear qué temas, marcos teóricos, conceptos y/o problemáticas lo vertebraron. Al respecto, seguimos al filósofo Luis Villoro: “Mi trabajo, se limita a explicitar los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación indigenista”.²² En efecto, sus preguntas son “¿cuáles son los caracteres de la conciencia que revela al ser del indio? O en otras palabras: ¿qué es la conciencia indigenista?”²³

Villoro propuso tres grandes momentos del indigenismo en México. El primero es la conquista; el segundo conformado por el humanismo ilustrado, la independencia y el cientismo del siglo XIX; y el tercero que va de la revolución mexicana hasta la actualidad (1950). Existen otras visiones que periodizan el indigenismo como la de Andrés Medina, Henri Favre, Miguel Limón Rojas, entre otras;²⁴ aunque todas coinciden que para el siglo XX, y a raíz del movimiento armado revolucionario, el indigenismo experimentó un giro o modificación que lo singulariza.

Según Alan Knight “el indigenismo porfiriano pertenecía a una vieja tradición de indigenismo elitista que apelaba al sentimiento nacionalista criollo, pero no

21 Leif Korsback y Miguel Angel Sámano Rentería, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, Año 3, n. 1, enero-abril, 2007, p. 196. Otros piensan que las *Ordenanzas Reales para el Buen Regimiento y Tratamiento de los Yndios* de 1512 serían el origen del indigenismo, véase, José de Val y Carlos Zolla, “Introducción”, en *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, Programa Universitario de Estudio de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 35.

22 Luis Villoro, “Prólogo a la edición de 1987”, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 9. Este libro salió a la luz en 1950 y es una de las primeras revisiones críticas a la entonces joven política indigenista mexicana. Escrito bajo la influencia de José Gaos, filósofo español exiliado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Gaos congregó un grupo de jóvenes filósofos para estudiar el desarrollo de la filosofía iberoamericana desde una perspectiva historicista, existencialista y fenomenológica. Hiperión se llamó dicho grupo en el que participaron el propio Villoro, Leopoldo Zea, Ricardo Guerra, Emilio Uranga, Fausto Vega y Joaquín Sánchez Macgrégor; a la publicación de este texto, lo podemos considerar como su primer momento filosófico. El segundo momento es a partir de 1950 y donde se inclina a problemas epistemológicos y de la filosofía del lenguaje, es su momento de mayor renombre y consolidación intelectual hasta la década de los noventa. Como veremos en el capítulo 4 Villoro vuelve sobre la temática indígena ya como testigo del levantamiento del EZLN, pero desde una perspectiva de la filosofía política y sin suscribir todos los referentes intelectuales (existencialismo-hegelianismo y marxismo) con los cuales escribió este libro. Ambrosio Velasco, “Introducción” en Luis Villoro, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, edición y estudio introductorio de Ambrosio Velasco Gómez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, pp.11-28.

23 Villoro, *Los grandes momentos... op. cit.*, p. 13.

24 Para contemplar otros intentos de periodización, véase, de Val y Zolla, *op. cit.*, pp. 42-47.

contemplaba una auténtica reforma social, o un mejoramiento real de la vida indígena”; pero a partir –sigue Knight– del levantamiento revolucionario y la cristalización de muchos de sus ideales en la constitución de 1917, así como la consolidación en 1920 del incipiente régimen, se incorporó el indigenismo a su ideología oficial.²⁵

El indigenismo del siglo XX compartió su origen con la consolidación/institucionalización del Estado. Si bien, fungió como una filosofía oficial que marchó al parejo del Estado, no careció de contradicciones y/o tensiones: “se fue transformando de acuerdo con los requerimientos de los procesos de acumulación y de socialización de la mano de obra indígena, pero también a partir de las demandas de sus comunidades y organizaciones.”²⁶ Las palabras de Carmen Oehmichen debemos tomarlas como una advertencia ya que, en última instancia, el indigenismo es una ideología proveniente de una elite intelectual que intentó aprehender y explicar al indígena, no obstante se modificó por movimientos, huelgas, organizaciones y acciones políticas de los diferentes grupos indígenas.²⁷

En las siguientes páginas abordaremos algunos problemas teórico-epistémicos en los análisis de antropólogos, historiadores y filósofos que se derivaron del contexto tanto intelectual como político-social. Esto expondrá las tensiones y puntos en común de algunos de los indigenistas mexicanos. Por el momento, baste remarcar que el indigenismo se consolidó como una parte fundamental del Estado mexicano, aunque resulte impreciso encasillarlo como una corriente homogénea. Al contrario, como Villoro señaló, es más un modo de pensar o una conciencia de la que se predicán múltiples ideas, conceptos y términos.

1.1.1 Un solo país, una sola cultura. El problema indígena y la educación

Los Estados nacionales surgidos en el siglo XIX se definieron por una aspiración hacia la homogeneidad cultural, lo diverso se les presenta como un obstáculo o un freno,²⁸ por supuesto el continente latinoamericano no fue la excepción.²⁹ Por ello, la elite

25 Knight, *op. cit.*, pp. 64-66.

26 Ma. Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 57.

27 Incluso muchos pensadores vinieron de sectores o grupos indígenas. En gran medida esta tesis está enfocada a analizar las ideas que algunos de estos intelectuales indígenas generaron. Pero para la primera mitad del siglo XX, no encontramos un planteamiento serio y amplio por parte de intelectuales indígenas. Básicamente fueron “terceros” quienes definieron al indio, llámese Estado o intelectuales mestizos.

28 Saúl Velasco, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 48.

29 “Las jóvenes repúblicas americanas, al imitar modelos europeos, asumen que el Estado es la expresión política de una sociedad homogénea cuya población pertenece a una misma raza, habla una sola lengua,

intelectual mexicana decimonónica asumió dos tareas: criticar la época colonial al presentarla como un corte en la evolución de las sociedades indígenas y que se expresó en una suerte de infantilización del indio (inmadurez).³⁰ Durante el porfiriato, México entró a una fase modernizadora que precisó de la “incorporación” del indio al sistema económico: “sólo cuando acepte las ideas económicas del liberalismo y se unza a un sistema económico burgués se salvará.”³¹ Rodolfo Stavenhagen mencionó que “[los indígenas habrían] de desaparecer como tales, porque su existencia era considerada como un lastre para el país y un obstáculo para su modernización y progreso”.³²

Como herencia del siglo XIX, los gobiernos posrevolucionarios se vieron en la necesidad de atender *el problema indígena*. Es decir, el indígena fue tratado como un objeto problemático, arisco y *sui generis* que el Estado debe asimilar dentro de la cultura nacional. Si bien, no se le excluyó o se le negó abiertamente, no podía estar dentro del proyecto nacional ya que no respondía a los parámetros de la sociedad moderna u occidental.

Uno de los primeros en abordar esto fue el antropólogo Manuel Gamio. Autor del famoso libro *Forjando patria* (1916) que, como su título indica, estaba orientado a moldear un proyecto de nación en aras del progreso económico, por medio de la homogeneidad cultural.³³ El indio debe aspirar a la unificación nacional gracias a un idioma común: “puede corregirse intensificando el mestizaje, elevando y unificando el estándar cultural de vida, generalizando el uso de un solo idioma, mejorando la situación económica de las masas paupérrimas y multiplicando las vías y vehículos de comunicación.”³⁴

posee una cultura compartida, una misma religión y tiene convicciones y sentimientos comunes”, Eva Sanz Jara, “Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas, siglos XIX y XX”, en *Revista de estudios históricos*, n. 51, enero-junio, 2010, pp. 87-88.

30 Algunos miembros de la élite intelectual que esbozaron tales tareas fueron Carlos María de Bustamante, Lorenzo de Zavala, Lucas Alamán y José María Luis Mora, *ibid.*, pp. 92-95.

31 Villoro, *op. cit.*, p. 196.

32 Rodolfo Stavenhagen, “La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX”, en Bruno Baronnet y Merdano Tapia (coord.), *Educación e interculturalidad. Política y políticas*, Cuernavaca, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, p. 24.

33 Gamio se cuestionó a inicios del siglo XX: ¿pueden ser consideradas patrias y naciones donde hay amplios sectores de la población que no están incluidos y representados, que no comparten una misma lengua y cultura? El origen se halla en la conquista y el carácter de la dominación española que generaron el “*desnivel económico entre las clases sociales, heterogeneidad de razas que constituyen a la población, diferencia de idiomas y divergencia o antagonismo de tendencias culturales*. [...] La Revolución actual y las de todo género habidas durante nuestra vida independiente, no son otra cosa que movimientos sociales de defensa, de propia conservación, pues tienden a transformar aquellos fenómenos, de desfavorables, en favorables al desarrollo nacional.”, *Forjando patria (pro nacionalismo)*, México, Porrúa, 1916, p. 300. Subrayado del original.

34 Gamio, “Nuestra estructura social, el nacionalismo y la educación”, en *Arqueología e indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, p. 117.

Trazado el objetivo de forjar una sola cultura, ¿cuál será el medio para obtenerlo?

[La educación es] la manera de resolver tan inconveniente situación, consiste no solamente en procurar la mejoría económica a esa grande masa, sino en *enseñarla a elevar su nivel cultural material, lo que a su vez sólo puede alcanzarse por medio de la educación apropiada, es decir, enseñándoles sensata y efectivamente* a substituir las actividades y objetos deficientes que forman su cultura material, por los más útiles y eficaces de la cultura moderna³⁵

Gamio otorgó un papel preponderante al Estado puesto que debe “extender el uso de los idiomas y dialectos nativos implantando la enseñanza de los mismos entre quienes hablan español a fin de que comprendan a los indígenas y puedan, a la vez, impartirles los conocimientos de que carecen. Segundo, enseñar el español a los indígenas de los citados grupos, a fin de que comprendan a la población que se expresa en castellano y consecuentemente puedan asimilar sus conocimientos”³⁶

Estas palabras quizá fueron el marco de referencia para muchas acciones y estrategias gubernamentales. En 1923 José Vasconcelos encabezando la Secretaría de Educación Pública (SEP) implementó las famosas “misiones culturales” que se extendieron hasta 1938, para después ser restablecidas en 1942; también las no tan conocidas misiones de mejoramiento que estuvieron desde 1936 en funcionamiento con una profundización en 1941.³⁷

1.1.2 Por mi cultura hablará la raza

El indigenismo posrevolucionario posó su atención hacia lo “cultural” y no redujo el problema indígena a lo racial, en esto se distingue del indigenismo decimonónico influenciado por el darwinismo social y el evolucionismo spenceriano que concedía más importancia a la raza como característica inherente de los indios.³⁸ A pesar de lo anterior a lo largo del siglo XX en los diferentes autores y trabajos que abordaremos no existió un rompimiento radical con lo racial.

35 *Ibid.*, p. 124. Cursivas nuestras.

36 *Ídem.* Otro dato relevante tocante en este aspecto es que durante el gobierno de Lázaro Cárdenas se invitó al Instituto Lingüístico de Verano (ILV) para fundar escuelas y emprendiera un proceso de castellanización de los indígenas. Stavenhagen, *op. cit.*, p. 30.

37 De Val y Zolla, *op. cit.*, pp. 32-33.

38 Knight, *op. cit.*, p. 63.

Líneas arriba observábamos que Gamio no pretendía negar la existencia del indígena ni restar su importancia o relevancia para el progreso nacional,³⁹ al contrario, hay que asumirlo como una realidad presente. Por ende, es necesario clasificarlo y propuso tres ejes básicos: la lengua, lo *étnico o racial* y la cultura.⁴⁰ El ya citado Vasconcelos y hasta Andrés Molina Enríquez, preservaron ese elemento racial en sus ideas; Stavenhagen lo nombra como “nacionalismo cultural *mestizo*”.⁴¹

Y el acento estuvo en lo *mestizo*. En efecto, ya sea la raza cósmica o un México habitado por personas con *sangre mestiza*,⁴² lo importante era sintetizar lo mejor de occidente y lo indígena *en todos los sentidos*: cultura mestiza y mezcla biológica. Al respecto, Moisés Sáenz escribió: “[incorporación] *en lo biológico, el proceso natural del mestizaje*; en lo político, dar al indio cabida libre, con un criterio igualitario y democrático, al campo de la ciudadanía, y en lo cultural, una amalgama consciente y respetuosa, a la vez que selectiva e inteligente de los rasgos y valores autóctonos con los elementos típicos y normativos del diseño cultural mexicano.”⁴³ Durante su breve carrera académica, Sáenz intentó prescindir de lo racial en sus trabajos, pero continuó apareciendo de manera errática o contradictoria como en muchos otros autores.⁴⁴

39 En este sentido, Gamio piensa que hay elementos rescatables de la cultura indígena, por ejemplo la ética y lo artístico (artesanal), véase, “Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos”, en *op. cit.*, p. 142.

40 *Ibid.*, p. 139.

41 Stavenhagen, *op. cit.*, p. 25. Cursivas nuestras.

42 En *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* Vasconcelos interpreta algunos mitos mesoamericanos sobre el origen del hombre que le permite concluir que el hombre de bronce (mestizo) sería una superación de las antinomias de Occidente y los pueblos indígenas. Como veremos será un tópico (y contradicción) recurrente a lo largo de estos años. Es lo que Federico Navarrete conceptualiza como “ideología del mestizaje”, doctrina racial y nacionalista que formó parte de la ideología oficial del gobierno posrevolucionario. Véase, Itzel Avila Ruiz, “El problema del indio. Indigenismo en México, 1934-1940”, Tesina de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 10 y 25. La ideología del mestizaje entrañó un profundo racismo, Vasconcelos es el mayor representante: “hoy ya sólo la ignorancia puede repetir el dislate de que los conquistadores destruyeron una civilización. Desde todos los puntos de vista y con todos sus defectos, lo que creó la Colonia fue mejor que lo que existía bajo el dominio aborígen... Por eso hemos hablado de incorporar al indio a la civilización, es decir al cristianismo y a la hispanidad... los indios no tenían patria, y salvo uno que otro cacique opresor, mejoraron con la Conquista... es tiempo de proclamar sin reservas, que tanto la azteca como las civilizaciones que la precedieron, formaban un conjunto de casos abortados de humanidad [...] Los pueblos que no saben crear valores y defenderlos, no merecen otro destino que la esclavitud [...] La espada de Cortés, derribando ídolos, pisoteando a los sacrificadores hombres [...] tranquiliza la conciencia de la humanidad”, citado en Miguel Bartolomé, “Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México”, en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, n. 69, mayo-agosto, 2017, pp. 42-43.

43 Moisés Sáenz, *México íntegro*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, p. 158. Cursivas nuestras

44 “Ser indio en México, es no sólo un hecho biológico y racial sino también una condición social.”, *ibid.*, p. 160. Esta cita representa la tensión que existió durante esos años: el indio es una raza pero de igual manera una construcción social que no se circunscribe a prejuicios raciales, he ahí la contradicción.

De igual manera el filósofo Alfonso Caso osciló entre deshacerse totalmente del concepto raza o aceptarlo como una parte constitutiva del indio. “No podemos caer en el error tan común de creer en la existencia de una raza indígena tomando esta palabra en un sentido biológico, para después derivar de ella consecuencias psíquicas, sociales, económica y políticas”.⁴⁵ No obstante, siguió apareciendo el criterio biológico:

Indio [es] aquél que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos *somáticos no europeos*, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse a sí mismo de los pueblos de *Blancos y Mestizos*.⁴⁶

Como podemos observar la definición de Caso aún orbita en los factores biológicos para distinguir a los indios de los “Blancos y Mestizos”. Aunque, cabe destacar, esta definición de lo indio fue un giro de tuerca en la historia del pensamiento indigenista porque tomó en cuenta un elemento hasta ahora ignorado: lo subjetivo.

El sentimiento de pertenencia a una *comunidad indígena* se convirtió en una de las piedras angulares para definir al indio: “es Indio, todo individuo que se siente pertenecer a una comunidad indígena; que se concibe a sí mismo como indígena, porque esta conciencia de grupo no puede existir sino cuando se acepta totalmente la cultura del grupo cuando se tienen los mismos ideales éticos, estéticos, sociales y políticos del grupo”.⁴⁷

La lectura del ensayo de Caso nos permite establecer que en la década de los cuarenta se comenzó a conceptualizar al indígena como un sujeto con cierta agencia. La definición de qué es y quiénes son los indígenas ya no proviene de las élites, la academia o el Estado. Ahora, el indígena es un sujeto activo, por lo menos en cuanto a su capacidad de auto-adscripción o de asumirse a un grupo social.

1.1.3 De la comunidad a las regiones de refugio

Otro aspecto relevante en la perspectiva casiana es que propuso un objetivo de la política indigenista: la comunidad. Para el Estado fue fundamental delimitar o, mejor

45 Alfonso Caso, “Definición del indio y lo indio”, en *América Indígena*, vol. VIII, n. 4, octubre, 1948, p. 2.

46 *Ibid.*, p. 246. Cursivas nuestras.

47 *Ibid.*, p. 245.

dicho, acotar el plano de acción de la política indigenista lo más ceñido posible. En otras palabras, los indígenas son minorías y como tales serán tratados. Aceptar la existencia del indio a un nivel *comunal* implicaría que el problema se reduce a lo local. Verbigracia, en la argumentación de Caso aparecen las comunidades indígenas *aisladas* y reducidas en su dimensión espacial.⁴⁸

El médico y antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán cuestionó este enfoque al indigenismo de su tiempo. Por medio de una basta y erudita obra, construyó un marco conceptual lo suficientemente sólido y original como para influenciar al indigenismo de la segunda mitad del siglo XX. Oehmichan abrevia en qué consiste la teoría de Aguirre Beltrán en tres puntos básicos:

- Integración: México transitaría de un país “atrasado” a uno “desarrollado” de corte capitalista si se incorporasen los indígenas al modelo económico. No obstante, esto se cumpliría si y sólo si se sustituyen las relaciones de castas por las de clase.
- Teoría de las regiones de refugio: espacios físicos y morales que se basan en la dicotomía ladino-indio. Una ciudad (ladina) somete a comunidades indias satélites lo que cohesiona como un todo dicho espacio.
- Teoría de la acción-investigación: entender la relación entre indio y ladino como una simbiosis, por lo tanto, se deberá promover el desarrollo integral de las regiones; evitar buscar sólo el desarrollo de las comunidades indígenas ya que éstas están vinculadas con ciudades ladinas, por lo que se comprometería el desarrollo eficaz de las regiones de refugio.⁴⁹

Lo original y novedoso de la propuesta de Beltrán es que se conciben a los grupos indios como entidades constitutivas de la sociedad mexicana. En contraste con Caso y los autores ya citados, los indígenas eran vistos como comunidades aisladas, así que el proceso de asimilación consistiría en que los indios adquirieran la lengua, conocimientos y la cultura nacional. O sea, poner al parejo la civilización occidental a la civilización india.⁵⁰

48 De Val y Zolla, *op. cit.*, p. 55.

49 Oehmichan, *op. cit.*, pp. 68-69.

50 Para la destacada antropóloga Margarita Nolasco Armas esto aplica, cuando menos, a todas las investigaciones de inicio del siglo hasta finales de los cincuenta, pues sólo ven a los indígenas como una realidad fuera del mundo mestizo. Como si fuesen entidades distanciadas y que eso explica su no integración nacional. El error estriba en que esta postura no contempla que todos los grupos indios están más o menos integrados en amplias zonas, ya sea por vínculos económicos, políticos o sociales. No se

En 1953 publicó su libro *Formas de gobierno indígena*. En éste perfiló una crítica a la postura que evalúa el aislamiento como factor constitutivo de los grupos indios. Analizando tres grupos (tzotziles y tzeltales, tarahumaras y tarascos), Beltrán aprecia que en los tres casos existen vínculos culturales, políticos y económicos entre ciudades ladinas y zonas indígenas. En especial, el capítulo dedicado a los tzotziles y tzeltales pone el acento en la relación económica entre la Ciudad de Las Casas⁵¹ y las poblaciones indígenas cercanas que surten de alimentos (maíz, trigo, verduras, sal y frutas), leña y carbón, lana, algodón, entre otros insumos; de la misma manera, la capital ladina provee de un *consumo devoto* o que alberga prestigio para los líderes y gobernantes indígenas.⁵² Demostró la existencia de vínculos entre zonas indígenas y ladinas, desmontando el supuesto aislamiento indígena.

Eventualmente, partiendo del concepto de *aculturación* al que definió como “proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas, y lo caracterizamos por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas entre formas de vida de sentido opuesto que tienden a su total identificación, y se manifiestan, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”,⁵³ criticó la supuesta apropiación mecánica de la cultura nacional esgrimida por los indigenistas.⁵⁴ Lo destacable de esto es que Beltrán situó la interacción entre ladinos e indios como un proceso, un *continuum* histórico iniciado con la colonización europea. De ello se comprende su definición de las regiones de refugio: “la estructura heredada de la Colonia y la cultura arcaica del franco contenido preindustrial, han encontrado abrigo contra los embates de la civilización moderna.”⁵⁵

Las regiones de refugio se caracterizan por albergar relaciones sociales asimétricas de franco control político por parte de la población ladina en detrimento de la india. Signadas por la dependencia económica y el trato desigual, este tipo de sociabilidad la definió como “mecanismos dominicales”.⁵⁶ Por esto afirmó que a nivel

reduce la problemática al aspecto cultural. “La antropología aplicada en México y su destino final el indigenismo”, en Arturo Warman, *et. al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial nuestro tiempo, 1970, p. 75.

51 Actualmente conocida como San Cristóbal de las Casas.

52 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1995, pp.82-83.

53 Aguirre Beltrán, *Obra antropológica IX. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1991, p.40.

54 Sáenz también difiere de esta visión mecanicista, apelando a la expresión: “integrar a México”.

55 Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio...*, p. 31.

56 Para el autor se dividen en, cuando menos, seis tipos de mecanismos. Véase, *ibid.*, pp. 41-50.

nacional no existen obstáculos graves para que un miembro indio pueda integrarse, constitucional como socialmente hay elementos que lo permiten, mas “al nivel regional o local, los mecanismos dominicales niegan la igualdad, estorban la movilidad, procuran el aislamiento del grupo y mantienen el *statu quo* de la situación colonial.”⁵⁷

Aquí radica el cuestionamiento más profundo a la hipótesis del aislamiento indio: porque se ciñe la acción indígena a un nivel *micro* o *comunitario* y se omite la interacción a nivel regional, en donde realmente residen los mecanismos de exclusión para el indígena. Si se ignora lo anterior habría implicaciones sustantivas pues: “El sistema de casta es una forma de estructura social arcaica, y a todas luces obsoleta, que no tiene razón ni posibilidad alguna de sobrevivir al lado de una sociedad industrial moderna.”⁵⁸ La incorporación de la población mexicana a un proyecto nacional consiste en transformar la estructura de castas en una estructura de clases, romper con ese sistema de relaciones económicas, sociales y políticas. En una frase: “proletarizar a los indígenas”.⁵⁹

A partir de la segunda mitad del siglo XX, tomando como sustento las tesis de Aguirre Beltrán, hubo una mayor preocupación para consolidar proyectos enfocados a la integración de amplias regiones del país que englobaran las comunidades indias.

1.1.4 El indigenismo como parte constitutiva del Estado

Hasta el momento hemos explorado algunos autores e ideas lo bastante generales para presentar algunas características del indigenismo. Es menester señalar que el indigenismo tiene un talante de política pública.

En países como México, donde son heterogéneos los grandes grupos sociales que constituyen la población es indispensable conocer sus respectivas características étnicas, culturales, económicas y lingüísticas, e investigar el carácter de aquellas que son resultado del contacto entre los grupos diferentes. *Sin la posesión de ese conocimiento, nunca podrán ser satisfechas las necesidades de los habitantes*, si no es de manera unilateral y por lo tanto ineficaz.⁶⁰

57 *Ibid.*, p. 52.

58 *Ibid.*, p. 205.

59 Esta fórmula resume el objetivo último de Aguirre Beltrán, según la mordaz y elocuente crítica de Héctor Díaz-Polanco. Véase, “La teoría indigenista y la integración”, en Díaz-Polanco, *et. al.*, *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Centro de Investigación para la Integración Social-Juan Pablos Editor, 1972, pp. 30-33.

60 Gamio, “La investigación de los grupos indígenas mexicanos”, en *op. cit.*, p. 77. *Cursivas nuestras.*

La obtención de conocimiento sobre las condiciones de vida indígenas se entiende por su utilidad, el fin práctico de satisfacer las necesidades de los habitantes vía un diagnóstico correcto de los contextos en los que viven. Andrés Medina Hernández acota que el problema básico de la antropología fue “definir los grupos básicos para el mantenimiento y reproducción de la población india mexicana”.⁶¹ En este orden de ideas, las palabras de Margarita Nolasco son más que certeras: “en la actualidad [a finales de la década de 1960] las ideas que se tienen con respecto al problema, sus causas, sus efectos, etcétera, constituyen el ‘indigenismo’; la actitud oficial hacia el mismo forma la ‘política indigenista’, y las soluciones propuestas son la ‘acción indigenista’ concomitante.”⁶²

Sin dudas, los diferentes gobiernos a lo largo de la época contemporánea articularon una política y acción indigenista en el marco de un discurso nacionalista e indigenista, tal como lo presenta Nolasco. Vale la pena realizar un recuento breve de cómo la producción antropológica e intelectual se entrelazó de forma constante con las acciones emprendidas por el Estado.

Tal vez el primer paso institucional haya sido la creación de la Dirección de Antropología (1917-1923) que fungió como un área de investigación de la entonces Secretaría de Agricultura y Fomento.⁶³ Otros de los más importantes fueron el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921), las ya citadas misiones culturales, el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI, 1935), el primer Centro Coordinador Indigenista fundado en 1951, el Servicio Nacional de Promotores Culturales y Maestros Indígenas Bilingües (1964), entre otros.⁶⁴

Otros espacios públicos considerados dentro de la política indigenista fueron los museos, como el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología (1921), Museo Nacional de Antropología (1939) y el Museo Nacional de Artes e Industrias Populares (1951). Otros institutos de suma importancia fueron el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939) y el Instituto Nacional Indigenista (1948).

En el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) se erigió el indigenismo como ideología y práctica de gobierno, puesto que para el presidente michoacano el Estado es un factor de unidad y debe ser un impulsor de justicia social y así exportar la revolución

61 Antonio Medina Hernández, “Comentario previo”, en Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio...*, pp. 8-9.

62 Nolasco, “La antropología...” en Warman, *op. cit.*, p. 68.

63 Oehmichen, *op. cit.*, p. 58.

64 Se fundaron 24 Centros Coordinadores Indigenistas en varias regiones indígenas, en este y los siguientes párrafos consignaremos algunas fechas que no agotan todas las acciones y políticas emanadas desde el Estado; nuestro objetivo es que el lector o lectora adquiera una idea general de las políticas emprendidas por el Estado mexicano. Véase, De Val y Zolla, *op. cit.*, pp. 16-19.

a todos los rincones del país.⁶⁵ Su gobierno representó la inflexión que marcó a los gobiernos posteriores: el reparto agrario, el nacionalismo y soberanía energética (en el ámbito petrolero), la incorporación de los sectores populares al régimen (obreros y campesinos), estos fueron algunos de los aspectos que grabaron con fuego la legitimidad priísta.⁶⁶

Además, el antropólogo Miguel Othón Mendizábal propugnó por la salud en zonas indígenas, lo que derivó en políticas encaminadas a la eliminación de epidemias en zonas tropicales que iniciaron en el cardenismo.⁶⁷ Y en 1940 se llevó a cabo el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán. De este encuentro se inició un intento por articular los esfuerzos de los países latinoamericanos al fundar en 1942 el Instituto Interamericano Indigenista (III).⁶⁸ Por estas medidas, Cárdenas moldeó el indigenismo de la segunda mitad del siglo.

Bajo la cobertura del INI los planes y acciones gubernamentales enfocados a los grupos indígenas adquirieron una dimensión nacional. De 1952 a 1968 se crearon 10 Centros Coordinadores Indígenas en Chihuahua, 4 en Oaxaca, y 1 en cada uno de los siguientes estados: Yucatán, Guerrero, Nayarit, Michoacán y Puebla.⁶⁹

Asimismo, el INI se articuló con otras secretarías y dependencias del gobierno para implementar estrategias o programas. Por ejemplo, en 1974 con el Instituto Nacional de Nutrición, la Secretaría de Presidencia y la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO) se implementó el Programa Auxiliar en Materia Alimentaria. En 1975 con apoyo de instituciones del sector agropecuario se instrumentó el Programa Integral de Desarrollo Rural (PIDER).⁷⁰

Esta sucinta pero densa enumeración parece confirmar que la política y acciones indigenistas emprendidas por el Estado se hayan nutrido y acompañado del derrotero intelectual indigenista. Prácticamente todos los intelectuales citados participaron, unos

65 Avila Ruiz, *op. cit.*, p. 13.

66 “Con base en el argumento de que representaba los valores y principios de la Revolución”, Alejandro Anaya Muñoz, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2006, p. 30.

67 Dicho sea de paso, muchas de estas estrategias de salubridad se basaron en la eugenesia, práctica médica europea con tintes racistas. Avila Ruiz, *op. cit.*, pp. 11 y 46.

68 Stavenhagen, *op. cit.*, p. 31. Eduardo Matos Moctezuma asegura que las ideas de Gamio fueron vitales para que México se haya consolidado como un referente continental en materia indigenista, véase, “Introducción” en Gamio, *op. cit.*, pp. 7-20.

69 Maura Tapia Velázquez, Ángel Baltazar Caballero y José Luis Reyes Utrera (comps.), *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, p. 8.

70 *Ibid.*, p. 12. A partir de la década de 1970 se ampliaron programas sociales para paliar la desigualdad en zonas rurales e indígenas. Se verá con mayor detenimiento en el capítulo 2 cuando nos enfoquemos en el agotamiento del “milagro mexicano” y sus consecuencias, p. 42-44.

más otros menos, en dependencias y programas gubernamentales.⁷¹ Sus ideas, aportaciones, textos e investigaciones estuvieron estrechamente vinculados con los distintos gobiernos. En contraparte, Nolasco matiza esta afirmación:

En un principio dijimos que el 90% de la antropología aplicada en México es indigenismo, pero esto no significa que todo el indigenismo sea realizado por antropólogos, sino que parte de él es llevado a cabo por otros técnicos, o sin la cooperación de ningún especialista. Llama la atención el bajo número de antropólogos que trabajan en las agencias indigenistas oficiales; una de ellas, incluso, hace varios años que no cuenta con colaboración de un solo antropólogo.⁷²

La observación no es menor, lo que Nolasco nos invita es a reflexionar qué tanto los conceptos y teorías de Vasconcelos, Aguirre Beltrán o Caso están en las obras y proyectos de estos años. Dicha advertencia la podemos trasladar hasta nuestros días, es probable que se haya exagerado el vínculo entre el *decir* y el *hacer*. No obstante, tampoco podemos desechar este vínculo porque:

El indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar un marco ideológico para las otras instituciones estatales y para las perspectivas sobre el tema de la gran mayoría de la sociedad política y civil. Es decir, que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar un “bloque histórico”; esto es, la conjunción de relaciones estructurales y perspectivas ideológicas orientadas hacia la represión de las culturas indias.⁷³

71 Vasconcelos fundó la SEP (e incentivó las misiones culturales) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Por su parte Gamio estuvo a cargo de la Dirección de Antropología (1917-1924), fue Subsecretario de Educación Pública (1924-1925), Director de Población Rural, Terrenos Nacionales y Colonización de la Secretaría de Agricultura (1938), director del Instituto de Investigaciones Sociales de la SEP (1938-1942), Jefe del Departamento demográfico de la Secretaría de Gobernación y director del INI (1940-1960), Matos Moctezuma, “Introducción”, en Gamio, *op. cit.*, pp. 12-16. Vicente Lombardo Toledano, al cual analizaremos en las páginas que siguen, tuvo influencia y cargos en la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), la UNAM, y director-fundador de la Universidad Obrera y dirigente de la Confederación de Trabajadores Mexicanos (CTM). Avila Ruiz, *op. cit.*, pp. 29-30. Aguirre Beltrán en 1946 fue director de la Dirección General de Asuntos Indígenas, director del Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil en 1951 y para 1952 asumió como subdirector del INI y hasta 1971-1976 fue director del mismo, véase, Cátedra Gonzalo Aguirre Beltrán, “Biografía. Gonzalo Aguirre Beltrán”, Universidad Veracruzana, <https://www.uv.mx/cgab/general/33/> [Consultado 09/08/2020]. Caso no sólo fue rector de la UNAM, también director del INAH (1939-1944) y director del INI de 1950 a 1970. La gran mayoría de los antropólogos, historiadores e investigadores participaron en excavaciones arqueológicas y comisiones especiales para dictaminar proyectos de obras monumentales como presas, cuencas hidráulicas, instalaciones petroleras, minas, etcétera. Para ejemplificar, en 1947, la Comisión del Papaloapan se coordinó con el INI para realizar el desplazamiento de miles de personas de diferentes etnias. Según el gobierno, se hizo respetando a los pueblos indígenas, pero en 1973 una investigación de los antropólogos Alicia Barabas y Miguel Bartolomé demostró que se afectó de forma irreversible a 22 mil indígenas (algunos murieron de “tristeza”, otros se volcaron al alcoholismo, la gran mayoría perdió su territorio sagrado, entre otras consecuencias.) Oehmichen, *op. cit.*, pp. 72-73.

72 Nolasco, “La antropología...” en Warman, *op. cit.*, p. 89.

1.2 Crisis del indigenismo. El surgimiento de la antropología crítica

En 1965, Pablo González Casanova publicó *La democracia en México* donde bosquejó una aguda crítica al sistema democrático mexicano. En su capítulo “La sociedad plural”, Casanova analizó los índices de alfabetización en zonas rurales y urbanas, con cuánta regularidad se consumía trigo, leche y carne; finalmente el uso de calzado o no en el campo y la ciudad. En consecuencia, existían amplias regiones del país que vivían marginadas de la cultura nacional a pesar de los esfuerzos emprendidos por los gobiernos posrevolucionarios. El número total de personas sin acceso a instrucción escolar, alimento y calzado aumentó en números totales. A partir de esto el autor afirmó que:

Este problema es mucho más importante y trascendente [...] porque no se reduce a un problema de los indígenas, sino que es un problema de la estructura nacional, constituye la esencia de la estructura del país, por lo tanto no sólo sirve para explicar y analizar la conducta y situación de los indígenas sino la de los mexicanos en general, y con mucha mayor precisión y probabilidad objetiva que el simple análisis de la estructura de clases o de la estratificación social del país.⁷⁴

El problema es más complejo que reducirlo al aspecto “cultural indígena” o a un análisis economicista. Debe ser enfocado como un problema político y colonial.⁷⁵ Asumió que vivimos en una nación étnicamente heterogénea y que excluye política y socialmente a

73 Bartolomé, *op. cit.*, p. 45. La propia Nolasco parece señalar esto: “el indigenismo en México es la obra de antropólogos aplicados, quienes las bases teóricas y prácticas al respecto, las mismas que mecánicamente, sin revisiones sistemáticas periódicas, se utilizan corrientemente.” Nolasco, “La antropología...” en Warman, *op. cit.*, pp. 87-88.

74 Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1967, pp. 102-103.

75 *Ibid.*, p. 122. En este contexto apareció la corriente dependientista encabezada por Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso que cuestionaron la visión desarrollista de Raúl Prebisch y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Las tesis cepalinas estuvieron ligadas a la categoría centro-periferia y los dependientistas estudiaron las estructuras de dominación internacional. González Casanova entró al debate desarrollista y colocó los conceptos de poder, desigualdad y desarrollo y argumentó que la base de la reproducción capitalista es la explotación, dicho sistema es incompatible con el modelo democrático que se intenta construir en Latinoamérica. Cuando escribió este libro se hallaba en la transición entre su segundo y tercer momento de su trayectoria académica, según Marcos Roitman, el sociólogo mexicano pasó del estudio acucioso de la historia (en Francia y bajo la tutela de Fernand Braudel lo que es su primer momento) a un estudio sistemático de las técnicas cuantitativas en las ciencias sociales y donde expone las consecuencias de la explotación en las sociedades latinoamericanas (segundo momento). Entre 1969 y 1989 reformuló las categorías de explotación, democracia, colonialismo interno y desarrollo y planteó otras como *hegemonía del pueblo* y *soldado transnacional*, y se enfocó en el estudio sobre la dominación imperialista y las luchas por la liberación nacional en América Latina (tercer momento). Marcos Roitman, “Pablo González Casanova: de la sociología del poder a la sociología de la explotación” en González Casanova, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*, México, Siglo XXI-CLACSO, 2015, pp. 12-20.

un sector de la sociedad. La causa está en la estructura de explotación económica y cómo opera de forma circunstancial y matizada.

Casanova acuñó un concepto trascendental para las ciencias sociales en América Latina, *colonialismo interno*.⁷⁶ Con este concepto, sugirió que el colonialismo es aplicable no sólo a escala internacional sino a escala nacional, dentro de las fronteras nacionales existe una estructura colonial que influye en la política, la economía, la cultura o la milicia. Por lo que concluyó que toda sociedad colonial implica una pluralidad interna que está moldeada por una estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales.⁷⁷

Si contrastamos lo dicho por Casanova con los postulados de Aguirre Beltrán, a primera vista, no nos parecen tan lejanos puesto que Beltrán contempla la explotación de la ciudad ladina y que el mismo Casanova sostiene. Ambos suscribieron el dominio al nivel cultural que ejercen los ladinos sobre los indios, pero el matiz de Casanova y, por tanto su profundidad, es que no agota ni reduce todo a la dicotomía ladino-indio. Recordemos que para Aguirre Beltrán las relaciones de casta devienen en relaciones de clase, pues la estructura de dominación (o como él mismo llama relaciones dominicales) caerá por su propio peso. Al contrario, para el sociólogo, esto no eliminaría los elementos coloniales en países como México. Vale la pena citar *in extenso* su argumento:

La estructura colonial y el colonialismo interno se distinguen de la estructura de clases, porque no son sólo una relación de dominio y explotación de los trabajadores por los propietarios de los bienes de producción y sus colaboradores, sino una relación de dominio y explotación de una población (con sus distintas clases, propietarios, trabajadores) por otra población que también tiene distintas clases (propietarios y trabajadores). La estructura interna colonial, el colonialismo interno, tiene amplias diferencias con la estructura de clase, y suficientes diferencias con las relaciones de la estructura ciudad-campo como para utilizarla como instrumento analítico.⁷⁸

De eso que llaman antropología mexicana (1970) congregó a una generación de jóvenes antropólogos y etnólogos como Arturo Warman, Mercedes Olivera, Guillermo

76 Según Marcos Roitman desde 1962 trabajó éste y otros conceptos que fueron madurando en trabajos posteriores como el libro ya citado (*La democracia en México*) y *La sociología de la explotación*, véase, Roitman, *ibid.*, p. 15.

77 “En efecto, en las colonias se combinan y coexisten las antiguas relaciones de tipo esclavista y feudal y las de la empresa capitalista, industrial, con trabajo asalariado. La heterogeneidad técnica, institucional y cultural coincide con una estructura en que las relaciones de dominio y explotación son relaciones entre grupos heterogéneos, culturalmente distintos.”, *ibid.*, p. 142.

78 *Ibid.*, p. 147.

Bonfil Batalla, Margarita Nolasco y Enrique Valencia, quienes escribieron penetrantes y polémicas opiniones contra el indigenismo oficial. A esta corriente se le conoció como indianismo o antropología crítica.⁷⁹

Warman glosó el carácter colonialista de la antropología por sus raíces evolucionistas. Luego expuso el vínculo tan estrecho entre nación, revolución y pueblo dentro del indigenismo mexicano. Poniendo en tela de juicio esa meta de “fundir y asimilar al indígena dentro del conjunto nacional”.⁸⁰

Nolasco piensa que el indigenismo surge como necesidad para homogeneizar el país tanto étnica como económicamente. Repasa los autores más importantes de los anteriores años como Gamio y Aguirre Beltrán para polemizar con sus aportes. Si bien, concede un grado de éxito al indigenismo, éste no logra trascender el problema indígena y sólo se queda “con los efectos más visibles de la situación”. Por tanto, debería tener en cuenta “las relaciones de producción, la estratificación de clases sociales y la estratificación étnica, la situación colonial, el marginalismo”. De ser posible lo anterior, el indigenismo dejaría de ser “un mecanismo colonial más, para ser un indigenismo de liberación”.⁸¹

Mercedes Olivera hace un examen minucioso sobre la institucionalización de la antropología. Dirige su pluma contra el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) así como el departamento de antropología de la UNAM, pues se han limitado a ejercer una arqueología sólo enfocada a la restauración de vestigios prehispánicos con fines turísticos. A su modo de ver, la antropología ha carecido de debates teóricos más sólidos y que no toman en cuenta otros actores sociales, o sea, se limitan al examen del indígena: “[esto ha hecho] perder la visión estructural a nivel regional y nacional durante más de 50 años, no se enfocó la problemática de los grupos campesinos y urbanos, tampoco ha sido posible, por lo mismo, el estudio de las estructuras e instituciones generales del país.”⁸²

Valencia, por su parte, indaga el eje pedagógico de la antropología porque ha dejado de aprehender y explicar la realidad. Se ha reducido en copiar e importar teorías y conceptos occidentales a lo que él llama “liberalismo trasplantado”, el cual, toma como referencia a Europa y es prácticamente inaplicable al contexto mexicano. Finalmente, plantea que el INAH y la Escuela Nacional de Antropología e Historia

79 A juicio de Oehmichan se debe descartar a Warman y agregar a Stavenhagen y Salomón Nahmad en este grupo, *op. cit.*, p. 77.

80 Warman, “Todos Santos y todos difuntos”, en Warman, *et. al., op. cit.*, p. 32.

81 Nolasco, “La antropología aplicada en México y su destino final el indigenismo”, en *ibid.*, p.88.

82 Olivera, “Algunos problemas de la investigación antropológica actual”, en *ibid.*, pp. 110-111.

(ENAH) tengan mayor articulación para actualizar los planes de estudio ya que la antropología “aparece muy devaluada y sus contribuciones, por lo menos en el campo de la acción social, muy cuestionadas.”⁸³

Bonfil Batalla sitúa el indigenismo al lado de la reforma agraria, la educación rural y el movimiento intelectual nacionalista. Es parte de un cambio social que experimentó la nación mexicana, a pesar de ello, el indigenismo entraña una contradicción insalvable: su asimilación implica una pérdida de su identidad étnica. Batalla fue dilapidario en ese rubro:

Las comunidades indias poseen una cultura propia, pero es la cultura de un grupo minoritario dominado y por lo tanto es oprimida, defensiva y aislante. A diferencia de la cultura de los explotados dentro del sistema dominante (cultura de clase), que también es una cultura oprimida, pero que sólo tiene alternativa *dentro* del sistema nacional, las culturas indígenas tienen alternativas *fuera* de ese sistema, porque no fundamentan su legitimidad en términos de la cultura nacional sino en un pasado propio y distintivo y en una historia de explotación en tanto indígenas; y es precisamente el haber sido explotados como indígenas lo que ha permitido la pervivencia de su cultura propia y diferente.⁸⁴

Apeló a no negar a la población indígena su derecho, que por su propia historia tiene ganado, de decidir *por sí mismos*. Bonfil vislumbra la construcción de un Estado pluricultural, pues la diversidad cultural no es contraria a un proyecto de nación. Incluso escribió que “el problema para fundar una nacionalidad común no reside, pues, en la pluralidad cultural, sino en la explotación y el sojuzgamiento de entidades sociales con cultura diferente.”⁸⁵

Bonfil Batalla continuó sus ataques a la pretensión de homogeneizar la cultura nacional. En un artículo, ya canónico, afirmó que la categoría de indio es “supraétnica” y que no dota de contenido específico a los grupos que pretende abarcar, por lo tanto, no es ni descriptiva y mucho menos analítica. Aunque sí le atribuye la capacidad de expresar el tipo de dominación colonial, puesto que el indio se define como inferior frente al colonizador, ergo, el indio es un no europeo.

83 Tal vez su ensayo sea uno de los más originales porque la gran mayoría de las críticas giraron en torno a los presupuestos teóricos y filosóficos del indigenismo, pero pocas pesquisas se abocaron a desentrañar los planes pedagógicos de la antropología. Valencia, “La formación de nuevos antropólogos”, *ibid.*, pp. 119-153.

84 Guillermo Bonfil Batalla, “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica”, en *ibid.*, p. 52. Cursivas del original.

85 *Ibid.*, p. 59.

La categoría *indio* encubre toda la diversidad étnica del continente americano.⁸⁶ El indigenismo emprendió una política para homogeneizar a los indios pero sin considerar sus raíces históricas y dinámicas políticas particulares. Su yerro consiste en que “parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen.”⁸⁷

En consecuencia, en 1982, Bonfil Batalla propuso un camino para los grupos indígenas, el etnodesarrollo. “Se entiende [como] el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”.⁸⁸ A pesar de poseer una cultura propia los pueblos indios tienen un reto importante, reconocer que dentro de su cultura hay recursos propios y ajenos. En tanto aspiren a una cultura autónoma el etnodesarrollo será realizable, o sea, una cultura forjada con sus propios materiales, tipos de organización, intelectuales y elementos simbólicos y emotivos.

Una condición *sine qua non* del etnodesarrollo es el reconocimiento de los diversos grupos étnicos como “unidades políticas”. Así que resta abrir ámbitos de autogestión, entendiendo autogestión como lo referente a la organización.⁸⁹ Según esta tesis, el Estado o los expertos vinculados a éste “deben contribuir a crear las condiciones” para que cada pueblo pueda engendrar su propio etnodesarrollo y ya no ser los “agentes de cambio” como los concibieron los primeros indigenistas.

La tradición marxista también contribuyó al debate. Si retrotraemos la mira, Vicente Lombardo Toledano desde mediados de los treinta ya había dirigido críticas al integracionismo indigenista. Totalmente inspirado por la política soviética que aceptaba la heterogeneidad étnica como parte constitutiva de la Unión de Repúblicas Soviéticas

86 Define etnia como “entidades históricas que alguna vez fueron autónomas, hoy están colonizadas y en el futuro se habrán liberado, sin que el paso de una condición a otra las haga necesariamente desaparecer, porque no se definen por una relación de dominio –como el indio– sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva.” Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Anales de antropología*, vol. IX, 1972, pp. 122-123.

87 *Ibid.*, p. 124.

88 Bonfil Batalla, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización”, en *Obras escogidas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional Indigenista, 1995, p. 467.

89 *Ibid.*, p. 475.

Socialistas (URSS), Toledano evaluó que las comunidades indias debían ser consideradas como “nacionalidades oprimidas”.

El líder obrero y filósofo creyó pertinente cambiar la división política territorial del país para hacer distritos homogéneos y exclusivamente habitados por indígenas; además de otorgarles autonomía política a estas entidades para que sus autoridades provengan desde los mismos grupos indígenas; enseñanza y fomento de las lenguas indias; y la colectivización del trabajo indio, suprimir la propiedad y posesión individual de la tierra en regiones indias.⁹⁰

El mismo Toledano se fue distanciando de estas ideas conforme se consolidó el indigenismo como arco interpretativo de la realidad indígena. A pesar de la hegemonía del indigenismo, el pensamiento de Karl Marx siguió influenciando y permeando en los debates sobre el indígena. Como hemos visto, Aguirre Beltrán y González Casanova estuvieron visiblemente en deuda con el pensar marxiano.

Stavenhagen, desde el colonialismo interno, remarcó las contradicciones existentes dentro de la estructura de explotación que se encuadra en un largo proceso de colonización continental. Para Stavenhagen, las sociedades latinoamericanas no se reducen a “dos sociedades”. Por lo cual, intentó distanciarse de la visión dicotómica de “la sociedad dual” –basada en el mestizaje cultural de los cuarenta–, en consecuencia, asumió una posición que postula la heterogeneidad étnica y cultural.⁹¹

Enunciar la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas contrajo un escepticismo frente la perspectiva del progreso lineal y unívoco que imitara al desenvolvimiento histórico de occidente. En ese tenor, a partir de 1970, algunos autores pusieron en cuestión conceptos como marginalidad y en específico el de modernización, inspirados por el modelo marxiano de la estructura de clases y las vías del desarrollo capitalista en el campo, se cuestionaron: ¿Todas las culturas y sociedades deben estar encarriladas en el desarrollo capitalista? De ser así, ¿existe un *desarrollo-tipo* o ideal aplicable en cualquier contexto?⁹²

90 Vicente Lombardo Toledano, *El problema del indio*, Marcela Toledano (selección), México, Secretaría de Educación Pública, 1973, pp. 207.

91 Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969, pp. 292. Si bien, González Casanova fue profesor de Stavenhagen y por ello compartieron el interés en el concepto de colonialismo interno, el segundo hizo mayor hincapié en los elementos culturales y en la estructuración de las clases sociales en el campo, de ahí se explica que haya sido vinculado a la corriente campesinista-marxista. Salomón Nahmad, “La antropología social en el contexto mexicano, latinoamericano y universal en la vida y obra de Rodolfo Stavenhagen” en *Desacatos*, no. 43, septiembre-diciembre, 2013, p. 184. Mientras que González Casanova tuvo un mayor interés en la explotación capitalista y cómo imposibilita el camino democrático.

92 Conocida como la antropología comprometida algunos de sus exponentes fueron Roger Bartra, Ricardo Pozas, Arturo Warman, Ángel Palerm, Andrés Medina, Armando Bartra, entre otros. Oehmichan,

Héctor Díaz-Polanco revisó los principios del indigenismo bajo esta discusión y se convirtió en uno de sus mayores detractores. Consideró que el indigenismo mexicano hunde sus raíces en el relativismo cultural norteamericano y el evolucionismo europeo. Sobre el primero: “[hay un] relativismo y un asimilacionismo condicionales: no todo puede o debe ser respetado, ni tampoco todo requiere de una asimilación por parte de la sociedad nacional.” En lo que respecta al evolucionismo europeo, encontró en la obra de Aguirre Beltrán el ejemplo más emblemático, ya que propone la forzosa y necesaria proletarización del indio para su desarrollo y eventual liberación. Las relaciones dominicales, en una lenta pero eventual maduración, se transformarán en relaciones de clases, según el canon civilizatorio capitalista.⁹³

También polemizó con el indianismo, al que calificó de “corriente populista”, puesto que acertaron en su postura anti-integracionismo y anti-capitalista pero idealizaron a las sociedades indígenas. Su apuesta por la “vía indígena” no repara que “esas comunidades –impactadas por el sistema capitalista– expresan ya en su seno numerosas contradicciones y conflictos”. Los populistas desdeñan la desintegración sistemática de los sistemas socioculturales indígenas a la que culpan al indigenismo, pero “el fenómeno destructivo, [...] no es la consecuencia de una política indigenista inadecuada o mal fundada, [...] el capitalismo es incapaz de promover y sostener sistemáticamente una sociedad pluricultural.”⁹⁴

El populismo vuelve la mirada hacia atrás, hacia un pasado idealizado y tal vez irrecuperable. La solución debe partir del capitalismo, aprovechar sus condiciones excepcionales y así superarlo. Así, el destino del indígena está ligado al de los trabajadores, entonces, una vía indianista sin cambiar las condiciones de la sociedad toda sería limitado. En última instancia, asumir los parámetros de las comunidades indígenas resultaría imposible ya que no toda la sociedad podría estar circunscrita a los mismos, en lugar de eso, lo más razonable sería construir las condiciones para un sistema socioeconómico que no se base en ninguna forma de explotación.⁹⁵

Desde los setenta se inició un viraje en la visión estrictamente campesinista. Se estudiaron con ahínco los elementos étnicos y relacionándolos con los elementos económicos. La identidad, los sistemas tradicionales comenzaron a tener un mayor

op. cit., p. 77.

93 Díaz-Polanco, *et. al.*, *op. cit.*, pp. 37-39.

94 *Ibid.*, pp. 42-43.

95 “Es evidente que la población indígena sólo puede alcanzar su liberación y su reorganización a un nivel superior dentro de los marcos de otro régimen social, superior al capitalismo: el socialismo”, Francisco Javier Guerrero, “La cuestión indígena y el indigenismo”, en Díaz Polanco *et. al.*, *op. cit.*, pp. 46-81.

protagonismo, intelectuales como Javier Guerrero, Andrés Medina, Gilberto López y Rivas y Eckart Böege que poseían una perspectiva marxista crítica, incluyeron en sus análisis sobre la etnia y la nación a los clásicos del marxismo, como Vladímir Ilich Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, y la propia experiencia soviética.⁹⁶

1.2.1 El indigenismo de integración o de cómo se apropia la crítica

En los gobiernos de Luis Echeverría (1970-1976) y José López Portillo (1976-1982) la represión estatal aumentó y conforme el modelo de Estado benefactor se erosionaba grupos guerrilleros como la Liga Comunista 23 de septiembre, Movimiento Armado Revolucionario, el Movimiento Revolucionario del Pueblo, el Partido de los Pobres, Unión del Pueblo y las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), se alzaron ante el fracaso del modelo desarrollista priísta.⁹⁷ En esa misma sintonía, el régimen se mantuvo reacio a una apertura hacia las demandas populares dentro de su modelo político. Muy a su pesar, tuvo que cambiar su discurso para atemperar los ánimos y movilizaciones, por ejemplo, los grupos indígenas adquirieron protagonismo en las políticas públicas del Partido Revolucionario Institucional (PRI) para mantener su legitimidad.

La inflexión llegó bajo los directores del INI, Ignacio Ovalle (1976-1982) y Miguel Limón Rojas (1984-1988). Ambos esbozaron una nueva retórica del indigenismo que conocido como el indigenismo de participación. Éste consistía en incluir a los propios líderes indígenas para evaluar, aprobar y construir los proyectos gubernamentales.⁹⁸ Para esos años, el debate sobre el problema indígena se evaluaba en la dimensión de la pobreza, ésta era un obstáculo para la integración plena de los pueblos indígenas por lo que se puso mayor vigor para revertir la pobreza y la marginación de las regiones indígenas.⁹⁹

El deslizamiento de *integración* a *participación* de los indígenas descansó en el respeto por la cultura y diversidad étnica. Hizo propias las reivindicaciones de autonomía, autogestión y autogobierno que ya en esos años se comenzaban a plantear.

96 Guillermo Almeyra, "Entrevista Héctor Díaz-Polanco" en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, año IV, no. 8, segundo semestre, 2012, pp. 56-57.

97 Como contexto, para 1977 había aproximadamente 500 presos y desaparecidos políticos, según cifras de Oehmichen, *op. cit.*, p. 87.

98 Limón Rojas creó los Comités Comunitarios de Planeación (COCOPLAS) como un mecanismo del INI para aglutinar a los líderes indígenas, *ibid.*, p. 100.

99 López Portillo en 1977 implementó un ambicioso proyecto donde cristalizó dicha perspectiva: Coordinación General del Plan Nacional para las Zonas deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR). Véase, Saúl Velasco, *op. cit.*, pp. 126-127.

Huelga decir que ello implicó limar las aristas más agudas para desmontar el talante crítico y, en esa medida, ser integradas al indigenismo oficial.¹⁰⁰

COPLAMAR y la gran mayoría de las políticas sociales de esos años tenían como ejes gestionar actividades productivas que otorgaran a las comunidades indígenas los mínimos de bienestar, en aras de un fortalecimiento de sus culturas étnicas. Sin embargo, lo étnico fue subsumido a su dimensión económica: la marginación o extrema pobreza.¹⁰¹ El indigenismo de participación asume lo étnico pero sin aprehenderlo a plenitud.

Durante la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se consolidó una nueva visión del proyecto económico-político que desde el gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) se estaba cocinando. En ese momento, Salinas se presentó como un opositor simultáneo al “neoliberalismo” y a “los nuevos reaccionarios” o “populistas”. Para ello explotó la idea de una nueva modernización: la “reforma de nuestra Revolución”.¹⁰²

El Liberalismo Social del salinato tejió una nueva retórica y práctica estatal, alterando las relaciones entre sociedad y Estado, lo que resultó en un cambio en la práctica y legitimidad de la política priísta. Para Stolowicz, este proyecto estaba encaminado a modificar las relaciones corporativistas del “viejo priísmo” y reestructurar el papel del Estado para fundar una economía social de mercado.¹⁰³

100 Conceptos como etnodesarrollo, cultura o autogestión fueron apropiados por los aparatos gubernamentales. Por ejemplo, la autonomía era concebida como una “precondición necesaria para que los indígenas pudieran contar con el acceso a los recursos y a los espacios indispensables para su reproducción cultural.” Oehmichen, *op. cit.*, p. 93. Para ilustrar este punto, confróntese lo descrito en el capítulo 2 de esta tesis, donde exploramos cómo por esos años las contribuciones de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna en el contexto oaxaqueño, y Gilberto López y Rivas junto a Díaz-Polanco ya estaban modelando nuevas formas para la libre determinación política de los pueblos indígenas.

101 *Ibid.*, pp. 96-99. Podemos afirmar que los aportes de antropólogos e historiadores (algunos y algunas de los que ya hemos examinado) se integró, de menos discursivamente, a los proyectos de Estado. O sea, se aceptó el paradigma del “México profundo” para “formular y emprender nuestro propio proyecto civilizatorio” bajo los parámetros y particularidades de nuestra realidad histórica y social, así pues el México profundo se exprese y borre al México imaginario (occidental y etnocida), pero todo esto sin generar cambios estructurales. Estas políticas fueron más una forma de contención social que una verdadera reforma de Estado. Para la propuesta del México profundo de Bonfil, véase, “Proyecto nacional y proyecto civilizatorio” en *México profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo, 2005, pp. 215-246.

102 Beatriz Stolowicz, *El misterio del posneoliberalismo. La estrategia para América Latina*, vol. II, Colombia, Espacio crítico Ediciones-Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, 2016, p. 513. En los párrafos sucesivos seguimos muy de cerca algunas de las ideas e hipótesis de esta autora, ya que analizan el proyecto neoliberal mexicano como una articulación entre viejas y nuevas prácticas políticas. Producto de la tensión existente entre el proyecto desarrollista revolucionario-nacionalista y el proyecto modernizador globalizador.

103 “La reestructuración capitalista se profundizó envuelta con una retórica construida con el léxico revolucionario *adecuado* a los nuevos tiempos: para mantener ‘los valores’ de la revolución mexicana había que salvarla tanto de los ‘neoliberales’ que querían destruirla, como de los ‘dinosaurios’ anclados en un pasado inviable y pernicioso, que también la destruirían por oponerse a la necesaria ‘modernización’. Por eso son los ‘nuevos reaccionarios’.” *Ibid.*, p. 514. Cursivas del original.

Las privatizaciones y la reestructuración para beneficio del capital trasnacional tenían que ser compensadas por una nueva política social en la cual el Estado dejara de tener protagonismo pero sin perder su legitimidad. En este caso el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) fue la herramienta para afianzar el gobierno de Salinas, dadas las acusaciones de fraude electoral en 1988, y también fue la nueva cara social del régimen.¹⁰⁴

El liberalismo social fue “la tercera vía mexicana” como respuesta al choque entre estatismo absorbente y neoliberalismo posesivo. Conceptos como soberanía, Estado o justicia social fueron trastocados radicalmente, pero matizados con una retórica que reivindicaba la tradición liberal-social de México. Para muchos intelectuales, este viraje conceptual representó la democratización tan esperada y exigida desde décadas atrás.¹⁰⁵

¿Qué lugar ocuparían los indígenas en este nuevo modelo estatal? Salinas encontró la respuesta, como Echeverría y López Portillo, en el indigenismo de participación. Él mismo lo describe así:

En el liberalismo social, la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas y debemos asumir esos valores con plenitud. *Queremos que ellos puedan decidir su forma de vida y cuenten con los medios para alcanzarla.* La ley protege y promueve sus lenguas, culturas, costumbres, recursos y formas específicas de organización, pero debemos luchar contra la desigualdad que padecen, respetando el ejercicio de su libertad, así como la vida y la dignidad de sus propias comunidades.¹⁰⁶

Este cambio en la concepción del problema indígena no fue mera retórica, no de balde Warman fungió como director del INI de 1988 a 1992. El crítico del indigenismo oficial fue incorporado a las instituciones del Estado. De 1989 a 1994 ascendió 1571.5% el presupuesto oficial al INI respecto al periodo anterior (1983 a 1988). Desmontar las ideas y prácticas paternalistas del indigenismo oficial ameritó semejante inversión ya que dejaba de lado la política del desarrollo productivo y pasaba a una de asistencia social.¹⁰⁷

104 Para Korsback y Ángel Sámano PRONASOL sentó las bases del indigenismo en su versión actual, *op. cit.*, p. 209.

105 Stolowicz analiza y glosa esta potente y atractiva retórica esculpida por Salinas de Gortari, *op. cit.*, pp. 517-521.

106 Citado en *ibíd.*, p. 520. Cursivas nuestras.

107 Al respecto Oehmichen es contundente: “la política social enfocada a superar la pobreza se ha traducido en la aplicación de meros paliativos para contener el descontento social y contribuir, de alguna forma, a la reproducción de la fuerza laboral para un mercado laboral flexible que requiere y demanda

Las nuevas políticas y tareas del indigenismo serían las siguientes:

- a. Incentivar, dar servicios y apoyar a las iniciativas de los pueblos indígenas, con el propósito de actualizar sus potencialidades y consolidar el carácter plural y diverso de la nación;
- b. Promover el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas, así como otras instituciones públicas y grupos de la sociedad involucrados y comprometidos en la acción indigenista;
- c. La coordinación de las instituciones federales, estatales, municipales y de la sociedad, así como con los organismos internacionales, con el propósito de ampliar la cobertura de atención hacia los pueblos indígenas e involucrar a otras dependencias y sectores de la sociedad civil en el quehacer indigenista.¹⁰⁸

Este decálogo va a tono con lo estipulado por el etnodesarrollo de Bonfil Batalla. Aunque incorporar al indígena significó una nueva base clientelar: el neocorporativismo neoliberal sin capacidad para intervenir en la pugna distributiva con el capital. En otras palabras, integrados pero supeditados al régimen.¹⁰⁹

Si bien, podemos cuestionar los límites o alcances de la postura del gobierno mexicano, tampoco podemos menospreciar el reconocimiento formal de los derechos indígenas, modificar las constituciones o marcos legales de varios países en el América Latina fue un paso sustantivo. En Ecuador se dio reconocimiento constitucional en 1983 y 1998; Guatemala en 1985; Colombia en 1991; México hasta la reforma de 1992 se reconoció su carácter pluriétnico como nación; Chile y Perú en 1993.¹¹⁰ Dichos cambios en materia legislativa estuvieron enmarcados en la agitación social sobre el V Centenario de la Conquista y la Colonización de la América Originaria que se coordinó en Matías Romero, Oaxaca, a partir de la participación de varios colectivos y representantes indígenas del continente que realizaron el Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios. Para marzo de 1990 se replicó en Xochimilco con hasta 100 representantes de 25 regiones indígenas del país para dar paso al Consejo Mexicano 500 años de Resistencia Indígena y Popular.¹¹¹

mano de obra abundante y barata que puede ser contratada por salarios bajos.” Oehmichen, *op. cit.*, p. 224. Esto converge con la visión Stolowicz.

108 Oehmichen, *op. cit.*, p. 115.

109 Stolowicz, *op. cit.*, p. 514.

110 Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez, “Introducción” en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, vol. I, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Autónoma de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 20.

111 Armando Bartra, *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia, 1918-2018*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 250. La Campaña Continental de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular tiene sus antecedentes en el Encuentro Latinoamericano de Organizaciones

En el capítulo 3 volveremos sobre el V Centenario, de momento nos limitamos a asentar que el paso del indigenismo de integración al de participación que vimos en México se expresó de igual manera a escala continental. En conformidad con la socióloga argentina Maristella Svampa:

el partearguas entre ambos momentos [del indigenismo al indianismo] es la crisis del modelo hegemónico integracionista (el indigenismo estatalista) hacia 1970, asociado a los Estados populistas-desarrollistas, el cual abre a un nuevo ciclo histórico, que cambia el eje acerca de quién realiza la pregunta sobre la indianidad, base sobre la cual se cuestionará la visión monocultural propiciada por el indigenismo integracionista y estatalista.¹¹²

Las demandas y reivindicaciones indígenas fueron ganando terreno conforme terminaba el siglo anterior, ya sea por la fuerza de los propios movimientos indígenas o como una forma de contención por parte de los diferentes gobiernos.

Conclusiones

Desde el colonialismo interno, el marxismo y el indianismo se asestaron sólidas críticas al indigenismo oficial. En general todas estas corrientes aceptaron la heterogeneidad cultural en detrimento de la homogeneidad cultural a la que aspiró durante tantos años el régimen; eliminaron el elemento racial en la definición del indígena; suscribieron la idea de regiones de refugio y los mecanismos dominicales de control político (el indígena ya no era un ente aislado), pero subrayaron el carácter colonial y de explotación. En última instancia, cuestionaron la pertinencia de la política y acciones indigenistas emprendidas por el Estado.

Pese a esto, muchas ideas, trabajos e investigaciones que se gestaron dentro del indigenismo oficial fueron base para el surgimiento de todas estas corrientes críticas. En este capítulo echamos una breve mirada al largo proceso indigenista del México posrevolucionario que moldeó una forma particular de entender y comprender al indígena: de la integración o asimilación a la participación; a veces los indígenas eran entendidos en el mismo campo semántico que el campesinado; otras más, eran

Campeño-Indígenas en Bogotá, Colombia del 7 al 12 de octubre de 1989. El 17 al 21 de julio de 1990 en la ciudad de Quito, Ecuador, se llevó a cabo el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, y el II Encuentro (donde se tocaron temáticas afines a los grupos afrodescendientes) fue en Quetzaltenango, Guatemala. Véase, Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 146-148.

112 Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 34.

comprendidos como parte constitutiva de la nación pero modificando sus culturas; o como un sector que aspira a la emancipación.

Ya sea suscribiendo algunos de los parámetros o hipótesis del indigenismo o en franca crítica a éste, todas las ideas en torno al indígena, hasta la actualidad, están en deuda con la corriente indigenista. Conceptos como autodeterminación, libre determinación y sobre todo autonomía se fueron posicionando como ejes centrales en los debates sobre los grupos indígenas. ¿Cómo fue que adquirieron mayor relevancia en los estudios indigenistas estos conceptos? Es la historia que develaremos en los siguientes capítulos.

II. La comunalidad y la autonomía regional como antecedentes

Podemos clasificar dos grandes periodos del indigenismo: de inicios del siglo XX a 1970 que es cuando se *descubre* al indígena, se revela como un problema para la conformación de la nación (*a posteriori* de la revolución mexicana) y se consolida como paradigma científico y político; después, en la década de 1970, hay un deslizamiento y se configura como un indigenismo de participación que representó una nueva forma de relación entre Estado e indígenas.

Desde mediados de siglo se irguieron cuestionamientos de gran calado que realizaron varias corrientes intelectuales hacia el indigenismo oficial como vimos en el capítulo pasado.¹¹³ Dos acontecimientos signaron estas corrientes: las movilizaciones estudiantiles de 1968 que culminaron con la matanza de 2 de octubre; y la I Declaración de Barbados de 1971, texto fundamental porque postuló la liberación indígena.¹¹⁴

Recordemos que Cristina Oehmichen definió al indigenismo como una dialéctica entre los procesos de acumulación y de socialización de la mano de obra indígena y las demandas de sus comunidades y organizaciones.¹¹⁵ En esta dinámica dialógica operan otros elementos, a saber, ante las acciones y políticas gubernamentales y las movilizaciones indígenas, intelectuales, antropólogos y activistas también emprendieron sesudas explicaciones que implicaron virajes, inflexiones o modificaciones a nivel epistémico.

Con arreglo a lo anterior, no es baladí explorar qué acontecimientos y organizaciones indígenas surgieron durante la segunda mitad del siglo XX que pusieron en crisis al indigenismo mexicano. En este capítulo expondremos dos propuestas epistemológicas que problematizaron la autodeterminación de los pueblos indígenas: una surgió en el seno de algunas organizaciones políticas indígenas oaxaqueñas (la *comunalidad*) y que fue moldeada gracias a un grupo de intelectuales indígenas, y la otra provino del ámbito académico/antropológico pero que se inspiró en las reivindicaciones y procesos de lucha indígenas (la *autonomía regional*).

Ambas se encuadran en procesos y contextos anteriores al neozapatismo, así constataremos que fueron referente al momento del levantamiento del EZLN, y de igual manera, la comunalidad se impregna del *discurso autonomista* que surge con el

113 Véase especialmente las páginas 28 a 39.

114 Consuelo Sánchez, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, p. 93.

115 Nota 26 del anterior capítulo.

neozapatismo y la autonomía regional adquiere una dimensión diferente a la luz de los acontecimientos de Chiapas como veremos en los capítulos 3 y 4.

2.1 *¡Eppur si muove!* Movimientos y organizaciones indígenas

El Estado mexicano sufrió un considerable desgaste debido a múltiples causas: el agotamiento del modelo económico de sustitución de importaciones que disolvió la narrativa del “milagro mexicano”; el descontento del agro mexicano por un reparto de tierras limitado y poco exitoso que se decantó en los movimientos guerrilleros encabezados por Genaro Vázquez y Lucio Cabañas (en la década de 1970); si sumamos el gran ciclo de luchas sindicales abierto por el movimiento ferrocarrilero de 1959 y la inconformidad del sector estudiantil, podemos concluir que el sistema político mexicano llegó a un punto tal de descomposición que puso en cuestión su legitimidad.¹¹⁶ De acuerdo con Armando Bartra podemos asegurar que ante la desaparición del superávit agrícola, sumado al déficit industrial que ya no podía ser compensado por el superávit en la balanza de servicios, el único camino que quedó fue el endeudamiento externo que de 1970 a 1977 aumentó más del 500%, pasando de 4,262 a 22,712 millones de pesos.¹¹⁷

Toda la primera mitad del siglo XX el indígena era tratado como campesino. Es cierto que tanto el indígena como el campesino tienen una relación y usufructo de la tierra, el indígena no se subordina a lo estrictamente agrario. A causa del endeudamiento nacional, así como los nuevos procesos de explotación y despojo experimentados a partir de los setenta, se acrecentaron los antagonismos y la inconformidad en comunidades campesinas e indígenas. Estos últimos tomaron un papel más consciente y activo en la medida que fueron reivindicando su carácter étnico¹¹⁸ no sólo por los conflictos agrarios, también por influencia de un sector concreto: el profesorado indígena.

Si “la misión evangélica” era aculturar al indígena, la “iglesia” era la escuela y el “misionero”, por consecuencia lógica, sería el *profesor indígena*. La formación de profesores oriundos de comunidades indígenas fue una constante desde la gestión en la

116 Alejandro Anaya Muñoz, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2006, p. 24.

117 Armando Bartra, *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia, 1918-2018*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, p. 138.

118 “Pasmoso tránsito de la vergüenza al orgullo: de población dispersa y degradada, objeto de asistencia pública y curiosidad científica a sujeto social beligerante, proponentor, movilizad. Que aún son intolerantes, sexistas, violentos, borrachos... ¡claro que sí! Como casi todo el mundo. Y precisamente por eso necesitan la autonomía; porque 500 años de heteronomía y saqueo los han llevado a esta triste situación.” *Ibid.*, p. 246.

Secretaría de Educación Pública (SEP) por José Vasconcelos. En ese sentido, la estrategia consistió en que un agente interno nacido y formado en la cultura indígena pudiera tener las herramientas necesarias para acelerar y profundizar el proceso de aculturación.

En esencia, el profesor bilingüe fue una creación de la educación pública. El molde cultural desde el que esta figura se dirigía y actuaba no era similar al de las comunidades puesto que había adquirido los parámetros de la “cultura nacional”, a pesar de esto, el magisterio bilingüista consolidó una conciencia crítica que hizo frente al indigenismo y la encomienda que éste predicaba. Así, el profesorado bilingüe se constituyó como un agente de cambio más cercano a los intereses y necesidades de sus propias comunidades.

A partir de 1968 hasta mediados de los setenta se conformaron algunas asociaciones de corte indígena que enarbolaron una conciencia de clase y étnica en dos demandas concretas: la lucha por la tierra y el respeto de la identidad étnica, respectivamente.¹¹⁹ El profesorado bilingüe tuvo un papel relevante en este proceso al orientar y asesorar sus demandas que se tradujo en la conformación de la Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas (AMPII), la Confederación Nacional de Comunidades indígenas (CNCI), la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI) y la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas (CNJCI). En 1977, surgió la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A. C. (ANPIBAC)¹²⁰

La teología de la liberación también influyó en la consolidación del movimiento indígena. Samuel Ruíz fue designado obispo de San Cristóbal de las Casas en 1959 y con una “teología propia, indígena y más particularmente tzeltal, basada en la concepción bíblica del éxodo y en la denuncia de las condiciones que habían obligado a los tzeltales a emigrar hacia la selva”,¹²¹ fue integrando una sólida red de trabajo de base. El fin de estos catequistas y diáconos era no sólo predicar, sino orientar y apoyar los procesos organizativos de choles, mames, tzeltales, tzotziles, y demás pueblos indígenas del sureste.

El trabajo de base de la diócesis comandada por Samuel Ruíz hizo posible que en 1974, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, se congregaran miles de representantes

119 Sánchez, *op. cit.*, p. 84.

120 *Ibid.*, p. 98 y nota 13.

121 Antonio García de León, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002, p. 122.

indígenas para exponer sus problemáticas en el I Congreso Indígena. Por su talante autónomo, es decir, sin representantes gubernamentales, en 1975 el INI y la Confederación Nacional Campesina (CNC) respondieron con la organización del I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas. A partir de esto se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) para agrupar a los sectores indígenas del país. En 1977 y 1979, se realizaron el Congreso II y III, bajo el mando del CNPI.¹²²

Uno de los mecanismos de control de los que se valió el régimen priísta fue el corporativismo, prueba de ello está la Confederación de Trabajadores de México (CTM) y otros sindicatos que funcionaron como los canales para mediar entre el régimen, empresarios y la clase obrera. La CNC fue el vínculo entre el gobierno y el campesinado (hasta la fundación del CNPI eran incluidos los indígenas como si fuesen parte de la clase campesina). En teoría, estos mecanismos representativos debían gozar de una autonomía relativa, sin embargo, el partido hegemónico supo y pudo cooptarlos por medio de prebendas o la represión directa de sus miembros. El CNPI no fue la excepción y a pesar de poseer durante los primeros años una línea que no respondía a los intereses del priísmo, en 1981 se impuso a un líder adherido al PRI.¹²³

De 1980 en adelante, se inició un ciclo de luchas ecológicas para defender tierras, bosques y recursos naturales. Además, las agrupaciones indígenas reclamaron la capacidad de apropiarse del ciclo productivo en beneficio propio, su derecho a la

122 Ma. Cristina Oehmichen Bazán, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 79-86. El trabajo de *Tatik* (como cariñosa y respetuosamente se referían los pueblos mayas al obispo de Chiapas) no careció de conflictos y contradicciones. Entre las más famosas controversias podemos recordar las que sostuvo con la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) durante todo su obispado, y con el gobierno mexicano por su supuesta militancia o participación con el EZLN. Además, el estado de Chiapas albergó agrupaciones del gobierno, movimientos guerrilleros, organizaciones no gubernamentales y religiosas (como testigos de jehová o protestantes). Esta variopinta red de grupos se imbricó con la labor del obispo, lo que se decantó en conflictos y serias divisiones. De las más destacadas fue la que sostuvo con organizaciones de izquierda como Línea Proletaria (LP), organización de corte maoísta invitada en 1976 por el propio Samuel Ruíz. Originarios del norte del país (conocidos como los norteños), su líder Adolfo Orive tuvo una fuerte influencia en organizaciones campesinas que pugnaban por un reparto de tierras. Para 1978 la división entre la diócesis y LP era más que evidente: “se preparó, por la línea pastoral, a 8000 catequistas y a 400 diáconos que actuaban en más de 2500 comunidades indígenas de la diócesis. Los diáconos o *tuhumeles* podían administrar ciertos sacramentos, particularmente el de matrimonio, y a menudo eran los líderes de las organizaciones campesinas. Los mismos cuadros de catequistas se convertían en las bases de acción de LP, por lo que pronto la discrepancia empezó a emerger: el deslinde de autoridad en esos grandes e importantes cuadros de masas. La acción pastoral de la diócesis y la acción política de los brigadistas invitados convergieron durante algunos años en el fortalecimiento de organizaciones campesinas, de cuadros activos en comunidades y de ciertos métodos de acción rápida que el EZLN utilizaría después, como el de la construcción previa de estructuras de viviendas y su desplazamiento sigiloso para ‘edificar’ súbitamente, de la noche a la mañana, un poblado o un campamento en terrenos disputados por las comunidades o las organizaciones agrarias.” Carlos Montemayor, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, México, Debolsillo, 2009, pp. 101-102.

123 Sánchez, *op. cit.*, p. 96.

autogestión.¹²⁴ En el año de 1979, en la Sierra Norte de Oaxaca, se crearon la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (ODRENSIJ) y el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CODREMI). En 1981 en Copala, Oaxaca, se conformó el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT).¹²⁵ Estas organizaciones frenaron la renovación de las concesiones de explotación maderera otorgadas entre 1956 y 1958 a Fábricas de Papel Tuxtepec (FAPATUX) en la Sierra Juárez, y a la Compañía Forestal de Oaxaca (CFO) en la Sierra Sur. En 1986, se reformó la Ley Forestal “para permitir por primera vez que los ejidos y comunidades forestales fueran los responsables directos de realizar los aprovechamientos forestales con la autorización de las instituciones forestales del gobierno federal.”¹²⁶

Los nahuas y totonacos de la Sierra Norte de Puebla fundaron la cooperativa agropecuaria regional Tosepan Titataniske; se crearon la Unión de Comunidades de Usila, la Unión de Comunidades del Istmo (UCIRI), los Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM) y la Unión de Uniones de la Selva Lacandona. En 1985 se creó la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA).¹²⁷

En 1982, los precios del café se vinieron abajo, lo que afectó a las zonas productoras del sureste. En Oaxaca, Chiapas, Veracruz y Puebla se organizaron caficultores para hacer frente a la crisis, pero el Instituto Mexicano del Café (INMECAFÉ) dejó de ser subsidiado por el Estado lo que oprimió, todavía más, a los pequeños y medianos productores. Miles de campesinos e indígenas quedaron sin sustento, en gran medida esto explica el levantamiento zapatista al obligar que organizaciones como las Asociaciones Regionales de Interés Colectivo-Unión de Uniones (ARIC-UU) o la misma Unión de Uniones (UU) se hayan incorporado a las filas del EZLN.¹²⁸

Seguir citando ejemplos de cooperativas, organizaciones, luchas, invasiones y expropiaciones de tierras excede nuestra empresa. Baste apuntar que el movimiento

124 Oehmichan, *op. cit.*, p. 101.

125 Sánchez, *op. cit.*, pp. 137-138.

126 Salvador Anta Fonseca, “Sierra Juárez: 35 años de soberanía en los bosques”, *La jornada del campo*, 17 de noviembre de 2018, consultado el 20 de agosto de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2018/11/17/cam-sierra.html>. Este proceso de movilización fue esencial para la formulación de la *comunalidad* como marco teórico para la autodeterminación de los pueblos indígenas, como lo veremos en los trabajos de Martínez Luna y Floriberto Díaz.

127 Oehmichan, *op. cit.*, pp. 102-104.

128 *Ibid.*, p. 105. El caso chiapaneco es sumamente complejo porque surgieron múltiples y diferentes tipos de organizaciones campesinas, también por los usos y tenencia de la tierra y las configuraciones políticas locales ameritan un examen exhaustivo para comprender a cabalidad la situación. Por ello, remitimos el capítulo “Nudo de serpientes 1980-1994”, García de León, *op. cit.*, pp. 205-237.

generado por comunidades campesinas e indígenas, principalmente de Guerrero, Chiapas y Oaxaca, trató de ser contenido por los programas y políticas gubernamentales (de corte asistencial y clientelar) como COPLAMAR, PRONASOL (expuestos en el capítulo anterior), pero acompañadas por la represión estatal ejecutada por la Dirección Federal de Seguridad (DFS), las Fuerzas Armadas y tácticas contrainsurgentes importadas de las implementadas en Guatemala por el dictador Efraín Ríos Montt.¹²⁹

El desencanto por los modelos políticos reformistas, asimismo la influencia de la revolución cubana y los procesos de descolonización en África y Asia, y la emergencia de la teología de la liberación funcionaron como impulsores de la insurgencia popular. Los movimientos sociales del último tramo del siglo pasado reaccionaron contra el neoliberalismo, definido por Beatriz Stolowicz como un “patrón de acumulación primario-exportador extractivista y financiarizado bajo dominio transnacional, que es impulsado, garantizado y financiado por los Estados latinoamericanos.”¹³⁰ La hipótesis de esta autora es que dicha reconfiguración en el papel del Estado y en el modo de acumulación capitalista tiene una poco conocida historia de madurez a lo largo de las últimas tres décadas del siglo XX. Por ejemplo, desde 1980 el Banco Mundial fue flexibilizando la legislación minera de, cuando menos, 70 países para asegurar el nuevo régimen basado en el despojo de tierras y recursos naturales.¹³¹

A contrapelo del reconocimiento oficial y jurídico de algunas reivindicaciones étnicas y culturales de los pueblos indígenas, en los hechos los Estados latinoamericanos comenzaron un largo ciclo extractivo que minó los derechos e integridad de los pueblos indígenas. En ese marco es posible comprender las organizaciones, luchas y reivindicaciones indígenas que repasamos líneas atrás. En ese agrio y convulso contexto es que la *autonomía* adquirió el carácter de paradigma que engloba los derechos colectivos, culturales, territoriales, identitarios, políticos y sociales de los pueblos indígenas. Aunque la autonomía como paradigma o concepto clave tardó

129 Personalmente asesoró a su amigo el gobernador de Chiapas (1982-1988) el general Absalón Castellanos en operativos militares para contener las actividades guerrilleras, en Guatemala se le conoció a esta estrategia contrainsurgente como “tierra arrasada”. *Ibid.*, pp. 214-217. Sobre el nuevo giro en las políticas de gobierno véase el apartado “El indigenismo de participación o de como se apropia la crítica” del capítulo I.

130 Stolowicz, *A contracorriente de la hegemonía conservadora*, México, Espacio crítico Ediciones-Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca, 2012, p. 14.

131 Héctor Alimonda, “‘Oro y esclavos’, la alegoría profética de Bolívar. (Minería, gobernabilidad y resistencias populares en Perú)”, en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas sociales para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017, pp. 93-94.

en consolidarse¹³² también coexistieron varias posturas o propuestas, en el caso de México la comunalidad y la autonomía regional son ejemplo de ello.

La comunalidad tiene su origen en el contexto oaxaqueño y nunca se definió como un tipo o forma de autonomía, pero desde la emergencia del EZLN sus definiciones y aportes fueron usados para contextualizar el proceso autonómico chiapaneco. Autores como Benjamín Maldonado juzgan que la comunalidad es una expresión de la lucha autonómica indígena a pesar de que en sus orígenes no tenía este talante autonómico. Precisamente en esta historia nos enfocaremos en las páginas que siguen.

2.2 Comunalidad: lo “comunal como comunidad, no como comunismo”

La aculturación del indígena se llevaría a cabo vía modificando su entorno, o sea, integrándose las zonas de refugio a la dinámica urbana, eventualmente, los indígenas se irán apropiando de la cultura occidental, según el indigenismo oficial. Contrario de lo que ponderaba Gonzalo Aguirre Beltrán, los indígenas que fueron a estudiar durante la década de 1960 a las universidades y vivieron en las zonas urbanas más importantes del país, tomaron “conciencia de la fuerza de las prácticas organizativas comunitarias” y cómo éstas podían reproducirse en contextos urbanos.¹³³

Fue toda una generación definida por el tipo de experiencias en las que se formaron (el marxismo, experiencias políticas en las Escuelas Normales y el proceso organizacional indígena de los años setenta) y por el tipo de subjetividades compartidas. Las luchas por el derecho a la libre determinación hicieron que algunos intelectuales indígenas formaran el concepto de comunalidad o comunismo en Oaxaca.¹³⁴

Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz fueron los precursores de la comunalidad como concepto analítico que expresa la forma de organización y aspiración del movimiento indígena oaxaqueño. Como tradición intelectual ha sido recuperada por autores como Benjamín Maldonado y Gustavo Esteva, aunque antes que un concepto o un discurso es una práctica, un modo de vida. Tanto Martínez Luna como Floriberto Díaz enfatizaron esto.¹³⁵

132 En el capítulo 4 nos detendremos en esta cuestión.

133 Alejandra Aquino Moreschi, “La generación de la ‘emergencia indígena’ y el comunismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización” en *Cuadernos del sur*, año 15, n. 29, julio-diciembre, 2010, p. 10.

134 *Ibid*, p. 8.

135 “Somos Comunalidad, lo opuesto a la individualidad, somos territorio comunal, no propiedad privada; somos *compertencia*, no competencia; somos politeísmo, no monoteísmo. Somos intercambio, no negocio; diversidad, no igualdad, aunque a nombre de la igualdad también se nos oprima. Somos independientes, no libres. Tenemos autoridades, no monarcas.” Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman*

La comunalidad orbita entre el ámbito académico y la práctica comunitaria, en otras palabras, estos autores sólo definieron lo que es ya entendido y ejercido por sus comunidades. Como puntualiza Alejandra Aquino: “para esta generación la militancia representa una práctica política cotidiana esencialmente emancipatoria, ya que a través de ésta se transformaron en productores de nuevas subjetividades, identidades y prácticas políticas contra hegemónicas.”¹³⁶ Para esta autora hay cuatro elementos que caracterizan la comunalidad: la relación con el territorio; la asamblea; el trabajo colectivo (tequio y servicio municipal) y la fiesta.¹³⁷ Elementos, dicho sea de paso, presentes en la propuesta comunalista de ambos autores (Floriberto y Martínez Luna). Ahora, veamos su obra.

2.2.1 Floriberto Díaz

En 1979, y después de haber realizado sus estudios en antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Floriberto Díaz regresó a la sierra de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, para hacer su investigación de grado. En julio de ese mismo año fue designado presidente del Comité pro-defensa de los recursos naturales de la zona alta; una vez en ese cargo visitó pueblos y comunidades cercanas para conocer la situación de la región, siguiendo los parámetros de investigación aprendidos en los recintos universitarios de la ciudad. Durante uno de sus recorridos en Chichicaxtepec y Tlahuitoltepec tuvo un peculiar encuentro con dos ancianos que le cuestionaron: “¿Y esos... señores saben más que nosotros sobre ese asunto? ¡Tú no tienes que presentar examen alguno ante ellos; el examen ha comenzado al nombrarte como su representante! Es este examen el más importante y no algo que lleves a otra parte.”¹³⁸

comunalidad, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Secretaría de Cultura-Gobierno de Oaxaca-Fundación Harp Helú, 2010, p. 17. Subrayado del original. Floriberto Díaz apela a la practicidad del conocimiento comunitario: “Cualquier trabajo se vuelve abstracto y estéril mientras no parta de las condiciones reales de vida y no tenga aplicación alguna en la práctica, en este esfuerzo debemos cuidar de no complicar las palabras, los términos que definen nuestros derechos, sino hacerlos sencillos y comprensibles para todos, de manera que permitan su fácil traducción a cada uno de nuestros idiomas”, “Simposio Indolatinoamericano sobre los Derechos Fundamentales de los Pueblos Indígenas”, en *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe ayuujukwënää ny - ayuujuj mēk äjtën*, Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.), México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 83. Texto de 1995.

136 Aquino Moreschi, *op. cit.*, p. 9.

137 *Ibid.*, p. 19.

138 Floriberto Díaz, “Autorreflexiones”, en *op. cit.*, p. 206. En lo que sigue de este apartado citaremos tres libros que son un compendio de algunos escritos tanto de Floriberto Díaz y Martínez Luna. En el caso del primero recurrimos una edición de la UNAM, desafortunadamente esta compilación tiene dos inconvenientes. El primero, es que no todos los textos están fechados por lo que resulta imposible seguir temporalmente su trayectoria intelectual, aunque toda su obra intelectual fue realizada entre 1980 y 1995,

Este encuentro fue fundamental en la visión del entonces joven estudiante mixe. El propio Floriberto decidió, a partir de ese momento, vincularse directamente con las problemáticas del pueblo mixe. En esa línea y en franca crítica al indigenismo y sistema escolar reflexionó: “no necesito escribir una tesis para que la gente valide o rechace mis propuestas, es más una cuestión de compromiso directo y de coherencia entre las palabras y las acciones lo que requiere la gente.”¹³⁹

2.2.2 Contra el indigenismo y por una educación comunal

Una de sus preocupaciones más recurrentes fue construir un modelo educativo acorde a la cultura y forma de vida mixe. Sus cuestionamientos eran contundentes y más si reparamos que son elaborados por las propias comunidades, es decir, son críticas colectivas y no sólo la reflexión del propio autor. Como ejemplo está lo discutido en una asamblea de Autoridades Mixes en Totontepec en 1979:

- La escuela desarraiga, hace flojos a nuestros hijos, se olvida nuestra lengua, pues sólo se enseña el castellano, se combaten nuestras costumbres.
- Cuando reclamamos a los maestros por qué faltan o por qué no aprenden bien nuestros hijos, nos dicen que quiénes somos para exigirles, nos dicen también que es el gobierno quien les paga y amenazan con irse de la comunidad.
- Muchas veces se ha visto a los maestros entrar borrachos a dar clases y se enojan con los niños. Algunos maestros hasta les enseñan a fumar a los niños.
- Nosotros deseamos que los niños no olviden lo que les enseñamos en el hogar y que aprendan nuevos trabajos, ojalá se pudiera escribir mixe.¹⁴⁰

Los puntos resolutivos de la asamblea tocan aspectos nodales. Primero, la discriminación que sufren por parte de docentes y el conflicto que esto desencadena en la comunidad. Segundo, el elemento práctico de la educación según la cosmovisión

periodo que comprende desde su regreso a Oaxaca hasta su muerte. El segundo inconveniente es que esta para edición sólo tuvimos acceso por medio de un e-book que fue comprado en la misma máxima casa de estudios, pero la edición está pésimamente trabajada ya que algunas páginas contienen tablas de datos que no están bien acomodadas y por ello invaden otras páginas, lo que compromete la lectura en muchos párrafos y páginas. Sumado a esto, la paginación es un desastre: al leer no aparece el número de página y cuando se procede a su lectura aparecen tres páginas al mismo tiempo en la pantalla. Se decidió poner el número de página según el numerador que aparece al ser leído en el programa Adobe Digital Editions con el afán de ahorrar al lector o lectora el trabajo de referencia. Mientras que en el caso de Martínez Luna, contamos con dos libros que tienen la fecha de publicación de casi todos los textos recopilados; dos o tres casos de su libro *Eso que llaman comunalidad* no cuentan con fecha, probablemente se deba a que fueron textos hechos exclusivamente para ese libro. Esto último es una intuición y no una certeza mas no compromete la exposición de nuestro capítulo.

139 *Ídem*.

140 “Algunas reflexiones sobre la educación mixe”, en *ibid.*, p. 168.

mixe puesto que debería servir para “que los niños no olviden” lo que se enseña en el hogar, en resumidas cuentas, una herramienta para el rescate de su cultura. Y por último, el deseo de escribir en su propia lengua.

Las comunidades mixes no se limitaron a señalar los fallos del sistema educativo ya que construyeron destacados ejercicios para apropiarse del proceso educativo, con relación a esto, la secundaria “El sol de la Montaña” fue construida y gestionada por personas de las mismas comunidades (las clases eran tanto en mixe como castellano)¹⁴¹ y las 6 Semanas de Vida y Lengua Mixes que se realizaron entre 1983 y 1985.¹⁴²

Contraviniendo la perspectiva indigenista de otorgar una educación que “desindianizara” a las comunidades indígenas y así se apropiaran de la cultura y lengua occidental, el caso mixe demuestra la lucha y resistencia constante por conservar la cultura y lengua de cada grupo indígena.¹⁴³ Todo esto se basa en que las comunidades, grupos o pueblos indígenas deben generar y gestionar modelos educativos adecuados a su contexto y aspiraciones:

Nuestra comunidad es la que debe decidir cómo quiere adquirir la ciencia y la tecnología que ofrece la civilización: la vía de la imposición o lo que determinan las instituciones no será el camino apropiado.

En este sentido, la ciencia y la tecnología deben reforzar las bases de nuestra vida y filosofía comunitarias.¹⁴⁴

Estos severos juicios son más que un alegato contra el sistema educativo, es también una condena a la política indigenista ya que “[el indigenismo] simplemente responde a los intereses y necesidad de la clase que representa, como lo ha hecho históricamente”.¹⁴⁵ Floriberto llegó a afirmar que instituciones como el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Congreso de Pátzcuaro de 1940 concentraron “todas las experiencias indigenistas nacionales de cómo acabar científicamente con nuestros pueblos”.¹⁴⁶

141 “Ideas para una educación integral mixe”, en *ibid.*, p. 173. Este breve texto describe los problemas por emprender este proyecto de educación comunitaria dado que la misma SEP estuvo renuente a validar y apoyar el proyecto. Texto de 1986.

142 “La lengua mixe; luz del Pueblo Mixe”, en *ibid.*, p. 197. Texto de 1994.

143 “Poder pensar en mixe, poder contar en mixe y no traducir el castellano al mixe, es hurgar en los recónditos espacios de nuestras capacidades para proponernos recuperar nuestra creatividad, la cual necesitamos frente a un futuro incierto en el que los poderosos se disputan a muerte las oportunidades.” Floriberto Díaz, *ibid.*, p. 199.

144 “Hacia una educación integral mixe”, en *ibid.*, p. 185. Escrito en contubernio con Andrés Hernández Núñez, Anastacio Cardoso Jiménez y León Jiménez Jiménez en 1987.

145 “Frente a la política del lenguaje indigenista”, en *ibid.*, p. 188.

146 “Los indígenas en los procesos revolucionarios de Centroamérica”, en *ibid.*, p. 145.

2.2.3 Derechos humanos y derechos indígenas, ¿falsa dicotomía?

Un debate que surgió en la década de los ochenta y que sigue en la actualidad es a nivel jurídico: ¿cómo tratar los derechos humanos y los derechos indígenas? El debate más o menos encuadra que al asumir derechos colectivos *especiales* para los distintos pueblos indígenas generaría vacíos o querrelas legales puesto que entraña distinciones a personas indígenas, dando como resultado una desigualdad jurídica. Así, algunos juristas consideran que la misma existencia de “derechos indígenas” sería un contrasentido a la concepción de los derechos humanos, siendo estos últimos aplicables a cualquier persona o individuo por el simple hecho de su calidad de ser humano.

La postura del autor mixte contradice lo anterior. Rechazó que los indígenas nieguen los derechos humanos universales, mas concede que se parten de diferentes supuestos. En otras palabras, los pueblos indígenas parten de lo colectivo y no de lo individual, por ello la incomprensión de juristas y pensadores que consideran que los derechos humanos, *per se*, incluyen las preocupaciones y aspiraciones indígenas. Aunque no problematizan que la perspectiva occidental es individualizante: “[es la] suma de individuos o de voluntades individuales, es decir, hay una visión muy aritmética en los seres humanos de Occidente, mientras que para los pueblos indígenas se trata de una concepción totalizadora, geométrica.”¹⁴⁷

Ignorar esto es no enfocar el problema en su complejidad y sólo distorsionarlo.¹⁴⁸ Al respecto, Floriberto propuso que el Estado mexicano contemple y asuma la existencia de derechos colectivos que no supediten a los derechos individuales, para este fin propuso a la libre determinación como puente entre los derechos individuales y colectivos.¹⁴⁹ Esta solución abriría un camino democrático que se opone a lo escrito por Roger Bartra: “no es justamente la creación de un Estado y como nosotros lo comprendemos, no es la creación de nuevos Estados dentro de este Estado, sino

147 “Los derechos indígenas y la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Oaxaca”, *ibid.*, p. 134.

148 La lucha por el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas desencadenaba equívocos y exageraciones, y con la aparición del EZLN y su lucha por la autonomía indígena se generaron otras lecturas más confrontativas y con tintes políticos. Como ejemplo, recordemos la idea del antropólogo Roger Bartra sobre la “balcanización” del país. Desdoblado su argumento, Bartra afirmó que crear un marco jurídico que contemple regímenes autonómicos o derechos “especiales” a grupos indígenas significarían “un enfrentamiento con la definición clásica de la nación ilustrada moderna, según la cual ésta es una expresión política de un espacio territorial donde todos los ciudadanos están sujetos a las mismas leyes, sin tomar en cuenta su color, religión, origen étnico o sexo. El Estado se basa aquí en una sociedad civil que reúne a hombres y mujeres que eligen libremente someterse a las mismas leyes.” Roger Bartra, “Violencias indígenas”, *La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997, consultado el 19 de septiembre de 2020, <https://www.jornada.com.mx/1997/08/31/sem-bartra.html>

149 “El pasado que es presente”, en *op. cit.*, p. 88.

justamente el ejercicio de facultades bien definidas en el ámbito de nuestra comunidad.”¹⁵⁰

En síntesis, Floriberto y los grupos mixes no niegan, para sí, los derechos humanos porque no niegan su humanidad, pero sí enfatizan que hay derechos “eminentemente históricos y colectivos” que dotan de una particularidad al reclamo indígena. Según su apreciación, hay cinco ejes que los rigen: el derecho a la tierra; el reconocimiento como pueblos indígenas y no sólo como etnias o grupos; derecho a la libre determinación; derecho a una cultura propia y el derecho a un sistema jurídico propio.¹⁵¹ El Estado de derecho debería dar cabida a todo esta gama de demandas indígenas, según lo dicho por el autor mixe.

2.2.4 Comunidad y comunalidad

A juzgar por el antropólogo mixe, toda comunidad indígena tiene, como mínimo, los siguientes elementos: un espacio territorial; una historia común; una “variante de la lengua del Pueblo”; una organización que define la política, cultura, sociedad, lo civil, lo económico y lo religioso; y un sistema comunitario para la procuración y administración de la justicia.¹⁵² A vuelo de pájaro podemos considerar que el territorio, la historia y la lengua son características contenidas en la definición de lo indígena (desde el indigenismo), aunque no signifiquen lo mismo, hay una convergencia de primera mano. Lo interesante y radical de la idea de Floriberto es referente a los otros dos puntos.

En primer lugar, la organización comunitaria es la matriz de la que se produce un código ético, una existencia espiritual, una política y conducta social, un orden jurídico, una cultura particular, así como elementos económicos y civiles.¹⁵³ Hay una integralidad en cada uno de estos ámbitos que hunden sus raíces en la concepción mixe de la tierra como territorio (trabajo) y la Tierra como madre (ceremonias y ritos).

La tierra no se agota en su carácter agrario, al contrario, se expande en una dimensión religiosa. Por lo tanto, la tierra en clave mixe se asimila no como una mercancía, sino como un ser y por eso nadie puede poseerla (en el sentido de propiedad privada): “para nuestras abuelas y abuelos sabios, el punto de partida y de llegada era la tierra. Por eso llegó a ser la madre de todos los seres vivos: de ella somos, de ella nos

150 *Ibid.*, p. 92.

151 “Relación entre derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”, en *ibid.*, p. 77.

152 *Ibid.*, p. 78.

153 “Comunalidad: más allá de la democracia”, en *ibid.*, p. 24.

alimentamos y a ella retornamos, aceptándonos en sus entrañas. Ella es sagrada, entonces, y nosotros sus hijos lo somos también.”¹⁵⁴

La tierra es más un espacio de sociabilidad. Efectivamente, la siembra implica trabajo mutuo en aras del bien común: “no puede haber entonces una reproducción individual, tendrá que ser colectiva. De ahí que la relación de reproducción-recreación mutua entre *jüäy* [ser humano en mixe] y Tierra habrá de ser comunal y ella es posible mediante una energía creativa, inteligente, transformadora, el trabajo, pero siempre entendido en el sentido comunal.”¹⁵⁵

Respecto al tema de la justicia Floriberto escribió en 1993: “el objetivo de la autoridad al aplicar el derecho comunitario en la justicia, es la búsqueda del equilibrio entre los propios miembros de la comunidad y del ‘delincuente’ con la naturaleza, de la cual los seres humanos formamos parte importante, se busca la restitución del individuo a la comunidad y su armonía con la Madre Tierra.”¹⁵⁶ La justicia no es punitiva ni parte del individuo, una vez más, lo comunitario atraviesa todo este ámbito. Es todo un modelo societal comunal, no es sólo un “sistema de usos y costumbres” sino un derecho indígena y, en última instancia, una *sociedad otra*.¹⁵⁷

2.3 Jaime Martínez Luna

Una vez que realizó sus estudios y regresó a Guelatao, Oaxaca, Martínez Luna halló un problema: ¿cómo explicar el problema que se genera en las comunidades indígenas de la sierra norte de Oaxaca por el uso y explotación de la madera en la zona montañosa? Reconoció que hay un conflicto laboral (de clase), pero que no se ciñe a esto: “no puede asegurarse que sus formas de lucha se generen con un sentido clasista únicamente, sino que éstas se bañan de un tinte tradicional, de un lazo que les une, que es la propiedad comunal, de la tierra y por tanto se manifiestan una conciencia comunitaria.”¹⁵⁸

154 *Ibid.*, p. 31.

155 “Principios comunitarios y derechos indios” en *ibid.*, p. 35. Texto de 1988.

156 “Los derechos indígenas y el derecho indígena”, en *ibid.*, p. 106.

157 Tanto Floriberto como Martínez Luna criticaron el concepto de “usos y costumbres” al plantearlo como un criterio colonial o racista. El abogado mixteco Francisco López Bárcenas concurre en este punto, pues piensa que este tipo de justicia o formas de dirimir los conflictos deberían corresponder más al concepto de “sistemas normativos indígenas” o derecho indígena. La cuestión no es menor si pensamos que su debate no es sólo por sistematizar y reivindicar los conocimientos y saberes indígenas, sino combatir el racismo y el colonialismo que atraviesan los marcos conceptuales académicos, esta visión que destaca los sistemas normativos es más reciente.

158 “Aquí el que manda es el pueblo” en *Textos sobre el camino andado, tomo I*, México, Departamento de Publicaciones del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2013, p. 25. La comunidad afectada era Ixtlán, Oaxaca. El texto es de 1977. Interesante esta anotación porque polemiza con el marxismo ortodoxo y economicista de aquellos años.

Líneas atrás señalamos parte de la historia de luchas en la década de 1980 en Oaxaca donde la ODRENSIJ y el CODREMI disputaron el uso de los recursos naturales. ODRENSIJ aglutinó 8 pueblos forestales más 17 pueblos que se solidarizaron con ellos, la consigna era “cancelar todo tipo de concesión que impidiera el desarrollo de los pueblos con recursos madereros” y crear una industria comunal coordinada por un comité y no un solo gerente (en el pueblo de Macuilianguis).¹⁵⁹ Esto subvierte el enfoque sindicalista, puesto que afirma otro tipo de organización vía comité que responde mejor a la forma organizacional grupal y no unipersonal (encarnado en la figura del gerente). Sumado a esto, la visión de la comunalidad no sólo aspira a un reparto equitativo o que beneficie a los pueblos, también es otra forma de concebir los recursos naturales y la naturaleza en sí: “ojalá encontremos uno [un modo de aprovechamiento silvícola] que permita al monte reproducirse bien, porque nos duele ver que hay áreas donde lentamente van creciendo los pinitos, todo por haber cortado demasiados árboles.”¹⁶⁰

En una investigación de 1982 el antropólogo zapoteco ya perfilaba la tensión que destila el marxismo al ser aplicado al contexto serrano. Si bien, el marxismo enmarca la lucha social bajo el antagonismo de clase, Martínez Luna pone énfasis en la “lógica de sobrevivencia comunitaria”, donde no sólo está en juego la lucha de clases (salario, derechos laborales, etcétera) también la reproducción de la comunidad: una cultura y modo de vivir.¹⁶¹

El pensar y el hacer de un indígena tampoco se podía explicar desde el indigenismo: “no sólo es la lengua nuestro mecanismo de resistencia, es también nuestra organización, es el trabajo cotidiano, es la comunidad.”¹⁶² El criterio lingüístico resulta limitado, de igual manera la educación (esa herramienta de transformación pregonada por el indigenismo) era vista como un elemento que rompía con la cultura y la comunidad, ya que instala la idea de que se debe estudiar e ir a trabajar a las grandes ciudades.¹⁶³

La incapacidad del marxismo, el indigenismo y el pensamiento occidental obligó a que los maestros indígenas acuñaran otros conceptos, ideas y formas de pensar para

159 “Pese a quien le pese... seguiremos avanzando” en *ibid.*, pp. 57-58. Texto escrito en 1983.

160 “Por más promotores que lleguen seguiremos resistiendo” en *ibid.*, p. 74. Texto escrito en 1980

161 “Resistencia comunitaria y cultura popular. El caso de la Organización en defensa de los recursos naturales y desarrollo social de la Sierra de Juárez A. C.” en *ibid.*, pp. 85-86.

162 *Ibid.*, p. 92.

163 “Tenemos claro que la educación oficial roba tiempo, dinero y esfuerzo a nuestra comunidad, pero que también la lucha concreta educa a los ciudadanos y promueve a los futuros dirigentes de esta comunidad grandota que es la ODRENASIJ.”, *ibid.*, pp. 90-91.

comprender las realidades indígenas. Por ejemplo, las leyes del sistema político liberal mexicano prohíben que una persona sea obligada a ejercer un cargo político, mientras que para la comunidad indígena es una obligación, porque no trabajar en el tequio “se entiende como una falta de aprecio a la comunidad”.¹⁶⁴ Esta manera de entender la política contrasta con lo que Martínez Luna define como el paradigma humano, dicho paradigma busca explicar al hombre en su medio según las reglas e imposiciones que él mismo produce; mientras que la comunalidad tiene su origen en una visión *naturólatra*.¹⁶⁵

Es imposible comprender esta otra política y forma societal sin reparar en su trayectoria histórica, su pensar y su cultura: “el hecho de trabajar colectivamente obliga a resolver las necesidades más importantes de la comunidad de forma colectiva. El regalo de tiempo y esfuerzo para cumplir cargos en los cuales no se obtiene ninguna remuneración, hace que la comunidad un todo indivisible y difícilmente vulnerable.”¹⁶⁶ Trayectoria que no escapa al contacto con el mundo occidental (capitalista) pero que adquiere una nueva nomenclatura si se repara en las características internas de la propia comunidad.¹⁶⁷ El reto a la perspectiva marxista es comprender que “la lucha de los pueblos ahora no es directamente por los precios, ni por los ingresos de los trabajadores, ahora es por la organización comunal para la producción.”¹⁶⁸

Finalmente, es necesario sistematizar las experiencias para que “se genere un discurso que responda fielmente a la realidad y a su vez la dinamice con mayor fuerza y responsabilidad.”¹⁶⁹

164 “Movimiento campesino indígena de la Sierra Norte” en *ibid.*, p. 100. Texto de 1982.

165 Al respecto sentencia: “se razona en función de los intereses de un individuo y se entiende que toda actitud deviene de un interés individual, nunca se incorpora la posibilidad de entender que la actitud es resultado de un hecho social, comuna, que por lo mismo amerita un tratamiento distinto” en “Conclusiones al vapor: de vuelta al sentido común”, *Eso que... op. cit.*, p. 141. En general este capítulo está dedicado a distinguir estos dos tipos de razonamientos. Mientras que el paradigma antropocéntrico homogeniza partiendo del individuo y subordina a la naturaleza y al propio hombre, lo *naturólatra* asume lo diverso y al hombre entendido como ser colectivo para y con otros seres humanos y con la naturaleza misma.

166 “Bosques, liberación y resistencia” en *ibid.*, p. 157. Texto de 1985.

167 “Entenderemos, también el carácter de clase que asume la comunidad dentro de la estructura de clases en que la envuelven y reproducen el capital y su proceso de valorización; a la vez que la ubicaremos no como el resultado mecánico de la operación del modo de producción sino como fruto de su propia lucha por la vida.” Y continúa: “con esto queremos afirmar que la existencia de la comunidad la entendemos no sólo en función de las características del sistema capitalista en general, sino también como resultado de instancias internas.”, *ibid.*, p. 128.

168 *Ibid.*, p. 222.

169 “Movimiento campesino...” en *Textos sobre el..., op. cit.*, p. 109.

2.3.1 Asamblea, tequio, tierra y fiesta

Durante los ochenta aparecieron organizaciones indígenas independientes del Estado que enarbolaron el derecho a la autonomía y la libre determinación; fueron los primeros intentos de autogobiernos autónomos (con asambleas y autoridades comunitarias).¹⁷⁰ Con la emergencia del EZLN, la autonomía adquirió dimensiones nacionales que se entrelazó con otras experiencias del continente.¹⁷¹ En ese orden de ideas 1994 fue un quiebre epistémico, algunos intelectuales indígenas tuvieron que volver sobre lo ya andado y abrir nuevas preguntas y temas de discusión. Martínez Luna trabajó en la comunalidad como una nueva forma de pensar, a lo que afirmó (en franca oposición a lo que Caso, Gamio o Sáenz argumentaron): “los elementos de orden cultural, como la lengua o la vestimenta, pasan a un segundo plano porque es el *trabajo comunal* lo que *muestra nuestra identidad* como chinantecos, zapotecos o mixe, y es el trabajo y nuestras necesidades lo que nos une, lo que nos reúne y lo que nos moviliza.”¹⁷² Asimismo, vinculó el concepto de comunalidad con el de autonomía conforme fue adquiriendo protagonismo en los debates públicos y académicos desde el alzamiento del EZLN.¹⁷³

Ya no es el folclor, la lengua, y lo racial (la apariencia y fenotipo) sino el *trabajo comunal* lo que define al indígena. Eso es la *comunalidad*: “trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el

170 Aquino Moreschi, *op. cit.*, p. 15.

171 En las Conclusiones generales hacemos referencia en este punto.

172 “¿Es la comunalidad nuestra identidad?” en *Textos sobre el...*, *op. cit.*, p. 258. Cursivas nuestras. Cabe recordar que Floriberto Díaz murió en 1995 así que ya no pudo contribuir y enriquecer el debate sobre la comunalidad y la autonomía a la luz de la coyuntura del EZLN.

173 Antes de 1994 el concepto autonomía era usado de forma no sistemática con excepción de algunos casos (como la autonomía regional). Es interesante cómo con el paso del tiempo el concepto toma peso y se constituye como un eje clave para las discusiones en materia indígena. Los escritos de Martínez Luna son ejemplo de esto ya que en sus primeros trabajos hablaba de libre determinación o autodeterminación de los pueblos indios, después de 1994 enlaza comunalidad con autonomía. “Desde lo que hemos escrito, la autodeterminación es una realidad y una esperanza. Tenemos relativa autonomía política porque la ejercemos en términos comunitarios. Tenemos autonomía territorial y ésta es responsabilidad de las fuerzas comunales. Nos surgen dudas sobre la autodeterminación económica, pero no sabemos hasta qué punto la solución está en la reflexión o en el trabajo cotidiano. En realidad, nunca nos habíamos preguntado sobre el futuro de nuestra autodeterminación. Esta inquietud nos llegó igual que a los nuevos zapatistas; dado que nuestra autodeterminación la habíamos buscado pero nunca la habíamos pensado como un proyecto general. Este es el dilema, sin embargo estos comentarios buscan empezar a entender de manera efectiva lo que es y puede ser la autodeterminación. Tomen estas reflexiones como propuesta no siempre segura, pero eso sí con la intención de avanzar en lo que desde hace muchos años hemos estado pensando desde cualquier rincón de esta Sierra.” Martínez Luna, “Comunalidad y autonomía” en *Eso que llaman...*, *op. cit.*, p. 57.

Hacemos hincapié en que para este autor el concepto autonomía está supeditado a la propuesta comunalista, mientras que en los estudios a partir del neozapatismo toma un papel primario y articulador de cualquier estudio o propuesta teórica: no es un concepto más sino el que vertebra todo proyecto indígena.

tequio), y el trabajo para el goce (la fiesta).”¹⁷⁴ La comunalidad tiene un cariz ético: “en nuestras comunidades el poder es un servicio, es decir la ejecución de lineamientos de una asamblea, de una colectividad.” Continúa:

una autoridad en comunidad es prácticamente un empleado al servicio de todos, al que no se le remunera, al que no se le permite decisión sino que existe la consulta. En contraste, el poder político en las sociedades rurales mestizas o urbanas es distinto, es la posibilidad de ejecutar las propias ideas de quien lo tiene para satisfacer sus personales intereses, la consulta no existe.¹⁷⁵

Martínez Luna distingue entre comunidades indígenas y las “sociedades rurales mestizas o urbanas”. Ya no es lícito meter en un mismo saco las características de campesinos e indígenas, la tierra no es sólo el medio de subsistencia para el indígena: “la tierra no es una cosa sino la madre misma de la comunidad. El territorio es sagrado y además el espacio para la reproducción y la diferencia. Para la sociedad mestiza la tierra es mercancía y un elemento más de individualidad, de seguridad económica; para los pueblos la tierra es todo y para las futuras generaciones.”¹⁷⁶ La tierra es la piedra de toque donde la comunidad crece, se reproduce y encuentra su lugar en el universo.

“La asamblea para nosotros es el foro donde la capacidad individual del parlante lo mismo que del silente se conjuga, y en cada momento se encuentran en una nueva coexistencia.”¹⁷⁷ Lo peculiar es que se parte del *nosotros* comunitario que se expresa en el tequio: “pensamos que la solidaridad es un acto voluntario e individual, mientras que la comunalidad es una ideología emanada de acciones establecidas, en muchos casos de manera obligatoria.”¹⁷⁸ No es un acto voluntario, el individuo se desdobra primero como ser social que tiene un compromiso y un deber para y con la comunidad. Esta perspectiva está más cercana a lo *nosótrico* tojolabal que a la filosofía política occidental.¹⁷⁹

¿Y cuál es el fin del trabajo comunitario? ¿El tequio y la asamblea se articulan para un objetivo? Son para el goce, la fiesta:

174 *Ibid.*, p 251.

175 “Discriminación y democracia” en *Eso que llaman....*, *op. cit.*, p. 66. Texto de 1994.

176 “Comunalidad y autoritarismo” en *ibid.*, p. 31. Texto de 2007.

177 *Ibid.*, p. 82.

178 *Ibid.*, p. 90.

179 “El *nosotros* absorbe al individuo y requiere su incorporación al nosotros, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El *nosotros*, pues, no borra al individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial.”, Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2020, p. 13.

El cargo es prestigio, es valor colectivo definido por el trabajo, acción que objetiva la presencia. El trabajo en comunidad es método y esencia de la realización comunitaria; se da la responsabilidad comunal más que la propiedad comunal. El trabajo categoriza la existencia en la asamblea, en la toma de decisiones; el trabajo en el cargo para la coordinación y la representación; el trabajo intelectual y físico para el mantenimiento de la comunidad y, por último, el trabajo para el goce o para la fiesta.¹⁸⁰

2.3.2 Dos orígenes diferentes, dos apuestas diferentes. Es hora de “voltear la tortilla”

Partir de lo comunitario y no del individuo es más que mera semántica. Es, en términos de Guillermo Bonfil Batalla, hablar de dos matrices civilizatorias diferentes. Consciente de ello Martínez Luna escribe un texto en 2003 donde opone la comunidad frente al desarrollo. La primera entendida como resistencia de lo propio y el *desarrollo* como un ataque externo y permanente. La comunalidad es un paradigma donde la familia y la comunidad son los “sujetos” de una tierra compartida (que difiere al discurso socialista).¹⁸¹ De igual forma Floriberto describió, con mucho pesar, la lectura tan sesgada que realizan católicos y protestantes de la vida comunitaria: “lo único cierto es que sea la religión que sea, todas ellas combaten nuestra vida comunitaria, que la confunden con comunismo.”¹⁸²

Mientras el mundo occidental promueve un desarrollo económico *ad infinitum*, el proceso económico naturólatra “al no ser acumulativo y lineal, es distributiva y circular cerrada o en espiral, según sea el proceso productivo.”¹⁸³ El llamado “[es a] ‘voltear la tortilla’. Es momento de volver al sentido común, es urgente escribir nuestra propia historia, es necesario integrar nuestros valores y principios con base en nuestra oralidad e imagen. Así sea en español, para ejercitar en nuestro pensar los conceptos propios que subyacen en la epistemología de la comunalidad.”¹⁸⁴ Floriberto Díaz también menciona: “el punto de partida para el desarrollo, o de cualquier reforma que se precie de revolucionaria, debe ser la comunidad, formada por familias y por individuos que necesitan de los demás, y no del Estado-nación abstracto individualista.”¹⁸⁵

180 “Conclusiones al vapor: de vuelta al sentido común”, *Eso que llaman... op. cit.*, pp. 149-150.

181 “Comunalidad y desarrollo” en *Textos sobre el..., op. cit.*, pp. 263-266.

182 Floriberto Díaz, “El caciquismo y la violación de los derechos humanos del Pueblo Mixe”, *op. cit.*, p. 120. Texto de 1985.

183 “Conclusiones al vapor: de vuelta al sentido común”, en *Eso que..., op. cit.*, p. 162.

184 *Ibid.*, pp. 127-128.

185 “Pueblos indígenas, desarrollo comunitario y modernidad”, *op. cit.*, p. 223. Texto de 1994.

En general, la cosmovisión y cultura (mixe y zapoteca) vertebran una propuesta disímbola a la visión occidental de desarrollo. Ello explica su rechazo tácito no sólo a la modernidad que se les quiere imponer, asimismo al sistema político mexicano y exigen que se valoren y respeten los parámetros propios de los pueblos y comunidades indígenas.¹⁸⁶ Como lo deseó Bonfil Batalla, es momento de que emerja el México profundo: la comunalidad, por su raíz *mesoamericana*, es una alternativa al modelo civilizatorio occidental.

2.4 Caminando con la comunalidad: Gustavo Esteva, Benjamín Maldonado y los intelectuales “contemporáneos”

Joel Aquino y Juana Vázquez Vázquez del poblado de Yalalag son considerados por Alejandra Aquino como parte de esta generación (de Floriberto Díaz y Martínez Luna) que regresó de la ciudad y se comprometió con las luchas que estaban en marcha.¹⁸⁷ Ambas personas han estado vinculadas con los procesos organizacionales de Yalalag en la consolidación del proceso autonómico.¹⁸⁸

Algunas personas han tildado de romántica a la comunalidad y, por lo ende, poco objetiva. Sólo alguien que desconozca los trabajos inspirados en la comunalidad podría asegurar esto, entonces, más que sesudas o informadas opiniones, lo que estas personas emiten son prejuicios y una preocupante ignorancia de la producción intelectual indígena o, en otros casos, su racismo disfrazado de crítica.¹⁸⁹

186 “Los partidos políticos, según nuestra experiencia, no mejorarán nuestra educación y participación política en la toma de decisiones puesto que tratan más bien de convertirnos en individuos divisionistas, en levantarnos o simples rayadores de papeles. Si nuestras comunidades rechazan los partidos políticos es porque sabemos que solamente entre todos podemos decidir los asuntos más importantes como son los de tierras, de justicia, de gobierno, etcétera.” Floriberto Díaz, “Principios comunitarios...”, *ibíd.*, p. 39. Por su lado, Martínez Luna redacta: “No estamos contra la vida republicana y sus mecanismos partidistas. Lo que exigimos es el respeto a nuestras propias formas de elección de representaciones regionales.”, “¿Es la comunalidad nuestra identidad?”, *Textos sobre el...*, p. 257.

187 “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 8.

188 “Con el tiempo entendimos que la autonomía no sólo era un instrumento de lucha, sino todo un proyecto de vida, una forma de ser”, Joel Aquino citado en *ibíd.*, p. 12. Joel Aquino ha sido preso político y asesor del EZLN. Y Juana Vázquez estudió la carrera de trabajo social en la UNAM y asesora del EZLN durante el diálogo de San Andrés, ha impartido talleres de lengua y cultura zapoteca. Por ser mujer se ha encargado de estudiar e impulsar el papel de la mujer en las comunidades zapotecas: “en el momento que la mujer se prepara y se libera también se libera el hombre, esto es posible a medida que la mujer reafirme su identidad y haga valer su voz y su palabra sin temor a las críticas.”, Juana Vázquez, “La participación de las mujeres en la construcción de la comunidad” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 100.

189 Floriberto Díaz contó que el concepto de comunalidad surgió de las polémicas sostenidas con Arturo Warman, este último afirmó que la sobrevivencia de la comunidad era poco viable. La postura de Warman parte del desconocimiento de una realidad: las comunidades indígenas se niegan a perecer. La obra de los comunales es no sólo el afán explicativo de la realidad, es también una apuesta política. Podremos realizar reparos y cuestionamientos a las ideas comunales, pero es curioso que algunos intelectuales de un sólo plumazo descarten esfuerzos intelectuales tan creativos y particulares. Parecen

También su influencia ha sido desestimada si la pensamos como una corriente emanada del contexto oaxaqueño y que algunos circuitos académicos tienden a ignorar las producciones “regionales”. No necesariamente debe ser considerada como una postura racista, pero sí, cuando menos, de un desconocimiento de lo que se produce en otros ámbitos de estudio.¹⁹⁰

Entre los intelectuales que han retomado la corriente comunalista está Gustavo Esteva quien desde hace años ha colaborado con organizaciones sociales oaxaqueñas, igualmente fundó la Universidad de la Tierra. También participó como asesor del EZLN durante los diálogos de San Andrés y se convirtió en uno de los intelectuales más cercanos al neozapatismo.

Gustavo Esteva pensó la autonomía como un proyecto de liberación proveniente de una nueva constelación semántica. Distingue la iniciativa zapatista, que se basaba en la propuesta de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), de la concepción autonomista europea que se aplicó en Nicaragua.¹⁹¹ Es fundamental disociar las tradiciones y/o concepciones políticas de las que hablan y viven los pueblos indígenas frente a las experiencias occidentales. Así que establece como concepto clave la *descentralización*, de raíz inglesa moderna, que permitió ejercer un control centralista por parte del Estado al despojar las libertades locales; mientras que el *descentralismo* recurre a la construcción de “mecanismos que deleguen funciones limitadas en los espacios de concertación que regulen la convivencia de las unidades locales y cumplan para ellas y para el conjunto tareas específicas.”¹⁹² Mecanismos, dicho sea de paso, que los pueblos y comunidades indígenas pueden crear.

Para Esteva la autonomía concretiza, como proyecto, la aspiración de la autodeterminación. Ésta es un ejercicio de libertad, es un diálogo intercultural que

estar más dispuestos a debatirlos o ningunearlos que a someterlos a una rigurosa exégesis. Luis Hernández Navarro, “La comunalidad y la nostalgia del porvenir”, *La Jornada*, 10 de noviembre de 2015, consultado el 22 de agosto de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2015/11/10/opinion/017a2pol>

190 Y aquí pensemos en la metáfora espacial de centro-periferia. Con esto queremos decir que los centros educativos y académicos centrales desestiman la producción científica de escuelas y universidades periféricas. Ojo, no forcemos la analogía porque no se descarta la existencia de “otros centros” dentro de la propia periferia y viceversa, la existencia de periferias en el centro. Un grupo de investigadores e investigadoras se ha articulado apoyados por el doctor Maarten Jansen de la Universidad de Leiden en Holanda, el cual, ha dirigido tesis de posgrado pertenecientes al Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca por lo que la comunalidad se ha consolidado en algunos centros educativos, Víctor de la Cruz, “Comunalidad y Estado de Derecho” en *Cuadernos del Sur*, año 16, n. 31, julio, diciembre, 2011, pp. 36-37.

191 Gustavo Esteva, “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía” en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía. Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-International Work Group for Indigenous, 2002, p. 375. Respecto a lo de Nicaragua, lo tocaremos en las líneas que siguen al estudiar la autonomía regional.

192 *Ibid.*, p. 377.

trasciende “el totalitarismo del *logos* y el predominio de una cultura sobre las demás”; es un horizonte no circunscrito al paradigma del Estado-nación homogéneo.¹⁹³ Concluye: “la lucha por la autonomía es ya el cimiento, la argamasa, que puede articular el proyecto de las mayorías sociales para la creación de una nueva sociedad incluyente, hospitalaria y efectivamente democrática.”¹⁹⁴

Concede a los críticos de la autonomía que ésta entraña un cuestionamiento serio a las bases del régimen jurídico-político mas no contiene elementos de separatismo o fundamentalismo. La autonomía no surge como contrapeso al poder estatal sino que lo hace superfluo para la comunidad.¹⁹⁵ En este aspecto reside su mayor compromiso con la corriente comunalista pues intenta deshacerse de los parámetros estatales y occidentales del conocimiento y, en esa medida, elaborar un pensamiento enraizado en la experiencia. Cuestiona la idea misma de democracia al convertirse en expresión del poder de una oligarquía y la opone a su idea de *democracia radical*, definida como el orden político donde las personas tienen injerencia y poder directo en todos los asuntos públicos.¹⁹⁶

Siguiendo a Raimón Panikkar, sitúa a la comunalidad como una palabra y como un término: palabra que se nutre de la experiencia y término como una abstracción de la experiencia vivida (en el ámbito intelectual). De esta forma intenta eliminar la confusión perenne al conocer los aportes de los intelectuales comunales.¹⁹⁷

Benjamín Maldonado Alvarado es otro de los intelectuales que recurrieron a la comunalidad como marco teórico. La comunalidad está constituida por los siguientes elementos: poder comunal (asambleas, cargos civiles y religiosos), trabajo comunal (tequio y ayuda mutua interfamiliar), disfrute comunal (fiestas) y uso y defensa del territorio comunal.¹⁹⁸ Y la define como “una visión propiamente india, surge como una llamada de atención de intelectuales indios acerca de lo que es para ellos el aspecto

193 *Ibid.*, p. 380.

194 *Ibid.*, p. 396.

195 Gustavo Esteva, “Otra autonomía, otra democracia”, en Ana Esther Ceceña, *et. al.*, *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra ediciones-Sísifo ediciones, 2011, p. 126.

196 *Ibid.* pp. 131-133.

197 Esteva, “Para sentipensar la comunalidad” en *Bajo el Volcán*, vol. 15, no. 23, septiembre-febrero, 2015, p. 176-180.

198 Benjamín Maldonado, *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, Centro INAH Oaxaca-Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado-Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca-Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, 2002, p. 8. Este libro es un compendio de trabajos publicados entre 1997 y 2002, nos referiremos a ellos como un todo.

central, definitorio de lo indio. Es la forma como quieren que se les mire, pero ante todo es una visión para la concientización étnica.”¹⁹⁹

La comunalidad surge de la cultura comunal india que es diametralmente diferente a la cultura occidental dominante. De raíz mesoamericana, esta cultura está formada por relaciones entre familias (reciprocidad), con animales, seres y fuerzas sobrenaturales.²⁰⁰

Maldonado en artículos más recientes define la comunalidad como una “ideología política de autoreconocimiento con la que se identifican muchos indígenas”.²⁰¹ Dicha ideología es totalmente diferente a la ideología política liberal que sustenta al Estado nacional. La comunalidad es una política que depende necesariamente de la participación de los ciudadanos, valiéndose de la asamblea como mecanismo de control social, el ejercicio del poder comunitario siempre está en manos de la gente. Sin embargo, la política del Estado nacional (que para Maldonado es el Estado de derecho) “también tiene una función formativa fundamental para su preservación y para lograr el éxito en la mediación entre las clases sociales en lucha: formar en la irresponsabilidad.”²⁰²

Conclusión sustantiva si se compara con la del investigador Víctor de la Cruz en su ya citado artículo “Comunalidad y Estado de Derecho”. En este artículo polemiza con la corriente de la comunalidad. A su juicio, la comunalidad como teoría o categoría analítica carece de sustento porque como propuesta para reformular el Estado mexicano está limitada, veamos su argumento:

Desgraciadamente la propuesta de decreto, hecha por este autor [Martínez Luna] para el establecimiento de un régimen autonómico en la región pluriétnica de la Sierra Norte, más parece la carta de rendición de una de dos partes en guerra -donde una de ellas, la vencedora, impone cargas a la parte derrotada unilateralmente- que un proyecto de ley secundaria, bilateral, con obligaciones para las dos partes, que pudiera caber en la estructura jurídica del Estado mexicano; pues todas las obligaciones son para una de las partes -el Estado mexicano- y los derechos para la otra: la Asamblea General de Autoridades Autonómicas.²⁰³

199 *Ibid.*, p. 76.

200 *Ibid.*, pp. 81-84.

201 Maldonado, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 23.

202 *Ibid.*, p. 26.

203 Víctor de la Cruz, “Comunalidad...” en *op. cit.*, p. 41.

En esa tesitura, los trabajos de la comunalidad se limitan a exigir derechos en beneficio exclusivo de las comunidades mixtas e indígenas del país. Injusta adjudicación si seguimos los trabajos que ya hemos ensayado, en tanto que no se usan estas exigencias como herramientas a su conveniencia, al contrario, lo que los pueblos indígenas exigen es que haya una cobertura jurídica emanada de las leyes mexicanas que permita garantizar un respeto a sus sistemas normativos, el usufructo y posesión de la tierra, entre otros aspectos.²⁰⁴

De la Cruz –y aquí sí en un tono que se antoja racista y clasista– afirma:

*Con todas las limitaciones y contradicciones propias de quienes viven una situación de marginalidad política y otras carencias en la Sierra Norte de Oaxaca, sus autores tuvieron el mérito de hacer propuestas discursivas para romper esa marginalidad, nacidas de la ideología producto de las condiciones de vida impuestas por este medio. Éste no es el caso de Juan José Rendón, un lingüista que en ese entonces era miembro de una prestigiada institución académica como lo es el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; y cuyo último trabajo sobre su especialidad se publicó en 1981 en los *Anales de Antropología* de dicho Instituto.*²⁰⁵

Léase por segunda vez las frases destacadas. Ahora, examinando su argumentación, reprocha que el lingüista Rendón haya realizado un folleto titulado *La flor comunal* sin los créditos de autoría y fecha claros, siendo este uno de los trabajos fundacionales de la propuesta comunalista (según su opinión). Afirmación que descarta e ignora las contribuciones e ideas Floriberto y Martínez Luna, y que descansa en el prejuicio de que los y las indígenas no pueden construir conocimientos propios.

Sus argumentos ponen en tela de juicio que la comunalidad sea considerada una teoría y sería más un romántico intento por explicar la realidad. Sus baterías apuntan hacia la idealización del concepto comunidad emanado de los comunales, puesto que asumen que todo hecho dentro de una comunidad indígena se reduce a un acto *comunitario*, y por añadidura, “bueno”. Cita como ejemplo los conflictos intercomunitarios provocados porque algunos miembros adopten la religión protestante. Para el protestantismo el tequio o trabajo comunal (por su carácter obligatorio) no es aceptado, por ello, los indígenas protestantes se niegan a participar en el sistema de cargos o cualquier trabajo comunitario y los ha llevado a tener enconadas disputas.

204 Igual es un poco tramposo exigir que en un ensayo de Martínez Luna exista una propuesta acabada u orientada a resolver estos vacíos legales. En su trabajo el propio antropólogo zapoteca no se propone esto, su objetivo es más modesto ya que intenta sistematizar las experiencias colectivas en las comunidades de la Sierra oaxaqueña como vimos en páginas anteriores.

205 *Ídem*. Cursivas nuestras.

De la Cruz describe un conflicto en Santiago Atitlán, Mixe, cuyo enfrentamiento entre católicos y protestantes derivó en el linchamiento de cuatro indígenas protestantes. El autor rechaza que en estas pugnas algunos investigadores (en especial Enrique Marroquín) tomen la postura de oponer el protestantismo (como religión o elemento cultural externo a las comunidades indígenas) al catolicismo (entendido como elemento religioso tradicional indígena). Así termina afirmando que la visión comunalista idealiza el sistema comunal indígena sin reparar los conflictos internos derivados de la misma dinámica comunal.²⁰⁶

Las críticas son en algunos casos excesivas o equívocas. Referente a la cuestión religiosa hay que tomar en cuenta que ni Floriberto ni Martínez Luna niegan los conflictos intercomunitarios, incluso son incisivos al respecto.²⁰⁷ Y concedemos que sin importar la religión o el carácter comunitario, dentro de grupos mixes, zapotecas e indígenas en general, puede haber espacio para la confrontación, la violencia y el conflicto.²⁰⁸

Aunque no suscribimos estas críticas en su totalidad, sí plantean algunos puntos a discutir. El primero, consiste en tener cautela al afirmar que la organización colectivista de los pueblos indígenas es un aspecto inherente a ellos. Historiadores del nivel de Alfredo López Austin afirman que existe un *núcleo duro* en las cosmovisiones indígenas, que el pensamiento indígena es algo inacabado, siempre en constante transformación y que es signado por su tiempo. Pero “puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, arrastrada desde la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que se encuentra presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.”²⁰⁹ El propio historiador asevera que es un proceso más complejo y abstracto, hay elementos que perseveran y otros mudables, a

206 Víctor de la Cruz, *ibíd.*, pp. 49-51.

207 “No creo que conservemos una cultura autóctona auténtica en esos momentos. Sólo el romanticismo nos puede hacer creer lo contrario”, Floriberto Díaz, “Frente a la política...”, *op. cit.*, p. 188. “Con ello nos damos cuenta de que no basta luchar en contra de los de afuera que quieren quedarse con la riqueza de nuestros montes, sino también contra los aliados que tienen dentro de nuestras propias comunidades.”, Martínez Luna, “Pese a quien le pese...”, *op. cit.*, p. 60.

208 Es sumamente complejo este tema en las zonas indígenas y muchas veces se parte de prejuicios y supuestos. Negar que grupos religiosos (con sus propias agendas e intereses) incursionan en las dinámicas indígenas y trastocan las relaciones sociales, es cerrar los ojos a la historia de los pueblos indígenas. De la Cruz no incursiona en esto y tampoco nosotros ya que excede nuestras pretensiones así como nuestras competencias en la temática.

209 Alfredo López Austin, “Cosmovisión y pensamiento indígena”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 2012, [Consultado el 24 de diciembre de 2021]

pesar que en algunos análisis parece ser que existe esta concepción de que los indígenas viven o piensan igual desde hace siglos.²¹⁰

El segundo punto es la idealización en la que caen académicos y estudiantes de la comunidad indígena: “los que son zapatistas en la comodidad de la ciudad y no en la dura sobrevivencia en la selva chiapaneca”.²¹¹ La mordaz crítica del autor, si se mira con templanza, invita a repensar qué tanto estamos proyectando nuestros intereses y aspiraciones a las comunidades. En otras palabras, en la búsqueda de un modelo ideal de organización social, tal vez estemos colgando intenciones y propósitos que ni los miembros de las comunidades asumen. Descartando y matizando algunos argumentos de de la Cruz, su texto es un ejercicio para replantear algunos aspectos de la comunalidad.

El texto levantó inconformidades por parte de algunos y algunas investigadoras. Como apuntamos, muchas ideas son desproporcionadas o francamente erróneas. En el número 34 de *Cuadernos del sur* se reunieron un grupo de autores y autoras para responder. Los *contemporáneos*, por llamarles de algún modo, son intelectuales que han recuperado y continuado hacia otros rumbos, disciplinas y áreas del conocimiento social el concepto de comunalidad.

Uno de los nuevos enfoques, y más interesantes, es el de la lingüística Yásnaya Aguilar parte desde el enfoque de la comunalidad para explicar que toda comunidad está determinada por los usos de la lengua, así que existen entidades lingüísticas diferenciadas.²¹² Para la lingüista mixe, la lengua es más que una forma de comunicación, es una mediación comunitaria. Aunque varias comunidades hablen mixe,

210 Y esto aplica para detractores como defensores de los pueblos indígenas. El propio Aguirre Beltrán y los indigenistas del siglo XX aseguraron que la pervivencia de algunas características en la cultura indígena era *negativo* por ser anacrónicos y atrasados. Por otro lado, algunos analistas consideran que hay un discurso *pachamámico* que ve de forma *positiva* la pervivencia de algunos elementos indígenas previos a la conquista. Un ejemplo reciente de ello es la opinión de Aurelio Fernández al presentar su postura en un conflicto reciente con la construcción de la gasoeléctrica y termoeléctrica de la Huexca, pues opina que el proyecto es viable con ciertas reglas y límites legales, pero algunas organizaciones se oponen porque están contra el gobierno. Al respecto, Oriol Malló secunda estos juicios ya que, a su modo de ver, hay un error conceptual al considerar todo proyecto de desarrollo como si fuese neoliberal y “hay un discurso pachamámico” que es funcional para la reacción. RompevientoTV, “La gasoeléctrica y termoeléctrica de Huexca / Presa la Boquilla / Aldama Invisible-Perspectivas” 14 de septiembre de 2020, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ip5OIZEQOJ4&t=4146s> [consultado el 29 de septiembre de 2020].

211 Víctor de la Cruz, *op. cit.*, p. 40.

212 Yásnaya Elena Aguilar Gil, “La diversidad lingüística y la comunalidad” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 71. La revista *Cuadernos del Sur* fue creada en 1992 para recibir investigaciones y trabajos enfocados al sur y sureste del país y actualmente es editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia-Oaxaca, el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social(CIESAS) Pacífico Sur.

cada una de estas comunidades poseerá una “variante” del mixe, que no sólo es parte de la diversidad lingüística, ésta es reflejo de la historia y vida de cada una de las comunidades: “si la lengua no es uno de los pilares de la comunalidad, sí es una de sus principales creaciones.”²¹³

Yásnaya repasa los criterios para la denominación de lenguas que hay en el país: denominación histórica, autodenominación, glotocronología, cambios lingüísticos compartidos, inteligibilidad y rasgos gramaticales. En este mapeo de los estudios lingüísticos, la autora sopesa los pros y contras de cada uno de estos criterios, para la visión de la comunalidad todos son insuficientes. Entonces, tendrían que existir análisis específicos y exhaustivos para cada comunidad.²¹⁴

Arturo Guerrero Osorio en su ensayo propone que la comunalidad sea usada como una herramienta conceptual, en ese tenor, continua la labor emprendida por Floriberto Díaz y Martínez Luna al otorgarle un carácter explicativo sobre las dinámicas sociales indígenas. A su juicio la comunalidad “es la experiencia sedimentada y diaria de mujeres y hombres concretos, de carne y hueso, con nombre y apellido; es el conocimiento y la acción colectiva de los pueblos que nacen de la resistencia.”²¹⁵ Y continúa: “lo comunal en sí mismo es resultado de una suma increíble de adecuaciones cotidianas a lo largo de los siglos”.²¹⁶

Este cúmulo de adecuaciones implican tener nuevos marcos de referencia, a ello se dedica al considerar la comunalidad en su dimensión contradictoria pero con una base o raíz. Asegura que la metáfora que más se ajusta a la comunalidad es la del remolino. La raíz, por supuesto, es lo “vernáculo”: territorio (la habitabilidad), la autoridad (mecanismos de decisión), el trabajo (como fuente de creación) y la fiesta (el gozo).

Elena Nava Morales equipara a la comunalidad con otras teorías como la interculturalidad o la decolonialidad del poder.²¹⁷ Para Nava esta categoría analítica no aparece en los discursos pero es vivida en el día a día, “es una categoría que abstrae y sintetiza el cotidiano de la gente que constituye a la comunidad.”²¹⁸

213 *Ibid.*, p. 81.

214 *Ídem.*

215 Arturo Guerrero Osorio, “La Comunalidad como herramienta una metáfora espiral” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 39.

216 *Ibid.*, p. 43.

217 Elena Nava Morales, “Comunalidad: semilla teórica en crecimiento” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 57

218 *Ibid.*, p. 61.

Una vez valorada la aportación de la comunalidad, la autora explora los referentes teórico-metodológicos y algunos de los trabajos de la antropología mexicana que influyeron en los debates de la comunalidad, siendo el marxismo, la etnografía y la antropología francesa algunos de los referentes. A tal efecto, Nava presenta un contexto intelectual del surgimiento de la comunalidad.

Julieta Briseño Roa aporta un estudio sobre el carácter pedagógico de la comunalidad. Describe el modelo de la Licenciatura en Educación Media Superior Comunitaria en Santa María Alotepec. A su criterio, hay una distinción entre educación intercultural y comunitaria. Esta última sintetiza el comunalismo y la interculturalidad (rescate de la lengua indígena). En resumen, su propuesta invita a:

usar y valorar el conocimiento local, para así preservar y recuperar lo que está en peligro de perderse y fortalecer lo que está vivo. Con esto, la educación comunitaria logra articular el conocimiento exógeno con el endógeno, lo local con lo universal y se rompe con un contexto colonizador de enseñanza donde tener un saber significa la cancelación de otro.²¹⁹

2.5 La autonomía regional

La autonomía regional tiene sus antecedentes en algunas experiencias y discusiones desde las primeras décadas del siglo XX, pero no fue hasta los últimos años del siglo que se consolidó como un paradigma, sobre todo si reparamos en la experiencia del gobierno revolucionario nicaragüense.

Con el triunfo de la revolución bolchevique, el gobierno revolucionario se enfrentó con el problema de cómo dar cabida a todos los territorios y grupos étnicos del amplio territorio soviético. Vladímir Ilich Lenin y el partido bolchevique propusieron el modelo de autonomía regional para definir territorios en los que fuesen ocupados por “grupos étnicos o nacionales que adquirirían integralmente (y no sólo en el terreno cultural) las facultades de autogobierno de sus asuntos.”²²⁰ Se conformó una federación soviética basada en la unión de estados nacionales: estados soberanos (repúblicas federadas), colectividades políticas (autonomías) que reconocía la dimensión étnico-nacional. Por esa razón, Díaz-Polanco afirma que el Estado soviético puede ser considerado el primer Estado multinacional del siglo XX.²²¹

219 Julieta Briseño Roa, “La formación de educadores comunales” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, p. 32.

220 Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991, p. 165.

221 Véase el capítulo “Autonomía de la URRS”, *ibid.*, pp. 173-185.

Este reconocimiento de la autonomía por parte de la revolución socialista no pasó desapercibido para algunos intelectuales. En el anterior capítulo repasamos cómo Lombardo Toledano proponía calcar el modelo soviético para el caso mexicano, con ello, pretendía trascender el reconocimiento o asimilación cultural y otorgar facultades político-administrativas a los grupos indígenas. Algo que fue imposible gracias al indigenismo oficial.

Aguirre Beltrán vio como un peligro político el atribuir a grupos indígenas capacidades de autogobierno. A pesar de ello, nunca dejó de reconocer la necesidad de encuadrar la política indigenista en su dimensión regional. Esta contribución no es mínima ya que colocó el problema indígena a un nivel casi nacional y no meramente local. No en vano a partir de la década de 1960 el movimiento indígena pugna por una perspectiva regional con base en el ejido y/o la comunidad.²²²

El triunfo en Nicaragua del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) para el año de 1979 impactó en el continente. Además de representar otra revolución triunfante (como la cubana) y contemporánea a la lucha del Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, el gobierno revolucionario implementó en la Costa Atlántica un régimen autonómico para solucionar los problemas de equidad e identidad de los grupos indígenas (miskitos, ramas, sumos, creoles, entre otros).²²³

En México tuvo implicaciones profundas. En gran medida porque venía a ser una muestra de que se podía configurar un marco jurídico que otorgara capacidad de gobierno a grupos o etnias indígenas. El debate conceptual llegó a la antropología mexicana de la mano de Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas. Ambos antropólogos participaron como asesores directos del gobierno revolucionario sandinista, así que en su libro *Nicaragua: autonomía y revolución* presentaron textos producidos por el propio gobierno (algunos de la Comisión Nacional de Autonomía) y demás intelectuales.

Asunto para nada menor si se recuerdan los múltiples y encarnizados debates que generó el hecho. En primer lugar, algunos pueblos indígenas no apoyaron el proyecto sandinista, al contrario, se opusieron al bloque revolucionario y fueron apoyados por el gobierno de Estados Unidos como una estrategia de

222 Como se pudo observar en la primera parte de este capítulo, los movimientos y organizaciones indígenas-campesinas defendían proyectos productivos o de desarrollo regional. Ya no sólo el reclamo era la tierra, también la educación, vivienda, agua, acceso a la energía eléctrica, aprovechamiento sustentable de recursos naturales, etcétera.

223 Manuel Ortega Hegg, "El régimen de autonomía en Nicaragua: contradicciones históricas y debates recientes" en *Ateridades*, vol. 7, n. 7, 1997, p. 100.

contrainsurgencia.²²⁴ Encima aparecieron detractores de la autonomía pues la consideraban una amenaza a la soberanía nicaragüense, al respecto la Comisión Nacional de Autonomía tuvo que aclarar los principios y objetivos de la autonomía regional: “Nicaragua es una sola nación indivisible y la soberanía del Estado Revolucionario se extiende a todo territorio nacional.”²²⁵ La Comisión tuvo cuidado al precisar el carácter autonómico no como una declaración de independencia de la Costa Atlántica, sino como un mecanismo para dar cabida a todas las etnias indígenas.

El sandinismo no tenía una claridad respecto a la cuestión étnica, los intereses norteamericanos estaban orientados a sabotear el proceso de entendimiento entre las partes al promover la solución por las armas como lo denunciaron Díaz-Polanco y López y Rivas. Así, la prensa internacional podía juzgar al gobierno como intransigente o autoritario. El escritor mexicano Octavio Paz al recibir el Premio de la Paz del Comercio Librero Alemán en Frankfurt, se manifestó contra el naciente gobierno de Daniel Ortega. Paz fue aplaudido y repudiado por igual. Muy a tono con las posturas políticas en su etapa de madurez intelectual, Paz opinó que la revolución nicaragüense estaba siendo cooptada por sus líderes. Su opinión rompió lanzas con gran parte de la intelectualidad de la izquierda mexicana (incluso fue quemada una efigie del nobel frente a la embajada de E.U.)²²⁶ López y Rivas y Díaz-Polanco respondieron que tanto Paz como los detractores del proceso revolucionario omitían o ignoraban que el gobierno norteamericano financió y promovió una guerra entre grupos indígenas y los líderes sandinistas.²²⁷

En otro texto aclararon qué es la autonomía: “unidad del pueblo y una sólida identidad nacional que descansa en su carácter multiétnico y multilingüístico.”²²⁸ Así precisaron: autonomía no es sinónimo de separatismo político, la autonomía es resultado del ejercicio del derecho a la libre determinación del Estado Nacional Nicaragüense y no algo externo a la unidad nacional, por lo tanto, permitir que las etnias adquieran derecho a conservar su cultura y lengua no contraviene los derechos de los demás ciudadanos (mestizos).²²⁹

224 Héctor Díaz-Polanco y Gilberto López y Rivas (comp.), “Introducción” en *Nicaragua: autonomía y revolución*, México, Juan Pablos Editor, 1986, p. 8.

225 “Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua” en *ibid.*, p. 35.

226 Para ver la amplia polémica que desató este hecho, véase, Armando González Torres, “Octavio Paz en 1984: La querrela del diálogo y el ruido”, *Letras libres*, no. 154, octubre, 2011, 26-31.

227 Véase, “Sandinistas, miskitos y nueva derecha” en Díaz-Polanco y López y Rivas, *op. cit.*, pp. 87-110.

228 Díaz-Polanco y López y Rivas, “La autonomía regional en Nicaragua” en *ibid.*, p. 113.

229 *Ibid.*, p. 115.

Tal fue la influencia de esta experiencia que atrajo a asesores de diferentes países, por ejemplo, el Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI) con 150 antropólogos y científicos sociales mexicanos y latinoamericanos que intervinieron como observadores durante el proceso de consulta sobre la autonomía regional en el país centroamericano.²³⁰

Díaz-Polanco en 1991 presentó una sólida y más depurada obra donde proponía a la autonomía regional como el modelo ideal para resolver el problema étnico-nacional de los países latinoamericanos.²³¹ En la primera parte examinó el indigenismo como política estatal totalmente colonial y critica su perspectiva evolucionista que aspira a liquidar a los pueblos indígenas, algo que califica como etnofagia.²³² Reprueba las diferentes variantes del indigenismo que, como objetivo, buscaron subordinar y desaparecer la diversidad cultural. Entonces, es necesario articular no sólo una lucha a nivel local sino regional que apuntale las aspiraciones de las etnias y pueblos indios:

Los indigenismos posteriores intentarán borrar o quebrar esos eslabones destruyendo identidades parroquiales, especialmente a lo largo del siglo XIX; o buscarán mantener entrado el siglo XX, la atomización de los grupos étnicos para impedir a toda costa que logren articularse a partir de umbrales más amplios (regionales o nacionales), capaces de generar una fuerza socio-política o sujeto social que desafíe la subordinación y explotación seculares.

Por ello, las batallas contra estas condiciones de opresión y explotación están vinculadas históricamente a la reconstitución de una unidad de propósitos y metas que trascienda el mundo parroquial y comunal en el cual el régimen colonial sumió a los indígenas.²³³

Aquí está la importancia de la autonomía regional puesto que trasciende hacia un ámbito nacional y evita el localismo o municipalismo que, de cierta manera, reduce el problema de las comunidades indígenas. En otra parte escribe: “[la autonomía] se

230 Díaz-Polanco y López y Rivas, “El proceso de Consulta sobre la autonomía regional en Nicaragua”, *ibid.*, p. 121.

231 “En la presente obra se examina el esquema sociopolítico que en diversos contextos nacionales se ha mostrado como el medio más adecuado para dar arreglo a los conflictos, y a las condiciones de opresión, discriminación y desigualdad real, que en la vida social latinoamericana caminan asociados con la heterogeneidad étnico-nacional. Nos referimos al régimen de *autonomía regional*.”, *Autonomía regional...op. cit.*, p. 9. Subrayado del original.

232 “Proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación de los patrones ‘nacionales’ ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o al ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación.”, *ibid.*, p. 97.

233 *Ibid.*, p. 85.

concibe como una permisión más o menos amplia para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres”.²³⁴

Díaz-Polanco definió a la autonomía como el: “*régimen* político-jurídico, acordado y no meramente concedido que implica la creación de una verdadera *colectividad política* en el seno de la sociedad nacional”. En este orden de ideas, la autonomía es un régimen especial “que configura un gobierno propio (autogobierno) para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos.”²³⁵

El 1 de enero de 1994 cuando el EZLN se levantó en armas y declaró la guerra al gobierno mexicano se rompió la imagen de un país pacífico y en vías de modernización. Quebrado el sistema político se fragmentaron muchas de las narrativas y políticas que eran redituables a la legitimidad del PRI. El indigenismo oficial se hizo agua y se realizaron críticas y cuestionamientos más serios al modelo indigenista de Estado.

Las consignas y acciones del ejército neozapatista desbordaron el paradigma indigenista. ¿Cómo atajar las reivindicaciones, luchas y aspiraciones del EZLN y el movimiento indígena nacional? López y Rivas y Díaz-Polanco insistieron en la autonomía regional como solución. En efecto, ambos autores señalaron que múltiples organizaciones se adhirieron a esta propuesta como el camino ideal para alcanzar sus metas como pueblos y naciones indígenas.²³⁶ La autonomía “reconoce y hace efectivos los derechos históricos de grupos específicos con identidades propias, en el marco de un Estado nacional determinado. Busca sustituir la *subordinación* de estos grupos por la *coordinación* de los diversos componentes de la nación. Se trata no de disgregar, sino de integrar y armonizar.”²³⁷ Entre las virtudes que entraña la autonomía regional está la descentralización de la política, insistiendo en la existencia de grados de autonomía para

234 *Ibid.*, p. 150.

235 *Ibid.*, p. 151.

236 Inmediatamente después del levantamiento zapatista algunas organizaciones abanderaron la autonomía regional, por ejemplo, el Consejo Estatal de Organizaciones indígenas y Campesinas del Estado de Chiapas (CEOIC, conformado por 280 organizaciones), el Consejo de Organizaciones Agrarias (COA), el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), el Movimiento Zapatista del Sur (MZS), Asociación Nacional de Abogados Democráticos (ANAD), la Asociación de Antropólogos por la Democracia y la Alianza Democrática Nacional (ADN), López y Rivas y Díaz-Polanco, “Fundamentos de la autonomía regional” en *Boletín de Antropología Americana*, no. 25, julio, 1992, p. 157.

237 *Ibid.*, p. 159. Subrayado del original.

una solución integral (tanto cultural, económica, política y social), sería una forma de ejercer la libre determinación de los pueblos indígenas en un marco nacional.²³⁸

Con el paso del tiempo, López y Rivas se distanció de esta propuesta dado que la autonomía regional no era la única expresión, pues también ésta puede ser pluriétnica, monoétnica y autonomía personal-cultural.²³⁹ Esta distinción es sustantiva ya que apunta a la inconformidad del antropólogo con la propuesta de la autonomía regional. Aunque para 1995 todavía no la desechaba: “[la autonomía es un] régimen político-jurídico dentro del marco del Estado nacional, [...] el establecimiento de un autogobierno que asuma las competencias y haga uso de los recursos par el ejercicio de derechos reconocidos en la Constitución y en las leyes secundarias.” Lo que supone la conformación de un sujeto autonómico “con base territorial e identidad sociétnica que represente, por consenso, los intereses de las comunidades integrantes de la región autónoma, de tal manera que se constituya en un interlocutor reconocido por el gobierno nacional para negociar competencias y atribuciones.”²⁴⁰

López y Rivas reconoció que en muchas de las regiones indígenas cohabitan varias culturas indígenas: “Las *Regiones Pluriétnicas* serán una forma de organización político-administrativa investida de personalidad jurídica y con patrimonios propios, organizada a partir de municipios que signifiquen por la composición pluriétnica de la población.”²⁴¹ Entonces, hablar de regiones autónomas resulta un proyecto más complejo, cómo delimitar el alcance de ciertas regiones indígenas, qué parámetros son válidos si se asume la pluriculturalidad o coexistencia de varias naciones y pueblos indígenas.

El objetivo es reconstruir la forma actual del Estado-nación hacia una forma de Estado-nación pluriétnico. Tarea nada sencilla si se repara en el proceso de globalización que experimentó el continente a finales del siglo XX que fragmentó la figura del Estado nacional latinoamericano.²⁴² Para López y Rivas es preciso explicar la

238 *Ibid.*, pp. 160-162.

239 Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1995, p. XVIII.

240 *Ibid.*, p. 33.

241 *Ibid.*, p. 121. Subrayado del original.

242 “La desestructuración de la figura clásica del Estado-nación merced a las necesidades de expansión del mercado capitalista representa, en las condiciones actuales, un nuevo reto para las naciones latinoamericanas. Como una especie de paradoja, o más exactamente, como parte del proceso de globalización de los mercados, las naciones latinoamericanas no acabaron de consolidarse como tales, como ya el vertiginoso empuje de la globalización empieza a volverlas obsoletas. Hoy por hoy, algunos aspectos sustanciales constitutivos del Estado-nación capitalista, como son la soberanía política y territorial, el marco jurídico y económico, entre otros, son más bien estorbos para el pleno desarrollo de los mercados financieros mundiales y los afanes hegemónicos neocoloniales de Estados Unidos.”, López y Rivas, *Autonomías. Democracia y contrainsurgencia*, Editorial Era, 2004, p. 59.

autonomía indígena en el contexto global y frente a la avanzada de las transnacionales y el capital privado, es viable y fundamental encuadrar los procesos autonómicos en los marcos del Estado como una forma de paliar las consecuencias del neoliberalismo.²⁴³

El autor etnomarxista subrayó el talante contestatario de las autonomías indígenas: “son procesos de resistencia en los cuales etnias, pueblos y naciones soterradas o negadas recuperan o fortalecen su identidad mediante la reivindicación de su cultura, el ejercicio de derechos colectivos y el establecimiento de estructuras político-administrativas con ámbitos y competencias propios”²⁴⁴ Incluso aseveró que las autonomías representan una amenaza a las transnacionales, en específico por su oposición al Plan Puebla Panamá y el Proyecto Mesoamérica.²⁴⁵

Comentábamos que López y Rivas se desmarcó de la autonomía regional no porque haya desechado esta hipótesis o modelo, al contrario, siguió suscribiendo la experiencia de la Costa del Atlántico, pero lo que sí realizó fue una redefinición de la autonomía al insertarla en una dimensión histórica, de modo que el *apellido* de regional limitaba el uso del concepto. Y, sobre todo, le dotó de una proyección política antagónica al neoliberalismo:

Concebimos la autonomía básicamente como un proceso de resistencia mediante el cual, las etnias o pueblos soterrados, negados u olvidados, fortalecen o recuperan su identidad a través de la reivindicación de su cultura, derechos y estructuras político-administrativas. En forma genérica, la autonomía, esto es, *regirse uno mismo por sus leyes*, es definida como la capacidad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras identidades y sujetos de asumir sus intereses y acciones mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma. Como todo concepto, *la autonomía indígena contemporánea* debe ser comprendida en su contexto histórico: la lucha de los pueblos originarios por conservar y fortalecer su integridad territorial y cultural a través de autogobiernos que practican la democracia participativa y enfrentan -con una estrategia antisistémica- la

243 “Autonomía es, tal como está formulado en el propio concepto, una entidad menor en el interior de una entidad mayor única y soberana. En la autonomía, en su concepción pura, está indicada esa pertenencia, de manera que el debate debiera ser en cuanto a las formas de esa relación y no en cuanto a una supuesta amenaza de desintegración del Estado-nación.”, *ibid.*, p. 39. Esta cita enmarca que no es imposible establecer los límites y alcances autonómicos en un Estado-nación. “En el desarrollo actual de los Estados nacionales existe la necesidad de forjar lo que sería la alternativa para, si no eliminar, sí atenuar los devastadores efectos del capitalismo neoliberal y crear las condiciones del establecimiento de un socialismo libertario y democrático: la creación y consolidación de la nación-pueblo. La construcción de una nación-pueblo es una necesidad insoslayable de las fuerzas progresistas mexicanas y latinoamericanas en general.”, *ibid.*, p. 181.

244 López y Rivas, *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*, El Salvador, Ocean sur, 2014, p. 6.

245 *Ibid.*, p. 105.

rapacidad y violencia del sistema capitalista en su actual fase de transnacionalización neoliberal.²⁴⁶

Mientras que Díaz-Polanco recuperó y reformuló la autonomía regional en un intento por aprehender el conflicto chiapaneco y al problema indígena continental. Escribió (ya con el fenómeno neozapatista ante sus ojos) que para inicios del siglo XXI el movimiento indígena en toda América Latina se ha apropiado de la autonomía como “el núcleo duro de su programa sociopolítico”. Esto se debe a que da “expresión política a la diversidad” y da lugar a la constitución de entidades autonómicas, por lo tanto, se puede aspirar a la edificación de un Estado multiétnico.²⁴⁷

Desde 1980 el movimiento indígena reclamó un ejercicio de autogobierno, lo cual, instaló nuevas aristas en el debate indigenista (desde lo político, lo administrativo, lo cultural, la economía e incluso la ecología) y que significaba una nueva distribución del poder. Pero hay un límite claro, si bien, la cuestión del autogobierno es una demanda legítima, la autonomía regional debe estar inserta dentro de un programa global: el Estado multiétnico.²⁴⁸

En el capítulo III (“La experiencia autonómica”) de su libro *La rebelión zapatista y la autonomía* el autor analiza los acontecimientos de 1994 y los primeros años posteriores (aproximadamente hasta 1997). En su examen destaca su carácter descentralizador en materia política y administrativa, además recupera las propuestas de autonomía de la ya citada CEOIC y la experiencia de la ANIPA que hizo suyo el reclamo autonómico regional. Y cita los ejemplos de regiones pluriétnicas de *facto* realizados por el EZLN y la Región Autónoma Pluriétnica (RAP) del norte de Chiapas²⁴⁹ para demostrar que la autonomía regional no sólo es realizable sino era ya una realidad.

En la segunda parte de su libro hay una valoración de la situación de los pueblos indios donde denuncia los niveles precarios de vida e incluso asegura que el PRONASOL fue una causa directa del levantamiento indígena. Su propuesta más acabada sobre la autonomía regional sea halla hasta los últimos dos capítulos donde destaca la aparición del EZLN que puso sobre la mesa pública el tema de la autonomía.²⁵⁰ Díaz-Polanco acota, certeramente, que el EZLN no fue el primero en presentar la autonomía como reclamo nuevo y original, en cambio, su verdadero mérito

246 *Ibid.*, p. 169. Subrayado del original.

247 Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 2003, p. 15.

248 *Ibid.*, pp. 16-18.

249 *Ibid.*, pp. 68-69.

fue “su capacidad para enlazar las demandas de democracia, justicia y libertad que ellos enarbolaban, con la demanda indígena de autonomía.”²⁵¹

Pondera que la autonomía regional es una nueva relación entre indios y Estado. Es un ejercicio de autodeterminación con las siguientes características:

- Tiene una base político-territorial
- Implica una jurisdicción propia en un ámbito territorial que se ejerce un gobierno y justicia.
- Posee un autogobierno o gobierno autónomo, pero entendido como una autoridad específica y constitutiva del sistema de poderes verticales integrantes al sistema estatal.
- Por poseer competencias o facultades propias es un mecanismo para descentralizar la política.²⁵²

En síntesis, la autonomía regional puede y debe ser un cuarto nivel de gobierno que estaría entre el nivel estatal y el municipal, con un sistema plural de justicia y que suponga una autonomía territorial.²⁵³

En trabajos posteriores siguió abonando a esta propuesta. Incluso después de la creación de las Juntas de Buen Gobierno (JBG) por el EZLN en 2003, evaluó la experiencia de autogobierno zapatista como un paso de lo local a lo regional. Las JBG tienen un plano de acción regional y supervisan que el crecimiento de los Municipios Autónomos Revolucionarios Zapatistas (MAREZ) no sea desigual, así como un manejo equitativo de recursos y donativos.²⁵⁴ El objetivo es trascender la realidad local para articular esfuerzos en otros ámbitos y, en esa medida, proteger y acorazar el poder local en construcción y montar una estructura regional, desde abajo, que garantice la libre determinación.²⁵⁵

250 “La autonomía apareció primero tímidamente en las declaraciones públicas de la dirigencia rebelde, y poco a poco fue afirmándose como una piedra angular del pensamiento neozapatista. [...] cobró agudas expresiones políticas, incluso bajo la forma de acciones armadas que parecían históricamente separadas.”, *ibid.*, p. 148.

251 *Ibid.*, p. 171. Sin dudas, la gran mayoría de analistas coincide en la atención mediática que el neozapatismo adquirió, lo que dio cabida a elevar el debate a escala nacional y hasta internacional.

252 *Ibid.*, pp. 207-208.

253 *Ibid.*, pp. 229-230 y nota 7.

254 Díaz-Polanco, “Caracoles: la autonomía regional zapatista” en *El cotidiano*, vol. 21, n. 137, 2006, pp. 45-46.

255 *Ibid.*, pp. 46-47.

La autonomía regional fue una de las primeras propuestas de autonomía. Prueba de ello es el libro *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas* donde se compilan algunos trabajos de campo que analizan desde dicha perspectiva el fenómeno neozapatista.²⁵⁶

El libro parte del supuesto que la realidad indígena chiapaneca es heterogénea y multiforme, concibe el neozapatismo como un hecho histórico que se debe encuadrar desde diversas lógicas.²⁵⁷ De aquí que los autores y las autoras polemiquen con el indigenismo desde varios ejes. En primer lugar, con el concepto de “usos y costumbres” ya que estigmatiza a los grupos indígenas y que proviene desde el Estado y la academia.²⁵⁸ Segundo, se deslinda de la antropología funcionalista y el culturalismo norteamericano porque su intención es vincular conceptos como *cultura* y *poder* en la región chiapaneca durante las décadas de 1980 y 1990, y en ese grado, explicar el neozapatismo en su dimensión espacio-temporal.²⁵⁹

La primera parte contiene trabajos que analizan las reacciones al levantamiento de 1994 de distintos sectores de la región. Xóchitl Leyva Solano estudia el proceso regional en Las Cañadas de 1970 a 2000; en este lapso de tiempo el modo organizacional de las comunidades indígenas experimentó una transformación. El *comon*²⁶⁰ o elemento asambleario pierde fuerza y legitimidad por el trabajo de base de los zapatistas y, en específico, después del levantamiento armado.²⁶¹ La hipótesis de la autora es que la Unión de Uniones había dotado de un esquema organizativo a todas las comunidades de Las Cañadas y con el surgimiento del EZLN éste se reconfiguró y, en

256 Las personas que escriben en este libro son integrantes del CIESAS. Fue fundado como Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH) en 1973 por Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil Batalla y Angel Palerm; hasta 1980 se renombró como lo conocemos en la actualidad. Desde sus orígenes tuvo un perfil enfocado en los estudios antropológicos en algunas zonas específicas del país, como el centro, sur y la península de Yucatán. También los y las autoras escriben en la revista *Latin American Perspectives* fundada en 1973 en Estados Unidos, ésta posee una importante tradición académica ha sido un espacio para la discusión teórica sobre la economía política del capitalismo, imperialismo y socialismo en América. Recopila trabajos y estudios de autores de la academia anglosajona que estudian países y regiones del continente, caso de todos los autores a los que veremos en los siguientes párrafos.

257 “Los indígenas de Chiapas no son un grupo homogéneo cuya identidad colectiva esté marcada exclusivamente por la opresión económica. La ubicación geográfica, la forma de inserción en la economía cafetalera, las experiencias organizativas, los encuentros con el estado-nación, entre otros factores, han marcado las distintas maneras de ser indio en Chiapas.”, Rosalva Aída Hernández, Shannan L. Mattiace y Jan Rus, “Introducción. Múltiples encuentros” en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía. op. cit.*, p. 15.

258 *Ibid.*, p. 16.

259 *Ibid.*, pp. 25-26.

260 Institución que “se basaba en los sentimientos de pertenencia a una comunidad política solidaria y consensual, en consensos alcanzados a través de las asambleas comunales, regionales y generales de la Unión de Uniones”, Xóchitl Leyva Solano, “Transformaciones regionales, comunales y organizativas en Las Cañadas de la Selva Lacandona (Chiapas, México)” en *ibid.*, p. 60.

261 *Ibid.*, p. 67.

algunos casos, se fragmentó. Entre migraciones y la pérdida de legitimidad de algunas organizaciones, el *comon* se diversificó o mutó. Esto, paradójicamente, debilitó la *autonomía de facto* de las comunidades cañeras puesto que hubo actores externos que amedrentaron los procesos organizativos (militares, paramilitares, fuerzas especiales militares, la policía de seguridad del Estado y hasta la Administración de Control de Drogas, DEA, por sus siglas en inglés), y otros que intentaron apoyarlos de buena fe, pero resultaron contraproducentes a los propios indígenas (como algunas Organizaciones No Gubernamentales, defensores de derechos humanos, representantes de partidos políticos y líderes civiles).²⁶²

Shannan L. Mattiace examina la Región Autónoma Pluriétnica (RAP) tojolabal que habita en Las Margaritas y su conformación identitaria a partir de su lengua y los procesos organizativos iniciados en 1984 con la fundación de la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales.²⁶³ Como hemos visto, a partir de la década de 1980 se consolidaron organizaciones campesino-indígenas que intentaron ser una herramienta de lucha en favor de los pueblos y comunidades, por ello, la autora cita como antecedente la construcción y gestión de una línea de autobús tojolabal. Según los entrevistados por Mattiace, fortaleció la dignidad étnica y por ende los lazos sociales.²⁶⁴

Margarito Ruiz, líder tojolabal que trabajó con la Unión de Ejidos y Pueblos Tojolabales, como diputado propuso en 1989 la región multiétnica para atender los problemas indígenas del país, dicha propuesta se basó en la experiencia regional tojolabal.²⁶⁵ Años después, el 12 de octubre de 1994, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) propusieron 7 RAP que también se basaron en la experiencia tojolabal chiapaneca. Las RAP eran ya una realidad, aunque nunca dejaron de sufrir fragmentaciones o divisiones por la influencia de grupos protestantes, grupos políticos y por disputas territoriales.²⁶⁶

Rosalva Aída Hernández Castillo presenta los distintos posicionamientos de los mames chiapanecos hacia las acciones del EZLN. Ello se explica por la compleja

262 *Ibid.*, pp. 68-70.

263 Según la autora los tojolabales tienen un manejo tanto de su lengua como del español, por lo tanto se han aculturizado más rápido que tzotziles, tzeltales y choles. Shannan L. Mattiace, “Renegociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas” en *ibid.*, pp. 88 y 95.

264 “La identidad étnica es utilizada como factor de movilización para plantear demandas, y también como un lente a través del cual ver la realidad para la comprensión de cuestiones ‘económicas y políticas’”, *ibid.*, p. 102.

265 *Ibid.*, p. 105.

266 Al respecto la autora anota: “es típico que las demandas que trascienden localidades o territorios específicos demandas de recuperación cultural, de programas nacionales de educación bilingüe y de protección contra la discriminación racial– queden yuxtapuestas, o aun supeditadas, a las demandas locales de tierras.”, *ibid.*, p. 110.

historia del pueblo mam en Chiapas donde existen dos subgrupos identitarios: los “mexicanos” y los “chapines” (provenientes de Guatemala).²⁶⁷ La identidad no es sólo cultural sino que está circunscrita a parámetros territoriales, también por el surgimiento de organizaciones sociales y la influencia del discurso milenarista de los testigos de jehová que rechaza a todas las instituciones del mundo “terrenal” (gobiernos y naciones) por, supuestamente, encarnar el mal.²⁶⁸

Los mames tuvieron una actitud antimilitar que rechazó tanto al ejército mexicano como a la guerrilla chiapaneca y, por medio de Ceibas (asambleas), rechazaron la vía armada del EZLN.²⁶⁹ Aída Hernández constata que la sociedad civil tenía empatía con la lucha autonómica y la recuperación cultural indígena, pero apelando a una resistencia civil pacífica.²⁷⁰ Lo sugestivo e interesante de este capítulo es que presenta varios posicionamientos frente al conflicto de 1994 del pueblo mame; en ese sentido provee un ejemplo, bien sustentado y argumentado, de las diferentes respuestas que surgieron dentro de los pueblos indígenas y desmonta el prejuicio de que todos los grupos indígenas apoyaron al neozapatismo.²⁷¹

Los municipios de Chamula y Zinacantán son habitados por grupos tzotziles que desde mediados del siglo XX tuvieron líderes y autoridades tradicionales que se enriquecieron. Tales caciques y líderes locales poseían un gran capital que lo invirtieron en la usura; a pesar de esta desigualdad económica, estas figuras de poder “perteneían a las comunidades” por lo que contaron con una mayor capacidad de injerencia en la toma de decisiones de las comunidades tzotziles.²⁷²

Entre 1970 y 1980 hubo una pérdida entre 2 mil y 4 mil empleos en Los Altos (representando un 20% de los puestos disponibles para los campesinos y campesinas de Chiapas) dado el proceso de tecnificación ocurrida durante esos años del campo

267 Rosalva Aída Hernández Castillo, “Entre la resistencia civil y el rechazo silencioso: distintas respuestas a los campesinos mames a la rebelión zapatista”, en *ibid.*, p. 128.

268 *Ibid.*, p. 134.

269 *Ibid.*, p. 138.

270 Por resistencia civil, entiéndase bloqueos, ocupaciones, manifestaciones, etcétera. *Ibid.*, p. 142.

271 “La construcción de una verdadera paz digna, sólo será posible si se rechazan los análisis dicotómicos y se logra escuchar las distintas voces y perspectivas que coexisten en la arena política chiapaneca.”, *ibid.*, p. 152. De este capítulo podemos concluir que algunos miembros mames apoyaron al EZLN, otros simpatizaban mas nunca estuvieron de acuerdo con el aspecto militar y otros fueron detractores del ejército indígena.

272 Estas dos poblaciones son importantes bastiones del priísmo chiapaneco por el éxito obtenido por las cúpulas del partido para penetrar en las estructuras comunales indígenas a favor de los intereses del partido. Véase un texto fundamental de Jan Rus donde historiza la penetración del Estado en la organización comunal indígena, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Guadalajara, 1995, 251-277 p.

mexicano. Sumado a ello, en 1982, la deuda externa aumentó e impidió la creación de nuevos empleos para los jornaleros chiapanecos, y un año después llegaron cien mil migrantes guatemaltecos. Rematando: en 1989 cayeron los precios del café.²⁷³

Jan Rus y George A. Collier hacen un balance de estas dos caras de Chamula y Zinacantán: por un lado, la opulencia y el poder de élites indígenas vinculadas al régimen político del PRI y, por el otro, la cada vez más precaria situación de los cafetaleros tzotziles. Algunos grupos tzotziles siempre resistieron al caciquismo como las mujeres que emprendieron una organización en Chamula para vender artesanías pese a que el proyecto naufragó cuatro años antes de la aparición del movimiento neozapatista.²⁷⁴

En el siguiente capítulo José Alejos García analiza el grupo ch'ol radicado en Palenque justo a tres años después de la guerra entre EZLN y gobierno mexicano. Palenque, por su potencial turístico y por los problemas sociales de la región, se convirtió en el polo de atracción de hombres y mujeres choles que buscaban mejorar su nivel de vida.²⁷⁵ Salieron huyendo de la guerra contrainsurgente implementada por el Estado como forma de contención y exterminio a la influencia neozapatista. El ejido Emiliano Zapata fue atacado por el grupo paramilitar Paz y Justicia y la población se vio obligada a migrar hacia Tumbalá y pueblos cercanos.²⁷⁶ Alejos evidencia que no todos los grupos indígenas fueron beneficiados por los acontecimientos de aquellos años, al contrario, en los reacomodos y ajustes derivados del levantamiento hubo muchas personas afectadas.

La segunda parte del libro comprende reflexiones en torno a los proyectos autonómicos entendidos como un replanteamiento al modelo político hegemónico mexicano. Aracely Burguete Cal y Mayor sentencia que por las condiciones histórico-políticas de Chiapas las autonomías de facto pudieron germinar en ese lugar.²⁷⁷ Coloca en un mismo nivel a las RAP y a las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ) y vincula las experiencias estrictamente prozapatistas y las que no simpatizaron con el EZLN. En

273 Jan Rus y George A. Collier, "Una generación en crisis en los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", en Shannan L. Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus, *op. cit.*, pp. 171-174.

274 Este intento fracasó por el PRONASOL y por influencia del gobernador Patrocinio González, *ibid.*, p. 183.

275 José Alejos García, "Palenque ch'ol o la guerra del eterno retorno", en *ibid.*, p. 204.

276 *Ibid.*, pp. 209-211.

277 Aracely Burguete Cal y Mayor, "Procesos de autonomía *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en Rebeldía" en *ibid.*, p. 271.

síntesis, hay dos tipos de autonomías: la civil y las bases de apoyo zapatistas, pero que hunden sus raíces en mismas causas y contexto.²⁷⁸

Las autonomías se consideran una resistencia civil y como un desconocimiento de las funciones de gobiernos locales y estatales. Tanto a nivel municipal como regional hay autoridades autonómicas,²⁷⁹ emanando tensiones porque hay población que no reconoce y acepta a las autoridades zapatistas y, a la inversa, quienes no toleran la presencia del gobierno estatal y federal. El desconocimiento a las autoridades zapatistas se debe por el racismo de algunos grupos de la población mestiza: “en ese proyecto de construcción de la autonomía, mucho queda por hacer a los no indios.”²⁸⁰

Christine Eber escribe un interesante texto sobre la situación de San Pedro Chenalhó antes de la masacre de Acteal ocurrida el 22 de diciembre de 1997. Eber historiza el proceso autonómico de Chenalhó desde 1970, rescatando los elementos religiosos que se vieron involucrados en dicho proceso: “[surge la] conciencia de formar parte integral de algo que existe más allá de ellos mismos, algo ordenado por los dioses y los ancestros, pero contingente conforme a las acciones e interacciones diarias de los individuos.”²⁸¹ En Chenalhó tuvo un gran peso la opción preferencial por los pobres, corriente católica conocida como teología de la liberación; entonces una apareció una especie de catolicismo popular que permeó en el pensamiento comunitario. Por ejemplo, en 1974 un anciano respetado de la comunidad soñó con la Virgen María que apareció para amonestar la embriaguez y a los protestantes (estos últimos por no cooperar en las fiestas patronales de raíz católica). La cooperación en actividades comunales y el alcoholismo fueron problemas constantes, lo que avivó el conflicto y potenció la organización entre católicos y entre protestantes.²⁸²

Entre 1988 y 1989 se originó un movimiento para moderar la venta de alcohol y varias cooperativas fueron descentralizando el liderazgo, cuestionando a las autoridades de forma más frontal. La gran mayoría del pueblo pedrero apostaba a una lucha pacífica, Cristóbal Ruiz Arias, representante de la organización “Las Abejas”, lo resume así:

278 *Ibid.*, pp. 276-278.

279 Entre las figuras están los municipios rebeldes, Municipios Autónomos en Rebeldía, Consejos Municipales Autónomos, Ayuntamientos autónomos y Pueblos autónomos. A escala regional los Parlamentos Regionales, las RAP, Zonas autonómicas y Regiones Autónomas. *Ibid.*, p. 292.

280 *Ibid.*, p. 305.

281 Christine Eber, “‘Buscando una nueva vida’: la liberación a través de la autonomía en San Pedro Chenalhó, 1970-1998” en *ibid.*, p. 321.

282 Los miembros tradicionales (católicos) estaban más vinculados con el PRI, mientras los miembros protestantes buscaron organizaciones alternas. *Ibid.*, pp. 328-230.

Es que Dios es todopoderoso. Dio a un grupo [el EZLN] armas. Dio al otro grupo [“Las Abejas”] el camino pacífico. Cuando un grupo empieza a disparar, el otro grupo viene por la vía pacífica para impulsar. Si tan sólo utilizamos el camino de la paz, los opresores no quieren entender. El gobierno necesita unas cuantas cachetadas para que pueda escuchar...²⁸³

No significó que Chenalhó no apoyase las demandas indígenas, al contrario, Chenalhó labró un camino según su modo de ver las cosas: “el acento sobre la liberación más que sobre la autonomía permite a los pedranos que participan en dicho movimiento relacionar algunos aspectos del programa zapatista con un proyecto más amplio, en el que participan todos aquellos que apoyan la justicia.”²⁸⁴ Camino que no seguía las formas neozapatistas pero que marchó (y marcha) hacia objetivos similares.²⁸⁵

Finalmente, el sociólogo francés Andrés Aubry, reflexiona sobre las implicaciones de los acuerdos de San Andrés en la sociedad mexicana. Los Acuerdos son resultado de un extenso proceso de debate iniciado en 1994 y que pasó por el Congreso Nacional Indígena (CNI, fundado el 12 de octubre de 1996). El CNI se sumó a las mesas de negociación entre el Estado mexicano y el EZLN. Este recorrido es una lucha para que la autonomía de hecho (real y concreta) se convierta en una autonomía de derecho.²⁸⁶

Visto así, la lucha indígena por la autonomía en todo el continente debe ser aprehendida en su centro: una nueva expresión histórica del federalismo. Así lo describe: “a los pueblos que se autogobiernan, ya no les interesan favores o foros especiales de demandantes; lo que les importa es *un nuevo pacto social*, que infiera ‘la representación política a todos los niveles’ (municipal, estatal, federal) y todos los poderes: ejecutivo, legislativo y judicial.”²⁸⁷ En todo esto radica el cambio y relevancia del levantamiento indígena.

Conclusiones

La autonomía regional y el comunalismo son teorizaciones previas al movimiento del EZLN y que responden al reclamo de autodeterminación emanado de los diferentes

283 *Ibid.*, p. 332.

284 *Ibid.*, p. 353.

285 Para las bases y milicianos zapatistas es común lanzar vítores durante las manifestaciones, mientras que los pedranos creen que gritar es un desequilibrio; el baile tan gustado en los MAREZ no lo practican los pedranos ya que combina desequilibradamente los sexos; finalmente, el canto tiene un gesto religioso, por lo tanto, no lo practican los habitantes de Chenalhó a menos que tenga tintes rituales. Véase la nota 23, *ibid.*, p. 345.

286 Andrés Aubry, “La autonomía en los acuerdos de San Andrés: Expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal” en *ibid.*, p. 410.

287 *Ibid.*, p. 429. Subrayado del original.

pueblos y comunidades indígenas. Ambas propuestas se engarzaron con las elaboraciones de pensadores críticos nacidos en sociedades que vivieron el colonialismo europeo como Aimé Césaire, Franz Fanon, Fausto Reinaga y Silvia Rivera Cusicanqui.²⁸⁸

Los procesos de descolonización de África y Asia, así como los golpes de Estado y los movimientos guerrilleros de América Latina representaron un estímulo para el surgimiento de corrientes intelectuales con un posicionamiento claramente anticolonial. Ejes como el clasismo, el racismo e incluso el patriarcado atravesaron muchas de sus reflexiones. Sin embargo, muchas veces enfocaron de forma diferente los mismos problemas y tenían premisas y conclusiones diversas por lo que surgieron serias disputas intelectuales y políticas.

En ese sentido, Floriberto Díaz hizo puntiagudas críticas al modelo de autonomía regional pluriétnica, es específico contra las ideas de Díaz-Polanco: “se convierte fácilmente [la autonomía regional] en dogmática e intransigente, de una forma u otra inspira racismo y prepotencia, y desconoce las realidades indígenas en el caso mexicano.” En tanto no reflexiona las realidades concretas que, necesariamente, enriquecerían el modelo autonómico regional. Y para el antropólogo mixe hay varios niveles de autonomía: comunitario, municipal, inter-comunitario, intermunicipal, entre otros.²⁸⁹

Asumir que hay regiones autónomas sin constatar la aplicabilidad del modelo en la realidad es un error. Concluye que el mejor camino para aplicar semejante y ambicioso modelo es iniciar a nivel municipal, si es que el grupo es homogéneo, e “irse para arriba” para ir construyendo la autonomía. Evitando lo que define como la impráctica propuesta de Díaz-Polanco.²⁹⁰

Martínez Luna muestra cierto escepticismo a la propuesta de la autonomía regional. Si bien no se opone, sí pone en duda la viabilidad de controles y/o mecanismos de autoridad a nivel regional ya que los procesos organizativos de las comunidades indígenas se sostienen y existen a nivel comunitario.²⁹¹ Encima, tiene otra acepción de lo regional: “una delimitación propuesta por la propia naturaleza, no aquello delimitado

288 Alejandra Aquino, “La comunalidad como...”, *op. cit.*, p. 7.

289 Floriberto Díaz, “Comunalidad: más allá...”, *op. cit.*, p. 20.

290 Floriberto Díaz, “El caciquismo...”, *op. cit.*, p. 131. Miguel Bartolomé secunda esto y en especial cuestiona a Díaz-Polanco por su falta de trabajo etnográfico: “Con demasiada frecuencia algunos intelectuales, políticamente iluminados, tratan de proponer alternativas organizativas que engloben al conjunto de la población nativa, minusvalorando el hecho de que cada grupo tiene una experiencia histórica y cultural diferente, así como muy variadas magnitudes numéricas.”, Miguel Bartolomé, “Etnicidad, historicidad...”, *op. cit.*, p. 57.

291 Martínez Luna, “¿Es la comunalidad...”, *op. cit.*, pp. 256-257.

por humólatras, es respuesta a pugnas de orden político administrativo del Estado-nación humólatramente designado.”²⁹²

Maldonado afirma que el sentido identitario es comunal (en función de pertenecer a una comunidad humana) y no por el sentido geográfico como lo estipula la autonomía regional. Y opone dos tipos de autonomismo: el libertario que descansa en las ideas anarquistas de Mijaíl Bakunin y el autoritario reflejado en la ANIPA y las RAP (porque respondieron a las ideas de Díaz-Polanco e intereses del Partido de la Revolución Democrática, PRD, durante los procesos de negociación con el EZLN).²⁹³ Y como la comunalidad se estructura en función del territorio, poder, trabajo y disfrute comunales, no puede ser un cuarto piso de gobierno como lo exige la autonomía regional.²⁹⁴

En resumen, para los comunales el punto nodal es la organización comunitaria por su dimensión (construir organización de “abajo hacia arriba”) como por sus elementos (el trabajo comunitario, la tierra, la asamblea y el sistema de cargos). En cuanto a lo primero, Díaz-Polanco siempre cuestionó que no se plantean cambios a nivel regional, por lo que redundaría en un proyecto sin ningún impacto nacional, así que la comunalidad no es un proyecto realmente autonómico.²⁹⁵ Y mostró un escepticismo ante toda óptica que desestime las reformas constitucionales y la intervención del Estado en la construcción de la autonomía.²⁹⁶

Entre Díaz-Polanco y Floriberto Díaz hubo una clara confrontación. Los y las autoras del libro *Tierra, libertad y autonomía* no se instalaron en esa disyuntiva. En lo general, los capítulos de este libro se estructuraron a partir de un modelo analítico (la autonomía regional) para explicar procesos históricos que configuraron amplias regiones autónomas (pluriétnicas y monoétnicas), pero sin desatender otros niveles autonómicos (como el comunitario, municipal y el regional).²⁹⁷

Más que una apología de la autonomía regional, lo que sus coordinadoras y su coordinador realizaron fue un compendio de investigaciones que pusieran sobre la mesa los diversos impactos del EZLN en los pueblos indígenas de Chiapas, cómo éstos reaccionaron y se posicionaron, más allá de visiones binarias (a favor o en contra del

292 Martínez Luna, “Conclusiones al vapor...”, *op. cit.*, p. 157.

293 Maldonado, *Autonomía y comunalidad india*, *op. cit.*, p. 67.

294 *Ibid.*, pp. 68-69.

295 Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*, *op. cit.*, p. 54.

296 El poder no se toma, se cambia por la acción de los pueblos. Díaz-Polanco, “Caracoles...”, *op. cit.*, pp. 49-50.

297 Shannan L. Mattiace, “Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México (introducción a la segunda parte)” en Mattiace, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus, *op. cit.*, p. 249.

neozapatismo). *Tierra, libertad y autonomía* es un texto importante para comprender la diversidad de la situación chiapaneca y la complejidad de los procesos y/o proyectos autonómicos. Valga la pena mencionar que autoras como Cal y Mayor o Mariana Mora participaron como asesoras en la construcción de las RAP del EZLN y, sin importar esto, ambas autoras conforme pasó el tiempo matizaron y cambiaron sus respecto a la autonomía. Y Mattiace advertía que es posible que dentro de las RAP (y el proyecto regional en sí) aparezcan nuevos caciques.²⁹⁸

La autonomía regional y la comunalidad no sólo envuelven diferencias epistemológicas y metodológicas, también simbolizan diferentes posturas políticas. La comunalidad renuncia a los mecanismos estatales para la construcción del consenso y el uso del poder en las comunidades indígenas. La autonomía regional no renuncia al camino estatal, por el contrario, busca su reconocimiento y establecimiento de un cuarto nivel de gobierno o, cuando menos, visualiza que las instancias estatales se coordinen para reconocer amplias regiones pluriétnicas. Ambas acepciones de lo que debería ser la autodeterminación de los pueblos tienen sus conceptos, hipótesis, supuestos y debates. Así como sus puntos de toque y divergencias.

En este capítulo nos limitamos a trazar el devenir de ambas propuestas intelectuales para situar el debate en torno a la autonomía indígena como algo previo a la aparición del EZLN. Sin dudas, instituciones como el CIESAS y revistas como *Cuadernos del Sur*, por su enfoque regional aglutinaron a investigadores e investigadoras que estudiaron movimientos y organizaciones indígenas del sureste. También se vincularon a centros académicos de Estados Unidos como la revista *Latin American Perspectives* y el International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en un afán de conocer y aprehender la realidad indígena de la región.

298 *Ibid.*, p. 255.

III. Contexto intelectual de las discusiones sobre la autonomía a fin de siglo

No tiene trazas de amainar la polémica desatada en torno a la conmemoración de eso que ocurrió el 12 de octubre de 1942 en alguna minúscula ínsula del desconocido Caribe de entonces. El episodio, su entorno, su contexto, ¿deben ser mencionados, descritos, evaluados, caracterizados, caratulados o hasta computarizados como la tradición semimilenarista oficializada lo ha venido haciendo, o se requiere una nueva nomenclatura? ¿Qué fue? ¿Descubrimiento, encuentro, invención, tropezón? ¿O qué otra cosa ¿Qué sentido o importancia tienen el hacerlo? ¿Y a quién o a quiénes les valdrá la faena de resolverlo?

Gregorio Selser

En este capítulo hacemos un recuento del contexto intelectual de la década de los noventa, a nuestro juicio hay por lo menos tres aspectos que influyeron antes, durante y después de 1994. A saber: el V centenario del arribo de Cristóbal Colón a América, el reconocimiento internacional a los derechos indígenas en el mundo (el Convenio 169) y las disputas en torno a los conceptos de globalización, neoliberalismo y Estado.

Después emprendemos un acercamiento a espacios o cotos intelectuales que apoyaron y aportaron ideas sobre la problemática indígena. Círculos como *La Jornada*, las revistas *Chiapas* y *Contrahistorias* y la editorial ERA, articularon equipos de trabajo enfocados al EZLN y sus implicaciones.

3.1 El V centenario

En abril de 1982 el gobierno español creó una comisión nacional para “celebrar el descubrimiento de América”.²⁹⁹ Este anuncio y, en especial, la nomenclatura de *celebración* generó una reacción a favor y en contra tanto en Europa como en América. La V Asamblea del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (en Lima, Perú) efectuada el 1 de julio de 1987 rechazó “el ambiente festivo” que se le estaba dando al.³⁰⁰ De igual

299 “El mito del descubrimiento”, José Luis López Schummer, México, 9 de diciembre de 1984, Archivo CAMENa, México, Fondo A, v. 1-5, exp. I AL26, enlace: [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26\(1-5\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2022.JPG](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26(1-5)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2022.JPG)

Todos los documentos hemerográficos consultados para esta capítulo provienen del archivo digital del Centro Académico de la Memoria de Nuestra América (CAMENa) ubicado en el Plantel del Valle de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). El Manual de citación de la Facultad no tiene especificado cómo citar documentos de archivos digitales, entonces seguimos la citación del Instituto de Investigaciones Históricas (IIH) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sólo agregamos el enlace para consultar directamente la imagen del documento o foja referenciada.

300 “¿Descubrimiento, encuentro, invención, tropezón?”, Gregorio Selser, México, 12 de octubre de 1989, Archivo CAMENa, México, Fondo C, exp. I AL6, enlace: https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20C/I%20AL6/Comprimidos&nombre_archivo=Img_001.jpg

manera del 7 al 12 de octubre de 1989 más de 30 organismos se reunieron en la capital de Colombia para celebrar el Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-Indígena y dieron por inaugurada la “La Campaña de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular” a contracorriente de los actos oficiales. Esta campaña fue de las más importantes y conocidas en su momento.³⁰¹

Podríamos citar otros acontecimientos, actos políticos u organizaciones hechas para contrarrestar la campaña de celebración. Baste con escribir que para los movimientos y pueblos indígenas hubo algo más que una oposición a la palabra “celebración”, más bien era proponer otra visión de la historia. El año de 1992 fue más una oportunidad para denunciar la situación colonial que vivían los indígenas que una mera efeméride.³⁰²

Una pléyade de intelectuales se enfrascaron en apasionados y acalorados debates para tratar de dilucidar el significado y sentido de la fecha. Personalidades de la talla de Italo Calvino, Elena Poniatowska, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, Octavio Paz, Silvio Zavala, Ethel Krauze, Manuel Vázquez Montalbán, Carlos Fuentes y un largo etcétera, escribieron y expusieron sus respectivas ideas y posiciones frente al suceso.

Caso peculiar el mexicano en tanto que representó una “lectura alterna” a la sugerida por el gobierno español. El 30 de abril de 1985 se creó la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, ésta rescató la visión de algunos historiadores mexicanos (representados por Miguel León-Portilla) para no “celebrar” y evitar el uso de la palabra “descubrimiento”.³⁰³

301 “La campaña 500 años de Resistencia Indígena y Popular, un movimiento para el cambio”, Francisco Cabrera Huerta, [s/f], *Fondo A*, v. 5-5, exp. I AL26, enlace: [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26\(2-5\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%20298.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26(2-5)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%20298.jpg)

302 Como dato anecdótico: se propuso en España que una estatua de Cristóbal Colón situada en Barcelona fuera removida y enviada por barco para “que se casara” con la estatua de la libertad en Nueva York. Hasta un grupo de estudiantes españoles estuvo dispuesto para confeccionar un cinturón gigante como ajuar de bodas. Mientras los pueblos y naciones indígenas intentaron cambiar el significado del 12 de octubre para resignificar la empresa de Colón como el inicio de un genocidio, otros sectores tomaban como mero trámite protocolario, rayando en la ridiculez. “¿Para quién sirve el Quinto centenario?”, Gregorio Selser, México, 31 de diciembre de 1991, Archivo CAMENA, México, *Fondo C*, exp. I AL11, enlace: https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20C/I%20AL11/Comprimidos&nombre_archivo=Img_001.jpg

303 A propósito de esto, León-Portilla argumentó: “Subrayaré que he empleado la palabra ‘conmemorar’, que vale tanto como hacer memoria o recuerdo de algo, sin que se implique cuáles puedan ser los propósitos de la dicha recordación. [...] La nueva perspectiva busca contemplar los hechos no ya sólo desde el ángulo europeo sino también americano. A la luz de tal perspectiva lo que para los europeos fue en 1492 el punto de partida de un descubrimiento, se percibe ahora como encuentro de pueblos y culturas.”, “El V centenario, tema conflictivo”, Miguel León-Portilla, México, 5 de octubre de 1987, Archivo CAMENA, México, *Fondo A*, v. 1-5, exp. I AL26, enlace: [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26\(1-5\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2088.JPG#](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26(1-5)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2088.JPG#)

Este viraje terminológico no fue tolerado por el connotado historiador mexicano Edmundo O’Gorman, lo que se desató una de las más importantes polémicas en el campo historiográfico mexicano. O’Gorman fijó su postura retomando su hipótesis expuesta en forma de libro en 1958 con *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. En esta publicación analizó desde la fenomenología heideggeriana lo que pasó el 12 de octubre de 1492 y concluye que Colón no descubrió América sino que Europa *cargó o llenó* de sentido al *ente nombrado América*. El argumento no *niega* el acontecimiento, pero subraya que Colón no tenía conciencia de estar frente a otro continente, ergo, América se va *inventando* (cargando de sentido) mientras los navegantes europeos adquieren conciencia de que están ante otra masa continental. Por ese motivo América no fue descubierta y menos aún un encuentro de dos mundos.

O’Gorman escribió férreas críticas a la propuesta de León-Portilla en tres artículos publicados en *La Jornada Semanal*: “Ni descubrimiento ni encuentro” (19 de mayo de 1987), “Encuentro de dos mundos. Una propuesta superflua” (7 de julio de 1987) y otro el 30 de junio del mismo año. León-Portilla tardó en responder pero el 4 y 11 de septiembre de 1988 replicó (publicando en *El Día* y *El Búho*) el artículo “Las elucubraciones del inventor de la *Invención de América*”. O’Gorman continuó el intercambio (o deberíamos precisar pugna) publicando el 18, 25 de septiembre y el 2 de octubre de ese mismo año escribió: “Quinto Centenario del 12 de octubre de 1492. La visión del vencido”. Igualmente, Portilla replicó con “Y, ¿qué hacer con Edmundo O’Gorman?” (2 de octubre).³⁰⁴

A su vez, Rodolfo Stavenhagen ponderó que en todo este debate hubo un gran ausente, los pueblos indígenas que no fueron tomados en cuenta para la conmemoración y negando su participación.³⁰⁵ Enrique Dussel, desde un enfoque que cuestionaba la forma del pensar y el filosofar a la usanza europea, escribió que invención, descubrimiento o encuentro son acepciones que legitiman las acciones y consecuencias

304 Para este seguimiento al debate Portilla-O’Gorman nos basamos en lo descrito por Enrique Dussel, “La ‘conquista espiritual’. ¿‘Encuentro de dos mundos?’”, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA, 1994, pp. 64-65 y nota 23.

305 “Más allá de los diplomáticos quehaceres del rey de España o de las doctas tesis de los académicos, la celebración del V centenario (puesto que hacia él vamos) habrá de servir también para revalorizar a las culturas indígenas del continente (que están mucho más vivas y dinámicas de lo que se admite generalmente), y para dar a éstas el legítimo lugar que les corresponde en la historia de América y en las sociedades contemporáneas de este continente”. “El encuentro de dos mundos”, Rodolfo Stavenhagen, México, 10 de julio de 1985, Archivo CAMENA, México, *Fondo A*, v. 1-5, exp. I AL26, enlace: [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26\(1-5\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2032.jpg#](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26(1-5)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2032.jpg#)

del arribo europeo. Lo que inició el 12 de octubre de 1492 fue un largo proceso de *ocultar el ser real* de todas las culturas indígenas: “no fue inventado sino des- (el acto de dar sentido) -ocultado (lo real encontrado)”.³⁰⁶

Una exégesis de todo lo escrito en estos años excede nuestros esfuerzos y no está entre nuestros objetivos, solo repararemos que en el ámbito académico muchas obras e investigaciones adquirieron nuevo relieve a la luz del V Centenario. Ese escenario posibilitó que muchas temáticas referentes a los pueblos indígenas se miraran desde otras ópticas. Sea encubrimiento, descubrimiento, invención o encuentro, los pueblos indígenas protagonizaron el debate público y surgió la necesidad de responder qué lugar ocupan en la sociedad mexicana, en su historia y en su devenir.

La postura oficial adoptada por el gobierno mexicano no significó que se hayan vindicado los derechos indígenas, aunque se explica por el largo proceso de crítica y autocritica en el país.³⁰⁷ El V Centenario potenció el debate sobre los pueblos indígenas.

3.1.1 El reconocimiento internacional a los derechos de los pueblos indígenas y el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

Después de la II Guerra Mundial se conformó la ONU que en 1948 publicó la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Pactos de derechos Humanos, dichos documentos entraron en vigor en 1976 y forjaron en el derecho internacional una tradición de respeto irrestricto a los derechos fundamentales del ser humano, sin distinción de raza, sexo, cultura o nacionalidad. Muchos de estos organismos de índole internacional han realizado estudios sobre las condiciones de pueblos indígenas y minorías así como recomendaciones y tratados para obligar a los Estados el reconocimiento de los derechos indígenas, verbigracia, la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial auspiciada por la ONU en 1965 y puesta en vigor en 1969; El Consejo Económico y Social de la ONU instituyó la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías en 1947. Para 1982 el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas comenzaron a sesionar de manera anual hasta publicar en 1988 la Declaración Universal sobre

306 “Del descubrimiento al desencubrimiento (hacia un desagravio histórico)”, Enrique Dussel, México, 9 de diciembre de 1984, Archivo CAMENA, México, *Fondo A*, v. 1-5, exp. I AL26, enlace: [https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26\(1-5\)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2031.jpg](https://selser.uacm.edu.mx/muestra_imagen1.php?ruta=fondos/Fondo%20A/I%20AL26(1-5)/Comprimidos&nombre_archivo=Imagen%2031.jpg)

307 Véase los dos anteriores capítulos de esta tesis.

Derechos Indígenas, donde se “establece un conjunto de derechos de los pueblos indios, y pide a todos los Estados que adopten medidas eficaces para su aplicación.”³⁰⁸

Desde su creación, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) implementó acciones en favor de los pueblos indígenas como la adopción del Convenio 107 en el año de 1957. Sin embargo, por su enfoque paternalista e integracionista en 1989 fue reformado y depuesto por el Convenio 169. Entre lo destacable está que la OIT usa el término de “pueblos” en lugar de “poblaciones”, lo que reconoce la trayectoria histórica, cultural e identitaria de los grupos indígenas. Y algo esencial, la implementación de consultas (de carácter obligatorio) para conocer su opinión respecto a cualquier disposición legal que atente directamente sus territorios y pueblos; esas consultas son una garantía para proteger sus territorios y poblaciones ya que la implementación de proyectos u obras dependerá del resultado de las mismas.³⁰⁹

Los grupos indígenas han usado la cobertura legal internacional en un intento de defender sus culturas y buscando el reconocimiento dentro del marco jurídico estatal. El Convenio 169 es uno de los puntos más importantes para comprender los derroteros de los debates en torno a la autonomía indígena hasta en la actualidad.

3.1.2 Globalización, neoliberalismo y Estado

El término globalización fue usado por primera vez en la década de 1970 por el doctor en ciencia política George Modelski “para referirse explícitamente a la expansión europea orientada a dominar otras comunidades e integrarlas en un sistema global de comercio mundial.”³¹⁰ El concepto adquirió notoriedad y para la década de los años noventa fue profusamente usado por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), dándole una connotación positiva y como una herramienta para el desarrollo franco de las economías de América Latina.³¹¹ Otros autores como Immanuel Wallerstein o Samir Amin comprendieron la globalización como un fenómeno del proceso histórico-económico a escala planetaria (tendiente a la teoría de los sistema-mundo sobre todo en el caso de

308 Consuelo Sánchez, “Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1996, p. 107.

309 J. Ricardo Hernández Pulido, “La cuestión indígena y el indigenismo” en Héctor Díaz Polanco, *et. al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Centro de Investigación para la Integración Social-Juan Pablos Editor, 1972, 46-81 p.

310 Rodolfo López y Ana María Taborga, “El debate sobre el concepto de globalización en América Latina”, conferencia presentada en “Primer Congreso de Relaciones Internacionales”, La Plata, Argentina, 14 y 15 de noviembre de 2002.

311 *Ibid.*

Wallerstein). El uso de esta palabra fue más que una moda durante los últimos diez años del siglo XX pues sirvió para explicar los cambios experimentados durante este periodo.³¹²

Durante la Cumbre de las Américas de Miami se propuso el proyecto de Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) para reformar el modelo económico imperante en América Latina. El ALCA era el plan que proyectaba la integración económica entre “democracias librecambistas”. En los noventa, ya sin la “amenaza” de la Unión de Repúblicas Soviéticas Socialistas (URSS) y con la caída de las dictaduras latinoamericanas, los gobiernos adoptaron el *Consenso de Washington* ya que se auguraba un “futuro de libertad y progreso”.³¹³ Este proceso de liberalización económica reconfiguró el panorama, de acuerdo con James Petras de 1990 a 2002 los bancos y empresas estadounidenses obtuvieron un billón de dólares en concepto de beneficios, intereses de la deuda y por regalías en América Latina.³¹⁴

Frente a este panorama, en 1996, Pablo González Casanova detalló que a mayor *globalidad* menor soberanía nacional y, en consecuencia, se fomentaban los derechos individuales en detrimento de los derechos de los pueblos. Desde la década de los ochenta existieron cambios a nivel ideológico que significaron el triunfo de nuevas hegemonías y categorías.³¹⁵ Esta avanzada en el plano del conocimiento trajo consigo una reconversión en el terreno económico a favor de las empresas y los grupos de altos ingresos: liberalización económica, privatización, desnacionalización, integración económica y globalización, aderezado con una disminución del gasto público y reducción de salarios.³¹⁶

312 Vale la pena la precisión: en las líneas que continúan queremos adquirir una mirada general del tipo de discusiones que existieron durante esos años, en especial cómo se perfiló el papel del Estado en el desarrollo económico. Como veremos, algunos le dotaron un carácter estratégico frente a los procesos de privatización; otros aceptaron que el Estado debía sufrir una reconfiguración en vista de los nuevos procesos de globalización (en términos culturales, comunicacionales e incluso económicos) que no es lo mismo que neoliberalismo, aunque algunos autores los usen como sinónimos. El neoliberalismo para David Harvey es más “una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio.” En ese sentido tiene más una connotación política que meramente económica. Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, España, Akal, 2007, p. 6. Por lo tanto, más que definiciones tácitas, nuestra intención es entrever cómo se configuraron ciertos debates que, al final del día, desembocaron en los trabajos sobre el EZLN y la autonomía indígena.

313 Josep Fontana, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Pasado y Presente, 2011, p. 550.

314 *Ibid.*, pp. 556-557.

315 González Casanova, “Globalidad, neoliberalismo y democracia” en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.), *El mundo actual: situación y alternativas*, México, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 45.

316 *Ibid.*, pp. 48-51.

Carlos Vilas llegó a conclusiones similares. Describió el nuevo modelo económico de la región como “un esquema de crecimiento moderado con salarios bajos, alta rentabilidad del capital y exclusión social, en un contexto de amplia cobertura comercial y financiera, y creciente endeudamiento externo.”³¹⁷ Asimismo, el trabajo informal y la flexibilización laboral desplazaron a la creación de empleos formales en todo el sur del continente, es más, la modernización capitalista se articuló a la desestabilización del empleo, afectando directamente a los trabajadores.³¹⁸ Se crearon nuevos programas diseñados para administrar la pobreza en lugar de combatirla con la improvisación de empleos de emergencia y distribución de bienes y de subsidios, causando una disminución del nivel adquisitivo y de las formas de lucha y defensa de derechos laborales de las clases trabajadoras.³¹⁹

Aunque Vilas y González Casanova cuestionaron la concepción del discurso de la globalidad por ocultar sus verdaderas pretensiones, en este caso, el enriquecimiento de una clase, ambos autores usan el término de *neoliberalismo*. Atilio Borón en esa misma línea definió al neoliberalismo como un “nuevo patrón de acumulación” a favor de las clases privilegiadas. El neoliberalismo moldea “una sociedad heterogénea y fragmentada, surcada por profundas desigualdades de todo tipo -clase, género, región, etc.-”³²⁰ El neoliberalismo como ideología -y aquí concuerda González Casanova- desplazó conceptos y narrativas (como la nacionalista, la socialdemócrata y el socialismo) por una nueva corriente de pensamiento: el *neoconservadurismo*. Este discurso afirmaba que el Estado era ineficiente, corrupto y despilfarrador; en tanto la iniciativa privada eficiente, moral y austera.³²¹

Finalmente, Borón expuso que el proyecto político democrático está entrelazado a una estructura de dominación clasista, así que el objetivo de los movimientos de izquierda es replantear qué tipo de democracia se quiere alcanzar. El socialismo realmente existente y su fracaso en la URSS es una experiencia histórica para repensar los errores y excesos de la izquierda en el poder político. La tarea sería buscar un

317 Carlos M. Vilas, “América Latina y el ‘Nuevo orden mundial’” en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.), *op. cit.*, p. 348.

318 *Ibid.*, p. 352.

319 *Ibid.*, p. 354.

320 Atilio Borón, “La sociedad civil a la hora del neoliberalismo” en *ibid.*, p. 390.

321 “Uno de sus resultados ha sido el radical debilitamiento del estado, cada vez más sometido a los intereses de las clases dominantes, renunciando a grados importantes de soberanía nacional ante la superpotencia imperial, la gran burguesía transnacionalizada y sus ‘instituciones’ guardianas: el FMI, el Banco Mundial y el régimen económico que gira en torno a la supremacía del dólar”, *ibid.*, pp. 367-368.

modelo democrático que rescate lo mejor de la democracia burguesa y el proyecto político socialista.³²²

Como podemos apreciar, en la última década del siglo XX América Latina experimentó cambios significativos en su modelo económico, aunque no sólo en el sur del continente, también a nivel planetario surgieron grandes problemas sociales y políticos que desataron grandes debates.³²³ Las discusiones fueron variadas y nutridas, a saber, entre los días 10 y 21 de febrero de 1992 la UNAM, la revista Nexos y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA) impulsaron El Coloquio de Invierno. El evento fue dividido en tres grandes líneas: la situación mundial y la democracia, las Américas en el horizonte de cambio y México y los cambios de nuestro tiempo. Figuras como Luis Villoro, Rolando Cordera, Adolfo Sánchez Vázquez, Héctor Aguilar Camín, Víctor Flores Olea, Julieta Campos, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Carlos Monsiváis, Friedrich Katz, Perry Anderson, Eric Hobsbawm, entre otros, fueron invitadas para debatir los grandes problemas sociales a fin de siglo.

De igual forma, la caída de regímenes dictatoriales en Argentina, Bolivia, Venezuela, Chile, Brasil, etcétera, animó reflexiones en torno al Estado y la situación democrática en América. En este contexto, Hugo Zemelman escribió que en los noventa la democracia perdió su temple antioligárquico y antiautoritario; cambió su búsqueda por la autodeterminación de las sociedades latinoamericanas y se limitó a encontrar una mejor y eficiente inserción en la economía mundial.³²⁴

La mudanza no es menor, valores como igualdad o justicia social son abandonados porque importa más generar riqueza para después distribuirla. Pese a todo, Zemelman reconoció un proceso de “re-democratización” en los países de

322 *Ibid.*, pp. 360-364.

323 “La reconversión industrial llevada a cabo en el mundo occidental reducía considerablemente a la clase obrera, debilitaba a los sindicatos, menguaba a la socialdemocracia y acotaba el Estado de bienestar de la posguerra. De esta manera, por donde se le viera, no había opciones al capitalismo globalizado, que se imponía tanto en el terreno económico como en el imaginario colectivo. El consumo masivo se convirtió en la única utopía asequible. Si bien la democratización había avanzado a escala mundial después de 1945, a finales de siglo XX ya había democracias representativas estables en muchísimos países, entre ellos las naciones latinoamericanas. También con la globalización se acrecentó la concentración de capital y la desigualdad social creció incluso en los países desarrollados. Aunque en el capitalismo el desempleo es estructural, la precariedad y el paro se impusieron en el mundo de trabajo como condiciones de vida. Carentes de la ciudadanía, los inmigrantes ilegales compartirían la minusvalía de los trabajadores decimonónicos. La pobreza que históricamente se concentró en el campo, para 1990 pululaba por doquier en los nuevos cordones de miseria de las ciudades.”, Carlos Illades, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*, México, Océano, 2017, p. 138.

324 Hubo Zemelman, “La democracia limitada y los excesos teóricos. (Consideraciones conceptuales sobre la situación latinoamericana)” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coord.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-La Jornada, 1995, p. 101.

Latinoamérica ante el crecimiento de la pobreza y la marginación de amplios sectores de la población. Con cautela, juzgó que hubo una atomización de los actores sociales, donde todos estos problemas se redujeron al ámbito privado (e individual) a la par de una “descentralización, desarticulación de las esferas de influencia en el Estado” que se vierte en una nueva concepción política que limita la capacidad de transformación social. En otras palabras, se erosionó la maquinaria estatal como parte de la expansión privada y que impide a los actores sociales tener injerencia en la alternancia en el poder político.³²⁵

Zemelman, al igual que Borón, vio como un peligro el abandono de algunas funciones y atribuciones del Estado. A la par, recordemos que en el capítulo II vimos que Gilberto López y Rivas también denunció “la desestructuración de la figura clásica del Estado-nación merced a las necesidades de expansión del mercado capitalista”. La trampa estaba en el doble discurso neoliberal: “por un lado proclama el fin de los Estados nacionales en favor de un cosmopolitismo capitalista, pretendiendo aniquilar los sentimientos nacionales de los pueblos, mientras que, por otro, basa sus políticas en un nacionalismo estatista exacerbado, de carácter expansionista y racista, que subordina bajo su dominio incluso a sus propios pueblos.”³²⁶

Héctor Díaz-Polanco en su acepción de autonomía regional le atribuyó al Estado una capacidad de agencia frente a los efectos de la globalización y el neoliberalismo, considera viable la construcción de un cuarto nivel de gobierno que dé cabida a la autonomía indígena. Pero, hay que apuntar, no es que se dedujera que el Estado *per se* fuese suficiente, todo lo contrario, necesitaba una reformulación.³²⁷

Análogamente, el investigador español Marcos Roitman describió las características estructurales del Estado en América Latina. Inicia su indagación desde las independencias en el siglo XIX, de acuerdo con Roitman, los Estados latinoamericanos son atravesados por una hegemonía monoétnica. Ésta es una constante aún en momentos donde los sectores populares adquirieron un mayor protagonismo

325 *Ibid.*, pp. 104-108.

326 Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1995, p. X. También véase el capítulo 2 de esta tesis, pp. 72-74.

327 Todos los autores citados en este capítulo reconocen los límites del Estado por las estructuras de explotación, dominio y control social que no reconocen la heterogeneidad social. En ese sentido López y Rivas comentó: “se es autónomo solamente al interior de una entidad mayor que es soberana, de otra manera el concepto no sería autonomía, sino independencia. [...] reconocer los derechos colectivos de corte consuetudinario que puedan incorporarse al orden jurídico nacional, estatal o municipal.”, *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*, El Salvador, Ocean sur, 2014, p. 41. Respecto a las ideas sobre el Estado y el cuarto nivel de gobierno de Díaz-Polanco véase el capítulo anterior, pp. 74-75.

como el periodo de entreguerras donde surgió un Estado con una ideología nacionalista-populista.³²⁸

A pesar del nacimiento de gobiernos nacionales-populares, el dominio colonial siguió imperando en detrimento de ciertos sectores y culturas al interior de los países latinoamericanos. En consecuencia, romper con el colonialismo interno implicaría romper con “el control que ejercen las clases dominantes sobre las clases sociales oprimidas y explotadas al definir de manera excluyente la identidad nacional.” Es imperativo recuperar el proyecto democrático y erigir un Estado multiétnico: “es un dinamizador del nuevo pacto nacional popular-estatal, al quebrar la lógica de una democracia fosilizada envuelta en un manto de formalidad jurídico-institucional. La democracia recupera su valor político en su capacidad para organizar, promover, distribuir y construir un poder social emergente en continua redefinición.”³²⁹

A propósito del neocolonialismo, González Casanova encuadró esta problemática desde una perspectiva dialéctica marxista que le hizo arribar a conclusiones similares a las de Roitman:

Las poblaciones coloniales y neocoloniales resienten problemas propios, sociales, políticos y culturales que no pueden ser considerados exclusivamente como problemas de naciones o etnias. Si esos problemas caben en “la cuestión nacional”, o en “las minorías étnicas”, también están vinculados a las estructuras fundamentales de la nación-Estado y de la lucha de clases como lucha concreta contra la explotación y contra las distintas formas de exclusión y discriminación. Cuando se ignora la relación de los problemas del indio y la etnia con el pueblo y el Estado, no se les puede entender y quienes sufren esos problemas, como indios, no pueden luchar correctamente por superarlos.³³⁰

Valiéndose de su concepto de colonialismo interno, evalúa que el “Estado-nación” debe tener un sentido anticolonial, popular, nacional y democrático.³³¹ La autonomía “étnica” o “pluriétnica” debe ser reconocida en aras de un proyecto “proyecto humanista y universalista”.

328 Marcos Roitman, “Formas de estado y democracia multiétnica en América Latina” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-La Jornada, 1996, pp. 44-53.

329 *Ibid.*, pp. 59-60.

330 González Casanova, “Las etnias coloniales y el Estado multiétnico”, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América latina en el siglo XXI*, Marcos Roitman Rosenmann (antología y presentación), México, Siglo XXI-CLACSO, 2015, p. 303. El texto es de 1996.

331 *Ibid.*, p. 304.

Como podemos observar, en la década de 1990 existió una profusa discusión sobre el carácter de los cambios económicos experimentados en la región. Sin ser exhaustivos, repasamos cómo algunas de las controversias entre globalización, neoliberalismo y Estado marcaron el derrotero intelectual de aquellos años.

De igual manera, las disputas por el significado del V Centenario del desembarco de Colón a estas tierras y el peso que tuvo el Convenio 169 de la OIT, marcaron las preocupaciones de muchos de los intelectuales, en algunas ocasiones estos tópicos son indisociables. Tal fue el contexto con el cual el mundo se despertó en la madrugada del 1 de enero de 1994.

3.2 EZLN en escena

El 1 de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional hizo su primera aparición en el mundo con la toma armada de siete ciudades del estado de Chiapas. Miembros del EZLN, desde siete presidencias municipales, expusieron los motivos de su lucha: “por democracia, libertad y justicia para todos los mexicanos.”³³²

En la *Primera declaración de la selva lacandona* se consigna la democracia como uno de los objetivos primordiales del levantamiento: “Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y *democráticamente*, a sus propias autoridades administrativas.”³³³ E hicieron suyos los reclamos más generales del pueblo mexicano como trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz.³³⁴

Las características del EZLN propiciaron un nuevo paradigma en la lucha social. Era un movimiento que abrevaba de la tradición guerrillera, aunque tomando distancia del foquismo guevarista pues no apostó al aislamiento, en lugar de eso, optaron por ocupar un espacio mediático que supieron explotar a su beneficio. Su talante guerrillero contrastaba con sus exigencias democráticas y con el diálogo sostenido entre dirigentes del EZLN y el Estado mexicano conocido como los Acuerdos de San Andrés.³³⁵ La

332 Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México, Revista Rebeldía-La Jornada, 2003, p. 85.

333 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Primera declaración de la selva lacandona”, 1 de enero de 1994, recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/> [Consultado el 22 de marzo de 2021] Subrayado nuestro.

334 *Ibid.*

335 “En el contexto de los Diálogos para la Paz con Justicia y Dignidad, a principios de 1996 se llevaron a cabo diversas reuniones entre la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), la dirigencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y una representación gubernamental, para sentar los

nueva retórica que reivindicaba derechos e identidades de pueblos originarios por medio de cuentos, metáforas y chistes de la pluma del Subcomandante Marcos, así como la denuncia constante contra el sistema político mexicano y las redes políticas locales que sumergían en la pobreza y la violencia a toda la población chiapaneca, marcaron un hito en México y el mundo.

La emergencia del EZLN generó ríos de tinta, múltiples debates y un vuelco en el ámbito nacional e internacional. A pesar de lo significativo de esto, como todo hecho histórico coyuntural, la recepción en los medios de comunicación fue nutrida, pero al tiempo dejó de ocupar los principales espacios informativos. Mas lo trascendental fue que a partir de 1994 grupos de intelectuales, periodistas, artistas y militantes comenzaron a orbitar al rededor del EZLN. Caminaron o se distanciaron de los alzados chiapanecos, pero no fueron indiferentes.

3.2.1 Editorial ERA y su andar con la izquierda

En 1960, Vicente Rojo, José Azorín y los hermanos Neus, Jordi y Quico Espresate, compañeros de trabajo en la Imprenta Madero –exiliados en México tras la derrota republicana en la Guerra Civil Española– fundaron la editorial independiente ERA, nombre formado por las primeras letras de sus respectivos apellidos: Espresate, Rojo y Azorín.³³⁶

Por su espíritu independiente, ERA se convirtió en un espacio que albergó temáticas no cómodas para el gobierno y visibilizó movimientos sociales vetados o marginales en la prensa nacional. Por ejemplo, su primer libro fue *La batalla de Cuba* de Fernando Benítez y Enrique González Pedrero en donde se explicitan las causas de la revolución cubana, tema espinoso y poco tocado en la prensa. Al respecto, Neus Espresate comentó en una entrevista: “[ERA] buscó poner al alcance de México y el

lineamientos que debería tener la nueva relación del Estado con los pueblos indígenas. El documento que recoge las propuestas es, sin duda alguna, uno de los textos políticos de mayor trascendencia para el movimiento indígena, para la discusión sobre las relaciones entre el Estado, los pueblos indígenas y el conjunto de la sociedad nacional, y para las reformas legales que deberían dar satisfacción a legítimas demandas de los pueblos. Se denomina Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena, aunque es ampliamente conocido como Acuerdos de San Andrés, por haber sido firmados en el municipio chiapaneco de San Andrés Larráinzar.”, Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas, s.v., “Acuerdos de San Andrés”, 26 de diciembre de 2021, https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=49

336 Arturo García Hernández, “Editorial Era, 50 años de independencia”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2009, consultado el 3 de agosto de 2021, <https://www.jornada.com.mx/2009/12/21/index.php?section=cultura&article=a08n1cul>

mundo hispano las principales obras y experiencias de la izquierda, aquellas que resultaban imprescindibles para la reflexión, la crítica y la acción.”³³⁷

Y así lo ha realizado a lo largo del tiempo publicando obras que denunciaron la masacre del 2 de octubre de 1968 como *La noche de Tlatelolco* de Elena Poniatowska y una crónica del movimiento estudiantil de Ramón Ramírez titulada *El movimiento estudiantil en México*; así como clásicos del pensamiento sociológico latinoamericano como *La democracia en México* de González Casanova; tradujeron y publicaron en la década de 1980 *Los cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci, apoyaron al proyecto de *Cuadernos políticos* y publicaron en español *Il manifiesto* de Rossana Rossanda, Lucio Magri y Luigi, texto que representó un deslinde y crítica hacia el socialismo soviético.³³⁸

Fieles a su tradición crítica e izquierdista, cuando surgió el EZLN se sumaron muchos de sus autores, autoras e integrantes del comité editorial. Antes de terminar el año de 1994 ERA publicó el primer tomo de la colección *EZLN. Documentos y comunicados*, estos tomos fueron un compendio de todos los textos, documentos y comunicados realizados de enero a agosto de ese año. La colección cuenta con otros cuatro tomos dando un total de cinco.³³⁹ Cada tomo contiene colaboraciones específicas, como el tomo III contiene ilustraciones de los moneros Magú y El Fisgón, y los primeros tres tomos están prologados por el historiador Antonio García de León³⁴⁰ y contienen crónicas periodísticas de Carlos Monsiváis y Poniatowska.

Otros esfuerzos bajo el sello de ERA se halla la compilación *Acuerdos de San Andrés* (1998) al cuidado de Ramón Vera y Luis Hernández Navarro, la cual, como su nombre indica, contiene documentos y reflexiones sobre la naturaleza y el significado

337 Citado en Valeria Añón, “Ediciones ERA y Joaquín Mortiz: de los comienzos al catálogo”, conferencia presentada en el “Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición”, La Plata, Argentina, 31 de octubre al 2 de noviembre de 2012.

338 Patricia Pensado Leglise, “El pensamiento gramsciano y la izquierda heterodoxa. El caso del Movimiento Acción Popular” en Gerardo Necochea Gracia y José Pantoja Reyes (coords.), *La rebeldía en palabras y hechos. Historias desde la orilla izquierda latinoamericana en el siglo XX*, México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Cultura, 2020, p. 68 y nota 7.

339 El tomo II abarca de agosto de 1994 a septiembre de 1995 y se publicó en 1995. El tomo III retoma los documentos de septiembre de 1995 a enero de 1997, se publicó en 1997. El tomo VI contiene los comunicados de febrero de 1997 y hasta la carta a Vicente Fox de diciembre del 2000. Finalmente, el tomo V engloba todos los discursos y escritos a propósito de La Marcha del Color de la Tierra que va de diciembre de 2000 hasta marzo de 2001. Los últimos dos tomos se publicaron hasta 2003.

340 Desde 1985 tuvo una importante colaboración con la editorial, publicando su libro *Resistencia y utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*. Es, sin ambages, uno de los historiadores clásicos para conocer la historia del estado de Chiapas. Participó como asesor del EZLN durante los Acuerdos de San Andrés.

del diálogo entre el EZLN, el gobierno y representantes de la sociedad civil que dieron origen a la firma de los Acuerdos. Guiomar Rovira, desde una perspectiva feminista, escribió *Las mujeres de maíz* (1997) donde estudia la participación, demandas y luchas de las mujeres zapatistas, destaca sus reivindicaciones y motivaciones tan diferentes a las de sus compañeros.

Gilberto López y Rivas con *Autonomías: democracia o contrainsurgencia* se inclina a apoyar el proyecto de autonomía neozapatista, distanciándose del paradigma de la autonomía regional (2004). Otros dos libros importantes son el de Neil Harvey, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia* (traducido y publicado en 2000, siendo uno de los intentos más integrales para comprender la situación que derivó en el levantamiento del EZLN) y el extenso ensayo de Adolfo Gilly, *Chiapas, la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado* (1997). ERA no sólo se dedicó a la publicación de libros con temática del EZLN, de igual forma realizó la edición impresa de los 16 números de la revista *Chiapas*. Revista instituida a partir del neozapatismo.

3.2.2 Revista *Chiapas*, convergencia de disciplinas

El primer número de esta revista se publicó en 1995 y tuvo una periodicidad anual, aunque en algunos años se publicó dos veces, hasta llegar a su último número en 2004. ERA con apoyo del Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc) de la UNAM se encargaron de la edición y publicación de esta revista para

analizar, reconstruir y acercarse a esa realidad [se refiere a la situación en Chiapas], síntesis de la problemática nacional, a partir de la convocatoria a investigadores y conocedores profundos de la problemática chiapaneca. Nos proponemos ofrecer una visión multidisciplinaria, que reúna los puntos de vista en torno a Chiapas de economistas, antropólogos, historiadores, politólogos, especialistas en conflictos agrarios, etcétera, así como documentos y cronologías pertinentes.³⁴¹

Intelectuales como John Holloway, Mágina Millán, Andrés Barreda, Armando Bartra, Antonio García de León, Mariano Noriega, Enrique Rajchenberg y Cuauhtémoc González Pacheco operaron como parte del comité editorial. Friedrich Katz, Ruy Mauro Marini, Álvaro Matute, Francisco Pineda y Catherine Háu-Lambert también fueron

³⁴¹ “Presentación” en *Chiapas*, no. 1, 1995, consultado el 4 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No1/chIpresenta.html>

convocados para asesorar el proyecto. La directora fue Ana Esther Ceceña que en ese momento ya era una connotada economista perteneciente al IIEc con especialidad en temas de geopolítica y hegemonía ejercida por empresas transnacionales.

La gran mayoría de las personas que participaron tenían una amplia experiencia en el estudio sobre movimientos sociales, rebeliones rurales, economía, despojo de tierras y recursos naturales, violencia de Estado, entre otros temas. Al mismo tiempo, eran militantes o tuvieron militancia en la izquierda mexicana y latinoamericana.

Por su línea editorial el contenido de la revista es muy peculiar y significativo para las ciencias sociales en América Latina. Cada número no estaba dedicado a una temática en especial pese a que algunos ejes y contenidos están atravesados en todos sus números. Sin ser exhaustivos, podemos asegurar que algunas de las polémicas más importantes de la izquierda latinoamericana se dieron en sus páginas, como el intercambio sostenido entre Borón y Holloway a propósito de la publicación del libro de este último, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* (2002). La obra del politólogo irlandés puso en tela de juicio las estrategias “clásicas” de la izquierda, pues descartaba la vía estatal como mecanismo de transformación social. Lo que generó una polémica en torno al EZLN y el papel del Estado, a la cual volveremos en el siguiente capítulo.

Paralelamente, *Chiapas* publicó escritos de intelectuales indígenas como los abogados Francisco López Bárcenas (mixteco) y Adelfo Regino (mixe), los dos fueron asesores del EZLN en Los Acuerdos de San Andrés y ambos se formaron dentro de las movilizaciones indígenas y campesinas de la década de 1980 en Oaxaca.³⁴² Análogamente se publicaron algunos documentos y proclamas de organizaciones indígenas como el propio EZLN, el SerMixe, las resoluciones de Los Acuerdos de San Andrés y el Movimiento de los Sin Tierra de Brasil.

Chiapas abrevó ensayos que encuadraron el movimiento neozapatista desde la perspectiva de las mujeres y el feminismo, como Mágina Millán, Laura Carlsen y María Jaidopulu Vrijeja,³⁴³ entre las más destacadas.

342 “Adelfo Regino Montes fue discípulo del pensador y dirigente ayuuk mixe Floriberto Díaz. El maestro es un destacado intelectual indígena que sentó las bases teóricas de la Comunalidad —junto con Jaime Luna—. Tenía vocación pedagógica. Con él, Adelfo se abrió paso político. El joven originario de Santa María Alotepec Mixe comenzó a estudiar derecho mientras participaba activamente en una organización que Floriberto fundó: Servicios del Pueblo Mixe (SerMixe).” Daliri Oropeza, “Adelfo Regino y el séptimo principio zapatista”, *Pie de página*, 11 de noviembre de 2020, <https://piedepagina.mx/adelfo-regino-y-el-septimo-principio-zapatista/> Para conocer los antecedentes del contexto oaxaqueño y en específico las aportaciones de la comunalidad véase el capítulo 2, pp. 42-67.

343 Mágina Millán, “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, *Chiapas*, no. 3, 1996, consultado el 6 de agosto de 2021,

Las directrices generales de *Chiapas* eran variadas aunque fincadas en la pretensión de explicar las causas del EZLN y sus consecuencias. Algunos trabajos hicieron hincapié en la historia de Chiapas y el campo mexicano, unos más reflexionaron el elemento étnico e indígena en el país y el continente. Ana Esther Ceceña aportó con reflexiones en torno a la globalización, el neoliberalismo y la hegemonía de Estados Unidos en el mundo. En síntesis, la izquierda mexicana y sudamericana se congregó en sus páginas para exponer, debatir y compartir hipótesis sobre los movimientos sociales. Muchos de los autores y las autoras provenientes de la zurda mexicana también eran asiduos colaboradores del periódico *La Jornada*.

3.2.3 El diario “por la defensa de la soberanía y la independencia nacional y la solidaridad con las luchas de otros pueblos...”, *La Jornada*³⁴⁴

El golpe maquinado desde la presidencia de la república (Luis Echeverría) contra la directiva del periódico *Excélsior* encabezada por Julio Scherer el 8 de julio de 1976 supuso un hito dentro de los medios de comunicación escritos del país, no sólo por representar una prueba de la censura, también porque nacieron la revista *Proceso* (1976) y el diario *Unomásuno* (1977). *Unomásuno* se consolidó como un periódico objetivo y con credibilidad hasta que en 1983 pasó por una fuerte crisis económica y su director Manuel Becerra Acosta tuvo una seria diferencia con parte de su equipo editorial que terminó con la renuncia del mismo, éste estaba conformado por Carlos Payán Verver (subdirector general), Miguel Ángel Granados Chapa (subdirector editorial), Carmen Lira (subdirectora de información), Humberto Mussachio (jefe de redacción) y Héctor Aguilar Camín fue cesado como asesor de la dirección.³⁴⁵

Posteriormente, el equipo dirigido por Payán decidió fundar otro periódico independiente y comprometido con la realidad social del país. A tal empresa se sumaron generosamente artistas, fotógrafos, reporteros, escritores, dibujantes, diseñadores y

<https://chiapas.iiec.unam.mx/No3/ch3millan.html>; Laura Carlsen, “Las mujeres indígenas en el movimiento social” en *Chiapas*, no. 8, 1999, consultado el 8 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No8/ch8carlsen.html>; María Jaidopulu Vrijea, “Las mujeres indígenas como sujetos políticos” en *Chiapas*, no. 9, 2000, consultado el 6 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No9/ch9jaidopulu.html>

344 Estas palabras fueron dichas por Carlos Payán en la presentación del número 0 del pasquín y que, a nuestro juicio, reflejan la visión del periódico.

345 Asimismo renunciaron 48 colaboradores, entre los más destacados Pablo González Casanova, Carlos Monsiváis, Rolando Cordera, Emilio García Riera, Luis Suárez, Adolfo Gilly, Federico Reyes Heróles, Iván Restrepo y Fernando Benítez.

analistas, hasta que el 29 febrero de 1984 vio a la luz el primer número del periódico bajo el título de *La Jornada*.³⁴⁶

Como podemos apreciar, *La Jornada* tuvo, desde su origen, una vinculación con parte de la izquierda mexicana. Eso explica que, ante la emergencia del EZLN, el diario se haya enfocado en cubrir al movimiento. Incluso antes del estallido del conflicto armado *La Jornada* ya había tenido interés en Chiapas, pues en 1993 representantes comunales informaron al rotativo del choque entre el Ejército mexicano con un grupo armado (EZLN, entonces desconocido) en la Sierra de Corralchén. Tal noticia fue primera plana y probablemente este interés primario fue la causa de que en las últimas horas del año de 1993 los directivos hayan sido informados (por corresponsales) que algo sucedía en San Cristóbal de las Casas. Decidieron mandar la reportera Rosas Rojas para cubrir los sucesos y el 1 de enero de 1994 pudo entrevistar al subcomandante Marcos en la plaza de San Cristóbal.³⁴⁷

El Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) decidió compartir sus primeros comunicados con cuatro medios impresos: la revista *Proceso*, los periódicos *El Financiero* y uno local titulado *Tiempo* y, por supuesto, *La Jornada*. Carlos Payán al recibir el primer comunicado firmado por Marcos (extremadamente largo) decidió publicarlo completo por su relevancia histórica. Esto marcó una decisión editorial sustantiva ya que durante muchos años se publicaron los comunicados íntegros del EZLN. En febrero de 1994 un grupo de reporteros de *La Jornada* y la productora Argos del director Epigmenio Ibarra, realizaron un viaje a la selva chiapaneca e hicieron la primera entrevista al subcomandante Marcos. Ésta se compartió con medios internacionales a través de “World Media” que le dio una proyección mundial. Para ese momento *La Jornada*, por tener los comunicados del CCRI, llegaba a vender hasta 200 mil ejemplares por día. En 1996, *La Jornada* inauguró su portal en internet, volviéndose uno de los tres periódicos en español más leído del mundo por su cobertura al neozapatismo.³⁴⁸

346 Los artistas Rufino Tamayo y Francisco Toledo donaron algunas obras para financiar el proyecto; Gabriel García Márquez regaló un texto para su publicación; el diseño estuvo a cargo de Vicente Rojo. Todo lo que hemos mencionado hasta el momento se basa en la reconstrucción de hechos de María Esther Arce Barceló, “Análisis del periódico mexicano: *La Jornada*. Un modelo de comunicación alternativa en la era de la globalización”, Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias de la Comunicación y Documentación-Universidad de Murcia, pp. 288-295.

347 *Ibid.*, p. 379.

348 *Ibid.*, pp. 381-382. La simpatía y cercanía de *La Jornada* estuvo garantizada por los antecedentes y trayectorias personales de quienes laboraban ahí, no obstante, tuvieron que pasar los momentos de tensión entre el descubrimiento del grupo guerrillero y el conocimiento de sus causas y objetivos. En pocas palabras, la reacción social de cese al fuego de la mayor parte de la sociedad mexicana marcó un punto de rechazo a las actividades bélicas. Después hubo una franca cercanía con el neozapatismo.

Bajo su sello editorial el pasquín capitalino publicó algunos números especiales y anuarios dedicados expresamente al neozapatismo. Podemos citar algunos libros como la compilación intitulada *El otro jugador. La caravana de la dignidad indígena* (2001), en 2003 como conmemoración del levantamiento armado publicó *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra* de Gloria Muñoz Ramírez y *Acteal crimen de Estado* (2008) de Hermann Bellinghausen.

En agosto de 1998 *La Jornada* publicó el primer número del suplemento semanal *Ojarasca*, impulsado principalmente por colaboradores del propio periódico, como Muñoz Ramírez, Bellinghausen, Vera y Hernández Navarro. *Ojarasca* ha albergado entre sus páginas textos que versan sobre los problemas de pueblos y comunidades indígenas, cuestiones étnicas, problemas sociales derivados del despojo de tierras y recursos naturales como el agua, así como obras de artistas e intelectuales indígenas.

En ese sentido, *La Jornada* trascendió lo anecdótico o mediático del levantamiento zapatista y se ha convertido en un espacio para el debate, denuncia y análisis de los movimientos sociales de carácter indígena.

3.2.4 *Contra*historias, la historia a contrapelo

En 2003, el historiador mexicano Carlos Antonio Aguirre Rojas convocó a una serie de intelectuales y científicos sociales en una revista para entablar debates teóricos y metodológicos referentes a la historia. Personas como el filósofo Bolívar Echeverría, el sociólogo Immanuel Wallerstein, el historiador y precursor de la microhistoria italiana Carlo Ginzburg, la doctora en historia brasileña Claudia Wasserman, entre otras más, se articularon en torno al Colectivo de *Contra*historias para fundar una publicación que lleva el mismo nombre. El Colectivo estaba compuesto por alumnos que estudiaron la historiografía del siglo XX y con experiencia en la rama editorial; Aguirre Rojas apoyó en la consolidación del proyecto editorial.³⁴⁹

*Contra*historias se formó ante la ausencia de publicaciones que teorizaran e hicieran una historiografía crítica. Desde el primer número el colectivo marcó su tajante posicionamiento:

349 América Bustamante Piedragil, Vandari Manuel Mendoza Solís, Carlos Alberto Ríos Gordillo, Karina Vázquez Bernal y Norberto Zúñiga Mendoza fueron los estudiantes que impulsaron la creación de la revista. Colectivo *Contra*historias, “Entrevista sobre la historia de la revista *Contra*historias. *La otra mirada de Clío*” en *Contra*historias, no. 13, septiembre, 2009, pp. 9-13.

Porque por escandaloso que esto parezca, casi todo está por hacer dentro de los estudios históricos en México. Y así, lo mismo urge descubrir *nuevos* temas de investigación histórica, que comenzar a lanzar debates serios y trabajos innovadores sobre la teoría de la historia, al mismo tiempo que revisamos y replanteamos radicalmente viejas y estériles hipótesis hoy consagradas sobre la explicación de la historia de México, en prácticamente todas sus etapas y dimensiones. Y lo mismo habrá que comenzar a desarrollar estudios serios y profundos de historia de nuestra historiografía, que hacer balances críticos de la producción historiográfica mundial más contemporánea, al tiempo en que construimos y descubrimos nuevas fuentes históricas, y que resituarnos, de manera orgánica y sistemática y no puramente declarativa, a la historia de México dentro de los contextos latinoamericano y mundial³⁵⁰

La revista reivindica la creación de una historia crítica a la usanza de Wallerstein (siguiendo su modelo de sistema-mundo), la corriente de estudios subalternos en la India y la historia social británica de Edward Palmer Thompson y su visión de la “historia desde abajo”. De ahí el nombre de *Contrahistorias*.³⁵¹

Efectivamente, los primeros números de la revista estuvieron dedicados a la microhistoria italiana, la corriente de *Annales*, la Escuela de Frankfurt, los estudios subalternos, entre varias corrientes críticas de la historia. En el número 27 el Colectivo hizo un balance general de los dossiers, agrupándolos en tres rubros: la reflexión histórica crítica, la crítica filosófica y el análisis crítico-político.³⁵² Como podemos apreciar, la revista se ha abocado a realizar una contribución en el ámbito intelectual y han hecho números que se insertan en la crítica teórica y política. Han recuperado y divulgado textos de militantes e intelectuales de izquierda como Ernesto Guevara, León Trotsky, Lenin y Antonio Gramsci; así como intelectuales del más amplio espectro disciplinar (e ideológico): Karl Marx, Fernand Braudel, Foucault, Walter Benjamin, Ranajit Guha, Mijaíl Bajtín y un largo etcétera.

350 Colectivo *Contrahistorias*, “Presentación” en *Contrahistorias*, no. 1, septiembre, 2003, p. 6. Subrayado del original

351 El término fue sacado del libro *Genealogías del racismo* de Michel Foucault, según Aguirre Rojas: “Él [Foucault] se refiere críticamente a la memoria oficial, que se construye vinculada a esta historia oficial del poder –y no siempre tan pública como pretende mostrarse y legitimarse- para oponerle el término de la “contramemoria.”, John Jaime Correa Ramírez “Contra la despolitización de la memoria. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas, a propósito de los 40 años del mayo del 68” en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 11, 2008, p. 87.

352 Los números 1, 2, 3, 7, 19 y 23 estarían en el primer rubro. Para el segundo se hallan ellos números 9, 11, 15, 25 y 26. Finalmente los números 5, 6, 8, 10, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22 y 24 son del ámbito político. Colectivo *Contrahistorias*, “Presentación” en *Contrahistorias*, tercera serie, no. 27, agosto, 2017, p. 5.

Contrahistorias se ha declarado abiertamente como adherente de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona.³⁵³ Dando pauta a un acercamiento con el neozapatismo que se ha visto reflejado en muchos de sus números exclusivamente dedicados al mismo.³⁵⁴ También ha publicado libros, entre los más destacados está *Chiapas a contrapelo. Una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica* (2005) de Andrés Aubry donde se ofrece una mirada de larga duración de Chiapas y su papel en el sistema-mundo; al mismo tiempo ha editado libros que suscriben los postulados políticos del neozapatismo como *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano* (2007) de Aguirre Rojas.

Sin miedo a equivocarnos, podemos afirmar que *Contrahistorias* ha operado como un receptáculo para estudios y contribuciones del pensamiento crítico que han puesto en primera línea temáticas afines al EZLN y su proyecto autónomico.

3.2.5 El derecho indígena

Como vimos páginas atrás, el Convenio 169 de la OIT es un referente para todas las luchas y reivindicaciones de los movimientos indígenas. A partir de los setenta algunos órganos de la ONU comenzaron a realizar estudios sobre la situación de los pueblos indígenas para informar a la opinión mundial la realidad de estos grupos sociales y, en esa medida, formular recomendaciones y tratados encaminados a resolver dichos problemas.³⁵⁵

Por ello, los textos de Consuelo Sánchez y Ricardo Hernández retomaron el aspecto jurídico como eje de análisis. Como vimos, la segunda mitad del siglo XX apareció el problema indígena desde el derecho internacional. Uno de los primeros y mayores impulsores fue Rodolfo Stavenhagen quien desde 1982 comenzó a ocupar cargos en organismos internacionales, como en La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) donde impulsó el enfoque del

353 En junio de 2005 el EZLN hizo pública *La Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, documento dividido en tres partes, donde resume la trayectoria del grupo zapatista, después hace un análisis del contexto nacional y finalmente una propuesta política. En este último cariz, lo que pretendía el EZLN era convocar a todas las fuerzas democráticas y populares del país para construir una campaña política no subordinada a los tiempos electorales y no viciada con el sistema político mexicano. La nombraron *La Otra Campaña* y se definía como de izquierda y anticapitalista, Abelardo Hernández Millán, *EZLN. Revolución para la Revolución (1994-2005)*, España, Editorial Popular, 2007, pp. 425-431. Respecto a la adherencia del Colectivo, véase, "Entrevista sobre la historia de la revista *Contrahistorias*. La otra mirada de Clío" en *Contrahistorias*, no. 13, septiembre, 2009, p. 19

354 Los números 20 y 21 estuvieron dedicados a los orígenes y actualidad del EZLN; el 26 se encaminó a entender la organización de La Sexta y el neozapatismo.

355 Consuelo Sánchez, *op. cit.*, pp. 93-94.

etnodesarrollo. Según el antropólogo Salomón Nahmad, por su obra etnográfica y sus esfuerzos como primer relator especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, la Asamblea General de la ONU aceptó en 2007 la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas.³⁵⁶

Adquirió una visión mundial de los problemas indígenas, gracias a que ocupó diferentes cargos públicos, que se vio expresada en sus obras como *La cuestión étnica* de 1990 y fue traducido al español hasta 2001. En 2000 publicó dos libros: *Conflictos étnicos y Estado nacional* y *Derechos humanos de los pueblos indígenas*.

Aunque Stavenhagen es ya un clásico en lo tocante a los pueblos indígenas, realmente sus estudios sobre la legislación y marcos jurídicos son sólo una pequeña muestra de la diversidad de aportes que existen. Por ejemplo, con la creación del régimen de autonomía regional en Nicaragua se elaboraron estudios y análisis del fenómeno autonómico y las implicaciones en materia del derecho.³⁵⁷ Incluso desde la comunalidad Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna esculpieron reflexiones en torno al derecho consuetudinario, los usos y costumbres y el derecho jurídico.³⁵⁸

La obra del abogado mixteco, Francisco López Bárcenas, es también un lugar obligado en este rubro. Su experiencia se remonta varias décadas atrás, entre 1983 y 1986 participó en la Unión Popular Mixteca, organización campesina ligada a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que luchaba por la tierra y la instauración del municipio. Además, acompañó y asesoró al Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT).³⁵⁹ Recordemos que en Oaxaca emergió un importante movimiento indígena, tales luchas motivaron que el 9 de agosto de 1990 el Estado de Oaxaca haya presentado ante la Cámara de Diputados una iniciativa de reforma institucional que fue aprobada y puesta en práctica el 23 de noviembre de 1993 con la reforma a la Ley Orgánica Municipal del Estado.³⁶⁰

356 Salomón Nahmad, “La antropología social en el contexto mexicano, latinoamericano y universal en la vida y obra de Rodolfo Stavenhagen” en *Desacatos*, no. 43, septiembre-diciembre, 2013, p. 184-185.

357 Algunos los mencionamos en el capítulo 2, pp. 64-67.

358 Confróntese el capítulo 2, pp. 68-70.

359 Luis Hernández Navarro, “El intelectual indígena que ‘aprendió’ a ser indio” en *Francisco López Bárcenas (sitio web)*, 12 de febrero de 2006, consultada el 15 de agosto de 2021, <https://www.franciscolopezbarcenass.org/post/el-intelectual-que-aprendio-a-ser-indio>

360 Francisco López Bárcenas, *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el estado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro de estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Ce-Acatatl”, 1998, pp. 15-17.

López Bárcenas siguió publicando libros, entre los más destacados está *Autonomía y Derechos indígenas en México* de 2002, donde concibió a la autonomía como “una forma de ejercicio de la libre determinación”.³⁶¹ Con esa definición deja abierta la posibilidad de que existan otras formas de autonomía, siempre y cuando dichas formas respondan a los intereses de las comunidades. Asevera que la autonomía de facto existía antes del 2001 y debe ser entendida como una propuesta ante la pluriculturalidad del país, es una construcción de poderes para descentralizar la política y debe ser tarea directa de las comunidades indígenas.³⁶²

Desde 1990 hasta la actualidad, la abogada e investigadora de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Magdalena Gómez, ha contribuido en el ámbito jurídico indígena. Haciendo revisiones a documentos importantes como el tan mentado Convenio 169 y artículos como “Derecho indígena y constitucionalidad: el caso mexicano” (1997), “Derecho Indígena y Constitucionalidad” (2001), por sólo citar algunos ejemplos.

Conclusiones

Si bien desde el derecho no existió un espacio editorial donde convergieran todos estos autores y autoras (es decir, no publicaron en una sola revista como *Chiapas* o *Contrahistorias*) no podemos negar que hubo un interesante repunte por la acción del neozapatismo en los diálogos con el gobierno y por su búsqueda de que sus derechos fueran reconocidos por la constitución y leyes mexicanas.

En este capítulo, observamos que surgieron esfuerzos intelectuales creados expresamente para dar cabida al EZLN y temáticas vinculadas a éste. Otros espacios anteriores al neozapatismo, se sumaron y dieron cabida a publicaciones y textos. Todo

361 El autor entiende la libre determinación como la “decisión de un pueblo tomada de manera libre para continuar perteneciendo al Estado al que estaba integrado.” López Bárcenas, *Autonomía y Derechos indígenas en México*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto, 2006, pp. 37-38. En 2006 hizo agregados y modificaciones al texto original, probablemente por la fundación de las Juntas de Buen Gobierno (JBN) en zonas zapatistas y el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. En 2001, el gobierno de Vicente Fox impulsó en el Congreso de la Unión la aprobación de la propuesta de la Comisión para la Concordia y la Pacificación (COCOPA), ésta se aprobó el 25 de abril de ese año, pero con modificaciones sustanciales como que las comunidades no fueron reconocidas como "entidades de derecho público" y pasaron a ser de "interés público". También se cambió la frase "uso y disfrute de los recursos naturales" por la de "uso preferente"; "autonomía" y "territorio" fueron términos borrados del documento. Dichas modificaciones redujeron el alcance de la reforma a lo cultural, restando importancia a las atribuciones políticas que aspiraban los pueblos indígenas. Elio Henriquez, “A 10 años de la firma de acuerdos en San Andrés los indígenas no ceden en su lucha”, *La Jornada*, 16 de febrero de 2006, consultado el 6 de abril de 2021, <https://www.jornada.com.mx/2006/02/16/index.php?section=politica&article=020n1pol>

362 López Bárcenas, *Autonomía y Derechos indígenas...*, *op. cit.*, pp. 99-107.

ello generó un público especial que estaba interesado y que simpatizaba con las demandas y el discurso del EZLN, por las personas que hemos citado hasta el momento, muchos y muchas eran profesores e investigadores de la UNAM y otros centros educativos del país.

La efervescencia y movilización de grupos estudiantiles por la huelga de 1999-2000 encabezada por el Consejo General de Huelga (CGH) en la UNAM, así como la solidaridad de colectivos, organizaciones y asambleas estudiantiles de la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma de México (UAM), el Instituto Politécnico Nacional (IPN), Preparatorias, Colegio de Ciencias y Humanidades (CCH) y la misma UNAM, el gremio universitario fue una caja de resonancia a favor del neozapatismo. La solidaridad no sólo radicó en los y las académicas, también hubo brigadas de estudiantes que incidieron en las comunidades indígenas, apoyaron con cordones de paz durante las negociaciones con el gobierno y recibieron las delegaciones de zapatistas durante la Marcha del Color de la Tierra en 2001.³⁶³

Una vez que hemos revisado los grupos que se conjuntaron a partir de la aparición del EZLN, ha llegado el momento de repasar algunas de las discusiones que surgieron dentro de estos espacios y que han moldeado y cambiado la autonomía indígena en los debates de México.

363 Para saber el impacto cultural y social que tuvo el EZLN en sectores estudiantiles, académicos y artísticos, véase, Enrique Pineda, “De la señora sociedad civil a la otra campaña: antagonismo y emancipación en la multitud urbana zapatista” en Massimo Modonesi (coord.), *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 254-258.

IV. EZLN y autonomía: la discusión abierta

En este capítulo abordamos las temáticas o foros desencadenados por la emergencia del EZLN. Los párrafos subsecuentes consignan muchas de las ideas desprendidas del intercambio intelectual de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. Cuando menos, hemos detectado cuatro importantes vetas donde el EZLN figuró como centro de análisis: la democracia y la sociedad civil, los mecanismos para cambiar el mundo (abrevando de las luchas anticapitalistas, populares, medioambientales, movimientos indígenas y la lucha desde el feminismo), la convergencia con el multiculturalismo, y la resignificación de la autonomía a partir del neozapatismo.

4.1 Transición democrática y el papel de la sociedad civil

Por eso estamos chinga y jode que la sociedad civil y que la sociedad civil. Finalmente nos dicen: ¿Qué es la sociedad civil? No sé, pero ahí está; mira, ahí está y eso hace, y esto se mueve. Pero no le puedo decir proletariado porque hay de todo ahí, ni le puedo decir campesinado, ni puedo decir clase media, ni clase pudiente o burguesa o lo que sea, porque es un todo...

Subcomandante Marcos

El neozapatismo convocó una infinidad de actores, grupos y personas a nivel nacional e internacional. Para algunos intelectuales esto representó un reto a nivel epistemológico por lo variado y heterogéneo de sus interlocutores. Ana Esther Ceceña en 1996 se preguntaba cómo el EZLN pudo “interpelar, promover e involucrar el movimiento civil *ciudadano* dentro de un mismo proyecto emancipatorio”.³⁶⁴

Ceceña desde una perspectiva marxista aseguró que las fuerzas productivas “marcan objetivamente el escenario y las condiciones de lucha, expresión y reivindicaciones sociales”.³⁶⁵ Las fuerzas productivas han cambiado con la inserción de la “electroinformática” que agiliza el movimiento del capital, reduce el tiempo de circulación y trastoca los procesos de producción, lo que causa un cambio en la clase obrera. Si añadimos el desgaste de la política de izquierda y las derrotas a sindicatos y movimientos obreros, se podría explicar el ascenso de “nuevos sujetos sociales” que

364 Ana Esther Ceceña, “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en *Chiapas*, no. 2, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2ceceña.html> Subrayado del original. El neozapatismo abrió un sin fin de interrogantes y de ellas se desprendieron debates y nuevas interpretaciones a nivel epistémico sobre la naturaleza de los movimientos sociales así como sesudas reinterpretaciones de la historia chiapaneca, como veremos en este capítulo.

365 *Ibid.*

entrañan una nueva versatilidad nunca antes vista, pero que todos estos sujetos comparten la desposesión de capacidad decisoria social.³⁶⁶

El EZLN por medio de sus comunicados y acciones propuso a la ciudadanía como base para participar en el diseño y en la toma de decisiones para un nuevo proyecto de nación. Desmontó la idea de que las instancias políticas eran de uso exclusivo de los representantes convencionales (la clase política) y asentó que los asuntos colectivos eran de competencia de toda la sociedad. Y el discurso neozapatista apeló a la idea de patria o nación (sin sectarismo) y compartió causas y demandas con otros sectores o grupos sociales.

Por estas características es que al neozapatismo se le encuadró como un avance en el proceso de transición democrática que experimentaba el país. Siguiendo a Enrique Semo, el neozapatismo es un eslabón más de una extensa tradición de lucha por la democracia efectiva en México que se remonta al movimiento estudiantil de 1968, las guerrillas de los setenta, las crisis económicas del 82 y 95 y, finalmente, la campaña electoral de Cuauhtémoc Cárdenas de 1988.³⁶⁷ A diferencia de las guerrillas latinoamericanas, las cuales se proponían la toma del poder para cambiar el régimen político, el EZLN tuvo 3 características que estuvieron en consonancia con la reforma democrática del país: 1) se propone crear las condiciones democráticas que aseguren la libertad para las mayorías trabajadoras; 2) no trata ser vanguardia del movimiento popular; 3) trazó un diálogo y colaboración política con la sociedad civil.³⁶⁸ Una de las claves que lo distingue de los movimientos de izquierda “clásicos” es que considera a la democracia como un fin en sí mismo y no como medio para “la acumulación de fuerzas”.

Semo recuperó en su artículo las experiencias colaborativas del EZLN con la sociedad civil tales como la creación de la Convención Nacional Democrática (CND) y un plebiscito realizado en 1995 con 10 mil mesas y el conteo de 1 millón 200 mil votos. Este plebiscito sirvió como consulta para conocer la opinión de la ciudadanía sobre qué rumbo debería tomar el movimiento neozapatista: la vía política o la vía armada, ganando la primera opción.

366 “La rigidez de las organizaciones obreras tradicionales y la derrota de las luchas operarias provocaron su vaciamiento y la proliferación de instancias de manifestaciones alternativas, aunque ciertamente informes”, *ibid.*

367 Enrique Semo, “El EZLN y la transición a la democracia en *Chiapas*, no. 2, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2semo.html>

368 *Ibid.*

En ese mismo eje, pero desde otro ángulo, Carlos Monsiváis sugirió la importancia de la cultura para la transición democrática. El derecho a una oferta cultural de calidad, fomento a la lectura, acceso a bibliotecas, resolución del rezago educativo de las infancias mexicanas son tareas que el Estado debe atender.³⁶⁹ Frente a los procesos de globalización la sociedad se internacionaliza aunque esto no es ni bueno ni malo, pero el escritor advertía que se imponen medidas y parámetros culturales modernos o “mitologías del capitalismo salvaje”. Por tanto, la cultura y la democracia están más imbricadas de lo que en primera instancia parece:

Parcelar la democracia y declararla nada más política y económica, por esencial que esto sea, es evadir el sentido de la democratización a fines de siglo. El combate a la desigualdad, tarea primordial en el acoso al neoliberalismo, es también, y en enorme medida, tarea cultural, de modo similar al de empresas como el feminismo y los grupos ecologistas. Si el tránsito a la democracia no es también cultural, se corre siempre el riesgo de empezar de nuevo.³⁷⁰

Carlos Manzo, zapoteco del Istmo y asesor del EZLN en la Mesa 1 de Diálogo sobre Derechos y Cultura Indígenas y participante del Congreso Nacional Indígena (CNI), señaló el aporte del neozapatismo a la lucha democrática: “la irrupción del zapatismo pone al descubierto, en el caso de México, la putrefacción de un sistema de lealtades políticas inmorales y corruptas que aún persisten al interior del grupo en el poder, caracterizado a una buena parte del sistema político mexicano.”³⁷¹ Julio Moguel precisó que el neozapatismo impulsó una revolución en el sentido que le da Jürgen Habermas: una nueva relación entre gobiernos y gobernados. Y Adriana López Monjardin rescató del proceso de negociación en los Acuerdos de San Andrés la interacción ocurrida en las mesas de diálogo de actores civiles, asesores del CNI y representantes de todos los partidos políticos que no dejaron fuera al Partido de la Revolución Democrática (PRD) que, hasta ese momento, se le marginaba lo más posible en la vida política del país. Para López Monjardin poner el proceso de negociación “al servicio de la sociedad civil” era la mayor contribución del EZLN.³⁷²

369 Carlos Monsiváis, “Cultura y transición democrática” en *Chiapas*, no. 3, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No3/ch3monsivais.html>

370 *Ibid.*

371 Entrevista de Ana Esther Ceceña con Adriana López Monjardin, Carlos Manzo y Julio Moguel, “La sociedad civil y el EZLN” en *Chiapas*, no. 4, 1997, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No4/ch4manzo.html>

372 *Ibid.*

Sergio Zermeño en 1996 escribió su libro *La sociedad derrotada* donde aborda el papel de la sociedad civil en el proceso de democratización, ahí esboza su hipótesis que muchos actores se identificaron con los indígenas en armas no por compartir un mismo ideario político sino por compartir un mismo adversario, es decir, el autoritarismo del gobierno mexicano.³⁷³ Y en 1998, Rafael Reygadas en su libro *Abriendo veredas, Iniciativas públicas y sociales de las redes de organizaciones civiles* planteó que la solidaridad por parte de organizaciones no gubernamentales (ONGs) y civiles se debió a la amplitud de las demandas indígenas y para detener la guerra.

Marcela Alejandra Parra afirma que para 2002 el uso del concepto sociedad civil era usado para distinguir las organizaciones estatales y militares. Así, la sociedad civil sería “el lugar donde surgen y se desarrollan los conflictos económicos, sociales, ideológicos, religiosos, etc., a los cuales las instituciones estatales deben resolver mediándolos, previniéndolos o reprimiéndolos.”³⁷⁴ La autora presenta una base de datos desarrollada con el apoyo del colectivo “Pensar en Voz Alta” donde se documentaron los tipos de organizaciones que apoyaron al EZLN, entre las más importantes son trabajadores, partidos políticos, indígenas y campesinos; además de grupos vinculados a la iglesia católica y ONGs enfocadas a los derechos humanos, estudiantes, intelectuales y artistas, y organizaciones nacidas para apoyo de los indígenas insurrectos.

Otro trabajo de Xóchitl Leyva-Solano y Willibald Sonnleitner dividió en dos al neozapatismo, uno civil y otro armado. Si el inicio del neozapatismo fue militar con el tiempo cambió su postura puesto que atrajo a gente cansada del sistema “autoritario y paternalista”.³⁷⁵ Según ambos autores, el inicio del diálogo con el gobierno de origen al neozapatismo civil que se divide en varios grupos: el neozapatismo agrarista (conformado por campesinos, indígenas y grupos municipalistas); el democrático-electoral (grupos que desde 1991 lucharon por la democratización electoral y que desemboca en la CND); el indianista autonomista (agrupando redes y colectivos que proponen una nueva relación entre el Estado y los pueblos indios); el revolucionario-alternativo (grupos de la sociedad que buscan un nuevo proyecto político y que se vio

373 Marcela Alejandra Parra, “Sociedad civil, movimiento zapatista y conflicto en Chiapas”, Informe final del concurso: Fragmentación social y crisis política e institucional en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002, consultado el 26 de marzo de 2021, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/fragmenta/parra.pdf>

374 *Ibid.*

375 Xóchitl Leyva-Solano y Willibald Sonnleitner, “¿Qué es el neozapatismo?” en *Espiral*, vol. VI, # 17, 2000, p. 174.

simbolizado en el Frente Zapatista de Liberación Nacional, FZLN); y el internacionalista-antineoliberal (grupos de personas e intelectuales de otros países).³⁷⁶

Como podemos ver a partir de 1994, muchos sectores y grupos sociales se movilizaron; por la envergadura y perfil de las personas y organizaciones participantes se buscó una categoría que englobara tal heterogeneidad. En otro estudio de los comunicados emitidos por el CCRI se asevera que de 1994 a 1996 hay 81 documentos con la expresión *sociedad civil*, y en específico del 1 de enero de 1994 al 1 de enero de 1996 es cuando más aparece debido al inicio de la guerra, seguido del momento de pacificación y diálogo hasta la constitución del FZLN.³⁷⁷

Enrique Pineda arguye que los primeros años el término *sociedad civil* es usado profusamente. A partir del año 2000 y con la realización de “La Otra Campaña” en 2005 cayó en desuso y es sustituido por otros términos como “pueblo”, “los de abajo”, “la sexta” y “la Otra”.³⁷⁸ Por lo difuso y complejo de los perfiles de las personas que se involucraron con las acciones neozapatistas, Pineda propone que para la Ciudad de México es lícito hablar de “multitud urbana zapatista” (MUZ). Haciendo un recorrido por las diferentes organizaciones que participaron (desde ONGs, militantes de antiguas organizaciones de izquierda, movimientos urbano-populares, sindicatos y trabajadores, estudiantes, intelectuales y grupos extranjeros) es que el autor concluye que *multitud* es la palabra más exacta para definir al sujeto colectivo. La categoría *sociedad civil* fue usada por los dirigentes del EZLN como un recurso político-discursivo (no sectario) para caracterizar a un movimiento múltiple e independiente de lo estatal-partidario.³⁷⁹

Lo sugerente del capítulo de Pineda es que intenta responder el porqué se distanció la *sociedad civil*/MUZ del movimiento indígena. Su hipótesis descansa en que tanto el EZLN y la MUZ son antagónicos al Estado, pero, y aquí estriba la divergencia, la MUZ no aspiró a un proceso emancipatorio autonómico, en suma, el camino emancipatorio político-estatal-institucional no está agotado para la MUZ.³⁸⁰

376 *Ibid.*, pp. 175-196.

377 David Pavón Cuéllar, *et. al.*, “Construcción y movilización de la *sociedad civil* en el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)”, *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 41, #2, 2009, pp. 325-326.

378 Enrique Pineda, “De la señora *sociedad civil* a la otra campaña: antagonismo y emancipación en la multitud urbana zapatista” en Massimo Modonesi (coord.), *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 238.

379 *Ibid.*, p. 242.

380 *Ibid.*, p. 268.

4.2 Los caminos de la transformación social, un debate para la izquierda

La estrategia guerrillera y el diálogo emprendido por el EZLN cimbraron las bases del imaginario político e intelectual de la izquierda latinoamericana, en específico lo que concierne a los mecanismos de transformación social. Con la caída del socialismo realmente existente quedaron abiertas varias interrogantes: ¿cómo realizar la transformación social en miras del “fracaso” socialista?, ¿qué mecanismos de lucha le quedaban a los movimientos y organizaciones de izquierda?, ¿todavía es realizable un proyecto de izquierda?

Patricio Nolasco, que analizó los discursos del EZLN, entrevistó una definición del Estado, según la palabra del CCRI: “es un espacio de poder que, en el caso mexicano, ha sido parcialmente instrumentalizado en beneficio de una minoría dominante”, a pesar de esto “la instrumentalización no es ineluctable y así podría y debería ser construido un Estado respetuoso de la dignidad de cada uno.”³⁸¹ El Estado está ligado al sistema político mexicano y es visualizado como un espacio de poder socialmente determinado en un contexto de conflicto de clases. Aunque no hay un rechazo tácito al Estado: “se constata que en la óptica zapatista la conquista del poder del Estado no es un fin en sí mismo. Lo que los insurgentes proponen es una reestructuración de la escena política que comprende no solamente una refundación del aparato del Estado sino también de las relaciones de los ciudadanos con la institución estatal y de los ciudadanos entre sí.”³⁸²

Nolasco, cercano a John Holloway, “tomó en serio” la palabra neozapatista y en su exposición retoma algunas de las expresiones de la dirigencia indígena y del Subcomandante Marcos como la famosa frase “cambiar el mundo sin tomar el poder”. Según su apreciación, el neozapatismo estipula que el Estado debe estar bajo la autoridad moral de la sociedad civil y en un rechazo al sistema y a la cultura política en México. Entonces, ¿cómo la sociedad civil se hace del control estatal? Nolasco reconoce que el neozapatismo es ambiguo al responder esta pregunta, aun cuando se puede concluir que “sostienen con vehemencia que no buscan dominar el aparato de Estado para suplantar al otro dominante. Dicho de otra manera, ellos subrayan la diferencia que hay entre el acaparamiento del poder del Estado y la construcción de un poder político, incorporando un Estado abierto y sometido al control popular.” Así “en el pensamiento zapatista la democracia -articulada con la autonomía- como fin, justifica

381 Patricio Nolasco, “Cambio Político, estado y poder: un bosquejo de la posición zapatista”, *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 3 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5nolasco.html>

382 *Ibid.*

todos los medios democráticamente reconocidos para alcanzarla *porque el fin y los medios no pueden ser concebidos de manera independiente.*”³⁸³

Efectivamente, la nueva configuración de la práctica y el discurso zapatista lanzaron un reto expresado en otra de sus frases más conocidas: *mandar obedeciendo*. Los sectores de la izquierda latinoamericana (y europea) se replantearon las estrategias, métodos y formas de emancipación social.³⁸⁴ Uno de los primeros intelectuales que trató de conceptualizar al movimiento neozapatista fue el sociólogo Holloway quien lo distingue de los movimientos de izquierda tradicionales, llámense socialdemócratas o socialistas, ya que estos últimos preponderan la acción política mediada por instancias estatales. El neozapatismo es radicalmente novedoso puesto que no se circunscribe a la tradición política demócrata y liberal. Por ello, explicar al EZLN requiere nuevos conceptos, como el de *dignidad*. La dignidad es un sentimiento compartido por diferentes movimientos, organizaciones y sujetos sociales a través del mundo:

La revuelta de la dignidad se burla de la clasificación. Tiene que ser así. Tiene que ser así porque la dignidad tiene sentido sólo si se entiende que es-y-no-es, y por lo tanto resiste la definición o la clasificación. La dignidad empuja de uno mismo hacia uno mismo y no se puede reducir a un sencillo “es”. El estado en cambio, cualquier estado, es. El estado, como su nombre implica, impone un estado, un “Es” que traspasa las relaciones sociales existentes. La dignidad es un movimiento hacia afuera, un desbordamiento, una fuente; el estado es un movimiento hacia adentro, una delimitación, una cisterna. La incapacidad de entender la dignidad no es una peculiaridad del estado mexicano: es simplemente que el estado y la dignidad son incompatibles. No encajan.³⁸⁵

La revuelta de la dignidad no puede ni debe aspirar a la toma del poder puesto que se traicionaría la dignidad misma. Holloway rechazó la forma de emancipación vía el partido-leninista porque cae dentro de las fronteras del Estado.

Sus ideas calaron hondo en los pensadores de izquierda. Atilio Borón respondió desafiante: conceptos como sociedad civil o humanidad (muy usados por el EZLN) conducen a equívocos pues se presentan como sinónimos de libertad y en oposición al

383 *Ibid.* Subrayado nuestro.

384 Óscar García Agustín, “Poder y cambio social. Discusiones teóricas a partir del zapatismo”, Kristine Vanden Bergh, Ane Huffschmid y Robin Lefère (editores), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2011, p. 55.

385 John Holloway, “La revuelta de la Dignidad” en *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5holloway.html>

Estado, entendido éste como despótico y coercitivo. En ese sentido, el sociólogo argentino era incrédulo frente a la política “antiestatal” formulada por la insurgencia chiapaneca, la cual, no advertía el peligro que entraña la negación del Estado: “el capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica en contra del estado, mientras en el plano práctico no cesa de fortalecerlo y asignarle nuevas tareas y funciones.”³⁸⁶

Deponer el Estado en el horizonte emancipatorio no es sólo un desliz a nivel epistémico sino claudicar en la lucha política: “los vencedores pueden transformar sus intereses en leyes y construir en marco normativo e institucional que garantice la estabilidad de sus conquistas”.³⁸⁷ Borón no cree que se haya agotado el camino de una sociedad sin clases por medio del Estado. Con el pasar del tiempo, y usando el Estado como pivote o herramienta, es posible erradicar las relaciones de explotación y de dominio.

Holloway argumenta que el capitalismo despoja de la capacidad de *poder-hacer* a las personas y lo transforma en *poder-sobre*: separa “lo hecho del hacer y del hacedor”. Es una apropiación de las condiciones del hacer (algo que puede suscribir cualquier marxista empezando por el mismo Borón); la objeción de Holloway es que el Estado “es un momento en el proceso de separar lo hecho del hacer que es la transformación del poder-hacer en poder sobre”, es la fetichización de las relaciones sociales.³⁸⁸ Lo político “es un momento constitutivo de la relación del capital”, mientras sobreviva ese paradigma es impensable abolir las relaciones de clase y opresión.

Emir Sader pone en su dimensión la discusión de esos años en la izquierda latinoamericana: “continuidad y ruptura en las estrategias de la izquierda frente al desafío de la construcción de un proyecto hegemónico capaz de superar al neoliberalismo”.³⁸⁹ Sader se situó entre ambas posiciones pues admite que se agotó el “modelo de acumulación y las formas de estado y régimen político que conlleva”: el movimiento sindical pasó a una postura defensiva y emergieron nuevos actores y sectores protagónicos que es posible englobar en el término sociedad civil, a pesar que

386 A propósito del concepto sociedad civil escribió: “cumple una función precisa en la batalla ideológica de nuestros días: obstaculizar la percepción de la sociedad de clases y la explotación que le es inherente”. Atilio Borón, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12boron.html>

387 *Ibid.*

388 Holloway, “La lucha de clases es asimétrica” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12holloway.html>

389 Emir Sader, “La izquierda latinoamericana en el siglo XXI” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12sader.html>

“sociedad civil” y “democracia” fueron introducidos como categorías de análisis por las dictaduras del continente para desplazar otras más peligrosas o con mayor carga política (anti-imperialismo, socialismo, etcétera). La opción estatal todavía es viable (aquí le da la razón a Borón): “construir un poder transitorio a la disolución del Estado, como resultado de la supresión de las clases, con la posibilidad de emancipación general de la humanidad”.³⁹⁰

Sergio Tischler entró al debate desde otro ángulo. Su preocupación giró en torno a la crisis del *sujeto leninista* y la nueva *circunstancia zapatista*. Tischler asegura que pensamiento crítico cosificó el concepto dialéctico de relación social en forma de una ley subordinada al sujeto, la izquierda se enfocó en el *partido* (como lo entendió Lenin) y no reparó en la crítica al verticalismo político ya enunciada por Rosa Luxemburgo. Esto se decantó en un nuevo sujeto total (el partido-estado) y toda lucha de clases tenía, como una suerte de fatalismo, que culminar en la consolidación de un partido-estado.³⁹¹ Tischler dirige sus críticas hacia la instrumentalización del andamiaje teórico marxista, y recobrando la obra de Luxemburgo, propone un socialismo entendido como proceso en *acto* y una lucha destinada a abolir el capitalismo por medio de la autorganización de los trabajadores, o sea, no es un golpe que cambie el poder político de una élite por otra.³⁹² La riqueza y pertinencia del neozapatismo es que generó esta ruptura que refrescó el debate al interior del marxismo.

El movimiento social actual tiene sus orígenes en el sindicalismo, a pesar que el movimiento sindical fue incluido en el sistema como un engrane más del pacto obreros-patrones-estado, reduciendo el antagonismo de clase hacia el ámbito salarial.³⁹³ Como podemos ver, Raúl Zibechi reprocha las limitaciones del sindicalismo y los movimientos de izquierda a lo largo del siglo XX por la distancia que hubo entre representantes y trabajadores que generó una nueva sociabilidad articulada por los ejes estado-partido-sindicato.³⁹⁴ Ergo, el movimiento social adquirió una forma centralizada y unificada a la imagen y semejanza del Estado: “un sujeto emancipador no podrá darse en una organización que tenga una distribución idéntica o similar a la del estado, la

390 *Ibid.*

391 Sergio Tischler, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12tischler.html>

392 *Ibid.*

393 Raúl Zibechi, “Poder y representación: ese estado que llevamos dentro” en *Chiapas*, no. 13, 2002, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No13/ch13zibechi.html>

394 A la larga, estos ejes desmovilizaron al obrero: “así como el esclavo interiorizó al amo, lo que originó el miedo a la libertad, el obrero interiorizó el estado, y ello generó el miedo al desamparo, porque el eje organizador de su vida pasó a estar fuera de él (ya se trate del obrero individual o colectivo)”, *ibid.*

empresa capitalista o el patriarcado. [...] La centralización y unificación eran necesarias para la toma del poder, pero siempre fueron un obstáculo para transformar al mundo.”³⁹⁵

Como fin los movimientos sociales deben elaborar una “institucionalidad propia, distinta y separada al estado” (alude los casos del EZLN y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE). Para que germine una *multitud*, entiéndase un nuevo sujeto político *autoconvocable*, *inmanejable* y con *autonomía* a las estructuras estatistas, capitalistas y patriarcales; verbigracia, las comunidades o colectivos de base.

No es baladí que Zibechi haya usado el concepto de multitud. En 2000 se publicó el libro *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri que en 2002 fue traducido al español. En 2004 ambos autores respondieron a sus críticos y afinaron su propuesta en el libro *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. A grandes rasgos, en ambos libros argumentan que el modelo imperialista fue superado y deviene una nueva “forma de soberanía, inmanente y transnacional” denominada imperio, al que se le opone un conglomerado variopinto de actores, la *multitud*.³⁹⁶

Sus aportes para el estudio de los movimientos sociales fueron muy discutidos a propósito del EZLN. El historiador Jérôme Baschet leyó *Imperio* desde el contexto chiapaneco. Según el historiador francés en *Imperio* hay un nuevo periodo histórico marcado por la desaparición de los estados-nación que da origen a un mercado mundial realizado (ya no imperialismo), esto se denomina como la época posmoderna. En la posmodernidad, las sociedades de control no desaparecen, pero el disciplinamiento deja de concentrarse en espacios institucionales (escuela, fábrica, cárcel, etcétera) para expandirse a todos los espacios de la sociedad (biopolítica).³⁹⁷ Baschet considera que el neozapatismo y la dupla Hardt-Negri convergen en que hay que deponer la búsqueda del poder, porque el mundo ya no se circunscribe a las fronteras del Estado-nación. Aunque el neozapatismo no niega la pertinencia del estado-nación dado el contexto mexicano: “La defensa zapatista de la soberanía nacional se refiere a las virtudes liberadoras del estado-nación (hacia el exterior), mientras el planteamiento de la autonomía (como reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indígenas y

395 *Ibid.*

396 Óscar García Agustín, *op. cit.*, p. 76.

397 Jérôme Baschet, “¿Los zapatistas contra el imperio? Una invitación a debatir el libro de Michael Hardt y Toni Negri”, en *Chiapas*, no. 13, 2002, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No13/ch13baschet.html>

como regla de autogobierno de la sociedad) pretende eliminar su dimensión opresiva (hacia el interior).”³⁹⁸

Hardt-Negri en su obra muestran escepticismo a cualquier proyecto local por estar confinado a su contexto y sin miras a una lucha universal. En este aspecto Baschet espeta: “los zapatistas parecen más entrenados para dibujar insólitas articulaciones de lo local, lo nacional y lo planetario, para ‘puentear’ entre el pasado y el futuro en búsqueda de improbables conjunciones de temporalidades discordantes.”³⁹⁹ Como resumen, observa convergencias y divergencias en los postulados de *Imperio* y el pensar neozapatista, la tarea futura sería conciliar ambas visiones.

Holloway en 2002 publicó en la ciudad de Puebla *Cambiar al mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* donde perfeccionó y ahondó muchas de sus tesis respecto a los movimientos sociales y ahora inspiradas en el rechazo a la política enunciado por el EZLN.⁴⁰⁰ Dicho libro generó una amplia gama de respuestas, unas a favor y otras en contra, por lo arriesgado y atrevido de sus divagaciones.

Una recepción crítica fue la de Armando Bartra quien reprochó las pocas referencias a la actualidad política y a la historia de los movimientos sociales. El abordaje de Holloway es de corte lógico estructural sobre la política y la antipolítica y no se sostiene desde una revisión histórica:

Lo que aparece en primera instancia en la autorreproducción del sistema. Ciertamente se muestran también sus contradicciones internas, es decir los elementos de su irracionalidad y de su posible crisis (en el sentido puramente estructural de este término). Pero no aparecen de manera directa los elementos de su trascendencia y esto es así, pues la negatividad, no como oposición y contradicción, sino como superación constructiva, sólo se muestra en la historia. No en la historia como destino, sino en la historia como hazaña de la libertad.⁴⁰¹

Aquí radica la mayor debilidad del libro, es lo suficientemente abstracto como para no considerar la “libertad y necesidad”, “negatividad e inercia” o la contingencia inherente a todo proceso social (contradictorio por definición). Por tanto, al pensador escocés le es sencillo eliminar o agotar el camino de la toma del Estado porque desde sus

398 *Ibid.*

399 *Ibid.*

400 Holloway, *Cambiar al mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Editores, 2005, pp. 220.

401 Armando Bartra, “La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según John Holloway” en *Chiapas*, no. 15, 2003, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No15/ch15bartra.html>

planteamientos es factible, pero la realidad no se subordina a las demandas teóricas. Bartra aceptó la importancia de la crítica al Estado que formula, pero “admitir la fetichización intrínseca del mundo estatal y político no significa soslayarlo, sino asumirlo críticamente”.⁴⁰²

Borón continuó la polémica y se mostró dilapidario al asegurar que hay una penetración del pensamiento neoliberal en su obra.⁴⁰³ Igual que Bartra asegura que el libro adolece de un anclaje histórico porque, de un plumazo, anula todas las insurrecciones del siglo XX porque no proyectaron un contrapoder, y olvida que en los escritos de Lenin y Antonio Gramsci ya estaban los elementos teóricos que formulan el concepto de contrapoder.⁴⁰⁴

Otra crítica es a su concepto de antipoder, entendido este como “un nuevo entramado social en donde las relaciones de poder sean un doloroso recuerdo del pasado”. El proyecto comunista siempre ha aspirado a eliminar las relaciones de poder pero, al modo de ver de Borón, Holloway no repara en las mediaciones históricas para concretarlo (cuando niega el papel del Estado y la política). Por último, recuerda que Lenin, Luxemburgo y León Trostsky propusieron mediaciones político-organizativas como los consejos obreros y los sóviets, lo que a su entender sí son propuestas concretas para la abolición de las clases y las relaciones de dominación.⁴⁰⁵

Holloway respondió que el reto neozapatista invita a mirar a la gente en la calle, gente común y corriente, como rebelde. Mientras que el obrero de Lenin está limitado por la construcción de un partido que algún día tomará el poder, traduciéndose en una instrumentación de la revolución social, por otro lado el sujeto zapatista es “explosivo-pero-contenido”.⁴⁰⁶ Concede que el neozapatismo está permeado de antagonismos, no obstante, sentencia: “la ceguera de Borón (y otros) respecto a la crisis del canon leninista significa un intento de imponer en las luchas vivas las viejas formas autoritarias fracasadas, muertas y enterradas desde hace mucho.”⁴⁰⁷

402 *Ibid.*

403 Igual suerte corrió el libro de *Imperio* de Hardt y Negri cuando hizo un balance del mismo. Borón, “Poder, ‘contrapoder’ y ‘antipoder’. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo” en *Chiapas*, no. 15, 2003, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No15/ch15boron.html>

404 *Ibid.*

405 *Ibid.*

406 Holloway, “Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Borón” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16holloway.html>

407 *Ibid.*

Joachim Hirsch hizo un balance más favorable del libro de Holloway porque significaba una renovación del marxismo. Glosa la parte más polémica -y por la que fue cuestionado- de Holloway: “el Estado es, de la misma manera que la mercancía y el dinero, expresión de la fetichización de las relaciones sociales.”⁴⁰⁸ Este tal vez su mayor acierto ya que “el sujeto Holloway transforma la liberación en la recuperación de algo originario, existente en la esencia del ser humano, justo en ‘des’ enajenación”.⁴⁰⁹ Aunque Hirsch reprocha la pésima lectura que hace de Gramsci y Michael Foucault y así como su elevado nivel de abstracción (pocas referencias a casos concretos).

Sergio Rodríguez Lascano también aportó elementos al debate. En primer lugar, remarca que el EZLN al asumir como su teoría la reflexión desde su propia práctica (*metateoría*) no se puede descartar la no toma del poder como vía de transformación. Al respecto, lamenta lo determinante en la postura de Holloway de universalizar los postulados y estrategias políticas del EZLN a todo el globo terráqueo, entonces la discusión debe estar siempre abierta, en perpetua reelaboración.⁴¹⁰

Otro de los ejes de Lascano estriba en su objeción a la política tradicional, sea de izquierda o de derecha, que concibe a la actividad política como exclusiva del aparato estatal, como si fuera uso exclusivo de los políticos.⁴¹¹ El neozapatismo y las movilizaciones populares del primer lustro del siglo XXI en América Latina son síntoma de un “proceso mundial de reorganización del antagonismo social”, el cual, aspira a una nueva política. Dicha aspiración se perfiló en 2006 con La Otra Campaña encabezada por el EZLN. Lascano prepondera el esfuerzo del neozapatismo para articular a las clases populares y subalternas (abajo y a la izquierda) en un proyecto que devuelva la capacidad de decisión política a estos grupos y clases.⁴¹²

Carlos Antonio Aguirre Rojas también caracterizó la política del EZLN como otra lógica, y que es esencialmente antisistémica. Frente al sistema partidista mexicano viciado y endeble, la Otra Campaña “va a contraponer *otra* forma de concebir y ejercitar la política, desde el principio de que el que manda debe mandar obedeciendo, y desde la lenta pero sólida construcción de una red de rebeldías de los de abajo”.⁴¹³

408 Joachim Hirsch, “Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16hirsch.html>

409 *Ibid.*

410 García Agustín, op. cit., pp. 74-76.

411 Sergio Rodríguez Lascano, “Once tesis y una premonición sobre la otra política zapatista” en *Contrahistorias*, no. 6, marzo-agosto, 2006, p. 41.

412 *Ibid.*, p. 48.

413 Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Ir a contracorriente: el sentido de La Otra Campaña” en *Contrahistorias*, no. 6, marzo-agosto, 2006, p. 11. Subrayado del original.

Según el historiador mexicano los movimientos antisistémicos posteriores al 68 redujeron su accionar a la estrategia de los dos pasos: tomar el poder del Estado para, una vez ahí, cambiar el mundo.⁴¹⁴ Los neozapatistas, los sin tierra en Brasil, los movimientos indígenas en Bolivia y los piqueteros argentinos han generado un *poder social* (según la terminología de Karl Marx) que se confronta al poder de estado. La tarea es apuntalar ese poder social y destruir el Estado y “de poner en su lugar un aparato racional e inteligente de administración de los problemas colectivos de la comunidad”.⁴¹⁵

Este debate sobre el poder y el Estado tuvo como referente el ciclo progresista latinoamericano encarnado por Luiz Inácio “Lula” da Silva (Brasil), Evo Morales (Bolivia), Hugo Chávez (Venezuela), Néstor Kirchner (Argentina) y Rafael Correa (Ecuador). Estas experiencias políticas reavivaron la centralidad del Estado como mecanismo de transformación y garante de la justicia social. Dentro de este contexto surgió la dicotomía: con o sin Estado. Óscar García lo sintetiza así:

el autonomismo considera la política estatal como fracasada y obsoleta y confía en el que cambio social llegue tras la construcción de espacios autónomos. Por su parte, el cambio estatal niega la validez de cualquier práctica no destinada a lograr el poder, de manera que los espacios autónomos, o bien se rigen por la lógica del capitalismo o bien son un fenómeno complementario y secundario pero en ningún caso especial.⁴¹⁶

4.3 Multiculturalismo y EZLN

A finales de la década de los sesenta el gobierno de Canadá implementó una nueva política para englobar a los tres diferentes grupos culturales que conforman la federación: la población anglófona, la francófona y los grupos aborígenes (indios, inuits y mestizos de once grupos lingüísticos y unos 35 pueblos diferentes).⁴¹⁷ A esta política se le conoció como *multiculturalismo*.

En sus orígenes, el concepto de multiculturalismo intentó “reformular la cuestión del Estado-nación y reorientar las prácticas forzadas de anglo-homogeneización, trataba al conjunto de ciudadanos por bloques o etnias separadas en

414 Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Generando el contrapoder, desde abajo y a la izquierda. (O de cómo cambiar el mundo, revolucionando desde abajo)” en *Contrahistorias*, no. 8, marzo-agosto, 2007, 73-86 p. 415 *Ibid.*, p. 83.

416 García Agustín, *op. cit.*, p. 91.

417 Mikel Azurmendi, “La invención del multiculturalismo”, *ABC*, 18 de marzo de 2002, consultado el 18 de marzo de 2021, https://www.abc.es/opinion/abci-invencion-multiculturalismo-200203180300-85611_noticia.html

razón de su origen u horizonte lingüístico y se comprometía a tratarlas como minorías, suponiéndose mayoría la anglófona.”⁴¹⁸ A partir de los setenta y ochenta el concepto fue utilizado en países como Estados Unidos, Inglaterra, Alemania y Francia, donde tuvo una función medular para abordar los problemas de las *minorías étnicas*, es decir, las personas migrantes.⁴¹⁹

El problema fue abordado desde el pensamiento liberal: cómo desde los modelos políticos liberales dar cabida a grupos que culturalmente se distinguen de las sociedades a las que se insertan. Al respecto, en 1992 Charles Taylor escribió su ensayo “La política del reconocimiento”⁴²⁰ donde plantea límites y alcances del paradigma liberal.

Después de la segunda Guerra Mundial, los países del norte de América y de Europa recibieron grandes grupos de migrantes, estos grupos no tenían una protección legal encaminada a procurar el respeto de su lengua y cultura. Si bien el liberalismo presupone una universalidad de la dignidad humana y establece una serie de derechos humanos aplicables sin distinción de raza, género o condición social, Taylor lo evalúa insuficiente para dar espacio a las reivindicaciones de las minorías.⁴²¹ En consecuencia, examina algunos de los más importantes filósofos liberales (Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant y Hegel) y corrobora que la tradición liberal aspira a un tipo de sociedad donde todos sean tratados por igual. La sociedad surge por el reconocimiento recíproco entre iguales, no obstante, este reconocimiento afirma (*a priori*) que todos los miembros son iguales. El liberalismo omitió la diferencia como elemento inherente de toda sociedad y cae en la tiranía homogeneizante.⁴²²

Taylor se distanció de los pensadores liberales que asumen una universalidad de los derechos humanos y de la identidad cultural. Frente a ellos propone la política de la diferencia o del reconocimiento: “la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento

418 *Ibid.*

419 En ese orden de ideas, el multiculturalismo es “la ideología de respeto y convivencia de múltiples culturas y una política implementada por los gobiernos, principalmente de Europa y Norte América, sobre todo en relación con los migrantes”, Alicia Barabas “Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios” en *Configurações*, n. 14, 2014, consultado el 24 de marzo de 2021, <https://journals.openedition.org/configuracoes/2219>

420 Taylor, “La política del reconocimiento”, en Charles Taylor, *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

421 Taylor explica esto con la siguiente paradoja: el universalismo de la dignidad humana se contradice con el reconocimiento de lo particular (de la cultura). *Ibid.*, p. 71.

422 *Ibid.*, p. 87.

diferencial.”⁴²³ En lugar de ignorar las diferencias, éstas deben aceptar y ellas mismas configurarán identidades y culturas que serán escogidas por el propio individuo.

Las ideas de Taylor impactaron en los debates sobre el multiculturalismo, en especial en la obra del filósofo canadiense Will Kymlicka que en 1995 publicó *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Libro que fue leído, discutido y que influyó en los debates sobre el Estado y el multiculturalismo. En *Ciudadanía multicultural* asume la postura de Taylor en torno a lo limitado de la política liberal para atender a los grupos minoritarios puesto que parten de un modelo idealizado de *polis* en el que los ciudadanos comparten ancestros, lenguaje y una cultura común.⁴²⁴

Para Kymlicka los pensadores liberales sí se preguntaron el lugar y los problemas de los grupos minoritarios. Hechos históricos como el colonialismo, desarrollo del capitalismo⁴²⁵ y el expansionismo europeo forzaron reflexiones sobre los derechos y culturas de grupos migrantes. El liberalismo decimonónico y sus críticas al imperialismo europeo hicieron pensar sobre las minorías nacionales así como en sus derechos y reivindicaciones.⁴²⁶ A pesar de sus contribuciones, ya en el siglo XX, se omitieron a los grupos minoritarios en aras de no perder la homogeneidad cultural de los Estados nacionales y las minorías eran vistas como un peligro.⁴²⁷ Por lo tanto, sugiere retomar y trascender estos problemas desde y con el paradigma liberal, aunque cuestiona la concepción de la política de la diferencia de Taylor.⁴²⁸

Kymlicka distinguió dos tipos de Estados multiculturales existentes: el Estado multinacional constituido por minorías nacionales (grupos que desean ser distintos respecto a la cultura mayoritaria a la que forman parte, aspiran al autogobierno y a la autonomía, *v. gr.* pueblos indígenas); y el Estado poliétnico conformado por grupos

423 *Ibid.*, p. 72.

424 Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, p. 14.

425 John Locke, quien argumentó a favor de la igualdad de derechos ciudadanos y la tolerancia para las minorías religiosas en Inglaterra, en un contexto de pluralismo cultural y expansionismo del mercado. Muchos de los teóricos multiculturales liberales reconocen a Locke como precursor del pensamiento liberal de los derechos humanos/ciudadanos y universales. Siguiendo esa tradición, tanto Kymlicka como Taylor actualizaron el debate y aceptaron que pueden co-existir derechos específicos para minorías culturales con un orden liberal del Estado-nación.

426 *Ibid.*, pp. 78-97.

427 Kymlicka difiere de tal postura: “el deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como sociedades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho a mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias puedan desarrollar las suyas.”, *ibid.*, p. 149.

428 Sigue a Taylor en la valoración de la “diversidad profunda” pero juzga que “la política de la diferencia” es una amenaza para la democracia liberal. *Ibid.*, pp. 261-265.

étnicos (estos últimos rechazan la asimilación pero sin instaurar una sociedad paralela, como los migrantes).⁴²⁹ Ambos pueden ser sí y sólo sí se valoran y cuestionan los parámetros liberales, como la tolerancia y sus límites, los derechos individuales y los derechos colectivos, la justicia y los derechos de las minorías, la cultura y la libertad, entre otros más. Y la apuesta sería aceptar que “hay más de una comunidad política, y que la autoridad del Estado en su conjunto no debe prevalecer sobre la autoridad de las comunidades nacionales que lo constituyen.”⁴³⁰

En la filosofía política se hizo sentir la influencia de la obra de Kymlicka, de los primeros autores mexicanos que se inspiraron a partir de sus ideas fue Luis Villoro. A pocos días del levantamiento del EZLN, escribió un texto como apología de los indígenas movilizados, en el cual reza: “el ‘problema’ indígena sólo tiene una solución definitiva: el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios.”⁴³¹ Ahora bien, este reconocimiento no sería orgánico en la medida que el Estado nació con una tensión interna entre el poder central (que impone una unidad) y los pueblos diversos que componen una realidad social heterogénea.

Villoro apostó hacia la construcción de un nuevo Estado erigido sobre la *asociación libre*.⁴³² La elección o asociación libre supone la coexistencia de una o varias culturas, así que es necesario un Estado pluricultural que reconozca la diferencia entre culturas y que se exprese por medio de derechos que garanticen la autonomía de las diferentes comunidades culturales; entre los derechos a considerar enumera el derecho de uso de lengua, a un sistema simbólico, derecho a formas de vida, derecho a la transmisión de su cultura (dícese educación) y la cobertura a instituciones sociales de todas las culturas.⁴³³

429 *Ibid.*, pp. 26-31.

430 *Ibid.*, p. 249.

431 Luis Villoro, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”, *Nexos*, 1 de mayo de 1994, consultado el 28 de mayo de 2021, <https://www.nexos.com.mx/?p=9954> En el capítulo I revisamos los dos primeros momentos de su trayectoria filosófica, p. 16 y nota 22. A partir de este momento Villoro volcó sus esfuerzos en elaborar una ética crítica y una revaloración de los aportes de los pueblos indígenas para la construcción de un proyecto democrático, en sintonía con humanistas del talante de Miguel León-Portilla y Carlos Montemayor. Hasta su muerte en 2014 predicó una defensa abierta sobre la autonomía indígena y la necesidad de crear un Estado multicultural, marcando el tercer momento de su pensamiento filosófico. Ambrosio Velasco, “Introducción” en Luis Villoro, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, edición y estudio introductorio de Ambrosio Velasco Gómez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, pp. 29-37.

432 Con las siguientes características: respeto a la vida del otro; autonomía, definida ésta como la capacidad de elección en los propios valores y facultades para ejercer esa elección; igualdad de condiciones y ausencia de coacción. *Ibid.*

433 *Ibid.*

En 1998, publicó *Estado plural y pluralidad de culturas* donde vierte una propuesta más depurada y sólida sobre su concepción de Estado plural en concordancia con las propuestas del multiculturalismo de Kymlicka. Primero, hace una caracterización del Estado y la nación como dos productos históricos diferentes ya que la segunda es anterior al Estado.⁴³⁴ Entre el siglo XVIII y el XIX los Estados modernos se consolidaron, la ley se constituyó en expresión de la voluntad general haciendo que todos los individuos sean iguales, en otras palabras, uniformó a las sociedades.⁴³⁵ Además, las ideologías nacionalistas ligaron nación con Estado dando origen al Estado-nación soberano como unidad colectiva que realiza valores superiores comunes a todos los miembros. No obstante, el nacionalismo entraña una amenaza, la integración de toda la diversidad da como resultado la exclusión en el interior.

La solución, según Villoro, es un Estado plural que coordine los proyectos diferentes de las comunidades y promueva una orientación afín a todos, en otras palabras, fomentar la unidad mediante un proyecto común que trascienda los valores propios de cada uno de los grupos culturales integrantes. El Estado plural debe dar cobertura a la autonomía indígena, a la que definió como “grupo social o una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas dentro de un ámbito limitado de competencia” pero no debe ser confundida como un intento de soberanía (y así fragmentar el Estado-nación): “es un derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural.”⁴³⁶

Al correr los años Villoro expuso las antinomias del pensamiento liberal ya que la raíz del liberalismo político se fundamenta en una irresoluble contradicción: apostando a la libertad de competencia individual, el Estado (desde una neutralidad) sería el garante de que los ciudadanos gozaran de las libertades básicas para así desenvolverse y desarrollarse libremente. Pero esto “tiende a prescindir del compromiso de todos con un mismo bien común y a abandonar la solidaridad con los demás como

434 Luis Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural” en *Estado plural y pluralidad de culturas*, consultado el 28 de mayo de 2021, https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKewi3y9GyyNTvAhUGSa0KHVzoDPYQFjAAegQIAxAD&url=https%3A%2F%2Fmuseo-etnografico.com%2Fpdf%2Fpuntodefuga%2F151209villoro.pdf&usg=AOvVaw0vmy_J7PVeOiUSINU4TJ2z No se encontró la totalidad del libro por las condiciones extraordinarias (las bibliotecas se hallan cerradas). Este es el primer capítulo del libro y se encontró otro capítulo (que es el siguiente texto citado), de momento trabajaremos con ambos textos para insertar la obra del filósofo en los debates de estos años, huelga decir que el lector tome en cuenta esto si halla limitaciones o incluso errores en nuestra interpretación.

435 *Ibid.*

436 Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, *Ensayos sobre indigenismo, op. cit.*, p. 183.

norma de conducta. El bien personal reemplaza como guía a un bien colectivo. A la cooperación sucede la competencia, a la competencia la aceptación de los exitosos y el descarte de quienes no pueden hacer valer con la misma fuerza sus derechos.” La paradoja se desnuda en toda su amplitud: priorizar los derechos individuales sobre el bien común conduce a la exclusión, desigualdad social, política y económica.⁴³⁷

A pesar de esto último, la modernidad no debería estar proscrita, tradiciones políticas como el republicanismo son para Villoro fuente para un nuevo proyecto societal que, a la par del comunitarismo indígena, podría ser base para un nuevo Estado nacional “basado en un poder organizado, desde las comunidades hasta la nación. Tal poder sería la garantía de la realización de nuevos valores contrarios a la modernidad occidental: comunidad, integración, diversidad.”⁴³⁸

Ambrosio Velasco también aseguró que el enfoque liberal del multiculturalismo es limitado puesto que no otorga validez o peso a los derechos colectivos indígenas, porque representan una especie de amenaza a las libertades individuales: “si aceptamos el punto de vista liberal de Kymlicka tendríamos que concluir que ciertas demandas multiculturalistas que plantean los pueblos indígenas de México son efectivamente incompatibles con la democracia.” Por ello, aceptó otro enfoque: “para responder a este dilema entre democracia y multiculturalismo no estriba en buscar una mediación equilibrada o una negociación entre liberalismo y comunitarismo, ni tampoco en cambiar el concepto de derechos colectivos, como lo hace Kymlicka sino más bien en redefinir el concepto de nación y de estado federal.”⁴³⁹

Velasco habló de la construcción de un nuevo proyecto federal, en sus términos es un federalismo cultural que “parte de la afirmación de la autonomía e inclusive soberanía de las sub-unidades de la federación y constituye un pacto federal en función de las convergencias y conveniencias de cada entidad federativa.” Así desliga su hipótesis del federalismo “político-estatal” de raíz hobbesiana y liberal, donde el soberano detenta el poder “para salvaguardar la seguridad de los súbditos. La libertad del individuo es el residuo que queda después de fijar el poder gubernamental.”⁴⁴⁰

437 Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 33-34

438 *Ibid.*, p. 74. Respecto al debate entre liberalismo clásico frente al republicanismo y comunitarismo, ver pp. 36-56.

439 Ambrosio Velasco, “Multiculturalismo, nación y federalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, no. 191, mayo-agosto, 2004, p. 74.

440 *Ibid.*, p. 81.

Tanto Kymlicka como el liberalismo clásico restan autonomía al individuo y grupos sociales en aras de no lesionar la unión del Estado-nación. Para Velasco, como para Villoro, es una falsa dicotomía pues

el federalismo cultural y las autonomías locales y regionales, no representan un riesgo de balcanización, pues los pueblos indígenas no demandan su reconocimiento como nación diferente a la mexicana, ni mucho menos su soberanía, por el contrario exigen su inclusión y reconocimiento dentro de la nación mexicana. No se trata de un estado multinacional, sino de una nación multicultural y un estado auténticamente federal.

Las Juntas de Buen Gobierno así como los municipios autónomos zapatistas deberían ser considerados como un paso hacia ese estado federal, parte de la nación multicultural mexicana, según la opinión del autor.⁴⁴¹

El multiculturalismo comenzó a tener espacios no sólo en el ámbito intelectual sino político, con la llegada del Partido de Acción Nacional (PAN) al poder en 2000, hubo un viraje en la política indigenista. El gobierno encabezado por Vicente Fox Quesada promovió la Ley Indígena en 2001, para 2003 desmanteló el INI y fundó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Estas acciones, conforme a Natividad Gutiérrez Chong, dotaron de una ambigüedad no sólo al gobierno de Fox así como el de Felipe Calderón Hinojosa (2006-2012) ya que “todavía no queda muy claro si la asimilación como política pública fue abandonada, ni si han sido eficaces algunos procedimientos con respecto a la puesta en marcha de una política institucional de reconocimiento multicultural o de interculturalidad.”⁴⁴²

En su libro la investigadora de la UNAM declara que el calderonismo ante los festejos del bicentenario no cambió substancialmente la retórica oficial, en cambio, tuvo un cariz más conservador no acorde a los tiempos más recientes de apertura y aceptación de la multiculturalidad que se vio reflejado en los festejos del Bicentenario de la independencia de México y el Centenario de la revolución mexicana.⁴⁴³

De igual manera, Alejandro Cerda García comenta que en el gobierno de Calderón hubo una retórica del reconocimiento de derecho a la diversidad cultural, pero

441 *Ibid.*, p. 85.

442 Natividad Gutiérrez Chong, *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Bonilla Artigas Editores, 2015, pp. 36-37.

443 “[El gobierno de Calderón] expresa una falta de interés y de voluntad política por ubicar, conceptualizar, proponer a la etnicidad viva en la dinámica global de reconocimiento y respeto a los derechos humanos y culturales de las poblaciones originarias”. *Ibid.*, p. 102.

a la par se “busca instalar un Estado de Seguridad nacional que avanza en detrimento de derechos civiles y políticos, a partir del cual se justifica la violencia estatal frente a los movimientos que demandan dicho reconocimiento.”⁴⁴⁴ De aquí su preocupación de encuadrar al multiculturalismo liberal en un diálogo con las concepciones comunitaristas indígenas y un enfoque plural, pues el multiculturalismo *per se* no es garante de una política del reconocimiento, menos si partimos del caso mexicano con la exacerbación de la violencia en el país.⁴⁴⁵

Su libro, producto de una investigación de campo sobre la formación del Municipio 17 de noviembre en 1996, rastrea los antecedentes de lucha por la tierra y defensa de los derechos indígenas de las comunidades tojolabales en esa región, hasta concluir en un proyecto autónomo. A su modo de ver, el proyecto autonómico del EZLN (que va desde la gestión de recursos naturales como la tierra, la construcción de un proyecto educativo hasta una nueva práctica médica regulada por las propias comunidades) implica un replanteamiento del Estado, el multiculturalismo e incluso del concepto de ciudadanía:

[Autonomía como] una modalidad del ejercicio del *derecho a la autodeterminación* de los pueblos indígenas consistente en el establecimiento de un tipo de relación entre el Estado nacional y grupos étnicos en la que se propone el reconocimiento de un nuevo orden de gobierno más allá de los existentes actualmente en México, y que implica un reconocimiento jurídico, político y sociocultural de sus derechos a ejercer el autogobierno, controlar su territorio, ejercer su jurisdicción sobre el mismo y participar en las instancias de representación existentes en el país.⁴⁴⁶

Cerda encuentra estimulante la experiencia de la autonomía zapatista para desarrollar políticas y marcos de referencia multiculturales que sean realmente plurales. Lo mejor contribución de su texto es que ya relaciona la producción teórica del multiculturalismo con los municipios autónomos del EZLN. Mientras que Villoro y Velasco realizan disertaciones desde la filosofía política y retoman el neozapatismo como un referente, Cerda ya cosecha los años de experiencia autónoma para nutrir el debate multiculturalista.

444 Alejandro Cerda García, *Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, Universidad Autónoma de México, 2011, p. 18.

445 Crítica el culturalismo existente en la política multicultural de corte neoliberal en México, donde el Estado asume la diversidad cultural pero al mismo tiempo “se adjudica el privilegio de designar y definir la representación de la diferencia.” *Ibid.*, p. 28.

446 *Ibid.*, p. 26

4.4 El resignificado de la autonomía a partir del neozapatismo

Aquello que falta
es organizarnos,
así viviremos
en comunidad.
Poema tojolabal

Cuando apareció el EZLN la autonomía indígena no existía como demanda concreta y no era mencionada en sus comunicados. Poco a poco se fue posicionando como una bandera del movimiento, por lo que la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y algunos sectores intelectuales retomaron el concepto de autonomía regional para delimitar la nueva demanda social. Hubo quienes observaron que la autonomía regional no era un concepto idóneo para aprehender el reclamo del EZLN, otras personas abrevaron supuestos teóricos de la comunalidad e intentaron forjar nuevos significados del concepto de autonomía, por lo que se inició una seria e interesante disputa entre antropólogos, sociólogos, historiadores, abogados y filósofos, para analizar qué es o cómo comprender la autonomía.

Díaz-Polanco fue de los primeros que trató el tema, *in extenso*, con su libro *La rebelión zapatista y la autonomía*.⁴⁴⁷ El periodista de *La Jornada*, Luis Hernández Navarro, reseñó este libro y lo contrapuso a las ideas de Gilberto López y Rivas, Gustavo Esteva y Adelfo Regino. Hernández Navarro señaló que Díaz-Polanco da mucha preponderancia a la propuesta de la ANIPA cuando ésta fue marginal durante el Foro Nacional Indígena.⁴⁴⁸ Además, Díaz-Polanco menosprecia los Acuerdos de San Andrés, lo que representa uno de los mayores sesgos a ojos de Hernández Navarro:

Como si se tratara de repetir el viejo paradigma leninista del quehacer político, San Andrés expresaría, según esta concepción, apenas un nivel de conciencia elemental de los indígenas (tradeunionista, se diría en otras épocas), mediatizada por la acción de los reformistas (comunialistas oaxaqueños, en este caso) que tiene que ser juzgado a la luz del proyecto histórico

447 Sobre este libro y las reflexiones del autor véase el capítulo 2 de esta tesis, pp. 74-75.

448 Siendo la propuesta de los Servicios del Pueblo Mixe (SER) la más aceptada durante dicho foro. Luis Hernández Navarro, “La autonomía indígena como ideal. Notas a *La rebelión zapatista y la autonomía* de Héctor Díaz-Polanco” en *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5hernandez.html>

(de autonomía en lugar de socialismo) elaborado por una vanguardia (ANIPA, para la ocasión).⁴⁴⁹

Los Acuerdos de San Andrés fueron medulares por el diálogo surgido entre organizaciones indígenas, intelectuales, políticos y grupos de la sociedad civil. Como se puede ver reflejada en la cobertura que dio la revista *Chiapas* (desde 1996, sobre todo el número 7) al debate sobre la autonomía así como sus resultados legislativos que, como observamos con antelación, no fueron respetados aunque sí impactaron en los trabajos de algunos intelectuales.⁴⁵⁰

Al respecto, Francisco Pineda opinó que “las perspectivas crecen en la medida en que el proceso de autonomías se va desarrollando por la vía de los hechos no sólo en Chiapas sino en otros lados. En esa misma medida el proceso legal, jurídico, tendrá nuevas condiciones y deberá ajustarse a ratificar lo que ya se está construyendo.”⁴⁵¹

En este debate Ana Esther Ceceña sugirió que el paramilitarismo en Chiapas es una estrategia enfocada a dominar zonas y regiones específicas. Hernández Navarro replicó que, al revés, la paramilitarización es la respuesta a los procesos de autoorganización de la gente. Los procesos autonómicos adquirieron un significado de “contraparte” a la violencia del país. Gustavo Esteva apuntala lo anterior: “la comunidad está bien organizada y asume el control de su propia seguridad.”⁴⁵²

Francisco López Bárcenas agregó que “la autonomía no puede tener un modelo porque deja de ser autonomía. No se puede decir que sea regional, comunal, municipal, ése es un asunto de cada pueblo, según sus propias necesidades y situación”, luego, “no hay que inventar normas, simplemente hay que reconocerlas.”⁴⁵³

449 *Ibid.*

450 Se publicaron importantes documentos como “Acuerdos sobre derechos y cultura indígena a que llegaron las delegaciones del EZLN y del Gobierno Federal en la primera parte de la Plenaria Resolutiva de los diálogos de San Andrés Sacamch’en, 16 de febrero de 1996” en *Chiapas*, n. 2, 1996, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2acuerdos.html> También destaca en ese mismo número: Servicios del Pueblo Mixe, A. C., “La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances” en *Chiapas*, n. 2, 1996, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2pueblomixe.html> Esto muestra la influencia que tuvo en la revista los Acuerdos de San Andrés.

451 Armando Bartra, Gustavo Esteva, Alfredo López Austin, Adriana López Monjardin, Francisco Pineda, Andrés Barreda, Francisco López Bárcenas, Dolores González, Sergio Rodríguez, Javier Elorriaga, Eugenia Gutiérrez, Paz Carmona, Ramón Vera, Eugenio Bermejillo, “Los Acuerdos de San Andrés: entre la paz y la guerra” en *Chiapas*, no. 6, 1998, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No6/ch6asa.html>

452 *Ibid.*

453 *Ibid.*

Hernández Navarro sentenció que con la firma de los Acuerdos se “oficiaron los funerales del indigenismo”. Lo notable es que “la comisión legislativa pretende que se reconozcan los mecanismos que las comunidades y municipios ya tienen para nombrar a sus autoridades e impartir justicia con respeto a los derechos humanos básicos.”⁴⁵⁴ Estos esfuerzos en materia legislativa se suman a la elección realizada en 412 ayuntamientos oaxaqueños por medio del mecanismo de "usos y costumbres".

A pesar de estos avances, el periodista lamentó que la iniciativa del entonces presidente Ernesto Zedillo restringió muchos de los acuerdos pactados con el EZLN:

Acepta que los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación, pero limita el ejercicio de la autonomía -expresión concreta de este derecho- a las comunidades (entendidas como asentamiento de poblaciones). En otras palabras, lo que la propuesta del ejecutivo hace es reconocer primero al sujeto pero no al derecho, para luego dar derechos a otro sujeto, en un ámbito tan pequeño y con facultades tan limitadas que termina por convertir ese derecho casi en un objeto decorativo. [...] [Y resta peso a otros aspectos como] el camino para armonizar los sistemas normativos indígenas con el derecho positivo; el reconocimiento de los territorios; la aceptación de las comunidades como entidades de derecho público; el mecanismo para definir cuáles son los municipios indígenas y las posibilidades de asociación de éstos.⁴⁵⁵

Laura Carlsen definió a los usos y costumbres como “formas propias de autogobierno y rigiéndose por los sistemas normativos, que han evolucionado desde tiempos precoloniales”.⁴⁵⁶ En su artículo, enumera las características de las comunidades indígenas y adopta la definición de comunidad de Floriberto Díaz, por lo que le dota de un carácter histórico al fenómeno intercomunitario, tomando distancia del esencialismo que predicaba gran parte de la academia e investigadores. Dicho esencialismo es usado tanto por detractores como simpatizantes de la autonomía, entonces la autora sostiene una actitud crítica hacia los procesos organizativos de los grupos indígenas. Incluso hace hincapié en las distinciones conceptuales cuando menciona la reticencia de utilizar el concepto de “usos y costumbres”.

Adelfo Regino también argumentó desde lo legal. Retomando el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y algunos documentos de la ONU, el

454 Luis Hernández Navarro, “El laberinto de los equívocos: San Andrés y la lucha indígena” en *Chiapas*, n. 7, 1999, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7hernandez.html>

455 *Ibid.*

456 Laura Carlsen, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición” en *Chiapas*, no. 7, 1999, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7carlsen.html>

abogado indígena retrata la realidad de ese momento de los diferentes pueblos indígenas. Detalla los cinco derechos de los pueblos indígenas, a saber: el derecho al reconocimiento como pueblos o derecho a la diferencia; el derecho a la libre determinación mediante la autonomía; el derecho a las tierras y territorios indígenas; el derecho al reconocimiento de los sistemas jurídicos propios, y el derecho al desarrollo desde una óptica propia.⁴⁵⁷

En lo tocante a la acepción de autonomía, Regino refutó el prejuicio que confundía autonomía con soberanía (la posibilidad de hacer otro Estado o de separarse de la nación), ergo:

La autonomía es la forma de ejercicio colectivo de la libre determinación que los pueblos indígenas de México estamos reivindicando desde hace años. No deseamos por tanto una separación respecto al estado mexicano, sino que únicamente estamos demandando mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar nuestros territorios, para normar nuestra vida política, económica, social y cultural, así como para intervenir en las decisiones nacionales que nos afectan. Desde nuestro punto de vista, autonomía es la capacidad de decidir no sólo sobre nuestro destino, sino también sobre las cuestiones y acciones más inmediatas y diarias en las comunidades, con una identidad y conciencia propias, y con la suficiente capacidad de apertura para comunicarse con los demás ciudadanos del país y del mundo.⁴⁵⁸

A modo de conclusión, y valiéndose de la perspectiva comunalista -con los elementos de Tierra y territorio comunal, trabajo comunal, poder comunal (asamblea general) y fiesta comunal-, hace un llamado para potenciar las comunidades y localidades indígenas y así trascender a un nivel entre comunidades o amplias regiones indígenas para, eventualmente, llegar a los planos estatal y nacional.

En las mesas de diálogo de San Andrés se puso en duda la eficacia de la representación política de los grupos indígenas por el monopolio de los partidos políticos. También “se condenaron las limitaciones impuestas al postulado constitucional de municipio libre por una legislación que niega el derecho de los ciudadanos a destituir a las autoridades que traicionan el mandato popular (ya que la

457 Adelfo Regino Montes, “Los pueblos indígenas: diversidad negada” en Chiapas, n. 7, 1999, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7regino.html>
458 *Ibid.*

remoción de las autoridades municipales es atribución exclusiva de las legislaturas estatales) y por una distribución de los recursos públicos inequitativa y centralista.”⁴⁵⁹

El asunto de los municipios autónomos zapatistas no se circunscribe a "regiones autónomas", como proponían algunas corrientes del movimiento indígena, inspiradas en la experiencia de la Costa Atlántica de Nicaragua, sino que reivindican la historia e identidad compartida entre indígenas, campesinos y mexicanos expresadas en la concepción del municipio libre.

Ambas autoras subrayan que la experiencia cotidiana atravesada por la violencia otorga el sentido y naturaleza del proyecto de construcción de municipios zapatistas, entendidos estos últimos como “una organización para la resistencia en el marco de las instituciones desarticuladas y pervertidas, y un dique a la descomposición social de los pueblos indígenas, provocada deliberadamente por la estrategia contrainsurgente.”⁴⁶⁰ Asimismo ponen sobre la mesa el papel de las mujeres en la defensa de sus casas, poblados y tierras. Sugiriendo otra veta de análisis dentro de la autonomía indígena.

Alejandro Muñoz Anaya vuelve sobre el trabajo de Kymlicka y, tomando como zócalo el pensamiento liberal, construye una defensa del proyecto liberal como garante de una representación y cobertura de todos los grupos y culturas integrantes de los países en la actualidad. El autor se sirve de la disquisición entre derechos colectivos e individuales y su sugerencia es que, siguiendo los principios de libertad de asociación y libertad de elección, el liberalismo puede dar cabida a todas las reivindicaciones culturales de los pueblos indígenas, si y solo si, “se gobiernen de una manera más o menos liberal.”⁴⁶¹

Agrega respecto a la autonomía política: “el derecho que tienen dichos pueblos a controlar autónomamente su vida política interna (dentro del marco del estado del cual forman parte) con base en sus propios valores y a través de sus mecanismos e instituciones políticas.” Este derecho está fundado en el “establecimiento de instituciones que les permitan organizar y controlar su vida política interna siguiendo sus propios principios, mecanismos e instituciones está supeditado a que en el ejercicio

459 Adriana López Monjardín y Dulce María Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas” en *Chiapas*, no. 7, 1999, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7monjardin.html>

460 *Ibid.*

461 Alejandro Muñoz Anaya, “El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos” en *Chiapas*, n. 11, 2001, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No11/ch11anaya.html#1a>

de su derecho a la autonomía política los pueblos indígenas se gobiernen a sí mismos de una manera tolerante, democrática y respetuosa de los derechos humanos.”⁴⁶²

Algunas y algunos intelectuales fueron reacios a definir la autonomía de forma unívoca, en cambio, enumeraron y ensayaron algunas de sus características más importantes. Por ejemplo, Violeta Núñez redactó; “[la autonomía es una] estrategia de desarrollo construida desde y para las propias comunidades” que “busca que se reconozcan y se respeten otras formas de vida, otros pensamientos, otras cosmovisiones y otras culturas que han sido históricamente negadas.”⁴⁶³

Esta “indecisión” no se debe a una falta de rigor o conocimiento, debe ser entendida más como una forma holística de aprehender el fenómeno y sus expresiones concretas. En el capítulo II cuando pasamos lista a las contribuciones de *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas* cada una de las investigaciones contenidas difieren por su perspectiva, eran divergentes los contextos de regiones tojolabales y tzotziles o entre los pueblos. Hasta los jaloneos teóricos entre Floriberto Díaz y Díaz-Polanco eran porque el segundo anulaba o ponía una camisa de fuerza a todas las posibles construcciones posibles de modelos autonómicos, esto según la interpretación del primero.

Por ende, Aguirre Rojas y Lascano aludieron al viraje en la perspectiva de la toma de decisiones o la forma de hacer política. No se preocuparon tanto por los tipos de autonomías sino en el cambio a nivel organizacional y las implicaciones de ello, por eso el uso de conceptos como *contrapoder* y *autogobierno* para delinear la naturaleza de la política neozapatista. El acento está en lo que los propios protagonistas piensan y hacen, cada caso es único e irrepetible: “las Juntas de Buen Gobierno nos dijeron que la autonomía no es algo que se pueda aprender en un manual, en un libro con grandes conceptos, sino que es más bien algo que existe en función de la decisión de los directamente involucrados, de los que están construyendo su propio destino, autogobernándose.”⁴⁶⁴

Si cada caso es singular, ¿cómo encuadrar la autonomía y el neozapatismo? *Contrahistorias* comenzó con una reeconceptualización a partir de escritos emanado de experiencias y de autogobierno en la historia. Clásicos del pensamiento de izquierda

462 *Ibid.*

463 Violeta R. Núñez, “San Miguel Chiptik. Del acasillamiento a la autonomía” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16nunez.html>

464 Sergio Rodríguez Lascano, “Caracoles zapatistas: creación heroica” en *Contrahistorias*, no. 8, marzo-agosto, 2007, p. 90.

como Karl Marx, Vladímir Ilich Lenin, León Trotsky, Antonio Gramsci y Rosa Luxemburgo fueron revisitados para comprender la dimensión y naturaleza de los procesos sociales de inicios del nuevo milenio. Los procesos autonómicos indígenas han sido leídos como una alternativa al modelo de civilización occidental y de producción capitalista. En particular, el proyecto neozapatista ha fungido como inspiración a quienes consideran lo anterior.

Zibechi en 2007 colocó en un mismo ciclo de lucha (totalmente nuevo) a las comunidades neozapatistas, los sin tierra en Brasil, las comunidades cocaleras bolivianas y las agitaciones indígenas de Ecuador, puesto que se separan de los movimientos sindicalistas y de los países centrales y “comienzan a construir un mundo nuevo en las brechas que han abierto en el modelo de dominación.”⁴⁶⁵ Poseen cuatro ejes generales que los definen: un afán de territorialización (arraigo a los espacios físicos); autonomía respecto al Estado y partidos políticos; revaloración de la cultura y afirmación de la identidad; y estos movimientos forman a sus propios intelectuales.⁴⁶⁶

En textos más recientes, Zibechi enfatiza que el neozapatismo es “un movimiento de nuevo tipo que no debería ser nombrado con viejos conceptos” y que exige nuevos marcos conceptuales por su carácter *descolonizador*. Lo que lo diferencia es su horizonte autonómico que abarca todos los aspectos de su vida diaria como la salud, la escuela y la solvencia alimentaria; y su construcción de poderes no estatales, o sea, poderes inspirados en la comunidad: asamblearios, a partir de los que todos y todas deciden por consenso a través de largos intercambios. Con base en la rotación de cargos se evita que las jerarquías (existentes en toda forma de poder) se congelen y den paso a una burocracia separada y colocada encima de la comunidad.”⁴⁶⁷

La autonomía indígena dejó de limitarse a una cuestión de gobierno o capacidad de toma de decisiones (por medio de los usos y costumbres) y una búsqueda de controlar los recursos naturales, y fue desplazándose hacia otros ámbitos de la vida social indígena. Cuando menos en el caso del EZLN fue más evidente, por ejemplo, Bruno Baronnet ha realizado contribuciones sustantivas referentes al proyecto educativo con su tesis de doctorado sobre las escuelas zapatistas en las Cañadas de la Selva Lacandona, en donde presenta el esfuerzo realizado por las comunidades para gestionar

465 Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, p. 21.

466 *Ibid.*, pp. 22-24.

467 Zibechi, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra ediciones, 2015, pp. 98-99.

una educación sin que medie el Estado, regida bajo los contextos y especificidades de cada región o localidad zapatista.⁴⁶⁸ Los promotores educativos surgidos dentro de las propias comunidades contrastan con el profesorado destacado proveniente de la Secretaría de Educación Pública (SEP) ya que dominan la lengua y responden más a los intereses y preocupaciones de la propia comunidad.⁴⁶⁹

Raúl Gutiérrez Narváez compara una escuela zapatista con una oficial, esto para poner en relieve las distinciones entre la pedagogía oficial y la de las comunidades de San Andrés Sakamch'en de los Pobres en Los Altos de Chiapas.⁴⁷⁰ También Kathia Núñez Patiño emprende una etnografía y evidencia la distancia entre los procesos educativos generados en una escuela oficial que no responden a los entornos cotidianos, mientras que la educación intercultural, realizada por las comunidades del EZLN, se adecúan o reducen la distancia surgida entre el aula y la casa, esto en una región ch'ol.⁴⁷¹

En el libro ya citado de Alejandro Cerda igualmente escudriña las acciones en materia educativa de un municipio zapatista y así como sus trabajos en la creación de servicios autónomos de salud.⁴⁷² En este último punto, Ximena Antillón Najlis dedica un capítulo a aprehender la concepción de salud en el Caracol Roberto Barrios, según su pesquisa, para las comunidades indígenas mayas del norte de Chiapas la salud emprende no sólo la cuestión física, incluye los lazos comunitarios, los sentimientos y afectos y su vínculo con el medio natural.⁴⁷³

Cecilia Santiago y Angélica Rico indagan los efectos de la guerra de baja intensidad en las comunidades indígenas. Santiago se interesa por los recursos y estrategias implementados por las poblaciones afectadas que proveen la lucha activa de

468 Bruno Baronnet, "Autonomía y educación indígena: las escuelas zapatistas de Las Cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México", Tesis de doctorado, Universidad de París III-Sorbona Nueva-El Colegio de México.

469 Bruno Baronnet, "Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista. Los promotores de educación autónoma en la zona Selva Tseltal" en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, pp. 195-235.

470 Raúl Gutiérrez Narváez, "Dos proyectos de sociedad en los Altos de Chiapas. Escuelas secundarias oficial y autónoma entre los tsotsiles de San Andrés" en *ibid.*, pp. 237-266.

471 Kathia Núñez Patiño, "De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol" en *ibid.*, pp. 267-294.

472 Ambos procesos estuvieron atravesados por conflictos como la expulsión de los profesores de la SEP y el personal médico del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), véanse sus capítulos dedicados a ambos temas "Educación autónoma zapatista: lo nacional y la diversidad cultural" y "Autonomía y salud: ¿cómo entender la medicina tradicional y la autoatención?" en *op. cit.*, pp. 199-252 y 233-274.

473 Ximena Antillón Najlis, "El territorio del alma. Una experiencia de acompañamiento psicosocial en la zona norte de Chiapas" en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *op. cit.*, pp. 299-316.

las mujeres, la memoria colectiva y la búsqueda de una vida digna. Y por su parte, Rico ensaya cómo las infancias de los MAREZ erigen sus estrategias de resistencia y los significados que le dan a la autonomía.⁴⁷⁴

Melissa M. Forbis describe la recuperación que emprenden las mujeres zapatistas de remedios tradicionales y el uso de hierbas con fines medicinales. Estas acciones van más allá de la construcción de un sistema de salud alternativo, es también un replanteamiento de las relaciones intercomunitarias: la participación de las mujeres “contribuye al fortalecimiento de la organización de las mujeres y altera las relaciones de poder en los ámbitos local y regional.”⁴⁷⁵

Guiomar Rovira en *Las mujeres de maíz* también recogió testimonios de mujeres en su lucha contra la dominación masculina dentro de las comunidades de base zapatistas, tocando temas como el matrimonio y la violencia intrafamiliar, la medicina tradicional (las parteras y el aborto), sus organizaciones en torno a los telares y labores del hogar, entre otros.⁴⁷⁶

Es innegable el impacto mediático y simbólico que provocó ver a mujeres indígenas dando declaraciones a medios nacionales e internacionales en medio de un conflicto armado como fueron los casos de la Capitana Elisa, la Capitana Laura, la Mayor Ana María y la comandanta Ramona. En enero de 1994 el EZLN emitió la Ley de las Mujeres poniendo en el centro de atención la explotación y dominación masculina. Mágina Millán reconoció esto y, haciendo uso del concepto analítico de género, analizó las formas de *autorrepresentación* de las mujeres en dos direcciones: “como formas autoconstituyentes de una nueva subjetividad femenina; como procesos que construyen una nueva política.”⁴⁷⁷ Concluyó que sus acciones y, en específico, sus palabras comenzaron a alterar el orden del discurso “que las veía un tanto anquilosadas en su situación tanto de género como de etnia.”

Carlsen en un denso y documentado artículo examinó las condiciones de las mujeres indígenas a finales de siglo XX. Describe cómo se relaciona el género con los niveles de vida, resultando para la mujer en una clara desventaja en cuanto a las

474 Cecilia Santiago Vera, “Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste”, *ibid.*, pp. 341-369. Angélica Rico Montoya, “Niños y niñas en territorio zapatista. Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad” en *ibid.*, pp. 317-340.

475 Melissa M. Forbis, “Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar”, *ibid.*, p. 373.

476 Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997, 236 p.

477 Mágina Millán, “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, Chiapas, no. 3, 1996, consultado el 6 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No3/ch3millan.html>

condiciones de posibilidad para satisfacer sus necesidades, siendo el campo las zonas más empobrecidas del país y, por ende, siendo las mujeres indígenas las más desfavorecidas. Y en la experiencia neozapatista la autonomía no significa, por sí misma, un reconocimiento de la mujer:

las mujeres indígenas comparten con sus comunidades y sus pueblos las ventajas en justicia social y control sobre recursos que implica la autonomía. La desventaja podría ser en el caso de que no se haga una revisión cuidadosa de los usos y costumbres desde la perspectiva de la mujer en el momento de institucionalizarlos. Los casos analizados en la vida comunitaria apuntan hacia la conclusión de que cambiar la relación entre los gobernados y los gobernantes no basta para eliminar la discriminación que enfrenta la mujer indígena.⁴⁷⁸

También enuncia que los derechos colectivos no dan el hacho para satisfacer la demanda de derechos enarbolados por las mujeres indígenas, éstos están más asociados a la integridad del cuerpo, el derecho de disponer de su propia mano de obra y los derechos reproductivos. Todo esto se traduce en “una reorganización y revaloración en el interior de la colectividad, y no sólo entre la comunidad y la sociedad externa. Así, la autonomía tiene que expresarse en todos los ámbitos -la familia, la comunidad, la región, el pueblo- para lograr construir la justicia y la plena democracia que el país necesita.”

La antropóloga Mercedes Olivera blande una abierta crítica a la antropología y el indigenismo oficialistas imperantes en México. Constata, a finales de la década de 1970, la explotación y la opresión de las mujeres indígenas en las fincas cafetaleras, por lo tanto, su obra estuvo orientada a explicar las condiciones de las comunidades indígenas en función de la raza, clase y el género.⁴⁷⁹ A diferencia de Aguirre Rojas que enfoca al neozapatismo en su capacidad de generar un contrapoder frente al Estado, Olivera llama a recuperar los poderes perdidos por las mujeres, *empoderarse* desde un feminismo radical de izquierda.⁴⁸⁰ El poder se desdobra en cualquier tipo de relación social, con la especificidad histórica que la modernidad establece una relación

478 Laura Carlsen, “Las mujeres indígenas en el movimiento social” en Chiapas, no. 8, 1999, consultado el 8 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No8/ch8carlsen.html>

479 Marisa G Ruiz Trejo, “Enunciaciones de la antropología feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera” en Mercedes Olivera, *Feminismo popular y revolución: entre la militancia y la antropología: antología esencial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2019, pp. 35-36. Sobre la generación de la antropología crítica véase el capítulo I, pp.27-29.

480 Mercedes Olivera Bustamante, “Retos en la construcción de un feminismo radical de izquierda” en *Contrahistorias*, no. 8, marzo-agosto, 2007, p. 105.

asimétrica a través de la opresión, la explotación o el despojo en beneficio de las clases hegemónicas y que es funcional para la jerarquía del Estado moderno.⁴⁸¹

Los estudios sobre la autonomía indígena y el feminismo han sido de los más fecundos durante los últimos años y han remarcado el vínculo entre ambos conceptos. No se puede pensar en un proyecto autonómico sin reparar en la cuestión de la desigualdad entre hombres y mujeres. Sólo por citar dos ejemplos ilustrativos, Millán ha problematizado el modelo de Estado-nación derivado a partir de la experiencia de las JBG y los MAREZ; según la autora, las transformaciones que están llevando a cabo en las relaciones hombre-mujer por el impulso de las mujeres zapatistas hizo que se reordenaran “las relaciones de género que resultaba vinculante con un replanteamiento de las normas y fundamentos de la nación”.⁴⁸²

Y Sylvia Marcos recobra términos y palabras del discurso neozapatista y coloca en el debate feminista la perspectiva *desde abajo y a la izquierda*. Se posiciona desde un feminismo comprensivo y que hunda sus raíces en los aportes emanados de las culturas indígenas o de países islámicos e hindúes: “La invitación es a encontrarnos desde un feminismo descolonizante y alejarnos de las concepciones elitistas que han sostenido mujeres, feministas, intelectuales urbanas y occidentales.”⁴⁸³

Conclusiones

El ocaso del siglo XX trajo consigo el agotamiento de muchos referentes o paradigmas, asistimos a un cambio de época. Fenómenos como la globalización y expansión de las redes de comunicación acarrearán nuevas formas de comprender la política y el Estado. “Desapareció” el proletariado y “nació la sociedad civil”. El “fracaso” del socialismo realmente existente y la fecha de caducidad que sufrió el nacionalismo (por la reafirmación étnica de pueblos y naciones indígenas que replantearon la idea de nación así como la preponderancia de los nuevos bloques fenómenos a escala global, dícese globalización), los límites y alcances de las políticas multiculturales que intentaron resolver la diversidad hasta entonces negada. En general, hubo un desgaste de viejos paradigmas:

481 *Ibid.*, p. 107.

482 O sea, no se agota en su dimensión de género, en cambio, trasciende hacia los ámbitos de la política local y traza nuevos horizontes sociales. Millán, *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones del Lirio, 2014, p. 216.

483 Sylvia Marcos, *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Chile, Editorial Quimantú, 2017, p. 4.

Frente a la obsolescencia de los viejos paradigmas de la izquierda y en respuesta a la globalización neoliberal -que incentiva la circulación internacional de mercancías, pero combate la migración de la mano de obra fuera de las fronteras nacionales-, entrados los noventa surgió el altermundismo: un movimiento global opuesto al neoliberalismo, que recupera los intereses locales y comunitarios, pero que es explícitamente anticapitalista como lo fue la izquierda socialista mayoritaria.⁴⁸⁴

El 1 de enero de 1994 cambió la vida política y social de México. Internacionalmente hablando, el EZLN fue visto como un referente e inspiración de todos los movimientos indígenas y sociales altermundistas. En los primeros momentos, el EZLN fue evaluado desde los trabajos de la comunalidad o la autonomía regional, sin embargo, por sus cualidades discursivas, lo original en sus estrategias y en su accionar, rápidamente evidenció las limitaciones de los marcos y conceptos de referencia creados hasta ese momento.

La imposición de un proyecto político/económico (el neoliberalismo) hizo que la autonomía defendida y ejercida por el EZLN fuese interpretada como una alternativa al modelo occidental de civilización, se le situó al lado opuesto del neoliberalismo. Representó la promesa de otra política, de una democracia real y popular, que se engarzó con las cavilaciones en torno a la viabilidad de la democracia en el cono sur so pena de las dictaduras del siglo XX.

En cuanto al país, puso en entredicho las formas de representación política; el sistema político mexicano se puso en vilo y se replanteó el papel de la sociedad y los movimientos sociales así como sus estrategias y formas de emancipación, lucha y resistencia. Cuando México entró a la modernidad y al mundo globalizado, cuando se acababan de cumplir 500 años del primer viaje de Cristóbal Colón, cuando ya no existía otro proyecto humano que compitiera con el libre mercado, los pueblos mayas del sureste mexicano revelaron al mundo que el fin de la historia estaba lejos de finalizar. Y así se le entendió.

En este capítulo constatamos que la autonomía indígena adquirió especificidades hasta entonces inéditas. El feminismo, la medicina y el ámbito pedagógico se convirtieron en articulaciones de la propia autonomía indígena que descentró la capacidad de agencia del Estado: las propias comunidades indígenas podían y debían

484 Carlos Illades, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*, México, Océano, 2017, p. 139.

gestionar estos ámbitos. No de balde algunos autores tomaron distancia del Estado y destacaron la autonomía neozapatista como un modelo organizativo “fuera de lo estatal” (Zibechi, Baschet, Aguirre Rojas, Lascano, Marcos, etcétera). Otros no restaron o anulaban necesariamente la competencia estatal aunque sí aseguraron que debería ser reformado en miras de un Estado multicultural (Roitman, Villoro, Aubry, Sánchez, Díaz-Polanco, etcétera).

Maristella Svampa ha llegado a afirmar que movimientos como el del EZLN y las protestas populares que dieron paso al ciclo progresista de inicios del siglo XXI en América Latina instalaron el concepto de autonomía como parte constitutiva de la agitación social. La autora escribe que el concepto de autonomía remite “a una dimensión epocal, suerte de *ethos* militante que recorre los movimiento sociales contemporáneos y forma parte de la nueva gramática política que abarca desde colectivos culturales urbanos hasta grandes estructuras socioterritoriales.”⁴⁸⁵ De ser ciertas estas palabras, el neozapatismo contribuyó de manera sustantiva en el plano social e intelectual, como en este capítulo ha quedado asentado.

485 Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 329.

Conclusiones generales

El argumento que vertebra toda esta tesis es probar que el concepto de autonomía indígena ha experimentado cambios a lo largo del tiempo, siendo que académicos e intelectuales han debatido en torno de este concepto desde diferentes posturas y metodologías. Varias corrientes de pensamiento han contribuido en su devenir, por ello dedicamos el capítulo primero y segundo para revisar cómo había evolucionado la literatura indigenista y la antropología mexicana en general.

De ambos capítulos se predica que el indigenismo, la antropología crítica, el marxismo, la comunalidad y la autonomía regional fueron antecedentes que moldearon el ojo con que fue visto y analizado el EZLN y su práctica autonómica. Todas estas corrientes intelectuales proveyeron del marco y el andamiaje teórico necesario para comprender la autonomía de las comunidades zapatistas, no sin polémicas o conflictos.

Mientras que en los otros dos capítulos exhibimos las publicaciones y círculos de intelectuales que, de lleno, comenzaron a estudiar el fenómeno zapatista. Así como el contexto intelectual en que el EZLN surgió, las querellas y temáticas que estaban en boga y cómo impactaron en las lecturas sobre la autonomía indígena.

De este amplio recorrido podemos afirmar que la autonomía indígena no se limitó a la experiencia del EZLN, puesto que hunde sus raíces en el indigenismo (aunque lo denoste o descalifique en muchas de sus premisas), la antropología crítica, el indigenismo de participación, el marxismo, la autonomía regional, en fin, en todas las corrientes resumidas en este manuscrito. Por tanto, muchas de las ideas ensayadas al calor del EZLN no eran nada nuevas y contaban con sus precedentes. ¿Esto menosprecia los trabajos e ideas surgidas a partir del neozapatismo? Para nada, al contrario, realza el carácter histórico del conocimiento antropológico y científico, éste siendo determinado y determinante del contexto político, social y económico. No sujeto sólo a lo “estrictamente intelectual”.

Algunos acontecimientos (como el alzamiento guerrillero, la implementación del modelo económico neoliberal en el continente, las movilizaciones indígenas en defensa de sus recursos y territorio naturales, la alharaca ocasionada por los “festejos” del V Centenario del desembarco de Cristóbal Colón, etcétera) impulsaron ciertas ideas, hipótesis o formas de pensar. Cumplieron la función de un catalizador: potenciaron procesos o dinámicas en el ámbito intelectual que ya venían desarrollándose. La lucha

por el reconocimiento de los derechos indígenas, la controversia respecto al sistema político mexicano y la democracia, la redefinición del concepto Estado, el multiculturalismo y la función estatal, la globalización y el neoliberalismo son ejemplo de lo que estamos señalando. Todos estos tópicos adquirieron un nuevo cariz frente al neozapatismo.

En la actualidad, es innegable la relevancia del concepto autonomía para las ciencias sociales. A pesar de lo útil que puede ser, la consolidación de tal concepto no fue obra solamente de los pueblos y movilizaciones indígenas. También hubo un ambiente o contexto propicio para ello. Ante el desencanto de la izquierda (la caída del muro de Berlín y el desmembramiento de la URSS), rápidamente el EZLN se leyó como una bocanada de esperanza: un proyecto político con justicia social era todavía realizable. Las acciones de las comunidades zapatistas en aras de su libre determinación, tuvieron su correlato en distintas partes del país (como Oaxaca y el caso de la comunalidad) y del continente. Paralelamente, muchos gobiernos del mundo iniciaron un reconocimiento legal de algunas de las reivindicaciones y demandas indígenas. El anquilosado sistema político mexicano y su censura, orilló que se entendiera al EZLN como otro camino por la lucha democrática tan ansiada en México.

Buena parte de la literatura del siglo XX dotó de un papel central al Estado en la relación con los grupos indígenas. Los intelectuales indígenas (Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna, Francisco López Bárcenas, Adelfo Regino, entre otros) tomaron distancia de dichos postulados, por lo que enfatizaron la capacidad de autogestión, autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas; paralelamente intelectuales mestizos como Guillermo Bonfil Batalla, Gilberto López y Rivas, Rodolfo Stavenhagen, etcétera. Durante el periodo entre siglos, algunos y algunas de los intelectuales y académicos continuaron y profundizaron la disociación entre indígenas y Estado. En esa tesitura, el Estado dejó de ser visto y entendido como el único eje articulador societal, así los sistemas normativos y formas políticas emanados de los grupos indígenas adquirieron un protagonismo nunca antes visto. No es que nunca fuesen estudiados (recordemos el libro *Formas de gobierno indígena* de Gonzalo Aguirre Beltrán), pero se les comenzó a presentar como paralelos o alternos a las formas sociales y políticas occidentales, con el mismo valor e interés. Sus contribuciones a la medicina o la educación *ya podían ser modelo* para la sociedad occidental (véase el capítulo 4).

Un giro copernicano en los estudios sobre los pueblos indígenas tenemos en el presente ya que los términos y conceptos occidentales resultan insuficientes para aprehender su realidad, ahora desde su propio lenguaje, pensar y cosmovisión, se intenta dilucidar sus proyectos y formas de entender lo político, lo social y hasta lo económico. Esta revaloración debe en gran medida a la aparición del EZLN, también a los pasos dados por los intelectuales indígenas (los comunistas como ejemplo) y la valiosa aportación de muchos de los círculos académicos (desde Bonfil Batalla hasta Jérôme Baschet).

Esta historia sobre el indigenismo y el pensamiento sobre la autonomía indígena, me ha llevado a pensarla como una alternativa de organización política frente a las ya desgastadas formas de representación estatal. No creo que debamos anular la alternativa del Estado, pero como mecanismo de transformación social sí es insuficiente para dar solución a las demandas y luchas de las clases y sectores populares. En la vida cotidiana de comunidades y pueblos indígenas, me queda claro, existen los mecanismos y estrategias necesarios para edificar sus propios sistemas de impartición de justicia, de salud y herbolaria, educativos y políticos. Esto último fundamenta que muchas personas nos encontremos interesados en sus modos de vida para hallar respuestas que puedan adecuarse a los problemas sociales del presente.

Esta historia intelectual dice más de quienes han estudiado a los indígenas que de ellos mismos. Marca los contextos en los que se engendraron los trabajos e investigaciones sobre la autonomía indígena. El que se recobre tanto este concepto responde a la erosión de los sistemas políticos, la falta de imaginación de una izquierda política incapaz de ofrecer una nueva utopía u horizonte política, a la lucha de los pueblos indígenas por adentrarse al debate nacional y ante la urgencia de nuevos paradigmas políticas. Esta literatura citada explica más de nosotros que de los grupos indígenas, explica cómo proyectamos nuestras aspiraciones, interrogantes y problemas hacia los pueblos indígenas.

La autonomía remite “a una dimensión epocal, suerte de *ethos* militante que recorre los movimiento sociales contemporáneos y forma parte de la nueva gramática política que abarca desde colectivos culturales urbanos hasta grandes estructuras socioterritoriales.”⁴⁸⁶ Si Maristella Svampa tiene razón, tan sólo agregaríamos que esta dimensión epocal tiene diferentes expresiones en función de cada país o región. El caso

486 Maristella Svampa, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, p. 329.

que tratamos tuvo un contexto específico que ya detallamos, no es exhaustivo ni agota el tema, pero aporta para la comprensión de cómo se ha estudiado al indígena desde las ciencias sociales en el país. Hace falta examinar con mayor detalle otros trabajos y esfuerzos colectivos sobre la autonomía indígena de otras realidades. Comparar el recorrido intelectual de las autonomías en Nicaragua (regiones autónomas), Colombia (resguardos), Bolivia (entidades territoriales indígenas originarias campesinas) y Ecuador (gobiernos autónomos descentralizados), echaría luz a posibles coincidencias, divergencias e, incluso, influencias entre todos estos procesos que hemos mencionado.⁴⁸⁷

Además, valdría la pena comparar cómo se han analizado otros procesos autonómicos que surgieron después del neozapatismo en el país y, en esa medida, ver cómo se han visto influenciados por el EZLN y, por otro lado, comprender qué nuevos enfoques y conceptos provienen desde estas otras experiencias y que no coincidan con el EZLN. Cuando menos la socióloga Pilar Calveiro así lo hace en su libro *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*, donde expone los casos de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC) en Guerrero y el municipio de Michoacán Cherán K'eri. La autora remata que frente a la articulación de diferentes poderes (políticos, económicos, caciquiles y de delincuencia organizada) que buscan despojar y controlar territorios estratégicos del país, se construyen procesos comunitarios que disputan a estos poderes el control territorial y el usufructo de materias primas (como la explotación forestal que ahora está a cargo de la comunidad en Cherán).⁴⁸⁸

Para Calveiro es fundamental comprender las autonomías como una reacción directa a la gubernamentalidad neoliberal, en el umbral del siglo XXI es innegable que los procesos de violencia y despojo han aumentado, por lo que han impactado a las autonomías. En consonancia, Giovanna Gasparello escribe:

487 Giovanna Gasparello, *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas. De la violencia a la autonomía*, México, Universidad Autónoma de México-Tirant Humanidades, 2018, p. 162.

488 “Uno de los rasgos más visibles de la gubernamentalidad neoliberal es la ampliación y la multiplicación de las violencias, que persiguen la imposición de un nuevo orden, formas de apropiación por desposesión y el control poblacional a través del miedo. Cuando les resulta posible también instalan, en territorios localizados y estratégicos, un terror inmovilizante. Frente a ello, las resistencias que muestran mayor capacidad para frenar las violencias sobrepasar el miedo e impedir la entrada en el terror provienen del ámbito local y, más específicamente, del comunitario.”, Pilar Calveiro, *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*, México, Siglo XXI, 2019, p. 202. Calveiro selecciona el concepto de gubernamentalidad para descentrar la visión estatal, acota que dentro de éste hay estructuras de poder éstas sobrepasan los límites del Estado al tejer una extensa red de actores público-privados y legal-ilegales.

Actualmente los procesos organizativos indígenas se desarrollan en una arena donde enfrentan los distintos poderes que disputan y se reparten el espacio político, los bienes comunes naturales y los correspondientes negocios: partidos políticos y lobbies de poder, políticos empresarios y empresarios de la política. Las economías “legales”, que imponen proyectos de saqueo de los recursos favorecidos por la violación institucionalizada de los derechos humanos, actúan en perfecta continuidad con las economías “ilegales”, que aprovechan los “estados de excepción” para adueñarse de territorios e impulsar todo tipo de tráfico.⁴⁸⁹

Tanto Calveiro como Gasparello utilizan la violencia y los mecanismos de represión y control social como categorías analíticas. Esta es otra veta de investigación, pues con la profundización de la violencia en México, las autonomías se presentan como alternativas o “paliativos” frente a la crisis de seguridad en el país y ya no sólo como una alternativa al neoliberalismo e imperialismo norteamericano.⁴⁹⁰

El surgimiento de un Estado plurinacional en Bolivia en enero de 2009 y bajo el marco de la Constitución y de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización se han aprobado (hasta la fecha) como formas de autogobierno tan sólo en las naciones de Charagua, Uru Chipaya y Raqaypampa; además existen 16 casos en proceso de conversión y 20 municipios se encuentran con sus procesos de conversión paralizados.⁴⁹¹ Mientras que en 2008, en Ecuador, se aprobó la constitución de Montecristi donde se postula un Estado Plurinacional e Intercultural, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y se asume como parte constitutiva nuevo entramado jurídico los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir o *sumak kawsay*.⁴⁹² No son menores estas reformas constitucionales, de aquí la urgencia para esclarecer qué tanto la autonomía erigida desde el EZLN ha sido referente de éstas y, viceversa, cómo se ha reelaborado la acepción de autonomía indígena en el país.

En ese mismo sentido, México ha experimentado varios cambios en el derecho, en específico en el reconocimiento de la jurisdicción indígena para la resolución de

489 Gasparello, *op. cit.*, p. 186.

490 “Es fundamental investigar y difundir experiencias que, desde contextos sociales y culturales diferentes al sistema dominante, buscan modificar el entramado de la violencia y desactivarla sin recurrir a una respuesta igualmente violenta: las prácticas de justicia y de resolución de los conflictos vigentes en las comunidades indígenas zapatistas en Chiapas son un claro ejemplo de esta realidad que resiste y florece en muchas regiones de México.”, *ibid.*, p. 365.

491 Sofía Cordero Ponce, “Bolivia: el estado Plurinacional en disputa” en *Nueva sociedad*, 2020, consultado el 8 de noviembre de 2021, <https://nuso.org/articulo/bolivia-Evo-Morales-plurinacional/>

492 Mateo Martínez Abarca y Alberto Acosta, “El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo” en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas sociales para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017, p. 123.

conflictos. Algunos estados como Quintana Roo y Campeche reformaron sus constituciones (en 1997) para dar espacio a jueces tradicionales o juzgados de conciliación que se rijan según los propios sistemas normativos indígenas. Magdalena Gómez ha subrayado la importancia de que en el marco legal se comiencen a tomar en serio los modelos de justicia indígenas, llegando a afirmar que es una condición *sine qua non* para la reproducción social de los pueblos.⁴⁹³

Paralelamente, aunque no circunscrito en el ámbito legal, Paulina Fernández Christlieb ha hecho una etnografía sobre la forma de impartir justicia en la zona tzeltal de los territorios de influencia del EZLN, recurriendo a entrevistas y un sólido trabajo de campo la autora testimonia los mecanismos y prácticas comunitarias que constituyen el proyecto democrático, de gobierno y de justicia zapatista.⁴⁹⁴ Es otro campo de los estudios autonómicos indígenas.

En los últimos veinte años en América Latina algunos conceptos y términos como plurinacional, Buen Vivir o *sumak kawsay* (concepto emanado de las cosmovisiones indígenas aymara y quechua), nacional-popular acuñado por René Zavaleta, el socialismo comunitario y de multitud propuestos por Álvaro García Linera, así como las ideas de intelectuales indígenas como Felipe Quispe, Luis Tapia y Sylvia Rivera Cusicanqui, están ocupando importantes lugares dentro de las discusiones intelectuales de la región. En este nuevo panorama la autonomía indígena adquiere nuevas dimensiones y configuraciones. Un estudio comparativo que tome en cuenta la visión de largo plazo de las diferentes expresiones del indigenismo continental, así como del mexicano, la comunalidad oaxaqueña, la autonomía regional y demás expresiones, abriría más preguntas y respuestas.

Coda

Durante la introducción apunté los límites y alcances de mi investigación puesto que falta una parte fundamental de esta historia: los indígenas. Esta decisión no es accidental, mi intención, de menos en este momento de mi carrera profesional, no era hablar tanto de ellos y ellas sino de cómo se les ha visto y estudiado. Esto se justifica con el hecho de historiar las mismas ciencias sociales, sus conceptos y cómo han evolucionado. Se ha escrito mucho sobre la autonomía indígena y más para el caso del

493 Magdalena Gómez, “La pluralidad jurídica y los pueblos indígenas en tiempos de la globalización”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 2012, [Consultado el 24 de diciembre de 2021]

494 Paulina Fernández Christlieb, *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*, México, Ediciones Autonom@s, 2014, 479 p.

EZLN, aunque resta poner en orden y clasificar todo este material producido, y en ese nicho intenta sumar esta tesis.

No quiero decir que entablar un diálogo con los saberes y cosmovisiones indígenas sea menos importante, de hecho, lo realizo en buena parte del capítulo dos a propósito de los intelectuales adscritos a la comunalidad. Más bien quiero dejar claro los objetivos trazados en esta investigación. Mi interés está en saber cómo algunos círculos intelectuales han pensado al indígena dentro del indigenismo y las ciencias sociales en general. Los y las comunalistas colocaron conceptos y acepciones emanados del contexto indígena, aunque entablaron un diálogo con parte de la *intelligentsia* mexicana dentro de los parámetros del marxismo y la antropología. Sería interesante ver qué significados tiene la autonomía según las comunidades, colectivos y organizaciones indígenas y no sólo de sus intelectuales.

Sobre este último punto, hay esfuerzos importantes que deberán de ser analizados a la luz de los resultados emanados de esta tesis. Por ejemplo, en 2013 se presentaron los libros de texto de la Escuelita Zapatista, corpus construido en colectivo y que explica las funciones del gobierno autónomo, el papel de las mujeres en las comunidades y, por último, su concepción de resistencia autónoma. Pongo por caso las palabras de Fanny, mujer zapatista integrante de una Junta de Buen Gobierno (JBG), que simplifica el sentido de la autonomía para las comunidades adherentes al EZLN:

En el gobierno autónomo, en el trabajo de ser una autoridad local, municipal y de la Junta de Buen Gobierno, se asume la responsabilidad a través de la conciencia. En el gobierno autónomo estamos funcionando a través de conciencia y sin ningún interés de ganar un sueldo, porque se necesita la participación de todas y todos para el buen funcionamiento del gobierno autónomo. El servir al pueblo se hace con la conciencia que cada uno de nosotros tenemos, no es a través de dinero, no es con el interés de ganar un sueldo, sino que es servir a nuestro pueblo, con apoyo o sin apoyo de por sí el trabajo de la construcción de la autonomía lo estamos realizando.⁴⁹⁵

Otro libro es *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista* (en especial su volumen 1) donde se consignan las reflexiones de hombres y mujeres zapatistas respecto a cómo ven y entienden la autonomía, su forma de organización y tácticas de lucha que compartieron en el seminario celebrado entre el 3 y el 9 de mayo de 2015.⁴⁹⁶

495 EZLN, *Gobierno autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso "La libertad según los zapatist@s"*, México, s/e, s/f, p. 14.

496 El subcomandante insurgente Moisés explicó durante el encuentro cómo ven la autonomía las comunidades: "Por eso nosotros, de lo poco que trabajamos económicamente, nosotros no pagamos luz,

Considero que estas expresiones de intelectuales y organizaciones indígenas son más difíciles de contextualizar ya que responden a otro *tipo de intelectualidad*. Es decir, no se circunscriben a la idea que tenemos de *cultura e intelectual* sino que presentan otras características dado que están atravesadas por otros procesos políticos y sociales (la influencia de grupos religiosos, guerrilleros, políticos, campesinos, etcétera). También son culturas que descansan en la oralidad; conciben y constituyen conocimientos en colectivo y que toman como referencia la naturaleza (como la perspectiva *naturolatra* que citamos en el capítulo 2 definida por Jaime Martínez Luna); sus intelectuales son de otra estirpe, más apegados al sentido que le da Antonio Gramsci al concepto, los intelectuales indígenas pueden ser sacerdotes, diáconos, comuneros, líderes agrarios, profesores, ancianos y sabios chamanes. Rescatar este tipo de historia intelectual marca otras pautas y recursos metodológicos, que por ahora no tengo, pero que empatan y se engarzan con los temas expuestos a lo largo de mi escrito. Un reto futuro sería conjuntar ambas historias.

Como expuse en la parte final del capítulo cuatro, la autonomía indígena en la literatura zapatista se ramificó en varias vetas de investigación. Todas coinciden en tomar en serio los saberes y conocimientos emanados de los pueblos indígenas, acentúan el uso del lenguaje y expresiones indígenas para apuntalar conceptos y hacen eco de la voz, opiniones y perspectivas de los protagonistas indígenas.

Carlos Lenkersdorf pertenece a esta porción de intelectuales. En su libro *Filosofar en clave tojolabal* recupera las tradiciones orales, canciones y rituales del pueblo tojolabal que expresan su cosmovisión. A contracorriente del prejuicio que estipula que los pueblos indígenas no tienen una filosofía, Lenkersdorf refuta: “un pueblo que ha desarrollado un idioma atiende, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua, por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar.”⁴⁹⁷ Dicho filosofar está enraizado en el *nosotros*, no se basa en la figura individual sino que se desdobra en la comunidad, todo producto o razonamiento es en función del colectivo. Lo *nosótrico* tojolabal es incomprendible a los ojos occidentales y en este libro Lenkersdorf traduce

agua, tenencia de la tierra, nada. Pero nada recibimos también del sistema. Y nosotros, como ya se dijo, es nada más para confirmar aquí con nuestro trabajo colectivo, zona, región, municipios o pueblos, es que nos vamos en nuestra mirada si es que tenemos que hacer movilización para apoyar a otros hermanos, hermanas, compañeros, compañeras, mas no para exigir al gobierno que cumpla su promesa, no hacemos gasto para eso.”, “Economía política I. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I. participación de la Comisión Sexta del EZLN*, México, s/e, s/f, p. 96.

497 Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2020, p. 9.

esta forma de pensar y ser en el mundo, su idea de cosmos, su vínculo con la naturaleza y el sentido de comunidad.⁴⁹⁸

En igual dirección, Antonio Paoli se ha encargado de reconstruir la cosmovisión del pueblo tseltal en las cercanías de Ocosingo por medio de la sociolingüística. Analizando sus estructuras lingüísticas, Paoli ha expuesto sus órdenes sociales y cosmovisión. El *lekil kuxlejal* (la vida buena por antonomasia) y la autonomía son los valores centrales en los mayas tseltales, ambos definen la educación, el trabajo colectivo y la justicia.⁴⁹⁹

Mariana Mora un par de años de años atrás realizó una densa y bien documentada etnografía en el municipio autónomo 17 de noviembre, radicado en el municipio oficial de Altamirano, Chiapas. La investigadora recorre las diferentes etapas del proyecto autonómico neozapatista y lo inserta en las lógicas neoliberales implementadas por el gobierno mexicano, como una forma de resistencia delante del Estado. La autonomía de facto se convirtió en un rechazo total de los programas agrícolas, los programas educativos, medicinales y desarrollo, en consecuencia, las comunidades indígenas mayas erigieron sus propios sistemas para satisfacción de sus necesidades. Siguiendo el parecer de la autora, las comunidades del EZLN intentan romper con las lógicas racistas, clasistas y paternalistas impuestas desde el poder, es la apuesta por otro tipo de sociabilidad y proyecto de emancipación.⁵⁰⁰

498 “Occidente, la sociedad dominante de sujeto-objeto no reconoce esta realidad edificadora que es nosótrica y, por ignorancia, destruye la sociedad, la naturaleza, las culturas y, en última instancia, a sí misma. Los tojolabales en resistencia, en cambio, siguen esperanzados en medio de los acosamientos y turbulencias actuales, porque tienen confianza en el principio cósmico del *nosotros* gracias al cual el poder nosótrico está repartido y distribuido en el cosmos. El poder concentrado en las manos de los pocos, en cambio, no sabe construir sino sólo destruir. Por eso, el *nosotros* prevalecerá.”, *ibíd.*, p. 266. Destacado del original

499 “La autonomía es fundamental para orientarnos hacia el *lekil kuxlejal*. Sin *kochelin jbahtik* [interioridad e intersubjetividad comunitaria] es imposible aproximarse a lo que es la vida verdaderamente buena. Para los *tseltales* éste es el derecho fundamental y es también la responsabilidad fundamental, sin *kochelin jbahtik* pierde sentido todo derecho y toda responsabilidad. Veremos a lo largo del texto expresiones que refieren a la autonomía desde diversas perspectivas. Citemos algunas de ellas, por ejemplo: *jukel jbahtik*, que subraya el que lo hacemos por nosotros mismos y nosotros solos; si añadimos los sufijos *o’tan-tay* y construimos la palabra *jtukel o’tantay jbahtik*, decimos que nosotros solos o por nosotros mismos, de corazón, nos dedicamos intersubjetivamente a algo, nos empeñamos en hacer algo según el acuerdo. Otra forma que podemos usar para decir autonomía, considerada desde el punto de vista de la propia capacidad colectiva o poder colectivo, es *ku’elin jbahtik*, y esta expresión refiere a que intersubjetivamente, o con la sinergia que aporta el trabajo conjunto, podemos hacerlo, tenemos el poder de hacerlo.” Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, Universidad Autónoma de México, 2003, p.19. Tanto Paoli como Lenkersdorf fueron sugerencias del doctor Alberto Betancourt, a quien agradezco sus sugerencias para estos párrafos.

500 Mariana Mora, *Política kuxlejal: Autonomía indígena, el Estado racial e investigación decolonizante en comunidades zapatistas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, pp. 277-289.

Otro trabajo relevante, por su aproximación hacia las comunidades indígenas, es el de Marco Estrada Saavedra. En su amplio volumen reconstruye la historia del municipio de Las Margaritas desde 1930 hasta 2005, valiéndose de la historia, la ciencia política y la sociología, traza las complejas relaciones en las comunidades tojolabales que son base de apoyo del EZLN, así como de las bases que se separaron del proyecto político zapatista y las que son opositoras del mismo. Por medio de entrevistas colectivas e individuales realizadas a campesinos e indígenas tojolabales, Saavedra retrata las complejas relaciones sociales y políticas derivadas del levantamiento de 1994, el autor asume una postura más crítica hacia el movimiento encabezado por el EZLN y prefiere centrar su atención en explicar cómo se unieron tantas comunidades indígenas para sostener la lucha guerrillera.⁵⁰¹

Estos tipos de estudios son interesantes porque enriquecen las discusiones y significados de la autonomía indígena. Me parece que son los más estimulantes dado que invitan a replantear la forma en la que entendemos el mundo, la realidad, los conceptos que manejamos y el sentido que le damos a palabras como verdad, ciencia y objetividad. Pero estas nuevas formas de concebir la autonomía indígena no son novedosas (o no del todo) como ya he argumentado a lo largo de estas páginas. Comprender en dónde descansan o a qué contextos responden, también expandirá la capacidad explicativa de estas nuevas formas del pensamiento. A ese aspecto espero haber aportado mi granito de arena.

501 Marco Estrada Saavedra, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, Colegio de México, 2016, 614 p.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1995, 164 p.

_____, *Obra antropológica IX. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1991, 371 p.

Alimonda, Héctor, “‘Oro y esclavos’, la alegoría profética de Bolívar. (Minería, gobernabilidad y resistencias populares en Perú)” en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas sociales para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017, 89-108 p.

Anaya Muñoz, Alejandro, *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 2006, 176 p.

Añón, Valeria, “Ediciones ERA y Joaquín Mortiz: de los comienzos al catálogo”, conferencia presentada en el “Primer Coloquio Argentino de Estudios sobre el Libro y la Edición”, La Plata, Argentina, 31 de octubre al 2 de noviembre de 2012.

Arce Barceló, María Esther, “Análisis del periódico mexicano: *La Jornada*. Un modelo de comunicación alternativa en la era de la globalización”, Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias de la Comunicación y Documentación-Universidad de Murcia.

Appendini, Kirsten, “La transformación de la vida económica del campo mexicano” en Jean-Francois Prud’homme (coord.), “Introducción: el contexto del ajuste” en *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdés-Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, 1995, 31-96 p.

Avila Ruiz, Itzel, “El problema del indio. Indigenismo en México, 1934-1940”, Tesina de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, 94 p.

Baronnet, Bruno, “Entre el cargo comunitario y el compromiso zapatista. Los promotores de educación autónoma en la zona Selva Tseltal” en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, 195-235 p.

Bartra, Armando, *Cosechas de ira. Economía política de la contrarreforma agraria*, México, Ítaca-Instituto Maya, 2003, 131 p.

_____, *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia, 1918-2018*, México, Fondo de Cultura Económica, 2019, 360 p.

Bonfil Batalla, Guillermo, “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización” en *Obras escogidas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional Indigenista, 1995, 464-480 p.

_____, *México profundo. Una civilización negada*, México, Debolsillo, 2005, 250 p.

Borón, Atilio, “La sociedad civil a la hora del neoliberalismo” en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.), *El mundo actual: situación y alternativas*, México, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 359-396 p.

Calveiro, Pilar, *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*, México, Siglo XXI, 2019, 216 p.

Cerda García, Alejandro, *Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México, Universidad Autónoma de México, 2011, 328 p.

Chartier, Roger, *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*, trad. Viviana Ackerman, Barcelona, Gedisa, 2017, 108 p.

De Val, José y Carlos Zolla, “Introducción” a José de Val y Carlos Zolla (comp.) *Documentos fundamentales del indigenismo en México*, México, Programa Universitario de Estudio de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 9-78 p.

Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 429 p.

Díaz, Floriberto, *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe ayuujkwënää ny - ayuujk mēk äjtën*, Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comp.), México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, 253 p.

Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991, 248 p.

_____, *La Rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 2003, 230 p.

_____, “La teoría indigenista y la integración” en Héctor Díaz Polanco, *et. al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Centro de Investigación para la Integración Social-Juan Pablos Editor, 1972, 9-45 p.

Díaz-Polanco, Héctor y Gilberto López y Rivas (comp.), *Nicaragua: autonomía y revolución*, México, Juan Pablos Editor, 1986, 179 p.

Dussel, Enrique, *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Plural editores-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA, 1994, 186 p.

Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez Aguilar, “Introducción” en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y*

proyecto alternativo, vol. I, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Universidad Autónoma de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 505 p.

Esteva, Gustavo, “Otra autonomía, otra democracia”, en Ana Esther Ceceña, *et. al.*, *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*, México, Bajo Tierra ediciones-Sísifo ediciones, 2011, 121-147 p.

Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, Colegio de México, 2016, 614 p.

EZLN, *Gobierno autónomo I. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La libertad según los zapatist@s”*, México, s/e, s/f, 83 p.

Fazio, Carlos, *Plutócratas y populistas. La tentación del poder en tiempos de posverdad*, México, Grijalbo, 2021, 511 p.

Fernández Christlieb, Paulina, *Justicia Autónoma Zapatista. Zona Selva Tzeltal*, México, Ediciones Autónom@s, 2014, 479 p.

Fontana, Josep, *Por el bien del imperio. Una historia del mundo desde 1945*, Barcelona, Pasado y Presente, 2011, 1022 p.

Forbis, Melissa M., “Autonomía y un puñado de hierbas. La disputa por las identidades de género y étnicas por medio del sanar”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, 371-403 p.

Gamio, Manuel, *Arqueología e indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 198 p.

_____, *Forjando patria (pro nacionalismo)*, México, Porrúa, 1916, 323 p.

García Agustín, Óscar, “Poder y cambio social. Discusiones teóricas a partir del zapatismo” en Kristine Vanden Bergh, Ane Huffschmid y Robin Lefere (editores), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2011, 55-102 p.

García de León, Antonio, *Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular*, México, Océano, 2002, 337 p.

Gasparello, Giovanna, *Justicias y pueblos indígenas en Chiapas. De la violencia a la autonomía*, México, Universidad Autónoma de México-Tirant Humanidades, 2018, 403 p.

Gómez, Magdalena, “La pluralidad jurídica y los pueblos indígenas en tiempos de la globalización”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 2012, [Consultado el 24 de diciembre de 2021]

González Casanova, Pablo, “Globalidad, neoliberalismo y democracia” en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.), *El mundo actual: situación y alternativas*, México, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 45-55 p.

_____, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América latina en el siglo XXI*, Marcos Roitman Rosenmann (antología y presentación), México, Siglo XXI-CLACSO, 2015, 462 p.

_____, *La democracia en México*, México, Era, 1967, 333 p.

Guerrero, Francisco Javier, “La cuestión indígena y el indigenismo” en Héctor Díaz Polanco, *et. al., Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Centro de Investigación para la Integración Social-Juan Pablos Editor, 1972, 46-81 p.

Gutiérrez Chong, Natividad, *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-Bonilla Artigas Editores, 2015, 199 p.

Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Mateos, España, Akal, 2007, 252 p.

Hernández Millán, Abelardo, *EZLN. Revolución para la Revolución (1994-2005)*, España, Editorial Popular, 2007, 455 p.

Hernández Pulido, J. Ricardo, “El Convenio 169 de la OIT, un nuevo enfoque de los derechos de los pueblos indígenas y tribuales” en Héctor Díaz-Polanco (comp.), *Etnia y nación en América Latina*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, 171-185 p.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Venezuela, Vadell Hermanos Editores, 2005, 220 p.

Illades, Carlos, *El futuro es nuestro. Historia de la izquierda en México*, México, Océano, 2017, 216 p.

Illades, Carlos y R. Suárez (coord.), *México como problema. Esbozo de una historia intelectual*, México, Siglo XXI-Universidad Autónoma de México, 2012, 388 p.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 1996, 267 p.

Knight, Alan, “Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940” en *Repensar la revolución mexicana*, trad. Silvia L. Cuesy y colaboración de Sandra Luna, México, Colegio de México, 2013, 49-108 p.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2020, 273 p.

Lombardo Toledano, Vicente, *El problema del indio*, Marcela Toledano (selección), México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 207 p.

López Austin, Alfredo, “Cosmovisión y pensamiento indígena”, *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, 2012, [Consultado el 24 de diciembre de 2021]

López Bárcenas, Francisco, *Autonomía y Derechos indígenas en México*, Bilbao, Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto, 2006, 116 p.

_____, *Entre lo propio y lo ajeno. El sistema electoral consuetudinario en el estado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro de estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos “Ce-Acatatl”, 1998, 103 p.

López, Rodolfo y Ana María Taborga, “El debate sobre el concepto de globalización en América Latina”, conferencia presentada en el “Primer Congreso de Relaciones Internacionales”, La Plata, Argentina, 14 y 15 de noviembre de 2002.

López y Rivas, Gilberto, *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*, México, Editorial Era, 2004, 189 p.

_____, *Autonomía de los pueblos indios y zapatismo en México*, El Salvador, Ocean sur, 2014, 218 p.

_____, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, México, Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1995, 177 p.

Maldonado Alvarado, Benjamín, *Autonomía y comunalidad india. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, Centro INAH Oaxaca-Secretaría de Asuntos Indígenas del Gobierno del Estado-Coalición de Maestros y Promotores Indígenas de Oaxaca-Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales, 2002, 133 p.

Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Secretaría de Cultura-Gobierno de Oaxaca-Fundación Harp Helú, 2010, 188 p.

_____, *Textos sobre el camino andado, tomo I*, México, Departamento de Publicaciones del Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca, 2013, 319 p.

Mattiace, Shannan L., Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: Impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-International Work Group for Indigenous Affairs, 2002, 442 p.

Marcos, Sylvia, *Cruzando fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*, Chile, Editorial Quimantú, 2017, 247 p.

Martínez Abarca, Mateo y Alberto Acosta, “El movimiento indígena ecuatoriano y sus luchas históricas frente al Estado. Despojo, extractivismo, conflictividad social y transformaciones políticas en el Ecuador contemporáneo” en Claudia Composto y Mina Lorena Navarro (comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas sociales para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2017, 109-128 p.

Matos Moctezuma, Eduardo, “Introducción” a Manuel Gamio, *Arqueología e indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986, 198 p.

Millán, Márgara, *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones del Lirio, 2014, 356 p.

Montemayor, Carlos, *Chiapas, la rebelión indígena de México*, México, Debolsillo, 2009, 398 p.

Mora, Mariana, *Política kuxlejal: Autonomía indígena, el Estado racial e investigación decolonizante en comunidades zapatistas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018, 320 p.

Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México, Revista Rebeldía-La Jornada, 2003, 298 p.

Núñez Patiño, Kathia, “De la casa a la escuela zapatista. Prácticas de aprendizaje en la región ch'ol” en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, 267-294 p.

Oehmichen Bazán, Ma. Cristina, *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México (1988-1996)*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, 259 p.

Paoli, Antonio, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, Universidad Autónoma de México, 2003, 229 p.

Pensado Leglise, Patricia, “El pensamiento gramsciano y la izquierda heterodoxa. El caso del Movimiento Acción Popular” en Gerardo Necochea Gracia y José Pantoja Reyes (coords.), *La rebeldía en palabras y hechos. Historias desde la orilla izquierda latinoamericana en el siglo XX*, México, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Escuela Nacional de Antropología e Historia-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Secretaría de Cultura, 2020, 61-71 p.

Pineda, Enrique, “De la señora sociedad civil a la otra campaña: antagonismo y emancipación en la multitud urbana zapatista” en Massimo Modonesi (coord.), *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, 237-273 p.

Prud'homme, Jean-Francois, “Introducción: el contexto del ajuste” en *El impacto social de las políticas de ajuste en el campo mexicano*, México, Plaza y Valdés-Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, 1995, 7-30 p.

Rico Montoya, Angélica, “Niños y niñas en territorio zapatista. Resistencia, autonomía y guerra de baja intensidad” en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, pp. 317-340.

Roitman Rosenmann, Marcos, “Formas de estado y democracia multiétnica en América Latina” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-La Jornada, 1996, 37-61 p.

Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, México, Era, 1997, 236 p.

Rubio, Blanca, “La vía campesina en tiempos de crisis y civilización”, conferencia presentada en el “Congreso de LASA”, Guadalajara, México, 17 al 19 de abril de 1997.

Ruiz Trejo, Marisa G., “Enunciaciones de la antropología feminista en Chiapas. Entrevista a Mercedes Olivera” en Mercedes Olivera, *Feminismo popular y revolución: entre la militancia y la antropología: antología esencial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2019, 35-50 p.

Rus, Jan, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Autónoma de Guadalajara, 1995, 251-277 p.

Sáenz, Moisés, *México íntegro*, México, Secretaría de Educación Pública, 1982, 193 p.

Sánchez, Consuelo, “Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada Ediciones-

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 1996, 93-123 p.

_____, *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, México, Siglo XXI, 1999, 247 p.

Santiago Vera, Cecilia, “Chiapas, años de guerra, años de resistencia. Mirada psicosocial en un contexto de guerra integral de desgaste”, en Bruno Baronnet, Mariana Mora Bayo y Richard Stahler-Sholk (coords.), *Luchas “muy otras”. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, México, Universidad Autónoma de México-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad Autónoma de Chiapas, 2011, pp. 341-369.

Stavenhagen, Rodolfo, “La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX” en Bruno Baronnet y Merdano Tapia (coord.), *Educación e interculturalidad. Política y políticas*, Cuernavaca, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 23-47 p.

_____, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI, 1969, 292 p.

Stolowicz, Beatriz, *A contracorriente de la hegemonía conservadora*, México, Espacio crítico Ediciones-Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca, 2012, 399 p.

_____, *El misterio del posneoliberalismo*, vol. II, Colombia, Espacio crítico Ediciones-Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, 2016, 1130 p.

Subcomandante insurgente Moisés, “Economía política I. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, en *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I. participación de la Comisión Sexta del EZLN*, México, s/e, s/f, 77-96 p.

Svampa, Maristella, *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*, Buenos Aires, Edhasa, 2016, 562 p.

Tapia Velázquez, Maura, Ángel Baltazar Caballero y José Luis Reyes Utrera (comps.), *Instituto Nacional Indigenista-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 1948-2012*, México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2012, 52 p.

Taylor, Charles, “La política del reconocimiento”, en Charles Taylor, *El multiculturalismo y ‘la política del reconocimiento’*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, 53-116 p.

Velasco Cruz, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, Universidad Pedagógica Nacional-Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 259 p.

Velasco Gómez, Ambrosio, “Introducción” en Luis Villoro, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, edición y estudio introductorio de Ambrosio Velasco Gómez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 11-19 p.

Vilas, Carlos M., “América Latina y el ‘Nuevo orden mundial’” en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.) en Pablo González Casanova y John Saxe-Fernández (coord.), *El mundo actual: situación y alternativas*, México, Siglo XXI-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 347-358 p.

Villoro, Luis, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, *Ensayos sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*, edición y estudio introductorio de Ambrosio Velasco Gómez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 167-194 p.

_____, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 269 p.

_____, *Tres retos de la sociedad por venir: justicia, democracia y pluralidad*, México, Siglo XXI, 2009, 79 p.

Warman, Arturo, *et. al.*, *De eso que llaman antropología mexicana*, México, Editorial nuestro tiempo, 1970, 153 p.

Zemelman, Hugo, “La democracia limitada y los excesos teóricos. (Consideraciones conceptuales sobre la situación latinoamericana)” en Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coords.), *La democracia en América Latina. Actualidad y perspectivas*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-La Jornada, 1995, 99-112 p.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global-Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, 314 p.

_____, *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*, México, Bajo Tierra ediciones, 2015, 385 p.

Hemerografía

“Acuerdos sobre derechos y cultura indígena a que llegaron las delegaciones del EZLN y del Gobierno Federal en la primera parte de la Plenaria Resolutiva de los diálogos de San Andrés Sacamch’en, 16 de febrero de 1996” en *Chiapas*, n. 2, 1996, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2acuerdos.html>

Aguilar Gil, Yásnaya Elena, “La diversidad lingüística y la comunalidad” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 71-81 p.

Almeyra, Guillermo, “Entrevista Héctor Díaz-Polanco” en *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, año IV, n. 8, segundo semestre, 2012, 49-63 p.

Anta Fonseca, Salvador, “Sierra Juárez: 35 años de soberanía en los bosques”, *La Jornada del campo*, 17 de noviembre de 2018, consultado el 20 de agosto de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2018/11/17/cam-sierra.html>

Azurmendi, Mikel, “La invención del multiculturalismo”, *ABC*, 18 de marzo de 2002, consultado el 18 de marzo de 2021, https://www.abc.es/opinion/abci-invencion-multiculturalismo-200203180300-85611_noticia.html

Aquino Moreschi, Alejandra, “La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 7-19 p.

_____, “La generación de la ‘emergencia indígena’ y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización” en *Cuadernos del sur*, año 15, n. 29, julio-diciembre, 2010, 7-21 p.

Barabas, Alicia, “Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios” en *Configurações*, n. 14, 2014, consultado el 24 de marzo de 2021, <https://journals.openedition.org/configuracoes/2219>

Bartolomé, Miguel, “Etnicidad, historicidad y complejidad. Del colonialismo al indigenismo y al Estado pluricultural en México” en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, n. 69, mayo-agosto, 2017, 33-64 p.

Bartra, Armando, “La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según John Holloway” en *Chiapas*, no. 15, 2003, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No15/ch15bartra.html>

Bartra, Armando, Gustavo Esteva, Alfredo López Austin, Adriana López Monjardín, Francisco Pineda, Andrés Barreda, Francisco López Bárcenas, Dolores González, Sergio Rodríguez, Javier Elorriaga, Eugenia Gutiérrez, Paz Carmona, Ramón Vera, Eugenio Bermejillo, “Los Acuerdos de San Andrés: entre la paz y la guerra” en *Chiapas*, no. 6, 1998, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No6/ch6asa.html>

Bartra, Roger, “Violencias indígenas”, *La Jornada Semanal*, 31 de agosto de 1997, consultado el 19 de septiembre de 2020, <https://www.jornada.com.mx/1997/08/31/sem-bartra.html>

Baschet, Jérôme, “¿Los zapatistas contra el imperio? Una invitación a debatir el libro de Michael Hardt y Toni Negri”, en *Chiapas*, no. 13, 2002, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No13/ch13baschet.html>

Briseño Roa, Julieta, “La formación de educadores comunales” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 29-37 p.

Bonfil Batalla, Guillermo, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Anales de antropología*, vol. IX, 1972, 105-124 p.

Borón, Atilio, “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12boron.html>

_____, “Poder, ‘contrapoder’ y ‘antipoder’. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo” en *Chiapas*, no. 15, 2003, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No15/ch15boron.html>

Carlsen, Laura, “Autonomía indígena y usos y costumbres: la innovación de la tradición” en *Chiapas*, no. 7, 1999, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7carlsen.html>

_____, “Las mujeres indígenas en el movimiento social” en *Chiapas*, no. 8, 1999, consultado el 8 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No8/ch8carlsen.html>

Cordero Ponce, Sofía, “Bolivia: el estado plurinacional en disputa” en *Nueva sociedad*, 2020, consultado el 8 de noviembre de 2021, <https://nuso.org/articulo/bolivia-Evo-Morales-plurinacional/>

Caso, Alfonso, “Definición del indio y lo indio” en *América Indígena*, vol. VIII, n. 4, octubre, 1948, 238-247 p.

Ceceña, Ana Esther, “La sociedad civil y el EZLN. Entrevista a Adriana López Monjardin, Carlos Manzo y Julio Moguel” en *Chiapas*, no. 4, 1997, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No4/ch4manzo.html>

_____, “Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis” en *Chiapas*, no. 2, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2cecena.html>

Colectivo Contrahistorias, “Entrevista sobre la historia de la revista Contrahistorias. La otra mirada de Clío” en *Contrahistorias*, no. 13, septiembre, 2009, 7-24 p.

_____, “Presentación” en *Contrahistorias*, no. 1, septiembre, 2003, 5-7 p.

_____, “Presentación” en *Contrahistorias*, tercera serie, no. 27, agosto, 2017, 5-6 p.

Correa Ramírez, John Jaime, “Contra la despolitización de la memoria. Entrevista con Carlos Antonio Aguirre Rojas, a propósito de los 40 años del mayo del 68” en *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, vol. 11, 2008, 77-96 p.

Díaz-Polanco, Héctor, “Caracoles: la autonomía regional zapatista” en *El cotidiano*, vol. 21, n. 137, 2006, pp. 44-51.

De la Cruz, Víctor, “Comunalidad y Estado de Derecho” en *Cuadernos del Sur*, año 16, n. 31, julio, diciembre, 2011, 35-53 p.

Esteva, Gustavo, “Para sentipensar la comunalidad” en *Bajo el Volcán*, vol. 15, no. 23, septiembre-febrero, 2015, 171-186 p.

García Hernández, Arturo, “Editorial Era, 50 años de independencia”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2009, consultado el 3 de agosto de 2021, <https://www.jornada.com.mx/2009/12/21/index.php?section=cultura&article=a08n1cul>

González Torres, Armando, “Octavio Paz en 1984: La querrela del diálogo y el ruido”, *Letras libres*, no. 154, octubre, 2011, 26-31.

Guerrero Osorio, Arturo, “La Comunalidad como herramienta una metáfora espiral” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 39-55 p.

Henriquez, Elio, “A 10 años de la firma de acuerdos en San Andrés los indígenas no ceden en su lucha”, *La Jornada*, 16 de febrero de 2006, consultado el 6 de abril de 2021, <https://www.jornada.com.mx/2006/02/16/index.php?section=politica&article=020n1pol>

Hernández Navarro, Luis, “El CIDE y la masacre de Acteal”, *La Jornada*, 21 de diciembre de 2021, consultado el 25 de diciembre de 2021, <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/12/21/politica/el-cide-y-la-masacre-de-acteal/>

_____, “El laberinto de los equívocos: San Andrés y la lucha indígena” en *Chiapas*, n. 7, 1999, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7hernandez.html>

_____, “La autonomía indígena como ideal. Notas a *La rebelión zapatista y la autonomía* de Héctor Díaz-Polanco” en *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5hernandez.html>

_____, “La comunalidad y la nostalgia del porvenir”, *La Jornada*, 10 de noviembre de 2015, consultado el 22 de agosto de 2020, <https://www.jornada.com.mx/2015/11/10/opinion/017a2pol>

Hirsch, Joachim, “Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway Cambiar el mundo sin tomar el poder” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16hirsch.html>

Holloway, John, “Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Borón” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16holloway.html>

_____, “La lucha de clases es asimétrica” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12holloway.html>

_____, “La revuelta de la Dignidad” en *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5holloway.html>

Jaidopulu Vrijea, María, “Las mujeres indígenas como sujetos políticos” en *Chiapas*, no. 9, 2000, consultado el 6 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No9/ch9jaidopulu.html>

Korsback, Leif y Miguel Angel Sámano Rentería, “El indigenismo en México: antecedentes y actualidad” en *Ra Ximhai*, Año 3, n. 1, enero-abril, 2007, 195-224 p.

Leyva-Solano, Xóchitl y Willibald Sonnleitner, “¿Qué es el neozapatismo?” en *Espiral*, vol. VI, # 17, 2000, 163-201 p.

López Monjardín, Adriana y Dulce María Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas” en *Chiapas*, no. 7, 1999, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7monjardin.html>

López y Rivas, Gilberto y Héctor Díaz-Polanco, “Fundamentos de la autonomía regional” en *Boletín de Antropología Americana*, no. 25, julio, 1992, 157-164 p.

Maldonado, Benjamín, “Comunalidad y responsabilidad autogestiva” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 21-27 p.

Millán, Mágina, “Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas”, *Chiapas*, no. 3, 1996, consultado el 6 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No3/ch3millan.html>

Monsiváis, Carlos, “Cultura y transición democrática” en *Chiapas*, no. 3, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No3/ch3monsivais.html>

Muñoz Anaya, Alejandro “El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía política: fundamentos teóricos” en *Chiapas*, n. 11, 2001, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No11/ch11anaya.html#1a>

Nahmad, Salomón, “La antropología social en el contexto mexicano, latinoamericano y universal en la vida y obra de Rodolfo Stavenhagen” en *Desacatos*, no. 43, septiembre-diciembre, 2013, 181-186 p.

Nava Morales, Elena, “Comunalidad: semilla teórica en crecimiento” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 57-69 p.

Nolasco, Patricio, “Cambio Político, estado y poder: un bosquejo de la posición zapatista”, *Chiapas*, no. 5, 1997, consultado el 3 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No5/ch5nolasco.html>

Núñez, Violeta R., “San Miguel Chiptik. Del acasillamiento a la autonomía” en *Chiapas*, no. 16, 2004, consultado el 6 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No16/ch16nunez.html>

Mercedes Olivera Bustamante, “Retos en la construcción de un feminismo radical de izquierda” en *Contrahistorias*, no. 8, marzo-agosto, 2007, 105-110 p.

Oropeza, Daliri, “Adelfo Regino y el séptimo principio zapatista”, *Pie de página*, 11 de noviembre de 2020, <https://piedepagina.mx/adelfo-regino-y-el-septimo-principio-zapatista/>

Ortega Hegg, Manuel, “El régimen de autonomía en Nicaragua: contradicciones históricas y debates recientes” en *Alteridades*, vol. 7, n. 7, 1997, 99-105 p.

Pavón Cuéllar, David, *et. al.*, “Construcción y movilización de la sociedad civil en el discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)” en *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 41, n. 2, 2009, 323-334 p.

Petrich, Blanche, “La autonomía no es *balcanización*: Joaquín Coldwell”, *La Jornada*, 8 de noviembre de 1997, consultado el 30 de marzo de 2021, <https://www.jornada.com.mx/1997/11/08/balcanizacion.html>

“Presentación” en *Chiapas*, no. 1, 1995, consultado el 4 de agosto de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No1/ch1presenta.html>

Regino Montes, Adelfo, “Los pueblos indígenas: diversidad negada” en *Chiapas*, n. 7, 1999, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No7/ch7regino.html>

Reynoso, Raymundo, “Entrevista Subcomandante Marcos” en *Contrahistorias*, no. 8, marzo-agosto, 2007, 57-72 p.

Rodríguez Lascano, Sergio, “Once tesis y una premonición sobre la otra política zapatista” en *Contrahistorias*, no. 6, marzo-agosto, 2006, 41-48 p.

Sader, Emir, “La izquierda latinoamericana en el siglo XXI” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12sader.html>

Sanz Jara, Eva, “Continuidades en el discurso intelectual y político mexicano sobre los indígenas, siglos XIX y XX” en *Revista de estudios históricos*, n. 51, enero-junio, 2010, 83-118 p.

Semo, Enrique, “El EZLN y la transición a la democracia en *Chiapas*, no. 2, 1996, consultado el 26 de marzo de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2semo.html>

Servicios del Pueblo Mixe, A. C., “La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances” en *Chiapas*, n. 2, 1996, consultado el 4 de octubre de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No2/ch2pueblomixe.html>

Tischler, Sergio, “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista” en *Chiapas*, no. 12, 2001, consultado el 4 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No12/ch12tischler.html>

Vásquez Vásquez, Juana, “La participación de las mujeres en la construcción de la comunalidad” en *Cuadernos del sur*, año 18, n. 34, enero-junio, 2013, 99-102 p.

Velasco, Ambrosio, “Multiculturalismo, nación y federalismo” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLVII, no. 191, mayo-agosto, 2004, 68-85 p.

Villoro, Luis, “Los pueblos indios y el derecho a la autonomía”, *Nexos*, 1 de mayo de 1994, consultado el 28 de mayo de 2021, <https://www.nexos.com.mx/?p=9954>

Zárate Toscano, Verónica, “La historia intelectual en México y sus conexiones” en *Varia historia*, n. 56, mayo-agosto, 2016, 40-422 p.

Zibechi, Raúl, “Poder y representación: ese estado que llevamos dentro” en *Chiapas*, no. 13, 2002, consultado el 5 de abril de 2021, <https://chiapas.iiec.unam.mx/No13/ch13zibechi.html>

Recursos electrónicos

Cátedra Gonzalo Aguirre Beltrán, “Biografía. Gonzalo Aguirre Beltrán”, Universidad Veracruzana, <https://www.uv.mx/cgab/general/33/> [Consultado 09/08/2020]

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “Palabras del CCRI-CG del EZLN a los pueblos zapatistas en el 25 aniversario del inicio de la guerra contra el olvido”, 1 de enero de 2019, recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/01/01/palabras-de-la-comandancia-general-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-dirigidas-a-los-pueblos-zapatistas/> [Consultado el 25 de diciembre de 2021]

_____, “Primera declaración de la selva lacandona”, 1 de enero de 1994, recuperado de <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/> [Consultado el 22 de marzo de 2021]

Hartman, Saidiya, trad. Mauricio Delfin, “Venus en dos actos” en Hemispheric Institute (sitio web), 2008, consultada el 6 de abril de 2022, https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-91/9-1-essays/e91-essay-venus-en-dos-actos.html#_edn1

Hernández Navarro, Luis, “El intelectual indígena que ‘aprendió’ a ser indio” en Francisco López Bárcenas (sitio web), 12 de febrero de 2006, consultada el 15 de agosto de 2021, <https://www.franciscolopezbarcenass.org/post/el-intelectual-que-aprendio-a-ser-indio>

Parra, Marcela Alejandra, “Sociedad civil, movimiento zapatista y conflicto en Chiapas”, Informe final del concurso: Fragmentación social y crisis política e institucional en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002, <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/fragmenta/parra.pdf>
[Consultado el 26 de marzo de 2021]

RompevientoTV, “La gasoeléctrica y termoeléctrica de Huexca / Presa la Boquilla / Aldama Invisible-Perspectivas”, 14 de septiembre de 2020, recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ip5O1ZEQOJ4&t=4146s> [consultado el 29 de septiembre de 2020]