

Gobernar (en) la diversidad:
experiencias indígenas desde América Latina.
Hacia la investigación de co-labor

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Gobernar (en) la diversidad:
experiencias indígenas desde América Latina.
Hacia la investigación de co-labor

Xochitl Leyva, Araceli Burguete
y Shannon Speed
(coordinadoras)



306.08997072

G629g

Gobernar (en) la diversidad : experiencias indígenas desde

América Latina. Hacia la investigación de co-labor / Xochitl Leyva,
Aracely Burguete y Shannon Speed. --México : Centro de Investigaciones y
Estudios Superiores en Antropología Social : Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales, 2008

566 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía

ISBN 978-968-496-671-0

1. Autonomía municipal - México. 2. Multiculturalismo - América Latina. 3.
Diversidad cultural - América Latina. 4. Sociología de la cultura. I. T. II. Leyva,
Xochitl, ed. III. Burguete, Araceli, ed. IV. Speed, Shannon, ed. V. Serie.

Corrección: Norma Fernández

Formación: Sigma Servicios Editoriales

Diseño de portada: Gabriel Salazar

Primera edición: 2008

© 2008, Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (Flacso) Guatemala
3a. calle 4-44 zona 10, torre 4-44
Guatemala, ciudad

© 2008, Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (Flacso) Ecuador
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
Quito, Ecuador

© 2008, Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Juárez 222, Col. Tlalpan C. P. 14000, México, D. F.
difusion@cieras.edu.mx

ISBN: 978-968-496-671-0

Impreso y hecho en México

Índice

Agradecimientos.....	11
----------------------	----

INTRODUCCIÓN

Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina <i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	15
Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor <i>Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed</i>	65

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: TERRITORIO, AUTONOMÍA Y SOBERANÍA

Capítulo 1. Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización <i>Pablo Marimán y José Aylwin</i>	111
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Capítulo 2.

Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca
de autonomía a la lucha por la hegemonía

Pablo Regalsky y Francisco Quisbert 151

Capítulo 3

Yapti Tasba Masraka Nanib Aslatakanka (Yatama) en el proceso
de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua

Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado 189

Capítulo 4

Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México:
gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta

Consuelo Sánchez y Agustín Martínez Villagrán 229

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:

RECONSTITUCIÓN Y REINVENCIÓN DE GOBIERNOS INDÍGENAS

Capítulo 5

De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia
de la Conaie y el MICC en Ecuador

Lourdes Tibán G. y Fernando García S. 271

Capítulo 6

Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala:
entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal

Santiago Bastos, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez 305

Capítulo 7

Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas:
tensiones intracomunitarias por el reconocimiento
de “autoridades tradicionales”

Araceli Burguete Cal y Mayor y Miguel Gómez Gómez 343

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: COMUNALIDAD,
IDENTIDAD COMUNITARIA Y CIUDADANÍA ÉTNICA

Capítulo 8

La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política
en conflictos electorales municipales en Oaxaca

Hugo Aguilar Ortiz y María Cristina Velásquez C. 393

Capítulo 9

Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas
de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz

Shannon Speed y Constantino Rubén Moreno Méndez 433

Capítulo 10

El Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo: demandas
de ciudadanía étnica en tiempos de guerra

Xochitl Leyva Solano y Juan Vázquez 469

CONCLUSIONES

¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis
social ante la diferencia cultural

Charles R. Hale 515

Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo	
<i>Neil Harvey</i>	525
Gobernar (en) la diversidad posneoliberal	
<i>Héctor Díaz-Polanco</i>	543

Agradecimientos

Queremos agradecer a las personas, organizaciones e instituciones que hicieron posible esta investigación de co-labor y la publicación que tienen en sus manos. En primer lugar, gracias a las organizaciones e intelectuales indígenas que aceptaron la invitación y el reto de explorar una metodología distinta a la clásica. Gracias a los colegas académicos co-responsables de cada estudio, así como a los asesores que aceptaron participar en esta aventura intelectual y política. Otro montón de gracias por los comentarios que recibimos de los colegas: doctor Diego A. Iturralde (de México) y doctor Jorge León Trujillo (de Ecuador).

Gracias también a la directora de Investigación del CIESAS, licenciada Guadalupe Escamilla; a la directora de Vinculación, licenciada Alejandra Meyenberg; al subdirector de Difusión y Publicaciones, maestro Édgar García Valencia y al editor Armando López, coordinador de Publicaciones; al becario Emmanuel Nájera, y a los bibliotecarios Yadira Lazcano, Óscar López y Guadalupe Salazar. Nuestro sincero agradecimiento a Sara Ruiz, Guadalupe González, Karla Thomas, Efraín Urbina y al C. P. José González por los apoyos administrativos y técnicos que nos han dado a lo largo de estos años de trabajo en la investigación. Agradecemos a Luis Antonio Rincón por su apoyo en la revisión final del libro y a Alejandro Flamenco, jefe del Laboratorio de Análisis de Información Geográfica y Estadística (LAIGE) del ECOSUR, por la elaboración de la cartografía que ilustra este volumen.

Queremos además agradecer el apoyo económico y la confianza que nos otorgó la Fundación Ford y, en especial, a Kimberly Keith Brown, asesora del Programa para México y Centroamérica, y al doctor Mario Broffmann, actual director del Programa para México y Centroamérica. Y al final, pero no por ello menos importante, agradecemos el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y de la Universidad de Texas (UT), en Austin, instituciones que también cofinanciaron la investigación. En UT en particular queremos mencionar y agradecer el apoyo que recibimos de Bryan Roberts y Paloma Díaz.

Flacso-Ecuador y la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) nos recibieron y permitieron celebrar sendos seminarios en sus instalaciones, gracias por ello. Por su parte, Flacso-Guatemala y Flacso-Ecuador copatrocinaron esta publicación gracias al trabajo de enlace y gestión realizado por los doctores Santiago Bastos y Fernando García.

A todas y cada una de las personas e instituciones mencionadas, nuevamente nuestro más sincero reconocimiento.

Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed,
Chiapas y Austin.

INTRODUCCIÓN

Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina

Araceli Burguete Cal y Mayor

Este libro viene a sumarse a otros publicados en las últimas dos décadas que abordan temas relativos a la diversidad cultural, la multiculturalidad y el multiculturalismo en América Latina en sus distintas facetas: como hecho social, como un conjunto de políticas públicas y como desafío político.¹ Los capítulos que integran este volumen son resultado de varios meses de investigación de campo, realizada en el marco del Proyecto de Investigación “Gobernar

¹ Son pioneros en estos debates los autores de los capítulos del libro colectivo *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*, que compiló Carlos Toranzo, en 1993. Dos años después, D. Iturralde dio a la luz su texto “La gestión de la multiculturalidad y la multiétnicidad en América Latina”. Más adelante el tema convocó a un grupo de investigadores en un seminario en El Colegio de Michoacán en México, del que resultó publicado el libro colectivo de W. Assies *et al.* (1999), *El reto de la diversidad*. Los debates comienzan a consolidarse al nacer el nuevo siglo. D. Van Cott publicó su texto *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* en el 2000. En ese mismo año F. García coordinó el seminario “Las sociedades interculturales: un desafío en el siglo XXI”, del que resultó publicado un volumen por Flacso-Ecuador, y dos años después R. Sieder editó el libro *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. En el año 2004, M. Castro-Lucic fue editora del libro *Los desafíos de la interculturalidad*, por la Universidad de Chile, mientras que A. Bello publicó su texto “Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas”, y D. Yashar otro titulado *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, en 2005. Otros dos volúmenes vieron la luz en el año 2006: *Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, de H. Díaz-Polanco, y *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, de Miguel Alberto Bartolomé. En el año 2007, S. Martí I. Puig editó el libro *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Seguramente este listado es parcial y deja fuera otros textos igualmente relevantes. Su recopilación aquí pretende ser solamente ilustrativa e intenta dar una idea sobre el campo de preocupaciones en el que este libro se inscribe y de la progresiva consolidación de los temas que nos ocupan.

(en) la diversidad de América Latina” durante los años 2004 y 2005, si bien la escritura de algunos capítulos se extendió hasta el año 2007.² Cada uno de ellos, y todos en su conjunto, ofrecen un panorama de las muchas formas de “gobernar (en) la diversidad”, para lo cual presentamos como estudios de caso a Chile (Pablo Marimán y José Alwin), Ecuador (Lourdes Tibán y Fernando García, de Ecuador), Bolivia (Pablo Regalsky y Francisco Quisbert), Nicaragua (Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado), Guatemala (Santiago Bastos, Domingo Hernández y Leopoldo Méndez) y México (Consuelo Sánchez y Agustín Martínez estudian Milpa Alta en el Distrito Federal; Hugo Aguilar y Cristina Velásquez se centran en Oaxaca; del municipio de San Juan Cancuc, en Chiapas, se encargan Araceli Burguete y Miguel Gómez; Shannon Speed y Rubén Moreno abordan Nicolás Ruiz, y Xochitl Leyva y Juan Vázquez se enfocan en el municipio de Ocosingo).

La idea de “gobernar (en) la diversidad” busca recuperar los dos ejes temáticos que dan coherencia a cada uno de los capítulos y al volumen en su conjunto: “gobernar la diversidad” permite reflexionar sobre las políticas públicas desplegadas desde los Estados nacionales, mientras que la idea de “gobernar en la diversidad” da cuenta del ejercicio de gobierno indígena en jurisdicciones nacionales, regionales, provinciales, municipales y comunales. De tal forma que la noción construida de gobernar (en) la diversidad cruza en el análisis los dos ejes, a saber: los discursos y las prácticas de los Estados para gestionar la multiétnicidad de las sociedades nacionales y, por otro lado, la gestión de la diversidad (étnica, política, religiosa, ideológica, de edad y de género) que enfrentan los gobiernos indígenas en sus jurisdicciones. De cómo lo hacen y de los retos que ello significa se ocupan los autores de cada uno

² El título inicial del proyecto fue “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina. Una investigación colaborativa”, y se realizó bajo el auspicio del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), la Fundación Ford y la Universidad de Austin, en Texas. El cambio del nombre y sentido del proyecto se dio en el proceso mismo del desarrollo de la investigación (para abundar sobre estos cambios, véase el capítulo de Leyva y Speed en esta sección introductoria).s

de los capítulos que integran el libro. En la Introducción se señalan algunos de los debates que cruzan los capítulos y el volumen en su conjunto.

PUEBLOS INDÍGENAS Y ESTADO-NACIÓN: DESENCANTOS EN LA “NUEVA RELACIÓN”

Los años ochenta y noventa del siglo pasado fueron testigos de una vigorosa presencia indígena en los escenarios nacionales. Las luchas indígenas desplegadas en América Latina fueron enfáticas en intentar transformar el diseño del Estado-nación monoétnico, y propusieron e impulsaron reformas legales en favor del reconocimiento de sus derechos específicos en tanto pueblos indígenas y hacia un nuevo Estado multinacional. Se manifestaron en contra de la inexorabilidad de su desaparición, a la que habían sido condenados por los proyectos nacionales, sustentados éstos en el paradigma de un Estado, una nación, un pueblo. Los movimientos indígenas estuvieron presentes también en las luchas contra las dictaduras y los gobiernos autoritarios, y han sido actores relevantes en los procesos de democratización en la región, desde la década de los setenta hasta nuestros días, caracterizados como “movimientos de identidad”, o de “emergencia indígena” (Stavenhagen, 1997; Bengoa, 2000; León, 2001).

Pese a estos esfuerzos, los resultados no son satisfactorios. Entre los años ochenta y noventa del siglo pasado, el Estado nacional popular sufría transformaciones. Prácticamente todos los países de América Latina (con excepción de Chile) modificaron su legislación nacional para adecuarse a los cánones que marcaba el derecho internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas, implementando el llamado “multiculturalismo constitucional” (Van Cott, 2000; Clavero, 2002), que anunciaba “una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado”. Políticas diseñadas, muchas veces, desde los organismos multilaterales como el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otros.

Sin embargo, la llamada Reforma del Estado que reconocía la diversidad cultural (Assies *et al.*, 1999) se abrió, al mismo tiempo, a otras reformas que lo insertaban de manera contundente al libre mercado y transformaba el diseño del Estado nacional popular. Subordinado a la lógica del Estado neoliberal, el reconocimiento de los derechos de la diferencia adquirió nuevos significados. A. Bello (2004) advierte que las reformas implementadas no tenían como objetivo específico resolver los problemas que aquejan a los pueblos indígenas, pues en realidad respondían a propósitos diversos. La intención principal era mejorar la eficiencia del Estado, adecuándola a los criterios emanados del llamado “Consenso de Washington”.³

En una valoración amplia, puede afirmarse que las políticas multiculturales contribuían a la relegitimación del Estado (Gros, 2003). En este sentido, al referirse a Bolivia, Regalsky y Quisbert afirman en este volumen que el sistema político dominante en ese país utilizó el discurso y las prácticas de “la multiculturalidad” para neutralizar la creciente autonomización de las comunidades andinas. Los reclamos indígenas planteados en gramática autonómica fueron devueltos con políticas escritas en gramática multicultural. Las políticas gubernamentales no tuvieron como objetivo básico el reconocimiento de la diferencia cultural, sino incorporar la dimensión étnica en los mecanismos de Estado.

A conclusiones semejantes llegaron Aguilar y Velásquez al estudiar los cambios en el sistema de elección y nombramiento de autoridades municipales “de usos y costumbres” realizado en Oaxaca en 1995. Este reconocimiento es percibido como un logro de las luchas indígenas de Oaxaca, lo que se considera de entrada un avance para los municipios oaxaqueños, ya que deja en manos

³ El denominado “Consenso de Washington” se estableció en 1989 como una agenda para los países llamados “del sur” o “en vías de desarrollo” y contiene 10 puntos: 1) disciplina fiscal; 2) gasto en educación y salud; 3) reforma tributaria; 4) tasas de interés positivas determinadas por el mercado; 5) tipos de cambio competitivos; 6) políticas comerciales liberales; 7) mayor apertura a la inversión extranjera; 8) privatización de empresas públicas; 9) desregulación, y 10) protección a la propiedad privada (http://es.wikipedia.org/wiki/Consenso_de_Washington).

de las asambleas comunales y municipales el nombramiento o elección de sus autoridades. Sin embargo, apuntan, este reconocimiento es parcial. La legislación electoral de Oaxaca no ha desarrollado procedimientos de resolución de conflictos para municipios que se rigen por “normas de derecho consuetudinario o de usos y costumbres” indígenas. Aguilar y Velásquez reclaman que la atención institucional y su procesamiento se realizan (salvo excepciones) en el ámbito administrativo del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO), y no en los tribunales. Consideradas como controversias electorales, son resueltas básicamente por el mecanismo de la mediación, lo que abre una puerta a la intervención de operadores gubernamentales y de los intereses de los partidos políticos, que tienen injerencia en la orientación de la resolución de los conflictos electorales. De esta forma violentan el sentido y la naturaleza de la elección realizada y, en consecuencia, el pleno ejercicio del derecho a elegir a sus autoridades sin la intervención de los partidos políticos.

Por su parte, en Guatemala el resultado del proceso de “multiculturalismo constitucional” es desalentador. Después de varias décadas de guerra, el Estado recurrió a las políticas de reconocimiento para quitar el filo transformador a la reforma del Estado. Luego de la firma de la paz (1996) se entró a una fase de gestión de la diversidad, basada en un reconocimiento acotado de derechos, sin modificar la estructura, como afirman Bastos, Hernández y Méndez en este libro. Conclusiones similares perciben Burguete y Gómez en México. Afirman que la estrategia del gobierno mexicano ha sido promover reformas jurídicas camuflajeadas de políticas de reconocimiento, pero sin posibilidades de aplicación, pues en los hechos fortalecen las competencias del Estado para penetrar de mejor manera en aquellos espacios que permanecían en manos de las comunidades. Así que a pesar de los logros que supone la legislación en materia de derechos y cultura indígenas, en la práctica éstos han devenido en “huecos”, por la dificultad y falta de sustancia a la hora de su puesta en práctica.

En este mismo orden de preocupaciones, Hale (2002) y Díaz-Polanco (2006) han llamado la atención sobre el escaso alcance transformador de las

reformas legales (multiculturalismo constitucional), en tanto no han modificado el orden estructural. Y Valladares (2001) alerta sobre tendencias de “contrarreforma” en los cambios legislativos. Las reformas emanadas del multiculturalismo no sólo no han hecho avanzar los derechos de reconocimiento de la diferencia, sino que además muchas de las reformas legislativas han dado pasos en contrario, en cuanto atentan en contra de otros derechos colectivos ya reconocidos décadas atrás por el Estado nacional popular, como son, por ejemplo, los derechos agrarios, hoy amenazados por las nuevas reformas neoliberales.

Al hacer un balance sobre el estado de la legislación en materia de derechos de los pueblos indígenas en las distintas constituciones en América Latina, Clavero previene sobre una brecha entre lo que legalmente se reconoce y su aplicación. Las reformas legales enuncian derechos, pero la mayoría de ellas no tienen carácter vinculante, lo que dificulta su aplicación. En su evaluación identifica que México es el país en donde la distancia entre la letra y la práctica es abismal. En sus propias palabras: “México es el caso de brecha mayor entre la proclamación de principios y el diseño de posibilidades. Resulta una distancia insalvable para la propia Constitución” (Clavero, 2006: 38).

En este sentido, al evaluar la vigencia de los derechos indígenas, R. Stavenhagen, relator especial sobre asuntos indígenas de la ONU, ha externado su preocupación por el estado que guardan en los países de América Latina. Describe el ciclo de reformas legales que caracterizaron a las décadas de los ochenta y los noventa como “muchas reformas, pero pocos resultados” (Stavenhagen, 2006). El relator especial advierte sobre un ensanchamiento de la brecha que separa los derechos reconocidos en el papel y los derechos cumplidos.⁴

⁴ Para una evaluación que trata de ser equilibrada, ponderando avances y desafíos, sobre los alcances del “Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995-2004”, véase Del Val (2007).

Importa mencionar que cuando se alude a la falta de compromiso de los Estados hacia los derechos indígenas no nos referimos únicamente a la acción y omisión desde el Poder Ejecutivo. Los poderes Legislativo y Judicial comparten la misma responsabilidad. En la mayoría de los países no se ha aprobado legislación secundaria ni se han tomado resoluciones jurídicas en favor de los derechos indígenas, a excepción de lo hecho por algunas sentencias de la Corte Constitucional de Colombia.

En esta tesitura, el avance de los derechos indígenas en el terreno constitucional fue vaciado. Contrario a lo que se esperaba, las reformas constitucionales no condujeron a la creación de Estados plurinacionales y sociedades interculturales, como proponían las organizaciones indígenas (de Ecuador, por ejemplo, según mencionan Tibán y García en este libro). Y tampoco produjeron cambios sustanciales en las relaciones de poder, redistribución del ingreso y alivio a la pobreza.⁵

Los autores de este volumen concuerdan en que el mayor impedimento para el avance y consolidación de los derechos indígenas ha sido la poca voluntad gubernamental para aplicarlos. Decepciona la doble moral con la que los Estados enfrentan el tema étnico-nacional en los países estudiados. Por un lado la legislación enarbola el reconocimiento de la diferencia, pero al mismo tiempo los Estados y su clase política dirigente despliegan estrategias políticas y económicas que minan las bases colectivas de los pueblos. El andamiaje jurídico-político del Estado privilegia los derechos individuales, invalidando los derechos colectivos.

Así ha sucedido en Nicaragua en los últimos años. Wilson, González y Mercado se refieren en uno de los capítulos de este libro a la pérdida de derechos autonómicos en las regiones autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua, como resultado de la intervención del gobierno central –alentado por partidos políticos de la zona occidental del país–, al modificar la legislación

⁵ Las consecuencias de las políticas neoliberales en América Latina son conocidas. A. Borón (2003) evalúa que, casi sin excepción, durante los años ochenta y noventa en toda la región se ha producido una intensificación sin precedentes de la exclusión social y la pobreza.

electoral en el año 2000, con lo que se obligó a organizaciones indígenas como *Yatama* a constituirse como partido político regional para poder participar en procesos electorales, caso contrario hubiera quedado excluida, en detrimento de los derechos autonómicos. La reacción de *Yatama* a estos cambios ha sido la radicalización de su cuestionamiento al régimen autonómico. Esta organización es enfática en demandar reformas legales y trabajar en favor de construir una “verdadera autonomía”, ya que considera que el modelo autonómico vigente no garantiza sus derechos colectivos comunales.

En algunos casos los actores sociales y políticos indígenas han tenido que tomar la vigencia de los derechos de ciudadanía étnica por la vía *de facto*, al obligar al Estado a reconocer en los hechos otras formas de gobierno y de realización de derechos que vayan más allá de los de la ciudadanía liberal. Como anotan Leyva y Vázquez en este volumen, tanto el levantamiento armado zapatista como la revuelta municipal que desemboca en la instalación del Consejo Municipal Plural Ampliado en Ocosingo, Chiapas, fueron detonantes del proceso de constitución de “ciudadanos étnicos”, quienes de forma organizada y movilizadora asumieron el control municipal por medio de las armas, de la revuelta cívica, que condujo a la conformación de municipios autónomos rebeldes y a la toma del ayuntamiento en el último lustro del siglo XX.

En Chile el escenario es desolador. En su relación con el pueblo mapuche, el Estado chileno ni siquiera ha adoptado las políticas del paradigma de la multiculturalidad, persistiendo en su estrategia asimilacionista. Para Marimán y Aylwin, esta postura se manifiesta en la ortodoxia de los principios de la economía de libre mercado del Estado chileno y en su negación de los derechos de la diferencia. La falta de sensibilidad de esta negativa ha llevado, entre otras cosas, a la criminalización de las luchas del pueblo mapuche, radicalizando el movimiento en busca del reconocimiento de sus derechos de libre determinación y autonomía y distanciándolo progresivamente de las instituciones del Estado chileno, cerradas a las proclamas de la diversidad.

Así las cosas, el balance general de los autores de este volumen es que las políticas emanadas desde el Estado para gobernar la diversidad han sido de

corto alcance y de aplicación débil, a más de que han quedado enmarcadas en una estrategia de doble moral que busca suprimir el filo transformador a los derechos reconocidos. Las llamadas políticas multiculturales e interculturales han sido usadas como recurso para domesticar la diferencia, operando como un mecanismo despolitizador de las luchas autonómicas indígenas, muchas de ellas iniciadas desde la década de los setenta en diversos países de América Latina (Sánchez, 1992; Burguete, 2007a).

Por éstas y otras razones que detallaremos más adelante, en los albores del nuevo milenio la relación entre el Estado-nación y los pueblos indígenas se vuelve cada día más tensa. En la actualidad “la nueva relación” es una promesa incumplida, además de que predomina en la atmósfera la desilusión en el multiculturalismo y en las políticas de reconocimiento como vía para modificar de fondo la relación de colonialismo interno vigente. Todo parece indicar que se ha llegado al “fin de un ciclo”, como acertadamente denomina Toledo Llancaqueo (2005: 73) a esta situación de agotamiento en que se encuentran las políticas de reconocimiento en América Latina.

Peor aún, las cosas parecen ser más graves. Para muchos movimientos las políticas estatales ya no sólo no garantizan la permanencia histórica de esos pueblos, sino que las perciben como amenazantes. En efecto, la intimidación en contra de los colectivos indígenas se ha agudizado a raíz de la expansión del libre mercado sobre los territorios y el patrimonio indígena y por la tendencia de “reprimarización de la economía” en América Latina, de lo que se deriva una creciente importancia global de los territorios indígenas y los recursos allí existentes, lo que los coloca en la mira del capital (Quijano, 2004). Con mayor beligerancia que antes, las políticas estatales dirigidas hacia las comunidades indígenas buscan agudizar su intervención sobre esos colectivos, ya no para “integrarlos a la nación”, como ambicionaban las políticas indigenistas del siglo pasado, sino para orientar su inserción, la de sus territorios, recursos naturales, conocimientos y saberes al capitalismo global (Bartra, 2002; Harvey y Stevens, 2008).

Contrario a las expectativas creadas en los años ochenta y noventa, los Estados ya no son aliados “amigables”⁶ de los indígenas, sino vehículos para la penetración del capital dotados de las facilidades que les otorga la normativa del libre comercio. En este escenario de desencanto, en la presunción de la transformación del Estado “desde arriba” y ante la evidencia de la creciente vulnerabilidad de las comunidades frente a los avances del capital sobre sus territorios y patrimonio, los pueblos indígenas han desplegado nuevas estrategias de resistencia, en un contexto de globalización-neoliberalismo-multiculturalismo. Los autores de este volumen apuntan algunas de ellas.

LA RESERVA COMUNAL REBELDE: LUCHAS POR CONSTITUIR INTERSTICIOS AUTONÓMICOS

En un seminario interno que realizó el Proyecto de Investigación “Gobernar (en) la diversidad” en la ciudad de México, en marzo de 2006, Charles Hale, uno de los asesores del proyecto, adelantó la noción de “reserva cultural rebelde” para referirse a una tensión que irrumpía de vez en vez entre los miembros de los equipos de investigación, integrados de manera intercultural por un investigador indígena y otro no indígena (véase el capítulo de Leyva y Speed en este libro). Dicha tensión se presentaba cuando los investigadores no indígenas preguntaban demasiado, a lo que de inmediato seguía una reacción de cautela, y a veces de rechazo. A esta reacción de protección del “conocimiento propio” para detener el escrutinio impertinente del colega investigador considerado como “ajeno”, Hale le llamó “reserva cultural rebelde” (véase capítulo de su autoría en este libro).

⁶ Recupero la idea de Van Cott (2000), cuando en los años noventa, en el marco del optimismo de la época —que por cierto compartíamos—, percibía que las políticas de reconocimiento abrían la esperanza de modificar el orden de las cosas y de constituir sociedades más justas y Estados pluriétnicos. Para dar cuenta de esa expectativa, la autora usó la metáfora “the friendly liquidation of the past” (la “liquidación amigable del pasado”).

Aquí retomo y parafraseo esta noción para construir con ella la idea de “reserva comunal rebelde”, con el propósito de hacer evidente un mecanismo de resistencia que percibo en los colectivos indígenas y que es develado en los capítulos de este volumen. Puede verse la estrategia indígena de estar siempre un paso atrás, a la defensiva. Retroceder frente a la penetración, no dejarse atrapar, ir hacia atrás y hacia adentro, en su esfuerzo por mantener instituciones y espacios étnicamente significados, fuera de las manos “ajenas”. El mecanismo consiste en un proceso de permanente significación y resignificación de “lo propio”.

Cuando un espacio ha sido penetrado, se vuelve a dar un paso atrás y hacia adentro para (re)construir uno nuevo que pueda ser reiteradamente etnizado: politizado como espacio de resistencia. El mecanismo parece funcionar creando intermitentemente nuevas reservas comunales de las que abreva la diferencia. A veces lo que en un momento dado fue “lo propio” puede ser colocado como “ajeno” y reiniciar la reelaboración de otras formas de percibir “lo propio”. En una situación de amenaza pueden darse acciones de resistencia con la misma intensidad y magnitud. La respuesta es entonces una estrategia de reconstitución. Cual abejas que reconstruyen un nido destruido, vuelven a “libar”, a reconstituir los casilleros de la colmena para hacer de cada uno de esos espacios un “intersticio autonómico” que guarda y alimenta la “reserva comunal rebelde”. Y cuando se considera necesario, cuando la negociación con el Estado o el diálogo intercultural ha penetrado “lo propio” y lo ha vulnerado significativamente, o cuando lo “toca” de muerte, desde la reserva irrumpe y se nutre la rebeldía que puede llegar a tomar la forma de confrontación.

Probablemente el momento de culminación de la asimilación y escenario para la desaparición de una identidad étnica diferenciada, es cuando la última reserva comunal rebelde de un pueblo ha sido agotada. Los tiempos para que tales procesos sucedan pueden ser largos o cortos, pero nunca se sabe si son ciertamente acabados. En determinadas circunstancias un efecto detonador puede hacerlos reaparecer. En realidad los escenarios son imprevistos. La “reserva comunal rebelde” puede renacer de manera sorpresiva como resultado

de la reelaboración. Las identidades pueden ser reinventadas, reconstituidas, y con ello volver a nacer. Más de 500 años de resistencia y de presencia diferenciada, aunque siempre renovada, parecen ser evidencia empírica de esta estrategia para la permanencia histórica.

En este sentido, al referirse al “municipio en resistencia” de Nicolás Ruiz en Chiapas, Speed y Moreno dan cuenta en este libro de la etnización de la asamblea y el consenso comunal, constituyéndose éstos como los espacios desde donde se sostiene la resistencia. En una coyuntura que se caracteriza por una compleja amalgama entre globalización, políticas de reconocimiento y luchas de resistencia, se produce la (re)invención completa y la reafirmación de identidades étnicas en un municipio que se concebía a sí mismo con identidad campesina. Pero en la coyuntura que abre el conflicto armado zapatista cambia radicalmente y se asume como indígena, reelabora sus identidades y politiza su etnicidad.⁷

En una historia de larga duración de relación colonial, los pueblos indígenas han aprendido, construido y combinado estrategias diversas para enfrentar la dominación. A veces lo hacen de manera frontal mediante motines, rebeliones y alimentando revoluciones. Pero en otras ocasiones, más frecuentemente en la vida cotidiana, la resistencia se anida en la disputa de todos los días, en batallas simbólicas por los pequeños espacios que se pujan para ser significados por la microetnicidad (Burguete, 2008) y para constituirlos en intersticios etnizados, “apropiados” y, con ello, “propios” (Bonfil, 1987).

En este escenario de cambios en el campo de la etnicidad puede verse que en la última década las luchas indígenas se han diversificado y actualmente,

⁷ El carácter preformativo de la identidad y la etnicidad ha sido mencionado por distintos autores. León (1994) para Ecuador, Gros (2003) para Colombia, y Vázquez (1992) para México, demostraron procesos de etnización y reindianización de las personas, sus regiones y sus movimientos como acciones políticas activamente construidas para visibilizarse y reclamar derechos. Reconstituirse como indígena, representarse como indígena y asumirse indígena forma parte de las estrategias de resistencia de las últimas dos décadas. Al respecto, Maybury-Lewis (1987:119) menciona: “[...] las diversas etnicidades no siempre sobresalen, pueden estar adormecidas y se activan y reactivan en circunstancias particulares”.

en los tiempos del multiculturalismo, despliegan múltiples estrategias políticas. Del análisis del material empírico que aportan los autores del libro —que no agota los muchos otros escenarios en los que las nuevas expresiones del movimiento indígena irrumpen— identifico tres estrategias: a) dentro del Estado, b) contra el Estado y c) fuera del Estado. Estrategias no necesariamente excluyentes, pues se presentan de manera combinada en un mismo país, e incluso en un mismo actor.⁸

La primera estrategia, la que se realiza “dentro del Estado”, puede darse en el propio terreno del Estado, tal y como ocurre con todos los estudios de caso documentados en los capítulos que integran este volumen. Se trata de pueblos, organizaciones, municipios y comunidades, que actuando en alguno de los espacios de la institucionalidad estatal (como por ejemplo el gobierno municipal, regional o comunal) disputan espacios políticos dentro de las instituciones del Estado, mediante negociaciones, procesos electorales o bien dirigiendo instituciones gubernamentales, entre otros.

En estos casos se trata de organizaciones y/o autoridades indígenas que están en el terreno de la negociación constante. Sin embargo, al asistir al campo de la institucionalidad estatal, los actores indígenas no llegan allí sólo para ocupar espacios de gobierno o de representación dentro de la organización estatal, sino también para disputar, real y simbólicamente, las instituciones, jurisdicciones y gobiernos locales, que pueden ser, y son, etnizados y significados como “propios”.

Con las reformas introducidas por el ajuste estructural y las políticas neoliberales, el Estado ha modificado sus estrategias de intervención en los

⁸ Por ejemplo, por la extensión de la cobertura de su membresía, las organizaciones miembros de la Conaie en Ecuador desarrollan simultáneamente estrategias “dentro del Estado” y “fuera del Estado”. Al participar dentro de los procesos electorales actúan dentro del Estado, mientras que las organizaciones de las zonas selváticas consideran acciones políticas que apuntan a colocarse “fuera del Estado”. En este mismo sentido, en México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) despliega acciones políticas en el campo electoral en el marco de la “Otra Campaña”, actuando en una lógica “contra el Estado”, en tanto que otras organizaciones indígenas lo hacen “dentro del Estado” al participar en elecciones municipales.

territorios y pueblos indígenas. Pero esa transformación no se recibe de manera pasiva. Los espacios de intervención son campos activos en donde tienen lugar batallas simbólicas, disputas por el sentido que deberán adquirir las nuevas instituciones creadas. Se activan respuestas desde las organizaciones y pueblos indígenas que luchan por lograr un mayor control sobre sus espacios territoriales, jurisdicciones y gobierno local comunal, municipal y regional: nada menos que la (re)construcción y (re)conquista de espacios que pueden ser convertidos en intersticios autonómicos.

Un acercamiento analítico a la configuración y reconfiguración de las identidades debida a la politización de la microetnicidad, permite entender la relación con el poder y su recomposición en la escala de lo local. Importa aclarar que este proceso no es unilineal, sino bidireccional. Las comunidades se reconstituyen al recomponerse en la microetnicidad, pero en este proceso no sólo se modifican a sí mismas, ya que también afectan al Estado, en una constante adaptación y reconfiguración mutuas. A este doble proceso que reconoce la agencia de los actores comunales, y su capacidad de transformar simultáneamente al Estado en la dimensión jurídica, Sousa Santos (1987) la ha llamado “interlegalidad”. En la microetnicidad se abre la oportunidad de constituir un intersticio autónomo, pero al mismo tiempo la transformación del Estado. Este intersticio se crea en aquellos espacios en donde se cruzan las nuevas estrategias estatales de manejo de la diversidad cultural, con reclamos de derechos de reconocimiento a identidades políticas diferenciadas.

En los tiempos del multiculturalismo, con un Estado distante y lejano de la sociedad, y una sociedad segmentada que impacta a su vez a los pueblos indígenas convirtiendo sus identidades en un mosaico de comunidades, municipios y regiones luchan por ocupar espacios en la nueva organización de la sociedad y el Estado. Algunos de esos espacios que el Estado abandona son etnizados y convertidos en intersticios que pueden decantar procesos autonómicos. Los procesos de etnización, en que se dota de nuevos sentidos y significados a la etnicidad, son hoy día espacios muy dinámicos en América

Latina (Büschges, 2007).⁹ Por ejemplo, en la coyuntura que abrió la legislación de participación popular en Bolivia, las comunidades aprovecharon los reacomodos para tomar el control de algunas de las instituciones estatales, como la educación y el gobierno municipal. En Raqaypampa, las comunidades utilizaron el espacio político de la escuela como eje articulador para el establecimiento del control sobre su propio espacio. Las instituciones estatales fueron disputadas entre la autoridad jurisdiccional estatal y las propias comunidades. Regalsky y Quisbert refieren que antes que las organizaciones y actores políticos nacionales construyeran los discursos de recuperación y apropiación territorial, previamente se habían producido procesos de autonomización comunal, en la forma de “procesos moleculares de autogobierno indígena”. Desde la década de los setenta las comunidades de Raqaypampa iniciaron un proceso de (re)etnización de su jurisdicción, cimentando procesos de “autonomización molecular”.¹⁰

⁹ En Colombia irrumpen nuevos procesos de etnización (Gros, 2007). Por ejemplo, la población afroamericana de la costa del Pacífico Sur asiste a la construcción de nuevas representaciones de su identidad; proceso al que se le ha llamado “etnización” (Restrepo, 2001). Con la emergencia de políticas de reconocimiento a la diferencia étnica posteriores a 1999, que han emanado con la nueva Constitución Política, y en particular con la reglamentación de la Ley 70 de 1994, el terreno de la política y lo político se han etnizado. Este proceso de “etnización” del Pacífico Sur, se ha hecho acompañar de reclamos de reconocimiento de la alteridad cultural que antes habían tenido menor visibilidad política (Almaro, 2001).

¹⁰ Uno de los rasgos de la globalización-neoliberalismo es la atomización del poder y de la organización del Estado, alentada por las políticas de descentralización y participación. Natera (2004) se refiere a estas políticas de descentralización y descentramiento de poder como de “gestión reticular”. Estas políticas, en el formato de políticas multiculturales, han repercutido en una fragmentación del espacio social indígena, como lo muestran las experiencias que documenta este libro. Algunos conceptos dan cuenta de la novedad de estas tendencias. Por ejemplo, mientras Regalsky y Quisbert usan la noción de “autonomización molecular” al explicar las bases sociales del levantamiento indígena-popular en el primer lustro del siglo XXI en Bolivia, Mamani (2005) se refiere a “microgobiernos barriales” cuando destaca estos mismos procesos, pero en las zonas urbanas, como en El Alto. Zibechi (2007) llama a esa acción colectiva “dispersar el poder”. Al identificar tendencias semejantes en las luchas autónomas en la región de Los Altos de Chiapas, Burguete (2008) denomina estos movimientos como “procesos de microetnicidad”. Mientras Slater (1998), en su estudio de los “rasgos espaciales de la democratización en tiempos globales”, habla de la territorialización

Regalsky y Quisbert destacan la importancia que adquiere el autogobierno en el nivel de la comunidad, sobre todo para ejercer el dominio colectivo de las tierras comunales. Mencionan que el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, mediante reformas legales de corte neoliberal, intentó poner en marcha un mercado de tierras funcional, pero las comunidades se resistieron. Haberlo impedido es una de las claves centrales para explicar los procesos de resistencia en la Bolivia de nuestros días. La rearticulación de las jurisdicciones moleculares en la coyuntura del nuevo siglo, hizo posible la gigantesca acción colectiva que, habiendo iniciado con la llamada “guerra del agua” en Cochabamba (2000), decantó en un movimiento social que se ha planteado la refundación de Bolivia. Al asumir Evo Morales la presidencia de ese país (en enero de 2006) se crearon nuevas condiciones que cambiaron la correlación de fuerzas en favor de los movimientos sociales y se abrieron nuevos campos para la etnización de la política y lo político.

Un signo de nuestros tiempos es la disputa por la organización territorial del Estado. Una de estas querellas se presenta entre la jurisdicción del Estado *versus* la jurisdicción de los pueblos indígenas, que se reclaman antiguos, como pueblos originarios, existentes antes de la constitución del Estado-nación. Al haber modificado las políticas neoliberales y de ajuste estructural la organización del Estado, se produce una disputa para su (re)significación. Los fenómenos que han decantado la globalización y la reforma del Estado, y los procesos de privatización, individualización y libre mercado que los caracterizan, han detonado en muchos casos la activación y dinamización de la reserva comunal rebelde. Sánchez y Martínez señalan en este volumen que la defensa de las tierras comunales de la “macrocomunidad de Milpa Alta” en el Distrito Federal, en México, por parte de sus habitantes busca mantener las formas de propiedad comunal en su territorio y su uso forestal, agrícola y

del poder. Así, la lista de conceptos que explican los nuevos fenómenos de fragmentación en la globalización es larga. Todas estas nociones intentan captar los cambios en la organización del poder, del Estado y la sociedad, cuya tendencia actual es la atomización, con predominancia de las fuerzas centrífugas.

pecuario. Pero el sentido actual de la lucha agraria no se reduce a un reclamo de tierras y parcelas. La tierra es (re)significada de etnicidad, y la lucha ya no sólo es agraria, sino etnopolítica. Los campesinos indígenas demandan el reconocimiento del carácter étnico de su territorio y, por tal motivo, ser reconocidos como una jurisdicción indígena con autogobierno. La comunidad de Milpa Alta es hoy día terreno de disputa entre los proyectos del Estado y los pueblos indígenas. Las pretensiones de los comuneros –nos dicen Sánchez y Martínez– contravienen los planes y programas gubernamentales que tratan de incorporar esos territorios a nuevas fórmulas de control como reservas ecológicas, en la lógica de la metropolización de la ciudad de México. Así, mientras desde el Estado se busca “insertar” las tierras comunales de Milpa Alta al mercado de la tierra urbana, los nahuas del lugar demandan su reconocimiento como una jurisdicción política territorial con gobierno propio.

En los tiempos actuales, ante numerosas evidencias de la escasa voluntad del Estado para transformarse y refundarse para garantizar de manera institucional la permanencia histórica de los pueblos indígenas, algunos de estos pueblos entran a una nueva etapa de lucha. En una atmósfera que se caracteriza por la decepción respecto del multiculturalismo y de las promesas de “la nueva relación”, se configura de manera más decidida la segunda estrategia que se expresa mediante acciones “contra el Estado”. Éstos son los casos de las luchas que declaran autonomías *de facto*. Se trata de rupturas prácticas y discursivas que buscan evitar reconocer la jurisdicción del Estado, constituyendo nuevas institucionalidades que contestan a la organización estatal. Un ejemplo son las declaratorias de las autonomías *de facto* y los gobiernos paralelos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas (Burguete, 2002). Se incluye también el llamado zapatista a diseñar “La Otra Política”, como una forma distinta de hacer política indígena y en rechazo a la vía electoral institucionalizada (Hernández, 2006). O instituciones que retan la organización de la justicia del Estado Mexicano, como sucede con la Policía Comunitaria de Guerrero, en México (Sierra, 2007), u otras manifestaciones de rebeldía contra el Estado,

como las que documentan los estudios sobre Chiapas de Leyva y Vázquez, y Speed y Moreno en este libro.

Como resultado de siglos de dominación colonial, los pueblos indígenas han aprendido la importancia de mantener una capacidad de acción propia. En la estrategia de resistencia “contra el Estado” se inscriben otras luchas indígenas que desafían los ordenamientos estatales que entregan concesiones a mineras o petroleras en algunas regiones de Guatemala o Perú,¹¹ entre otras movilizaciones indígenas del mismo signo. En estos casos, frente a la casi nula aplicación del catálogo de derechos indígenas, éstos pasan a ser usados entonces como recursos defensivos. El instrumental de derechos sirve más para defenderse y para distanciarse de los Estados que para regular la relación.

En la reciente década –que comprende el último lustro del siglo XX y el primero del siglo XXI– asistimos a innovaciones en las estrategias de lucha indígena –inscritas ya en la lógica neoliberal– que buscan modificar la relación Estado-nación/pueblos indígenas. Así irrumpe la tercera estrategia que se despliega “fuera del Estado”, intentando romper todo contacto con él, estrategia que bien podríamos describir como un “giro hacia el retrotraimiento indígena” y que se manifiesta en distintos ámbitos. En lo social, cuando las identidades étnicas indígenas “maximizan la diferencia” para radicalizar las fronteras étnicas intranacionales y definir su propio camino. También cuando desde lo local los actores indígenas disuelven formas de organización y representación más inclusivas, como lo fueron las poderosas organizaciones panétnicas que hoy día concentran sus esfuerzos en los gobiernos microrregionales, municipales y comunales, alentando procesos de “microetnicidad”. O cuando algunos pueblos deciden declararse en “aislamiento voluntario”

¹¹ Véase “Consultas: renuncian a la minería. Comunitarios optan por proyectos sustentables y con menos riegos ambientales”, en *Prensa Libre* (<http://www.prensalibre.com/pl/2007/abril/16/168253.html>), Guatemala, lunes 16 de abril de 2007. “Perú, la Unión de Nacionalidades Asháninkas y Yaneshas (UNAY) rechaza concesiones petroleras sobre la Reserva Comunal El Siria” (<http://www.servindi.org/archivo/2006/1078>).

para alejarse de la relación con el Estado, sus instituciones y sus proyectos modernizadores.

Un ejemplo del “giro hacia el retrotraimiento indígena” como estrategia de resistencia son las declaratorias de regiones de la Amazonia de Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador y Paraguay que se han declarado como “pueblos en situación de aislamiento voluntario”. Al declarar su intención de romper su contacto con el Estado y con el “mundo occidental”, implícita y explícitamente rechazan la presencia de las petroleras, mineras y empresas forestales que penetran a sus territorios gracias a las concesiones dadas por los Estados. Desde la perspectiva de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie), esos pueblos “han rechazado el contacto con el sistema vigente”. En su defensa, apelan al derecho humanitario y a la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para crear un estatuto especial de protección. Su decisión de “mantenerse ocultos” –argumenta la Conaie– tiene el propósito de “recrear su civilización de selva”. Para los miembros de esos pueblos: “Su vida sólo tiene sentido en su territorio, el mismo que constituye su cosmos”. Apelando al derecho de libre determinación, la Conaie considera que esos pueblos tienen el derecho a que su decisión de rechazar el sistema civilizatorio introducido desde el poder del Estado sea respetado y protegido (Conaie, 2006).

El entorno global contribuye a alentar las tendencias del “giro hacia adentro” y de disputa “fuera del Estado”. Siendo la globalización un fenómeno promovido por el capitalismo, éste se manifiesta, entre otras cosas, en la expansión de la economía de libre mercado y en la apertura de fronteras que llegan hoy día hasta las regiones más recónditas. Frente al poder de los grandes capitales –de las petroleras, mineras, empresas forestales, de ecoturismo, de privatización del agua–, al despliegue de los acuerdos comerciales y a un escenario de renuncia del Estado por la defensa de la soberanía nacional –agudizado por la creciente importancia que adquieren las materias primas en el subcontinente latinoamericano–, los pueblos indígenas se sienten amenazados y recurren al reclamo de su propia soberanía mediante la autonomía

y a su cosmovisión para retrotraerse. Con ello buscan asumir la defensa de sus recursos estratégicos, sus saberes y conocimientos, disputando al Estado y al capital su control para convertirlos en intersticios autonómicos.

Para ratificar esa voluntad, los pueblos indígenas proceden a la primordialización o esencialización de prácticas y discurso, con los que tratan de dar nuevos sentidos a la diferencia y mostrarse como un proyecto alternativo a la crisis que vive el modelo capitalista y la sociedad occidental. Muchas veces la estrategia consiste en sacralizar la política y politizar la espiritualidad (Bastos, Hernández y Méndez). Investirse de inconmensurabilidad para distanciarse radicalmente de Occidente, y con ello del Estado y el capitalismo neoliberal. Apelar a la cosmovisión, la espiritualidad, la filosofía comunal, al cosmos, al ser, a la sabiduría de los antepasados y la armonía con la naturaleza y con la madre tierra son estrategias, prácticas y discursos que se representan como saberes de las comunidades, pueblos, organizaciones y actores indígenas para construir sobre su base la legitimidad de su retrotraimiento.¹²

Esas nociones son (re)elaboradas por sus liderazgos para posicionarse políticamente, desafiar el estado de cosas existente y rechazar luego el actual modelo capitalista —calificado de depredador—, con vistas a formular su propia alternativa, misma que interpela a Occidente, al Estado y al capital. Estos

¹² Melucci advierte una tensión en el uso de la palabra identidad. La raíz semántica de la palabra es un concepto esencialista que hace referencia a una sustancia o a una estructura estable con la que el individuo o el grupo se identifican. Sin embargo, en la actualidad eso que “con cierta dificultad se continúa denominando como identidad” es resultado de “procesos de construcción”, cuyos “[...] significado(s) son cada vez más prerrogativa de los actores individuales que socialmente se les dota de recursos adecuados a este fin”. En un marco general de cambios, en donde la configuración de la identidad ha perdido sus viejos anclajes, los individuos tienen mayor protagonismo: “Se asiste a procesos de renaturalización y resacralización de la identidad, junto con el emerger de fuertes desigualdades en las capacidades de individualización. Identidades estables y cerradas, fundamentalismos religiosos o étnicos y tendencias a la masificación son la otra cara de los procesos en curso” (2001: 89-90). Y agrega: “[...] la identidad étnica se está transformando progresivamente en una ‘identidad simbólica’ en el seno de sistemas en los que las connotaciones ‘materiales’ de la etnicidad se han diluido en el gran crisol de la sociedad de masas” (2001: 102). Melucci propone el uso del término “identización” para dar cuenta de esas transformaciones (2001: 90).

planteamientos, que en algún momento consideramos como “eticistas”, “esencialistas”, “milenaristas”, “culturalistas”, “pasatistas” y hasta “ingenuos” o “románticos”, parecen adquirir hoy día nuevos sentidos y filo transformador. En esta nueva significación los discursos de resistencia indígena buscan movilizar a los actores en la elaboración de prácticas y discursos para construir una suerte de “coraza” que impermeabilice sus territorios, jurisdicciones e instituciones, y ejercer de esta forma un mayor control, a partir de la creación de nuevos intersticios autonómicos. Estrategia de resistencia que se sostiene sobre la identidad y cosmovisión y que puede ser efectiva al cambiar las reglas del juego y poner en su favor la negociación política. Sobre todo cuando de sus diálogos con el Estado y la sociedad nacional dominante se perciben más amenazas que beneficios.

El texto de Marimán y Aylwin aporta luces en este sentido, dado que recuperan del pensamiento mapuche las ideas de orden y estructuras que gobiernan el mundo (conocidos como *ad mapu*). Sugieren que en la medida en que se respeten las interrelaciones y equilibrios las personas pueden acercarse a un estado de vida denominado *kiime fiilen* (estar bien), que es lo más cercano a la noción de “desarrollo”, sin ser ciertamente lo mismo. Al colocar el acceso a sus recursos y patrimonio en el terreno de la cosmovisión y la espiritualidad, buscan profundizar en su propia perspectiva civilizatoria, en un “desarrollo propio”, contestando a Occidente en cuanto al distanciamiento de ambas lógicas. De acuerdo con Marimán y Aylwin, el “estar bien” se opone a la “...acumulación egoísta y lucrativa del *winka*” (criollo-mestizo chileno).¹³

Estos conceptos son también puestos en el terreno de la oferta política, en donde los liderazgos indígenas son gobierno. Tibán y García dan cuenta de la experiencia de gobierno en la provincia de Cotopaxi, en donde a decir del prefecto (autoridad de la provincia), en el ejercicio de su gestión se impulsa una “forma de gobierno diferente”, fincada sobre nociones distintas de lo

¹³ La noción de “desarrollo” está en debate también desde la antropología. Una revisión crítica de dicho concepto puede verse en Escobar (1998).

que se entiende por “desarrollo”. Retomando la voz del prefecto, los autores señalan la importancia de la idea de un “nuevo modelo de desarrollo”, llamado “*alli kamsay*”, en lengua *kichwa*, que se traduce como “el buen vivir”. Se trata, afirman, de una lógica distinta de desarrollo, en la que éste no se reduce a mejorar los ingresos económicos, sino sobre todo supone una relación de “equilibrio y armonía con la naturaleza, la comunidad y el individuo”. Esta propuesta, y muchas otras que despliega el movimiento indígena de Ecuador articulado en la Conaie, no se limita como oferta política a la población indígena, pues se plantea como propuesta de gobierno que incluye también a “los otros”. Gobernar la diversidad incorporando ofertas políticas para el “Otro” étnico es un reto que asumen los liderazgos indígenas, un tema que también es abordado en algunos capítulos de este libro.

En resumen, con el “giro hacia el retrotraimiento indígena” –que consiste en una estrategia de colocar sus identidades, instituciones, territorialidades, conocimientos, saberes y patrimonio en el terreno del esencialismo, del aislamiento, de la inconmensurabilidad, en autonomías *de facto*, o en lógicas antagónicas a las del capitalismo neoliberal–, los actores políticos indígenas intentan poner otras bases para establecer nuevas reglas en su relación con el poder, una que no esté subordinada a una sola ruta civilizatoria en el mundo: la de Occidente y la del capitalismo neoliberal. Estas propuestas que se asumen en el terreno de los movimientos altermundistas emergen en un contexto que se caracteriza por una compleja combinación de fuerzas entre lo local y lo global, en una atmósfera de incertidumbre y decepción respecto de las políticas de reconocimiento y de las democracias liberales que no les dieron respuestas satisfactorias.¹⁴

¹⁴ Al analizar la nueva presencia de las luchas étnicas en el mundo, Melucci considera que éstas surgen en un contexto de incertidumbre en el mundo global. Afirma que “la etnicidad es la reserva” desde donde estos grupos se sostienen para inyectar elementos de resistencia: “[...] la discriminación o la explotación no son los únicos factores que desatan los impulsos étnico, cultural y nacionalista. Los individuos y grupos se ven a sí mismos actuando en situaciones de incertidumbre y desprovistos de criterios de referencia estables. La etnicidad, sobre todo cuando se refiere a un territorio real, a una ‘madre patria’, resucita como fuente de identidad porque corresponde a una necesidad colectiva en

Después de varias décadas de esfuerzos de diálogos y negociaciones para construir relaciones “amigables”, los pueblos indígenas deciden retrotraerse, dar un paso atrás y hacia adentro hacia su “reserva comunal rebelde”, buscando encontrar soluciones desde dentro de sus propias raíces para sacar las manos del Estado y con ello echar arena a la maquinaria del libre mercado y cortar los dedos del capital.

FORMAS DE GOBIERNO INDÍGENA EN TIEMPOS DE MULTICULTURALISMO

Podemos afirmar que el objetivo del movimiento indígena de lograr reformas constitucionales hacia un “Estado multicultural” –que los movilizó en los años ochenta y noventa– ya no constituye el eje de su acción colectiva, con lo que da por concluido “el ciclo” de las políticas de reconocimiento en la lógica del multiculturalismo. Concretar la constitución de gobiernos indígenas como parte de la organización estatal, es hoy día uno de los campos más dinámicos en las luchas indígenas contemporáneas, y el terreno en donde los actores políticos indígenas han centrado su atención, dentro del marco de la estrategia de acción realizada “dentro del Estado”.¹⁵ Las líneas que siguen se centrarán en dichos gobiernos, por ser ése el espacio en donde tiene lugar el reto de gobernar en la diversidad desde las jurisdicciones indígenas.

las sociedades de la información de aportar certidumbre y significado a la acción. [...] la pertenencia primaria y la ‘patria’ funcionan como *contrainformación* que necesita ser inyectada, como elementos de resistencia o incluso de oposición en el gran escenario de la cultura de masas” (2001: 114) (las cursivas son del autor).

¹⁵ Dentro de esta estrategia se ha configurado una tendencia hacia la formación de “partidos étnicos” o partidos políticos indígenas, que han emergido en América Latina (Van Cott, 2005). Dinámica que en el caso de Bolivia condujo al triunfo de Evo Morales. La reconfiguración de las organizaciones indígenas hacia partidos étnicos es una tendencia presente en el año 2007, como una nueva forma de acción colectiva dentro de la estrategia “dentro del Estado” que se plantea la consigna “De la resistencia al poder”. Véase Burguete (2007, 2007a, 2007b).

En este orden de preocupaciones, conviene apuntar que el multiculturalismo no se limita al reconocimiento de derechos (multiculturalismo constitucional), sino también remite a prácticas y discursos. Aunque, como vimos arriba, la ruta del multiculturalismo constitucional ha sido lenta en cuanto al reconocimiento y vigencia de derechos, en particular en lo que se refiere al autogobierno indígena. Sin embargo, el paradigma del multiculturalismo ha creado un discurso de permisibilidad a la diversidad cultural que incluye, entre otras cosas, cierta tolerancia a la existencia del autogobierno indígena, cuando se constituye como resultado de un proceso electoral, con base en las instituciones y procedimientos establecidos por el Estado.

Como sabemos, en el paradigma del indigenismo asimilacionista que buscaba la integración de los indígenas a la nación, las “formas de gobierno indígena” se concebían como “remanentes” o residuos de instituciones propias del pasado indígena, que en un *continuum* evolucionista deberían desaparecer, una vez que quedaran incorporados a la modernidad: es decir, a la institucionalidad del Estado moderno (Aguirre Beltrán, 1990). Pero como la realidad se ha encargado de demostrar, la desaparición a la que habían sido condenados los gobiernos indígenas por las políticas integracionistas no se concretó plenamente; y hoy permanecen vigentes, insertos en una puja por su fortalecimiento constante.

La clave de este cambio radica en que en nuestros días, el Estado neoliberal con democracia electoral acepta que el gobierno local quede en manos de los ciudadanos de las entidades locales, sin que la identidad étnica sea una objeción. Al incorporar al discurso del Estado el recurso de la diferencia cultural —que significa un matiz importante a la estrategia del Estado-nación de la homogeneización cultural y política, sin que suponga la renuncia a su hegemonía—, coloca a los gobiernos locales indígenas en otra coyuntura. Los cruces que se producen entre democracia local y diversidad cultural —ambos principios caros al Estado neoliberal— han hecho posible la emergencia de gobiernos locales que se asumen como “gobiernos indígenas”, que gozan de la legitimidad que les da el haber ascendido al poder mediante un procedimiento electoral democrático.

Ciertamente tal cosa no es una graciosa concesión. Con el reconocimiento de la diversidad, el Estado busca y encuentra nuevos mecanismos para rearticular su hegemonía, y trata de penetrar los intersticios autonómicos, como sucede hoy día con los gobiernos locales indígenas, incorporándolos a la lógica estatal mediante los procedimientos democrático-electorales. Pero, al mismo tiempo, con los avances democráticos se abren oportunidades para hacer que los nuevos espacios políticos puedan significarse de manera diferenciada. Es decir, dar luchas electorales en gramática autonómica (Burguete, 2007), y constituir el terreno electoral como nuevo intersticio autonómico en donde anide la reserva comunal rebelde.

En tiempos de multiculturalismo asistimos a una puja por significar la democracia, lo que plantea desafíos. Regularmente los actores indígenas se posicionan frente a este dilema de dos maneras: o lo abandonan como espacio de lucha y dejan abierto el camino para que éste opere mediante las prácticas propias del multiculturalismo en su diseño neoliberal puro y duro. O lo toman como un campo de disputa y asumen el reto de intentar (re)significarlo y con ello abrir la oportunidad, e impulsar desde allí procesos de construcción hacia la democracia plurinacional, intercultural, pluriétnica y pluralista.

En este marco general de globalización-neoliberalismo y multiculturalismo, el gobierno indígena se reconfigura, vuelve a mutar, como antes lo había hecho en sus distintas formas de relación con el Estado, ya sea colonial, republicano o nacional popular. Así las cosas, en estas nuevas condiciones ¿cuáles son las características de estas nuevas formas de gobierno indígena y qué retos enfrenta al gobernar la diversidad en tiempos del multiculturalismo? El lector atento encontrará estos debates en distintos capítulos del volumen. En los aportes de las experiencias documentadas por los autores, identifico dos formas de gobernar en la diversidad en el ámbito local en jurisdicciones indígenas: 1) gobierno local como gobierno comunal indígena, y 2) gobierno local con modo comunal de gobernanza. Por la brevedad de este espacio, apuntaré algunos de sus rasgos, aunque muchos otros quedan dentro de las líneas de trabajo en los distintos capítulos que conforman este libro.

GOBIERNO COMUNAL INDÍGENA

La “vida en comunidad”, “la comunidad como modo de vida”, “la comunalidad como poder comunal”, son argumentos que comparten los autores de este volumen como rasgos distintivos de las jurisdicciones indígenas de estudio. Para Speed y Moreno, la noción de gobierno indígena de Nicolás Ruiz remite a la idea de aquel que se subordina a “la voluntad del pueblo”. Para Sánchez y Martínez, se trata de prácticas que buscan el ajuste a una concepción de “modo comunal” de gobernar en Milpa Alta. Para Marimán y Aylwin, el gobierno indígena de la Comuna de Tirúa en Chile es el “gobierno de la diversidad”, toda vez que durante tres periodos consecutivos ha gobernado de manera exitosa a una jurisdicción en la que coexisten mapuches y no mapuches. Mientras que para Tibán y García, el gobierno provincial de Cotopaxi es un “gobierno alternativo” que funciona a partir de la gestación de formas nuevas de “buen gobierno” en contextos pluriétnicos.

Las dos primeras definiciones aluden a un tipo de gobierno indígena que aquí he llamado “gobierno comunal indígena”, en tanto que la tercera refiere a un “gobierno local con modo comunal de gobernanza”. Uno se configura en contextos monoétnicos indígenas (en los casos estudiados en Bolivia, Milpa Alta, Oaxaca, Cancuc y Nicolás Ruiz) y el otro se despliega en jurisdicciones multiétnicas en donde indígenas son gobierno (Chile, Ecuador, Ocosingo).

La idea de “gobierno indígena comunal”, que remite al gobierno de una “comunidad”, no tiene una relación directa con la noción de comunidad entendida como una pequeña localidad. Los autores de este libro aluden a representaciones sobre el “modo comunal de gobierno”, como prácticas, discursos, relaciones e instituciones específicas en una jurisdicción indígena determinada, con tamaño variado. Así, se refieren al gobierno local como “gobierno comunal” en los pequeños municipios de Oaxaca y Chiapas, y también a las regiones autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua y a la

comunidad de Milpa Alta en el Distrito Federal, México. En Nicaragua, por cierto, la población indígena vive en asentamientos rurales, mientras que en Milpa Alta vive en cascos urbanos (y espacios rurales con bosques y milpas), en una jurisdicción indígena inserta dentro de una de las metrópolis más grandes del mundo: la ciudad de México. En este sentido, al hablar de “gobierno comunal indígena” y, en consecuencia, de instituciones comunales, no se limitan al gobierno de la pequeña comunidad rural (aunque los incluye), sino a una forma de gobierno que funciona, que es vigente y aplicable a jurisdicciones que se autoadscriben como indígenas, de distintos tamaños y configuraciones culturales diversas.

Recapitulando aportes de los autores de este libro, identifico que el gobierno comunal indígena es aquel que realiza su gestión sobre la base de representaciones, prácticas y discursos que apelan al bien colectivo comunal, al “bien del pueblo”. Se representan como gobiernos indígenas comunales porque son legitimados por un colectivo por el que fueron elegidos y porque gobiernan mediante procedimientos que se perciben como comunales, como son las asambleas, el consenso, el acuerdo y la revocación del nombramiento (Speed y Moreno; Tibán y García; Leyva y Vázquez; Burguete y Gómez; Aguilar y Velásquez). Para que un gobierno indígena sea reconocido como tal, es importante que en sus representaciones se ajuste a una percepción de gobierno diferenciado, como un “gobierno distinto”, en oposición a aquellos que despliegan prácticas características del sistema estatal o de otras identidades étnicas que se perciben como el “Otro” étnico. El gobierno comunal indígena se autorrepresenta y se construye discursivamente en oposición a valores que confrontan al mal gobierno y a las instituciones y prácticas que emanan del Estado, legitimando esas prácticas en la permanencia histórica de “usos y costumbres” (Marimán y Aylwin Tibán y García; Aguilar y Velásquez).¹⁶

¹⁶ Melucci llama la atención sobre la importancia que tienen en la actualidad las narrativas y los relatos en la construcción de la identidad en la sociedad de la información. En la medida en que la identidad pierde sus viejos anclajes –como “la divinidad, la naturaleza, la pertenencia al sistema de

En este mismo orden, todos los autores destacan la importancia de la asamblea como el principal órgano de gobierno de una jurisdicción político-territorial que se autoadscribe como indígena. Un órgano de gobierno que no está, por cierto, presente en otras jurisdicciones que no se asumen como indígenas. De modo que podemos inferir que, al menos en los casos que aquí nos ocupan, la representación de una “comunidad indígena” o un “municipio indígena” o incluso una “región indígena”, es aquella que tiene a la asamblea como el espacio en donde se presume deben dirimirse todos los asuntos que conciernen a la jurisdicción indígena comunal.

Aquí importa destacar que en esta definición, “lo comunal” no se invalida por la forma en que la jurisdicción en cuestión sea reconocida dentro de la organización político-territorial del Estado: como un ejido, un sindicato agrario o en calidad de bienes comunales, o como un municipio, una comuna, una región o una provincia. De esta manera, en el presente volumen algunos estudios se refieren a jurisdicciones que tienen un reconocimiento legal como municipios, pero cuya organización político-territorial se regula por la asamblea y sus instituciones, y no por el ordenamiento municipal estatal. Una situación que sin duda produce tensiones, como lo demuestra el

parentesco...”, se depende más de las narrativas para representarse, que muchas veces, apunta, son lejanas “a la realidad”. De ahí que esas narrativas puedan verse como “nuevas mitologías de la cultura moderna”. Afirma: “Cuanto más se desenganchan las sociedades en que vivimos de la dependencia material, tanto más autónomo se vuelve el orden simbólico. En otras palabras, cuanto más incrementan las sociedades su capacidad de intervención sobre sí mismas y sobre las propias relaciones sociales, más constitutiva de la acción social se vuelve la representación de su acción. Cuando se habla de sociedad de la información, se dice en realidad con otras palabras que la capacidad social de producir representaciones de sí llega a ser un rasgo constitutivo de la acción social” (2001: 94). Desde su perspectiva, los científicos sociales contribuimos a la construcción de esas representaciones: “Este desplazamiento corresponde a nuevas demandas que emergen de la sociedad y de las que los analistas, observadores y estudiosos son ellos mismos intérpretes y traductores” (*ibid.*). Abunda en que los relatos contienen mensajes para dar sentido a la identidad. En la sección que intitula “¿Narrar para existir?”, concluye: “[...] el narrar no puede dissociarse de las relaciones en las que esta práctica se sitúa. Las narraciones son siempre relatos que los actores individuales y colectivos hacen a alguien y para alguien de las actividades comunicativas que tienen lugar en un cierto contexto relacional. La narración es, como tal, un acto social denso...” (*ibidem*).

caso del “municipio en resistencia” de Nicolás Ruiz, en Chiapas, en donde para realizar su forma de organización comunal deciden romper con la institucionalidad del Estado y con la legislación municipal que lo rige. En otros casos, como el estado de Oaxaca, México, el Estado ha tenido que llevar a cabo cambios legislativos: hoy en día el código electoral oaxaqueño acepta procedimientos comunales para la elección de autoridades municipales y da cabida a las asambleas, el consenso y el acuerdo (Aguilar y Velásquez).

La importancia de la asamblea en las representaciones sobre las formas de gobierno indígena es tal, que su presencia o ausencia reflejan las transformaciones en un colectivo. Por ejemplo, la constitución de la asamblea como principal órgano de decisión en Ocosingo, Chiapas, da cuenta de un proceso de (re)indianización del municipio. De la misma manera, cuando la asamblea, el consenso, el acuerdo y la revocación desaparecen de una jurisdicción, es probable que se esté presenciando un proceso de desindianización, al diluirse las principales instituciones que son la base de su permanencia y continuidad histórica. Aunque, como dijimos arriba, esas instituciones pueden ser reactivadas si abrevan en la reserva comunal rebelde, para proceder a procesos de (re)indianización y reconstitución de las identidades colectivas.

Por otro lado, dado que los colectivos indígenas no existen como parte constituyente de los Estados y, más bien al contrario, su permanencia es resultado de la voluntad colectiva de pertenencia, permanencia y reinención, la jurisdicción comunal indígena y las partes que la integran (comunidades, municipios o regiones) se encuentran en una dinámica de constitución y reconstitución permanente. Para sostener su continuidad histórica, estas formas de organización político-territorial diferenciadas requieren de su constante reconfiguración y adecuación al contexto histórico en el que viven.

Esta característica conduce a que instituciones de gobierno local de los colectivos indígenas, como la asamblea, dediquen mucho tiempo a regular la membresía (la inclusión y exclusión), y a invertir mucho tiempo y esfuerzo común en prácticas deliberativas que se ocupan de etnizar las instituciones y la vida cotidiana. Esta relación orgánica entre identidad, instituciones, regu-

lación y vida cotidiana es lo que podemos identificar como “modo comunal” de vida. Esta forma de organización social ha sido elaborada teóricamente por intelectuales oaxaqueños con el nombre de “comunalidad”. Integra un sistema cultural que incluye a la asamblea, el territorio comunal, el poder político, el trabajo colectivo y la fiesta comunal, así como el derecho, la educación, la lengua y la cosmovisión (Aguilar y Velásquez).

Sin embargo, constituirse, reconocerse y definirse como “comunidad” no es un proceso acabado o estático, y la vida comunal es terreno de confrontación y conflicto, tanto hacia adentro como hacia fuera, en diálogos constantes con su entorno, con el Estado y con los ámbitos nacional y global (Regalsky y Quisbert). Adicionalmente, en las jurisdicciones con gobierno indígena comunal se producen tensiones entre las varias formas de ciudadanías coexistentes (Leyva y Vázquez). La ciudadanía comunitaria está muy claramente relacionada con los derechos y obligaciones, como el derecho a la tierra y al uso y disfrute de los bienes colectivos.

La mayor parte de las experiencias documentadas en este libro apelan a la comunidad, al consenso y al acuerdo, como la representación de las formas de gobernar en la vida comunal. Sin embargo, en estas narrativas también puede leerse sobre luchas de poder dentro de la organización comunal. Las diferencias políticas, religiosas, ideológicas, partidarias, étnicas, de edad y de género, y con frecuencia de clase, de afinidades con proyectos políticos nacionales y globales, irrumpen con frecuencia, matizando las representaciones de “lo asambleario” como formas armónicas de convivencia. En estos casos, “la comunidad” puede mantenerse, pero fragmentada, muchas veces en un número infinito de pequeñas comunidades, que disponen cada una de ellas de su propia asamblea. De lo que resulta que “la comunidad” se reconstituye mediante la rearticulación del archipiélago de pequeñas comunidades, tal y como sucede en el caso del municipio de San Juan Cancuc, en Chiapas (Burguete y Gómez).

La diversidad política, ideológica y, a veces, religiosa es el punto de mayor tensión entre los retos que significa gobernar la diversidad en jurisdicciones que se presumen uniformes. La disidencia que rompe la idea de homogenei-

dad, o que interpela los consensos y los acuerdos como instituciones legitimadas para lograr la cohesión social, es duramente sancionada y los opositores pueden perder todos sus derechos agrarios y políticos. En ocasiones incluso conduce a la pérdida del derecho de membresía en la comunidad (o municipio, en los casos en donde la comunidad tiene este rango).

Para legitimar una decisión de ese calado, los actores indígenas apelan al instrumental de derechos indígenas, que garantiza el derecho de los pueblos a la libre determinación. En este contexto, la asamblea es un espacio de tensión. Ésta, que se asume como “la voz del pueblo”, que busca lograr decisiones en forma unánime y que se reclama como la mayoría, pone en aprietos a la minoría, por lo que muchas veces ésta es colocada en el lugar de los “otros”. En algunas ocasiones las mujeres quedan también convertidas en minorías, en tanto quedan excluidas de la “mayoría” que se constituye como asamblea comunal. Las tensiones que aquí se generan abren un campo de disputa que ha entrado a los debates entre derechos colectivos, garantías individuales y derechos humanos (Collier y Speed, 2000). Estas controversias irrumpen en las discusiones abiertas por los autores de este volumen.

En este mismo orden, vemos que la asamblea, que se encarga de vigilar la vigencia del “modo comunal” de vida, disputa al Estado la prerrogativa de decidir sobre la renovación de autoridades. En las jurisdicciones con forma de gobierno comunal indígena se desconfía de los procesos electorales abiertos y se prefiere someter el cambio de autoridad a la decisión de la asamblea. Aquí se produce un nuevo punto de tensión. Regularmente las jurisdicciones indígenas son el terreno de “gobiernos paralelos”, en donde coexisten (históricamente, pues es una condición de su colonialidad) las instituciones de gobierno estatal *versus* las instituciones comunales. Es frecuente que las autoridades locales sean originarias de la jurisdicción que gobiernan, pero su gobierno se legitima en la institucionalidad estatal. Por tal motivo su mandato tiene, a menudo, el propósito de aplicar políticas de asimilación en una estrategia de disolución de los gobiernos comunales. Éste es un rasgo característico de la condición de colonialidad del poder sobre las formas de

gobierno indígena. En su larga duración, los gobiernos comunales han sido históricamente débiles y han estado inmersos en permanentes conflictos por su sobrevivencia, siempre al borde del último respiro.

Sin embargo, en tiempos de multiculturalismo y democracia electoral, se modifica el terreno en donde se producen las disputas por significar al gobierno de las jurisdicciones indígenas. Los actores políticos indígenas asisten a las urnas y a los procesos electorales estatales a tratar de legitimar a sus autoridades comunales y constituir las como gobiernos locales con el aval del Estado. No hay recetas ni resultados parejos de lo que esos ejercicios han decantado en América Latina. Lo único que podría generalizarse es la posibilidad de ganar el reconocimiento de un gobierno indígena con la legitimidad de una elección democrático-electoral, que es el caso de la mayor parte de las experiencias aquí documentadas. Pero con ello se abren nuevos riesgos. El reconocimiento estatal de los gobiernos locales indígenas supone, simultáneamente, la aceptación de una normativa que los somete a la lógica de la institucionalidad estatal. Tal cosa adquiere importancia en aquellos países en donde el concepto de “gobierno indígena” no tiene un reconocimiento legal, como sucede con la mayoría de los países aquí estudiados.

Hasta ahora me he referido a los “gobiernos indígenas” como una categoría sociológica, mas no como una categoría jurídica. Esta distinción es relevante, porque a la hora de aplicar la legislación estatal los que hasta aquí hemos llamado “gobiernos indígenas” –por ser el gobierno local con autoridad sobre jurisdicciones que se autoadscriben y que son percibidas como indígenas– quedan en realidad reducidos a ser simplemente gobiernos locales, que deben obedecer el articulado que los rige, lo que los hace vulnerables y les hace difícil defender sus prácticas e instituciones, que se presume los definen como un “gobierno comunal indígena”.

En este escenario se producen múltiples puntos de tensión. Aquí surge la creatividad del colectivo para tratar de ajustarse entre la institucionalidad estatal y la consolidación de sus prácticas de gobierno comunal. Cuando este aspecto no se logra a satisfacción, puede pasarse a una fase de constitución

de autogobierno indígena por la vía *de facto*, desafiando la institucionalidad del Estado. Así lo muestran las experiencias chiapanecas de los municipios de Ocosingo (Leyva y Vázquez) y Nicolás Ruiz (Speed y Moreno).

Pese a que la normativa estatal no reconoce a los gobiernos locales en las jurisdicciones indígenas como “gobiernos indígenas”, éstos pujan por ser significados como tales al etnizar la política, lo político, sus discursos, prácticas e instituciones. De sus posibilidades y limitaciones, y de las tensiones que surgen a la hora de gobernar en la diversidad con la “forma de gobierno comunal indígena”, dan cuenta los autores de este libro.

GOBIERNO LOCAL CON MODO COMUNAL DE GOBERNANZA

Un segundo escenario para la (re)significación de las formas de gobierno indígena en tiempos de multiculturalismo son las experiencias de gobierno en jurisdicciones que se autoadscriben como indígenas, pero cuyas autoridades tienen el reto de gobernar a una población de composición pluriétnica. A este tipo de gobierno le he llamado “gobierno local con modo comunal de gobernanza”,¹⁷ y se caracteriza por la innovación en el diseño de las instituciones

¹⁷ “Gobernanza” es un concepto de reciente cuño en el lenguaje de la administración pública y la ciencia política. El vocablo comenzó a usarse en la década de los ochenta; pese a su juventud, su uso se ha extendido y todavía no hay consenso sobre una única definición. Para Natera (2004) y para Navarro (2002), la idea de “gobernanza” refiere a una nueva forma de entender las relaciones Estado-sociedad, en el marco de las transformaciones del Estado producidas en las últimas décadas tendientes a modificar las relaciones y las formas de negociar el poder. Busca conceptualizar una nueva forma de gestión que presume la participación ciudadana y la de una multiplicidad de actores públicos, instituciones y relaciones implicadas en el proceso de gobierno. A diferencia de la idea de “gobernabilidad”, relativa al control político desde el Estado vertical y centralizador, la idea de “gobernanza” apunta, por el contrario, a la importancia que adquieren nuevos mecanismos de gobierno que no se basan exclusivamente en las autoridades gubernamentales ni en las sanciones decididas por ellas. Da cuenta de nuevas formas de gobierno en el marco de las transformaciones del Estado, que en el contexto de la globalización ha dejado de tener el monopolio del gobierno sobre la sociedad. En este sentido recupero la noción de “gobernanza” para explicar la innovación en el gobierno local indígena, como resultado de su incorporación a la organización estatal y a la lógica multicultural, con el telón de fondo de la transformación del Estado. Estas circunstancias

de gobierno local. Tiene el reto de combinar discursos, prácticas, recursos e instituciones propias de un “gobierno comunal indígena” con otros que respondan a los reclamos de ciudadanía y sean aceptados como adecuados por la población no indígena que vive en la jurisdicción.

Así como el Estado y los pueblos indígenas asumen el desafío de constituir instituciones y gobiernos que respondan y sean coherentes a la pluriétnicidad de los países latinoamericanos, de la misma manera los gobiernos locales en jurisdicciones multiétnicas enfrentan el reto de satisfacer la pluriétnicidad de sus jurisdicciones. Esto supone –como lo plantean Marimán y Aylwin y Tibán y García, por separado– gobernar dando respuesta al “Otro” étnico.

Y éste es el elemento crucial de esta forma de gobierno que lo distingue del tipo de “gobierno comunal indígena” visto anteriormente. Aquél se asume y se representa como gobierno de y para una población étnicamente homogénea subordinando a “la minoría” (étnica, política y religiosa, y muchas veces de género) a los intereses de un colectivo que se reclama como “mayoría”. Cómo se constituye cada una de estas formas de gobierno no es una cuestión de demografía, o de resultado matemático relativo al tamaño de la población y su composición étnica, sino de las respuestas y estrategias con las que abordan la cuestión del “Otro” étnico: o se le subordina a las decisiones de la comunidad (o de la nación, como sucede con las políticas asimilacionistas emanadas del Estado-nación), o se le reconoce su identidad e intereses, y se le incorpora a la comunidad/nación sobre la base de su diferencia bajo fórmulas de ciudadanía étnica o ciudadanía multicultural (Leyva y Vázquez). Éstos son los desafíos que asumieron los gobiernos de la prefectura de la provincia de Cotopaxi y del municipio de Saquisilí de Ecuador; de la comuna de Tirúa en Chile y del municipio de Ocosingo, en Chiapas, documentados en este libro.

Un primer rasgo que se advierte en las narrativas de las autoridades de esas jurisdicciones y que los investigadores recogieron en sus textos, es su

presentan nuevos desafíos (retos y oportunidades) para que los gobiernos indígenas en contextos pluriétnicos puedan constituirse y recurrir a su propia institucionalidad para gestionar la diversidad y representarse como un “buen gobierno”.

autovaloración como un “gobierno diferente”, “un gobierno incluyente” y un “gobierno alternativo”. Las cuatro experiencias que comparten esta forma de gobierno tuvieron que demostrar que eran “un buen gobierno”. Por distintos procesos –que van desde la revuelta municipalista de Ocosingo que condujo a la instauración *de facto* de un Consejo Municipal Plural Ampliado (que tuvo un reconocimiento oficioso durante tres años, desde el Poder Legislativo en Chiapas), hasta las experiencias de Chile y Ecuador (gobiernos locales que ascendieron en un contexto de transición y apertura política democrática)–, todas ellas enfrentaron el desafío de ocupar el gobierno local en una suerte de “alternancia étnica”. Es decir, que entraron a gobernar jurisdicciones que antes habían sido gobernadas por no indígenas.

Las autoridades de estas jurisdicciones proceden de los liderazgos de movimientos sociales en la lucha por la tierra, en la defensa de sus recursos y patrimonio y de movimientos indígenas por la libre determinación, lo que los hizo sensibles a la importancia de las alianzas y a la convivencia pluriétnica. En esos escenarios, uno de sus principales retos fue demostrar que podían ser “un buen gobierno”, y aún más, un “mejor gobierno”. Por esta presión, las cuatro experiencias introdujeron innovaciones en el diseño institucional y construyeron nuevas formas de gobierno, que reinventaron instituciones como la asamblea, las reuniones amplias, los consensos y los acuerdos, que quedaron incorporadas como prácticas en el ejercicio del gobierno local, pero resignificadas.

A diferencia de las experiencias del “gobierno comunal indígena”, al que esas mismas instituciones le servían para levantar y fortalecer el cerco de la monoetnicidad, protegerse de la amenaza externa y cerrar las decisiones sólo para los que se consideraban “propios”, a los gobiernos pluriétnicos esas mismas prácticas les facilitaron la inclusión del “Otro” étnico y dieron respuesta de esta forma a la pluriétnicidad de sus jurisdicciones.

Llama la atención que las cuatro experiencias se caractericen por la necesidad de crear nuevas instituciones para gobernar la diversidad pluriétnica de una manera inclusiva, pero sobre la base y en el marco de su propio

bagaje cultural resignificado. Resulta interesante observar cómo las mismas instituciones y prácticas que son representadas como rasgos distintivos a la organización comunal indígena fueron significadas en un doble lenguaje. En Ecuador y Chile, por ejemplo, se recogen testimonios que dan cuenta de cómo las autoridades locales nombran esas prácticas en su propio idioma, en un esfuerzo para legitimarse frente a la población indígena de su jurisdicción, pero renombrándolas y resignificándolas al mismo tiempo en español (“participación ciudadana”, “planeación” y “consulta”) frente a la población que no era indígena.

Tibán y García refieren que en el municipio de Saquisilí, en Ecuador, se creó la figura de “comités deliberantes” como un nuevo instrumento para lograr la gobernanza pluriétnica. En entrevista, el alcalde subraya la importancia que adquiere la interculturalidad al ser incorporada en el ejercicio de gobierno: “...La interculturalidad entendida como proceso permanente de diálogo y enriquecimiento. He luchado para que no sea solamente respeto al idioma o a la vestimenta, sino que sean principios humanos para tratarnos de igual a igual entre todos”.¹⁸

Por otro lado, la prefectura de Cotopaxi, también en Ecuador, construyó una nueva figura: “gobierno circular”, con el propósito de operar un gobierno inclusivo. La idea era que mediante la figura del círculo, las decisiones se tomaran en colectivo. Además de tener un sentido inclusivo, esta medida

¹⁸ El concepto de “interculturalidad” está en disputa aún, de lo que deviene su polisemia. Por un lado se nombran así las políticas emanadas desde el Estado que buscan sustituir a las políticas asimilacionistas: intentan promover la interacción cultural y reducir el conflicto interétnico, el racismo y la violencia étnica, apoyándose en estímulos a la “convivencia” respetuosa de la diversidad. Sin embargo, estas estrategias ignoran las diferencias de clase y las relaciones de poder entre los grupos, de lo que resulta una estrategia despolitizadora. Por otro lado, este mismo concepto ha sido elaborado por algunos movimientos indígenas y lo han incluido como parte de su catálogo de reclamos-propuestas a las sociedades nacionales. En Ecuador, por ejemplo, el movimiento indígena propone la noción de “interculturalidad” como una nueva forma de relación que modifique las condiciones y las modalidades en las que se dan los intercambios culturales. Esta nueva forma de convivencia sólo podrá lograrse si previamente se reconoce a los Estados como plurinacionales. Para un acercamiento a este debate véase Walsh (2002).

tenía como propósito ser un recurso para la transparencia y la rendición de cuentas. Pero el “círculo” era a su vez un recurso para las políticas de inclusión étnica. Tibán y García lo describen como un espacio que “[...] reúne a indígenas, campesinos, mestizos y blancos dentro de un espacio plurinacional, multiétnico, intercultural y multilingüe”. La idea del prefecto de Cotopaxi es que mediante el mecanismo del “gobierno circular”: “todos estemos juntos, es el ejercicio del poder desde abajo, el gobierno de los excluidos, de los que no han tenido oportunidad”.

La combinación pluricultural de esos conceptos produjo una amalgama conceptual, de prácticas y discursos, que dio contenido a nociones como “democracia local”, “transparencia de la gestión administrativa y política” y “gestión del desarrollo económico, social, político y cultural”; como sostienen Tibán y García al documentar la gestión de los gobiernos locales de ese país, inscritos en una lógica más amplia del movimiento indígena de la Conaie, en la propuesta del Estado plurinacional y la sociedad intercultural.¹⁹

La forma de “gobierno local con gobernanza comunal” se encuentra en un reto permanente. Para ser un buen gobierno debe lograr un equilibrio entre las instituciones “propias” para ser percibido como un gobierno indígena, pero al mismo tiempo como un gobierno abierto al “Otro” étnico, de lo que resulta que debe ser capaz de hacer un “gobierno de la diversidad”.

¹⁹ Hoy día muchos conceptos están en disputa: lo están las nociones de desarrollo e interculturalidad, pero también lo está la de democracia, como nos lo muestran los ejemplos de las experiencias documentadas. Desde la perspectiva de Melucci, el “conflicto de denominación” en los conceptos es una tensión propia de la sociedad de la era de la información. Advierte: “Una dimensión de los conflictos que atraviesan todos los movimientos étnicos y culturales es completamente novedosa y no pertenece de modo privilegiado a estos actores sociales: cobra forma como un conflicto de denominación. Un conflicto sobre el significado de las palabras y las cosas en una sociedad en la que el nombre suplanta en grado creciente a la realidad. Precisamente por este motivo el idioma a través de la identidad étnica y lingüística cobra tanta importancia: en la sociedad de la información de hoy, el modo en que denominamos a las cosas decide inmediatamente su propia existencia. El componente idiomático en los conflictos étnicos es, por tanto, no simplemente la reivindicación de un derecho tradicional, ilumina la cuestión crucial de si es posible hoy en día denominar de un modo diferente” (Melucci, 2001: 117).

Así es percibida la gestión del alcalde de la comuna de Tirúa, en Chile. En su gestión, no ignora el perfil pluriétnico de su jurisdicción, y responde a las demandas de los vecinos tomando en cuenta esa condición. Para tales propósitos ha conformado “juntas vecinales” como instancias de organización, planificación, validación y decisión (Marimán y Aylwin).

En este mismo orden de ideas, en el municipio de Ocosingo se conformó un Consejo Municipal Plural Ampliado (distinto a la figura oficial del “municipio libre”), que se integró con un carácter pluripartidista, pluriétnico, con liderazgos rurales y urbanos, que funcionaba de manera rotativa y cuyos acuerdos debían lograrse por consenso. Siendo Ocosingo una jurisdicción pluriétnica, con organizaciones sociales integradas de una manera multiétnica, el gobierno alternativo que se constituyó fue también pluriétnico. El nuevo ayuntamiento resultó una amalgama en donde lo más relevante fue construir un gobierno incluyente en un contexto de guerra –en el marco de la rebelión armada zapatista–, pero que gobernara con las instituciones de la asamblea, el consenso y el acuerdo.

Este esfuerzo condujo a la resignificación de diversas instituciones, como la asamblea, el consenso y el acuerdo, que iban más allá del significado que habían tenido cuando eran el principal instrumento de la organización campesino-indígena, en Las Cañadas de la Selva Lacandona. Al ser llevadas a la ciudad, a la cabecera municipal, y al incluir en el mismo cuerpo de gobierno tanto a representantes de las comunidades rurales como urbanas, a los indígenas y no indígenas, estas instituciones estaban siendo resignificadas en un nuevo contexto multicultural (Leyva y Vázquez).

Como es comprensible, el terreno de la “alternancia étnica” enfrenta desafíos. Al asumir el gobierno los alcaldes de Saquisilí, Ocosingo y Tirúa y el prefecto de Cotopaxi enfrentaron el prejuicio y el racismo de sus conciudadanos. Los testimonios recogidos en este volumen documentan la desconfianza de los ciudadanos de la jurisdicción en torno a su eficiencia. Pese a ello, es importante mencionar que el alcalde de la comuna de Tirúa en Chile ha sido electo por tres periodos, y el prefecto de Cotopaxi va por su segunda gestión de gobierno. Aunque hay que decir que los casos del tipo de gobierno indí-

gena con gobernanza comunal no son frecuentes, pero tampoco los únicos. La lectura detallada de esas experiencias deja lecciones interesantes para el desafío indígena de gobernar la diversidad, en la diversidad.

En efecto, el tema de la inclusión del “Otro” étnico dentro de las instituciones de gobierno indígena está abierto a debate entre los pueblos y organizaciones indígenas. Algunas de ellas se resisten a crear instituciones de representación y gobierno de mixtura pluriétnica que incluyan al “Otro” étnico dentro de su jurisdicción. Sobre todo cuando, por su peso demográfico, éstos amenazan la “verdadera” representación y gobierno indígenas. Ésta es la posición y el cuestionamiento más severo de la organización Yatama al régimen de autonomía regional pluriétnica en Nicaragua. El incremento de la población mestiza en dichas regiones por motivos de nueva colonización y migración del Pacífico hacia la Costa Atlántica ha modificado el equilibrio demográfico en las regiones, lo que ha puesto en riesgo los recursos y patrimonio indígenas y ha reducido el peso de las decisiones de los indígenas en los órganos de gobierno en las regiones autónomas, sobrerrepresentadas ahora por los mestizos, según refieren Wilson, González y Mercado.

Así como el caso de Nicaragua, en las páginas siguientes podrá verse que la discusión sobre las formas de gobernar la diversidad y los retos que tal cosa significa, lo mismo desde el Estado que desde dentro de las jurisdicciones que se autoadscriben como indígenas, está vigente. Se trata de un debate que está abierto tanto en la sociedad como en este libro.

ACERCA DE LA ESTRUCTURA DEL LIBRO

Por último, unas palabras sobre la estructura del volumen. Los estudios de caso se despliegan en tres secciones, todas ellas en diálogo, pero con énfasis diferentes. La primera sección: “Gobernar (en) la diversidad: territorio, autonomía y soberanía”, incluye los casos de Chile, Bolivia, Nicaragua y Milpa Alta-México. Son estudios que subrayan la importancia que adquiere la territorialidad y las demarcaciones jurisdiccionales en el ejercicio del gobierno

indígena. La segunda sección, “Gobernar (en) la diversidad: reconstitución y reinención de gobiernos indígenas”, agrupa los casos de Ecuador, Guatemala y San Juan Cancuc-México. Estos capítulos destacan la importancia de las dinámicas de reconstitución de los pueblos y de (re)inención de las comunidades como aspectos clave en las luchas indígenas y en el ejercicio del gobierno local. La tercera sección, “Gobernar (en) la diversidad: comunalidad, identidad comunitaria y ciudadanía étnica”, incluye los capítulos de Oaxaca-México, Nicolás Ruiz-México, y Ocosingo-México. Los autores ponderan la centralidad que adquieren las instituciones de la comunidad indígena, y destacan la relevancia de la comunalidad, la asamblea, los acuerdos y los consensos como ejes desde los cuales se gestiona la diversidad.

Adicionalmente, el libro cuenta con otras dos secciones. Una se integra con dos capítulos introductorios, escritos por las coordinadoras del proyecto, el primero de los cuales aquí concluyo, escrito por Araceli Burguete; y el segundo, a cargo de Xochitl Leyva y Shannon Speed, se ocupa de los aspectos epistémico y metodológicos del proyecto de investigación, y es una innovación de este volumen. Nos pareció relevante recuperar el proceso epistémico y metodológico y reflexionar teóricamente sobre ellos, para dar cuenta de la particular manera en que se constituyeron los equipos de investigación y revelar los soportes epistémicos del ejercicio de la “investigación de co-labor”, tal y como fueron construidos los capítulos de los estudios de caso.

La última sección, con la que cierra el libro, tiene un propósito conclusivo y consta de tres capítulos escritos por los asesores del proyecto de investigación que acompañaron todo el proceso. El capítulo escrito por Charles Hale borda alrededor de los aspectos metodológicos. Continúa Neil Harvey, quien realiza un análisis comparativo entre los procesos que analizan los autores de los estudios de caso. Finalmente, en el último capítulo, Héctor Díaz-Polanco recupera las discusiones sobre los escenarios de las luchas y movimientos indígenas en los años recientes en América Latina y el nuevo dinamismo que adquieren al modificarse algunos entornos nacionales.

Los lectores podrán leer el libro de varias maneras. Proceder por el orden antes mencionado, o bien seleccionando sus lecturas de acuerdo con la tipología de formas de gobierno indígena presentada. En cada capítulo pueden leerse las políticas y las prácticas desplegadas desde el Estado para gestionar la diversidad cultural en los países de estudio y tener una idea global sobre las políticas estatales de gobernar la diversidad, junto con la sección relativa a las experiencias de formas de gobierno en jurisdicciones indígenas. La mayor parte de los estudios tienen como objeto experiencias de gobiernos indígenas en diversas escalas –comunitarias, municipales y regionales–, y desde allí analizan los desafíos que enfrentan para “gobernar en la diversidad”. Los capítulos sobre Guatemala y Nicaragua, por su parte, abordan estos temas desde el estudio de los discursos de las organizaciones indígenas y su posicionamiento frente a las políticas multiculturales. No obstante, todos los capítulos reflexionan sobre el reto que significa gobernar “la diversidad en la diversidad”. Reto que, por lo demás, hay que decir, no enfrentan sólo los gobiernos indígenas, ya que la diversidad es cosustancial a toda sociedad, y en consecuencia implica un desafío para todo gobierno en cualquier escala. De ahí la invitación a introducirse en la lectura de estas experiencias para aprehender las lecciones y pensar en los retos que significa “gobernar (en) la diversidad” en ésta nuestra América Latina de los tiempos del multiculturalismo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, HUGO Y MARÍA CRISTINA VELÁSQUEZ

- 2008 “La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

AGUIRRE BELTRÁN, GONZALO

- 1990 *Formas de gobierno indígena*, FCE-INI-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, México.

ALMARIO, ÓSCAR

- 2001 “Tras las huellas de los renacientes. Por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o ‘afrocolombianos’ del Pacífico Sur”, en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp. 15-40.

ASSIES, WILLEM, GEMMA VAN DER HAAR Y ANDRÉ HOEKEMA (ed.)

- 1999 *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán A. C., Zamora, Michoacán.

BASTOS, SANTIAGO, DOMINGO HERNÁNDEZ Y LEOPOLDO MÉNDEZ

- 2008 “Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala. Entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, México.

BARTRA, ARMANDO

- 2002 *Mesoamérica: los ríos profundos. Alternativas plebeyas al Plan Puebla-Panamá*, Juan Pablos Editor, México.

BELLO, ÁLVARO

- 2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*, CEPAL, ONU.

BENGOA, JOSÉ

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Chile.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1987 “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, CIESAS, México, pp. 23-43.

BORON, ATILIO

- 2003 *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*, Clacso, Buenos Aires.

BURGUETE, ARACELI Y MIGUEL GÓMEZ

- 2008 “Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas: tensiones intracomunitarias por el reconocimiento de ‘autoridades tradicionales’”,

en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI

- En prensa “Microetnicidad en gramática autonómica en Los Altos de Chiapas”, en Natividad Gutiérrez Chong (comp.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas: España, Bolivia, Ecuador*, UNAM, México.
- 2007a “Cumbres indígenas en América Latina: resistencia y autonomía”, en *Revista Memoria*, núm. 220, junio, CEMOS-Memoria, México, pp. 38-47.
- 2007b “De organizaciones indígenas a partidos étnicos: nuevas tendencias en las luchas indígenas en América Latina”, en *Revista Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, CESMECA-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- 2007c “Concejo Municipal en regiones indígenas pluriétnicas de Chiapas 1994-1995: un recurso para la transición política en gramática autonómica”, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 169-209.
- 2002 “Procesos de autonomías *de facto* en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía”, en Shanán L. Matiasce, Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), CIESAS-IWGIA, México D. F., pp. 269-318.

BÜSCHGES, CHRISTIAN

- 2007 “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en la América Andina y Asia del Sur”, en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kalmeier (comps.), *Etnicidad y poder en los países andinos*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, pp. 15-36.

CASTRO-LUCIC, MILKA

- 2004 *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, política y derecho*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

CLAVERO, BARTOLOMÉ

- 2006 “Derecho y cultura: el derecho humano a la cultura propia”, en *Programa de Cooperación sobre Derechos Humanos México-Comisión Europea*, Memoria del Seminario Internacional Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, pp. 29-40.
- 2002 “Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío”, en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 47, núm. 1, pp. 35-62.

DEL VAL, JOSÉ (coord.)

Informe de evolución del Primer Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo 1995-2004. Pacto del Pedregal, Programa Universitario México Nación Multicultural, UNAM, México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 2008 “Gobernar (en) la diversidad posneoliberal”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.
- 2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

ESCOBAR, ARTURO

- 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Grupo Editorial Norma, Santafé de Bogotá.

GARCÍA, FERNANDO (coord.)

- 2000 *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*, Flacso, Ecuador-IBIS, Dinamarca, Quito.

GROS, CHRISTIAN

- 2007 “Ethniciser la politique, politiser l’ethnicité ¿le dilemme latino-américain?”, en G. Couffignal, *Amérique Latine. Les surprises de la démocratie*, La documentation Française, París, pp. 91-104.
- 2003 *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

HALE, CHARLES

- 2008 “¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.
- 2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, pp. 485-524.

HARVEY, NEIL

- 2008 “Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flasco, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

HARVEY, NEIL Y CASEY STEVENS

- 2008 “Conocimiento indígena, propiedad intelectual y la bioprospección en Chiapas”, en Andy Roth (coord.), *Caras y máscaras del México étnico. La participación indígena en las formaciones del Estado Mexicano*, El Colegio de Michoacán, A. C., Zamora, Michoacán, en prensa.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA

- 2006 “The indigenous movement in Mexico: between electoral politics and local resistance”, en *Latin American Perspectives*, 33, pp. 115-131.

LEÓN TRUJILLO, JORGE

- 1994 *De campesinos a ciudadanos diferentes: el levantamiento indígena*, CEDIME-Abya Yala, Quito.

LEYVA, XOCHITL Y SHANNON SPEED

- 2008 “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flasco, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

LEYVA, SOLANO, XOCHITL Y JUAN VÁZQUEZ

- 2008 “El Concejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo: demandas de ciudadanía étnica en tiempos de guerra”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flasco, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

MAMANI, PABLO

- 2005 *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*, CADES/IDIS-UMSA, El Alto, Bolivia.

MARIMÁN, PABLO Y JOSÉ AYLWIN

- 2008 “Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

MARTÍ I. PUIG, SALVADOR (ed.)

- 2007 *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, Fundación CIDOB, Barcelona.

MAYBURY-LEWIS, DAVID

- 1997 “Vivir con la etnicidad: la necesidad de un nuevo paradigma”, en Lourdes Arizpe (ed.), *Las dimensiones culturales del cambio global: una perspectiva antropológica*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, México, pp. 155-133.

MELUCCI, ALBERTO

- 2001 *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Jesús Casquette (ed.), Editorial Trotta, Madrid.

REGALSKY, PABLO Y FRANCISCO QUISBERT

- 2008 “Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

QUIJANO, ANÍBAL

- 2004 “El laberinto en América Latina: ¿hay otras salidas?”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, enero-abril, vol. 10, núm. 001, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 75-97.

RESTREPO, EDUARDO

- 2001 “Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnicización de las poblaciones negras en el Pacífico Sur colombiano”, en Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, pp. 41-70.

SÁNCHEZ, CONSUELO Y AGUSTÍN MARTÍNEZ

- 2008 “Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México. Gobernar en la macro-comunidad de Milpa Alta”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

SÁNCHEZ, CONSUELO

- 1992 “Las demandas indígenas en América Latina y el derecho internacional”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 26, diciembre, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp. 121-142.

SOUSA SANTOS, BOAVENTURA

- 1987 “Law: a map of misreading. toward a postmodern conception of law”, en *Journal of Law and Society*, vol. 14, núm. 3, otoño, Cardiff University, pp. 279-302.

SIERRA, MARÍA TERESA

- 2007 “Justicia indígena y Estado: retos desde la diversidad”, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM-Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 265-294.

SIEDER, RACHEL (ed)

- 2002 *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Palgrave-Macmillan, Londres.

SLATER, DAVID

- 1998 “Los rasgos espaciales de la democratización en tiempos globales”, en *Nueva Sociedad*, núm. 156, julio-agosto, Buenos Aires, pp. 44-53.

SPEED, SHANNON Y RUBÉN MORENO

- 2008 “Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1997 “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”, en *Revista de la CEPAL*, núm. 62, Santiago de Chile, pp. 61-73.

TIBÁN, LOURDES Y FERNANDO GARCÍA

- 2008 “De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

TOLEDO LLANCAQUEO, VÍCTOR

- 2005 “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires, Argentina, pp. 67-102.

TORANZO ROCA, CARLOS F. (comp.)

- 1993 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*, ILDIS, La Paz.

VAN COTT, DONNA

- 2005 *From Movements to Parties in Latin American: the Evolution of Ethnic Politics*, Cambridge University Press, Nueva York.
- 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh. .

VALLADARES DE LA CRUZ, LAURA

- 2001 “El debate indio sobre la ciudadanía multicultural en México. La revuelta por la dignidad”, en *Boletín Antropológico*, año 20, vol III, núm. 53, septiembre-diciembre 2001, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 313-334.

VÁZQUEZ LEÓN, LUIS

- 1992 *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*, Conaculta, México.

WALSH, CATHERINE

- 2002 “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Norma Fuller, *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, pp. 115-142.

WILSON, LESTEL, MIGUEL GONZÁLEZ Y EVARISTO MERCADO

- 2008 “*Yapti Tasba Masraka Nanib Asla Takanka (Yatama)* en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México-Quito-Guatemala, en este volumen.

YASHAR, DEBORAH J.

- 2005 *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*, Cambridge University Press, Nueva York.

ZIBECHI, RAÚL

- 2007 *Dispersar el poder*, Ediciones Abya Yala, Quito.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

CONAIE

- 2006 “Pueblos Indígenas en Aislamiento Voluntario en la Amazonia Ecuatoriana. Documento Base. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador” (http://www.sosyasuni.org/files/conaie_taromenani2.pdf), noviembre de 2006.

ITURRALDE, DIEGO

- 1995 “La gestión de la multiculturalidad y la multiétnicidad en América Latina”, *Gestión de las Transformaciones Sociales-MOST*, Documentos de Debate, núm. 5, UNESCO (<http://www.unesco.org/most/iturspan.htm>).

LEÓN, JORGE

- 2001 “El contexto y el sistema político en el movimiento indígena ecuatoriano” (<http://www.princeton.edu/~plas/publications/Cuadernos/C6-essay3.pdf>).

NATERA, ANTONIO

- 2004 “La noción de gobernanza como gestión pública participativa y reticular”, en *Documento de Trabajo Política y Gestión*, núm. 2, Universidad Carlos III de Madrid, Departamento de Ciencia Política y Sociología, Área de Ciencia Política y de la Administración (http://www.uc3m.es/uc3m/dpto/CPS/CPS_public.html).

NAVARRO GÓMEZ, CARMEN

- 2002 “Gobernanza en el ámbito local”, ponencia presentada en el VII Congreso Internacional del CLAD sobre la reforma del Estado y de la administración pública, Lisboa, Portugal, 8-11 de octubre (<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/CLAD/clad0043412.pdf>).

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 2006 *Informe del Relator, Los derechos humanos y las cuestiones indígenas*, E/CN.4/2006/78/Add.4 (<http://www.ohchr.org/english/bodies/chr/docs/62chr/ecn4-2006-78-Add4-S.doc>), 20 de enero de 2006.

Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor

Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed

Escribir en los albores del siglo XXI acerca de experiencias de gobierno local y regional, de formas de gobierno indígena o de políticas para la “gobernabilidad”, resulta más que relevante cuando vemos que a lo largo de toda América Latina nuestros sistemas políticos atraviesan grandes dificultades para consolidar instituciones realmente democráticas y para hacer avanzar políticas públicas más equitativas y justas en contextos multiculturales. En ese marco, a finales del 2003 pusimos en marcha el proyecto que nutre el presente libro y que en su forma inicial se llamó *Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural. Una investigación colaborativa* (Leyva, Burguete y Speed, 2003).

El primer objetivo del presente libro es reflexionar acerca de los desafíos que enfrentaron comunidades, organizaciones y movimientos indígenas cuando se convirtieron en gobierno local o co-gobierno nacional. El segundo objetivo es sistematizar la forma en que dichas comunidades, organizaciones y movimientos indígenas hicieron frente a las políticas públicas de los Estados nacionales de América Latina: políticas lanzadas para gobernar en contextos en que la diversidad interpelaba a la sociedad en su conjunto.

Por varias razones que explicaremos a continuación, era imprescindible sistematizar y analizar esos temas conjuntamente con los grupos y organizaciones indígenas involucrados en los procesos que se estudiaron. Por ello, epistémica y metodológicamente concebimos y construimos nuestro proyecto

como un proyecto de co-labor,¹ en el que trabajamos en conjunto académicos no-indígenas, académicos indígenas e intelectuales indígenas miembros de comunidades y organizaciones independientes de cinco países de América Latina (Chile, Ecuador, Nicaragua, Guatemala y México).² Como veremos en este documento, desde el inicio del proyecto, investigadores, indígenas y organizaciones compartimos un compromiso político en favor de la defensa de los derechos indígenas y de la justicia social, a pesar de tener agendas y proyectos particulares.

¿POR QUÉ EL TRABAJO DE CO-LABOR?

Para nosotros el trabajo de co-labor fue imprescindible y la vía que escogimos para ponerlo en práctica fue enfrentar al menos tres problemas interrelacionados y presentes en muchos proyectos de investigación: 1) el de la supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica; 2) el de la arrogancia académica³ producto de la “racionalidad indolente” (Santos, 2005),⁴ que asume que el conocimiento

¹ Co-labor: del latín *collaborare*, que según el *Diccionario de la Lengua Española* significa: “trabajar con otra u otras personas en la realización de una obra” (http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual?TIPO_HTML=2&TIPO_BUS=3&LEMA=colaborar).

² Por desgracia el estudio de Bolivia no formó parte del proyecto de investigación, pero sí del presente volumen.

³ Después de haber escrito la primera versión de este texto asistimos a la entrega de la Cátedra Diskin a Orlando Fals Borda, en el marco del Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos LASA-2007. Fals Borda cerró su discurso de agradecimiento con las siguientes palabras: “Recordemos que los paradigmas que han moldeado hasta ahora nuestra formación profesional han sido constructos socioculturales de origen europeo. Tratamos hoy de inspirarnos en nuestro propio entorno y construir paradigmas más flexibles de naturaleza holística y participativa. Para llegar a estas metas, la arrogancia académica es un obstáculo: debería archivarse” (Fals Borda, 2007: 21).

⁴ Al proponer caminar hacia una “sociología de las ausencias” y una “sociología de las emergencias”, Boaventura de Souza Santos (2005: 12) parte de la idea de que “las ciencias sociales convencionales constituyen más los problemas epistemológicos contra los que nos enfrentamos que la vía de solución de los mismos. La razón de esto reside en la concepción de racionalidad que subyace tanto

científico es superior, más valioso que el producido por los actores sociales; y 3) el de la política de la producción del conocimiento que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados y, por otra, la elaboración de análisis académicos más ricos y profundos con base en la experiencia de co-labor. En las siguientes secciones explicaremos brevemente de dónde y cómo surgen estos tres problemas, para luego pasar a una discusión concreta de cada uno de ellos partiendo de la experiencia que tuvimos en el proyecto que echamos a andar en aquel año de 2003.

ACERCA DE LA LÓGICA DE LA COLONIALIDAD O DE LA CRÍTICA AL (NEO)COLONIALISMO EN LA INVESTIGACIÓN

Las ciencias sociales fueron cuestionadas en el contexto de las luchas y movimientos de descolonización que tuvieron lugar desde mediados del siglo XX en varias partes del mundo. En particular, en América Latina desde finales de los años cincuenta, el trabajo del antillano Frantz Fanon (1968 [1952], 1965 [1959], 1963 [1961]) abrió un camino de práctica y reflexión descolonial al tratar las “diferencias coloniales” como punto de partida y al hacer visible lo que se había mantenido invisible o marginal. De esa manera Fanon, por ejemplo, obligaba a mirar de manera profunda el funcionamiento de las categorías de la condenación (negro, judío, musulmán, etc.) en el sistema mundo moderno/colonial (véase Maldonado-Torres, 2006: 130).

A partir de los años setenta, los indígenas latinoamericanos –“objeto” y más tarde “sujetos” de los estudios académicos– se volvieron más visibles y vocales, criticaron las representaciones antropológicas del “Otro” y señalaron la colusión histórica entre las ciencias sociales (especialmente de la antropología) y los poderes coloniales en cuanto productores de conocimiento y repre-

a las ciencias naturales como a las sociales. Se trata de una *racionalidad indolente*, cuya indolencia se traduce en la ocultación o marginación de muchas de las experiencias y creatividades que se dan en nuestro mundo, y por tanto, en su desperdicio”.

sentaciones que contribuían a desarrollar la lógica de la colonialidad, entendida ésta como un modelo específico de la modernidad que vincula la formación racial con el control del trabajo, el Estado y la producción de conocimiento (Mignolo, 2006a y b; Quijano, 2001; Maldonado-Torres, 2006).⁵ La *Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación de los Indígenas*, redactada en 1971 conjuntamente por indígenas y antropólogos, refleja claramente dichas críticas:

Desde su origen la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial, ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros y ha aportado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial (1971: 5).⁶

Dichos reclamos evidenciaban la colonialidad del saber, la naturaleza extractiva y explotadora de las investigaciones que extraen información de las comunidades indígenas para producir libros que benefician sólo las carreras académicas y universitarias sin devolver nada, o casi nada, a la comunidad.⁷

⁵ Como afirma Walter Mignolo (2006a: 15), el colonialismo “se define por su *lógica de colonialidad* que lo hizo posible y le da su forma de existencia todavía hoy”. De acuerdo con el pensamiento crítico descolonial, dicha lógica opera en tres niveles: la colonialidad del poder o colonialidad de la economía y de la política; la colonialidad del saber, que se da en los niveles epistémico, filosófico y científico y en la relación lenguas-conocimiento; y la colonialidad del ser, que opera en la subjetividad, el control de la sexualidad, de los roles atribuidos a los géneros, etcétera.

⁶ En su revisión de las producciones clásicas británicas de la antropología política de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, John Gledhill (2000: 17-18) enfatiza que éstas, sin duda, “tienden a dar por sentada la propia dominación colonial”, pero al mismo tiempo cita a Joan Vicent para mostrar que “resulta históricamente inadecuado considerar la disciplina [antropológica] simplemente una forma de ideología colonial”. Vicent usa ejemplos de antropólogos de finales del siglo XIX radicados en Washington y Gran Bretaña, quienes enfrentaron a las burocracias federales, criticaron la dominación europea e incluso trabajaron en sus propios países y no en sociedades “exóticas”. Vincent concluye que por desgracia esas voces no se constituyeron en hegemónicas dentro de la disciplina antropológica después de 1940.

⁷ Al respecto puede leerse la crítica radical de Andrés Aubry (2007: 2), quien afirma: “En el campo, la peor tarjeta de presentación es la del antropólogo: se interna, a veces penetra, se va con datos

Ante ello, un buen número de líderes indígenas post-Barbados demandaron el derecho a no ser tratados como “objeto de estudio” y a tener voz en las investigaciones, pero sobre todo a contar con productos de la investigación útiles a la comunidad. Además, exigieron de los investigadores un compromiso cierto con las luchas por la liberación de los pueblos indígenas.

A la par surgieron en América Latina distintas propuestas metodológicas para concretar un trabajo riguroso y comprometido política y éticamente hablando. Entre éstas podemos mencionar la metodología de educación popular del brasileño Paolo Freire (1970),⁸ misma que respondía en parte a los tempranos llamados de Frantz Fanon (1963 [1961])⁹ de proveer a las poblaciones nativas de una educación anticolonial. De hecho, la *Primera Declaración de Barbados* era en sí misma ya una prueba fehaciente del compromiso de algunos antropólogos con las luchas de los pueblos colonizados. Indígenas y antropólogos firmantes coincidían en:

...aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar en favor de las comunidades indígenas... [y] ...volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas (*Primera Declaración de Barbados*, 1971: 6).¹⁰

El trabajo del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda fue otra respuesta académica con compromiso político en beneficio de los grupos y las clases

e información (no siempre relevante) para escribir su tesis, y si le va bien su libro, regresa un rato para entregar puro papel si tiene un tanto de formalidad y desaparece para siempre sin dejar otra devolución a la comunidad que su literatura ilegible para campesinos. A las otras disciplinas de las ciencias sociales no les va mejor...”

⁸ Expuesta sobre todo en su libro *Pedagogía de los oprimidos* (Freire, 1970).

⁹ Véase su libro *Los damnificados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961]).

¹⁰ Para 1977, cuando fue emitida la *Segunda Declaración*, la perspectiva crítica hacia la antropología fue todavía más fuerte. Dicho documento fue redactado, por ejemplo, sólo por los participantes indígenas y no hubo mención alguna de los antropólogos comprometidos con la *Primera Declaración*.

explotadas. Fals Borda (1986a y b, 1987) recuerda el contexto en que surgió su propuesta metodológica: Investigación Acción Participativa (IAP):

Éramos sociólogos, antropólogos, economistas, teólogos, artistas, agricultores, educadores y trabajadores sociales... algunos... habíamos decidido abandonar las rutinas universitarias y dedicarnos a búsquedas alternas. En la India estaba floreciendo el grupo paisano de Bhoomi-Sena (Ejército de la Tierra), con sus intelectuales orgánicos Da Silva, Wignaraja, Rahman y otros; en Brasil, Paulo Freire y Darcy Ribeiro se enfrentaban a la dictadura militar y alimentaban la “concientización”; en México, Rodolfo Stavenhagen ponía en práctica su celebrado artículo sobre “descolonizar las ciencias sociales”; en Tanzania, Marja Swantz abría avenidas de estudio popular y talento local; y en Colombia, el padre Camilo Torres, María Cristina Salazar y otros colegas ponían las bases de la “acción comunal” y predicaban la línea nacionalista con temas de lucha contra el latifundio y por los derechos humanos, así como la búsqueda de raíces históricas de los pueblos (Fals Borda, 2007: 17-18).

La IAP va más allá de pretender conocer las comunidades y sus necesidades, aspira a transformar su realidad social. Para Fals Borda, como para Fanon y Freire, la educación popular es básica para fomentar cambios sociales desde abajo. De ahí que, en un trabajo sobre las comunidades de la costa de Colombia, Fals Borda redactara dos versiones de resultados: uno para un público académico y otro para los cuadros de educación popular. Este último texto tenía como fin contribuir al proceso de concientización política de dichas comunidades, tendía a fortalecer “la capacidad de los grupos populares, explotados social y económicamente... de tal manera que pudieran volverse protagonistas en el avance de sus propias sociedades y en defensa de sus intereses” (Fals Borda, 1987: 330). La IAP tenía como meta integrar diferentes conocimientos para promover el cambio social radical, así que en principio criticaba las tradiciones académicas que ponían como prerequisites de una “ciencia seria” la neutralidad de valores y la objetividad positivista. En sentido

contrario, introdujo reorientaciones teleológicas con vistas a integrar conocimientos académicos y populares en favor de una ciencia revolucionaria en términos kuhnianos.¹¹

Desde los Estados Unidos, antropólogos estudiosos de América Latina también forjaron propuestas de compromiso con los pueblos con los cuales trabajaban. Una de las más conocidas es *Cultural Survival* (Sobrevivencia Cultural), organización fundada por el antropólogo de Harvard, David Maybury-Lewis. Su objetivo: “defender los derechos humanos y la autonomía cultural de los pueblos indígenas y de las minorías étnicas oprimidas” (*Cultural Survival* 2005). El modelo de *Cultural Survival* sigue vigente y aunque es relativamente minoritario tiene fuerte presencia dentro de la antropología norteamericana, a pesar de que algunos lo han calificado de paternalista y han criticado que se haya centrado principalmente en América del Sur.

Otras corrientes promotoras de una antropología pro-liberación se dieron por medio de la llamada lucha política activa (Gordon, 1991) y de la denominada antropología militante, comprometida moral y políticamente (Scheper Hughes, 1995). Dentro de la academia estadounidense ha sido importante, a su vez, la metodología “investigación acción participativa” (PAR, por sus siglas en inglés: *Participatory Action Research*) que —aunque ha sido aplicada en varias disciplinas—¹² dentro de la antropología y la sociología está asociada en especial con el trabajo de Davydd Greenwood y otros estudiosos de la Universidad de Cornell (Greenwood y Levin, 1998). En su versión estadounidense, esta metodología tal vez sea menos radical, si bien comparte con su par latinoamericana el rechazo a la orientación tradicional extractiva y en su lugar promueve una investigación con y para los sujetos locales. La PAR se basa asimismo en modelos de educación popular freireana, en los que investigadores y comunidad identifican en conjunto los problemas, deciden las acciones necesarias, evalúan el proceso y reinician estrategias. Lo importante

¹¹ “Kuhniano” hace referencia al trabajo de Thomas Kuhn, y en particular a su libro *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago, 1962).

¹² Desde la psicología social hasta los estudios de administración de empresas.

para los seguidores de esta metodología es mantener un proceso continuo de acción y reflexión.

Este breve recuento del trabajo de nuestros antecesores no los incluye a todos, sólo tiene la finalidad de mostrar que la crítica a la investigación colonial no es nueva y que nuestro proyecto/libro no pretendió, ni pretende, descubrir el hilo negro, sino abreviar de nuestros ancestros y continuar ese camino por nuevas veredas que nos enfrentaron, sin duda, a nuevos problemas propios de nuestras coyunturas, realidades y contextos (varios de ellos de guerra, de posguerra o de conflicto político-militar no resuelto).

EPISTEMOLOGÍA OCCIDENTAL Y OTROS SABERES¹³

Las críticas al fardo neocolonial en las ciencias sociales no sólo fueron lanzadas desde los pueblos colonizados sujetos de estudio, sino también, como ya vimos, desde dentro de la propia academia. Además de los ya mencionados, también retaron las premisas básicas positivistas de las ciencias sociales y los proyectos políticos hegemónicos que las sostenían: teóricos críticos de la raza, feministas, teóricos post-coloniales, post-modernos, post-modernos de oposición,¹⁴ así como constructores del pensamiento crítico descolonial (Fanon, 1963; Mignolo, 2006a y b; Quijano, 2001; Maldonado-Torres, 2006) y del análisis de los sistemas-mundo (Asad, 1973; Gough, 1968; Said, 1978;

¹³ El concepto “otros saberes” es muy polémico. Entre los miembros de las redes altermundistas y de los movimientos indígenas se usa como reivindicación política de lo propio, del conocimiento propio frente al occidental, moderno, hegemónico, mestizo, *winka*, *kaxlán*, etcétera, etcétera. En el mundo académico la crítica al término ha sido expresada, por ejemplo, por Boaventura de Sousa Santos (2005: 163-164), quien afirma que “la idea de que los saberes no científicos son alternativos al saber científico... presupone la idea de normalidad, y ésta la idea de norma; por lo que, sin más especificaciones, la designación de algo como alternativo tiene una connotación latente de subalternidad”. Aquí usamos el concepto en el sentido de reivindicación que le dan algunos movimientos, organizaciones indígenas y activistas, aunque sabemos que para muchos lectores la utilización de “saberes indígenas” frente a “conocimiento científico” no mostrará más que subalternización, como señala Boaventura.

¹⁴ Así es como Boaventura de Santos se autodefine (2005: 11).

Santos, 2005; Wallerstein, 2002, 2004a y b, 2006b). La epistemología hegemónica científica fue desafiada y la definición de las ciencias sociales como “ciencias” fue seriamente cuestionada (Stavenhagen, 1971; Baudrillard, 1988; Foucault, 1972; Haraway, 1988; Harding, 1986; Wallerstein, 2004a y 2006b). La existencia de una “única verdad” conocible sobre culturas humanas diversas fue también abiertamente disputada (Berreman, 1981; Santos, 2005; Díaz-Polanco, 2006).

Las feministas dejaron claro que nuestras representaciones son productos de nuestro propio posicionamiento social frente a quienes representamos (Haraway, 1988; Hooks, 1995; Minh-ha, 1989; Moraga y Anzaldúa, 2002). Otros estudiosos mostraron que “el mito” de la objetividad había servido para encubrir los efectos de nuestras representaciones (Price, 2000; Wolf y Jorgeson, 1970). Así, la “objetividad científica” fue entendida como meta imposible a alcanzar, dado que todos tenemos un posicionamiento social que afecta inevitablemente nuestro análisis. Pero a la vez se le concibió como algo insidioso que disfraza los efectos políticos de nuestro trabajo acerca de los “Otros”.

La afirmación de que los conocimientos son y están situados (Haraway, 1988) presupone que no existe una sola verdad esperando a ser descubierta por el observador imparcial, a la vez que implica que todo conocimiento es parcial y contingente. Sólo a partir de premisas como éstas es posible plantear la posibilidad de diferentes conocimientos, igualmente válidos, sobre un mismo fenómeno social. Algunas teóricas, sobre todo feministas del *standpoint theory* (teoría del punto de vista), han llevado este postulado a otro nivel, argumentando que aunque toda versión de una realidad puede ser considerada como “verdad”, algunos actores —por ejemplo, los subalternos al sufrir directamente los efectos de la opresión— tienen una visión privilegiada que les permite percibir y criticar las estructuras de dominación. Al respecto, Chela Sandoval (1991) acuña el término de conciencia oposicional para referirse a una conciencia particular de los sujetos en condiciones de opresión, una conciencia distinta a la dominante. La antropóloga feminista maorí de Nueva Zelanda Linda Tuhiwai Smith (1999) agrega que los regímenes de verdad

de Occidente están situados en un sistema social y cultural particular que necesita ser descolonizado.

La crítica que desestabilizó la hegemonía de la epistemología científica occidental moderna también permitió considerar epistemologías alternativas producidas, por ejemplo, por movimientos sociales, pueblos indígenas, mujeres y, en general, subalternos.¹⁵ En este sentido Linda Tuhiwai Smith (1999) llama a implementar una metodología descolonizada que no contempla la colaboración con no-indígenas, sino que supone la realización de la investigación por los propios indígenas desde sus propios saberes. Para ello sería necesario –agregaría desde otra postura Boaventura de Sousa Santos (2005)– implementar al menos cinco ecologías (entre ellas la ecología de saberes),¹⁶ que permitieran recuperar la experiencia social y cultural desperdiciada por la “razón indolente” de Occidente y la modernidad, que oculta y margina muchas de las experiencias y creatividades que se dan en nuestro mundo.

Todos estos autores y debates también apuntan hacia la necesidad de reconocer que la antropología, las ciencias sociales y la academia están inscritas en redes de poder hegemónico y que el conocimiento producido por ellas ha sido y es principalmente producto de y reproductor de esas mismas relaciones de poder. Sin duda, una manera de construir epistemes-otras, metodologías-otras, teorías-otras, es mediante el desprendimiento que promueve el pensamiento des-colonial, que consiste en ser capaz de pensar e imaginar más allá de las categorías imperiales de la modernidad/colonialidad. La incapacidad de pensar más allá de esas categorías no es una limitante individual, sino prueba fehaciente del éxito imperial en el manejo de la colonialidad del

¹⁵ Al respecto consúltese: Colectivo *et al.*, 2004; SMWG, 2004; Notas desde 2003; Sen *et al.*, 2004; Wallerstein, 2004a; Santos, 2005; Aparicio y Blazer, 2006; Casas-Cortés, Osterweil y Powell, 2007; Quijano, 1996; Lander, 1993; Smith, 1999; Mignolo, 2006a y b; Ribeiro y Escobar, 2002; Restrepo y Escobar, 2004; Ribeiro, 2006.

¹⁶ Por el momento sólo nos detendremos en la ecología de los saberes como aquella que cuestiona la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico a partir de la identificación de otros criterios de rigor (saberes), que operan creíblemente en contextos y prácticas sociales declarados no existentes por la “razón indolente” (Santos, 2005: 163).

saber. Se trata, pues, de pensar y actuar en varias formas semióticas paralelas y complementarias a corrientes sociales que se mueven en los bordes y en los márgenes de las estructuras políticas (Estados, partidos políticos) y económicas (explotación, acumulación, opresión) (Mignolo, 2006a: 11-12). Desde ahí han operado las organizaciones y movimientos con los que trabajamos, con los que realizamos un esfuerzo conjunto de valoración de sus epistemologías subordinadas, de sus saberes subalternos e invisibilizados. En esa dirección caminó el proyecto que lanzamos en 2003 y en esa dirección se mantiene el presente volumen.

¿METAS COMPARTIDAS = MEJORES RESULTADOS?

Charles Hale (2004: 3-5)¹⁷ retoma a Fals Borda y a varios precursores más al sostener que la investigación descolonizada puede producir mejores resultados académicos. Hale, como Haraway, parte de la premisa de que el investigador(a) es un(a) actor(a) social situado, es decir, posicionado en cuanto a su género, su cultura y su perspectiva política. Según Hale, cuando esta posicionalidad se hace consciente y explícita y se da en favor del grupo organizado en lucha, se convierte en fuente de la alineación básica, cimiento de la co-labor. Para Hale y para varios de quienes trabajamos en esa dirección,¹⁸ tal alineación supone un traslape de metas políticas, la identificación y el compromiso en el ámbito político, pero a la vez en el terreno académico requiere de independencia y pensamiento crítico que asegure al investigador alineado¹⁹ un espacio propio. Véase más adelante nuestra experiencia concreta sobre este punto.

¹⁷ Hale fue uno de los tres asesores de este proyecto. Los otros dos fueron Héctor Díaz-Polanco y Neil Harvey.

¹⁸ Véase también Speed (2006a y b) y Leyva (2006).

¹⁹ En inglés Charles Hale usa el término *alignment*, que en una de sus múltiples acepciones es definido como “apoyo a, alianza política con una persona o grupo particular o con un punto de vista específico”. El término “alineación” causó un acalorado debate en nuestro salón de clase de la maestría

A decir de Hale (2001: 15), las personas y grupos “tienden a proveer más y mejor información cuando tienen algo en juego en los resultados” y no sólo son reducidos a simples “informantes”, a “materia prima” digna de ser analizada sólo por el “experto”. Pero el asunto es recíproco, puesto que el académico que forma parte en ese tipo de investigación asume una responsabilidad diferente frente a quien colabora, ya que no es lo mismo hablar sólo entre colegas y recibir sus críticas que discutir con la contraparte –es decir, los miembros del grupo organizado en lucha–, los resultados, mismos que pueden llegar a tener “graves efectos políticos directos y demostrables sobre las vidas de las personas y los procesos que nos importan” (*ibid.*). En otras palabras:

Quando nos posicionamos en tales espacios, estamos también inevitablemente involucrados en las condiciones comprometidas de los procesos políticos. Las contradicciones resultantes hacen más difícil la investigación, pero generan perspicacias que de otra manera hubiera sido imposible lograr. Esta perspicacia... provee, una base (muchas veces no reconocida) que genera conocimiento analítico e innovación teórica (*ibid.*).²⁰

En nuestro caso, el trabajo de investigación llevado a cabo con esta particular metodología implicó la co-labor desde la definición de los objetivos del proyecto hasta el análisis final y la redacción en coautoría de los documentos que conforman este libro. En ningún momento asumimos dicha colaboración en un sentido paternalista (Speed, 2007), antes al contrario partimos de la construcción de una agenda compartida que beneficiara de manera diferencial pero igualmente importante a las partes involucradas. En los siguientes dos apartados explicaremos los resultados concretos cuando todo el equipo decidió trabajar con las premisas de la investigación descolonizada.

del CIESAS, por la cercanía que puede tener en español con “alienación” o con cualquier otra forma de pérdida de autonomía del pensamiento crítico del investigador.

²⁰ Traducción al español de Shannon Speed.

NUESTRA INVESTIGACIÓN DE CO-LABOR

Con las críticas emitidas desde el “sujeto indígena” y con la herencia intelectual de nuestros predecesores, nos planteamos como primer paso metodológico concreto empezar a modificar las relaciones de poder e inequidad intrínsecas a la investigación social en nuestro propio equipo de trabajo y explorar nuevos caminos que nos permitieran trabajar y sistematizar los saberes indígenas como contribuciones teóricas y prácticas al campo del ejercicio de gobierno y de las sociedades latinoamericanas de las que formamos parte. Como veremos enseguida, tal tarea no fue sencilla ni estuvo libre de tensiones ni de contradicciones.

PRIMEROS RETOS: PRÁCTICAS (NEO)COLONIALES Y FALTA DE CONFIANZA

Teóricamente, en la investigación descolonizada activista lo ideal sería definir, conjuntamente con el grupo organizado en lucha –que forma la base y parte del estudio– qué sería importante estudiar –tanto para el grupo como para el investigador–, cómo se debería estudiar y cuál sería el producto o serie de productos útiles para ambas partes. Como sabemos, la estructura y la lógica del sistema académico²¹ pocas veces permite que esto suceda así. Por el contrario, lo normal (la norma) es que el investigador primero consiga los fondos para llevar a cabo la investigación, para lo cual se requiere redactar un proyecto. En general justificamos esta forma de proceder diciendo que “ésta es la única manera de poder pagar los gastos para reunir a las partes”, sin darnos cuenta de que éste es el primer impedimento para construir desde el principio verdaderas agendas compartidas. En nuestro caso, las tres

²¹ Retomamos el concepto de sistema académico de Andrés Aubry (2007), quien lo acuñó como parte de su crítica radical a la academia hegemónica e institucionalizada. Para Aubry el sistema académico no sólo es parte constitutiva del sistema mundo moderno capitalista sino que contribuye a reproducir las relaciones históricas de poder de éste.

coordinadoras (Leyva, Burguete y Speed) elaboramos un proyecto y solicitamos exitosamente fondos. Después convidamos a los otros académicos: José Aylwin, Santiago Bastos, Fernando García, Miguel González, Consuelo Sánchez y Cristina Velásquez y les pedimos que invitaran a sus colaboradores en sus contextos particulares. Una vez integrados los nueve equipos (véase cuadro al final de este capítulo),²² convocamos al Primer Seminario Internacional del proyecto.²³

Desde el principio se presentaron tensiones que hubo que resolver sobre la marcha y que ponían en evidencia lo difícil que sería transformar de raíz nuestras prácticas, estructuras y sistemas. Y por nuestras prácticas nos referimos tanto a las de los académicos como a las de las contrapartes indígenas. De entrada, las coordinadoras caímos en la cuenta de nuestro propio *lapsus* (neo)colonial, al definir el propósito y la dinámica del Primer Seminario de manera convencional, es decir, planteamos que los investigadores académicos nos reuniríamos para discutir, con base en la propuesta de investigación de las coordinadoras, los aspectos teórico-metodológicos del proyecto. En un primer momento no nos percatamos de que ello iba en sentido contrario a la metodología descolonizadora, pero de inmediato decidimos “corregir

²² El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) fue uno de nuestros invitados a ser contraparte de esta investigación. Su incorporación al proyecto era vital, pues su trabajo de formación de gobiernos autónomos *de facto*, rebeldes y en resistencia, es ejemplar y único en México y se da desde 1994 con la creación de los municipios autónomos zapatistas. De hecho, en aquel año de 2003, el EZLN había ya repensado su modelo de gobierno en resistencia y había creado las Juntas de Buen Gobierno (JBG) en una suerte de gobiernos regionales que aglutinaban a los municipios en rebeldía. La JBG Corazón del Arcoiris de la Esperanza (con cabecera en Morelia) aceptó inicialmente participar en el proyecto, pero por desgracia el inicio del trabajo de campo coincidió con la preparación de su primer informe de gobierno. Esta falta de coordinación de ritmos y tiempos fue el impedimento concreto para la co-labor en la investigación. Lamentamos profundamente este hecho, porque hubiera sido muy oportuno e importante para todos nosotros contar con la participación de los compañeros zapatistas, y, sobre todo, avanzar juntos a partir de este proyecto en el camino del giro descolonial y de la construcción de las “epistemes-otras”, la otra política y las academias-otras. Esto no quiere decir de ninguna manera que cada una de las autoras de este texto no lo hayamos hecho desde otros campos y experiencias.

²³ Celebrado en la Ciudad de México en marzo del 2004.

el error” y modificar el perfil del encuentro. De modo que invitamos a los equipos de investigación completos, es decir, al académico y a su contraparte, a la que llamamos “actor-sujeto” como una manera de reconocer en el concepto a intelectuales, comunidades y organizaciones indígenas que eran parte de movimientos y procesos relevantes en los contextos en los que la investigación tuvo lugar.

En esa primera reunión de trabajo surgieron enseguida tensiones y críticas. Por ejemplo, en forma clara y directa las contrapartes expresaron su desconfianza acerca de una real alteración de las relaciones de inequidad intrínsecas a cualquier investigación científica. Hubo quien señaló que las coordinadoras habíamos definido de antemano el proyecto, el marco teórico e incluso la metodología. El interrogatorio sobre quién era realmente el sujeto de la investigación emergió inmediatamente, dado que los indígenas no suelen ser considerados “colegas investigadores”, sino simples “informantes”.

Esta inequidad era más evidente y acentuada en México, en donde el número de investigadores indígenas adscritos a centros de investigación es reducido, cuando no nulo. Algunas veces los indígenas que trabajan en los centros de investigación fungen, a lo más, como “asistentes de investigación”, subordinados a la agenda del investigador mestizo, ladino o extranjero. Eso no ocurría en nuestro proyecto, pero era sintomático que ninguna de las contrapartes mexicanas indígenas fuera investigador(a). No sucedía así con los colegas de América del Sur: en Ecuador y Chile, los coinvestigadores indígenas tenían un perfil de profesionales con licenciatura y/o posgrado, y el investigador indígena chileno había sido docente en un centro de investigación. En el caso de Ecuador, la investigadora indígena y su respectiva organización eran al mismo tiempo actores relevantes en la gestión y promoción de innovaciones en las formas de gobierno local y la gobernabilidad en el nivel nacional. Así, pues, nuestro primer desafío no era menor: construir relaciones de equidad que modificaran jerarquías y desconfianzas históricas reproducidas por las relaciones coloniales dadas entre la investigación cien-

tífica académica y los pueblos indígenas. Como veremos en los siguientes apartados, las tensiones y contradicciones estuvieron presentes en diferentes momentos y en todas las fases de la investigación. Afloraron tanto en los seminarios internacionales como en la conformación y desempeño de los equipos de investigación.

Pero también vale la pena mencionar que fueron los propios intelectuales indígenas quienes se encargaron de hacer la primera crítica a la colonialidad del saber, lo que en la práctica nos obligó a tomar muy en serio el enfoque de la descolonización de la investigación y del giro descolonial. Al respecto, una de las contrapartes, el intelectual kiché de Guatemala, Domingo Hernández advertía que:

Era necesario superar aquella vieja forma de escribir sobre los pueblos indígenas sin la participación de ellos... o bien reduciéndolos a mera fuente de testimonios, cuando hoy los pueblos indígenas de Guatemala tienen puntos de vista propios porque han estado inmersos en diferentes escenarios nacionales e internacionales... que obligan a superar la idea de que el académico... trae la verdad (Hernández, 2005: 2-6).

En el mismo sentido, el intelectual mapuche Pablo Marimán afirmaba que las organizaciones a las que él pertenece tienen muchos prejuicios contra la academia y contra los *winka* (blancos) que la controlan, y de hecho el término “estudio o investigación... se asocia con la extracción de información que nunca les llega o bien sirve para fines personales o académicos que no tienen mayor compromiso con su lucha” (Marimán, 2005: 2-3). Todas estas afirmaciones cimentaron las convergencias entre el trabajo concreto en pro de la descolonización que ya venían haciendo los académicos parte del proyecto y el de los intelectuales indígenas en contra de la investigación extractiva (neo)colonial. Gracias a ello, en la práctica se generó una especie de solidaridad orgánica sobre la cual se sustentaron las alianzas básicas (alineación básica) necesarias para emprender la co-labor.

AGENDA COMPARTIDA, MODELOS ÚNICOS IMPOSIBLES

En acuerdo con nuestra segunda premisa metodológica, valoramos a las contrapartes indígenas como portadoras de conocimientos y saberes que tienen el mismo valor que el conocimiento académico. De hecho, en nuestro Segundo Seminario Internacional²⁴ discutimos entre todos acalorada, intensa y largamente acerca de la distinción que se presume existe entre la “ciencia” y el “discurso indígena”. Para algunos académicos del proyecto estos dos tipos de discursos apelan a la “objetividad” y a la “subjetividad”, respectivamente. Y aunque para otros se trata de discursos distintos, la diferencia no debiera implicar superioridad. En lo único en que coincidimos todos los seminaristas fue en que el proyecto debería buscar entender los procesos que discutíamos desde la perspectiva indígena y reflexionar conjuntamente sobre cuál era su relación con los conceptos y los análisis surgidos desde la ciencia y la academia hegemónica. No llegamos a unificar ideas y posiblemente nunca será posible hacerlo, pero al menos pudimos poner este debate sobre la mesa y abonar un proceso colectivo reflexivo y crítico, que tuvo impacto en cada uno de nosotros y en esa medida influyó en nuestras comunidades académicas y políticas.

Ahora bien, académicos y contrapartes indígenas convenimos en que otro desafío central era hacer converger en la vida cotidiana las dos agendas: la del investigador académico y la del investigador indígena, tanto para definir en cada equipo los objetivos particulares y el trabajo de campo, como para analizar juntos el material obtenido y elaborar el (los) producto(s) final(es) de la co-labor. En la mayoría de los casos se argumentó que las partes tenían agendas muy saturadas que les impedían concertar citas y programar reuniones de trabajo, premisa básica de la co-labor.

La metodología de los equipos combinó conversaciones con aquellas personas que se consideraron las más adecuadas con talleres de reflexión colectiva con miembros de las organizaciones participantes en el proyecto. A pesar de

²⁴ Celebrado en la ciudad de Quito, Ecuador, del 29 al 31 de octubre de 2004.

llevar a cabo estas actividades juntos, el problema de encontrar un tiempo en la agenda de cada cual persistía, y aunque esto podría parecer algo menor a veces sentimos que éste era el mayor impedimento para lograr colaboraciones exitosas: una manifestación concreta de las diferentes lógicas de funcionamiento de las distintas agendas que tenían los académicos y los indígenas activistas y sus organizaciones. Ya Charles Hale (2004: 2) ha observado que “la investigación y el protagonismo político ocupan esferas distintas con tensiones inevitables entre sí”.

Para resolver parte de esas tensiones, intentamos trabajar en favor de la creación de una tercera agenda que nos permitiera tener un objetivo común práctico. Después de varias sesiones, verbalizamos dicho objetivo de la siguiente manera: sistematizar juntos y difundir ampliamente las experiencias de gobierno impulsadas por algunas organizaciones indígenas de América Latina. Académicos e indígenas organizados nos dimos cuenta de que podíamos diferir en muchas cosas, pero logramos fijar una meta común para esta investigación, misma en que se sustentó la “agenda compartida”. Concepto que retomamos de la investigación activista.²⁵

Si bien es cierto que como miembros del proyecto logramos construir una agenda compartida, también es cierto que cada equipo tenía sus propias formas de traslape y de alineación, y sus particulares historias y contextos: trabajábamos en cinco países diferentes, en ocho regiones distintas y con nueve organizaciones y/o comunidades indígenas también muy diversas (véase mapa y cuadro al final de este capítulo). De hecho, la mayoría de los equipos se componían de personas que habían trabajado juntas durante años en las mismas luchas y reflexiones académico-políticas, aunque había (los menos) equipos que se habían constituido *ex profeso* al calor de este proyecto. Ante tal diversidad no aspiramos a definir un solo modelo de cómo realizar en la práctica la investigación. Después de muchas discusiones, decidimos que cada

²⁵ Véase Hale (2001 y 2006) y el sitio web “Activist Anthropology” (<http://www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/activist/>).

equipo tomara las decisiones prácticas correspondientes siempre y cuando todos partiéramos de los acuerdos alcanzados y diéramos cuenta en nuestros seminarios y escritos de los hallazgos producto de la co-labor.

ENTRE TENSIONES Y CONTRADICCIONES

De Charles Hale nos ha llamado la atención su planteamiento de que el proceso mismo de la investigación descolonizadora es en sí parte de los resultados. Esta perspectiva lo diferencia de otros autores, por ejemplo de Luke Eric Lassiter (2005), quien argumenta que la acción participativa basada en los compromisos éticos entre etnógrafos y colaboradores se enfoca en “la co-construcción de textos” y de esa manera la antropología hace su contribución más poderosa. Joanne Rappaport, por su parte, arguye que la antropología comete un grave error al caracterizar la etnografía simplemente como la elaboración de textos, eliminando el proceso fundamental de trabajo de campo de la definición. Según Rappaport, este enfoque en el texto domina la antropología estadounidense, precisamente porque evita pensar y hablar de las tensiones y contradicciones políticas que conlleva el proceso de investigación.

Charles Hale critica, a su vez, otros tipos de investigación descolonizada en que explícita o implícitamente se hace referencia a “un espacio puro de coincidencia nítida entre el investigador y el protagonista político”. Hale prefiere enfatizar las tensiones que surgen en la investigación y en la alineación porque —dice— “tienden a sentar una base más firme para proceder, porque las dificultades en sí pueden ser muy aleccionadoras” (*ibid.*). Cabe recordar a manera de antecedente que la IAP identificaba, en los años setenta, tres tensiones estratégicas en su quehacer: entre la teoría y la práctica, entre el sujeto y el “objeto” de las investigaciones y entre la cosmovisión y la orientación valorativa o filosofía de la vida (Fals Borda, 2007). Con todo y las diferencias en tiempo y enfoque entre la IAP y la investigación descolonizada activista, lo

que queremos resaltar es que ambos planteamientos pugnan por exteriorizar, admitir y sistematizar las contradicciones y tensiones que conlleva el proceso de investigación, en vez de ocultarlas, disimularlas o ignorarlas. Hale (2004: 8) incluso invita a que los involucrados en la investigación analicen juntos dichas tensiones, para así convertirlas en fuente de nuevos conocimientos compartidos y de nuevas relaciones sociales de investigación. Partir de esta hipótesis de trabajo nos dio la posibilidad de identificar y hablar de los problemas en un sentido constructivo y como algo central que nos transformó y permitió valorar nuestra innovación o aporte, por más limitada(o) que haya sido.

Las tensiones surgidas en el proceso de co-labor entre el académico-no indígena y el investigador indígena/movimiento se expresaron de diferente manera y en distintos niveles. Xochitl Leyva (2005) y el intelectual tseltal Juan Vázquez (2005) las sistematizaron e identificaron cinco tipos: diferencia de género (hombre-mujer); diferencia étnico-racial (indígena-mestiza/extranjero); diferencias de poder (iletrado-letrado/universitario); diferencias de estatus (líder-académico), y las debidas a los matices político-ideológicos de las contrapartes, a pesar de que casi todos se ubicaban en algún punto del amplio espectro de lo que llamamos “izquierda” en América Latina. Las formas particulares que adquirieron esas tensiones variaron de acuerdo con la historia y el tipo de compromiso político de cada académico y según el tipo de líder-organización-movimiento indígena en cuestión.

Respecto de las organizaciones y movimientos indígenas contrapartes, baste señalar que en cuatro casos se trató de organizaciones políticas adscritas a movimientos nacionales o regionales más amplios;²⁶ en dos casos, de comunidades indígenas con usufructo de bienes comunales;²⁷ en otros dos casos, de asociaciones civiles conformadas por indígenas incorporadas a mo-

²⁶ Los casos de Chile, Ecuador, Nicaragua y Ocosingo (Chiapas, México). Véase cuadro al final de este capítulo.

²⁷ Nos referimos en México a los bienes comunales de Milpa Alta (Distrito Federal) y de Nicolás Ruiz en Chiapas.

vimientos más amplios,²⁸ y en un solo caso se trabajó con un intelectual indígena identificado con un cuerpo de autoridades tradicionales comunitarias.²⁹ Ahora bien, el universo de investigadores indígenas contrapartes tampoco fue homogéneo: cuatro eran líderes y dirigentes políticos de alcance regional o nacional, tres fungían como defensores de derechos y dos más eran intelectuales indígenas comunitarios. Las trayectorias personales y organizacionales fueron determinantes para definir la forma en que se llevó a cabo el trabajo de co-labor en cada equipo.

“No nos fue suficiente hablar de la alineación con un grupo organizado en lucha, porque no existe un grupo, sino varios grupos. Ello nos condujo a respondernos una pregunta básica: ¿quién le otorga a ese grupo la calidad de actores dignos de nuestra alineación?”, señala Santiago Bastos (2005: 5, 12). Bastos encontró igualmente problemático definir los límites de ese grupo y movimiento y, dado lo difuso de sus límites, sugirió mejor hablar de “una alineación con la población subalterna en lucha”, para no reducir nuestro espectro de posibles aliados y para ser más realistas en cuanto a las propias fracturas faccionales de los movimientos, organizaciones y comunidades. En más de una ocasión, éstas repercutieron en el desarrollo del proyecto de investigación y nos obligaron a replantear estrategias y objetivos e, incluso, a redefinir contrapartes.

OTRAS FUENTES DE TENSIÓN: DIFERENTES SENTIDOS DE LA CO-LABOR

Había muchos aspectos no definidos *a priori* sobre cómo conducir en la práctica la investigación de co-labor, que de hecho era concebida al interior de nuestro propio proyecto de distintas maneras. Por ejemplo, para los mixes de Oaxaca la investigación “debe tener sentido para los pueblos, debe ponerse

²⁸ La Asociación Maya *Uk'ux B'e* de Guatemala y Servicios del Pueblo Mixe A. C. de Oaxaca, México.

²⁹ Es el caso del estudio realizado en el municipio de Cancuc, Chiapas, México.

al servicio de las comunidades y su gente... más si se trata de conocimientos útiles para defender y proteger la integridad comunitaria” (Aguilar y Velásquez, 2005: 2, 3). Mientras que el intelectual tseltal de Cancuc consideraba que “debe servir para revalorar a las autoridades tradicionales” (Gómez, 2005), el líder político tseltal de Ocosingo advertía que “debe contribuir a dar a conocer lo que han aportado las organizaciones locales regionales a la lucha continental de los pueblos indígenas” (Vázquez, 2005). Y a decir de la intelectual miskita Lestel Wilson y del partido y organización política de la Costa Atlántica nicaragüense *Yatama*, la investigación de co-labor debe servir para que se conozca ampliamente la “verdadera historia” de la lucha autonómica (Wilson, 2005: 2). Todas estas percepciones coincidían en un punto: el conocimiento producto de la colaboración debe ser “útil” para los pueblos, una obviedad para muchos, pero para otros –sobre todo para los investigadores de corte tradicional– algo irrelevante, innecesario o excesivo.

TENSIONES IRRESUELTAS: ALINEACIÓN *VERSUS* AUTONOMÍA

Como bien afirmara José Aylwin (2005), los discursos de las contrapartes indígenas encuentran hoy eco legal internacional en las directrices elaboradas en 1995 y 2007 por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para la Protección del Patrimonio y los Derechos Indígenas.

... [se reconoce a] los pueblos indígenas como guardianes e intérpretes principales de sus culturas (Principio 3) ... [se reconoce] ... su derecho a ejercer control sobre todas las investigaciones producidas en sus territorios, o que usan a gente como objeto de estudio (Principio 8)... [así como se señala la] ...necesidad de obtener su consentimiento para el estudio de su patrimonio (Principio 9); y la necesidad de llevar a cabo todos los esfuerzos para aumentar la participación de los pueblos indígenas en todas las actividades de investigación que pudiesen afectarles (Principio 38) ... (citado en Aylwin 2005: 1, 2).

De la misma manera, la sección 1 del Artículo 31 de la *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas* afirmaba:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales (*Declaración Universal*, 2007).

Los reclamos indígenas y las directrices de la ONU no sólo abonan en favor de la descolonización de la investigación, pues al mismo tiempo nos ponen frente a un problema mayor: ¿cómo ejercer desde los pueblos indígenas, el “control” requerido sobre las investigaciones respetando al mismo tiempo la independencia, la autonomía y el pensamiento crítico de un investigador co-laborativo? En este proyecto varios académicos externaron, en mayor o menor medida, ese reclamo. Su intensidad variaba de acuerdo con el tipo de alianza que el académico tenía establecida con la organización o movimiento con que trabajaba. Por ejemplo, el proceso de colaboración fue más fluido en equipos en los que se contaba con un trabajo mutuo previo o con agendas más similares.

La necesidad de control, por una parte, y el reclamo de autonomía intelectual, por la otra, ponen en evidencia una tensión más en el proceso de investigación y nos recuerdan la existencia de dos lógicas que siguen separadas, dos lógicas distintas de producción del conocimiento (la académica y la del movimiento/organización/líder). Estas dos lógicas nos conducen a una pregunta central que para nada es nueva ni exclusiva de este proyecto: ¿conocimiento para qué y para quién? En nuestro proyecto se buscó responder a esta pregunta mediante la construcción de la agenda compartida, lo que

implicaba, entre otras muchas cosas, elaborar textos en coautoría en que el conocimiento de ambas partes (la académica y la indígena) dialogaran y nos mostraran los resultados de esos diálogos.

Las dificultades enfrentadas para la elaboración de los textos en coautoría nos llevaron a pensar en las tensiones irresueltas en la propia co-labor de investigación. Como afirmara el intelectual tseltal de Ocosingo Juan Vázquez: “Ustedes como académicos lo ven diferente y nosotros lo vemos desde el punto de vista social, creo que esta combinación de lo académico con el actor, es costosa, no es fácil, porque venimos de procesos distintos” (Vázquez, 2005: 1).

En todo caso, se trata de un obstáculo innegable y persistente, pues mientras que para muchos académicos el conflicto, las contradicciones y las tensiones son muy importantes para su reflexión y deben exponerlas a detalle, para las organizaciones estos aspectos deben ser tratados en el lugar y momento adecuados y con las personas adecuadas (Wilson, 2005; Mercado, 2005). En otras palabras, para las organizaciones y sus dirigentes, los conflictos intra-organización son un capital social determinante para echar a andar sus estrategias y tácticas de lucha.

Los académicos, en al menos cinco de los nueve equipos, manifestaron haberse enfrentado a la misma situación, lo que los condujo a preguntarse: ¿qué se puede ventilar abiertamente, dónde, cuándo y para qué? y ¿qué debe ser tratado con prudencia para no generar problemas políticos en el movimiento o en las esferas en que se desenvuelve ese movimiento? (Speed, 2005: 6; Bastos, 2005: 12; Leyva, 2005: 5; García, 2005: 2; González, 2005: 10). Las respuestas a esas preguntas —muchas veces ni siquiera formuladas explícitamente— fueron en cada caso distintas.

En la comunidad de Nicolás Ruiz (Chiapas, México) los investigadores discutieron su texto colaborativo en talleres que se organizaron *ex profeso* por un comité encargado de dar seguimiento y facilitar el trabajo del equipo de investigación. A decir de los primeros, los talleristas precisaron fechas, datos y modificaron aspectos menores que no alteraron el sentido de la interpretación general del texto (Speed, 2005). En el caso de Guatemala, Santiago

Bastos (2005) comentaba que cuando escribía solo, antes de participar en este proyecto, tenía un margen más amplio para elaborar críticas desde fuera del movimiento, pero al momento de plantearse un texto en coautoría con intelectuales mayas tuvo que operar con base en consensos que les permitieran a todos estar de acuerdo en qué decir y cómo decirlo.

La naturaleza política de la coyuntura 2003-2005 ayudó mucho a los investigadores ecuatorianos a valorar y a poner en primer plano la reflexión autocrítica sobre los “avances y los errores cometidos” por la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie).³⁰ Esta coyuntura generó condiciones excepcionales, ya que por lo general las organizaciones y movimientos ponen en segundo plano la investigación ante asuntos políticos, legales o económicos más urgentes (Marimán, 2005; Vázquez, 2005; Hernández, 2005; Aguilar y Velásquez, 2005). En el caso de Ocosingo (Chiapas, México), la vía que la académica propuso para trabajar las diferencias de perspectivas e interpretación sobre ciertos aspectos concretos, fue que en el texto escrito se diera cuenta de esas disonancias y se tratara de mostrar la validez intrínseca y contextual de ambos puntos de vista (Leyva, 2005).

En uno de los nueve casos, el estudio en Nicaragua, las tensiones estuvieron a punto de llevar a la ruptura del diálogo de co-labor. La organización planteó que ellos deberían conocer, tomar parte y “avaluar” todas y cada una de las acciones y productos del proyecto. Ante tales afirmaciones, el académico no-indígena del equipo reclamó su espacio de autonomía:

Insisto en mi derecho de ofrecer mi interpretación y análisis del proceso y discutirlo en forma abierta con el equipo de trabajo y el directorio político...

³⁰ Al respecto la intelectual kichwa Lourdes Tibán (2005: 1) anotaba: “la investigación colaborativa se dio en un momento donde el movimiento indígena del Ecuador debía, por un lado, reformular su accionar en la vida política del país y, por otro lado, realizar un concertado trabajo en las bases para explicar y dar oídos a las interrogantes respecto del porqué de la alianza y la ruptura”. Para entender el procesos de alianzas y rupturas de la Conaie con facciones militares y otros sectores populares de Ecuador, véase capítulo 5 de este libro.

respetando las interpretaciones y dialogando los hallazgos y las conclusiones... (González, 2005: 6).

En este caso concreto la política externa de la organización —que era al mismo tiempo un partido político— influyó de manera determinante en el contenido de los textos colaborativos finales.³¹ He aquí las palabras del investigador académico a propósito de esta experiencia:

Habría que agregar a la reflexión de Charles Hale que un análisis más fincado en el conocimiento de la organización es también resultado de una negociación, en la cual tanto los protagonistas políticos como el investigador dirimen las tensiones que resultan de la investigación colaborativa. En esta negociación no hay garantías, más que la esperanza, a veces incierta, de que la interpretación analítica pueda ser ampliada sobre la base de asumir y reflexionar conscientemente sobre las contradicciones (González, 2005: 7).

En este mismo sentido, Xochitl Leyva (2005) habla de que el texto en coautoría es más bien un “texto negociado”, mientras que Santiago Bastos (2005) lo llama “texto consensuado” y Shannon Speed (2005) destaca su naturaleza de “texto compartido”. El intelectual mixe Hugo Aguilar y su contraparte académica, Cristina Velásquez, se refieren a su texto como un producto basado en el principio de reciprocidad que rige las sociedades indígenas, paráfrasis del dicho del líder histórico mixe Floriberto Díaz: “si tú das, te damos, si damos, tú recibes y si recibes, también puedes dar” (citado por Aguilar y Velásquez, 2005: 3).

Todo parece indicarnos que el espacio autónomo del académico se alteró, mas en el sentido de reducirse o restringirse. Ello sin duda fue

³¹ En el equipo de Nicaragua se decidió trabajar dos textos finales: uno que se publica como capítulo en este libro y otro interno que fue dirigido al directorio político de *Yatama*. Además se produjo un video y un folleto que se difundieron ampliamente entre los miembros de dicha organización (comunicación electrónica Miguel González, 2007).

producto de la naturaleza de la investigación colaborativa, que es de por sí una alteración de los modelos hegemónicos vigentes. Visto así, no deberíamos sorprendernos de esa alteración, lo relevante es reflexionar hasta qué punto se pudo seguir produciendo un pensamiento crítico del proceso analizado. Para que el lector emita su propio juicio, es necesario que lea los capítulos del libro y las breves reflexiones metodológicas con que éstos abren.

RETOS PARA EL CAMBIO DE ESTRUCTURA Y DE SISTEMA

A lo largo de esta investigación siempre tuvimos la sensación de estar atrapadas entre una serie de buenas voluntades y prácticas para hacer las cosas de manera diferente y entre unas limitantes institucionales que no logramos cambiar y que deberían también ser alteradas. Creemos que no es suficiente que las prácticas de tal o cual investigador u organización indígena cambien, sino que se requieren cambios en el nivel de las instituciones académicas y de las sociedades que nos albergan.

Consuelo Sánchez (Sánchez y Martínez, 2005) y el intelectual tseltal Miguel Gómez (2005) observaron que desde el principio la investigación colaborativa era desigual, pues puso en el mismo plano a un académico que tenía un salario como tal, que trabajaba como tal en un centro de investigación y que conocía el método de investigación, y a un indígena que no tenía las mismas condiciones materiales de trabajo ni el mismo entrenamiento ni las mismas habilidades, habiéndole dado a ambos el apelativo de “investigadores”. Desde esa perspectiva, dicho nombramiento de alguna manera ocultaba las diferencias existentes y reales. Diferencias y jerarquías que persistían en detalles como que las contrapartes indígenas no dejaran de llamar al académico “doctor” o “maestra”, o que las coordinadoras asignaran al inicio del proyecto un valor económico inferior al pago de las contrapartes indígenas. Un asunto que de inmediato fue criticado por el intelectual mapuche Pablo

Marimán y señalado como un ejemplo claro de los límites de la supuesta horizontalidad. Al respecto Santiago Bastos se preguntaba:

¿Hasta qué punto la insistencia de que los activistas entren a discutir desde las premisas de los académicos no puede llegar a suponer una nueva forma de paternalismo y así acabar haciendo lo contrario de lo que originalmente se proponía? ¿No puede llegar a ser una forma de recrear el poder de los académicos sobre los indígenas, ahora obligándolos a entrar en mecánicas y problemas que no son los suyos...? (Bastos, 2005: 8).

Pero dejemos que sean los propios intelectuales indígenas quienes evalúen lo que les ha dejado a ellos y a sus organizaciones y movimientos este proceso de investigación de co-labor. El intelectual tseltal Rubén Moreno (2005) y la intelectual miskita de la Costa Atlántica Lestel Wilson (2005) reconocieron que gracias a esta experiencia pudieron “aprender algo” de algo que no sabían (investigar), así como conocer más de la historia de las comunidades de donde ellos vienen y para las cuales trabajan.

El intelectual nahua de bienes comunales de Milpa Alta (Distrito Federal) Agustín Martínez (citado en Sánchez y Martínez, 2005), el intelectual mapuche Pablo Marimán, (referido en Aylwin, 2005) y el intelectual tseltal Juan Vázquez (2005) dijeron que conocer otras experiencias de otros países y regiones indígenas les permitió pensar comparativamente asuntos de su propia realidad que antes no podían ver o no veían de esa manera. Vázquez (2005: 5) agregó incluso: “Ahora podemos hacerle propuestas a los investigadores sobre la forma en la que se deben hacer las cosas. En el pasado había un desconocimiento de los procesos metodológicos y eso nos limitó. Esta experiencia sin duda contribuyó en algo a acortar la distancia que hay entre la investigación y la gente”. Y a decir de Fernando García (2005: 2), su contraparte la intelectual kichwa Lourdes Tibán, en 2004, en sus discursos de campaña electoral por la municipalidad de Cotopaxi, integró varias de las ideas que trabajó en el equipo de co-labor.

Aunque los académicos fueron más parcos al evaluar su proceso de transformación cognitiva, Xochitl Leyva (2005) señaló que gracias a los debates colectivos de los seminarios pudo ver con más claridad la experiencia de Ocosingo (Chiapas, México) en un marco comparativo nacional y latinoamericano, y a partir de ahí deslindar más fácilmente el aporte de las organizaciones autónomas municipales y regionales como pueblos indígenas. Santiago Bastos (2005: 9), en similar tesitura, confesó que al tener que escribir clara y argumentativamente la lógica que está detrás de la búsqueda y construcción de lo propio, tuvo que proceder a comprenderla “como nunca lo había hecho”. Consuelo Sánchez habló de un proceso permanente de aprendizaje mutuo, llevado a cabo a base de prueba-error (Sánchez y Martínez, 2005).

La forma en que fue concebido el proyecto de investigación sustento de este libro hace que éste termine formalmente ante las instituciones financiadoras con la elaboración de ensayos e informes. Sin embargo, la propia naturaleza de la investigación colaborativa nos hace darnos cuenta de que el proceso que hemos desatado no termina en realidad ahí. Baste regresar a varios de los discursos de los intelectuales indígenas citados en páginas anteriores, en donde se señala que una de las principales prácticas de la investigación colonial y neocolonial fue/es su carácter extractivo, “sin devolución a los estudiados”. En contraposición a ello, el intelectual mapuche Pablo Marimán (2005: 2) afirmó que esta investigación “tendrá realce en las organizaciones mapuches de la Coordinadora si se vuelve un insumo de conocimiento concreto”. Al respecto agrega la intelectual kichwa Lourdes Tibán (2005: 2) que el producto de este proyecto “deberá alimentar los debates en la Conaie, deberá alimentar reflexiones a la luz del escenario político actual y del cambio que a diario se suscita”. Debates concretos, como los que se están llevando a cabo en la Costa Atlántica de Nicaragua respecto de la Ley de Régimen de Demarcación y Titulación de Tierras de los pueblos indígenas miskitu, sumu ulwa, sumu mayagna y rama, agrega el intelectual miskitu Evaristo Mercado (2005: 12). Agustín Martínez (citado en Sánchez y Martínez, 2005), Lestel Wilson (2005) y Juan Vázquez (2005) consideraron que este proyecto debe permitir

a la gente de las comunidades conocer mejor su historia, sus aportes y sobre todo motivar a los jóvenes que vienen detrás. Jóvenes que no conocen bien sus organizaciones ni la historia de sus luchas.

Para Hale una de las cinco tensiones identificadas en el proceso de investigación activista es el problema de la eficiencia o impacto del conocimiento producido: "...hay una brecha enorme entre, por un lado, los resultados producidos, en forma de conocimiento, datos, análisis, interpretaciones, y por otro lado, [su] impacto político" (Hale, 2004: 10).

Sin duda alguna, la brecha es real, pero creemos que parte de nuestra responsabilidad colectiva, institucional e individual es propiciar las condiciones materiales e intelectuales para aminorarla o hacerla desaparecer. Coincidimos con Hale en que hay un número de factores contingentes que intervienen para llevar a cabo esa difusión del producto. Pero a la vez disentimos cuando afirma que "tener que probar que efectivamente hubo determinado impacto sería un lastre adicional que no debe ser necesario asumir" (*ibid.*). Creemos que el impacto del o de los productos colaborativos viene como resultado de la difusión de la investigación, fase que nos parece igualmente importante que el inicio y su transcurso. Por tanto, nuestras futuras investigaciones colaborativas deberán planear mejor cómo y con qué recursos económicos, humanos e institucionales se realizará la última fase del proceso de investigación, que no por ser la última es la menos importante. Ello no es un asunto menor, sino al contrario, para las contrapartes indígenas parece ser el corazón y el sentido de su participación en la co-labor.

PARA CONCLUIR: CAMINO HACIA LA INVESTIGACIÓN DESCOLONIZADA...

Hemos hablado de investigación de co-labor en un intento de separación del enfoque original que tenía el proyecto de investigación, en el cual sólo hablamos de "investigación colaborativa". Visto a la distancia, colaborativa(o) es un adjetivo calificativo demasiado abierto, ya que cualquier quehacer social

científico es, y ha sido, por naturaleza, colaborativo. Piénsese en cualquier tipo de antropología, y se verá que siempre ha ido de la mano del Estado-nación, de los poderes imperiales, de los grupos de interés, de los partidos de Estado, etc. Sobre la base de que la colaboración puede asumir, y ha asumido, mil formas, aquí optamos por el término “investigación de co-labor” para marcar un doble sentido: nuestro vínculo con predecesores que desde los años cincuenta del siglo pasado buscan descolonizar las ciencias sociales y nuestra especificidad frente a los otros intentos de investigación descolonizada.

Hemos tratado de ser muy autocríticas al mostrar todas las tensiones y contradicciones que enfrentamos en nuestro trabajo. Estas tensiones y contradicciones nos llevan a hablar, más que de una investigación descolonizada a secas y como hecho consumado, de un caminar que busca descolonizarnos: descolonizar nuestras mentes, nuestros cuerpos, nuestras prácticas y nuestras instituciones. Para ello lo primero que hicimos fue reconocer y rechazar abiertamente las valoraciones hegemónicas y la “racionalidad indolente” de las ciencias sociales. Reconocimos y rechazamos el fardo (neo)colonial, en otras palabras la colonialidad del poder, del ser y del saber, que por desgracia no es algo que está ahí afuera de nosotros sino que habita y se reproduce gracias a muchas de nuestras prácticas institucionales y personales. A partir de la experiencia emanada de este proyecto colectivo podemos afirmar que gracias al trabajo de co-labor es posible instrumentar prácticas que desafíen las prácticas e ideas dominantes en las ciencias sociales que sirven como base de las lógicas de poder de las sociedades que queremos cambiar.

¿Modificamos la inequidad entre academia y pueblos indígenas? De manera radical no, pero sí creemos que humildemente contribuimos a trastocar las relaciones de poder e inequidad de las que fuimos parte. Ello —como han apuntado nuestras contrapartes indígenas—, tuvo y tiene repercusiones menores y mayores en sus organizaciones políticas y movimientos. ¿Logramos entre todos sistematizar los saberes indígenas sobre gobierno, sobre buen gobierno? Creemos, modestamente, en nuestro aporte, pero usted lector(a) podrá emitir su opinión después de leernos detenida y comparativamente.

Para cerrar este apartado epistémico-metodológico retomemos al abogado mixe Hugo Aguilar y a su contraparte académica Cristina Velásquez (Aguilar y Velásquez, 2005), quienes aseguran que con nuestro proyecto lanzamos más bien “estrategias colaborativas” antes que un *corpus* metodológico acabado. Una percepción que nos parece acertada y a la cual agregaríamos que la investigación de co-labor hacia la descolonización no es pura investigación académica, sino más bien nace y se reproduce en los intersticios que genera el cruce de las academias otras, los activismos abiertos y flexibles y los movimientos sociales.³²

San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

Austin, Texas, E. U.

Equipo de Investigación del Proyecto “Gobernar (en) la diversidad” (2003)

<i>País</i>	<i>Intelectual indígena, comunidad, organización o movimiento</i>	<i>Investigador(a), académico(a), institución</i>
Chile	Pablo Marimán, Coordinación de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche	José Aylwin, Observatorio de Derechos de Pueblos Indígenas, Temuco, Chile
Ecuador	Lourdes Tibán, Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), parte de la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie)	Fernando García, Flacso-Ecuador

³² Agradecemos los comentarios, sugerencias y críticas puntuales que hicieron a este texto los amigos y colegas: Miguel González, Araceli Burguete, Mario Blaser, Rubén Moreno, José Aylwin, Santiago Bastos, Sergio Mendizábal, Lestel Wilson y Miguel Gómez. Ya antes, en un seminario celebrado en la ciudad de México, un borrador de este mismo texto había recibido los comentarios de Héctor Díaz-Polanco y Charles Hale, a ellos también mil gracias. Xochitl Leyva agradece también a los miembros del Seminario Wallerstein, del CIDECI-UNTIERRA/Chiapas, los debates varios en los que ha podido participar, aprender y caminar colectivamente en la construcción de las epistemes-otras, del giro descolonial y del pensamiento crítico wallersteniano y zapatista

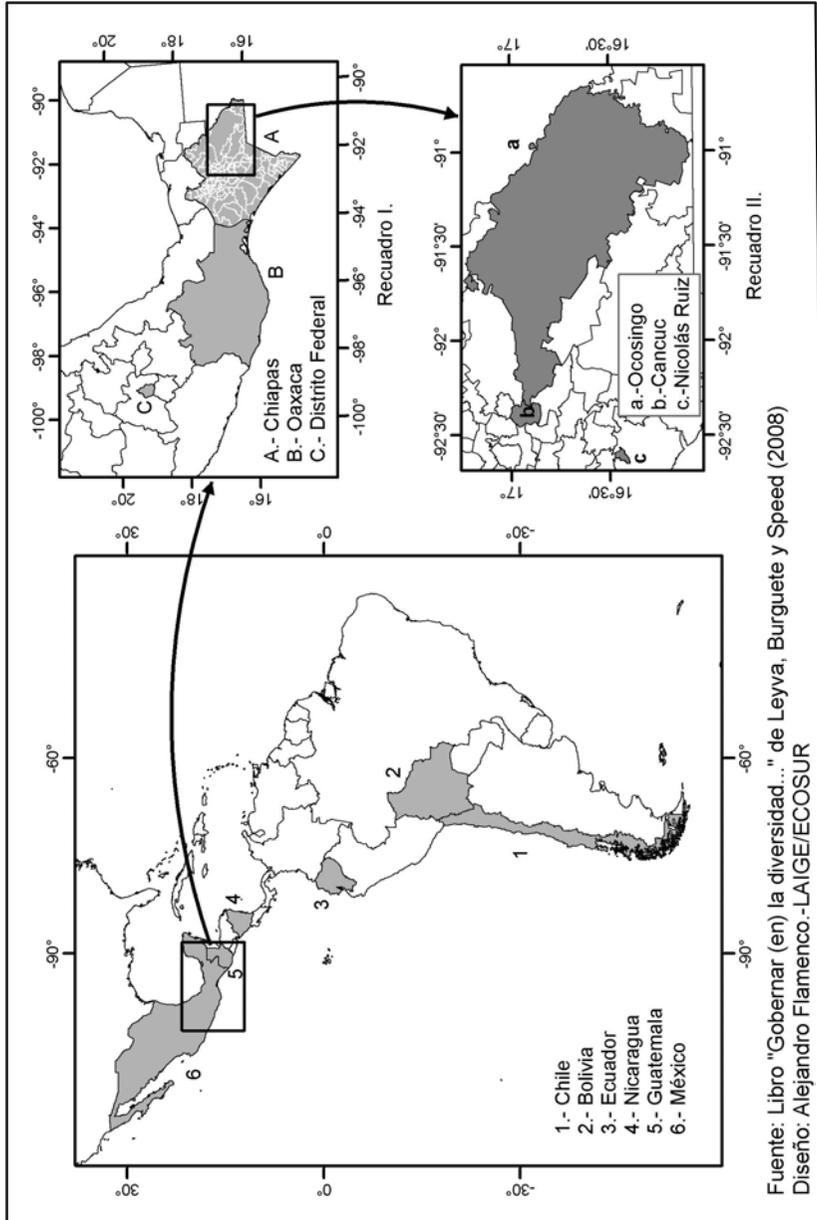
Equipo de Investigación del Proyecto “Gobernar (en) la diversidad” (2003)

continuación

<i>País</i>	<i>Intelectual indígena, comunidad, organización o movimiento</i>	<i>Investigador(a), académico(a), institución</i>
Nicaragua	Lestel Wilson y Evaristo Mercado, <i>Yapti Tasba Masraka Nanib Aslatakanka</i> (<i>Yatama</i>)-Costa Atlántica de Nicaragua	Miguel González, URACCAN, Nicaragua
Guatemala	Domingo Hernández y Leopoldo Méndez, Asociación Maya <i>Uk'ux B'e</i>	Santiago Bastos, Flacso-Guatemala
Milpa Alta, Distrito Federal, México	Agustín Martínez, Comunidad San Pablo Oxtotepec, parte de la comunidad de Milpa Alta	Consuelo Sánchez, ENAH, México
Cancuc, Chiapas, México	Miguel Gómez, Tseltal de Cancuc	Araceli Burguete, CIESAS Sureste, Chiapas, México.
Oaxaca, México	Hugo Aguilar, Servicio del Pueblo Mixe A. C.	Cristina Velásquez, investigadora independiente, Oaxaca, México
Nicolás Ruiz, Chiapas, México	Rubén Moreno, Comunidad Nicolás Ruiz	Shannon Speed, UT-Austin, E.U.
Ocosingo, Chiapas, México	Juan Vázquez, Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO)	Xochitl Leyva, CIESAS Sureste, Chiapas, México
CIESAS, D. F.	Asesor del proyecto	Héctor Díaz-Polanco
Universidad de Texas-Austin		Charles Hale Neil Harvey
Universidad del Estado de Nuevo México	Asesor del proyecto	
CIESAS Sureste CIESAS Sureste Universidad de Texas-Austin	Coordinadoras generales	Xochitl Leyva, Araceli Burguete, Shannon Speed

Fuente: Leyva, Burguete y Speed, 2003.

Países de América Latina y estados y municipios de México donde se realizó la investigación de co-labor.



Fuente: Libro "Gobernar (en) la diversidad..." de Leyva, Burguete y Speed (2008)

Diseño: Alejandro Flamenco.-LAIGE/ECOSUR

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR, HUGO Y MARÍA CRISTINA VELÁSQUEZ

- 2005 “Metodología”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Oaxaca, inédito.

APARICIO, JUAN RICARDO Y MARIO BLASER

- 2006 “Academic-intellectuals and the insurreccional social movements/subjugated knowledges in Latin America”, ponencia, Seminario Internacional Permanente sobre Poder, Política y Movimientos Sociales del CIESAS Sureste, 4 de agosto, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

ASAD, TALAL (ed.)

- 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.

AUBRY, ANDRÉS

- 2007 “Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social”, ponencia, 3 de enero, CIDECI-UNITIERRA, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

AYLWIN, JOSÉ

- 2005 “Reflexiones en torno a la investigación colaborativa”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Temuco, Chile, inédito.

BASTOS, SANTIAGO

- 2005 “Reflexiones sobre la metodología utilizada en la investigación”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Antigua, Guatemala, inédito.

BAUDRILLARD, JEAN

- 1988 “Simulacra and simulation”, en Mark Poster (ed.), *Jean Baudrillard, Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford, California, pp. 166-184.

BERREMAN, JOHN

- 1981 *The Politics of Truth: Essays in Critical Anthropology*, South Asia Publishers, Madras.

CASAS-CORTÉS, MARÍA ISABEL, MICHAL OSTERWEIL Y DANA POWELL

- 2007 “Fronteras borrosas: reconociendo las prácticas de conocimiento en el estudio de movimientos sociales”, ponencia, Seminario Internacional Permanente sobre Poder, Política y Movimientos Sociales, 3 de mayo, CIESAS Sureste, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

CULTURAL SURVIVAL

- 2005 *Mission Statement* (www.cs.org).
- 2004 *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, Traficantes de Sueños Colectivo Situaciones, Revista Derive Appodi, Precarias a la deriva, Revista Posee, Grupo 116, Colectivo Sin Ticket, Madrid.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- 2007 Organización de las Naciones Unidas (<http://alainet.org/active/19631>), 13 de septiembre de 2007.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI-El Colegio de Sonora, México.

FANON, FRANTZ

- 1968 [1952] *Black Skin, white Masks*, Grove Press, Nueva York.
- 1965 [1959] *A Dying Colonialism*, Grove Press, Nueva York.
- 1963 [1961] *The Wretched of the Earth*, Grove Weidenfield, Nueva York.

FALS BORDA, ORLANDO

- 2007 “La investigación-acción en convergencias disciplinarias”, en *LASA Forum 2007*, vol. XXXVIII, núm. 4, pp. 17-22.
- 1987 “The application of participatory action-research in Latin America”, en *International Sociology*, 2, pp. 329-347.
- 1986a *Conocimiento y poder popular, lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*, Siglo XXI, Colombia.
- 1986b *Investigación participativa* (con Carlos R. Brandao), Instituto del Hombre, Montevideo.

FOUCAULT, MICHEL

- 1972 *The Archaeology of Knowledge*, Pantheon Books, Nueva York.

FREIRE, PAOLO

1970 *Pedagogía de los oprimidos*, Siglo XXI, México.

GARCÍA, FERNANDO

2005 “Sobre la metodología colaborativa”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Quito, inédito.

GLEDHILL, JOHN

2000 *El poder y sus disfraces*, Ediciones Bellaterra, Barcelona.

GÓMEZ, MIGUEL

2005 “Tensiones y reflexiones de un trabajo colaborativo”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, inédito.

GONZÁLEZ, MIGUEL

2005 “Reflexión metodológica acerca del estudio sobre la experiencia de lucha de Yatama en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Toronto, inédito.

GORDON, E. T.

1991 “Anthropology and liberation”, en F. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*, American Anthropological Association, Washington D. C., pp. 149-167.

GOUGH, KATHLEEN

1968 “Anthropology and imperialism”, en *Monthly Review*, 19 (11), pp. 12-27.

GREENWOOD, D. J. Y M. LEVIN

1998 *Introduction to Action Research. Social Research for Social Change*, SAGE, Londres.

HALE, CHARLES

2006 “Activist research vs. cultural critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology”, en *Cultural Anthropology*, 21 (1), pp. 96-120.

2004 “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, ponencia, Reunión de Investigación Indígena, CLASPO, La Paz, Bolivia.

- 2001 “What is activist research?”, publicación del SSRC (www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/about/goto/programs/activist/), 2 (1-2), pp. 13-15.

HARDING, SANDRA

- 1986 *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

HARAWAY, DONNA

- 1988 “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”, en *Feminist Studies*, 14, pp. 575-599.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA

- 2006 “Socially committed anthropology from a dialogical feminist perspective”, ponencia, Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA), Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice.

HERNÁNDEZ, DOMINGO

- 2005 “Reflexión sobre metodología”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Chimaltenango, Guatemala, inédito.

HOOKS, BELL

- 1995 “The oppositional gaze: black female spectators”, en Peggy Zeglin Brand y Carolyn Korsmeyer (eds.), *Feminism and Tradition in Aesthetics*, State College, Pennsylvania State University Press, pp. 142-159.

LANDER, EDGARDO (comp.)

- 1993 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, en Clacso (<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/1.pdf>), Buenos Aires.

LASSITER, LUKE ERIC

- 2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, University of California Press, Berkeley, California.

LEYVA, XOCHITL, ARACELI BURGUETE Y SHANNON SPEED

- 2003 *Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural. Una investigación colaborativa*, Proyecto de Investigación, CIESAS-Fundación Ford-Universidad de Austin, México.

LEYVA, KOCHITL

- 2006 “Acerca de la metodología colaborativa”, ponencia presentada en el Quinto Seminario Internacional “Gobernar en la diversidad”, 31 de marzo-2 de abril de 2006, CIESAS-Universidad de Texas-Fundación Ford, México.
- 2005 “Reflexión metodológica sobre el Proyecto Gobernar en la diversidad. Caso Ocosingo, Chiapas”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, inédito.

MALDONADO-TORRES, NÉSTOR

- 2006 “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio y colonialidad”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado, *(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Cuaderno núm.1, Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University Press, Duke, pp. 63-129.

MARIMÁN, PABLO

- 2005 “Ensayo sobre metodología”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Temuco, Chile, inédito.

MERCADO, EVARISTO

- 2005 “Informe metodológico de las contrapartes indígenas”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Bilwi, Región Autónoma del Atlántico Norte, Nicaragua, inédito.

MIGNOLO, WALTER

- 2006a “El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado, *(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*, Cuaderno núm.1, Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University Press, Duke, pp.11-24.
- 2006b “La descolonización del ser y del saber”, en Freya Schiwy y Nelson Maldonado, *(Des) colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la*

izquierda) en Bolivia, Cuaderno núm.1, Ediciones del Signo y Globalization and the Humanities Project, Duke University Press, Duke, pp. 25-30.

MINH-HA, TRINH T.

1989 *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indianápolis.

MORAGA, CHERIE Y GLORIA ANZALDÚA

2002 *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Third Woman Press, San Francisco.

MORENO, RUBÉN

2005 “Experiencias acerca de la metodología colaborativa”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México, inédito.

NOTAS DESDE NINGÚN LUGAR

2003 *We are Everywhere. The Irresistible Rise of Global Anticapitalism*, Verso, Londres.

PRICE, DAVID

2000 “Anthropologists as Spies”, en *Nation*, 271(16), pp. 24-27.

PRIMERA DECLARACIÓN DE BARBADOS: POR LA LIBERACIÓN DE LOS INDÍGENAS

1971 <http://www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados1.php>

QUIJANO, ANÍBAL

1996 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, núm. 9, Editorial Amauta, Lima, pp. 113-121.

2001 “Globalización, colonialidad y democracia”, en Pedro Gual (editor), *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Caracas, pp. 25-28.

RAPPAPORT, JOANNE

En prensa *Beyond Writing: The Epistemology of Collaborative Ethnography*.

RESTREPO, EDUARDO Y ARTURO ESCOBAR

2004 “Antropologías en el mundo”, *Jangua Pana* 3, pp. 110-131 (<http://ram-wan.net/documents/>), Santa Marta, Programa de Antropología, Universidad de Magdalena, Colombia.

RIBEIRO, GUSTAVO LINS

- 2006 “World anthropologies: cosmopolitics for a new global scenario in anthropology”, en *Critique of Anthropology*, vol. 26 (4), pp. 363-386.

RIBEIRO, GUSTAVO LINS Y ARTURO ESCOBAR (eds.)

- 2002 *World Anthropologies: Disciplinary Transformations in Systems of Power*, Berg Publishers, Oxford.

SAID, EDWARD W.

- 1978 *Orientalism*, Vintage, Nueva York.

SÁNCHEZ, CONSUELO Y AGUSTÍN MARTÍNEZ

- 2005 “Reflexiones sobre la metodología colaborativa: el caso de Milpa Alta”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, México, inédito.

SANDOVAL, CHELA

- 1991 “US Third World feminism: the theory and method of oppositional consciousness”, en *Genders*, primavera, pp. 1-24.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA

- 2005 *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Editorial Trotta S. A.-ILSA, Madrid-Bogotá.

SCHEPER-HUGHES, NANCY

- 1995 “The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology”, en *Current Anthropology*, 36 (3), pp. 409-420.

SEGUNDA DECLARACIÓN DE BARBADOS

- 1977 <http://www.nativeweb.org/papers/statements/state/barbados2.php>.

SEN, JAI, ANITA ANAND, ARTURO ESCOBAR Y METER WATERMAN

- 2004 *World Social Forum. Challenging Empires*, The Viveka Foundation, Nueva Delhi.

SMITH, LINDA TUHIWAI

- 1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, St. Martins Press, Nueva York.

SOCIAL MOVEMENT WORKING GROUP (SMWG)

- 2004 “Un espacio de contacto académico-activista”, ponencia, Conferencia de Investigación en Barcelona, Grupo de Trabajo sobre los Movimientos Sociales de la Universidad de Carolina del Norte-Chapel Hill.

SPEED, SHANNON

- 2007 *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*, Stanford University Press, Stanford, California.
- 2006a “Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación crítica y activista”, en *Alteridades*, núm. 31, UNAM, México, pp. 73-85.
- 2006b “At the crossroads of human rights and anthropology: toward a critically-engaged activist research”, en *American Anthropologist*, vol. *Human Rights in a New Key*, 108 (1), pp. 66-77.
- 2005 “Reflexión metodológica”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Austin, Texas, inédito.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 1971 “Decolonizing applied social sciences”, en *Human Organization*, 30 (4), pp. 33-44.

TIBÁN, LOURDES

- 2005 “Sobre la metodología colaborativa”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Cotopaxi, Ecuador, inédito.

VÁZQUEZ, JUAN

- 2005 “Acerca de la metodología colaborativa”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

WALLERSTEIN, IMMANUEL

- 2006a *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México.
- 2006b *Abrir las ciencias sociales*, Siglo XXI-UNAM, México.
- 2004a *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, Siglo XXI, México.

-
- 2004b *Las incertidumbres del saber*, Gedisa Editorial, España.
- 2002 *Conocer el mundo. Saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, Siglo XXI-UNAM, México.

WILSON, LESTEL

- 2005 “Informe metodológico”, ensayo elaborado en el marco del Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, Bluefields, Región Autónoma del Atlántico Sur, Nicaragua, inédito.

WOLF, ERIC Y J. JORGESON

- 1970 “Anthropology on the warpath in Thailand”, en *New York Review of Books*, noviembre 19, pp. 26-35.

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:
TERRITORIO, AUTONOMÍA Y SOBERANÍA

Capítulo 1

Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización

Pablo Marimán y José Aylwin

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA MEDOLOGÍA

Los coautores de este artículo tenemos distintas trayectorias. Pablo Marimán es profesor de historia, de manera autodidacta se ha dedicado a historiar la sociedad mapuche y en la actualidad cursa estudios de doctorado en etnohistoria en la Universidad de Chile. A principios de la década de los ochenta fundó la organización *Ad Mapu* Metropolitano en la ciudad de Santiago y luego la organización universitaria *We Kintun* de la Universidad de la Frontera de Temuco. En su labor académica integra como docente e investigador el Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liven* y el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. En su quehacer laboral ha desplegado una amplia labor de docencia en temáticas relativas a las relaciones interétnicas, tanto en su perspectiva pasada como en la que corresponde a la situación actual del pueblo mapuche, dirigida a comunidades, hogares y organizaciones estudiantiles, trabajadores de la salud y de la educación. En labores de investigación se ha vinculado con universidades como la McMaster (Hamilton, Canadá), cuyos ejes temáticos están relacionados con la globalización, la autonomía y los pueblos indígenas.

José Aylwin es un abogado que trabaja con pueblos indígenas, en particular con el pueblo mapuche, en el sur de Chile y Argentina. Proveniente del movi-

miento de derechos humanos, se vincula a la realidad mapuche a partir de los años ochenta, en tiempos de la dictadura militar de Pinochet, desde su trabajo en la Comisión Chilena de Derechos Humanos, entidad no gubernamental de promoción y defensa de derechos humanos. Más tarde, a mediados de los noventa, se instala en Temuco, capital de la región de la Araucanía, en el territorio ancestral mapuche, donde con un equipo profesional interdisciplinario e interétnico crea el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Luego de seguir estudios de maestría en derechos humanos y pueblos indígenas en Canadá (Universidad de British Columbia), en el año 2000 conforma un programa de derechos indígenas, que primero desde el espacio académico y más adelante desde el ámbito no gubernamental –en el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas– realiza labores de investigación, docencia y defensa de los derechos de los pueblos indígenas en Chile. También desarrolla investigaciones para diversas entidades (CEPAL, IIDH) sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina.

La agenda de trabajo colaborativo entre los dos coautores se construye desde mucho antes del inicio de este trabajo de investigación. Ambos hemos participado, cada uno desde su propia identidad y rol, en los esfuerzos que han involucrado al movimiento mapuche y a otros sectores de la sociedad chilena en las actividades de gestión en favor del reconocimiento, por parte del Estado chileno, de la existencia de los pueblos indígenas y de los derechos que históricamente les han sido conculcados. Dada la experiencia de trabajo común, como investigadores, docentes y como activistas de derechos humanos e indígenas, y dada la afinidad de nuestras visiones sobre la compleja situación de las relaciones interétnicas en Chile, acogimos la invitación que las coordinadoras del Proyecto “Gobernar (en) la diversidad de América Latina” nos hicieron para participar en esta iniciativa regional, al verla como una oportunidad de trabajo colaborativo y horizontal entre investigadores indígenas y no indígenas de América Latina: una oportunidad para conocer más de cerca las experiencias de otros pueblos indígenas en el ejercicio de sus derechos políticos en contextos interculturales, y una posibilidad de siste-

matizar los discursos y estrategias del pueblo mapuche y del Estado chileno en esta materia.

La experiencia de trabajo en común que en el pasado habíamos tenido, así como la visión –en gran medida compartida– que tenemos de la situación de opresión en que vive el pueblo mapuche en el marco de un Estado obsesionado con el crecimiento económico a cualquier costo y ciego frente a las diferencias étnicas y culturales, facilitó la definición conjunta de los principales ejes de esta investigación: las contradicciones del accionar del Estado chileno, en relación con los pueblos indígenas, en un contexto de globalización económica acelerada y los esfuerzos desarrollados por el movimiento mapuche para lograr su reconocimiento jurídico y político y asumir el control de sus territorios ancestrales, amenazados por proyectos de inversión extractivos. Para hacer posible esta investigación identificamos conjunta y progresivamente algunos conceptos y reflexiones propios de las ciencias sociales y otros emanados de la cosmovisión mapuche que nos permitieron situar y explicar la realidad abordada. Por otro lado, vimos la necesidad de hacer un análisis de los discursos y políticas del Estado post-dictatorial frente a los mapuche y sus demandas, así como frente a los propios discursos y estrategias mapuche, en particular de la Coordinación de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche y de Identidad *Lafkenche* de Tirúa, para contrarrestar dichas políticas y lograr mayores grados de reconocimiento y de control de sus asuntos en territorios en los que hoy conviven con población no indígena.

Diversos factores, entre ellos los roles que cada uno desarrolla en las luchas en favor del establecimiento de relaciones interétnicas más justas en Chile, los conocimientos específicos que cada uno tiene de la temática abordada, las herramientas disciplinarias que cada uno maneja –la historia y el derecho–, nos llevaron a determinar el aporte de cada uno en este trabajo de investigación. Tal división del trabajo permitió el avance en paralelo de la investigación, que luego de una discusión conjunta fue ensamblado, articulado y pulido para dar origen al presente documento. Esperamos que éste represente una contribución para el conocimiento de la compleja realidad del pueblo mapuche en Chile,

así como de sus luchas por el control de sus propios asuntos en un contexto intercultural.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo es un intento por abordar el problema de la multiculturalidad en el territorio mapuche en el sur de Chile en un contexto de globalización, a partir del análisis de los discursos y estrategias de la Coordinación de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche (en adelante Coordinación) y en particular de la organización Identidad *Lafkenche* de Tirúa (provincia de Arauco, región del Bío Bío), así como de los discursos y políticas del Estado chileno.

El marco conceptual de este trabajo es el de la ciudadanía multicultural, étnica o diferenciada, entendida ésta como una ciudadanía ampliada que incluye no sólo el reconocimiento de los pueblos indígenas y de su diversidad cultural, sino también de sus derechos colectivos, entre ellos la libre determinación. Se asumen, además, otros conceptos propios de la cosmovisión mapuche, como el *itrofill mongen* (biodiversidad/biosfera) y el de *kizungünewal* (autogobierno), que permiten una mejor comprensión de los discursos y estrategias de sus organizaciones en su relación con el Estado y la sociedad chilena, en especial al cuestionar los modelos de desarrollo impuestos, por promover la iniciativa individual disociando el colectivo mediante la desestructuración de sus comunidades, y al proponer a cambio un desarrollo armónico y sustentable a partir de su autogestión y control territorial.

Se revisan las relaciones entre los mapuche y la colonia hispana primero y el Estado chileno después. Se analizan, además, las estrategias y discursos de los últimos años de la Coordinación y de Identidad *Lafkenche* frente al Estado y sociedad chilena, y la forma en que estas organizaciones conciben la cuestión del Otro. Se constatan los cambios que éstas han experimentado en años recientes y que han favorecido un mayor acercamiento con sectores progresistas de la sociedad chilena, y en el caso de Tirúa, el gobierno en la

diversidad. Se examinan asimismo los discursos del Estado en relación con el pueblo mapuche y sus demandas, así como la política impulsada por los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (en adelante Concertación) en el periodo post-dictatorial, identificándose sus tensiones y contradicciones derivadas de su compromiso con la globalización económica y el libre mercado. Además, se detallan las limitaciones de esta política para la construcción del paradigma de la multiculturalidad y, por tanto, de una democracia étnica en el país que integre las ideas de autogobierno mapuche con respeto a la biodiversidad. Al respecto, al final del texto se intenta identificar los factores que explican este fenómeno.

MARCO ANALÍTICO Y CONCEPTUAL

Para entender los conflictos interétnicos hoy existentes en el sur de Chile entre los mapuche, el Estado y los distintos sectores de la sociedad chilena, se hace necesario reflexionar sobre algunos enfoques teóricos y conceptuales propios de las ciencias sociales occidentales y aquellos presentes en la cosmovisión indígena, en este caso, mapuche. En el primer ámbito destacan los conceptos de multiculturalismo y de ciudadanía multicultural, étnica o diferenciada. Como es sabido, la noción de multiculturalismo surge en los países anglosajones (Canadá primero, y más tarde Australia y Nueva Zelandia), los cuales desde la década de los setenta comienzan a abandonar los modelos de asimilación abierta hasta entonces vigentes, adoptando políticas más tolerantes con objeto de permitir a los distintos grupos étnicos en ellos existentes conservar y desarrollar su herencia cultural. El multiculturalismo¹ es asumido enseguida en América Latina,

¹ Bello da cuenta de las diferentes acepciones del multiculturalismo. Según este autor, habría un multiculturalismo descriptivo y explicativo, referido a un proceso sociológico y cultural, a un hecho social que existiría en la mayoría de los Estados nacionales; el multiculturalismo normativo o de Estado se refiere a una forma de administrar las diferencias culturales al interior de dichos Estados, cuyo propósito sería la superación de las desigualdades que se producen en una sociedad como

donde diversos Estados, a partir de los reclamos de los pueblos indígenas, lo incorporan en sus discursos, políticas públicas y en sus ordenamientos jurídicos (México, Bolivia, Ecuador y Guatemala, entre otros).

El concepto de multiculturalismo ha encontrado en la región una mayor acogida entre los círculos académicos, los gobiernos y las entidades internacionales (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, entre otros), que en los propios pueblos indígenas. En el caso de Chile, como se verá en este artículo, el multiculturalismo no forma parte del discurso indígena, por cuanto que las demandas de sus organizaciones ponen énfasis en el reconocimiento de los derechos políticos de los pueblos indígenas, ya sea para posibilitar su inclusión en la democracia o para permitir su desarrollo autónomo en ciertas esferas (territorios, economía, cultura, entre otras).

Para dar cuenta de las demandas indígenas y las particularidades de la realidad étnica y cultural de América Latina y de Chile nos parecen más adecuados conceptos como los de ciudadanía multicultural, ciudadanía diferenciada y ciudadanía étnica. Aunque el concepto de ciudadanía multicultural surge desde la perspectiva liberal en otros contextos geográficos y culturales (Kymlicka, 1996) para explicar y dar cabida a los derechos de grupos en realidades diversas a las de América Latina (Estados de colonización diferenciada o de inmigración), éste resulta útil para entender las demandas que los pueblos indígenas hacen en la región a los Estados, para encontrar en ellos el reconocimiento, hasta hace poco negado, de su especificidad y sus derechos.

Concordamos con Rodolfo Stavenhagen cuando insta a los países latinoamericanos a replantear la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, dando cuenta de las diferencias culturales existentes mediante el establecimiento de una ciudadanía multicultural. Dicha ciudadanía, para Stavenhagen (1999), debe incluir no sólo el reconocimiento de los pueblos y de su diversi-

consecuencia de las diferencias culturales; y un multiculturalismo filosófico o doctrinario, entendido como una forma de comprensión y ordenamiento de la sociedad en función de ciertos valores o principios políticos (Bello, 2004: 190-191).

dad cultural, sino también el derecho a la libre determinación y los derechos autonómicos. En la misma perspectiva, también estamos de acuerdo con De la Peña (2001) cuando sostiene que el problema de la diversidad y la igualdad debe resolverse en el marco de procesos de ampliación de la ciudadanía. Respaldada este enfoque la CEPAL, que entiende que la ciudadanía —a la que define como “titularidad de derechos”— puede ser ampliada para buscar una mayor participación basada en la diferencia, la interculturalidad y el multiculturalismo (CEPAL, 2000).

Asumimos como parte del marco analítico de este artículo los conceptos que durante los últimos años han sido suministrados por intelectuales mapuche, mismos que han dotado a sus organizaciones de argumentos para fundamentar sus demandas y que han devenido en la elaboración de un sistema coherente de ideas acerca de la realidad, el pasado y los caminos que el pueblo mapuche puede seguir para su reconstrucción social y cultural, política y territorial. Creemos que estas ideas son válidas y legítimas tanto en su articulación lógica como en las propuestas que encierran. Por lo mismo, no pueden excluirse como forma de conocimiento o de análisis, más cuando el mismo movimiento mapuche, que aquí estudiamos, las utiliza como referentes desde los cuales impugna a la cultura y sociedad dominantes.

Según la cosmovisión mapuche, el aire, el suelo, el subsuelo, las montañas, los ríos, las personas, los animales, todos conformamos el *itrofill mongen*. Los elementos que lo constituyen se encuentran interrelacionados y ninguno aparece con preponderancia frente a los demás. Esto es muy importante al considerar el rol de los sujetos-personas, quienes están situados en un mismo nivel y no sobre ellos.² En el funcionamiento del equilibrio y

² “...Este *che* (persona) hombre y mujer es parte de la naturaleza, está consciente de que el espacio en que existimos lo compartimos con numerosas formas de vida, fuerzas, energías y diferentes sabidurías. La persona “*Ti Che*” no es el centro del *wallontu mapu* (naturaleza), es un componente más de la red de seres vivos que conforman el *Nag Mapu* (centro de equilibrio cósmico). El ser humano está llamado a hacerse persona en plenitud (*Kim Che*), persona sabia, y esa plenitud significa por sobre

armonía de este mundo desempeñan una función de interconectividad los *gen* (dueños). Estos *gen* son el aspecto animado de cada elemento que media nuestra relación con los demás seres, permitiéndonos transitar sin transgredir los diferentes medios que conforman el entorno. Un valor apreciado entre los mapuche es el *feyentun*, o respeto a los mayores y, particularmente, al conocimiento que viene de ellos. En esa transmisión van las ideas de orden y estructuras que gobiernan el mundo, orden conocido como *ad mapu*. En la medida en que se respeten las interrelaciones y equilibrios podemos acercarnos a un estado de vida denominado *küme fiilen* (estar bien).³

Las formas de operar de la institucionalidad impuesta sobre los mapuche limitan y contradicen sus concepciones del mundo. Las lógicas que articulan las ideas de desarrollo aplicadas desde el Estado desestructuran no sólo el orden social mapuche, sino también el entorno material, ambiental y espiritual en que se desenvuelven las sociedades, limitando las posibilidades de desarrollo incluso de los propios chilenos. La elaboración de un discurso por parte de los mapuche, con base en una conceptualidad propia, no niega el plano de la existencia en el cual conviven con la otra sociedad. Es decir, este discurso entrega elementos que sugieren el papel que se debe tener en la relación con el Otro. Entonces no existe un mundo aparte del que les toca compartir —por condicionantes históricas— con el Estado-nación. Sin embargo, han acuñado otro concepto que aclara la manera en que esta relación debe entenderse. Se trata del *kizungünewal*, que hace

todo el aprendizaje de valores... la función primordial de la persona mapuche es relacionarse con la naturaleza y con sus semejantes para mantener el equilibrio, pero jamás la de dominar o destruir el espacio de la naturaleza. De ahí que el concepto *yamiin* (respeto), es un valor fundamental” (Díaz *et al.*, 2002: 35).

³ “...El desarrollo lo vemos en forma multidimensional, donde esté presente lo material y lo espiritual. No consideramos desarrollo proyectos que promueven la iniciativa individual, disociando el colectivo. Cada acción productiva o de otro corte que promueva un proyecto y que favorezca sólo a algunas personas, no nos permite estar bien en comunidad, nos enferma y nos pone en conflicto. ¿Es eso lo que persiguen ciertos proyectos o programas? Queremos estar bien con nuestros hermanos, nuestro entorno y también con los chilenos. Nos mueve el *küme fiilen*, el “estar bien”. Para nosotros las diferentes formas de vida que conviven en un espacio proveen bienestar a quienes le habitan y protegen” (Identidades Territoriales Mapuche, 2002: 2).

alusión al autogobierno, es decir, a la capacidad de cada estructura componente del mundo mapuche a autorregularse o autorregirse dentro de un esquema de cuerpo. No se trata de una independencia inorgánica de sus agregados, sino de la autonomía necesaria para decidir y actuar de acuerdo al *ad mapu*.⁴

Quizás sea éste uno de los principios que en el tiempo fue bosquejando el modo particular de sociedad que representan los mapuche, la que no se organizó bajo la figura del Estado, sino a partir de la mancomunidad existente entre sus distintas identidades territoriales, formalizando un tipo de gobernabilidad que le atribuye esa idea de nación que en Chile se le niega (por considerarse por antonomasia que los mapuche construirían un Estado independiente). El *kizungünewal*, que surge asociado a la reivindicación de autonomía que hace el movimiento mapuche, no es excluyente de la sociedad nacional. Más bien refleja la aspiración mapuche de lograr una convivencia más armónica, con respeto y sin imposiciones, como ha sido la tónica histórica desde que se comparte el mismo Estado, como a continuación veremos.

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

El territorio mapuche (considerando las referencias históricas, toponímicas, arqueológicas y lingüísticas) ocupó buena parte del cono sur americano. En el caso de Chile, éste abarcó el espacio comprendido entre el río Copiapó y la isla de Chiloé, alrededor de 30 millones de hectáreas, y en Argentina, más

⁴ En las jornadas de campaña electoral municipal del 2004, en la comuna de Cholchol, el dirigente nagche Galvarino Raiman, expresaba: "...Nuestros antepasados supieron qué hacer para defenderse y seguir viviendo en lo suyo. *Kizungünewal* se dice, hacer las cosas por nosotros, autogobernarnos nosotros. Nuestra gente *penenche* (de la cordillera), nuestra gente *lafkenche* (del mar), los *williche* (del sur), ustedes aquí, no estamos solos, pero los problemas son los mismos. Debemos hacer *kizungünewal*. Ellos tienen sus partidos, su pensamiento y nosotros tenemos nuestras autoridades, nuestro *rakizüam* (pensamiento), esta tierra, esta agua, estas montañas nos pertenecen y debemos hacernos respetar" (Marimán, 2005: 9).

de 100 millones de hectáreas entre los ríos Cuarto y Negro. Entre sus nichos ecológicos destacan litorales marinos y lacustres, pampas (húmedas y secas), estepas de altura, cursos fluviales, campos llanos, selvas húmedas, montañas costeras y andinas. Su economía fue diversa en el tiempo y espacio, haciendo uso de la recolección, la caza, la agricultura y la ganadería, de una poderosa industria del cuero, hueso, piedra y metales, actividades que se complementaron con los intercambios con otros pueblos americanos y posteriormente europeos, que le dieron su riqueza.

Los mapuche tuvieron un tipo de sociedad que no contó con la figura del Estado como organización socio-política. Su estructura social tuvo al *lof* como piedra angular, organización que estaba conformada por familias emparentadas y que junto a otros *lof* constituyó unidades territoriales denominadas *reve*. Los contactos comerciales, las relaciones religiosas y de defensa conformaron extensos *kiñelmapu*, que por lo general se asociaron a nichos ecológicos comunes (*pewenche* en la cordillera andina, *lafkenche* en el litoral, *rankülche* en las pampas). A estas unidades hoy por hoy se les denomina en castellano “Identidades Territoriales”. El autogobierno operó bajo la figura del *meli witrán mapu*, cuya mecánica recurrió al *jütra trawün* (gran reunión) para consensuar los acuerdos entre los distintos territorios.

El fenómeno de la guerra con los europeos en los primeros años de contacto (1541-1641) abrió paso a la negociación política, generando con ello relaciones de influencia, contacto, intercambio y reconocimiento. En el caso de Chile, la gobernación colonial se asentó en dos tercios del territorio mapuche (20 millones de hectáreas entre los ríos Copiapó y Bío Bío), quedando bajo control mapuche los 10 millones restantes reconocidos en tratados llamados “parlamentos” (29 en total). Esta situación se vio trastocada cuando los criollos tomaron el poder y fundaron el Estado-nación. O’Higgins, el primer gobernante de este Estado, estableció, mediante un decreto del año 1819, una nacionalidad única (la chilena), en la cual confluían los elementos españoles e indígenas, y además la primacía de la ley nacional, la individualización del ciudadano, la figura del Estado centralizado y el territorio único.

El periodo 1830-1862 trajo consigo la expansión territorial del Estado, la que estuvo motivada por la apertura de mercados para el trigo y la ganadería en Europa, Norteamérica y Australia y por el deseo de los gobernantes de la época de eliminar las “fronteras internas”. Así se organizó un plan de conquista militar e invasión territorial, y lo mismo hizo paralelamente la Argentina. Este proceso se llevó a cabo entre los años 1862 y 1885. Uno de los primeros resultados de esta derrota en Chile fue la constitución de comunidades indígenas (reducciones) mediante un acorralamiento espacial que dejó un promedio de 6,5 hectáreas por persona, en contraste con las “parcelas” asignadas a los colonos que el Estado internó en los territorios mapuche conquistados, cuya cabida fue de 500 y 200 hectáreas, dependiendo de si se trataba de colonos extranjeros o nacionales. También se materializó por medio de la venta de tierras a particulares, dando lugar a la constitución del latifundio agrícola-ganadero, y mediante la integración de una vasta propiedad fiscal y el otorgamiento de concesiones y compensaciones a los jefes de la campaña militar. Todo ello tuvo como consecuencia la pauperización material de los mapuche, al quedar reducidos al 5% (500 mil hectáreas) de lo que les perteneció.

De acuerdo con el Censo del 2002, la población de Chile alcanza un total de 15 116 435 personas, de las cuales 692 mil 192 (4.6% del total) declaró pertenecer a algún pueblo originario o indígena. De la población indígena, 604 mil 349 personas (87.3% del total) se definieron como mapuche. Estimaciones extraoficiales indican, sin embargo, que la población mapuche en Chile alcanza un millón de personas, en tanto que en Argentina ascendería a 300 000 (Hernández, 2003). Como consecuencia de los procesos de migración verificados a partir de la segunda mitad del siglo XIX —época en que el Estado chileno ocupó gran parte de los territorios ancestrales de estos pueblos—, se estima que 70% de la población indígena en Chile reside hoy en centros urbanos y casi un tercio (27.65%) lo hace en la ciudad de Santiago.

EL CASO DE TIRÚA EN LA PROVINCIA DE ARAUCO

Hasta antes de la conquista militar chilena los territorios mapuche en la provincia de Arauco, a orillas del Pacífico y al sur del río Bío Bío, contaban con una división política territorial identificada con las jefaturas principales. Así, Namunkura fue el *lonko* o jefe principal en Tukapel; Antuwen lo fue en Elikura; Antüllen en Tromen; Trarupil en Peleko; Kallfülau en Nangalwe; Alkamañ en Llonkao; Payllaw en Tirúa; Waykiñir en Yani y Millan en Albarrada. La guerra de conquista hecha por los chilenos tuvo como uno de sus botines la ganadería mapuche, que fue rematada públicamente. La articulación de estos incipientes mercados sería, junto con los primeros fuertes militares allí instalados, la antesala de los pueblos, sus caminos y la institucionalidad que gobernaría el nuevo orden de ocupación. La provincia de Arauco (donde se encuentra la actual comuna de Tirúa) tiene una superficie de 542 010 hectáreas. Limita al Oriente con la cordillera de Nawelbuta y al poniente con el Océano Pacífico. La superficie que se dejó a los mapuche bajo la figura de título de merced fue de 7 679 59 hectáreas (1,4%). Fueron 59 las comunidades que se constituyeron entre los años 1889 y 1923, radicándose por esta vía a 2 477 personas. La división política administrativa estatal, denominada provincia, dio origen a cuatro comunas, una de ellas la de Tirúa. Entre 1889 y 1916 se entregaron allí 34 títulos de merced, con 4 815 hectáreas para un total de 842 personas. Posteriormente, durante el siglo XX, el Estado chileno promovió la división de estas comunidades.⁵

Antecedentes sobre el origen de la propiedad no indígena en la provincia de Arauco confirman que ésta surgió previa a la constitución de la propiedad mapuche y demuestran que grandes extensiones del *lafkenmapu* (tierras

⁵ En 1931 fueron ocho las comunidades divididas en Tirúa. Posteriormente entre 1969 y 1972 se dividieron cuatro más, y entre 1980 y 1986 resultaron 22 divisiones, no quedando ninguna sin dividir. Resalta el hecho de que la superficie de división fue de 3 343 hectáreas, es decir, casi 1 500 pasaron a otros propietarios. Datos oficiales demuestran que hacia principios de los setenta del siglo XX en la provincia de Arauco 1 919 hectáreas (0,36%) habían pasado a personas no indígenas.

del litoral) pasaron a conformar grandes latifundios. Por ejemplo, la hacienda “Lanahue”, propiedad de Pedro Etchepare (1850), tuvo como últimos ocupantes a la familia Etchepare Heritmendy en el año 1967, que acumulaba un total de 5 500 hectáreas. Con 4 000 hectáreas, la hacienda “Lleulleu”, de Félix Antonio Aguayo (1860), tuvo como último ocupante a Arturo del Pino (1970). La hacienda “Antiquina”, de Pedro Etchepare B. (1876), tuvo a Matilde, María y Ana Arismendy (1970) como últimas ocupantes de 8 130 hectáreas. La hacienda “Tranaquepe”, de Francisco Javier Ovalle (1876), tenía en 1970 a la familia Ebensperger como ocupantes de 12 000 hectáreas, etc. Posteriormente, durante el gobierno militar (1973-1990), muchas de estas propiedades fueron vendidas a las empresas forestales que hoy ocupan grandes extensiones del *lafkenmapu*.

DISCURSOS Y ESTRATEGIAS

LOS DISCURSOS Y ESTRATEGIAS MAPUCHE.

LA COORDINACIÓN DE IDENTIDADES TERRITORIALES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE Y LA IDENTIDAD *LAFKENCHE* DE TIRÚA

La Coordinación de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche nació de un proceso de desgajamiento en el cual intervino la estrategia del gobierno de Lagos (2000-2006) de invitar a los pueblos indígenas al diálogo a través de la Comisión de Nuevo Trato y Verdad Histórica creada el año 2001. En ese contexto las identidades y organizaciones mapuche asumieron el vacío político originado luego del empecinamiento del gobierno de Frei (1994-2000) por construir la central hidroeléctrica de Ralko y de la desconfiguración de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) como organismo de negociación. Estas agrupaciones comenzaron a articular una amplia alianza para avanzar hacia los derechos políticos que les corresponden como nación y obtener por esa senda una nueva posición de negociación.

La Coordinación surge de múltiples intentos por crear puentes de complementación de las estrategias y de las expectativas que buscan un cambio en la relación del Estado con la sociedad mapuche. Tras la muerte por parte de carabineros del joven comunero Alex Lemún, en noviembre de 2002, las diferentes organizaciones emplazadas en la IX Región (Araucanía) convocaron a una marcha y concentración pacífica. Tras este acto se leería el manifiesto denominado “*Kiñe mapuche rakizquam*”, en rechazo no sólo de la brutal represión sino para anunciar una serie de iniciativas en conjunto, entre ellas principios que permitirían hacer una representación centrada en los intereses mapuche. Así se aludía a la unidad del movimiento mapuche y a la vez se iniciaba públicamente la llamada Coordinación.⁶

... (13) Se hace necesario tomar decisiones sobre lo propio y tener incidencia real y normada en las políticas que se aplican a nuestros territorios. Contamos con el derecho a autogobernarnos en autonomía. (14) Optamos por un desarrollo fundamentado en nuestra cultura, en su *kimün* y particular cosmovisión. Un desarrollo que no se hace para acumular mezquinamente sino para compartir el fruto de nuestro trabajo respetando nuestros recursos naturales y no exterminándolos como lo hacen las forestales, las salmoneras, las celulosas y represas que ponen en riesgo la biodiversidad no tan sólo orgánica sino espiritual. (15) Decisiones particulares de determinadas organizaciones no pueden adoptarse por sobre el conjunto que somos los mapuche, más cuando éstas tienen que ver con nuestros

⁶ Integran la Coordinación hasta el presente la Identidad *Lafkenche* de Tirúa, el Consejo de *Werkenes* del área Budi, El Consejo Territorial *Lafkenche*, la Asociación *Namkucho* de Lumaco, la Asociación *Wallonto Cholchol Mapu* de Cholchol, la organización *Pikum Willi Mapu* de Valdivia, la Asociación *Makewe* de Padre Las Casas, las organizaciones *We Kintun* (de estudiantes de Temuco), la agrupación de jóvenes profesionales y técnicos *Kona Pewman*, las instituciones Corporación TrenTren y Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liven* de Temuco. Durante los años 2002 y 2003 la Coordinación llevó a cabo 10 encuentros o *trawiin*, en los cuales se planteó planificar un trabajo conjunto en las áreas de comunicación, jurídica, política y de educación. También se acordó constituir comisiones específicas como las relacionadas al caso de la central hidroeléctrica Ralko, al de los presos políticos mapuche y al de las forestales.

destinos políticos y el desarrollo a futuro. Ante cualquier interés pequeño están los intereses del pueblo. (16) No se pueden contraer acuerdos sin que antes nos consultemos, lo que hace imperioso que exista un *trawün* permanente para informarnos, consultarnos y adoptar decisiones de conjunto como los antiguos consejos de *lonko* lo hicieron guiándose por los principios de un *kimche* y de un *norche*. Estos espacios propios del pueblo mapuche nos deben permitir proponer escenarios para nuestro desarrollo evitando los conflictos, pero también nos deben dar la medida de nuestra movilización cuando sea necesario (Coordinación de Identidades Territoriales y Organizaciones Mapuche, 2002).

LA CUESTIÓN DEL OTRO DESDE LA COORDINACIÓN

Consideradas las alianzas como parte de la estrategia de la Coordinación, en los últimos años éstas se habían activado limitadamente hacia quienes compartían la movilización mapuche asumiéndola como un tema de derechos, de injusticias, de reparación, y también hacia la acción de organizaciones mapuche que consideraban la importancia de incorporar al “Otro” con sus problemáticas y demandas específicas. Un gran precedente en el periodo de los gobiernos de la Concertación (1990-2006) fue la oposición conjunta al megaproyecto de centrales hidroeléctricas en el río Bío Bío. Si bien la derrota por evitar la construcción de Ralko generó un repliegue desorganizado, por primera vez en las luchas del siglo XX una amenaza en contra de los mapuche fue enfrentada con la colaboración de la sociedad civil chilena. Ésta, siendo solidaria, elaboró a su vez una estrategia y un discurso (resaltado como ambientalista por la prensa y las autoridades) ante un tema que los oponía a los intereses estratégicos del Estado en su fase de neoliberalización económica.

Durante el año 2004, la Coordinación formalizó una serie de contactos con organismos de la sociedad civil chilena en el contexto de los encuentros APEC (Conferencia Económica del Asia Pacífico, por sus siglas en inglés), que

ese año correspondía organizar al gobierno chileno. Su convocatoria consideró a las organizaciones de la sociedad civil chilena y a sus pares mapuche de la Argentina. Además de llamar a la movilización callejera en la ciudad de Villarrica, organizó un foro alternativo denominado “De los Pueblos Originarios y Organizaciones Sociales”, que tuvo como eslogan “Por la Libre Autodeterminación de los Pueblos”, en claro rechazo a los encuentros oficiales de APEC en Chile. Así, en sus conclusiones señalaba:

... se cuestiona la autoridad de los gobiernos de estos Estados de asentamiento colonial que forman parte de la APEC y de otras asociaciones multilaterales para adherirse a los tratados internacionales sobre comercio e inversiones, a la luz de su negación continua de los derechos, títulos y la jurisdicción de los pueblos y naciones originarias. Tal es el caso de Chile (anfitriona APEC 2004), en que los derechos de los pueblos originarios están absolutamente violentados, aún más por el carácter racista y discriminatorio donde se niega el reconocimiento a la identidad y a los derechos colectivos, impulsados por las políticas de Estado e incentivados por el control absoluto de grupos fácticos, como compañías y transnacionales... (Foro de los Pueblos Originarios y Organizaciones Sociales, 2004).

Para los organizadores mapuche, el foro pretendía manifestar al mundo la preocupación de que en sus territorios se transaran bienes estratégicos a gran escala, sin su participación y, mucho menos, sin su consentimiento. De igual manera, buscaba entenderse con los organismos de la sociedad chilena críticos al neoliberalismo que intentaban articular su denuncia frente al modelo económico. La Coordinación planteó como trasfondo de la discusión su interés más estratégico: la autodeterminación ligada indisolublemente a los recursos naturales, el territorio y el desarrollo. De este modo, la Coordinación sostuvo:

... se asume la autodeterminación como un derecho inherente que le asiste al conjunto que se autoafirma como pueblo mapuche (nación originaria), que se ejerce colectivamente y no como patrimonio de un individuo, referente o

ideología en particular. Asimismo, aspira a la autonomía en que se reconozca el carácter de pueblo, como sujeto colectivo depositario de derechos políticos que se deben ejercer en el territorio de pertenencia y presencia histórica mapuche. La territorialidad no se entiende como aspectos simbólicos, sino como el soporte material y espiritual para la existencia del pueblo mapuche, víctima de la invasión de los Estados con asiento colonial de Chile y Argentina (...) principalmente ante la desprotección de su territorialidad (tierras y recursos), que ha llevado a la privatización de derechos de agua del mar y borde costero, la expansión de plantaciones forestales, la constitución de concesiones mineras y explotación de hidrocarburo, el patentamiento de germoplasma, grandes obras viales, industriales, energéticas, turísticas, la instalación de vertederos, entre otras surgidas a nombre de un modelo de desarrollo insostenible e insustentable que beneficia principalmente a grandes compañías y transnacionales (Foro de los Pueblos Originarios y Organizaciones Sociales, 2004).

IDENTIDAD TERRITORIAL *LAFKENCHE* DE TIRÚA

Los mapuche de la zona costera pertenecemos a la Identidad *Lafkenche*. Estamos organizados en comunidades dentro del espacio territorial *lafkenche*, y a partir de este lugar, que en forma gradual estamos reconstruyendo, hemos establecido un referente de lucha y defensa permanente de los derechos fundamentales del pueblo-nación mapuche. Nuestro movimiento reivindica identidad originaria. Y nuestras demandas se centran, reafirmando el tenor de la lucha global del pueblo mapuche, en el reconocimiento constitucional de las nacionalidades indígenas en Chile, la ratificación del Convenio 169 de la OIT, la constitución de una “Comisión Independiente de Verdad y Deuda Histórica” a nivel nacional y el reconocimiento del patrimonio mapuche y los espacios territoriales a través de la recuperación de nuestras tierras, donde se establece la necesidad de participación y de un desarrollo propio (Identidad Territorial *Lafkenche*, 2004: 1).

La organización Identidad *Lafkenche* se constituyó a principios de los noventa para representar los intereses de las comunidades en la comuna de Tirúa. En sus inicios la impulsó su preocupación por detener el avance de las forestales en sus territorios y reconstituir las tierras que integraban los títulos de merced otorgados por el Estado en el pasado. Sin embargo, ya por esos años el tema de la Ley de Pesca pesó en su proceso de agrupamiento. Como señala Adolfo Millabur, su líder y fundador y alcalde de Tirúa, esta organización asumida como identidad territorial toma las banderas de la lucha mapuche desde su especificidad histórica y territorial:

El tema *lafkenche* no era asumido por nosotros los *lafkenche*. El tema que identificamos para avanzar fue que todos éramos de la costa, éramos *lafkenche* y, siendo franco, éramos ignorante –y todavía lo somos– en el concepto de fondo de lo que es ser *lafkenche*. Y nos dimos cuenta que el mar no era sólo fuente de riqueza económica, sino también de religiosidad –los viejitos nos lo dijeron–, e identificamos que eso era lo que nos daba más fuerza de cohesión como grupo y nos atrevimos a hablar con los dirigentes de las comunidades y, terminamos dándonos cuenta de que eso nos podía unir (Millabur, 2004).

La dirigencia de este movimiento tuvo su base inicial en Tirúa, para luego incorporar a comunas adyacentes como Carahue, Contulmo y Cañete. Ésta articuló tempranamente su quehacer para conseguir poder político a partir del poder local. Para ello Adolfo Millabur alcanzó –una vez retornada la democracia– un sitial entre los concejales del municipio y, posteriormente, durante tres periodos, ha sido electo alcalde de la comuna.

En Tirúa vimos que era necesario tener el poder local para tener un poder logístico, para poder expandirnos y extender el tema de la Ley de Pesca y las forestales. Porque se cuenta con instrumentos jurídicos que permiten planificar lo que es la intervención del Estado tomando algunos resguardos cuando uno

está en el cargo, desde la planificación de la inversión pública como también la intervención política del Estado (Millabur, 2004).

Desde el año 2003, Identidad *Lafkenche* ha sido uno de los componentes más dinámicos de la Coordinación, desarrollando un quehacer político en conjunto con sus pares de las comunas y provincias aledañas. A finales de ese año ésta activó, a través del seguimiento de las discusiones sobre la Ley de Pesca en el Congreso Nacional, un poderoso movimiento sectorial con las demás comunidades *lafkenche* del litoral –desde la octava a la undécima regiones– para reformar dicha iniciativa por medio de la participación organizada de las comunidades afectadas.

La Ley de Pesca por una parte no reconoce nuestros derechos históricos, nos desconoce todos nuestros derechos culturales, nuestros derechos religiosos, espirituales, que para ellos no existen. Y eso pasa ¿por qué?, porque los políticos de Chile tienen otra mirada. (...) Dentro de la Ley de Pesca nos hablan de derechos individuales y para nosotros son derechos colectivos de cada *lof* y el conjunto de cada *lof* de cada *ad mapu* y en conjunto de nuestro *lafkenmapu*, como parte del territorio mapuche. De acuerdo con nuestra visión, nosotros creemos que es propiedad de nosotros y va a seguir siendo siempre así (Hualme, 2004: 327-328).

Más de diez *trawiin* (reuniones) entre diciembre y febrero del 2004 finalizaron con la elaboración de un documento base con su particular visión, su crítica y una propuesta que incorporaba los intereses de las comunidades mapuche del litoral marino.⁷ Fundamentaban su demanda por el control de los recursos naturales destacando la relación que las comunidades mantienen con éstos en su cosmovisión. Visto así, el ecosistema marino, o *itrofill lafkenmongen*,

⁷ El clímax de este proceso participativo fue el anunciado *fíttra trawiin* (gran reunión) de marzo de 2004, en el cual entregarían al presidente Lagos la propuesta *lafkenche* en materia de pesca y recolección marina. Sin embargo, y a pesar de esperarlo más de cinco mil personas a la orilla del mar, el presidente no asistió y sólo envió a sus representantes (véase fotografía de la portada de este libro).

crea convivencia en equilibrio entre las partes que lo integran. Las personas o comunidades que hacen uso del mismo deben mantener con respeto esas condiciones. Cualquier trasgresión sobre éstas trae aparejado un deterioro en las condiciones de vida, generando un estado denominado como *wesza fülen*.

La gran explicación hecha llegar por los *lafkenche* a la clase política chilena y al presidente Lagos, fue que el gran foco de conflictos con los mapuche había sido la forma que tenía el Estado de abordar la temática indígena al considerar y actuar circunscritamente sobre los elementos que componen el *itrofill mongen*. Así, desde el Estado se elabora una Ley de Pesca, otra de riberas, otra de tierras, otra de concesiones mineras, separando a las comunidades de sus recursos para privatizarlos en favor de terceros que los mal administran, en detrimento del entorno.

El Servicio Nacional de Pesca lo que hace es promover la constitución del sindicato al interior de las comunidades mapuche, luego no faltan los problemas de liderazgo interno. Uno se cree más capo que el otro y forma un sindicato y desvincula de la comunidad a una cantidad de gente y comienzan los conflictos entre hermanos. También nos están imponiendo categorías legales que nosotros no reconocemos: sindicatos, recolectores de orilla y una serie otros conceptos (Millabur, 2004).

En este sentido, la iniciativa *lafkenche* propone incorporar en la normativa la concepción del medio ambiente marino bajo la figura del *itrofill lafken mongen*, lo que involucraría el reconocimiento de un territorio (ecosistema marino), de representantes de las comunidades (*rangimelwe*) para efectos de la interlocución con el Estado, de la administración de los recursos marinos y de la concepción y uso religioso del *lafkenmapu*. La propuesta de las comunidades *lafkenche* elaborada en los diferentes encuentros fue bien clara:

Todos los recursos que forman parte del *lafkenmapu*, subsuelo, agua, productos acuícolas y marinos deben estar bajo el control de los mapuche habitantes de

este territorio: los recursos existentes en el mar, ríos y lagos corresponden por derecho ancestral a los mapuche-*lafkenche*, lo cual debe ser reconocido a través de las leyes relacionadas, como es la Ley de Concesiones Mineras, el Código Minero y la Ley 19253 (Identidad Territorial *Lafkenche*, 2004).

Identidad *Lafkenche* tuvo la responsabilidad operativa de convocar y crear las condiciones para que floreciera un discurso común entre las diversas comunidades. Sin embargo, el tema de los recursos naturales no los involucró sólo a ellos, sino también a otros actores, como a los pescadores artesanales. Frente a esta realidad, admiten que se trata de una situación nueva, en la que los líderes y organizaciones que agrupan a estos últimos, al estar sesgados por su enfoque económico, no dimensionan los impactos que puede tener la privatización del litoral.

Ya habrá el momento en que los pescadores van a entender de que nosotros no queremos excluirlos del aprovechamiento del recurso marino, al contrario incluirlos, pero resguardando nuestros intereses que van más allá de lo productivo y saber distribuir bien la oferta que tiene el mar para la humanidad. Si los mapuche y los pescadores tienen condiciones económicas similares, entonces no deberíamos tener problemas de distribución de la riqueza que está ahí, pero hay que fijar reglas claras. Las reglas, los pescadores las tienen garantizadas, pero desde una lógica comercial, y la amenaza para los pescadores de Chile es que no se dan cuenta que la ley que existe ahora es una amenaza también para ellos, es un trampolín a la privatización que pueden usar durante un periodo definido hasta cuando sean capaces de pagar los impuestos y cuando no lo sean no vamos a servir ni los pescadores ni los mapuche (Millabur, 2004).

Para los *lafkenche*, territorio es también el mar, por lo que se impone defenderlo y preservar la vida que éste les entrega. Esta visión, aportada por los antiguos, ve de manera circular e interrelacionada la existencia, por lo que en el otro extremo del diámetro aparece íntimamente vinculado el tema de

la tierra, la que les perteneció y hay que recuperar por estar en manos de forestales o de particulares latifundistas. Esto los ha llevado a elaborar una política dirigida hacia esos sectores de la sociedad local que no son enemigos estratégicos, como los campesinos. Éstos, identificados como pobres en lo económico, excluidos socialmente (en especial de la educación) y marginados políticamente, han actuado con tanto prejuicio y desprecio hacia el mapuche como lo haría un gran terrateniente, a pesar de tener condiciones de existencia similares a las de las comunidades. Los *lafkenche* se han dirigido a ellos con un lenguaje claro respecto de los intereses que comparten, tales como la tierra, y sobre su percepción del fenómeno de las forestales, actores económicos y políticos que se convirtieron en un poderoso comprador de tierras, lo que condicionaba la actitud de los ofertantes (campesinos) hacia las comunidades, sus organismos de representación y el propio municipio (que controla Identidad *Lafkenche*), por mostrarse críticos a la expansión forestal.

La resistencia a la apropiación de la tierra de las comunidades por parte de las forestales terminó por unir la lucha de los *lafkenche* de Tirúa con otras zonas del territorio mapuche, llevándolos a establecer una estrategia de extensión del patrimonio territorial, identificando en ella a los actores que tienen intereses creados en él. Para Identidad *Lafkenche* el crecimiento territorial no debe ser a costa del pequeño propietario, sino aprovechando otros mecanismos propios de la política indígena, tales como el fondo de compra de tierras de la Conadi, por medio del cual se puede contener la expansión de las forestales y conseguir las tierras que son parte de su reivindicación territorial.

Lo anterior ha influido en la configuración de una política municipal que hace ejercicio del gobierno en el contexto de la diversidad de intereses de los diferentes actores sociales que conviven en ese espacio. Ello ha ido tejiendo una interesante trama de relaciones interétnicas, que si bien se repite en cuanto a los actores en otras regiones, no se hace desde la misma posición de poder. Sectores de emplazamiento urbano, como la burocracia y el comercio, han debido ajustarse a esta nueva realidad en la que el jefe municipal es un

mapuche, pero no excluye del gobierno local a quienes le resultan diferentes, con todo y que cuenta con el apoyo de las comunidades:

Como único alcalde mapuche debíamos demostrar que sí podíamos ejercer gobernabilidad local, ojalá de excelencia y transversal, para todos. Cuando llegamos a alcalde, en algunos funcionarios de planta de la municipalidad, y sobre todo en los actores políticos que quedaron fuera de la alcaldía —e incluso en los que sí quedaron dentro—, había una especie de temor espontáneo de que era una vergüenza para la comuna tener un indio (...) el alcalde sí tenía que respetar la cultura mapuche, eso no significaba olvidar y dejar de lado la cultura occidental porque existía, era una realidad en la comuna. Entonces la idea era satisfacer las necesidades básicas cualquiera que fuera su condición racial y social, así nos fuimos ganando el respeto y el reconocimiento de parte de quienes se sentían amenazados y también la comprensión (Millabur, 2004).

Para el alcalde Millabur, mucho de su proceder tiene que ver con ir creando situaciones nuevas y distintas de las que han provocado la exclusión no sólo de los mapuche, sino de la sociedad civil en su totalidad. De ahí que se haya echado mano de esquemas de participación y de negociación de los intereses de los diversos actores que no tienen precedentes en el movimiento mapuche, como tampoco en la sociedad local-regional, pues son vías de hecho. El tema de la democracia y su profundización —eclipsado por el sistema binominal que tiene la política chilena— y el de la búsqueda de la autonomía por parte de los mapuche sitúan a Tirúa y su población como una cantera de experiencias que ayuda a imaginarnos las posibilidades de practicar el día de mañana una ciudadanía multicultural.

Una cosa es el accionar municipal que puede funcionar a la perfección, y otra cosa es la dinámica organizacional que camina por sus propios ritmos, contextos, demandas. Nosotros quisimos hacer eso complementario porque existe una

dinámica de la organización social, desde las comunidades mapuche, las juntas vecinales con quienes hay que tener relación, planificar en conjunto, decidir en conjunto y lo más posible es validar esas decisiones ya tomadas a nivel de la sociedad civil con el gobierno municipal ante las autoridades que corresponde de otro nivel. Y eso tiene éxito en conjunto o tiene fracasos en conjunto. Muchos acuerdos, muchos convenios tienen esta naturaleza, eso es lo que hacemos en Tirúa. Si no, tendríamos una política clientelar donde el alcalde es el padre que arregla todo. Nuestra apuesta es que las cosas salgan en función de la institucionalidad civil. Así, si se va el alcalde hay una estructura funcionando. Todo esto funciona de hecho, no está normado por ninguna ley. Nosotros dividimos la comuna en territorio urbano, sur mapuche, norte mapuche y en función de aspectos culturales como también físicos. Porque a veces la gente divide una unidad vecinal porque pasa la calle y no toma en cuenta que esa calle no es la que divide las relaciones humanas sino que hay una dinámica social mayor que hace que funcionen acuerdos. Nosotros les llamamos espacios territoriales. Eso le ha dado fortaleza a la negociación (Millabur, 2004).

Como podemos percibir, el manejo de una estructura de gobierno local ha llevado a la dirigencia de Identidad *Lafkenche* a pensar el asunto de la política pública sin renunciar a los intereses que éstos tienen de manera particular. Mucho del quehacer de esa dirigencia ha permitido ganarse la confianza de los demás sectores sociales, que –imbuidos en el racismo o el desconocimiento de otras formas de relación– creían que la asunción del mando por parte de un grupo mapuche podía significarles retroceso y aislamiento respecto del mentado desarrollo. Por lo visto, la estrategia electoral y el empoderamiento del gobierno local les da cierta ventaja a la hora de pronunciarse sobre las demandas de autonomía mapuche. Una de ellas tiene que ver con los principios y actitudes de base:

Nuestra apuesta como mapuche *lafkenche* es llegar a eso (la autonomía). De alguna manera hay que institucionalizar ese tipo de dinámica entre nosotros, que debe ser a partir del aparataje del Estado, pero también de hechos consumados, aunque la lógica es esperar que sea con el visto bueno del Estado. La autonomía primero pasa por nuestras mentes, si no somos capaces de pensar en forma autónoma sacándonos estos paradigmas que son estructurales, como cuando un dirigente dice “qué va a decir el alcalde o el gobernador”, entonces esa persona no se saca que por sí solo tiene que hacerse entender, esté o no esté de acuerdo la autoridad que corresponde. En algún momento el Estado dice esto está bien, aceptamos, pero no tenemos por qué esperar que lo haga. Como *lafkenche* no le hemos pedido permiso al Estado. Ojalá pudiéramos garantizar en la Ley de Pesca el tema de nuestros derechos al mar. Sabemos que van a ser limitados, porque sabemos que si desde ya no lo hacemos, cuando tengamos institucionalizadas nuestras dinámicas de relación ya va ser un hecho consumado la enajenación del mar. Ojalá fuera una institucionalización de lo que queremos, pero no nos hacemos la idea (Millabur, 2004).

LOS DISCURSOS Y POLÍTICAS DEL ESTADO CHILENO FRENTE A LOS MAPUCHE Y SUS DEMANDAS EN EL PERIODO POST-DICTATORIAL

Luego del término del régimen militar (1973-1990), periodo en que se impulsaron iniciativas legislativas y políticas que no sólo amenazaron las tierras mapuche, sino además su existencia como pueblo,⁸ los gobiernos de la Concertación,⁹ que llegaron al poder con el apoyo de los movimientos sociales,

⁸ El artículo 1 del Decreto Ley N° 2568 de 1979 impulsó la división de las comunidades mapuche y el término de su estatus especial. Así, originalmente disponía que una vez inscritas “las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse indígenas, e indígenas sus adjudicatarios”.

⁹ Coalición de partidos de centro y de izquierda que se opusieron al régimen militar y que ha gobernado Chile durante tres periodos presidenciales (Aylwin, 1990-1994; Frei, 1994-2000, y Lagos, 2000-2006).

entre ellos los indígenas, impulsaron un proceso de revisión de las políticas y de la legislación asimilacionista heredadas de la dictadura. Fue así como en 1991, en el gobierno de Patricio Aylwin (1990-1994), se envió al parlamento tanto una propuesta con miras a dar reconocimiento constitucional y legal a los pueblos indígenas, como un proyecto para la ratificación del Convenio 169 de la OIT. En 1993 el Congreso aprobó la llamada “Ley Indígena” (Ley N° 19.253 de Fomento, Protección y Desarrollo de los Indígenas).¹⁰ En ella, si bien no se recogen varias de las demandas centrales planteadas por sus organizaciones –tales como el reconocimiento de su carácter de pueblo y de los derechos políticos y territoriales asociados a éstos–, se reconoce a las “etnias” y comunidades indígenas, sus culturas y sus tierras; se estipula el deber del Estado y la sociedad de respetarlas y protegerlas; se crea un fondo para la ampliación de sus tierras y aguas y otro para la promoción del desarrollo indígena; y se establece una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) como ente gubernamental de integración bipartita,¹¹ encargado de la conducción de la política pública en la materia.

La legislación de 1993 generó en los pueblos indígenas expectativas de cambio en su relación con el Estado. Luego de su aprobación, las organizaciones mapuche y de otros pueblos indígenas participaron en la puesta en marcha de la Conadi y en la definición de la política pública relativa a sus pueblos.¹² Tanto desde el interior de la Conadi –entidad en la que se integraron en cargos directivos y en su consejo nacional– como desde sus propias

¹⁰ La reforma constitucional reclamada por los indígenas, así como la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) siguen hasta hoy pendientes debido a la oposición de la derecha en el Congreso Nacional.

¹¹ El consejo nacional de Conadi está compuesto por 16 representantes, ocho designados por el gobierno y ocho representantes indígenas electos en ternas ratificadas por el presidente y por las comunidades y asociaciones indígenas legalmente constituidas. A ello se agrega el director nacional de la entidad, que también es designado por el presidente.

¹² Algunas organizaciones mapuche, como el Consejo de Todas las Tierras y el Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liven*, se abstuvieron de participar en este proceso, criticando la legislación y política indígena de la Concertación por no asumir la demanda de autodeterminación que postulaban.

organizaciones, los indígenas se movilizaron a fin de hacer realidad sus demandas de tierra, participación y desarrollo, entre otras.

Entre las acciones impulsadas por la Conadi destaca la política de tierras, que al 2002 había permitido la transferencia al patrimonio indígena de alrededor de 250 000 hectáreas. En el caso de los mapuche dicha política resultó en la adquisición, saneamiento y/o regularización de alrededor de 170 mil hectáreas en favor de más de 8 mil grupos familiares mapuche.¹³ A ello se suman las acciones desarrolladas en materia de desarrollo y cultura indígena, las que se han visto fortalecidas en los últimos años con la puesta en marcha del Programa Orígenes.¹⁴ Dicha política, sin embargo, ha adolecido de serias limitaciones, entre ellas la insuficiencia de los recursos estatales destinados a su implementación, la falta de coordinación de los organismos públicos con competencia en áreas indígenas y la nula participación indígena en su definición y ejecución. Por otro lado, la Conadi impulsó la creación de organizaciones legales (comunidades y asociaciones) que han derivado en la fragmentación y debilitamiento de las organizaciones tradicionales de los pueblos indígenas.¹⁵ Peor aún, en forma paralela a su desarrollo, el Estado —en un contexto de globalización económica acelerada— ha favorecido la ejecución de proyectos de inversión privados (mineros, forestales, hidroeléctricos, etc.) y públicos (principalmente carreteros) de gran envergadura en tierras de propiedad o reclamadas por los pueblos indígenas, en particular por los mapuche. Las contradicciones de la política gubernamental, así como las graves consecuencias económicas, sociales, culturales y ambientales que estos proyectos han tenido para los pueblos indígenas,

¹³ De acuerdo con antecedentes de Conadi, sólo 50 mil hectáreas constituyen ampliación de tierras, en tanto que las restantes corresponden a regularización y traspaso de tierras fiscales, la mayoría de las cuales estaba en poder mapuche.

¹⁴ Programa que cuenta con un financiamiento de US\$ 130 millones, US\$ 80 millones de los cuales son aportados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Este programa, sin embargo, ha sido objeto de numerosas críticas por la ausencia de participación indígena en su diseño y ejecución.

¹⁵ Ello es particularmente perceptible en el caso mapuche, pues las organizaciones constituidas de acuerdo con la ley no sólo dividieron a las organizaciones tradicionales como el *lof* y el *rene*, sino también a las comunidades que resultaron del proceso de radicación por parte del Estado en las que se cimentó la organización mapuche durante el siglo XX.

han sido denunciadas por las organizaciones indígenas y de derechos humanos (Programa de Derechos Indígenas, 2003; Naciones Unidas, 2003).

En el caso mapuche, durante la segunda mitad de los años noventa, la frustración frente a la lentitud de las políticas públicas para dar respuesta a las demandas de tierra y la falta de voluntad del Estado para frenar los proyectos de inversión que se ejecutan en tierras de su propiedad o en tierras de posesión ancestral –tales como el proyecto hidroeléctrico Ralko en Alto Bío Bío o las plantaciones forestales en las provincias de Malleco y Arauco–, así como la creciente conciencia etno-nacional de su dirigencia, llevaron a muchas de sus organizaciones, incluyendo las que integran la Coordinación de Identidades Territoriales, a romper con el Estado y su institucionalidad. Dicha ruptura se manifestó no tan sólo en la pérdida de confianza en la Conadi, sino también en el desarrollo de un conjunto de actividades de desobediencia civil, como manifestaciones públicas, tomas de caminos, acciones en contra de plantaciones forestales y ocupación de predios en conflicto.

Resulta relevante analizar los distintos discursos del Estado frente a las demandas del pueblo mapuche por el reconocimiento de sus derechos, así como frente a las estrategias impulsadas por sus organizaciones en los últimos años en defensa de sus territorios usurpados o amenazados por proyectos de inversión. Así, el Legislativo –poder del Estado en que los sectores conservadores cuentan con la mitad de los senadores y diputados, en tanto que la Concertación controla la otra mitad– se ha opuesto ya durante más de una década a dar reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas y a sus derechos y a ratificar el Convenio 169 de la OIT. Entre las argumentaciones de los sectores conservadores en contra de estas reformas se encuentran la de las amenazas que este reconocimiento significaría para la “nacionalidad chilena”, al fragmentarla y al discriminar entre chilenos según su procedencia étnica. A ellas se agregan sus cuestionamientos a la utilización del concepto de pueblo, dados los derechos asociados a éste en el derecho internacional.¹⁶

¹⁶ Una de las intervenciones que más claramente refleja la preocupación de estos sectores por la fragmentación de la “nación chilena” y el establecimiento de discriminaciones que carecen de todo

Los mismos discursos han aflorado con fuerza en años recientes en el contexto de los conflictos por tierras que han involucrado a comunidades mapuche y a proyectos de inversión en la zona sur del país. En efecto, en el año 2002, a instancias de senadores de derecha, la Comisión de Constitución, Legislación, Justicia y Reglamento del Senado formuló un voto de mayoría en relación con el denominado “conflicto mapuche” y la supuesta amenaza que éste representa para la seguridad ciudadana en las regiones del sur del país. La Comisión planteaba que el clima de efervescencia en esa parte del país se había producido como consecuencia de las demandas de los mapuche por “territorio” y por derechos ancestrales anteriores a la república, así como por sus propuestas autonomistas. De modo que la Comisión exigía del Estado el máximo rigor de la ley para garantizar la vigencia del “Estado de derecho” que había sido alterado por los mapuche. Uno de los aspectos que llaman la atención de este voto es la relación que se hace entre las demandas mapuche por autonomía y territorio y el clima de violencia en el sur del país. En dicho voto se sostiene implícitamente que tales demandas, que se rechazan por ser lesivas a la integridad de la “nación chilena”, han inducido los conflictos que hoy involucran a los mapuche. Al mismo tiempo se cuestiona la legitimidad de estas demandas señalando que

fundamento es la del senador institucional (en representación de las fuerzas armadas) Canessa. Al respecto, Canessa señaló: “...la nación chilena es una realidad social y cultural cuya unidad le parece irrenunciable. Ella se ha ido formando a lo largo de 450 años de vida en común, en que los elementos precolombinos y los procedentes de Europa se han fundido en una realidad nueva, cada vez más homogénea y con características propias”. Canessa dijo estar orgulloso de este proceso de integración, pues una de las cosas más grandes y nobles que como pueblo se ha hecho es, precisamente, acoger a todos en una patria común. Agregó que “resulta artificial el empeño en separar a los chilenos según su procedencia étnica”, lo que consideró una expresión de racismo. Por una desafortunada combinación de buenas intenciones que, indicó, indudablemente las hay, y cálculos electorales y motivaciones ideológicas nacidas en el extranjero, se están impulsando las condiciones de un conflicto que puede llegar a convertirse en el fenómeno más importante del siglo XXI chileno: el desgarramiento de la unidad nacional, con las consecuencias internas y externas que cualquiera puede imaginar. Instó a no hacerlo, puntualizando que si hay acuerdo en que la nación chilena es una e indivisible, la Constitución puede mantenerse tal cual, concentrando las energías en superar los problemas que afectan a los sectores de la población más necesitados de ayuda y protección (Senado de Chile, 2003: 40-41).

detrás de ellas hay grupos extranjeros violentos y se insiste en que se contraponen a la legalidad chilena, la cual se privilegia por sobre la legitimidad de los reclamos mapuche.

Con esta actitud el Legislativo no sólo se ha negado a dar reconocimiento jurídico y político a los pueblos indígenas y a sus derechos, sino además a establecer mecanismos institucionales que permitan resolver los conflictos por tierras y recursos naturales hoy en curso en el territorio ancestral mapuche. Su discurso ha apuntado más bien a propugnar —con gran efectividad e impacto— una política de criminalización de las demandas mapuche, misma que ha sido puesta en entredicho por los mismos afectados y por diferentes observadores internacionales, incluyendo al Relator de la ONU para los Derechos Indígenas (Naciones Unidas, 2003).

El Ejecutivo, por su parte, ha desplegado discursos y estrategias contradictorias en relación con los mapuche: por un lado, el diálogo y la negociación con sus organizaciones y, por otro, la represión policial a sus comunidades y la persecución judicial de sus líderes. Estas contradicciones fueron muy claras durante la administración del presidente Lagos (2000-2006), un socialista comprometido con el libre mercado y la inserción de Chile en la economía global. Uno de los hitos más relevantes de su política hacia los pueblos indígenas fue la creación a comienzos de su gestión en 2001 de la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato”, a fin de abordar los conflictos en el territorio mapuche y de responder a los requerimientos de sus líderes.¹⁷ Como su nombre lo indica, dicha Comisión pretendía revisar desde una perspectiva histórica los problemas de relación entre los pueblos indígenas y el Estado chileno, e identificar las bases sobre las cuales se podría cimentar un nuevo trato entre ambos. La integración de esta Comisión, sin consulta previa a los mapuche, y su mandato establecido en términos muy generales motivaron la crítica de los representantes mapuche invitados, quienes se abstuvieron de participar en ella.¹⁸

¹⁷ Adolfo Millabur, líder de Identidad *Lafkenche* y alcalde de Tirúa.

¹⁸ Los representantes eran Adolfo Millabur, Galvarino Raiman, de la identidad *nagche*, y Aucán Huilcaman, werkén del Consejo de Todas las Tierras. Cabe señalar, sin embargo, que un grupo de inte-

En su informe final de octubre de 2003 la Comisión hizo un examen crítico de la relación del Estado chileno con los pueblos indígenas, en el que admitían los errores de la acción estatal para con ellos y se proponían una serie de reformas jurídicas, políticas y económicas para reparar los daños causados y para permitir un nuevo trato para con estos pueblos basado en el reconocimiento constitucional y legal de sus derechos políticos, territoriales y culturales de carácter colectivo. Respecto de los mapuche, la Comisión propuso la creación de una Corporación de Reparaciones para tratar las reclamaciones de tierras causadas por la pérdida de terrenos originalmente incluidos en los títulos de dominio provenientes de reconocimientos del Estado, instancia que debía determinar los casos en que procedía la restitución y/o compensación con base en dichos títulos.¹⁹ Si bien el informe adoleció de limitaciones en torno a la demanda de los pueblos indígenas y a las tendencias del derecho internacional,²⁰ el documento abordó y asumió algunas temáticas fundamentales para la agenda mapuche, como las relativas al concepto de territorio y a

lectuales y líderes tradicionales y de organizaciones territoriales mapuche conformaron la Comisión Autónoma Mapuche (Cotam), organización que participó activamente en la discusión y propuestas de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

¹⁹ Respecto de los mecanismos de restitución de tierras mapuche que se encuentran en el patrimonio de particulares, la Comisión recomienda que se favorezca la conciliación y promuevan los acuerdos. No habiendo tales, la Comisión opina que debe procederse a la expropiación de las tierras correspondientes mediante ley expropiatoria.

²⁰ El informe no aborda temas centrales del debate internacional sobre los pueblos indígenas, como el derecho que éstos tienen a la libre determinación o sobre sus formas de expresión en el derecho interno. El derecho de los pueblos indígenas a la autonomía como expresión de la libre determinación es restringido al caso rapa nui, quedando los mapuche y otros pueblos indígenas del país marginados de éste en forma inexplicable. El reconocimiento de los territorios indígenas hecho por el Informe, si bien valorable, es más bien nominal, dado que no se establece en los territorios una jurisdicción indígena clara que permita el control de los procesos económicos, sociales y culturales que ocurran en su interior. El derecho consuetudinario es reconocido en una posición subordinada al derecho nacional en materias tan importantes como el derecho penal sustantivo y el derecho de propiedad. El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas propuesto en el Informe es un órgano meramente consultivo que se contrapone con la demanda indígena de asumir el control de sus propios asuntos y con el respeto por sus propias formas de representación.

los derechos sobre los recursos naturales. Por lo mismo, reabrió un debate que estaba cerrado para algunos sectores de la sociedad chilena y el Estado.

En abril de 2004 el presidente Lagos, no obstante manifestar su adhesión al informe de la Comisión, desechó gran parte de las recomendaciones que apuntaban al reconocimiento de sus derechos de carácter colectivo, asociados con la ciudadanía multicultural. A pesar de sus declaraciones, en la práctica el gobierno de Lagos se manifestó contrario a la profundización de los derechos indígenas y al establecimiento de una ciudadanía étnica o cultural. En el trasfondo de esta decisión estaba el temor del gobierno de que el reconocimiento de los derechos indígenas y la implementación de las medidas propuestas en el informe obstaculizaran el proceso de inserción del país y de los territorios indígenas, ricos en recursos naturales, en la economía global.

Como hemos observado, el discurso y la política de la administración de Lagos respecto de los mapuche estuvieron marcados por la contradicción. En lo retórico se afirma la necesidad de profundizar el reconocimiento de derechos pendiente desde los inicios de la década de los noventa,²¹ pero al mismo tiempo se respalda por completo un desarrollo modernizador que lesiona los derechos indígenas sobre sus tierras y recursos. A quienes se oponen a este desarrollo se les aplica mano dura. Así quedó en evidencia en numerosas ocasiones en los planteamientos del propio presidente de la república y de sus asesores.²² No es casual que durante los últimos años del gobierno de Lagos las movilizaciones de los mapuche hayan sido duramente reprimidas —por medio de la policía de

²¹ De todos modos, el establecimiento de una ciudadanía multicultural o étnica o de formas de autogobierno indígena no figuran en la propuesta de las autoridades de gobierno nacionales ni regionales entrevistadas en el marco de esta investigación. Estas autoridades, en cambio, ponen el acento en el accionar del Estado en favor del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas, y no en el reconocimiento de formas de autonomía indígena o en el establecimiento de una ciudadanía multicultural, como formas de abordar los conflictos interétnicos con los mapuche.

²² Al reconocer la existencia de una labor de inteligencia policial denominada “Operación Paciencia” para desarticular a la Coordinadora Arauco Malleco (*El Mercurio*, 2004: C 12), el subsecretario del Interior, Jorge Correa, aseveró que la persecución judicial combinada con una estrategia policial surtía efectos disuasivos en la conflictividad de los grupos (mapuche) más violentos y radicalizados.

Carabineros—, siendo responsable de actos de violencia que resultan lesivos a sus derechos fundamentales. Lagos ha jugado un rol activo en la persecución judicial de los mapuche involucrados en estas movilizaciones, para lo cual utilizó una legislación especial, como la ley antiterrorista, que vulnera el derecho al debido proceso y ha resultado en condenas desproporcionadas e injustas.²³

Dada la política de “criminalización” que el gobierno y el Ministerio Público han asumido para enfrentar las estrategias de desobediencia civil mapuche, ha correspondido a los tribunales la investigación y el juzgamiento de estos hechos. Sobra decir que los tribunales han acogido plenamente las imputaciones del Ejecutivo y del Ministerio Público de las actividades mapuche como acciones terroristas o atentatorias contra la seguridad del Estado, y dichos tribunales han fallado reiteradamente en su contra. A la fecha, 24 mapuche han sido condenados a penas de prisión de hasta 10 años y un día por conflictos territoriales, la mayoría de ellos responsabilizados de actos “terroristas”, cuando más bien estuvieron involucrados en cortes de caminos, ocupaciones de predios, destrucción o quema de maquinaria y propiedades, hechos que a lo más son constitutivos de delitos comunes en contra de bienes —no de personas— y que son sancionados por el Código Penal, pero que de acuerdo con los lineamientos internacionales no son acciones terroristas.

REFLEXIONES FINALES

A la luz del análisis de los discursos, estrategias y/o políticas del Estado y de las organizaciones mapuche aquí referidas y de la observación de la realidad

²³ Sólo en la región de la Araucanía son cerca de 300 los mapuche que han sido acusados ante la justicia desde el año 2000 por acciones vinculadas a los conflictos por tierra que involucran a sus comunidades. De éstos, una veintena han sido responsabilizados de delitos terroristas con base en una legislación que data de tiempos del gobierno militar, que ha sido cuestionada desde la perspectiva de los derechos humanos por cuanto que permite el uso de testigos sin rostro que debilitan el derecho a la defensa, autoriza largos periodos de prisión preventiva y establece condenas que duplican las del Código Penal. El gobierno se ha hecho parte en estas causas para adherir a la acusación fiscal (Programa de Derechos Indígenas, 2003; Naciones Unidas, 2003).

de las relaciones interétnicas en el territorio mapuche, es evidente que Chile no reconoce lo que en otras latitudes del continente se identifica como ciudadanía multicultural, y menos las experiencias de autogobierno indígena bajo la figura político-jurídica de la autonomía. La excepción a este respecto es el municipio de Tirúa, donde por las razones que se han señalado son patentes los avances en la construcción progresiva de una ciudadanía que considere a los distintos agregados sociales y étnicos. Allí parece haberse ganado en el desprejuiciamiento de las visiones que tienen del Otro los diferentes grupos étnicos, aceptándose un liderazgo mapuche en el gobierno comunal: un gobierno que por cierto se orienta en principios de excelencia y que ha abierto espacios para la participación y decisión del conjunto del tejido social de la comuna.

En el caso del Estado, la revisión de los discursos dominantes —en particular en el Legislativo— da cuenta de que el rezago de Chile en materia de aceptación de la ciudadanía multicultural no sólo es producto de las restricciones del marco jurídico-político legado por el régimen militar (sistema binominal, elevados *quorum* de reforma constitucional, etc.), sino de una cultura arraigada en la clase política, que incluye tanto a sectores opositores conservadores como a integrantes de la coalición gobernante. Así lo refleja la visión de los congresistas de que en Chile no hay sino un solo pueblo, el chileno; de que los indígenas están desde largo tiempo integrados al país; de que reconocer la existencia de pueblos diferenciados, y aun de las personas indígenas como sujetos diferenciados, resulta artificial y genera una fragmentación “racista” que los segrega injustificadamente del resto de la población chilena; y de que dicho reconocimiento además amenaza con fragmentar al Estado, dado que el derecho a la libre determinación, hoy parte del derecho internacional, potencia estos procesos.

Esa cultura asimilacionista se expresa también en la percepción de que el llamado “problema indígena” es esencialmente de carácter económico y se manifiesta en las condiciones de pobreza de los mapuche. Éste se resuelve con la individualización de sus tierras y el término de los estatutos especiales que impiden su integración al mercado propietario. Es de notar a este respecto la incapacidad de los distintos estamentos del Estado para entender estos

conflictos como resultantes de un proceso de arrinconamiento y despojo histórico, de usurpación territorial a los mapuche. Falta también de parte de las instancias gubernamentales un análisis que permita distinguir lo legal de lo legítimo, o visualizar la distinción entre ese “Estado de derecho” que propugnan y la imposición que éste supone para los mapuche como preponderancia de un sistema normativo sobre otro. A nuestro entender, uno de los factores que puede explicar la existencia en el Estado chileno de una visión tan sesgada en torno a la pluralidad étnica y cultural es el eurocentrismo en el que fueron formadas las élites del país y con base en el cual se ha construido un concepto excluyente de “Estado-nación”, en el que no hay espacio para los pueblos indígenas ni para la diversidad que representan. El carácter fuertemente centralizado del Estado chileno –que desde su creación ha aplacado todo intento de las provincias y regiones por contrarrestar el poder de Santiago, con mayor intensidad en el caso de las demandas de autonomía indígena– y la fuerza que mantiene en nuestros días el pensamiento liberal individualista –base del modelo económico neoliberal vigente desde tiempos de la dictadura, y el más ortodoxo de América Latina– son otros dos factores que minan el terreno de la pluralidad étnica y cultural.

Las tensiones y contradicciones del Ejecutivo son evidentes. Los discursos del Ejecutivo –órgano controlado por la Concertación desde hace 15 años– han sido duales en este ámbito. Por un lado, sus autoridades han asumido un discurso de interculturalidad en las políticas hacia el mundo indígena en que se acepta el fenómeno de la diferencia cultural y el reconocimiento jurídico y político de los pueblos indígenas –respaldando iniciativas para la reforma constitucional y la ratificación del Convenio 169–, pero por otro lado han esgrimido el discurso del orden público, el Estado de derecho y la legalidad, desde los sectores conservadores dominantes en el Congreso, e impulsado una estrategia judicial, policial e incluso de inteligencia con miras a dismantelar a aquellas organizaciones que luchan por una reconstrucción territorial mapuche. Un factor determinante en las contradicciones del Ejecutivo en su política hacia los pueblos indígenas es su adhesión irrestricta al liberalismo económico,

a la defensa de un modelo económico de libre mercado considerado exitoso, que no está dispuesto a poner en peligro en virtud de los reclamos indígenas. Si es cierto que en el caso de las autoridades chilenas no constatamos cambios cualitativos en la manera de entender y transformar el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas, también lo es que el discurso, propuestas y determinadas experiencias de empoderamiento del gobierno local demuestran que el movimiento mapuche comporta cambios de significación.

La contingencia política de recuperación de la democracia hizo cerrar filas a las organizaciones indígenas y a la oposición chilena en contra de la dictadura, régimen que si bien llegó a su término heredó a los nuevos grupos en el poder un marco constitucional profundamente antidemocrático política, social, económica y culturalmente hablando. La coalición de gobierno victoriosa —la Concertación— selló un acuerdo con base en el cual se comprometía a reconocer constitucionalmente a los pueblos indígenas y a ratificar el Convenio 169 de la OIT. Pero ni una ni otra medida involucra derechos como el de la autodeterminación, donde cabe la autonomía, por lo que estas demandas han alimentado el movimiento sobre todo para las nuevas generaciones. La corriente internacional de derechos humanos y de derechos de los pueblos indígenas hoy dominante, la emergencia de una intelectualidad mapuche, el desencanto hacia las políticas indigenistas de la Concertación y la reorganización del movimiento (con sus argumentos) en relación con los partidos o iglesias, entre otros, son algunos factores que han fortalecido la aspiración autonómica mapuche, misma que se ha nutrido de las conceptualizaciones *kizungüineval*, *itrofill lafkenmongen* o *küime fülen*.

En un contexto en el que predominan las políticas asistencialistas hacia los mapuche y en que se desvía la atención sobre los derechos que les corresponden como pueblo, comienza a surgir en sus organizaciones un discurso centrado en sus intereses estratégicos (tierra, territorio, borde costero, agua, subsuelo), con cimientos en nociones de su propia cultura (como la idea de bienestar contenida en el *küime fülen*), en su historia (la memoria del despojo material y la acumulación egoísta y lucrativa del *winka*) y en su sociedad (sus propios esquemas de control y gestión territorial presentes en el *kizungüineval*).

Se trata de ideas que entran en diálogo fecundo con aquellas corrientes portadoras de visiones políticas, jurídicas, filosóficas y sociológicas que impugnan desde dentro de la sociedad no indígena al propio Estado-nación (como por ejemplo los encuentros alternativos a los foros APEC), así como de conceptos y prácticas de sectores sociales amenazados por la expansión del capital neoliberal (campesinos y pescadores artesanales en el caso de Tirúa).

Ya no se trata de entender lo que necesitan los mapuche bajo el alero de la Santa Iglesia, de un partido revolucionario, de una academia lúcida o de un gobierno benefactor, sino de hablar desde sus propios códigos como actores, dejando de lado la actitud de simples objetos de la política pública. Así lo confirma la revisión de este argumento en el discurso de la Coordinación y de la organización Identidad *Lafkenche*. El caso ahora es cómo hacer política cuando la mayoría de esos discursos apelan críticamente al Estado y hacen un llamado de atención a la sociedad nacional, en un contexto donde la clase política parece más bien cerrada a concebir otra forma de participación, de organización y, por tanto, de ciudadanía.

Si bien una de las constataciones de la investigación sobre discursos y estrategias del movimiento mapuche es que la dimensión del Otro es hoy también abordada socialmente (sociedad civil) —es decir, no sólo se asocia al Otro la figura del Estado—, las posibilidades prácticas de ver cómo opera este fenómeno en experiencias de gobernabilidad se ven limitadas a las pocas experiencias de gobierno local. Aún así, el caso aquí analizado, el de Identidad *Lafkenche* en la comuna de Tirúa, demuestra que atender la existencia de los chilenos (en todas sus fragmentaciones o clases) bajo la administración de un gobierno mapuche plantea posibilidades de desarrollo creativas en la práctica. Como se ha señalado, no hay marcos jurídicos que potencien una ciudadanía en que se reconozcan derechos colectivos, y no tan sólo individuales, y que recoja las experiencias de organización y construcción de poder (y regeneración del mismo) que no sean los establecidos desde el Estado-nación para toda la población nacional.

Comprender a los no mapuche, diferenciar sus intereses, es ya una práctica exitosa en el contexto de Tirúa, donde los mapuche han asumido el gobierno

de la comuna bajo el liderazgo de Adolfo Millabur como alcalde durante tres periodos. Sin embargo, la generación de esquemas diferenciados de relación con los gobernados —si son más corporativos, comunitarios, incorporando las prácticas de los movimientos sociales o las influencias ideológicas de vanguardia en este terreno—, a partir del replanteamiento de la figura de una ciudadanía abstracta pero en esencia individualista ligada al Estado-nación, habrá de toparse con la falta de sintonía del poder central, por ser este poder el que la propugna y/o reproduce. La ausencia de diálogo entre ambos actores —por tanto de negociación entre un Estado étnicamente chileno y la visión del movimiento mapuche y sus experiencias concretas— está sujeta a una relación de poder: las posibilidades de desarrollo de aquella que aparece subordinada (la de la Coordinación y la del municipio de Tirúa) podrían darse bajo un contexto de pérdida de hegemonía de poder de la clase política, aliada estratégica de los grupos económicos neoliberales. Otra vía es la réplica a escala local (territorio mapuche, regiones VIII, IX y X) de procesos de empoderamiento parecidos a los protagonizados por Identidad *Lafkenche*.

La autonomía de los mapuche en sus territorios en acuerdo con los principios del *kizungünewal*, las ideas de gobernar en la diversidad, está en el discurso cultural mapuche. Estas ideas están como aspiración en los argumentos convencionales de la Coordinación cuando los justifica desde el pensamiento político o filosófico que impugna al Estado-nación (articuladas en la figura jurídico-política de la autodeterminación). Pero sobre todo se están haciendo verbo —limitadamente aún— en las experiencias locales exitosas, como en el caso de la comuna de Tirúa, presentada en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

BELLO, ÁLVARO

- 2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*, Comisión Económica para América Latina (CEPAL), Santiago de Chile.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (CEPAL)

2000 *Equidad, desarrollo y ciudadanía*, CEPAL, Santiago de Chile.

COORDINACIÓN DE IDENTIDADES TERRITORIALES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE

2002 “*Kiñe Mapuche Rakizñum*”, manifiesto presentado, leído y distribuido al público en la marcha y concentración convocada por la Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, noviembre de 2002, inédito.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

2001 “Notas preliminares sobre la ‘ciudadanía étnica’; el caso de México”, en Alberto Olvera (coord.), *La sociedad civil, de la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, pp. 283-304.

DÍAZ, MARÍA, PABLO MARIMÁN Y DOMINGO CARILAO

2002 *Mapuce ñi tukulpazugun. Historia del pueblo mapuche*, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera/Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Temuco.

FORO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y ORGANIZACIONES SOCIALES

2004 *Memoria*, Temuco, inédito.

HERNÁNDEZ, ISABEL

2003 *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)-Pehuen, Santiago de Chile.

HUALME, BORIS

2004 “El derecho mapuche al *lafkenmapu*”, en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera, pp. 327-330.

KYMILICKA, WILL

1996 *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

IDENTIDAD TERRITORIAL LAFKENCHE

2004 “Identidad Territorial *Lafkenche*”, documento elaborado con base en la sistematización de los *Tranun* realizados en los distintos espacios territoriales *lafkenche* y en la recopilación de antecedentes bibliográficos y docu-

mentales de connotados investigadores, *Identidad Territorial Lafkenche*, Chile, inédito.

COORDINACIÓN DE IDENTIDADES TERRITORIALES Y ORGANIZACIONES MAPUCHE

2002 *Nuestra visión del desarrollo territorial. Reflexión colectiva de las identidades lafkenche, calafquenche, nangche, wenteche, builio, makewe y pevenche*, inédito.

MARIMÁN, PABLO

2005 “Globalización y autonomía en el *wallmapu*: el caso de los mapuche de Cholchol (Chile)”, ensayo elaborado en el contexto del Tercer Encuentro sobre “Globalización, autonomía y pueblos indígenas”, Universidad de McMaster en Hamilton, Canadá, inédito.

EL MERCURIO

2004 “Gobierno avala condena a mapuches”, 22 de agosto, Chile, p. C12.

MILLABUR, ADOLFO

2004 Entrevista con Pablo Marimán en el contexto de la investigación “Gobernar (en) la diversidad”, coordinada por CIESAS, México, inédito.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU), COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS

2003 *Informe del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la Resolución 2001/57 de la Comisión. Adición Misión a Chile*, E/CN.4/2004/80/Add.3, 17 noviembre, (<http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G03/170/94/PDF/G0317094.pdf?OpenElement>).

PROGRAMA DE DERECHOS INDÍGENAS DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS DE LA UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

2003 *Los derechos de los pueblos indígenas en Chile*, Lom Editores, Santiago de Chile.

SENADO DE CHILE

2003 *Informe de la Comisión de Constitución, Legislación, Justicia y Reglamento*, Boletines núms. 2526-07 y 2534-07 (www.senado.cl), Chile.

STAVENHAGEN, RODOLFO

1999 “Derechos humanos y ciudadanía multicultural: los pueblos indígenas”, en Jorge Nieto Montecinos (coord.), *Sociedades multiculturales y democracia en América Latina*, UNESCO, México.

Capítulo 2

Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía

Pablo Regalsky y Francisco Quisbert¹

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Los autores comenzamos una labor colaborativa en una perspectiva de apoyo a las organizaciones campesinas originarias de Bolivia desde trayectorias individuales completamente diferentes. Francisco Quisbert, campesino originario del Altiplano Sur, nacido en la provincia Nor Lípez del departamento de Potosí, era parte del Comité Ejecutivo de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) como secretario de Educación cuando conoció a Pablo Regalsky, antropólogo entonces director de la Organización no gubernamental Cenda (Centro de Comunicación y Desarrollo Andino) y asesor de la propia CSUTCB desde 1989.

Francisco Quisbert fue miembro fundador y directivo de FRUTCAS (Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur) en 1985 y también fundador de ANAPQUI (Asociación Nacional de Productores de Quinoa). La quinoa es un grano andino de muy alto valor proteico domesticado por los originarios en zonas áridas y salinas, como es el Altiplano Sur. Francisco Quisbert fue elegido en 1995 para el primer Directorio del Instrumento Político que en 1997 toma el

¹ Centro de Comunicación y Desarrollo Andino (Cenda) y Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS).

nombre de MAS y que llevó a Evo Morales al gobierno de Bolivia en 2005. Quisbert es además autor de dos publicaciones: *Los López, sangre y oro* (Cenda, 2001), en coautoría con Expectación Huanca, y *Grano de oro y asalto* (Cenda, 2005).

Miembro fundador de Cenda en 1985 y director de esta organización hasta 1996, Pablo Regalsky fue coordinador del Consorcio de Educación Intercultural para el Desarrollo Sur Andino (Ceidis) desde 1985, consorcio que agrupó a varios centros universitarios y organizaciones no gubernamentales en torno a experiencias académicas y de terreno. En Cochabamba el Ceidis organizó el Diplomado en Educación Intercultural y la Maestría en Territorio e Interculturalidad. Doctorado en la Universidad de Newcastle, es autor de *Etnicidad y clase. El Estado boliviano y las estrategias andinas de manejo del espacio* (2003).

Uno de los primeros trabajos en los cuales coincidimos fue en el apoyo a la propuesta educativa de la CSUTCB en 1991-1992 y en su puesta en marcha por la Central Campesina de Raqaypampa y luego por parte de la FRUTCAS y de la FSUTCC (Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba). Los dos hemos participado en largas discusiones para diseñar estrategias comunes de trabajo en torno al MAS como alternativa política autónoma de las organizaciones campesinas andinas en alianza con otros sectores de la sociedad. Esta perspectiva de autonomía indígena se expresó luego en iniciativas hacia la Asamblea Constituyente que tuvo lugar recientemente.

El libro que motiva este trabajo conjunto nos permitió una elaboración mayor de la problemática territorial que es el eje de la propuesta de autonomías indígenas. La experiencia conjunta que ambos desarrollamos tanto en Raqaypampa como en la región de origen de Quisbert (el Altiplano sur) nos permitió entender la propuesta educativa originaria como parte de esa lucha territorial. No se trataba simplemente de un reconocimiento a la diferencia cultural, sino más bien de utilizar la escuela como una avanzada en la lucha por el territorio. Naturalmente, la colaboración que emprendimos y que ahora hace posible nuestra contribución al presente volumen, expresa más que un aprendizaje mutuo en casi 20 años de trabajo conjunto. Ambos hemos participado durante ese periodo en un gran número de debates internos dentro

de los movimientos campesinos originarios. Nuestro trabajo refleja parte de la aguda discusión sobre el derecho a la autodeterminación indígena y de las transformaciones del Estado que se requieren para lograr ese objetivo: una discusión que está teniendo lugar en Bolivia a raíz de la nueva Constitución Política del Estado aprobada en diciembre de 2007 por la Asamblea Constituyente.

Aunque este artículo fue redactado al tiempo del ascenso de Evo Morales, permite entender el desenlace actual del proceso. El proyecto constitucional que adopta la Asamblea en 2007 refleja este movimiento hacia la autodeterminación territorial, un proceso social y político de naturaleza diferente al proyecto nacionalista que adopta el gobierno del MAS. La reacción que se ha organizado desde las regiones del oriente del país, controladas por las empresas petroleras (encabezadas por Petrobras) en alianza con los terratenientes y otros sectores de la burguesía boliviana, no está dirigida tanto contra ese proyecto nacionalista “por arriba”, como destinada a desbaratar ese proyecto de autonomías indígenas “por abajo”, manifiesto en el nuevo modelo constitucional, y que cuestiona el poder territorial –sobre la tierra y sobre los recursos naturales– de la alianza petrolera-latifundista. Esperamos que esta contribución permita entender mejor el contexto del actual enfrentamiento que conmueve a Bolivia.

La presente sección del libro fue elaborada cuando el MAS accedió al gobierno en 2006. Pese a los acelerados cambios que están ocurriendo en Bolivia, ésta mantiene su vigencia, dado que refleja los procesos territoriales expresados en la nueva Constitución Política del Estado aprobada en diciembre de 2007 y que ha motivado la reacción de la coalición petrolera-latifundista que actualmente amenaza al gobierno de Evo Morales.

INTRODUCCIÓN

La experiencia boliviana de gobierno por la diferencia y de la diferencia en el marco de reformas neoliberales concluyó con la crisis de Estado de 2003. Un

gobierno, como el de Evo Morales, que se asume a sí mismo como indígena plantea la reconstrucción del Estado. Queda como tarea de una Asamblea Constituyente fijar el marco para dicho proceso. Este capítulo, escrito en medio del proceso de cambios, se remite a la última etapa de emergencia étnica desde fines de los años sesenta como forma de ayudar a entender el proceso molecular comunitario que está en la base de las nuevas formas de régimen de gobierno actualmente en ensayo. El ascenso de corrientes campesinas e indígenas al gobierno en Bolivia como resultado de la crisis del Estado de 2003 no es un suceso aislado ni una singularidad específica de un país atrasado y pobre, sino por el contrario, hace patente un momento avanzado dentro de un proceso global. La globalización como un proceso irreversible, por un lado, y la adopción concomitante del Consenso de Washington como solución única, por el otro, han sido retratados como la victoria del sistema civilizacional de Occidente.² ¿Qué explica entonces esta condición casi permanente de crisis de Estado que vive Bolivia desde el año 2000 y que no parece dar respiro pese al arrollador triunfo de Evo Morales en las elecciones de 2005 y la evidente legitimidad de su mandato?

La explicación corriente insiste en la exclusión y el agravamiento del abismo que separa las dos Bolivias: la Bolivia indígena y la Bolivia urbana mestiza y blanca, como los factores de la crisis. Se suma a este elemento histórico la crisis coyuntural causada por la descapitalización del Estado generada por las políticas de desnacionalización de la minería, el petróleo y en general las empresas nacionalizadas que abastecían el presupuesto nacional y proveían de mano de obra en la Bolivia post 1952. La recuperación de los recursos naturales estratégicos desnacionalizados se ve como la condición para la superación de esta crisis y esa tarea se le ha encomendado por mandato electoral al gobierno de Evo. Pero hay un elemento más general que corre por detrás de los factores –uno histórico-cultural y otro coyuntural económico– ya mencionados. La globalización es anunciada como heraldo de un sistema

² *The Economist*, vol. 353.31.XII.1999, Londres.

de dominación imperial y de una transformación en el sistema hegemónico mundial que permitiría al capital superar la crisis del modelo de acumulación resultante del agotamiento del ciclo keynesiano. Sin embargo, la globalización no es sólo un intento para remontar la crisis, es también en sí misma el anuncio y la consecuencia de la crisis. Implica, como explica Friedman (1998), la crisis de hegemonía de un sistema civilizatorio basado en Estados-nación, crecientemente cuestionado.³ No es posible predecir qué camino tomarán los cambios de régimen de Estado en marcha, ni siquiera si dichos cambios serán realmente encarados en lo inmediato. Este capítulo se propone establecer la existencia de procesos moleculares de autogobierno indígena en diferentes comunidades y regiones de Bolivia como una de las posibles bases para ese cambio. Describimos el desarrollo reciente de gobiernos comunitarios rurales y el control jurisdiccional que ejercen dichos gobiernos mientras se va construyendo el planteamiento discursivo de la “recuperación del territorio” por parte de los pueblos originarios e indígenas en Bolivia por medio de sus organizaciones nacionales. Examinamos las transformaciones que se dan en el ejercicio de la autoridad jurisdiccional por parte de un órgano no estatal como es la comunidad campesina originaria (indígena) quechua, comunidad que restablece su vigencia social y cultural en la mayoría de las regiones de altura⁴ en las últimas tres décadas, coincidiendo con el fenómeno global que antes analizamos. Finalizamos trazando a grandes rasgos la disyuntiva a que se enfrentan los movimientos campesinos e indígenas que respaldan el gobierno de Evo Morales. Nuestra colaboración en el terreno data desde 1989 y desde entonces hemos venido discutiendo las perspectivas para la recuperación indígena de la autonomía y del territorio y para la transformación del Estado. Esa colaboración se ha traducido en artículos conjuntos en

³ Análisis como el de Huntington (2003), aunque en una orientación política diferente, reiteran esta afirmación.

⁴ Por “regiones de altura” nos referimos tanto a las cabeceras de valle por encima de los 2800 msnm y a las planicies o altiplanos, generalmente por encima de los 3200 msnm. En el dualismo andino de “arriba-abajo”, los núcleos de origen de los señoríos étnicos siempre estaban ubicados “arriba”.

el periódico bilingüe *Conosur Ñanpaqman*,⁵ y en numerosas propuestas que hemos acercado a las organizaciones campesinas e indígenas.

EL MOMENTO DEL DISCURSO INDÍGENA: POR LA TIERRA Y EL TERRITORIO

La marcha indígena Por el Territorio y la Dignidad de 1990, encabezada por los pueblos indígenas del Beni en el norte amazónico, marca un punto de inflexión en la emergencia actual de los pueblos indígenas y originarios en Bolivia. Adquiere gran importancia para la recuperación de la iniciativa por parte de los sectores subordinados, pues se da en medio de la ofensiva reaccionaria para la implementación de las políticas de ajuste estructural. Éstas comienzan a aplicarse en 1985, tras la derrota catastrófica sufrida por la Central Obrera Boliviana (COB) en ese año, con la caída del gobierno de la Unidad Democrática y Popular (UDP) de Hernán Siles Suazo y la ascensión al gobierno de Víctor Paz Estenssoro con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que encabezó el gobierno luego de la revolución del 52.

La clase media urbana fue atraída por esa política que prometía restaurar la autoridad del Estado, eliminar todo vestigio de la situación de poder dual⁶ que había acosado al mismo durante el gobierno anterior y posibilitar un nuevo proceso de acumulación y bienestar a través de la flexibilización laboral y la eliminación del poder sindical. La burguesía, un sector de la cual creció nutriéndose del narcotráfico en los setenta y ochenta, forma entonces un frente unido muy sólido que atraviesa todas las instituciones para respaldar esa política a través del acuerdo interpartidario denominado “democracia pactada”, que logra una duración de más de 15 años. El acuerdo partidario que sirve a los sucesivos gobiernos de “rodillo parlamentario” es una expre-

⁵ Periódico mensual rural bilingüe quechua-castellano publicado desde 1983 por Cenda en Cochabamba y distribuido en las regiones quechuas del país.

⁶ Véase Zavaleta M. (1987)

sión de ese sólido frente de la clase dominante y la clase media y les asegura gobernabilidad, pese a que los resultados electorales no otorgaron mayoría clara ni legitimidad a ninguna opción política en las cinco elecciones nacionales habidas desde 1985 hasta el 2002.

En ese contexto, la marcha indígena —que recorrió más de 500 km partiendo de la región amazónica y atravesando las altas cumbres que rodean la ciudad de La Paz— generó las primeras fisuras en ese agresivo frente reaccionario con un fuerte impacto mediático y con la simpatía de los sectores urbanos: ¡los indígenas amazónicos también existen! Vienen en reclamo de sus territorios y recursos naturales que están siendo arrasados por las empresas madereras y por los ganaderos que se vienen apoderando ilegalmente de tierras con títulos falsificados o simplemente por la fuerza. El gobierno de Jaime Paz Zamora (1989-1993) cede ante la gran simpatía y solidaridad que la marcha despertó en la ciudad de La Paz y promulga varios decretos que reconocen territorios a varios grupos indígenas de tierras bajas. De inmediato los círculos empresariales reaccionan reclamando ante la supuesta amenaza de desintegración nacional y denuncian lo que califican como aberración jurídica: esos decretos, desde su punto de vista, cuestionan el rol del Estado como garante de la libertad de acción del capital, de los derechos del individuo en el territorio nacional. Los empresarios bolivianos entienden que la declaración de los derechos territoriales indígenas suponen barreras que restringen la circulación y reproducción del capital y su libre acceso a los recursos naturales y se movilizan para evitar que esos decretos sean aplicados.

Por otro lado, esta marcha indígena no sólo empieza a mostrar que el muro reaccionario tiene fisuras sino que genera un importantísimo debate entre todas las organizaciones campesinas e indígenas: en realidad, qué es el territorio, a qué nos estamos refiriendo cuando reclamamos “la devolución de nuestro territorio”. ¿Cómo pueden ahora los campesinos de comunidades aymaras y quechuas que tienen títulos individuales otorgados por la reforma agraria del 53 recuperar un dominio territorial? ¿Cuál es la organización política que administrará esos territorios? ¿Quién representará

a los aymaras o quechuas que viven en las ciudades, donde son la mayoría de la población?

El debate sobre el significado de la demanda territorial para la región altoandina había empezado a agitarse en 1988, en medio de una transformación del contenido de los discursos sindicales campesinos. Comenzó a desarrollarse en congresos nacionales, como aquellos de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) en Potosí y en Tarija (Calla *et al.*, 1989) o como en el Encuentro de Corqueamaya, que convocó a representantes de todas las organizaciones campesinas e indígenas para preparar la conmemoración y protestas para el V° Centenario de la Invasión. El Congreso de 1989 dejó establecido que en 1992 se reuniría una Asamblea de Nacionalidades, que sería el Instrumento Político encargado de la recuperación de la tierra y territorio e instancia que debería solucionar el problema del poder.

De hecho, la tan esperada Asamblea de Nacionalidades no pasó a mayores, debido a que la Iglesia y las organizaciones no gubernamentales ligadas a la misma desplegaron sus mayores esfuerzos para neutralizarla. Aunque es cierto que no había todavía un desarrollo claro del proceso de autonomización de los pueblos indígenas y de las comunidades campesinas. Aún eran muchos los espacios que podían aprovechar partidos surgidos de la clase media en conexión con la Iglesia, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) que llega al gobierno en un acuerdo con el ex dictador Banzer en 1989, y luego una fracción del mismo, el Movimiento Bolivia Libre (MBL). El MBL se asegura un espacio en el gobierno de Sánchez de Lozada en 1993 gracias a que captura, con el apoyo de la Iglesia y sus organizaciones no gubernamentales, la dirección de la CSUTCB en ese momento clave que es el año 1992. A la vez, empieza a darse una disociación entre el discurso de la intelectualidad aymara, que reivindica la recuperación territorial de manera abstracta bajo la forma de un bloque de clases y como una demanda cultural, respecto del proceso que estaba ocurriendo en las comunidades andinas de base. Allí se estaba dando la recuperación territorial de hecho, en tanto que

esas comunidades ejercían jurisdicción sobre el territorio que ocupaban, al margen de las normas y la autoridad del Estado. Esa disociación tiene efecto durante el proceso de Sánchez de Lozada: recordemos que su vicepresidente fue el intelectual aymara y ex secretario general de la CSUTCB Víctor Hugo Cárdenas. Éste juega un rol clave en la movilización de diversos sectores de la intelectualidad aymara en apoyo al gobierno neoliberal y contribuye además a acercar a importantes grupos de intelectuales atraídos por el barniz indígena que rodeaba al gobierno de Sánchez de Lozada. Mientras por arriba se iban dando las reformas estructurales de segunda generación en las cuales participa un sector de los intelectuales aymaras, por abajo la demanda campesina comunitaria originaria tenía ya un marco concreto y tendía a convertirse en un proceso de autonomía de clase, donde los comunarios reivindicaban su carácter de trabajadores campesinos. Sin duda, la participación de sectores aymaras en el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (popularmente conocido como “Goni”) atrasó ese proceso de autonomización indígena durante varios años, no sólo debido a la activa participación de los intelectuales aymaras, pues también hubo una expectativa pasiva pero importante del campesinado aymara que de hecho se marginó de las acciones de oposición que organizó la CSUTCB en ese periodo.

Los campesinos habían empezado a reclamar un reconocimiento explícito para sus “gobiernos” comunitarios a partir de 1983, cuando el II Congreso de la CSUTCB aprobó su nueva Tesis Política (Rivera, 2003). Hasta entonces, los campesinos siempre habían apelado al reconocimiento legal de sus autoridades sindicales argumentando que la Constitución de 1967 reconoce el fuero sindical (algunos privilegios o inmunidades que disfrutaban los representantes sindicales en el ejercicio de sus funciones). Sin embargo, dicha Constitución no concede atribuciones al sindicato rural como jurisdicción político-territorial –que en verdad adquiere el sindicato rural dentro de la organización comunitaria campesina–, sino que sus atribuciones eran parte de la legislación agraria. Siendo que ni los mismos campesinos tenían una conciencia discursiva de dicha situación, era un hecho notable y verificable en la práctica. “Hecho

verificable” sólo desde la perspectiva histórica que nos da retrospectivamente la propia evolución del proceso, dado que los observadores carecían, hasta bastante avanzada la década del ochenta, de los elementos de juicio y categorías de análisis para visibilizar y entender lo que sucedía ante sus ojos.

Yashar parte del hecho de que en América Latina:

una forma corporatista de régimen ciudadano (...) creó y/o promovió las asociaciones campesinas y laborales que estructuraron y a menudo monopolizaron la representación oficial (...) para dejar a un lado las categorías étnicas (...) y para reconstituir a los indios como campesinos nacionales (...) En este contexto, el esfuerzo del Estado por construir y registrar a las comunidades campesinas tuvo consecuencias impensadas. Por medio de las reformas agrarias y los programas de crédito, los indios aseguraron los espacios en los que podían institucionalizar prácticas indígenas de la comunidad a nivel local (1999: 80).⁷

Yashar procura establecer la importancia de la localidad en términos de identidad. La localidad jugaría un rol importante en la definición de la identidad étnica. Tratamos de evidenciar aquí que esa locación, en tanto espacio social con fronteras, se somete sin embargo al flujo y reflujo de los cambios de relaciones de fuerza, de manera que resulta una particular y dinámica combinación de localidad y contexto global.

La definición de identidad y más aún, la definición de jurisdicción y autoridad indígena que a nuestro juicio es una clave de la identidad más allá de la autoadscripción, no es entonces una simple derivación de la localidad. En la medida en que la dinámica política propia de esa localidad está definida por un flujo y combinación específica de fuerzas sociales en tensión, esa tensión de fuerzas se constituye como una porción, un elemento o un eslabón dentro del cuadro de tensiones de la situación nacional y global. Los reagrupamientos de clase interactúan con las construcciones y reconfiguraciones étnicas

⁷ Traducción PR.

que se van definiendo molecularmente y aparecen en la superficie en forma inesperada como si emanaran del discurso, para sorpresa de quienes consideran que la construcción de la demanda territorial es un resultado de los procesos étnicos. Esta discusión también tiene lugar entre quienes sostienen la concepción relacional de “lugar”, donde las “identidades de resistencia” que se enraizan territorialmente en la localidad son al mismo tiempo acompasadas internacionalmente y sus demandas territoriales devienen incompatibles con un localismo exclusionista. “Específicamente, porque muchas de las áreas, ambientes y artefactos culturales que los indígenas aspiran a controlar son a menudo de importancia global” (Castree, 2004: 137).⁸

LA FUSIÓN DEL DISCURSO CAMPESINO DE LA AUTONOMÍA Y EL INDÍGENA TERRITORIAL

El proceso de demanda de reconocimiento identitario empezó a ligarse a las demandas campesinas y de clase, la demanda por la tierra y por el territorio, y poco a poco a la lucha por el control de los recursos naturales. Allí se forja ese proceso que primero se verifica en el interior de los movimientos rurales e indígenas y que años después estalla a partir del año 2000 con la “Guerra por el Agua”⁹ y se generaliza en todo el país como consecuencia de la confluencia de los movimientos urbanos con los campesinos. También a partir de los noventa es clara la confluencia entre los procesos de recuperación y ejercicio de sus jurisdicciones, tanto en el control del acceso a la tierra como en la llamada “justicia comunitaria”, por parte de las comunidades andinas, con la lucha de los pueblos amazónicos y de tierras bajas por el control de

⁸ Traducción PR.

⁹ La “Guerra del Agua” de abril de 2000, desatada en Cochabamba contra la concesión a la transnacional Bechtel de las fuentes de agua que las comunidades rurales administran y consideran suyas y en función a la privatización de la empresa municipal de agua potable, es quizás el primer caso en que una movilización popular logra revertir una privatización.

sus recursos naturales, en particular el bosque, mediante del reconocimiento de territorios indígenas.

Asimilado el fracaso de la Asamblea de Nacionalidades aún debía pasarse por un proceso durante el cual el sistema político dominante intentó crear formas de mediación para neutralizar la creciente autonomización de las comunidades andinas utilizando la figura de la interculturalidad y por medio de políticas de reconocimiento de la diferencia cultural. La lógica de las políticas interculturales aplicadas a partir del diseño provisto por los organismos multilaterales consiste en evitar que el proceso de reivindicación identitario se combine con procesos de lucha de clases, es decir, que adquiera carácter nacional y, por tanto, se logre circunscribirlo a lo local. Tanto la reforma educativa como el proceso de reconocimiento de las comunidades que tuvo lugar en 1994 durante el gobierno MNR de Sánchez de Lozada (1993-1997) tenían el objetivo de establecer un reconocimiento de la diferencia cultural que permitiera incorporar la etnicidad en los mecanismos de Estado. A la inversa de las políticas homogeneizadoras de Estado aplicadas desde 1952, se trataba de una forma de gobierno que pudiera instrumentar la diferencia. Por otro lado, el gobierno Sánchez de Lozada tenía mucho cuidado en privilegiar su política diferenciando a los “verdaderos” indígenas, de aquellos que hacía aparecer como “campesinos”, “cocaleros” o “colonizadores”. Lograba frecuentemente enfrentarlos entre sí al preferir la negociación con la representación de los pueblos de tierras bajas (minoritarios numéricamente frente a aymaras y quechuas) y a la vez hacía objeto a los campesinos andinos originarios de una política de criminalización, procurando identificar a la CSUTCB como complicada con el narcotráfico por su apoyo a la defensa de la hoja de coca.

Un régimen estatal que gobierna por el recurso a la diferencia cultural, politizándola, naturalmente se aparta de la forma de gobierno por la homogeneización cultural y política que supone el establecimiento de los Estados-nación a principios del siglo XIX (Smith, 1986). A la vez, esta etnificación de la política, o esta politización de la diferencia cultural, paradójicamente se transforma en

el arma principal de los mismos movimientos indígenas en la lucha por la recuperación del acceso a sus recursos tradicionales. Pero la idea existente tras el concepto de “interculturalidad” como política de gobierno no es acabar con el Estado-nación como sistema hegemónico sino más bien relegitarlo. Se trata de incorporar algunas reformas constitucionales que establezcan el principio del reconocimiento de la diferencia, poniendo fin en apariencia a un sistema educativo enfocado en la homogeneidad cultural como base de la nación.

¿Cuál es el propósito de establecer el reconocimiento de la diferencia, visto desde la perspectiva del poder, visto desde la perspectiva de los organismos multilaterales y, finalmente, desde la perspectiva de la burguesía en general? Lo explica Bahba (1994): “el desarrollo de los intersticios”, es decir, establecer la diferencia pero para fortalecer los tejidos que unen, no para levantar fronteras internas que cuestionen el carácter de la nación. Lo que se requiere para ello es fomentar la creación de capas sociales intermedias que surjan de esos sectores culturalmente diferenciados. Es el caso de la Ley de Reforma Educativa (LRE) y en la Ley de Participación Popular (LPP). Esas estrategias de mediación no dan exactamente los frutos que se proponen. Si bien se logra incorporar al Estado una capa campesina a partir de los nuevos gobiernos municipales, nuevas contradicciones afloran a ese nivel.

CONTRARRESTAR LA AUTORIDAD INDÍGENA CON LA DEMOCRACIA PARTICIPATIVA

Las reformas estructurales de segunda generación que el MNR enhebró en su segundo gobierno encabezado por Sánchez de Lozada, ex ministro de Planificación de Paz Estenssoro, fueron precedidas por dos leyes que levantaron una ola de aplausos en el ambiente progresista académico globalizado. Las organizaciones campesinas las calificaron de “leyes malditas” en ese entonces, aunque posteriormente algunos de esos dirigentes se desdijeron y las vieron como un canal para la participación política que tanto buscaban. Se trata de la

Reforma Educativa (RE) y la Ley de Participación Popular (LPP) promulgadas en 1994. Esta última da reconocimiento jurídico a las comunidades rurales e indígenas en su calidad de “organizaciones territoriales de base” y a la vez establece la extensión de la jurisdicción municipal por sobre los territorios donde esas comunidades están establecidas.

El gobierno de Sánchez de Lozada (Goni) era muy consciente de la necesidad de neutralizar el autogobierno comunitario como condición para poner en marcha un mercado de tierras funcional y así reactivar el proceso de reformas neoliberales. La LPP es un antecedente político importante para la posterior modificación de la INRA (Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria), donde se fijan algunas pautas para la contrarreforma agraria recomendada por el Banco Mundial. Es una base política para la posterior construcción del mercado de tierras, ya que cuestiona el sistema jurisdiccional comunitario andino. Pero además la LPP crea las condiciones de la fragmentación de las grandes organizaciones campesinas, particularmente la CSUTCB, a partir de la inclusión de los líderes campesinos a la administración del Estado en sus niveles bajos, es decir, en la administración municipal. Un año después de la primera elección municipal (diciembre 1995) ya se desatan las primeras disputas al interior de federaciones y centrales campesinas que forman parte de la CSUTCB, a causa de la lucha por el control de las alcaldías municipales rurales, tanto para acceder a las fuentes de empleo como al presupuesto para las obras municipales (Regalsky, 2005). Ese proceso de fragmentación social producto del reflujo de las organizaciones sociales y del concomitante avance de las estrategias estatales de ocupación del espacio de las comunidades no fue suficiente para la afirmación de la autoridad del Estado. Las sucesivas crisis nacionales de febrero y octubre de 2003, sobre todo esta última, donde los conflictos “locales” hacen las veces de detonante, así lo dejan ver (Regalsky, 2006). El intento de extender el control del Estado sobre el territorio nacional mediante la ampliación de las jurisdicciones municipales lleva a agudos conflictos.

LOS PROCESOS MOLECULARES DE JURISDICCIÓN TERRITORIAL ANDINA

Veremos, a través de dos casos ubicados en ecologías, contextos históricos y organizativos muy contrastantes, que el establecimiento de la autoridad comunitaria sobre su territorio está conectado directamente a las fluctuaciones en las relaciones de fuerza nacionales. Estas relaciones de fuerza medirán el impacto de la confrontación de dos o más fuerzas sociales fundamentales en un escenario cruzado por diferentes estrategias políticas. En una situación global inestable, esas relaciones de fuerza son también fluctuantes e inestables, así como también las configuraciones sociales que intervienen en esas confrontaciones reflejan sucesivos momentos de fragmentación y reagrupamiento.

El empleo de la categoría de “relaciones de fuerza” tal como lo sugiriera Gramsci (1984: 409) nos permite ver estos fenómenos de transformación de los sujetos sociales ya no como resultado de una simple categorización por parte del Estado, ni tampoco como un proceso autónomo de los movimientos sociales, sino como una relación entre dos o más fuerzas en confrontación en el contexto de procesos o ciclos históricos que están ubicados fuera de la voluntad o de la esfera de acción inmediata de cualquiera de estos sujetos.

Se arguye que “la similitud de fenómenos como los conflictos entre gobiernos y élites con los movimientos étnicos se evapora cuando comenzamos a entender que dichos conflictos no sólo tienen diferentes causas históricas, sino diferentes significados para los grupos que los organizan” y, por tanto, cada caso debería ser contextualizado adecuadamente (Gledhill, 1994: 15). Aquí, en cambio, mostraremos dos casos donde diferentes contextos históricos, culturales, productivos y ecológicos no son obstáculo para que el conflicto entre gobierno y movimiento étnico adquiera un similar significado para sus actores, por el proceso de reagrupamiento de clase que se puede determinar tras los procesos étnicos, en un particular contexto de relaciones de fuerzas que le quita “localidad” a dichos fenómenos.

Comparamos una región donde se ejecutó la reforma agraria boliviana de 1953 (el caso de Raqaypampa en las alturas de la provincia Mizque, departamento de Cochabamba), con otra región donde no se practicó dicha reforma agraria y donde las tierras siempre continuaron en propiedad comunal (la de los Lípez, ubicada en el árido Altiplano Sur, alrededor del inmenso Salar de Uyuni, y abarca cinco provincias del sudoeste del departamento de Potosí).

En Raqaypampa tiene lugar una experiencia de control campesino indígena sobre la escuela a partir de 1986 que tendrá fuerte influencia en el proceso de la RE promulgada por ley en 1994. En la región de Uyuni, el control sobre el territorio y las nociones que las propias organizaciones campesinas originarias se fueron forjando sobre su territorio se dieron a partir del manejo comunal de los recursos minerales existentes en el Salar. Nuestro trabajo busca destacar los paralelismos entre estas dos regiones tan diferenciadas.

RAQAYPAMPA

La escuela rural es una de las instituciones estatales que se introducen en el espacio de las comunidades rurales posteriormente a la revolución nacionalista de 1952 y es central respecto del intento de ejercicio de autoridad estatal en dicho espacio. Sin embargo, en el marco del fracaso del modelo educativo asimilacionista y del contexto de crisis hegemónica que definimos más arriba, instituciones como la escuela rural (y la misma reforma agraria) tienen resultados paradójicos. En el caso de Raqaypampa, las comunidades utilizaron el espacio político de la escuela estatal como eje articulador para el establecimiento del control sobre su propio espacio étnico a partir de mediados de la década del ochenta. Allí se ha desarrollado el proceso de reetnificación del espacio comunal en paralelo y en realimentación con las luchas y negociaciones que se escenifican al interior de la escuela como un espacio de tensión política en el ejercicio de la autoridad jurisdiccional por parte de ambos actores: el Estado representado por la autoridad pedagógica y la comunidad andina representada

por sus autoridades “naturales”. De esa manera se anticipan al proceso de interculturalidad política “preventiva” instalado por la RE de 1994 y establecen su autoridad y autonomía en ese espacio del Estado. Un proceso gradual de ampliación de esos poderes jurisdiccionales comunitarios se apoya en el control del espacio escolar para proyectarse a otros terrenos como el espacio de poder municipal y así asegurar un control autónomo territorial.

Hoy en día Raqaypampa es una región monolingüe quechua parlante con una población rural dispersa de más de 12 000 personas. Aquí se hallaba el sitio de una o más de las primeras haciendas coloniales españolas -una presencia impuesta sobre lo que era parte del territorio *Chuwis*¹⁰ para producir granos para las minas vecinas de Porco y Quioma. Su actual manejo del espacio es una semblanza en pequeño del control vertical de múltiples ecologías de los andinos. Este sistema complementario político ecológico (Golte, 1980) en respuesta a las particularidades del medio andino (Dollfus, 1981) sigue evolucionando bajo las redes tradicionales -actualmente desafiadas por la crisis agrícola- de la reciprocidad. Los patrones de producción son una combinación de agricultura a secano, ganadería no estabulada y prácticas agroforestales. Las prácticas productivas sufren continuas adaptaciones para poder equilibrar los riesgos climáticos de los Andes, por un lado, con las oportunidades del mercado, por otro, y cubrir las necesidades de seguridad alimentaria de las familias (Morlon, 1992; Calvo, 1994).

EL PROCESO DE RECONFIGURACIÓN TERRITORIAL COMUNITARIO

La reconfiguración de las comunidades de Raqaypampa experimentó tres periodos sucesivos. El primero fue el proceso de implementación de la Re-

¹⁰ Chuwis: nación originaria que fue parte de la Confederación de Charkas antes de la expansión inca (Schramm, 1995).

forma Agraria, que duró hasta bien entrados los años del gobierno militar de Barrientos (1964-1969). En esta etapa se da un violento juego de poder entre las élites locales y los líderes campesinos por el control de los sindicatos, que eran los ejes organizadores de poder alrededor de los cuales se desarrollaban los conflictos de autoridad local. El segundo es el periodo corporatista, caracterizado por la existencia del Pacto Militar Campesino (PMC) entre 1964 y 1974, en el que las élites locales y los agentes del Estado tomaron control de la estructura sindical campesina. Esta fase comenzó con la derrota de los líderes campesinos independientes, en el marco de cierto equilibrio inestable de las relaciones de fuerza en el campo. Mientras el control de las federaciones y centrales agrarias en los valles así como en el altiplano pasaban a manos de los coordinadores del PMC y éstos se ligaron a los intereses de residentes pueblerinos y ex terratenientes, en el nivel de las comunidades de base los sindicatos agrarios continuaron eligiendo a sus propios líderes conforme al sistema clásico de los turnos. El tercer periodo, cuando aparece el conflicto por el ejercicio del poder jurisdiccional en el área rural, comenzó a fines de la década de 1970, época en que los sindicatos campesinos inician un proceso de autonomía respecto de las élites locales y el Estado. El principio de este periodo está marcado por la fundación de la CSUTCB, bajo la dirección de agrupaciones aymaras kataristas que rompen con las direcciones sindicales campesinas corruptas y subordinadas a los gobiernos militares.

La ruptura del “pacto militar campesino” que aseguraba la subordinación de los sindicatos campesinos a la burocracia gubernamental es clave para entender la siguiente transición: de las políticas de “liberación” de la fuerza laboral antes sujeta a la hacienda, producto de la Reforma Agraria del 53, se llega a una situación donde hay distintos grados y formas de control jurisdiccional del espacio por parte de las comunidades andinas reconstituidas. Es necesario sin embargo subrayar que hoy podemos ver ese proceso, sólo porque el Estado-nación entró en el actual proceso de crisis que lleva a la confrontación. De otro modo, difícilmente hubiéramos podido hablar de una yuxtaposición de jurisdicciones, una legal y otra “informal”, si no fuera

el caso que las propias contradicciones del Estado las ponen de relieve. De allí que sea crucial comprender el contexto de crisis de hegemonía del Estado-nación para dilucidar las dinámicas que hoy intervienen en el nivel de las comunidades originarias e indígenas.

Una vez desaparecida la hacienda en los valles, la comunidad andina, bajo la nueva forma de sindicato agrario, asumió nuevamente su capacidad como autoridad jurisdiccional. La desaparición de la autoridad del hacendado a mediados de los cincuenta llevó a la conformación paulatina de un gobierno territorial local, ejercido por la autoridad sindical campesina con muchas de sus atribuciones pero en una ubicación social opuesta. Esta transferencia de un poder territorial de una clase a la otra ha sido objeto de una discusión poco profunda hasta ahora. Hay un pasaje de la hacienda criolla a la comunidad originaria andina, mediado por el interregno nacionalista post revolucionario durante el cual el interés manifiesto del Estado del 52 era integrar al indio como campesino.

A fines de los años setenta, las nuevas élites indígenas kataristas que encabezaron el proceso de construcción de la CSUTCB entendieron esas transformaciones en curso como un intento de disolver la identidad originaria dentro de la cultura “occidental” del Estado boliviano. La propia reforma educativa de 1955 se reconoce a sí misma como un programa de aculturación y asimilación del indio. Sin embargo, hay una doble transformación: el ex colono de hacienda considerado “indio” por sus patrones se convierte gracias a la reforma agraria en campesino propietario de su tierra y a la vez recupera su carácter de comunario andino. Esto nos muestra un cambio en el paisaje de clase: del dominio territorial terrateniente se pasa al dominio territorial de los trabajadores agrarios organizados en comunidad. Esa comunidad cuenta con una herramienta clave: el control sobre el acceso a la tierra. Nadie puede vender o comprar tierra de la comunidad, aunque tenga su título agrario individualizado. Lo cierto es que ese dominio territorial basado en el control colectivo sobre el acceso a la tierra adquiere un carácter étnico fundamental a partir de la ruptura del campesinado con

el Estado y los persistentes conflictos que le siguen. Barth (1976) y Smith (1986) caracterizan esa etnificación como el resultado de la politización de la diferencia cultural en el marco de un enfrentamiento social y el establecimiento de fronteras entre grupos sociales diferentes no sólo por su cultura, sino por su carácter de clase. En el caso de la comunidad agraria andina, la politización de la diferencia cultural combinada con la de clase adopta rasgos particulares propios según la localidad y la historia específica de cada región.

Las comunidades de Raqaypampa, en tanto organismo político territorial, se sostienen sobre varias fuentes de autoridad. Una de ellas, la principal, se basa en el hecho que el acceso a la tierra es restringido solamente a quienes son miembros de la comunidad, calidad que se adquiere por vía del parentesco y cumpliendo las obligaciones fijadas por el sindicato. A la vez, la normativa comunitaria marca restricciones sobre el ejercicio del derecho de propiedad, ya que no se permite la libre disponibilidad de la tierra que está en posesión de cada familia, aun cuando dicha familia disponga de títulos agrarios. La comunidad, en este caso, no tiene autoridad directa sobre las decisiones en la esfera productiva de cada familia, es decir sobre la forma de cultivo. Pese a que cada familia mantiene la dirección de su proceso productivo, el patrón de cultivo en estratos múltiples a lo largo de una diversidad de alturas y microclimas obliga a cada hogar a ingresar en una red de intercambios de fuerza de trabajo. Ese sistema de reciprocidad acordado con otras familias es el que permite asegurar el cuidado intensivo que demanda este sistema agrícola a secano, sin acceso a la irrigación. Esta red de acuerdos de intercambio de trabajo conocido como “*ayni*” está cuidadosamente administrado, ritualmente legitimado y consolidado a lo largo de un sinnúmero de encuentros y festividades. Cuando ni los rituales ni los administradores de los rituales (*aysiris*) pueden imponer orden en la relación entre el hombre y la tierra, corresponde a la autoridad política del sindicato agrario, y en última instancia a la asamblea de la comunidad, intervenir para resolver cualquier disputa. El sentimiento de compartir una

historia y ancestros comunes refuerza este medio ambiente agro-cultural compartido que presta mucha atención a los rituales que rinden tributo a los ancestros, guardianes de esa heredad. De manera que la atención al cumplimiento de los acuerdos de reciprocidad es la otra fuente de autoridad al interior de la comunidad, del colectivo organizado sobre las familias individuales, pero al mismo tiempo es la fuente de conflicto entre los diferentes clanes familiares.

EL CAMINO DE LA AUTONOMÍA ÉTNICA Y DE CLASE

Después de la organización de la CSUTCB en 1979 empieza un lento camino hacia la autonomización de las comunidades de altura en relación con las élites locales, pero también respecto de los dirigentes campesinos vallunos. Se organizan dos subcentrales: Laguna y Raqaypampa, con base en once comunidades de altura y excluyendo a los pueblos vallunos como Molinero.

En 1986 sale a luz en la localidad ese proceso de recuperación de la jurisdicción comunal autónoma teniendo como pivote el conflicto por la crisis de la escuela rural. Repetidas huelgas de maestros dejaron la escuela cerrada durante largos periodos y los campesinos decidieron hacerse cargo de la misma y nombrar sus propios maestros. Si bien ese intento no prospera, en una de las comunidades se organiza una escuela ayni, en la tradición de las escuelas indígenas de las décadas de los treinta y cuarenta.

Las autoridades educativas exigen el cierre de la escuela ayni y durante varios años se suceden las escaramuzas entre avecindados y maestros de un lado y los comunarios del otro. Los alteños se animaron a enfrentar el poder de los avecindados, de las autoridades provinciales e incluso el de los campesinos vallunos debido a un cambio en la relación de fuerzas nacionales. Ese año de 1986 Paz Estenssoro había promulgado una ley tributaria que por primera vez desde la Reforma Agraria establecía el impuesto sobre la pequeña propiedad agraria campesina. Pese al enorme peso histórico del MNR y del

prestigio personal del propio Paz Estenssoro, autor y firmante de la Ley de Reforma Agraria de 1953, las organizaciones campesinas se movilizan con tal decisión que esa provisión de la ley es suspendida y luego derogada. Es el primer retroceso al que el gobierno se ve obligado en del programa de ajuste estructural que pone en vigencia en 1985 apoyado por un frente sólido de las élites, las embajadas y la clase media urbana. Desde entonces la CSUTCB y, dentro de ella, la Federación de Cocaleros, serán la piedra en el zapato del arquitecto de las reformas neoliberales, el entonces ministro de Planificación Gonzalo Sánchez de Lozada.

En 1989, una delegación de dirigentes de Raqaypampa que participa en el Congreso de la CSUTCB, realizado en Tarija, regresa con buenas nuevas: el Congreso había tomado como eje programático la lucha por la tierra y el territorio y las organizaciones se prepararían para que en 1992, coincidiendo con el quinto centenario de la invasión española, se instale la Asamblea de Nacionalidades que recupere el poder y el territorio de los pueblos originarios. Desde entonces, un gran esfuerzo local se concentra en imponer controles comunales sobre la escuela y sus funcionarios. El movimiento culmina con la organización de los consejos educativos comunales en 1992 y de un Consejo Regional Educativo con jurisdicción en toda la región de alturas que procura establecerse como autoridad educativa autónoma de las comunidades. Esto origina reacciones de las autoridades locales y de los vecindados de pueblos de la región que amenazan con cerrar todas las escuelas y retirar a los maestros. Para enfrentar la reacción de las élites locales, las organizaciones locales apelan a la CSUTCB, que interviene directamente en el conflicto local. Sobre la base de este proceso se constituye en 1997 la Central Regional Sindical Única de Campesinos Indígenas de Raqaypampa (CRSUCIR). De inmediato, ésta encara los procedimientos administrativos para convertir la región en un distrito indígena aprovechando el espacio abierto en ese sentido por la Ley de Participación Popular.

En la siguiente sección, donde examinamos el caso del Altiplano Sur, se sostiene la hipótesis de que estos procesos hacia la reconfiguración étnica

de las comunidades requieren ser puestos en el contexto de las cambiantes relaciones de fuerza entre las clases para poder entender cómo situaciones e historias tan diferentes como la de Raqaypampa y la de Uyuni confluyen en procesos similares. Así se puso de manifiesto en la lucha contra el impuesto como una faceta en las pugnas entre las clases sociales bolivianas por la aplicación del ajuste estructural que procura insertar al país dentro del nuevo modo de acumulación global.

EL ALTIPLANO SUR: DEL *AYLLU* AL SINDICATO DEFENSOR DEL TÍTULO TERRITORIAL

En el Altiplano Sur, la hacienda no había asimilado grandes extensiones, como en los valles más fértiles. Es una inmensa planicie que abarca también parte de la Cordillera Occidental de los Andes, donde habitan cerca de 70.000 habitantes cuyas principales actividades son la ganadería y la minería. De los 72 497 km² de extensión que tiene el Altiplano Sur, sólo es cultivable el 0.96%. Allí los sindicatos agrarios se implantaron a partir de 1953 como forma de relación entre el Estado y las comunidades campesinas. En muchas localidades de las tierras altas siguió vigente el *ayllu*, aunque en declinación paulatina. Sus autoridades originarias eran nombradas cada año por riguroso turno, es decir, todo comunario casado debía, en teoría, pasar por los distintos cargos existentes en el espacio político comunal. Como veremos más adelante, en la medida en que los *ayllus* perdían autonomía, se diluía ese mecanismo de rotación. Los *ayllus* tuvieron una función de gobierno indirecto en la Colonia y después de la fundación de la república mantuvieron algunas funciones, entre otras la de recolección del tributo indígena. Varios autores señalan que, durante largo tiempo, los indígenas buscaron recuperar sus fueros articulados al pago del tributo, sin que esto significara que dejaran de explorar los caminos de los derechos ciudadanos con la demanda de educación y participación en la vida política nacional (Mendieta, 2005; Platt, 1982).

En el Altiplano Sur, los *ayllus* organizaron el comercio de la sal proveniente del Salar de Uyuni. Cada principio de año, los *ayllus* se reunían en Colchani, a orillas del Salar, para fijar los términos de intercambio con el que se iba a realizar el trueque de la sal por productos dentro de la propia región y también con valles alejados a los cuales se encaminaban con caravanas de llamas. Por otro lado, los *ayllus* mantenían la relación con el Estado que data de la época colonial, encargándose de la recolección de la contribución territorial y, según el testimonio de los actuales dirigentes, desde fines de siglo XIX por lo menos, estuvieron subordinados a los diferentes escalones de autoridades de Estado. Sin embargo, los *ayllus* organizados por provincia mantenían además la custodia de un título de composición de tierras que data del año 1643.

Los *ayllus* enfrentaron los sucesivos intentos de los gobiernos republicanos desde mediados del siglo XIX por despojarlos de las tierras mediante las leyes de Enfiteusis y la posterior de Exvinculación, apoyándose para resistir dichos intentos en aquel título colonial según el cual los indios de Lípez habían pagado a la Corona la suma de 440 pesos y seis tomines de oro que debieron acarrear a lomo de 30 llamas hasta Lima. Las comunidades impidieron después de 1953 que las tierras comunitarias amparadas en dicho título colonial fueran objeto de medición por las brigadas del Consejo Nacional de Reforma Agraria. De manera que, pese a que la Ley de Reforma Agraria desconocía el valor legal de dichos títulos coloniales, las comunidades y *ayllus* supieron mantener cierto grado de control colectivo sobre las tierras.

El primer periodo de reconstitución de las comunidades que vimos en la región de Raqaypampa coincidiendo con el proceso de consolidación de la Reforma Agraria, en el Altiplano Sur tuvo un signo diferente: las comunidades y *ayllus* que no aceptaban el ingreso de las brigadas móviles de la Reforma Agraria y consolidaban su dominio colectivo sobre las tierras.

De la misma manera que en los valles cochabambinos los sindicatos quedaron subordinados al Estado luego de la aplicación de la Reforma Agraria por medio del PMC, los *ayllus* locales fueron supeditados a los coordinadores

militares a la caída del gobierno emenerrista en 1964. Para complementar esa relación de subordinación y fomentar un campesinado integrado culturalmente que permitiera disolver los vínculos comunitarios existentes, el MNR fundó una federación sindical campesina, la Federación Especial de Campesinos del Altiplano Sur. El gobierno del MNR enviaba inspectores agrarios para resolver litigios entre campesinos, mismos que directamente pasaban a ocupar los cargos de dirección de la Federación Especial. Mientras los puestos sindicales eran ocupados por los militantes del MNR, los cargos en los *ayllus* también dejaban de ser rotativos y comenzaban a ser desempeñados en forma permanente, incluso por maestros.

Durante los años sesenta, durante el periodo de vigencia de la minería nacionalizada regida por la Corporación Minera Boliviana (Comibol), los comunarios comienzan a organizar cooperativas para proveer de cal y otras materias primas a las minas regenteadas por dicha Corporación. Los dirigentes de estas cooperativas especializadas en la extracción de cal se caracterizaban por su permanente trajinar entre las localidades del sur y La Paz. Son esos dirigentes los que más adelante, a fines de los setenta, sirven de puente con los dirigentes kataristas en la recientemente organizada CSUTCB y deciden encarar, poco después de 1979, la organización de una federación campesina regional autónoma, designándola como FEUTCAS (Federación Especial Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur) para diferenciarla de la federación oficialista. Aquí se abre una etapa comparable al tercer periodo de reconstitución de la autonomía comunitaria en Raqaypampa indicado más arriba. Pero en este caso, el proceso que se vive en las comunidades es notoriamente diferente.

Hay un mosaico de diferentes variantes de autoridad: lugares donde hay sindicatos, lugares donde ese rol lo juega el corregidor —que es nombrado por la comunidad—. Esas autoridades son las que ejercen el control sobre el acceso a la tierra y resuelven los litigios tanto sobre tierra, agua, pastoreo, etc. El acceso a la tierra tiene un significado distinto de aquellas zonas como Raqaypampa donde hay predominio de la agricultura. En este altiplano, las

escasas precipitaciones, la aridez y la calidad de los suelos permite que sólo una muy pequeña porción se destine al cultivo de la quinua y la mayor parte de la tierra está dedicada al pastoreo de camélidos. El altiplano a primera vista parece un inmenso paisaje despoblado. La densidad de población es muy baja: 0.85 habitantes/km², comparada con la de los valles, que está por encima de los 20 habitantes/km². Aun así, el ingreso a la zona de nuevos residentes es estrechamente vigilado y si alguien desea vincularse con las comunidades y acceder a sus recursos sólo puede hacerlo por la vía del parentesco. Quien desee casarse en el lugar y por tanto acceder al derecho de usufructuar la tierra comunitaria, normalmente debe presentar una garantía escrita por parte de su comunidad de origen que responda por su buena conducta.

En estos últimos años se fue extendiendo la agricultura, particularmente en el cultivo de la quinua real. En muchas comunidades la distribución de las tierras se hace en reuniones generales, como también pueden trabajar de manera individual en lugares baldíos prestos para el cultivo. En general es la comunidad la que regula la tenencia de la tierra, de manera que ninguna persona pueda acaparar grandes extensiones (Quisbert, 2001: 61).

Los campesinos originarios de la región se caracterizan por una historia de gran movilidad. No solamente las caravanas de sal partían de Uyuni hacia zonas lejanas para intercambiar con maíz y otros productos de valle. También los habitantes del Altiplano Sur se dirigían a Chile con la lana y la carne de llama. Muchos de ellos, sobre todo los jóvenes, buscaban empleo en empresas mineras de Chile y Argentina atravesando fronteras que entonces eran muy porosas. De modo que mientras la reorganización sindical que consolida la autonomización comunitaria en Raqaypampa se fundamentaba en la autosuficiencia alimentaria y en la construcción de fronteras étnicas con los vecinos vallunos más vinculados al mercado, en el Altiplano Sur sucede algo diferente. Es la movilidad de los cooperativistas mineros y el permanente trajinar de sus dirigentes lo que los conecta con los procesos políticos que se irradian desde

La Paz a fines de los años setenta del siglo pasado. Pero en ambos casos la trama de esa organización se afirmaba sobre la demanda de control territorial, combinado con la defensa de sus intereses como trabajadores campesinos que eran parte de un movimiento social más general.

Así, el control sobre la escuela rural jugó un papel importante en Raqaypampa para la reconstitución territorial y la estructuración étnica a partir de los años ochenta, basándose en la historia local de escuelas indígenas de los años treinta que fueron producto de luchas contra los hacendados. En el Altiplano Sur, en cambio, la escuela sirvió desde los años sesenta para apoyar los procesos de movilidad ocupacional y espacial y para la introducción masiva del castellano en lo que podría interpretarse como el logro de la asimilación estatal de las culturas originarias. Ya en los años treinta las “escuelas particulares” fundadas por los propios comunarios habían servido para fortalecer procesos organizativos que permitieron revalidar sus títulos sobre los territorios que poseían como comunidades de origen (Quisbert, 2001: 21). Podría pensarse que la escuela ya se había afirmado como un instrumento de asimilación cultural y política en la región del Altiplano Sur. Sin embargo, representantes de la FRUTCAS que fueron parte del Comité Ejecutivo de la CSUTCB, en la cartera de secretario de Educación, jugaron un papel en el diseño de la propuesta de educación intercultural bilingüe de la CSUTCB que jugaría un rol importante en el proceso político hacia fines de los años ochenta. Fue en esa tarea que los dirigentes de FRUTCAS conocieron la experiencia de control comunal sobre la escuela que tenía lugar en Raqaypampa hacia 1990 y comenzaron a difundirla en todo el país por medio de la CSUTCB, como parte de una propuesta de transformación del sistema educativo nacional.

La estructuración de la FRUTCAS como entidad de clase autónoma frente al gobierno es paralela y, en cierta medida, consecuente al proceso de organización de la Asociación de Productores de Quinua (Anapqui),¹¹ que se ocupa del rescate de la producción local del grano andino para su exportación al Perú

¹¹ La Quinua es un grano andino de alto valor proteico que crece en zonas áridas y de suelos salinos.

y otros países desde 1982, y que queda formalmente conformada en 1983 promovida por la Sociedad Productores de Quinoa (Soproqui) y la FEUCAS.

Una vez organizadas las centrales provinciales, se cambia el nombre de la federación por Federación Regional Única de Trabajadores Campesinos del Altiplano Sur (FRUTCAS) y comienza un periodo de luchas combativas desde 1985, cuando se declara el primer bloqueo a la línea ferroviaria que une Uyuni con Calama en Chile. En 1986 la FRUTCAS se une al movimiento contra la Ley 843 de reforma impositiva, que imponía el impuesto a la tierra de los campesinos y abolía la contribución territorial. Las comunidades seguían pagando hasta entonces la contribución territorial establecida en tiempos de la Colonia.

Se tenía referencias de que nuestros antepasados habían comprado la tierra de los Lípez con ocho fanegas de oro del Virreinato de Lima... que hoy en la actualidad nos podría servir de mucho como antecedente para poder rebatir al gobierno... así que nos pusimos a buscar otra vez ese título colonial, no sabíamos quién lo estaba guardando (Quisbert, 2001: 61).

Los comunarios del Altiplano Sur se unen al bloqueo general de caminos decretado por la CSUTCB contra el nuevo impuesto, mientras a la vez exigían mantener en vigencia la contribución territorial, el antiguo tributo colonial. Su vigencia era concebida como un reconocimiento de la autoridad originaria sobre el territorio, como un reconocimiento de que “estos son nuestros territorios, el gobierno no tiene derecho a imponer impuestos sobre la tierra”. Éste era recolectado tradicionalmente por los *kurakas*, caciques y *jilaqatas* de cada *ayllu*. Había lugares donde ya no había *kurakas*, y allí el tributo era recogido por el corregidor. Tristan Platt se refiere a este hecho como constitutivo del llamado pacto colonial o pacto de reciprocidad con el Estado colonial (1982: 100) que da reconocimiento a la jurisdicción de las autoridades de los *ayllus*.

Después de que se organizan los sindicatos a nivel de comunidades y éstos se agrupan en centrales a nivel de provincias a partir de 1983 debido a la crisis de la sequía, se agudiza la crisis de la figura del *kuraka* y otras au-

toridades originarias. La FRUTCAS adquiere mayor vigencia luego del triunfo de la CSUTCB en 1986 contra el impuesto a la tierra. Como la ley tributaria vigente dispuso la abolición de la contribución territorial, los sindicatos deciden a partir de 1988 que ese monto debía seguir siendo recolectado en cada comunidad y quedar para beneficio local. Los sindicatos se hacen cargo de la recolección de fondos en gran parte del territorio. Al perder dicha función, las autoridades del *ayllu* tienden a confundirse con la organización sindical o a desaparecer, las comunidades ya no se preocupan por designarlas.

En 1986 se había declarado el Salar de Uyuni como reserva fiscal en una extensión de 2.3 millones de hectáreas. La extensión del salar mismo es de 9451 km², de manera que la reserva fiscal afecta no sólo al salar sino a grandes territorios de las comunidades. Esa noticia no llegó sino más tarde a los oídos de los comunarios. El intento del gobierno por disponer de estos recursos secretamente otorgando concesiones mineras derivó en un nuevo conflicto por el control del territorio. En enero de 1990 los comunarios logran organizar la resistencia en todo el departamento de Potosí a la entrega del Salar a la empresa Lithco. En esa resistencia no sólo participan los comunarios, que se atribuyen la propiedad del Salar en función de su antiguo título de tierras, sino también la Central Obrera y el Comité Cívico Potosinista, en representación de los sectores urbanos y la pequeña empresa. Luego de insistentes medidas de presión social, el gobierno decide anular el contrato directo y convocar a una licitación internacional que recién sale a la luz en enero de 1992. El gobierno de Paz Zamora nuevamente firma contrato con la misma empresa Lithco y salen los comunarios a resistir el mismo. Finalmente, en diciembre de 1993, la empresa desiste del negocio. Este proceso se da al mismo tiempo que Paz Zamora enfrenta la marcha indígena que parte de las tierras bajas del Beni en 1990.

DE LA POLITIZACIÓN DE LA DIFERENCIA A LA CONFLUENCIA DE LO DIVERGENTE

Hasta aquí el trazo de estas dos regiones que llaman la atención por sus grandes contrastes, ya visibles en el panorama pero además confirmados por his-

torias, formas de vida y configuraciones sociales divergentes. Una región, en cabecera de valles, donde la agricultura intensiva modifica el paisaje montañoso y permite que las comunidades lleven un sistema de vida autosuficiente desde el punto de vista de la seguridad alimentaria. Estando ligada por muchos lazos al mercado y a la sociedad regional y nacional, su autosuficiencia le permite ir construyendo las fronteras étnicas para reclamar y preservar su manejo autónomo de los recursos propios. Aquí, la etnicidad se desarrolla a partir de una relación con la escuela que reclama el control comunal sobre la autoridad pedagógica y a partir de allí se plantea la cuestión identitaria territorial.

La otra región revisitada, altiplánica, donde prima un sistema de continua movilidad humana debido a la baja productividad de los suelos y ligazón muy estrecha a los mercados laborales, donde el grado de seguridad alimentaria, basada casi exclusivamente en la ganadería extensiva en suelos áridos, es muy precaria. Allí la escuela desempeña un rol fundamental como vía de acceso para facilitar los traslados y flujos de población constantes y no deja de ser un actor importante para la castellanización y aparente función asimilacionista. Llamativamente, la organización del comercio exterior de la quinua juega un rol muy importante en el esfuerzo de los campesinos para establecer las estructuras sindicales que permitirán defender los recursos territoriales de la región como territorio indígena.

A pesar de estas notables diferencias, en ambos sitios y en el período de estudio, son los mismos elementos definatorios de cambios en la relación nacional de fuerzas los que marcan el momento en que se inician y desarrollan los procesos locales de reivindicación territorial: la lucha contra el impuesto a la tierra de 1986, los Congresos de Potosí y Tarija, las luchas contra las políticas neoliberales de expoliación de los recursos comunales. La contextualización en que hemos colocado los hechos, lejos de establecer que un mismo suceso podría adquirir un distinto significado para diferentes localidades, más bien permitió entender cómo en circunstancias no inmediatamente relacionadas diferentes sucesos podían vivirse e interpretarse en un similar sentido político, como defensa del territorio indígena. Es el contexto global de crisis

hegemónica, que aparece bajo la forma de conflictos de intereses locales, el que orienta la dinámica, los contenidos y significados que adquieren los fenómenos locales y regionales descritos, cuyas formas son divergentes, y el que hace que esos contenidos y significados confluyan en un movimiento nacional por la cuestión territorial indígena.

PARTICIPACIÓN POPULAR E INSTRUMENTO POLÍTICO DE LOS CAMPESINOS ANDINOS

La organización del “Instrumento Político”, que tuvo lugar a partir de un congreso nacional realizado por la CSUTCB en la ciudad de Santa Cruz en 1995, tuvo como referente dos elementos: por un lado, la necesidad de encontrar un nuevo canal político para plantear la cuestión de tierra y territorio y, por el otro, el nuevo desafío planteado por la Ley de Participación Popular. La FRUTCAS juega un rol importante aquí, juntamente con la Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba (FSUTCC), de la cual forma parte Raqaypampa. Estas dos organizaciones son las que dan el impulso inicial a la formación de un instrumento político propio de las organizaciones campesinas —propuesta hecha por la FRUTCAS ya en 1989—, cuya primera tarea será presentar candidatos propios en las elecciones municipales de diciembre de 1995. El éxito de este primer ensayo electoral en Cochabamba predispone a las demás organizaciones que forman parte de la CSUTCB, entre ellas las federaciones de cocaleros, a asumir como propio este instrumento, que se denomina en un primer momento Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP), y en 1997 se divide dando lugar al Movimiento al Socialismo (MAS). Los campesinos triunfan inicialmente en 14 alcaldías rurales, de las cuales tres están en zonas cocaleras y las otras en zonas altoandinas del departamento de Cochabamba. A partir de ese control sobre la administración municipal se desatan múltiples conflictos entre las mismas comunidades y entre las comunidades y los vecinos del pueblo por el control y disposición del presupuesto municipal.

Enfrentamientos y faccionalismos han existido siempre en las comunidades del altiplano, tanto aymara como quechua. La novedad en el caso de la implementación de la Ley (PP) es la abundancia de situaciones, motivos y oportunidades para ello. El caballo de batalla no son estrategias diferenciadas de desarrollo sino el acceso a obras (Blanes, 2000: 69).

En principio, la LPP debilita la autoridad de las comunidades y refuerza el faccionalismo, en un esfuerzo estatal por desarticular la jurisdicción de las comunidades sobre la tierra. De allí que la propuesta contenida en la LPP no sólo se refiere a una modernización en las formas de la administración pública, a la descentralización y a la equidad en el acceso a los fondos públicos. Se relaciona estrechamente a una estrategia de transformación productiva que logre dinamizar la agricultura comercial y desbaratar la agricultura de seguridad alimentaria con base en la disolución de la relación íntima de las comunidades campesino-indígenas con la tierra: dicho de otra forma, separar a los indígenas de su tierra y consolidar lo que el MNR pretendía con la Reforma Agraria de 1953: establecer el capitalismo rural.

El campo político de la localidad parecía entonces el terreno hacia el cual era posible derivar las agudas tensiones políticas y sociales de carácter nacional que dejaba planteada la propuesta de autodeterminación nacional de los pueblos originarios. El municipio y sus tentaciones facilitaban la fragmentación de los movimientos sociales nacionales en cientos de peleas de gallos locales. Paradójicamente, en el municipio también es donde se concentra con mayor fuerza el desprestigio de los partidos de la democracia pactada, por el grado de corrupción que los acompaña.

La respuesta política de las organizaciones campesinas camina sobre un delicado equilibrio con varios peligros. Contradictoriamente y más allá de los conflictos despertados por la redistribución de esa porción del presupuesto del Estado, cobró vigor el tema de bajo qué normas se deberán regir las alcaldías. ¿Es la ley del Estado la que se respetará, será ante la contraloría estatal que se rendirá cuentas? ¿O es la normativa comunitaria la que primará y será

ante las organizaciones comunitarias que los alcaldes campesinos tengan que hacer sus informes? A medida que pasan los años desde 1995, y como medio de hacer frente al peligro de la creciente disgregación de las organizaciones campesinas, las comunidades se van afirmando en la necesidad de hacer primar sus normas y sus propias autoridades.

La misma contradicción se vive a nivel de la propia representación política. El Instrumento Político, inicialmente campesino, ha pasado del nivel de la representación local y de la intervención en elecciones municipales a lograr, inesperadamente para todos, un gran peso en el nivel nacional, llegando a disputar la presidencia de la república en las elecciones nacionales de 2002, en las que Evo Morales consigue un sorpresivo segundo puesto.

Ya en ese momento se ha producido un cambio fundamental al interior del Instrumento Político organizado por la CSUTCB, entonces ya conocido sólo por sus siglas electorales como MAS. En el lapso ocurrido entre 1997 y 2001 se ha invertido la relación: el MAS deja de ser el brazo político de la CSUTCB, cuyas orientaciones son fijadas en los congresos nacionales campesinos. Hasta entonces se podía decir que, así como a nivel local el poder territorial de las comunidades se ejercía en paralelo al de las instituciones estatales, también dentro del MAS había una especie de poder dual: las organizaciones tenían a nivel territorial mayor control sobre las direcciones locales y provinciales del Instrumento Político que toman resoluciones y eligen a sus candidatos a las diputaciones y alcaldías en asambleas donde participan todas las comunidades, mientras por arriba los funcionarios electos del MAS comenzaban paralelamente a estructurar un partido al estilo autoritario tradicional. Crecientemente se da la tensión entre ambas estructuras, aunque la autoridad personal de Evo y, finalmente, el triunfo electoral de 2005 ayuda a consolidar el paulatino predominio del aparato. Ahora las decisiones las toman los aliados del MAS, compuestos exclusivamente por los diputados, alcaldes y concejales electos, y la CSUTCB queda reducida al rol de un participante más pese a ser el principal proveedor de votos. Incluso, mientras en las elecciones de 2002 participaron en las listas del MAS y fueron electos

al Parlamento alrededor de 18 dirigentes indígenas, por el contrario en las listas para las últimas elecciones de 2005 si hubo algún dirigente indígena fue a nivel de suplente, como es el caso de Carlos Cuasase en Santa Cruz, mientras sólo unos cuantos dirigentes campesinos, aquellos más destacados por su lealtad personal a Evo ingresaron al Parlamento. Los procesos que hemos descrito con mayor detalle al nivel comunal y sobre los que se construye el control territorial indígena no tienen su expresión en la estructura del Estado, ni siquiera bajo el gobierno del MAS. Por el contrario, el proceso de burocratización emergente de la incorporación de la representación campesina en el aparato de Estado supone una constante pugna por reimponer control y orden estatal en los distintos espacios políticos, desde el nivel local, pasando por las mismas estructuras orgánicas campesinas y por el nivel partidario del MAS hasta llegar a la estructura administrativa propia del Estado. La dinámica inherente en esta pugna, esta constante contradicción que reaparece en cada nivel, ahora llega hasta la máxima esfera de gobierno. Ya no se trata de la pugna entre la norma comunitaria y la norma del Estado en el plano del gobierno municipal, ahora se plantea qué tipo de norma emergerá de una Asamblea Constituyente que se reclama “fundacional”. El gobierno de Evo Morales y el MAS, que cada vez más se aleja de su inicial identificación indígena e intenta asumirse como representante de la nación boliviana en su conjunto, no tendrán mucho espacio para vacilar. En las decisiones que asuman los dirigentes indígenas y campesinos por un lado, y la burocracia del MAS por otro, pesarán factores en tensión, unos que se relacionan con la supervivencia inmediata como movimiento político del MAS para hacer viable su gobierno, y otros que reflejan las contradicciones y crisis de gobernabilidad derivadas no sólo de las peculiares condiciones del país sino de la continua declinación civilizacional de Occidente. En la base de una política viable también se encuentra el cuidado de las actuales frágiles alianzas entre el campo y la ciudad, que son las que posibilitaron la emergencia del nuevo gobierno. La combinación de estos elementos con el proceso de autonomización indígena que se mueve hacia una reconfigu-

ración pluralista del espacio jurídico nacional se constituye en una suma de contradicciones de gran calibre que no podrán resolverse fácilmente en el marco del Estado-nación.

BIBLIOGRAFÍA

BAHBA, HOMI

1994 *The Location of Culture*, Routledge, Londres.

BARTH, FREDRIK

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.

BLANES, JOSE

2000 *Mallkus y alcaldes. La ley de la participación popular en comunidades rurales del altiplano paceño*, CEBEM, La Paz, Bolivia.

CALVO, LM, REGALSKY, P.

1994 *Raqaypampa, los complejos caminos de una comunidad andina*, CENDA, Cochabamba.

CALLA, R., PINELO, J. URIOSTE, M.

1989 *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades*, CEDLA, La Paz, Bolivia.

CASTREE, NOEL

2004 "Differential geographies: place, indigenous rights and local resources", en *Political Geography*, núm. 23, Butterworth-Heinemann, Oxford, pp. 133-167.

DOLLFUS, OLIVIER

1981 *El reto del espacio andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

FRIEDMAN, JONATHAN

1998 "Transnationalization, socio-political disorder, and ethnification as expressions of declining global hegemony", en *International Political Science Review*, 19 (3), SAGE Publications, Thousand Oaks, California, pp. 233-250.

GLEDHILL, JOHN

1994 *Power and its Disguises. Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto, Londres.

GOLTE, JÜRGEN

1980 *La racionalidad de la organización social andina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

GRAMSCI, ANTONIO

1984 *Antología*, Manuel Sacristán (comp.), Siglo XXI, México.

HUNTINGTON, SAMUEL

2003 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Buenos Aires.

MENDIETA, PILAR

2005 “En defensa del pacto tributario. Los indígenas bolivianos frente al proyecto liberal: S. XIX”, en *Revista Andina*, núm. 41, Cuzco, pp. 131-154.

MORLON, PIERRE

1992 *L'agriculture paysanne dans les Andes Centrales*, INRA, París.

QUISBERT, F. Y EXPECTACIÓN HUANCA

2001 *Los López, sangre y oro*, CENDA, Cochabamba.

PLATT, TRISTAN

1982 *Estado boliviano y Ayllu andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

REGALSKY, PABLO

2006 “Bolivia indígena y campesina, Una larga marcha para liberar sus territorios”, en *Herramienta*, núm. 31, Buenos Aires.

2005 “Interculturalidad y territorio”, en López, Luís Enrique y Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, Plural, La Paz, Bolivia, pp. 107-141.

RIVERA, SILVIA

2003 *Oprimidos pero no vencidos*, Aruwiwiri-Yachaywasi, La Paz, Bolivia.

SCHRAMM, RAIMUND

1995 “Fronteras y territorialidad. Repartición étnica y política colonizadora en los Charcas”, en Ana María Presta, *Espacio, etnias, frontera: atenuaciones políticas en el sur del Tawantinsuyu, S. XV-XVIII*, ASUR, Sucre.

SMITH, ANTHONY

1986 *The Ethnic Origin of Nations*, Blackwell, Oxford.

WOLF, ERIC

1987 *Europa y la gente sin historia*, FCE, México.

YASHAR, DEBORAH

1999 “Democracy, indigenous movements, and the postliberal challenge in Latin America”, en *World Politics*, núm. 52 (1), John Hopkins University Press, Baltimore, pp. 76-104.

ZAVALETA M., RENÉ

1987 *El poder dual*, Los Amigos del Libro, Cochabamba.

Capítulo 3

Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka (Yatama) en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua

Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado

ACERCA DE LOS AURORES Y LA METODOLOGÍA

Lestel Wilson Kingsman es una activista, abogada e indígena miskitu, originaria de Sisín, Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN). Ha colaborado en diversos estudios sobre derechos de los pueblos indígenas del Caribe nicaragüense. Ha sido representante legal e integrante de la Junta Directiva de *Yatama* en la RAAS: “Desde mi infancia tengo definido el partido político al que pertenezco, *Yatama*, del cual formo parte desde 1994. Mi apoyo a *Yatama* significa honrar a los hombres y mujeres valientes que ofrendaron su vida, en muchos casos dejando a sus hijos en la orfandad, y hoy día son viudas o madres sin hijos. El corazón de los pueblos indígenas está de luto, a causa de la defensa de su tierra”.

Evaristo Mercado Pérez es periodista y abogado indígena miskitu. Como comunicador radiofónico, participó en la resistencia indígena que se alzó en armas contra el gobierno sandinista a inicios de los ochenta. Durante los últimos años se ha desempeñado como representante legal de *Yatama* y como funcionario del gobierno regional de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN). Miguel González es originario de Bluefields y ha sido docente de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN). Se graduó como licenciado en antropología social (México, 1995) y obtuvo una

maestría en ciencias políticas en la Universidad de York, Canadá (2001), en donde actualmente es candidato doctoral en ciencias políticas.

URACCAN es una institución de educación superior fundada en 1995 y se dedica a la formación de recursos humanos de los pueblos indígenas y comunidades del Caribe nicaragüense con la finalidad de fortalecer sus derechos de autonomía.

Yatama (Organización de los Pueblos de la Madre Tierra, en idioma miskitu). Desde su fundación en 1987, reúne a diversas agrupaciones indígenas miskitu que lucharon por la vía armada contra el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua. Hoy día *Yatama* es la principal organización política indígena de la Costa Caribe de Nicaragua, y preside un número importante de gobiernos comunitarios y espacios de autoridad municipal y regional.

La Autonomía Regional de la Costa Atlántica emergió en 1987 como un compromiso de paz y reconocimiento de derechos por parte del gobierno nicaragüense presidido por el FSLN y las organizaciones indígenas que luchaban por una serie de reivindicaciones sociales y políticas y por la defensa de su autonomía, que incluía el respeto a sus formas de organización tradicional, el control sobre los recursos naturales y los derechos a la tierra colectiva. Así, la Autonomía representa un estatus legal –materializado en Ley de Autonomía o Ley 28, y su Reglamento– en el cual se reconocen derechos colectivos y derechos universales individuales para las comunidades étnicas y pueblos indígenas de la costa. Este precepto constitucional protege las formas tradicionales de organización social, el uso y beneficio de los recursos naturales y la propiedad colectiva de la tierra indígena y de las comunidades afro-descendientes. Además, en 1990 fueron creados dos Consejos Regionales Autónomos, uno para cada región de la costa: Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), organizados en forma pluriétnica y electos por un periodo de cuatro años. Las regiones autónomas fueron establecidas en el denominado departamento de Zelaya, y posteriormente, bajo los primeros años del gobierno sandinista, como Zonas Especiales de Zelaya Norte y Sur.

¿Una agenda compartida? Esta investigación nació de un interés mutuo entre varios miembros del Directorio Político de *Yatama* y el equipo de investigadores.

Entre las razones de los dirigentes e intelectuales de *Yatama* para participar como contraparte se cuentan: i) la posibilidad de “hacer escuchar su voz y contar su propia historia de lucha”, y ii) reflexionar sobre la necesidad de tener una organización activa y no “esporádica” —es decir actuando sólo en procesos electorales—. A *Yatama* le resultó igualmente novedoso que nunca antes se hubiera co-realizado una investigación desde la organización y además que pudiera ser divulgada. Para el investigador nacional el estudio era la oportunidad de analizar el proceso de transformación de una organización indígena armada en un contexto de lucha cívica y democrática, conocer sus estrategias de construcción de alianzas y su visión autonómica. Aquí se tuvo un contrapunteo de intereses y expectativas sobre los alcances del estudio, lo que se convirtió en una tensión que nunca desapareció en el proceso de la investigación. La pregunta de fondo era: ¿en qué términos podría ejercerse una crítica constructiva desde los propios términos y hallazgos del estudio, en forma tal que pudieran ser comprendidos y aceptados por la dirigencia de *Yatama*?

Para los intelectuales indígenas este proceso era una nueva experiencia. Era un reto para el Directorio Político de *Yatama* reflexionar críticamente y bajo una perspectiva histórica sobre la lucha indígena, sus asuntos internos, las relaciones de las bases con sus líderes, sus tensiones como movimiento social y partido político, las tensiones y relaciones con el gobierno central, así como con otras organizaciones políticas regionales y nacionales. La confianza construida entre el investigador principal, el directorio y los investigadores indígenas allanó el camino hacia la reflexión crítica sobre estos desafíos, pero sin desaparecer la tensión que este ejercicio interno causaba a la organización política. El equipo de investigación mantuvo la comunicación y reuniones constantes a fin de desarrollar la investigación respetando el enfoque inicial de los objetivos. Determinar los objetivos del estudio, sus alcances y preparar los documentos finales fue el resultado de un proceso de enseñanza compartida. La metodología consistió en la realización de una serie de entrevistas con dirigentes políticos de las comunidades y del Directorio Político de *Yatama*; en la celebración de reuniones, talleres y asambleas comunitarias; la revisión de documentos históricos, y la observación de acontecimientos políticos de la organización. Además, con la

finalidad de divulgar y legitimar el estudio en las bases organizativas de *Yatama*, al tiempo que se trató más directamente el interés de la organización por relatar su historia, nuestro equipo de investigación adoptó una estrategia de difusión de los resultados de la investigación por medio de cuatro acciones: i) hacer una devolución y diseminación de los mismos en las comunidades; ii) preparar una “versión popular” del estudio, en donde se enfatizara la interpretación de *Yatama* sobre su historia de lucha –cívica, militar y política–; iii) revisar el informe preliminar con un espíritu colegial y colaborativo, sobre la base de un diálogo más continuo y abierto con los miembros del Directorio Político de *Yatama*; y finalmente, iv) realizar un documental que hiciera las veces de versión visual de la investigación. Estas tareas se cumplieron con éxito, y permitieron mantener la unidad del equipo, la colaboración de *Yatama*, y sobre todo escribir el ensayo en un ambiente colegial.

Según Hale, tanto la investigación descolonizada como el protagonismo político “ocupan esferas distintas con tensiones inevitables entre sí”. Ante estas tensiones inherentes, el investigador no indígena debe tomar postura y guiar su investigación sobre la base consciente de este posicionamiento, lo que lo coloca en una mejor disposición epistemológica para profundizar “el análisis y comprensión de su sujeto de estudio”.¹ En este sentido, la definición de una agenda compartida y el proceso colaborativo de nuestro estudio estuvo mediado por las expectativas que tanto el Directorio Político como los investigadores indígenas y el investigador externo tuvimos: i) del proceso de la investigación en sí, ii) del uso de sus resultados y iii) sobre cómo ampliar los términos de la investigación colaborativa para incluir el fortalecimiento de las organizaciones indígenas.

Para el investigador externo, el ejercicio del análisis crítico y pensamiento autónomo caracteriza la investigación social, pero producir esta dimensión crítica en el estudio con *Yatama* fue un proceso negociado y sujeto a condi-

¹ Hale, Charles (2004), “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, documento borrador para discusión, Seminario Gobernar (en) la diversidad, octubre, Quito.

ciones en donde estaban en juego las necesidades inmediatas y estratégicas de la organización, así como tensiones históricas aún presentes en la memoria política de *Yatama*. Estas condicionalidades influyeron en la forma, el sentido y los contenidos en que se expresa el análisis crítico en la investigación colaborativa. El tratamiento que dimos a estas tensiones, sin embargo, nos situó en una mejor posición para colaborar y ampliar nuestra comprensión de las tensiones de los protagonistas y las razones de sus reservas sobre la producción y difusión de un conocimiento que puede ser sensible para sus objetivos de lucha. Nos sirvió también para buscar los traslapes entre intereses y escribir no sólo un ensayo conjunto, sino incluir una dimensión colaborativa que conscientemente se orientó a fortalecer la lucha de la organización.

INTRODUCCIÓN

En este artículo se presentan los resultados de la investigación sobre la experiencia de lucha de *Yatama* en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua. *Yatama* significa en castellano “Organización de los Pueblos de la Madre Tierra” y fue fundada en 1987 en Honduras, como un esfuerzo de unidad de distintas organizaciones indígenas miskitus y sumus –entre ellas MISURASATA, MISURA y KISAN– que luchaban por la vía armada contra el gobierno sandinista. A partir de 1990, una vez concluido el conflicto armado, *Yatama* se incorporó a la vida cívica en el proceso de la autonomía de la Costa Caribe como una organización mayoritariamente miskitu, de base comunitaria.

Nuestros objetivos en este capítulo son los siguientes: i) analizar de forma auto-reflexiva el planteamiento de una “verdadera autonomía” propuesto por *Yatama*, y describir las luchas y estrategias por lograrla, y ii) conocer la experiencia de la organización en el ejercicio de los gobiernos comunitarios y regionales en una región pluriétnica, a partir del examen de las relaciones y tensiones interétnicas, de género y generacionales. En este sentido valoraremos hasta qué punto la experiencia de lucha de *Yatama* se enmarca en una

contienda por la definición normativa del régimen autonómico nicaragüense, y cuál es su aporte en la construcción de formas de ciudadanía inclusivas.

ANOTACIONES CONCEPTUALES SOBRE AUTONOMÍA

Para situar nuestro estudio nos parece importante reflexionar sobre el concepto de autonomía. Entendemos por autonomía: i) un proceso político de relaciones complejas y vivas, en donde converge un conjunto de derechos, aspiraciones históricas y prácticas de gobernanza que tienen como propósito la afirmación colectiva de la identidad étnica, la defensa de la tierra, el territorio, la cultura y la autodeterminación, concebida como el derecho de autogobernarse y decidir sobre su propio destino en tanto pueblos indígenas y comunidades socioculturales diferenciadas. En el caso de la Costa Caribe de Nicaragua estas aspiraciones y prácticas son compartidas por los distintos pueblos indígenas y comunidades afro-descendientes: miskitus, creoles, garífunas, sumu-mayangnas y ramas.² En el caso de los mestizos, en especial los que son residentes antiguos en la Costa Caribe y a raíz de su inclusión en el proceso de autonomía, hoy se asumen como parte de sus demandas políticas y son expresadas por medio de un discurso de “derechos autonómicos”,³ que incorpora la representación política en los órganos de gobierno municipal y

² La población de la Costa Caribe está compuesta por tres pueblos indígenas (sumu-mayangna, miskitu, y rama), dos comunidades afro-descendientes (garífuna, y creole), y la comunidad mestiza. La Constitución Política, mediante una reforma introducida en 1995, reconoce la existencia de pueblos indígenas cuyos derechos protege la ley. La Ley 445, que regula el régimen de propiedad comunal, define pueblo indígena: “Es la colectividad humana que mantiene una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la Colonia cuyas condiciones sociales, culturales y económicas las distingue de otros sectores de la sociedad nacional y que está regida total o parcialmente por sus propias costumbres y tradiciones” (Gobierno de Nicaragua, 2003: Art. 3). De acuerdo con datos recientes, las dos regiones autónomas tienen una población aproximada de 626 000 personas, aproximadamente 12% de la población nacional (PNUD, 2005).

³ Los mestizos, de acuerdo con el informe del PNUD, constituyen 76% de la población de ambas regiones autónomas (PNUD, 2005).

regional, el acceso a la tierra –usualmente bajo propiedad individual– y los beneficios por la explotación de los recursos naturales.

La otra concepción de autonomía que se plantea es en cuanto a ii) régimen político, que se sustenta en una serie de principios, reconocimiento a la diversidad, institucionalidad propia, ordenamiento jurídico y derechos consignados en la Constitución y leyes del país en favor de las comunidades étnicas y pueblos indígenas de la Costa Caribe. Este ordenamiento jurídico les garantiza a estos pueblos y comunidades las facultades para autogobernarse en el marco de la unidad del Estado nacional (Díaz-Polanco, 1997). La autonomía en tanto régimen político aspira a convertirse en un cuerpo normativo que regule las relaciones entre los habitantes de las regiones autónomas y las de éstos con la sociedad nacional, a fin de hacer efectivos los derechos autonómicos costeños (Figueroa, Pérez y González, 2005).

En síntesis, un régimen autonómico es por definición una expresión democrática moderna que tiene su base en el reconocimiento estatal de los derechos históricos y las prácticas de gobernanza de los pueblos indígenas y comunidades étnicas en su lucha por la afirmación de su personalidad, identidad y diversidad; y es construcción viva de ciudadanía política como sistema de convivencia en un Estado de derecho que se asume multicultural. En el caso que nos ocupa, se trata del proceso de construcción étnico-social y de la dinámica del actual régimen político autonómico, que ha sido avalado y legitimado por el Estado nicaragüense desde 1987 y cuyas posibilidades de consolidación y profundización en un contexto neoliberal a partir de 1990 han sido el campo de contienda de diversos actores políticos regionales y nacionales, entre ellos *Yatama*.

YATAMA: REFUNDACIÓN, CONTINUIDAD/DISCONTINUIDAD Y RUPTURA

Yatama fue creada en Rus Rus, Honduras, en junio de 1987. Representó un esfuerzo de reunificación político-militar por parte de diversas organizacio-

nes miskitu que empuñaban las armas en contra de la agresión del gobierno sandinista.⁴ *Yatama* se define a sí misma como una organización “etno-política regional” y postula una lucha por la tierra, la identidad y la autodeterminación indígena (*Klauna*, en idioma miskitu). Según sus propios dirigentes, la lucha de *Yatama* ha tenido tres expresiones, que se corresponden con distintos momentos históricos sucesivos: i) un proceso de lucha cívica, por medio de sus organizaciones sociales desde los años setenta; ii) una lucha armada y en resistencia, durante los años del conflicto militar en los ochenta, a través de distintas organizaciones en la montaña y en el exilio; y iii) una lucha etno-política, que mantiene en su carácter de organización política participando desde 1990 en cargos de elección en los procesos electorales municipales y regionales.

1969-1979: ESFUERZOS ORGANIZATIVOS INICIALES Y EL DESENCUENTRO CON LA REVOLUCIÓN SANDINISTA

Los elementos de la dimensión autonómica se articulan en diversos momentos de esta lucha histórica en la cual *Yatama* se proclama como actual depositaria. Una de las primeras organizaciones sociales surgidas en este proceso fue la promovida por el movimiento ecuménico Asociación de Clubes Agrícolas del Río Coco (Acaric), fundada en 1969. Acaric basó la misión de su estrategia en la identidad del pueblo miskitu y promovió “valores étnicos y culturales” que serían fundamentales para los esfuerzos organizativos posteriores del pueblo miskitu (Mercado, 2004). Seguidamente, en marzo de 1973, en la comunidad de Bilwas Karma, se creó Alpromisu (la Alianza para el Progreso de los Miskitus y Sumus), “la primera organización indígena de carácter étnico-cultural y político”, que enarboló los objetivos siguientes:

⁴ Entre estas organizaciones figuraban MISURASTA-ASLA, FAUCAN Y KISAN (esta última Miskitu Asla Takanka Nicaragua Ra, Indios de la Costa Atlántica de Nicaragua). Para profundizar sobre las organizaciones políticas miskitu formadas durante los años del conflicto armado consúltese Hale (1994).

i) la defensa de la propiedad de las tierras (que eran expropiadas por varias agencias agrarias estatales, entre ellas el Instituto de Fomento Nacional); ii) la participación política y social en la vida nacional; iii) la preservación de la identidad comunitaria indígena; iv) la conservación y oficialización de las lenguas indígenas (Mercado, 2004: 13). Alpromisu tuvo un papel decisivo como espacio organizativo de las comunidades miskitus y sumus en los ámbitos regional y nacional. Ya a finales de la década de los setenta era considerada la organización más importante de Zelaya Norte, “convirtiéndose en una organización política regional defensora de los recursos naturales, las tierras comunales y la conservación de las milenarias tradiciones indígenas” (Mercado, 2004: 13). Alpromisu tuvo como principal logro unificar a las comunidades indígenas y representar a los pueblos indígenas de la Costa.

En 1979, con la llegada del FSLN al poder, un nuevo campo de tensiones se abre entre el gobierno nicaragüense y los pueblos indígenas y comunidades afro-descendientes de la Costa. Desde un principio, el FSLN pretendió imponer esquemas organizativos y enfoques de integración económica y política, a menudo acompañados de violencia, que confrontaron a los pueblos indígenas y comunidades. Quiso incorporar las expresiones políticas costeñas como parte de su esfuerzo de organización de masas (Mercado, 2004: 15). Así, la Alpromisu fue transformada en Unidad Sandinista de Miskitos, Sumus y Ramas (MISURASATA) en noviembre de 1979, y mediante acuerdos con el FSLN obtuvo representantes en el Consejo de Estado y responsabilidades en dependencias y delegaciones del gobierno central en la Costa.

Las prioridades que MISURASATA presentó ante el gobierno sandinista configuraron un plan comprensivo de las demandas de las comunidades indígenas y sus dirigentes: i) el derecho de las comunidades a la posesión y dominio sobre las tierras que habitaban; ii) el derecho a las formas de organización tradicional de las comunidades y a participar en los asuntos de interés regional; iii) el derecho a la educación y oficialización de las lenguas maternas de los pueblos indígenas; y iv) la participación en la vida política nacional por medio de sus propias organizaciones.

Cuando MISURASATA se preparaba para presentar su estudio de los reclamos por las tierras comunales a finales de febrero de 1981, el FSLN reaccionó acusando a su dirigencia de separatista, y ordenó poner bajo arresto a 35 de sus líderes medios y superiores. Esta acción fue interpretada por las comunidades como una agresión contra la organización indígena, por lo que se sucedieron hechos de violencia que finalmente generaron el conflicto armado. En la perspectiva de los dirigentes de MISURASATA, el gobierno rechazó los planteamientos hechos sin mayor análisis ni discusión, lo que en el ambiente de agresiones y tensiones que se vivía generó desconfianza de parte de los dirigentes y bases de apoyo de la organización.

Luego de un intenso periodo de conflicto militar, a fines de 1984, el gobierno sandinista inició negociaciones de paz con los grupos de la resistencia indígena que tenían su base de operaciones en Costa Rica y en Honduras. Las negociaciones incluían aspectos relativos a los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades, la reinserción de los combatientes indígenas a la vida civil y el tema de la autonomía. El resultado de este proceso fue la distensión política, y sobre todo el fin del conflicto militar en la Costa.

Producto de presiones externas e internas, en septiembre de 1987 la Asamblea Nacional de Nicaragua aprobó el Estatuto de Autonomía, también conocido como Ley de Autonomía. El Estatuto creó dos Consejos Regionales, sobre un área que comprende casi la mitad del territorio del país. Los Consejos están formado por 45 miembros electos cada cuatro años, que representan a los distintos pueblos y comunidades étnicas de las regiones caribeñas.⁵ La aprobación del Estatuto significó un paso importante para la culminación del conflicto armado en la Costa.

Debido al contexto de guerra buena parte de las comunidades y combatientes, y sus organizaciones en el exilio o en la lucha armada no fueron consultadas sobre el texto de la ley. La autonomía, si bien establecía elemen-

⁵ A los concejales regionales se le suman los diputados nacionales que representan a la Costa Caribe. Para el caso de la RAAS son dos miembros, mientras que en la RAAN se agregan tres diputados.

tos para la construcción de confianza entre ambas partes, dejaba aspectos sustantivos aún no resueltos, tales como el dominio sobre la tierra y los derechos de autodeterminación de las comunidades indígenas. En la perspectiva de *Yatama*, éstos eran elementos clave para construir un verdadero marco de convivencia entre el Estado y los pueblos indígenas, y no fueron plenamente incluidos en el marco jurídico autonómico. Por tanto, su lucha durante los noventa se centraría en lograr una adecuación de este régimen.

EXPERIENCIAS DEMOCRÁTICAS GOBERNANDO DESDE LA DIVERSIDAD: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA AUTONOMÍA REAL

Existen leyes en la Constitución Política de Nicaragua en favor del desarrollo y el mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos. Y si es así ¿por qué se impide a la población costeña desarrollarse y tomar su propio destino, agarrar su norte, para soñar y alcanzar en un futuro un nivel de vida mejor que el actual?

COMUNITARIO MISKITU, BILWI, JUNIO DE 2004.

El régimen de autonomía regional inaugurado en las elecciones generales de febrero de 1990 creó un espacio político de participación de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Caribe en la construcción de un nuevo Estado nacional nicaragüense. Este espacio político, sustentado en el orden constitucional del país, se basa en principios emancipadores: i) el reconocimiento de derechos de ciudadanía universal (civiles, políticos y sociales) y de derechos específicos integrales para los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa; ii) el reconocimiento a la naturaleza multiétnica de la sociedad nicaragüense y la unidad del Estado nacional como condición para hacer efectivos los derechos autonómicos; y iii) la promoción de nuevos valo-

res de convivencia social, tales como la fraternidad, igualdad y respeto, entre los pueblos y comunidades y entre éstos y el resto de la sociedad nacional (Ortega, 2004).⁶

IMPLEMENTACIÓN DE LOS DERECHOS INDÍGENAS EN MEDIO DE UNA AUTONOMÍA LIMITADA

A pesar de las garantías legales del régimen autonómico, desde la instauración de los primeros consejos regionales en 1990 el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas a sus tierras y el control de sus recursos, así como su participación en los asuntos de interés regional, o en ámbitos nacionales de toma de decisiones que les conciernen, han sido limitados. A partir de esa fecha, los gobiernos nacionales nicaragüenses se han opuesto de manera sistemática a que en la Costa emerjan formas de poder con capacidad de desafiar su poder y autoridad. Sin embargo, la sociedad costeña ha avanzado en la implementación de los derechos autonómicos en diversas esferas de la vida política e institucional de las regiones autónomas. Por ejemplo, en 1995, mediante una reforma constitucional, los consejos regionales lograron poder de veto sobre las concesiones que el Estado otorga en las regiones autónomas.

YATAMA EN LOS NOVENTA: TENSIONES INTERNAS Y LA CONFRONTACIÓN CON UN SISTEMA POLÍTICO EXCLUYENTE

Desde su inclusión en el proceso político democrático de las regiones autónomas, *Yatama* ha participado en cinco procesos electorales regionales y dos municipales. Los resultados, en términos de cantidad de escaños obtenidos en los consejos regionales autónomos, se presentan en el cuadro 1.

⁶ Estos principios están igualmente reflejados en el Estatuto de Autonomía (Asamblea Nacional de Nicaragua, 1987) y en la Constitución Política de Nicaragua.

CUADRO 1
Consejos regionales autónomos RAAN y RAAS y concejales electos
por organizaciones políticas 1990-2006^a

<i>Organización política</i>	1990		1994		1998		2002	
	RAAN	RAAS	RAAN	RAAS	RAAN	RAAS	RAAN	RAAS
FSLN	22	19	20	15	15	12	16	14
PLC ^b		0	20	19	25	21	20	31
UNO ^c	3	23	0	5				
<i>Yatama</i>	23	5	8	5	8	4	11	2
ADECO ^d				1				
MAAC ^e				2				
AC ^f						2		
PIM ^g						8		
Pamuc ^h							1	
Total	48	47	48	47	48	47	48	47

Fuente: Elaboración propia con base en datos proporcionados por el Consejo Supremo Electoral.

^a Los diputados nacionales electos en las regiones autónomas también son miembros plenos de los Consejos.

^b El Partido Liberal Constitucionalista (PLC) no presentó candidatos a los Consejos Regionales, pues entonces formaba parte de la Unión Nacional Opositora (UNO), coalición que llevó a la presidencia a Violeta Barrios.

^c La Alianza de la UNO se disolvió en 1995.

^d Asociación para el Desarrollo de la Costa Atlántica, encabezada por Alvin Guthrie, ex coordinador de Gobierno de la RAAS.

^e Movimiento Autónomo Auténtico de la Costa, encabezado por el reverendo de la Iglesia Morava Faran Dometz.

^f Tanto la Alianza Costeña (AC) como el Partido Indígena Multiétnico (PIM) participaron por primera vez en las elecciones regionales en 1998.

^g Partido Indígena Multiétnico (PIM). En las elecciones del 2002 se presentó aliado al PLC.

^h El Partido Movimiento de Unidad Costeña (Pamuc) participó por primera vez como agrupación política en las elecciones municipales del 2000.

En las elecciones regionales de 1994, 1998 y 2002, las comunidades que habían apoyado a *Yatama* en 1990 ya no tuvieron como alternativa política una organización indígena política unificada y con altos niveles de legitimidad

como aquella que había encabezado la representación de los derechos de los pueblos indígenas a inicios de los ochenta cuando inició el conflicto. La influencia de los partidos nacionales aumentó durante este periodo y fue un factor decisivo para restar capacidad a *Yatama* para aumentar sus fortalezas organizativas y contender con los partidos nacionales con mayores recursos y con una legislación electoral que les favorecía. Así, para formar gobierno y afirmarse como fuerza política, *Yatama* ha tenido que concertar alianzas y acuerdos de gobierno con otras organizaciones regionales y nacionales, aunque no siempre con la aceptación de gran parte de sus bases de apoyo ni habiendo avanzado hacia logros tangibles para la organización en su lucha por concretar su visión de autonomía.

1998-2002: LA COSTA CARIBE DE NICARAGUA ANTE UN SISTEMA POLÍTICO EXCLUYENTE

El periodo de autonomía que va de 1998 a 2002 se caracterizó en términos generales por una reforma en las reglas de participación política nacionales orientada a la exclusión de las organizaciones políticas regionales de la Costa y, por consecuencia, a una delimitación del marco de acción de los gobiernos autónomos.⁷

Los ajustes en las reglas del juego de participación política han tendido a la exclusión de las organizaciones políticas regionales para limitarles su capacidad y socavarles apoyo político y legitimidad como alternativas políticas en las elecciones municipales y regionales. La ley electoral modificada en el 2000 por el Partido Liberal Constitucionalista (PLC) y el FSLN eliminó a las Asociaciones de Suscripción Popular, figura jurídica mediante la cual *Yatama* contendió en las elecciones regionales previas. La reforma obligaba a las Asociaciones a constituirse en partidos políticos regionales y cubrir requisitos de

⁷ Este contexto de exclusión se concretó en una reforma de la ley electoral que levantaba barreras a la participación de las organizaciones políticas regionales. Para un análisis más detallado de las circunstancias que rodearon esta exclusión véanse Butler (2000) y González y Zapata (2003).

ley inspirados por la exclusión del sistema de partidos políticos, y con base en los cuales algunas organizaciones políticas regionales fueron eliminadas.⁸ Por este motivo, *Yatama* no pudo participar en las elecciones municipales del 2000, lo que fue interpretado como una decisión política del PLC y el FSLN que controlaban el Consejo Supremo Electoral. El día de la votación, con *Yatama* y otras organizaciones políticas costeñas fuera de la competencia, se registró 67% por ciento de abstención, un récord histórico en la participación electoral en la Costa Caribe.

CUADRO 2
Porcentaje de abstención. Regiones autónomas de la Costa Atlántica.
Elecciones regionales^a

	1990	1994	1998	2002
Población inscrita	79 591	93 925	206 016	199 152
Población votante	62 433	69 484	85 944	75 699
Votos válidos	54 038	67 484	81 360	73 388
Abstención	22%	26%	58%	63%

^a Datos del Consejo Supremo Electoral, citados en Mattern Jochen (2003), "Las regiones autónomas: un desafío para el proceso de descentralización de Nicaragua, *Wani*, núm. 32, CIDCA/UCA, Managua, pp. 22.

Por esta exclusión, *Yatama* presentó en junio del 2003 una demanda ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA. La sentencia de la Corte, emitida el 23 de junio del 2005, admitió que el Estado nicaragüense violó, "en perjuicio de los candidatos propuestos por *Yatama* para participar en las elecciones municipales de 2000",⁹ el derecho a las garantías y protección judiciales, así como los derechos políticos y el derecho de igualdad ante la ley reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos

⁸ Fue el caso del Partido de los Pueblos Costeños (PPC), que había participado en alianza con otras organizaciones políticas en las elecciones regionales de 1998.

⁹ *Caso Yatama vs. Nicaragua*, Sentencia del 23 de junio de 2005, CIDH, San José Costa Rica, en Corte Interamericana de Derechos Humanos (<http://www.corteidh.or.cr/>).

Humanos. La sentencia de la CIDH creó un importante precedente para la defensa de los derechos de participación política de los pueblos indígenas y comunidades étnicas no sólo de Nicaragua, sino de América Latina.

EL PLANTEAMIENTO Y LA VISIÓN AUTONÓMICA DE YATAMA

¿Qué significa una verdadera autonomía para *Yatama*? De acuerdo con sus dirigentes, la autonomía regional vigente no es la autonomía por la que lucharon los pueblos indígenas. Si bien aceptan la importancia del marco jurídico y del régimen institucional que da fundamento al régimen autonómico, consideran que aún no ha sido alcanzada una “verdadera” autonomía en beneficio de los pueblos indígenas.¹⁰

En la concepción de *Yatama*, la “autonomía verdadera” está sustentada en los siguientes elementos: i) la autodeterminación política, como una afirmación del derecho de ejercer el autogobierno de base comunitaria indígena (que incorpora formas organizativas y autoridades territoriales tradicionales), en calidad de entidades que no dependan del funcionamiento de los consejos regionales para tener vida jurídica y política propia; ii) el acceso a la tierra y el control del territorio indígena, que incluyen garantías sobre el dominio y usufructo de los recursos naturales contenidos en la propiedad comunal. Esto implica la demarcación y legalización de la propiedad indígena a partir de formas comunales de tenencia y del cumplimiento de la obligación legal del Estado de respaldar este proceso, dirigido por las autoridades regionales;

¹⁰ Según *Yatama*, el modelo de autonomía actual es “el producto manejado más como una maniobra gubernamental para acabar con la heroica resistencia indígena”. El resultado fue “un estatuto impuesto [con base] en esquemas e intereses del FSLN, como una camisa de fuerza en la Costa, y como tal alejado de la cosmovisión y las verdaderas aspiraciones de nuestros pueblos indígenas y comunidades étnicas” (Rivera, 2001, “La autonomía impuesta dentro del Pacto”, en *El Nuevo Diario*, martes 8 de mayo de 2001, Managua).

iii) la preservación de la identidad y la cultura indígenas; iv) la representación y participación política a través de sus formas propias de organización étnico-social; y v) el autodesarrollo, con base en la cosmovisión de los pueblos indígenas y potenciando sus propios recursos y capacidades.¹¹

Hale (1994: 192), en su estudio sobre las relaciones entre los miskitu y el Estado nicaragüense, sintetizó esta demanda de derechos a los que llamó de “militancia étnica” y que se formulaban desde 1984 de una manera consistente, en oposición a los enunciados en el Estatuto de Autonomía. Hale agrupó tres categorías de demandas de militancia étnica miskitu: el territorio, el control económico y la exclusividad de las normas políticas y culturales indígenas en las áreas donde eventualmente se ejercería la autonomía.¹² Es-

¹¹ Es interesante notar además la correspondencia entre los contenidos de la “verdadera autonomía” y los que en 1985 MISURASATA enarbó como sustento de su visión de autonomía. En aquel entonces planteó que “autonomía india es su derecho aboriginal como pueblos soberanos de determinar libremente su desarrollo social, político, económico, religioso y cultural, dentro de su territorio tradicional y en el marco del estado nicaragüense”. De acuerdo con MISURASATA, la autonomía india se cimentaba en 13 “fundamentos”: autogobierno, territorio, recursos, etno-desarrollo, auto-defensa, organización, instituciones propias, cultura, religión, migración, hermandad, indianismo y convivencia y unidad nacional (MISURASATA, 1985).

¹² Hale concluyó, desde un análisis cultural gramsciano, que la conciencia política miskitu era contradictoria, resultado de dos formas culturales (ideológicas) que él llamó “anglo-affinity” (afinidad anglo) y “militancia étnica” (Hale, 1994: 81-83). Según Hale, ambas son respuestas culturales a formas múltiples de dominación y éstas coexisten en una relación dialéctica. Afinidad anglo y militancia étnica explicarían las formas de resistencia, aceptación y movilización social del pueblo miskitu a lo largo de su historia. Nuestro estudio nos permite concluir que la interpretación de Hale ha tenido relevancia especialmente para explicar la movilización miskitu en el contexto del conflicto armado con los sandinistas, y el papel que jugaron entonces las instituciones que expresaban esta afinidad anglo (la Iglesia Morava, la influencia de los Estados Unidos sobre las organizaciones indígenas, etc.). No obstante, a partir de 1990 las demandas de militancia étnica cobraron mayor fuerza sobre la afinidad anglo. Un miembro de nuestro equipo lo explicó de esta manera: “La afinidad anglo hoy es menor, tuvo su auge en la evangelización, pero ya no en la vida política electoral. En la guerra tuvo un rol constante, pero esa afinidad ha disminuido, es menos relevante. Pero la militancia étnica es constante, se vive y permanece por la lucha de resistencia y política del pueblo miskitu”. En cambio, otro miembro mencionó que la afinidad anglo “tendrá siempre simpatía en el corazón de los miskitus” (Evaristo Mercado y Lestel Wilson, discusión preparatoria del informe metodológico, abril de 2006, Bluefields).

tos elementos se contienen en forma clara en los Estatutos de *Yatama*, en donde se “define el derecho histórico de los pueblos indígenas y comunidades étnicas sobre sus territorios tradicionales y promueve el autogobierno, lo que significa impulsar el autodesarrollo económico, social y cultural de *Yapti Tasha* (Madre Tierra), forjando así la democracia comunitaria en el marco de la democracia, la paz y la unidad de Estado-nación nicaragüense” (*Yatama*, 1999).

Cuando *Yatama* plantea algunos de los elementos específicos de su visión autonómica, declara en forma pública su distanciamiento del modelo autonómico-multiétnico-regional plasmado en el Estatuto de Autonomía. Para algunos dirigentes de *Yatama*, no puede hablarse de derechos históricos y culturales iguales entre los pueblos indígenas y los grupos no indígenas, dada la preeminencia que la organización otorga a sus derechos como habitantes originarios de los territorios de la Moskitia. En este sentido, el modelo autonómico regional, al asignar derechos iguales a indígenas y no indígenas, diluye la centralidad de los derechos indígenas. Por ejemplo, una persona mestiza originaria de otra región del país puede ser electa como representante a los consejos regionales si lleva “al menos cinco años” consecutivos antes de la elección residiendo en la respectiva región autónoma.¹³ En la práctica esta provisión de la ley ha sido usada por los partidos políticos nacionales para obtener una hegemonía mestiza en el seno de los consejos regionales, cuestión que ha sido más evidente en el caso de Consejo Regional Autónomo del Atlántico Sur.¹⁴ Asimismo, el derecho de autoadscripción étnica ha sido

¹³ Estatuto de Autonomía (1987), artículo 21.

¹⁴ La legislación obliga a los partidos a designar candidatos miembros de los distintos grupos étnicos en ciertas áreas electorales, para asegurar la representación de la diversidad étnica en los Consejos Regionales de ambas regiones autónomas. Sin embargo, en la práctica, una vez llenado este requisito de ley, por lo general los partidos nacionales, especialmente el PLC, completan sus listas con candidatos mestizos. Esta práctica ha sido más común en la RAAS a partir de las elecciones de 1998. De acuerdo con Hodgson (2004), “los resultados de las tres elecciones regionales que se han llevado a cabo a partir de 1990 revelan una disminución paulatina de representantes rama y garífuna electos al Consejo Regional Autónomo del Atlántico Sur”.

utilizado en los consejos regionales para usurpar los derechos de representación de los pueblos indígenas.¹⁵

CUADRO 3
Etnia y partido, Consejos Regionales Autónomos del Atlántico Norte,
1990-2006^a

<i>RAAN</i>	<i>FSLN</i>	<i>PLC</i>	<i>UNO</i>	<i>Yatama</i>	<i>PAMUC</i>	<i>Total</i>	<i>%</i>
Mestizos	42	43	3	0	0	88	46
Miskitu	22	16	0	49	1	88	46
Creole	6	1	0	0	0	7	3.6
Mayangna	5	3	0	1	0	8	4.1

^a Elaboración propia sobre la base de datos oficiales del Consejo Supremo Electoral.

CUADRO 4
Etnia y partido, Consejos Regionales Autónomos del Atlántico Sur,
1990-2006^a

<i>RAAS</i>	<i>FSLN</i>	<i>PLC</i>	<i>UNO</i>	<i>Yatama</i>	<i>PIM</i>	<i>ADECO</i>	<i>ALLANZA</i>	<i>MAAC</i>	<i>Total</i>	<i>%</i>
Mestizos	31	51	10	0	2	0	0	0	94	50
Miskitu	2	3	2	10	1	0	0	0	18	9.6
Creole	17	8	13	3	3	1	1	2	48	25.6
Ulwa	3	2	1	2	1	0	0	0	9	4.8
Garífuna	4	4	2	0	0	0	1	0	11	5.8
Rama	3	3	1	0	1	0	0	0	8	4.2

^a Elaboración propia sobre la base de datos oficiales del Consejo Supremo Electoral.

Yatama ha argumentado que la definición de derechos indígenas a las tierras que reclaman históricamente no ha sido una preocupación de los gobiernos nacionales. El Estatuto de Autonomía no especificó con precisión cómo se

¹⁵ En más de una ocasión concejales han “usado” distintas identidades étnicas para ocupar cargos en la Junta Directiva del Consejo Regional. La ley electoral actual exige que los candidatos a concejales declaren su identidad étnica al momento de registrarse, a fin de evitar nuevos casos de “usurpación de identidades”, lo que ha favorecido a ciertos grupos étnicos sobre otros.

ejercerían en forma efectiva los derechos a la propiedad comunal, mientras que la Constitución Política contiene estos derechos en un nivel declarativo.

No fue sino hasta el 2003 que se aprobó la Ley de Régimen de Propiedad Comunal gracias a un proceso de concertación política costeña, en el cual *Yatama* tuvo un papel importante, lo mismo que otras organizaciones regionales e internacionales. Esta ley representa un avance notable en el camino a la realización de los derechos indígenas a la tierra comunal y la protección de sus recursos.¹⁶ En mayo del 2005 el gobierno nicaragüense empezó a aplicar la Ley de Demarcación de Tierras Comunales Indígenas, legalizando y entregando cinco títulos colectivos a diversas comunidades de la Región Autónoma del Atlántico Norte.¹⁷

Respecto de la participación política, *Yatama* resiente haber sido forzada a transformarse en un partido político regional, ya que históricamente ha sido un movimiento de base comunitaria, organizado alrededor de formas locales tradicionales de autoridad en las comunidades indígenas. Este elemento le había permitido participar desde 1990 bajo procedimientos más flexibles en las elecciones regionales al amparo de las Asociaciones de Suscripción Popular. En reacción a su exclusión, ha radicalizado su discurso en contra de los partidos nacionales: “En una ‘verdadera autonomía’, los partidos políticos nacionales tendrían muy poco que contribuir a la consolidación de los derechos de los pueblos indígenas, pues sus visiones e intereses son traídos a beneficio del gobierno y la población mestiza del nivel central. Y, por el contrario, una ‘verdadera autonomía’ depende de la estrategia de unificación

¹⁶ Esta ley tiene por objetivo regular la propiedad comunal, el uso, administración y manejo de las tierras de las comunidades indígenas y étnicas mediante la demarcación y titulación, así como también las representaciones indígenas, la relación de la comunidad con las formas de gobierno municipal, regional y nacional, y los derechos comunitarios en el manejo y aprovechamiento de los recursos naturales.

¹⁷ Los títulos colectivos corresponden a los territorios Mayagna Sauni As, Mayagna Sauni Bu (ambos mayangna), Miskitu Indian Tasbaika Kum, Kipla Sait Tasbaika, y Li Lamni Tasbaika (territorios miskitus). Estos territorios incluyeron a aproximadamente 86 comunidades y contemplaron un área de 3,500 kilómetros cuadrados (Cuadra, 2005: 21).

de la familia costeña para la formación de un solo bloque que se oponga a los partidos políticos nacionales”.¹⁸

INCLUSIÓN, PARTICIPACIÓN Y DIVERSIDAD DENTRO DE YATAMA

La investigación se propuso asimismo indagar respecto de las formas en que la organización asume a su interior su propia diversidad, especialmente en relación con los temas de inclusión étnica, de género y generacional y de toma de decisiones. *Yatama* es una organización etno-política que funciona de manera jerárquica en lo que se refiere a sus actividades operativas, pero está regulada por una asamblea general de comunidades que es convocada ordinariamente cada cuatro años.¹⁹ Esta asamblea, conformada a su vez por representantes electos en sus comunidades, instituye una cadena de asambleas territoriales y regionales, y una entidad general, la Asamblea General, que es la que elige y eventualmente tiene la atribución de sustituir a los representantes en el Directorio Político.²⁰ La Asamblea le da potestad al Directorio Político para tomar las principales decisiones operativas de la organización.²¹ Aunque el apoyo de las comunidades a sus dirigentes y a la organización es conside-

¹⁸ Entrevista del equipo de investigación con un participante en el Taller de Bilwi, junio de 2004.

¹⁹ De acuerdo con el artículo 24 de los Estatutos de *Yatama*: “La Asamblea General está integrada por representantes electos directamente por las asambleas comunales de las comunidades y los barrios integrantes de la organización, los dirigentes de las estructuras generales vigentes al momento de su convocatoria, los líderes de los organismos afines, los miembros de la comisión organizadora, los diputados, alcaldes y vice alcaldes, los concejales regionales y municipales miembros de la organización, todos los cuales tienen derecho a voz y voto”.

²⁰ Los representantes de asambleas territoriales comunales se hacen acompañar a su vez del “*Wibta*” (juez comunal), más los concejales regionales y municipales de *Yatama* electos en el territorio si los hubiese (*Yatama*, 1999: artículo 20).

²¹ De conformidad con los Estatutos, el “Directorio Indígena/Étnico es la máxima instancia de representación y liderazgo de *Yatama* entre las sesiones de la Asamblea General y es la estructura de conducción etno-política de la organización” (artículo 26).

rable, al mismo tiempo demandan de ambos una mayor comunicación, en particular de sus representantes ante el consejo regional. Las decisiones del Directorio no siempre cuentan con el respaldo pleno de las comunidades. Frecuentemente las alianzas y acuerdos que *Yatama* ha establecido con otras organizaciones políticas han sido objeto de controversias en las estructuras intermedias de dirección y sobre todo en las comunidades. Esto exige que el Directorio dedique muchas de sus energías a ventilar los cuestionamientos de sus bases, y los resultados no siempre son la cohesión de base política.²²

La actual estructura organizacional de *Yatama* ha estado en constante ajuste, de tal manera que se ha incluido a otros grupos étnicos de la región y se ha tenido que adecuar a la reforma electoral que la transformó en un partido político indígena regional. Esta reforma afectó su papel como organización étnico-social del pueblo indígena, y ahora tiene el reto de “jugar las reglas” de competencia electoral como un partido político más. Con un carácter excluyente, la reforma exigió a *Yatama* modificar su estructura organizativa interna y presentar candidatos en al menos 80% de los municipios en donde se celebraba la elección. La ley fijó además un porcentaje mínimo de firmas para constituirse como partido y de número de votos que deben obtenerse en la elección (4%) para no perder su personería jurídica, entre otros aspectos importantes.²³

Durante las reuniones que se llevaron a cabo emergieron distintos campos de tensión en los temas de inclusión y diversidad dentro de *Yatama*. Estos campos reflejan la afirmación colectiva de las comunidades sobre el

²² Por ejemplo, en el contexto de la alianza política de *Yatama* con el FSLN durante las elecciones regionales del 2006, un miembro del directorio –Alfonso Smith– fue separado de su cargo, y junto a él un grupo más amplio –denominado Movimiento de Unidad Costeña– se unió a Alianza Liberal, ligada a los disidentes liberales del PLC. Algunos sectores consideran que el estatus de Smith en *Yatama* debe ser una decisión de la Asamblea General (entrevista del equipo de investigación con John Alex Delio, dirigente de *Yatama* en la RAAS, octubre de 2006, Bluefields).

²³ Estas condiciones no existían para las Asociaciones de Circunscripción Popular (ASP), bajo las cuales *Yatama* había participado en procesos electorales desde 1990 (Consejo Supremo Electoral, 2004: Artículo 74).

funcionamiento y rumbo de la organización, así como sus desafíos para la democracia interna. También evidencian la convivencia compleja y frecuentemente en tensión de distintas identidades dentro de *Yatama*, en su calidad de movimiento y organización social, partido político y estructura militar. Estos campos pueden organizarse en tres temas diferentes: i) inclusión de mujeres y jóvenes, tanto en temas de representación en sus distintas estructuras como en aspectos sustantivos del programa político; ii) inclusión de los llamados sectores que conforman las bases de apoyo de *Yatama*, tales como los ex combatientes, profesionales, jóvenes y consejos de ancianos; iii) inclusión de otros grupos étnicos, en representación del carácter multiétnico de las regiones autónomas, tanto en las estructuras internas de la organización como en la definición y orientación de su programa político.

INCLUSIÓN DE MUJERES Y JÓVENES

La participación de mujeres y jóvenes miembros de *Yatama* en las estructuras de decisión regional ha sido generalmente baja. Por ejemplo, sólo dos mujeres forman parte de la bancada de *Yatama* en el Consejo Regional del Atlántico Norte, que está compuesta de 13 miembros. En la última Asamblea General realizada en septiembre del 2004, resultaron electas distintas comisiones organizativas. Entre ellas se eligió una nueva directiva regional para el Atlántico Norte formada por 11 miembros, entre ellos tres mujeres. En la RAAS, de una directiva regional de siete miembros, dos son mujeres. Al Directorio Etno-Político, conformado por 12 miembros, fueron electas dos mujeres.

La inclusión de las mujeres y jóvenes fue un tema de debate en las reuniones de la organización en el contexto de las elecciones municipales del 2004. Se pudo observar una mayor presencia de las mujeres a cargos de elección municipal: en los seis municipios del Atlántico Norte, *Yatama* participó en tres de ellos con candidatas a alcaldesas. De la misma forma, en las candidaturas a concejales municipales hubo una mayor presencia de jóvenes simpatizantes de la organización.

INCLUSIÓN DE LOS SECTORES

Los representantes ante el Directorio Etno-Político de *Yatama* son electos en una asamblea general de comunidades en donde son nominados y electos los distintos sectores que formarán el máximo órgano directivo-ejecutivo de la organización: el Directorio Etno-Político. Entre estos sectores se incluye a los ex combatientes, síndicos, ancianos y jóvenes profesionales que integran la organización y que usualmente han formado parte de experiencias organizativas previas en el movimiento indígena. Durante los talleres fue común la exigencia de mayor representación de estos sectores en las estructuras políticas de *Yatama* y en los cargos de elección popular. Esta demanda de inclusión se presenta como una necesidad para democratizar la toma de decisiones de la organización. La dirigencia de *Yatama* se ha mostrado sensible a la validez de esta demanda y, no sin tensiones de por medio, ha externado su disposición de ir haciendo los ajustes que garanticen una mayor inclusión de los sectores, respetando la unidad y los ideales por los que ha luchado y sigue luchando la generación actual de dirigentes.

INCLUSIÓN DE OTROS GRUPOS ÉTNICOS

Los Estatutos de *Yatama* señalan que son miembros de la organización “los hijos y las hijas de las comunidades indígenas y étnicas de la Moskitia nicaragüense, que reconocen su identidad étnica y defienden los intereses estratégicos de éstas” (*Yatama*, 2004: Artículo 6). No obstante, *Yatama* es percibida en la Costa Caribe como una organización política indígena miskitu, con bases de apoyo y dirigentes principales miskitu, con una visión de autonomía afincada en los derechos indígenas miskitu, y sólo superficialmente de otros pueblos indígenas de la Costa. Se trata de una tensión entre el concepto de *Yapti Tasba* –la Madre Tierra, como una noción inclusiva, territorial y pluriétnica– y la composición mayoritariamente miskitu de *Yatama*, tanto entre sus dirigentes como entre sus simpatizantes y electores. En reconocimiento a esta tensión se han producido

cambios relevantes en los últimos años, con la incorporación de miembros de otros grupos étnicos en el Directorio Etno-Político de la organización.²⁴

De acuerdo con varios dirigentes del Directorio Etno-Político, la aspiración de sectores no indígenas costeños de que *Yatama* sea más inclusiva de la diversidad étnica de la Costa y realice un esfuerzo de concertación hacia los sectores no miskitus es una contribución positiva, pero asumirla en la práctica tiene sus complejidades. Tal como afirma Brooklyn Rivera:

Podemos abrírnos, y así lo hemos hecho antes, para que candidatos no indígenas participen en nuestras listas de elección, pero los otros pueblos costeños deben contar con sus propias organizaciones que sean capaces de representarlos. Si esas organizaciones no tienen la fuerza ni la capacidad para representarlos, entonces eso debe ser una preocupación de esas comunidades, y no de *Yatama*. Incluir los derechos de otros grupos étnicos en nuestra lucha nos puede alejar de nuestro principal objetivo, que son los derechos de los pueblos indígenas.²⁵

En comunidades de composición multiétnica, las bases de *Yatama* identificaron como una prioridad contar con una organización que refleje la diversidad étnica costeña. Para muchos de ellos, el concepto de “ser hijos de la madre tierra” —o hijos de *Yapti Tasba*— no establecía ninguna división étnica entre los grupos étnicos costeños, pues “todos habitamos el territorio de las regiones autónomas”.²⁶ En el municipio de Corn Island, dirigentes intermedios de *Yatama* sugirieron que sus autoridades enarbolan en su interpretación y abordaje una apertura a la diversidad étnica costeña. De acuerdo con un participante: “*Yatama* es considerada en nuestra Costa como una organización miskitu por su historia de lucha y resistencia, pero hoy día el marco de lucha es cívico,

²⁴ Asamblea General, agosto de 2003.

²⁵ Rivera, Brooklyn (2004), intervención en el taller de devolución de resultados preliminares, octubre 15 de 2004, Bilwi.

²⁶ Es interesante anotar que la composición de la Directiva Municipal de Corn Island reflejaba la diversidad étnica del municipio.

de unidad, es multiétnico. Y *Yatama* debe convertirse en una organización multiétnica. Ser *Yatama* es ser costeño”.²⁷

En resumen, el modelo de inclusión pensado por *Yatama*—en el que cada comunidad étnica se afilia libremente a partir de un esfuerzo organizativo propio— implicaría una adecuación no sólo de su estructura actual, sino una formulación de un programa político más amplio e inclusivo, de forma tal que los intereses de otras organizaciones y pueblos queden representados. Supondría una plataforma de “verdadera autonomía” que surja de diálogos horizontales con otros sectores costeños.

BAHA INGNIKA WIHKARA INGWIBA ("ESA LUZ QUE BRILLA A LO LEJOS"): CONSTRUYENDO ESPACIOS DE DIVERSIDAD

En la Costa vivimos una falsa autonomía. La tarea de los gobiernos de Yatama es demostrar que esta falsedad se puede ir limpiando poco a poco, hasta alcanzar una autonomía verdadera.

LORNA CAYASSO,
COMUNIDAD DE LA BARRA, JUNIO 11, 2005.

Los resultados en las pasadas elecciones municipales de noviembre 2004 y de las regionales de marzo 2006 posicionaron a *Yatama* en un lugar sin precedentes desde la instauración de los Consejos Regionales Autónomos y en su historia como organización etno-política: ganó tres de las siete alcaldías del Atlántico Norte (Waspam, Prinzipolka y Puerto Cabezas) con 16.1% (10 575) de los votos válidos en la elección de alcaldes y vice alcaldes, y obtuvo 16% de votos válidos en las elecciones regionales del 2006 (Consejo Supremo Electoral, 2005), ocasión esta última en que estableció una alianza con *Coast*

²⁷ Dennis Jackson, intervención de la reunión de Corn Island, julio de 2004.

Power, una organización afro-descendiente de la RAAS, que le valió resultados importantes entre la población multiétnica de esa zona.

CUADRO 5
Elecciones regionales 2006, distribución de escaños
Consejos Regionales Autónomos^a

<i>Agrupación política</i>	RAAN	RAAS
FSLN	17 (+1)	11 (-3)
PLC	16 (-4)	22 (-9)
<i>Yatama</i>	12 (+1)	6 (+4)
ALN ^b	0	6
Total	45	45

^a Resultados preliminares. Las cifras en paréntesis muestran los resultados en comparación con las elecciones regionales del 2002.

^b Las siglas corresponden a la Alianza Liberal Nacionalista-Partido Conservador (ALN-PC), liderada por Eduardo Montealegre, disidente del PLC. El PLC, en las elecciones generales de noviembre 2006 continuaba bajo el control de Arnoldo Alemán, ex presidente y condenado por actos de corrupción durante su gobierno.

A los logros recientes de *Yatama* en las elecciones municipales hay que agregar el control que tiene de la Coordinación del Gobierno de la RAAN desde el 2002 a propósito de los llamados “acuerdos de gobernabilidad” con el FSLN. Mediante estos acuerdos ambas organizaciones políticas han colaborado en una agenda legislativa común en el seno del Consejo Regional, que preside el FSLN. Para el periodo 2006-2010 el FSLN y *Yatama* ratificaron y ampliaron estos acuerdos, incluyendo la participación de prominentes dirigentes de *Yatama* en los cargos de elección a diputados nacionales en la listas del FSLN.²⁸

²⁸ De acuerdo con Brooklyn Rivera, estos acuerdos buscan “rescatar, y defender la identidad y la autonomía de los pueblos y comunidades de nuestra Moskitia” (Rivera, 2002). Rivera participó como candidato a diputado nacional por el FSLN en las elecciones del 2006.

CUADRO 6

*Yatama*Votos obtenidos en elecciones regionales y municipales 1990-2004^a

<i>Año</i>	<i>Región</i>	<i>Tipo de elección</i>	
		<i>Regional</i>	<i>Municipal</i>
1990	RAAN	14 242	
	RAAS	1 828	
1994	RAAN	9 242	
	RAAS	2 183	
1996 ^b	RAAN		3 301
	RAAS		890
1998	RAAN	5 588	
	RAAS	1 257	
2002	RAAN	9 837	
	RAAS	1 726	
2004 ^c	RAAN		10 575
	RAAS		1 330
2006	RAAN	12 330	
	RAAS	3 561	

^a Consejo Supremo Electoral (1991), Elecciones 1990, República de Nicaragua, Managua. Consejo Supremo Electoral (1995), Elecciones 1994 RAAN-RAAS, República de Nicaragua, Managua.

^b En las elecciones municipales de 1996, *Yatama* fue aliada del Partido Proyecto Nacional (Pronal), liderado por Antonio Lacayo, yerno de la ex presidenta Violeta Barrios de Chamorro. En estas elecciones *Yatama* obtuvo un concejal municipal en Waspam y otro en Bilwi. Otra fracción de *Yatama*, liderada por Steadman Fagoth, se presentó a estas elecciones bajo la bandera de Alianza Liberal, encabezada por Arnoldo Alemán (Consejo Supremo Electoral, 1996).

^c En las elecciones municipales del 2000 *Yatama* fue excluida de participar.

La recuperación política de *Yatama* la coloca frente a un doble desafío: i) formar gobiernos efectivos y transparentes, y demostrar a sus bases que se han asimilado constructivamente las lecciones de pasadas experiencias en gobiernos regionales; y ii) asumir en su práctica política la diversidad del entorno multiétnico costeño, no sólo en lo que corresponde a una mayor apertura e inclusión al interior de la organización, sino también en lo que se refiere a gobernar entornos multiétnicos.

Los resultados electorales recientes representan un renovado reconocimiento y respaldo a *Yatama* de parte de las comunidades indígenas miskitu, el cual se vigorizó hace algunos años durante las movilizaciones y solidaridad mostradas ante los intentos de exclusión de la organización formulados desde el Estado.²⁹ También significan la articulación entre la memoria social del pueblo miskitu y *Yatama*, y un apoyo al liderazgo de Brooklyn Rivera.³⁰ Esta afirmación desde la identidad étnica de sus bases de apoyo exige de *Yatama* madurez y habilidad para enfrentar los retos propios de la dinámica del régimen de autonomía y concretar su propia visión de una “verdadera autonomía” en su gestión de gobierno municipal y comunitaria-territorial, desde su capacidad de incidencia y decisión en el gobierno nacional y en su diálogo con otros pueblos y sus organizaciones.

En el actual contexto *Yatama* se presenta ante la sociedad costeña y nacional como un agente político que sintetiza y da continuidad a luchas previas del pueblo miskitu. No obstante, la lucha por la legitimidad de la representación política de los pueblos indígenas ha sido el origen de constantes tensiones,

²⁹ La decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre el caso de *Yatama* fue en este sentido emblemática. No obstante, hasta la publicación de este texto (mediados del 2008), el Estado nicaragüense no había cumplido las partes sustantivas de la sentencia de la Corte. La sentencia exigió al Estado de Nicaragua publicar en su sitio oficial de internet el texto de la sentencia completa y en medios escritos y radiofónicos los puntos resolutivos y otras secciones relevantes; le ordenó además reformar la Ley Electoral de forma que se establecieran garantías adecuadas para evitar nuevas exclusiones a la participación política efectiva de las comunidades indígenas y étnicas, y en particular que “permita controlar las decisiones del Consejo Supremo Electoral que afecten derechos humanos”; finalmente, la sentencia obliga al Estado de Nicaragua a indemnizar a *Yatama* por la cantidad de 95 mil dólares por concepto de daños a la organización y sus candidatos en el proceso electoral del 2000, así como por los costos y gastos en la presentación de la demanda. Para el cumplimiento de la sentencia se fijó un periodo de un año, a partir de la notificación de la sentencia (junio 2005). El Estado nicaragüense únicamente ha cumplido los puntos referidos a la publicación de la sentencia en el sitio de internet del Ministerio de Relaciones Exteriores. Esta demora no deja de ser sorprendente, si se toma en cuenta que desde el 2006 *Yatama* y el FSLN mantienen una alianza política.

³⁰ Stedman Fagoth, otro de los prominentes y controversiales dirigentes del movimiento indígena miskitu, prefirió aliarse con el PLC desde 1994 y abandonar *Yatama*. Para las comunidades y especialmente para los ex combatientes fue claro que Rivera se quedaría en la representación legal y política de *Yatama*.

discontinuidades y rupturas en la historia del movimiento indígena de la Costa. Como hemos podido ver, *Yatama* ha vivido transformaciones internas relevantes, en especial en su interacción con la dinámica del régimen autonómico y por las contradicciones que generan sus distintas identidades –de género, generacionales e interétnicas– en la estructura organizativa interna y en la toma de decisiones. Para *Yatama*, concebirse hoy día como la “auténtica representación” de los pueblos indígenas es situarse en esta contienda, es delinear un área controvertida que la distingue de otras organizaciones sociales y políticas que actúan en el ámbito del régimen autonómico.³¹

Hay al menos tres campos de tensiones que son resultado de varios factores interrelacionados en la vida política de la organización: i) la dinámica de la diversidad étnico-social en la cual *Yatama* está inserta; ii) la base de autoridad y composición sobre la que opera la organización, y iii) la dinámica de una lucha por ciudadanía indígena o multicultural dentro de un modelo autonómico regional establecido y legitimado por el Estado. A su vez, la combinación de estos factores produce otros tres campos de tensiones: i) la que emerge de la condición de ser una organización etno-política de base indígena miskitu que actúa en un contexto caracterizado por la multietnicidad; ii) la formulación ambivalente de principios estratégicos relacionados con la visión autonómica de *Yatama*, cuya posibilidad de ser concretados –dado el marco autonómico regional y el proceso democrático dentro de un sistema político excluyente– requiere de alianzas y compromisos compartidos con actores políticos locales y nacionales, y con el Estado; y iii) la visión autonómica impone a *Yatama* el desafío de comunicarse en forma efectiva con otros grupos étnicos

³¹ Esta premisa por la legitimidad fue tema relevante en los planteamientos que *Yatama* formuló en el 2001 a los candidatos de partidos nacionales que competían por la presidencia del país. El inciso 13 de un acuerdo firmado entre los representantes regionales y sectores de la organización y los entonces candidatos, Enrique Bolaños (PLC) y Daniel Ortega (FSLN), menciona que se deberá “reconocer a *Yatama* como interlocutor legítimo del pueblo indígena y étnico de la Costa Atlántica” (Alemán, Carlos, 2003, *Cultura política II. Gobernabilidad y agenda costeña*, URACCAN, Managua). En esta misma referencia se incluyen los acuerdos firmados entre *Yatama* y el FSLN, y entre *Yatama* y el PLC (22 de octubre 2001).

que conforman el conjunto de la sociedad costeña en lucha por los derechos autonómicos. Esto nos remite a considerar las relaciones entre la autonomía indígena y el modelo regional multiétnico de derechos.

PRIMERA TENSIÓN: UNA ORGANIZACIÓN DE BASE INDÍGENA ANTE LA DIVERSIDAD COSTEÑA

Por una parte, la investigación arrojó elementos interesantes en la relación entre la identidad política de las comunidades miskitu, las formas de percepción de la organización *Yatama* y, por otra parte, el entorno de la diversidad étnica y social en que actúa. La Costa Caribe es en su composición pluriétnica y pluricultural, y en ese marco se ha desarrollado la lucha de *Yatama*. No obstante, parece muy claro que afirma una identidad básicamente indígena, fundamentada en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas –en un nivel declarativo– y con una participación y representación mayoritaria miskitu en sus distintas estructuras. A pesar de esto, una buena parte de las bases de apoyo reconocen la importancia de una organización que tienda puentes de inclusión a la diversidad de género, étnica y generacional de la población multiétnica de las regiones autónomas. Es decir, construir un *Yapti Tasba* indígena y, además, pluriétnico:

Durante los catorce años que lleva la lucha política de *Yatama* es urgente hoy día la unificación de la familia del pueblo indígena y de las comunidades multiétnicas. Es urgente la reconciliación de la familia de *Yatama* en la región. Hay mucho trabajo para lograr la unificación de este pueblo para la buena marcha y un futuro mejor del pueblo indígena.³²

En definitiva, la diversidad y multiculturalidad de la Costa constantemente demanda a *Yatama* una mayor apertura e inclusión. A decir de sus dirigentes,

³² Entrevista del equipo de investigación con un participante en el Taller de Bilwi, junio de 2004.

ésta no es una tarea fácil, pues implica superar formas históricas de discriminación, mecanismos de dominio y subordinación, así como de jerarquías étnicas vigentes que influyen en las relaciones entre los pueblos de la Costa. De ahí que crear relaciones interculturales caracterizadas por el respeto y reconocimiento entre los grupos que forman una organización política en el contexto costeño sea para ellos todo un desafío. Esta labor supone además mayores niveles de unidad pluriétnica e inclusión de sectores no indígenas y no miskitu dentro de la organización.

SEGUNDA TENSIÓN: UNA ORGANIZACIÓN QUE CONSERVE SU IDENTIDAD BASADA EN LA PRÁCTICA DEMOCRÁTICA Y EL PODER DE LAS COMUNIDADES

La reforma electoral del 2000 que obligó a *Yatama* a convertirse en un partido político regional fue un punto emblemático en su confrontación con un sistema político excluyente y antidemocrático. Las bases de *Yatama* perciben esta exclusión implementada desde el gobierno central como una estrategia para limitar la participación social y política de las comunidades en los espacios de decisión en los niveles municipal, regional y nacional, e insisten en la necesidad de que *Yatama* conserve su identidad como organización social y política de base comunitaria –indígena o multiétnica–. Se considera que si bien la intención de los partidos políticos es limitar el espacio político de *Yatama* para excluirla del acceso a las decisiones nacionales, las alianzas con éstos son indispensables para avanzar en la consolidación de los derechos indígenas. También hacen hincapié en que se requiere de una mayor consulta y comunicación a las bases en las decisiones que toma la organización en el seno de los consejos regionales y en sus relaciones con el gobierno y con los partidos regionales y nacionales. Este elemento emergió en las discusiones como uno de los retos y tensiones de *Yatama* en su tarea de convertirse en una organización más democrática e inclusiva de su diversidad, con una estructura organizativa más operacional y un liderazgo más representativo.

TERCERA TENSIÓN: ¿SON COMPATIBLES LAS ASPIRACIONES AUTONÓMICAS DE BASE INDÍGENA DENTRO DE UN MODELO AUTONÓMICO MULTIÉTNICO?

Esta pregunta nos hizo reflexionar sobre la calidad del proceso democrático y sobre la importancia, en la perspectiva de *Yatama*, de realizar ajustes al modelo autonómico vigente. De acuerdo con la organización, el régimen autonómico regional es vulnerable a los acomodos y componendas de los partidos políticos mayoritarios, que de manera recurrente han limitado el ejercicio efectivo de los derechos de los pueblos indígenas a su autonomía, inclusive al amparo de los vacíos y ambigüedades de la legislación actual. La visión autonómica de *Yatama* es presentada públicamente en oposición al modelo autonómico delineado en el Estatuto de Autonomía, porque argumenta que la organización no formó parte de su diseño. Alcanzar una “verdadera autonomía” implicaría para *Yatama* garantías efectivas en la legislación autonómica para salvaguardar los derechos de los pueblos indígenas en cinco grandes campos de derechos: i) demarcación y administración de la propiedad comunal indígena; ii) control del territorio y recursos naturales; iii) autodeterminación política de base comunitaria, iv) preservación de la identidad indígena, y v) autodesarrollo con base en la cosmovisión de los pueblos indígenas.

Estos principios no son necesariamente incompatibles con un régimen de autonomía regional multiétnico, pero requieren de una reformulación del marco normativo y de una nueva práctica política favorable a los pueblos indígenas y comunidades. Por ejemplo, una eventual reforma de la ley de autonomía supondría consensos políticos regionales y negociación con otros grupos étnicos y organizaciones políticas. Para una obra de estas dimensiones y como un actor más, *Yatama* tendría que desplegar esfuerzos organizativos considerables y establecer alianzas consensuadas con las comunidades.³³

³³ En las reuniones los participantes indicaron la importancia que tiene para *Yatama* la formación profesional, política y organizativa de sus representantes actuales y de las nuevas generaciones que

Igualmente, le plantea la tarea de impulsar su visión autonómica desde los espacios que ahora gobierna y en sus procesos organizativos internos, con el fin de acumular poder de negociación para empujar agendas más complejas y sagaces en el ámbito regional y nacional.

En este contexto, *Yatama* ha comenzado a crear directivas municipales más multiétnicas, que por tanto empiezan a considerar los problemas y agendas de grupos étnicos no indígenas. El Directorio Político electo en el 2004 incluyó un representante mestizo, y en algunos municipios de población mayoritaria mestiza ha incorporado gradualmente a representantes de este grupo étnico en cargos de elección popular. La dirigencia política de *Yatama* valora esta inclusión como parte de una dinámica de mayor apertura a miembros no indígenas costeños, lo que en la práctica deriva en una ampliación del espacio de diálogo intercultural, en un proceso que promueve una revisión de los objetivos y un diálogo más abierto acerca de la visión autonómica de la organización. De la misma forma, desde mediados del 2005 y de conformidad con la Ley de Tierras Comunales, *Yatama* ha procurado consolidar su base de apoyo en las autoridades territoriales y afianzar su perspectiva de gobiernos comunitarios. Es de esperarse que en el futuro esta tensión entre las visiones autonómicas se diriman dentro de la organización –siempre y cuando *Yatama* tenga la habilidad de proyectar la diversidad de su entorno y de su interior– y a partir de diálogos abiertos con otros grupos y organizaciones en la Costa.

los habrán de sustituir eventualmente. Se valoró que *Yatama* invierte poco o ningún esfuerzo en esta tarea, la cual es hoy día crucial, en el contexto de una lucha en que la formación intelectual y liderazgo político se vuelven cada vez más importantes. De acuerdo con un participante: “Los ex combatientes de *Yatama* se prepararon con una visión militar y no tuvieron una carrera política. Ésta es la raíz de todos los problemas a los que nos estamos enfrentando hoy día, es un mundo en el cual no estamos listos para vencer al contrario, como lo estuvimos en la etapa militar. Éste es un periodo de crisis. ¿Cómo ir dando solución a cada caso o problema político que se nos presenta? Ésta es nuestra gran debilidad de no habernos preparado políticamente. Es una experiencia que se debe escribir en alguna página de nuestra historia de la década de los ochenta y noventa” (entrevista del equipo de investigación con un participante del Taller de Waspam, junio de 2004).

CONCLUSIONES

Sugeríamos al inicio de este artículo entender la autonomía como un proceso dinámico de relaciones, como formas de gobernanza, aspiraciones colectivas por la autodeterminación. Y en el caso de las regiones autónomas de Nicaragua, como un régimen político de carácter multiétnico, reconocido y legitimado por el Estado. El posicionamiento de *Yatama* en relación con este régimen es ambivalente, pero no necesariamente contradictorio en su práctica política: por una parte, hace una crítica específica a algunos fundamentos relacionados con el reconocimiento de derechos y la representación política de la población indígena respecto de la no indígena; pero, por otra parte, actúa como un agente político comprometido en la profundización de los derechos autonómicos indígenas consignados en la Constitución. Este posicionamiento cuenta con una legitimidad y apoyo político considerables en la Costa e intenta expandir los linderos normativos del régimen autonómico, así como la calidad del sistema democrático dentro del cual funciona ese régimen.

La dinámica en la que se inserta *Yatama* distingue la contienda política mediante la cual diversos actores y fuerzas políticas costeñas se confrontan para buscar el sentido de este proceso autonómico, es decir, su significado real como modelo normativo para la organización cultural, social, política y económica de la Costa Caribe (Figueroa, Baltodano y González, 2005). El régimen autonómico nicaragüense, a pesar de confrontar un sistema político excluyente y ser a la vez consecutivamente restringido como concepto formal y declarativo, ha logrado resistir e inclusive alcanzar avances notables en virtud de esa contienda por su definición y consolidación, entre otros factores. Entre esos avances vale la pena mencionar: i) la aprobación del Reglamento de la Ley de Autonomía (2003); ii) la formulación y aprobación de la Ley de Tierras Comunales Indígenas (2002); iii) la formación de dos centros de educación superior, la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN, en 1992) y la Bluefields Indian and Caribbean University (BICU, en 1990); y iv) los procesos de formulación

e implementación de sistemas descentralizados de educación y salud para las regiones autónomas (Figueroa, Pérez y González, 2005: 56).

La contienda por la definición normativa del régimen de autonomía emplaza el modelo democrático neoliberal, lo sitúa en ciertos límites en donde son notorias sus deficiencias para asumir la diversidad étnica y cultural y el ejercicio de los derechos indígenas (Yashar, 1999). No basta, como hemos podido observar, que el régimen democrático garantice los procedimientos para una elección libre y abierta, si éstos son sujetos de alteración y manipulación por parte de grupos de interés en los espacios nacionales en donde las organizaciones políticas indígenas no tienen voz. De la misma manera, es insuficiente avanzar hacia un estado democrático, incluyente de la diversidad, si éste se resiste a ampliar los derechos de participación política de la población indígena en un contexto en que sus derechos están siendo confinados. *Yatama*, a partir de sus planteamientos y lucha concreta, ha estado exponiendo las limitaciones de ese sistema y estimulando un debate necesario sobre la profundización y consolidación de los derechos de ciudadanía indígena y étnica, y del régimen de autonomía en general.

Diversas contribuciones han indicado acertadamente que, en relación con los derechos de ciudadanía, el modelo democrático neoliberal “privilegia los derechos civiles, en cuanto sostienen el papel asignado a la sociedad civil (como expresión de interés privado), mientras acogen una visión restringida y procesal de los derechos políticos y una forma abreviada de los derechos sociales” (Assies *et al.*, 2000: 510; Magallón, 2003). Hemos intentado interpretar los derechos de ciudadanía dentro de un contexto multicultural, autonómico y multiétnico, y coincidimos sobre la importancia analítica de concebirlos como un sistema de convivencia y cambio social (Menéndez-Carrión, 2003: 332). De modo que el ejercicio de los derechos de ciudadanía es inherente al ordenamiento legal y funcionamiento del sistema político que norma las relaciones entre las personas que cohabitan la entidad autonómica, y las de éstos con el resto de la sociedad nacional. La experiencia de lucha de *Yatama* dentro del proceso de autonomía muestra que una concepción “mínima” de ciudadanía es limitativa para concretar los derechos autonómicos, que son

por naturaleza integrales. *Yatama* ha estado presionando con su lucha por la expansión de estos derechos, aunque el sentido de esta expansión sea percibida por otros grupos étnicos como una restricción o una amenaza a sus propios derechos. Armonizar las aspiraciones, intereses y necesidades de los distintos grupos étnicos se revela así como una tarea fundamental del régimen autonómico y como una de las expresiones más importantes de los derechos de ciudadanía en un contexto multicultural y democrático.

BIBLIOGRAFÍA

ALEMÁN, CARLOS

2003 *Cultura política II. Gobernabilidad y agenda costeña*, URACCAN, Managua.

ASAMBLEA NACIONAL DE NICARAGUA

2003 “Decreto 3584, Reglamento a la Ley 28”, *Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua*, 9 de julio, Managua.

1987 *Estatuto de Autonomía de las dos Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, Ley 28*, Serie Documentos, núm. 3, Oficina de Apoyo a la Costa Atlántica de Nicaragua (ODACAN), Managua.

ASSIES, WILLEM, GEMMA VAN DER HAR Y ANDRE HOEKEMA (coords.)

2000 *The Challenge of Diversity. Indigenous People and Reform of the State in Latin America*, Thela Thesis, Amsterdam.

BUTLER, JUDY

2000 “*Yatama: rebellion with a cause?*”, en *Envío*, vol. 19, núms. 232/3, Universidad de Central América, Managua, pp. 37-40.

CONSEJO SUPREMO ELECTORAL

2005 *Resultados Electorales, Elecciones Municipales 2004* (<http://www.cse.gob.ni/intro.php>).

2004 *Ley electoral*, Consejo Supremo Electoral, Managua.

1996 *Memoria de Comicios Municipales 1996*, Dirección de Atención a los Partidos Políticos, Managua.

1995 *Elecciones 1994 RAAN-RAAS*, República de Nicaragua, Managua.

1994 *Elecciones 1994 RAAN-RAAS*, Managua.

- 1991 *Elecciones 1990*, República de Nicaragua, Managua.
- CUADRA GARCÍA, RICARDO
 2005 “Hecho histórico sin precedentes en Waspam”, en *Silma Raya*, vol. 6, núm. 18, p. 21.
- DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR
 1997 “Diez años de autonomía en Nicaragua”, en *ALAI*, América Latina en Movimiento, Edición Especial, núm. 258, 17 de septiembre 1997, Quito.
- FIGUEROA ROMERO, DOLORES, ANDRÉS PÉREZ BALTODANO Y MIGUEL GONZÁLEZ
 2005 *Autonomía y desarrollo humano*, PNUD, contribución al primer informe de desarrollo humano de la Costa Caribe de Nicaragua, Managua.
- GOBIERNO DE NICARAGUA
 2003 *Ley de Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz*, PRODEP, Managua.
- GONZÁLEZ, MIGUEL Y YURI ZAPATA
 2002 “Miskitu politics: fragmentation or accommodation”, ponencia, reunión anual de la *American Anthropological Association*, noviembre 20-24, Nueva Orleans.
- HALE, CHARLES R.
 1994 *Resistance and Contradiction. Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford University Press, Stanford.
- HODGSON DEERINGS, JOHNNY
 2004 “Reformas a la Ley Electoral”, manuscrito preparado para el Centro de Derechos Humanos, Ciudadanos y Autonómicos, CEDEHCA, Bluefields, inédito.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INEC)
 2003 *Datos de Población Actualizada*, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, agosto, Managua.
- MATTERN, JOCHEN
 2003 “Las regiones autónomas: un desafío para el proceso de descentralización de Nicaragua”, en *Wani*, núm. 32, CIDCA/UCA, Managua, pp. 13-35.
- MAGALLÓN ANAYA, MARIO
 2003 *La democracia en América Latina*, Plaza y Valdés, México.

MENÉNDEZ-CARRIÓN, AMPARO

- 2003 “Para repensar la cuestión de la gobernabilidad desde la ciudadanía. Dilemas, opciones y apuntes para un proyecto”, en Simón Pachano (coord.), *Ciudadanía e identidad*, Flacso, Ecuador, pp. 323-360.

MERCADO, EVARISTO

- 2004 “Informe preliminar de estudio sobre la experiencia de lucha de *Yatama* en el proceso de autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua”, reporte de investigación, octubre, RAAN, Bilwi, manuscrito.

MISURASATA

- 1985 En Center for World Indigenous Studies (<http://www.halcyon.com/pub/FWDP/Americas/miskito.txt>), noviembre de 2005.

ORTEGA HEGG, MANUEL

- 2004 “Conceptualización de la autonomía de la Costa Atlántica”, ponencia, IV Simposio Internacional de Autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua, 9 de septiembre, Managua.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)

- 2005 *Informe de desarrollo humano 2005. Las regiones autónomas de la Costa Caribe. ¿Nicaragua asume su diversidad?*, PNUD, Managua.

RIVERA, BROOKLYN

- 2002 “LA RESISTENCIA DE LA AUTONOMÍA”, EN *EL NUEVO DIARIO*, 25 DE MAYO, SECCIÓN DE Opinión, Managua.
- 2001 “La autonomía impuesta dentro del Pacto”, en *El Nuevo Diario*, martes 8 de mayo, Sección Opinión, Managua.

YASHAR, DEBORAH

- 1999 “Democracy, indigenous movements, and the postliberal challenge in Latin America”, en *World Politics*, núm. 52.1, Baltimore, pp. 76-104.

YATAMA

- 1999 *Estatutos de Yapti Tasba Masraka Nanih Asla Takanka, Yatama, Yatama*, Bilwi.

YATAMA-FSLN

- 2006 “Acuerdo de Alianza entre los Partidos *Yatama* y el FSLN”, en La Autonomía, mayo, Bilwi, Nicaragua.

Capítulo 4

Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta

Consuelo Sánchez y Agustín Martínez Villagrán

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Consuelo Sánchez es profesora-investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y autora de varios libros, entre los más recientes: *Los pueblos indígenas. Del indigenismo a la autonomía* (Siglo XXI Editores, 1999) y *México diverso. El debate por la autonomía*, ambos en colaboración con Héctor Díaz-Polanco (Siglo XXI Editores, 2002). Agustín Martínez Villagrán es representante comunal de San Pablo Oxtotepec, Milpa Alta; ha tenido como tareas principales la confirmación y titulación de los bienes comunales y el mejoramiento de los suelos degradados: reforestación, cuidado de la fauna local y, en general, la conservación del bosque. San Pablo Oxtotepec forma parte de la organización Comuneros Organizados de Milpa Alta (COMA) y, como tal, ha participado activamente, en los eventos más relevantes impulsados por el movimiento indígena nacional en favor del reconocimiento efectivo de la diversidad sociocultural del país y de la Ciudad de México, como en favor de la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución y en las políticas públicas federal y local.

Este texto es el resultado de una investigación colaborativa. Los aspectos que contribuyeron a elaborar una agenda compartida de colaboración fueron, en primer lugar, el acuerdo básico en la temática y los objetivos de la investi-

gación. La cuestión territorial se planteó como un asunto prioritario de San Pablo Oxtotepéc; pero como el territorio comunal es compartido por los pueblos que conforman la Comunidad de Milpa Alta, la investigación tenía que abarcarla como unidad de estudio y no sólo como una de sus partes. De ahí resultó la formulación del concepto macrocomunidad, para entender la forma de organización de los diversos pueblos milpaltenses y su relación con el territorio. A partir de esta consideración convenida por las partes como punto inicial, el siguiente paso fue articular el interés particular sobre la cuestión territorial de Milpa Alta con los objetivos generales del proyecto “Gobernar (en) la diversidad”. Esto incluyó el examen de las políticas del gobierno de la Ciudad de México y del Estado mexicano en general, en torno a la macrocomunidad de Milpa Alta. Por tanto, la unidad de análisis adoptada comprende simultáneamente varios niveles: el nacional, el del Distrito Federal, el de la Delegación Milpa Alta y el de la macrocomunidad milpaltense. El estudio de la macrocomunidad milpaltense en el contexto de la delegación y del Distrito Federal permitiría identificar las influencias que ejercen los procesos y dinámicas de esas entidades en la macrocomunidad, que para el caso del Distrito Federal dependen a su vez de los procesos y dinámicas nacionales e incluso internacionales.

Al abordar la forma en que los milpaltenses gobiernan (en) la diversidad en su territorio no podían obviarse los contextos, dinámicas y niveles de gobierno en los que se configuran y desenvuelven las relaciones interétnicas en Milpa Alta. Esta búsqueda permitió identificar tres grupos sociales con distintos derechos según su relación con el territorio comunal: comuneros, originarios y avecindados. La experiencia de investigación colaborativa supuso la combinación de dos tipos de exigencias: por un lado, los intereses legítimos de la colectividad u organización de la que forma parte el investigador-dirigente y, por otro, los imperativos propios de la investigación antropológica de la investigadora-académica. Esta combinación puede ser fructífera si se sostiene una relación de diálogo y de comprensión mutua, ya que las partes pueden aportar recíprocamente dimensiones, enfoques y perspectivas que enriquecen

los objetivos de uno y otro (del investigador antropólogo y del investigador dirigente). En el desarrollo de nuestra investigación de Milpa Alta tratamos de conversar y de poner en interacción los dos puntos de vista. En este proceso se fueron limando tensiones. Pero, en nuestra opinión, lo que más contribuyó fue la coincidencia de intereses analíticos y políticos aquilatados en el transcurso de la investigación.

INTRODUCCIÓN

La Ciudad de México es una entidad étnicamente heterogénea y, por ello mismo, un laboratorio privilegiado para el estudio de las formas de gobernar en la diversidad. Este centro metropolitano es una de las principales megaciudades en el mundo y un espacio donde se expresan dos de los fenómenos paradigmáticos de nuestra época: la globalización y la afirmación de las identidades étnicas. El tema a examinar en este trabajo es la forma de gobernar en la diversidad, tanto del gobierno de la Ciudad de México hacia los pueblos originarios, particularmente los milpaltenses, como aquella en la que estos pueblos gobiernan la diversidad en sus ámbitos. En el esclarecimiento de la cuestión “gobernar en la diversidad” tomamos como referencia una perspectiva de la democracia que implica la diversidad de modos de vida. Una democracia de este tipo supone, a su vez, reconocimiento y redistribución. El tema que nos ocupa implica, en términos muy generales, el reconocimiento de los pueblos originarios y sus derechos autonómicos y la configuración de gobiernos autónomos fundados en la diversidad.

Desde esta perspectiva de la democracia evaluamos la política de la Ciudad de México respecto de los pueblos originarios. Pero hay que advertir que la ciudad no es una entidad independiente del Estado-nación mexicano. Aunque tiene cierto margen de autonomía, está encuadrada en la lógica normativa, política e ideológica de lo estatal-nacional. En otras palabras, la ausencia o existencia de una democracia basada en la multiculturalidad atraviesa todos

los niveles y planos de la sociedad nacional. De modo que si en el Estado mexicano persiste, hasta el presente, el enfoque de que los pueblos indígenas habrán de integrarse a las normas e instituciones generales del país, desconociendo jurídica y políticamente su existencia colectiva y la posibilidad de que puedan contar con instituciones y normas de autogobierno propias, ello repercute en el gobierno de la Ciudad de México. Las acciones de gobierno de la ciudad hacia los pueblos originarios no se han basado en el reconocimiento jurídico y político de los derechos específicos de éstos, sino que se han apoyado en las instituciones y leyes comunes a todos los ciudadanos. En este sentido, el término “gobernar en la diversidad” significaría la administración de la diversidad, mediante ciertas acciones dirigidas a los espacios en donde están asentados los pueblos originarios. Tales acciones comprenden tanto actividades de gobierno —que pueden incluir medidas permisivas o inhibitorias de ciertas prácticas socioculturales de los pueblos, según el momento y la conveniencia— como la prestación de ciertos servicios públicos y la gestión de actividades económicas, en muchos casos sin la participación de los interesados y sin tomar en cuenta las características de la población local. Los pueblos indígenas han rechazado este enfoque y han reclamado acuerdos y respuestas políticas a la diversidad socioétnica, lo que implica una perspectiva distinta del gobierno y de la administración pública.

Un cambio de enfoque que incluya la diversidad como uno de los fundamentos y principios rectores del Estado mexicano y, por ende, de la Ciudad de México, exige la reorganización de la estructura de gobierno nacional y de la propia ciudad, para dar vida a gobiernos autónomos en los distintos niveles y dimensiones territoriales (en beneficio no sólo de los pueblos originarios, sino de la totalidad de los capitalinos), así como la incorporación de mecanismos legales que garanticen la participación de los pueblos originarios en las instituciones políticas y de gobierno y en los órganos administrativos y legislativos de la ciudad. Esto conlleva un cambio radical en el modo de concebir y de plantear las acciones de gobierno. La federación y el gobierno de la ciudad tendrían que

descentralizarse y el Ejecutivo (federal y local) asumir, entre otros, la coordinación de intereses comunes y plurales (colectivos, sociales y públicos).

Pero la diversidad también tendría que ser uno de los cimientos y principios de los gobiernos autónomos. Precisamente, nuestro interés en conocer las formas de gobierno y de organización comunitaria de los pueblos originarios y la manera en que gobiernan en la diversidad tiene como propósito contribuir al esclarecimiento del debate autonómico. En especial, intentamos dar respuestas a los interrogantes sobre la posibilidad de construir gobiernos autónomos fundados en la diversidad.

El centro de nuestro interés es la macrocomunidad milpaltense y sus formas de gobierno. Así que habrá que distinguir el ámbito territorial de la delegación política (que es una de las 16 entidades político-administrativas en que está dividida la Ciudad de México, y capital de la República Mexicana),¹ del territorio de la macrocomunidad de Milpa Alta. La jurisdicción de la delegación comprende 12 pueblos (o comunidades singulares), nueve de los cuales conforman la macrocomunidad de Milpa Alta: Santa Ana Tlacotenco, San Lorenzo Tlacoyucan, San Pablo Oxtotepec, San Pedro Atocpan (o Atocha), San Francisco Tecoxpan, San Jerónimo Miacatlán, San Juan Tepenahuac, San Agustín Ohtenco y Villa Milpa Alta, que es la cabecera de la delegación. Se trata de pueblos mencionados en los *Títulos Primordiales de la Asunción Milpa Alta* (con fecha de 1565) como sujetos de la cabecera de Milpa Alta.

Los otros tres pueblos incluidos en la jurisdicción de esta delegación son: San Salvador Cuauhtenco, San Bartolomé Xicomulco y San Antonio Tecómitl (o Tecomic). Curiosamente, San Salvador Cuauhtenco también se menciona en los *Títulos primordiales* como pueblo sujeto de la cabecera de Milpa Alta.² En el siglo XVIII esta comunidad se distanció de Milpa Alta e inició un conflicto por límites territoriales que se extiende hasta el presente. Para dar fin a esta ancestral disputa, los comuneros de Milpa Alta proponen la integración de

¹ Las delegaciones son las entidades político-administrativas que sustituyeron al municipio en la Ciudad de México en 1929.

² Archivo General de la Nación (AGN), ramo Tierras, vol. 3032, exp. 3, fs. 220v.

Cuauhtenco a la macrocomunidad milpaltense, con lo cual ésta comprendería diez comunidades singulares.

La distinción entre los pueblos integrantes de la macrocomunidad milpaltense y los que no lo son es sostenida por los propios pueblos y por las autoridades agrarias. Pero este ámbito de identificación macrocomunitario no anula otros niveles de identificación.

ALGUNAS CONSIDERACIONES CONCEPTUALES

Usamos el término macrocomunidad para referirnos a la forma de organización de los milpaltenses, la cual se basa en la integración de sus diversas partes en una unidad territorial y sociopolítica mayor. Es una comunidad de comunidades singulares que comparte intereses colectivos comunes, territoriales, culturales, simbólicos, históricos y sociopolíticos. Actualmente, la macrocomunidad milpaltense está constituida por nueve pueblos (a los que denominaremos comunidades singulares) que comparten un territorio continuo y compacto, que abarca los ámbitos territoriales de cada uno de ellos y un territorio común. La apropiación y distribución del territorio se rige por derechos y obligaciones consuetudinarios y por las disposiciones emanadas de la legislación agraria nacional. Los límites formales del territorio de la macrocomunidad han sido fluctuantes, pero en la percepción y representación de los milpaltenses las fronteras del territorio macrocomunitario han sido fijas y sus comunidades integrantes han sostenido un control efectivo sobre el mismo.

Los dirigentes de Milpa Alta usan indistintamente los términos pueblo y comunidad, con mayúsculas (Pueblo de Milpa Alta o Comunidad de Milpa Alta), que en ambos casos engloba a los nueve pueblos o comunidades singulares de la colectividad milpaltense. Nuestro concepto de macrocomunidad es análogo a este uso de los términos pueblo o comunidad. Preferimos utilizar el de macrocomunidad para enfatizar el carácter etno-regional de la organización político-territorial de los milpaltenses: la macrocomunidad constituye

una etno-región sustentada en procesos culturales, históricos, políticos, económicos, geográficos y ecológicos particulares.

También empleamos el término comunidad singular en lugar de pueblo, en tanto parte integrante de una macrocomunidad, pues creemos que expresa mejor el carácter de su organización social. En Milpa Alta, como en los demás pueblos originarios de la Ciudad de México, la comunidad singular corresponde a lo que se conoce como pueblo: se trata, en su mayoría, de los pueblos sujetos configurados bajo el régimen colonial, a partir de la organización prehispánica. En la actualidad, cada pueblo o comunidad singular tiene un ámbito territorial que incluye las tierras de cultivo y de uso común, así como el espacio del casco urbano, con una disposición particular de las casas, calles, barrios, plaza pública, lugares de culto y santuarios. Se gobierna con un sistema de autoridades religiosas, comunales y administrativas. El topónimo de cada pueblo combina, por lo general, el nombre náhuatl con el del santo patrón o titular del pueblo. Como se dijo, la macrocomunidad milpaltense incluye nueve comunidades singulares de este tipo.

La macrocomunidad se basa en una organización territorial a la vez social y espacial de escalas variables: la organización territorial de cada comunidad singular y el deslinde imaginario, material y normado del territorio compartido por las comunidades integrantes. Aunque cada una de las partes (comunidades singulares) que cohabitan en el territorio milpaltense mantiene sus peculiaridades, sostienen relaciones entre ellas y una identidad compartida. Las reglas, prescripciones y prohibiciones (consuetudinarias y estatales, como las establecidas en las leyes agrarias), cuyo contenido es social, territorial e histórico, sitúan a las partes (comunidades singulares) y a sus miembros (en lo individual) en una configuración identitaria.

Uno de los soportes de la macrocomunidad es la territorialidad construida, apropiada, compartida, normada y demarcada a lo largo del tiempo y de modo consuetudinario. Es una territorialidad cargada de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. Desde la obtención de los *Títulos primordiales virreinales*, pasando por las diligencias para la confirmación y titulación de sus

“tierras comunales” –después de la Revolución Mexicana y hasta el presente–, las comunidades han tratado de sostener una perspectiva del territorio que abarca, simultáneamente, el ámbito de cada comunidad singular y el del conjunto (que comprende tierras y bosques en común). Por tanto, la integración de las comunidades singulares en la macrocomunidad es concomitante con el mantenimiento de su territorialidad. En este proceso, la intelectualidad (que incluye tanto a dirigentes como a ideólogos propios) ha jugado un papel central.

El sustento básico de la territorialidad es la organización política interna, que es otra de las características fundamentales de la macrocomunidad. La (re)articulación política de las comunidades singulares en una macrocomunidad ha implicado algún tipo de acuerdo. En general, estos acuerdos comprenden y orientan la (re)configuración de instituciones, procedimientos y formas de organización política y de gobierno de las partes y del conjunto, con base en sus propias normas culturales. Los acuerdos no son estáticos ni invariables, pues son sometidos a la conformidad de las partes y del conjunto de manera periódica. Puede advertirse que mediante los acuerdos políticos internos se definen o confirman los límites de las comunidades singulares y de la macrocomunidad, así como los diversos ámbitos y niveles de gobierno. La forma de organización sociopolítica y de gobierno que suele adoptarse en la macrocomunidad incluye los ámbitos de gobierno de sus comunidades integrantes y del conjunto.

Sin embargo, en la definición de los acuerdos internos difícilmente pueden sortearse los marcos normativos establecidos por el régimen político en el que están insertas las colectividades indígenas, el régimen colonial en el pasado y hoy el estatal-nacional. Si bien la macrocomunidad de Milpa Alta ha sostenido una identidad histórica, sus límites y organización sociopolítica no han sido los mismos a lo largo del tiempo. La organización precolombina de los milpaltenses fue reorganizada en los siglos XVI-XVII, según las instrucciones coloniales. En ese periodo, Milpa Alta se separó de Xochimilco y se configuró como cabecera con sus propios pueblos sujetos. Luego se dieron rupturas y desprendimientos de algunos de sus pueblos sujetos, como fue

el caso de San Pedro Atocpan (que a finales del siglo XVII dejó la cabecera de Milpa Alta para formar una aparte) y de San Salvador Cuauhtenco (que se apartó en el siglo XVIII, como se dijo). En el marco de la república, los milpaltenses debieron acomodar sus formas de organización y gobierno a la figura del municipio, y en este proceso algunas comunidades singulares constituyeron municipalidades separadas de Milpa Alta (como San Pedro Atocpan, desde principios del siglo XIX, y San Pablo Oxtotepec, en la segunda mitad del siglo XIX), aunque se reintegraron a ésta cuando dejaron de ser municipios (en 1903).

Un rasgo sobresaliente de Milpa Alta es que a pesar de los desprendimientos ocurridos en el pasado, actualmente casi todas sus comunidades singulares (o pueblos sujetos, según la norma colonial) están integradas en la macrocomunidad milpaltense —salvo Cuauhtenco—. Esta adhesión no implica que las relaciones entre las comunidades integrantes sean siempre armónicas y equilibradas. Unas comunidades singulares suelen tener lazos más estrechos entre sí (por medio de lazos de reciprocidad asociados a las fiestas religiosas u otro tipo de vínculos y alianzas) que con otras. En algunos casos se han registrado conflictos entre comunidades, pero lo notable es que éstos no han provocado la ruptura del tejido macrocomunitario.³

De hecho, en la macrocomunidad hay al menos tres grados y niveles variables de interacción y de reciprocidad: i) en los ámbitos de cada comunidad singular, las interacciones interpersonales son más densas y las relaciones de reciprocidad más intensas; ii) entre comunidades singulares limítrofes, las

³ Por ejemplo, Madsen registró en el decenio de 1950, a propósito de los vínculos entre pueblos milpaltenses a partir de las fiestas religiosas: grupos de personas de los pueblos de San Juan Tepenahuac y San Agustín Ohtenco asistían, en procesión, a la fiesta del santo patrón de Tecoxpan, llevando fuegos artificiales; a la vez, los de Tecoxpan asistían a la fiesta del santo patrón de aquellos pueblos, llevando fuegos artificiales. Asimismo, señala la estrecha relación de amistad que sostenían San Francisco Tecoxpan y San Lorenzo Tlacoyucan; una amistad cimentada por su alianza en una contienda sangrienta ocurrida 20 años atrás entre los de Tecoxpan y Santa Ana Tlacotenco (William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, University of Texas, Austin, 1960, pp. 120-121 y 151-153).

interacciones interpersonales y las relaciones de reciprocidad son más densas e intensas que con las comunidades distantes geográficamente, pero también pueden ser más tensas, sobre todo cuando los límites intercomunitarios no están definidos con claridad; iii) en la escala macrocomunal, las interacciones personales no son tan directas y las relaciones de reciprocidad son más esporádicas. En este nivel operan varios mecanismos para compensar la diseminación geográfica de las comunidades integrantes, como son la conciencia de pertenencia a una colectividad histórica mayor y la valoración de un territorio compartido, distribuido y normado entre las partes y el conjunto.

El sentimiento de pertenencia a una macrocomunidad requiere de un sostén político, es decir, de alguna forma de organización política macrocomunal y de un cuerpo político e intelectual propio, que desarrolle y promueva la interacción simbólica y material de sus comunidades y su percepción de conjunto. Los dirigentes de Milpa Alta han recurrido al discurso histórico en la lucha por mantener el control colectivo del territorio, la integridad de éste y su reconocimiento jurídico. Este discurso ha cumplido una doble función: hacia adentro, para reforzar el sentimiento de identidad y continuidad de la macrocomunidad milpaltense y el compromiso de sus miembros de cumplir con el mandato de sus antepasados de defender su territorio; y hacia fuera, para propugnar por sus derechos de posesión y propiedad territorial.⁴ Los autores y difusores de esta historia han sido intelectuales, así como líderes políticos y agrarios locales.⁵

El punto relevante es que el relato histórico sustenta el significado colectivo del territorio y los derechos territoriales internos: “El territorio no es de un

⁴ Véase Comuneros Organizados de Milpa Alta, *Proyecto Milpa Alta, su territorio y estatutos generales*, ms., Milpa Alta, 29 de noviembre de 1995.

⁵ Iván Gomezcézar ha analizado el origen y la historicidad de estos relatos, que él llama historia fundacional de Milpa Alta, señalando “su profunda conexión con las transformaciones que ha vivido Milpa Alta y, muy en particular, en relación con la propiedad comunal de la tierra”. Véase Iván Gomezcézar Hernández, “La palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta”, en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (compiladores), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, UCM/Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México, 2004, pp. 17-55.

pueblo –dicen los actuales dirigentes milpaltenses–, sino de todos los pueblos que integran la comunidad de Milpa Alta”, y enlazan así la territorialidad con la integridad comunitaria, es decir, con la identidad y cohesión colectiva de las nueve comunidades singulares. El relato también es asistido o reforzado con rituales de reconocimiento de los linderos del territorio que realizan periódicamente los comuneros en la actualidad. A modo de evocación de lo inscrito en aquel relato histórico –muy parecido, por lo demás, a lo escrito en los *Títulos primordiales*, en particular en el documento sobre las fronteras de Milpa Alta fechado en 1565–, los milpaltenses efectúan recorridos con los niños, jóvenes, adultos y ancianos para que todos conozcan sus linderos y confirmen colectivamente la delimitación de su territorio. Así, el relato histórico y el ritual que lo acompaña se instituyen en piezas clave de la geopolítica comunitaria de estos pueblos, entendiendo por geopolítica las acciones desplegadas por los pueblos para apuntalar la defensa de su territorio o espacio de vida en comunidad.

Decíamos que la territorialidad de la macrocomunidad está estrechamente asociada a su organización política. De modo que el debilitamiento o fractura de la territorialidad repercute en la organización macrocomunal, y viceversa. Los comuneros de Milpa Alta han tenido conciencia de tal asociación. Recuerdan que cuando se iniciaron los trámites para el reconocimiento y titulación de su territorio comunal (en el decenio de 1930-1940) se vieron forzados a modificar y deshacer su estructura organizativa tradicional, para dejar en manos de un solo representante las decisiones de la macrocomunidad milpaltense, como lo exigía la ley agraria. Pero en 1980, cuando estaban en condiciones de influir en la elección de la nueva representación comunal, insistieron en la necesidad de mantener unidas a sus comunidades integrantes a través de un representante general, nombrado por todas ellas, además de una representación por cada comunidad. De esta manera, señalan, la macrocomunidad retornaba “a su costumbre-ley de tener un representante por pueblo”, a la vez que se reconstruía una representación general única.⁶ Desde

⁶ Véase Comuneros Organizados de Milpa Alta, *op. cit.*, p. 9.

entonces, cuentan con un representante general, además de un representante comunal por cada una de las nueve comunidades. Los comuneros de cada comunidad singular eligen a su propio representante comunal y el conjunto de éstos elige al representante general.

Formalmente, este sistema de autoridades es sobre todo de carácter agrario. Sin embargo, su existencia ha sido crucial en la continuidad sociocultural de la macrocomunidad milpaltense. En efecto, esta estructura de gobierno unificado tiene legitimidad entre los comuneros, aunque no sea reconocida legalmente, y ha resultado valiosa para los milpaltenses. En lo interno ha sostenido la cohesión y articulación entre las nueve comunidades singulares (o pueblos), así como el sentido de pertenencia a una macrocomunidad y la perspectiva macrocomunal del territorio. Asimismo, ha fortalecido un sistema combinado de toma de decisiones que garantiza el resguardo de los intereses colectivos sobre los particulares y neutraliza e inhibe las tratativas personales de algunos representantes, pues las decisiones sobre cuestiones fundamentales de la macrocomunidad de Milpa Alta son adoptadas entre los representantes comunales de los nueve pueblos y el representante general, así como por la asamblea general de comuneros. Hacia el exterior, la articulación de los nueve pueblos en una representación general ha significado mayor poder de negociación y presión ante las autoridades estatales (del Distrito Federal y federales). Incluso, en muchos casos, su influencia y función (interna y externa) excede los asuntos agrarios.

Sin duda el hecho de que sólo sea reconocida legalmente la función agraria del representante comunal es problemático. Por un lado, para resolver las limitaciones y otros problemas que enfrenta la macrocomunidad, los dirigentes de COMA han venido planteando, por lo menos desde 1995, la necesidad de definir su relación con el Estado y la Ciudad de México con base en el reconocimiento del derecho “a decidir las líneas de nuestro destino como pueblo originario”, “a tener su propia organización y autoridad” y a fijar “los límites de competencias con las distintas autoridades gubernamentales” y, por otro, establecer un proyecto propio a partir de acuerdos

políticos internos entre las comunidades que integran la macrocomunidad y la incorporación del mismo en estatutos comunales. Estos estatutos, señalan, habrán de dar legalidad a la reconstrucción e integración de “todas las formas organizativas comunales en una estructura y gobierno único”; esto es, serían “un ordenamiento social de nuestro territorio y de los niveles y formas de autoridad y gobierno, de usos y usufructos de la tierra, basados en la idea de propiedad comunal de la tierra y de nuestra existencia de pueblo indio y comunal”. Igualmente, habrán de normar los derechos y obligaciones de los comuneros y las relaciones entre éstos y los avecindados, entre otros asuntos.⁷ Se entiende que los acuerdos internos estarían orientados hacia la reconstrucción de las formas de gobierno en los ámbitos de cada comunidad singular y su integración en una estructura de gobierno macrocomunal. En otras palabras, lo que los dirigentes de COMA proponen son acuerdos autónomos que impliquen el reconocimiento por parte del Estado y la Ciudad de México de las formas de organización y gobierno acordados por los propios milpaltenses, lo que incluye reconocer el territorio macrocomunal como ámbito jurídico-político.

En un escenario de acuerdos autónomo, cabe preguntarse cuál sería la situación de los demás niveles socioculturales que integran hoy en día la delegación de Milpa Alta, como son San Antonio Tecómitl, San Bartolomé Xicomulco y San Salvador Cuauhtenco, con los que las comunidades milpaltenses han sostenido lazos históricos. De hecho, dentro de la delegación de Milpa Alta pueden distinguirse varios planos de identificación y filiación desarrollados por los pueblos: i) la identificación de los milpaltenses con su comunidad singular, ii) la identificación de los miembros de las nueve comunidades singulares con la macrocomunidad de Milpa Alta, y iii) la identificación entre las doce comunidades singulares (o pueblos) insertas en la delegación. Ciertamente que el grado de identificación varía de acuerdo con el tipo de vínculos y lazos desplegados en cada caso, así como con la

⁷ Véase Comuneros Organizados de Milpa Alta, *op. cit.*, pp. 9-11.

pertenencia al territorio de la macrocomunidad milpaltense y los derechos asociados al mismo.

¿Se considerarían esos diversos planos de identificación como diferentes ámbitos dentro de una misma entidad autónoma? Ciertamente, en el presente los comuneros de Milpa Alta están tratando de reconstituir y fortalecer su macrocomunidad (y con ello, reafirmarse como pueblo), al tiempo que el Estado mexicano busca con insistencia su desarticulación. En ese esfuerzo es clave la afirmación de la identificación de los miembros de las comunidades singulares con la macrocomunidad y el aseguramiento de sus derechos territoriales. Pero en un escenario distinto, de definición de acuerdos autonómicos, la macrocomunidad milpaltense podría pactar con las otras comunidades la configuración de una entidad autónoma con varios niveles y ámbitos de gobierno (de las comunidades singulares y del conjunto) y distintos planos de articulación.

Otro elemento a considerar es la situación de los avecindados de distinto tipo, es decir, de los mestizos e indígenas procedentes de diferentes estados de la república que se han ido asentando en los espacios de la macrocomunidad y, en general, de la delegación de Milpa Alta. La conciencia sobre la necesidad de redefinir y regular la relación entre los avecindados y los comuneros parece clara en amplios sectores milpaltenses, incluso en su dirigencia. En un contexto autonómico, este aspecto implicaría lograr acuerdos que conduzcan a la definición tanto de los principios que normarían los gobiernos autónomos basados en la diversidad, como de una ciudadanía comunitaria.

EL SUSTENTO AGRARIO DEL GOBIERNO EN LA DIVERSIDAD

Puede decirse que la legislación agraria de 1917 ha sido un instrumento clave del Estado mexicano posrevolucionario para gobernar en la diversidad, aunque ello no ha significado el reconocimiento político y jurídico de los pueblos indígenas. Con el reparto agrario y la restitución de tierras comunales y ejidales, el Estado pudo hacerse de la legitimidad requerida para gobernar entre la población indígena. Pero con la reforma neoliberal a la legislación agraria en

1992 se modificó una de las bases de legitimidad del Estado entre la población indígena. La muestra más contundente de inconformidad fue el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994.

La legislación agraria de 1917 había sido un soporte importante para el sostenimiento del territorio de la macrocomunidad milpaltense, pero insuficiente. El Estado mexicano reconoció parte del territorio de la macrocomunidad milpaltense mediante la resolución presidencial de 1952, aunque no necesariamente conforme a la concepción que tienen los milpaltenses sobre su territorialidad. En todo caso, desde la perspectiva de éstos, el reconocimiento estatal de su territorio es parcial porque el Estado otorgó a una comunidad singular (San Salvador Cuauhtenco), que no forma parte de la macrocomunidad milpaltense, una porción considerable del territorio estimado como propio de ésta. La decisión estatal ha alimentado un añejo conflicto intercomunitario (Cuauhtenco había sido, hasta el siglo XVIII, pueblo sujeto de Milpa Alta), cuya solución supone fundamentalmente un acuerdo interno. En opinión de un sector milpaltense, la interferencia de las autoridades estatales en favor de Cuauhtenco ha postergado la solución. No hace mucho algunos dirigentes de Milpa Alta, que advirtieron las amenazas sobre la integridad de su territorio macrocomunal —con la postergación del conflicto y, por ello mismo, de la titulación de su territorio— propusieron como arreglo definitivo la integración de Cuauhtenco a la macrocomunidad milpaltense.

Además, con la contrarreforma agraria salinista de 1992, que se inscribe en la lógica neoliberal, se introdujeron mecanismos disolventes en las estructuras comunitarias indígenas. Colocadas en esta nueva orientación, las autoridades estatales buscan la delimitación de los terrenos de cada comunidad singular y entre comuneros, con el propósito ulterior de fragmentar y parcelar la unidad territorial, individualizar las tierras y, por esta vía, procurar su incorporación en el mercado, en tanto mercancías. Asimismo, el Estado ha instrumentado otra forma de dominio y control sobre los espacios habitados y apropiados por los indígenas, como es la creación de áreas ecológicas, concebidas desde un renovado enfoque occidental del espacio, la historia, el

hombre y la naturaleza.⁸ Paralelamente a estos cambios, se ha introducido un discurso multiculturalista y cambios constitucionales (la reforma de 2001 sobre derechos y cultura indígena)⁹ con los cuales se intenta evadir las cuestiones medulares y mantener el *statu quo* de los pueblos.

En este contexto, los milpaltenses han desarrollado estrategias para mantener las formas de propiedad comunal en su territorio y su uso forestal, agrícola y pecuario, pero también para conservar e incluso renovar el carácter político del territorio y su representación colectiva. Se trata de estrategias que van a contrapelo del proceso de “metropolización” de la Ciudad de México y de los cambios de orden neoliberal operados en el país; es decir, en contra de las transformaciones estructurales en las formas de propiedad y del uso del suelo que la urbanización conlleva y de las pretensiones de las instituciones estatales de borrar las dimensiones sociocultural y política que tiene el territorio para las comunidades y pueblos indígenas. Por ello se volvió apremiante la solución del conflicto intercomunitario, en el que ciertamente intervienen fuerzas e intereses externos que ponen en riesgo la territorialidad milpaltense y también la de Cuauhtenco.

Cabe advertir que la territorialidad de la macrocomunidad no se reduce a un espacio agrario, es decir, al espacio de las tierras y parcelas (comunales y ejidales); de la misma manera, las comunidades singulares que conforman el territorio macrocomunal no pueden entenderse sólo como comunidades agrarias. Se trata de una territorialidad con un sustento identitario que incluye –y sus miembros pretenden que se reconozca política y jurídicamente– cultura, historia, medio ambiente, recursos naturales, autogobierno y formas de vida comunitaria.

⁸ Carlos Walter Porto Gonçalves, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México, 2001, p. 13.

⁹ Véase Consuelo Sánchez, “Autonomía y heteronomía. La reforma conservadora”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coordinadoras), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, México, 2004, pp. 261-284.

TRANSFORMACIONES EN LAS FORMAS DE GOBIERNO INDÍGENA

La forma de gobierno de los pueblos originarios ha variado en cada fase histórica y para sobrevivir ha tenido que ajustarse a los modelos de gobierno impuestos. Su estructura de gobierno antigua fue reorganizada bajo el régimen colonial en la figura del cabildo de indios; a raíz de la Independencia quedó subsumida en el molde del municipio, y con la desaparición del municipio en el Distrito Federal, en 1929, en la horma de la delegación. En ese proceso se observa una progresiva atomización de las antiguas unidades político-territoriales indígenas y la atracción en la órbita estatal nacional y de la Ciudad de México de las actividades administrativas y económicas de interés de los pueblos originarios (así como del conjunto de los capitalinos) y la suplantación de las autoridades e instituciones de gobierno tradicionales por las oficiales.

Todavía en el decenio de 1950, cada comunidad singular contaba con un cuerpo de autoridades que conformaban el gobierno tradicional. Éste comprendía un alcalde y un cabildo (o consejo) integrado por un presidente, un tesorero, un secretario y un recaudador. El alcalde era una de las autoridades principales de la comunidad: combinaba el gobierno civil y religioso de su localidad (algunos milpaltenses recuerdan que llamaban a esta autoridad el “padre del pueblo”) y tenía como funciones primordiales la solución de conflictos y la impartición de justicia internas.¹⁰ Aunque el alcalde no era un oficial del cabildo, asistía a sus reuniones y colaboraba estrechamente con el mismo en asuntos de carácter civil y religioso. En especial, el alcalde y el presidente del cabildo se encargaban de organizar las tareas de construcción o reparación de

¹⁰ Salvo los casos criminales que involucraban daños o lesiones físicas, los cuales se transferían a las autoridades de Milpa Alta, el alcalde impartía justicia en diversas materias de orden interno (robo de cosechas y casas, daños causados por animales en tierras ajenas, disputas amorosas, etcétera). La gente acudía a él para que hiciera justicia, daba su fallo y si el inculpado no acataba la sentencia, el alcalde podía enviarlo a la cárcel de Milpa Alta. Pero si alguno de los quejosos no obtenía un reparo satisfactorio a su demanda, podía recurrir a las autoridades de Milpa Alta.

ciertas obras en beneficio del pueblo (como puentes, caminos de tierra que conectaban a los pueblos entre sí, etc.); dirigir los trabajos en las tierras de la iglesia y decidir los tiempos para sembrarlas, escardarlas y cosecharlas; presidir la asamblea anual del pueblo, en la que los mayordomos salientes reportaban la manera como se habían gastado los fondos para la fiesta del santo patrón y se elegía a los mayordomos de la fiesta del año siguiente. El cabildo tenía a su cargo el manejo de los fondos anuales de la iglesia, que se destinaban a la fiesta del santo patrón del pueblo y para mejorías de la iglesia.

De la división territorial del pueblo (en cuadras, partes, barrios y sectores) se desprendía otro grupo de autoridades de menor rango: i) autoridades que, una vez electas en asamblea, se encargaban de reunir a los hombres mayores de 18 años para labores comunitarias; ii) los *poseros*, autoridades también elegidas en asamblea, responsables de levantar un altar en la entrada de su sector el día de la fiesta del santo patrón, y iii) autoridades designadas por el cabildo para supervisar que los hombres de su respectiva cuadra cumplieran con las obligaciones laborales en la tierra de la iglesia. Había otras autoridades de menor rango ligadas a la iglesia, como los mayordomos que organizaban las fiestas de menor importancia en la comunidad, y cargos como el de campanero y el que oficiaba los rezos. Para entonces, de acuerdo con la información de Madsen, ya existía un “consejo comunal” o un “consejo de gobierno de las tierras comunales” de los nueve pueblos de Milpa Alta, que era la representación general de bienes comunales.¹¹ Este consejo se había configurado según las disposiciones de la legislación agraria.

Un dato a destacar es que la autoridad principal de la comunidad en esos años recibía la denominación de “subdelegado” por las autoridades capitalinas. Madsen señala que el subdelegado correspondía aproximadamente con el cargo del alcalde, como en el caso del alcalde de Tecoxpan (una de las comunidades singulares de la macrocomunidad de Milpa Alta), que era a la vez el subdelegado.¹² Pero el carácter del subdelegado en esos años era distinto

¹¹ William Madsen, *op. cit.*, p. 123.

¹² *Ibidem*, p. 107.

al que adquirió después. En aquel tiempo el alcalde era parte constitutiva del gobierno tradicional de cada comunidad singular y el hecho de que recibiera externamente el nombre de subdelegado no modificaba la situación básica: para las comunidades el alcalde seguía siendo una autoridad propia, aunque el gobierno del Distrito Federal lo llamara subdelegado. Sin embargo, esta maniobra del Estado expresaba el desconocimiento del gobierno tradicional y la intención de integrar a una de sus autoridades principales en la organización político-administrativa del Distrito Federal.

Esta política parece afirmarse con la Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal (DDF) de 1970.¹³ La descentralización administrativa que esta legislación decía promover fortalecía a las subdelegaciones, dándoles mayor capacidad de gestión en los servicios públicos (agua, luz, pavimentación, etc.) de su localidad y una relación más cercana con las autoridades delegacional y del Distrito Federal. Pero, contradictoriamente, para los pueblos originarios esta legislación significaba una mayor centralización política, así como la acentuación del control y la injerencia de las autoridades defeñas en sus formas de vida comunitaria, con el consecuente debilitamiento de sus autoridades tradicionales y la inhibición de sus propias instancias de participación y decisión. La usurpación de poderes de los pueblos se agudizó con la emisión de varias leyes, reglamentos, decretos y acuerdos, a lo largo del decenio

¹³ Esta ley buscaba una descentralización administrativa dentro del Distrito Federal, pero de ninguna manera política, ya que reafirmaba el carácter jerárquico y centralista de su sistema de gobierno: el gobierno del Distrito Federal seguía estando a cargo del presidente de la República, vía el emplazamiento del jefe del DDF, quien era nombrado y removido libremente por el Ejecutivo federal. Igualmente, continuaba la división territorial del Distrito Federal en delegaciones y los delegados eran nombrados y removidos por el jefe del DDF, previo acuerdo con el Ejecutivo federal. El Congreso de la Unión, por su parte, conservaba la facultad de legislar para el Distrito Federal. Lo que actualizaba esta ley era dotar al jefe de DDF de nuevas instancias auxiliares para el desempeño de sus funciones de gobierno, que eran, además de los delegados que existían desde 1928, tres secretarios generales, un oficial mayor, un consejo consultivo, los subdelegados y las juntas de vecinos. Véase Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal, *Diario Oficial de la Federación*, 29 de diciembre de 1970, artículos primero y tercero.

de 1970,¹⁴ que ampliaban las atribuciones del entonces DDF para determinar los usos, destinos y reservas de tierra, predios, áreas, aguas y bosques y para modificar, ordenar y regular los espacios, zonas y asentamientos humanos en la Ciudad de México, incluyendo los territorios de los pueblos originarios. En consecuencia, todas esas normas y políticas despojaban a los pueblos de poderes en asuntos vitales y ampliaban el dominio de las autoridades centrales del gobierno de la ciudad, suplantando las decisiones de aquéllos.¹⁵

A raíz de estas acciones, entre otras, el subdelegado dependía cada vez más de las decisiones del gobierno de la ciudad y de la autoridad delegacional, aparte de que se propició que fuera sustituyéndose gradualmente el nombre con el que la comunidad nombraba a su autoridad tradicional. Los pueblos exigieron que la persona que asumiera el cargo de subdelegado fuera electa de entre uno de los suyos y mediante sus procedimientos tradicionales. La mayoría alcanzó estos requerimientos, por lo que de hecho el subdelegado era visto como una autoridad administrativa propia. Éste —como en el caso de su antecesor, el alcalde— sería electo por su respectiva comunidad, pero una vez nombrado se convertía en un funcionario local dentro de la organización administrativa del Distrito Federal. Puede decirse que es mediante el subdelegado sostenido en cada una de las jurisdicciones como el gobierno de la ciudad y el delegado de Milpa Alta han gobernado la diversidad de las comunidades integrantes.

En ese contexto de progresiva intervención de las autoridades estatales en el territorio comunal y en la organización tradicional de los milpaltenses

¹⁴ Como fueron la Ley de Desarrollo Urbano del Distrito Federal, del 7 de enero de 1976; el Reglamento de Planes Parciales, del 9 de diciembre de 1976; la Ley de Asentamientos Humanos, del 26 de mayo de 1976; el Plan Director para el Desarrollo Urbano del Distrito Federal, de junio de 1978; el Reglamento de Zonificación para el Territorio del Distrito Federal, del 23 de noviembre de 1976, entre otros. Enrique Espinosa López, *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano (1521-2000)*, Instituto Politécnico Nacional, México, 2003, pp. 278-279.

¹⁵ Fue precisamente en esos años cuando el gobierno federal y el del Distrito Federal proyectaron la construcción de la carretera Xochimilco-Oaxtepec (1974), la línea de alta tensión Chicoasén-Topilejo, que en principio pasaría por la zona boscosa de Milpa Alta, y la invasión de 800 hectáreas de territorio comunal para el Cicytec (en 1978). Medidas que encolerizaron a los milpaltenses y los llevaron a organizarse para frenarlas, por considerarlas un atentado a la integridad de su territorio.

—del que resultaban trastocados sus gobiernos tradicionales— y de descomposición de la representación general de bienes comunales —aliada en el decenio de 1970 con intereses externos y contrarios a los de la macrocomunidad milpaltense—, los comuneros de Milpa Alta emprenden la reorganización de la representación comunal y la articulación política de sus comunidades.¹⁶ Como resultado de los cambios ocurridos, sobre todo en los decenios de 1970 y 1980, en cada una de las comunidades singulares de Milpa Alta se afirmaron dos tipos de autoridades, vigentes en la actualidad: una autoridad administrativa (el subdelegado, renombrado hace poco tiempo coordinador de enlace territorial)¹⁷ y una autoridad comunal agraria.

Si bien las autoridades comunales agrarias son más o menos de reciente factura y originadas por una ley nacional, han devenido autoridades de gobierno propias de los comuneros y éstos las reconocen como tales. Sin embargo, la situación del subdelegado ha seguido un proceso distinto. En principio, el subdelegado se empalmó con una autoridad tradicional para transformarse paulatinamente en una especie de autoridad administrativa intermediaria, que alterna su lealtad entre el gobierno del Distrito Federal y su comunidad. Como consecuencia de ello, el cargo de alcalde ha ido sustituyéndose por el del subdelegado y la legitimidad de éste está en crisis, pues la gente percibe que depende cada vez más del gobierno del Distrito Federal y de los partidos políticos, al tiempo que se aleja de la tradición y de sus compromisos con la comunidad. Los milpaltenses consideran que este cambio se dio cuando el subdelegado comenzó a recibir un salario del gobierno del Distrito Federal y los partidos políticos empezaron a contender por el cargo, con lo cual los

¹⁶ En 1974, como parte de los consejos promovidos por el gobierno federal en todo el país, se constituyó el Consejo Supremo Náhuatl del Distrito Federal, cuya presidencia recayó en Carlos López Ávila, nahuatlato de Santa Ana Tlacotenco y una de las personas que encabezaron el movimiento de defensa y recuperación del control de sus bosques (véase I. Gomezcézar Hernández, *op. cit.*, pp. 35-36; también, Joaquín Galarza y Carlos López Ávila, *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: toponimia, técnicas y fiestas, canciones, versos y danzas*, CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 49, México, 1982, p. xv).

¹⁷ En el pueblo Villa de Milpa Alta no hay subdelegado por ser cabecera delegacional.

pueblos se convirtieron en espacios de disputa partidista por el poder. En realidad, la presencia de los partidos políticos no es reciente, lo nuevo es el pluripartidismo. Hasta el decenio de 1980, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) era el único con real incidencia en la vida de estos pueblos y tenía un subcomité en la delegación, con sede en el pueblo de Villa Milpa Alta, “integrado por un representante de cada población”.¹⁸ Los partidos políticos de oposición se hicieron presentes en la región a partir de las reformas electorales nacionales, arrancando con la de 1978.

¿GOBIERNO TRADICIONAL O COMUNITARIO?

Los cambios en el sistema de gobierno tradicional —con la creación de nuevas autoridades comunales agrarias, conforme con las leyes nacionales y la transformación de las tradicionales— plantean varias preguntas. ¿Han implicado estos cambios la supresión del gobierno milpaltense? ¿Dependen el presente y porvenir de los pueblos indígenas de la conservación de gobiernos tradicionales? En nuestra opinión, la clave no es tanto la persistencia de un tipo tradicional de autoridad, de instituciones y procedimientos de gobierno, pues en ningún pueblo o comunidad tales componentes se han mantenido invariables a lo largo del tiempo. Lo importante son los principios y el sistema de ideas sobre el modo de gobernar de las colectividades indígenas —como parte de su visión del mundo y de sus formas de vida comunitaria— y los esfuerzos que han desplegado para sujetar a tales principios e ideas a las (viejas, tradicionales o nuevas) autoridades, instituciones y procedimientos de gobierno comunitario.

¹⁸ Asimismo, la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Distrito Federal, de la Confederación Nacional Campesina (CNC), ligada al PRI, tenía un comité regional campesino en Milpa Alta (véase María de Jesús Martínez Ruvalcaba, “Remanentes religiosos de Milpa Alta. El sistema de cargos y fiestas”, tesis profesional, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1974, pp. 50-51). Con la Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal de 1970, en los pueblos se instalaron juntas de vecinos que, lejos de servir como instancia de participación ciudadana, eran instrumentos del partido de Estado (entonces el PRI).

En la macrocomunidad de Milpa Alta han desaparecido gran parte de las instituciones y autoridades de gobierno que tuvo en el pasado (en las épocas prehispánica, colonial e incluso republicana), pero en diversos momentos históricos sus miembros han buscado crear y recrear instituciones que respondan a su concepción de gobierno, en varios sentidos específicos de esta formación histórica. Estas instituciones suelen adoptar características distintivas no por ser más o menos tradicionales, sino precisamente porque sus miembros buscan ajustarlas a su concepción de gobierno. Este enfoque permite entender por qué a pesar de que desaparecen instituciones antiguas y tradicionales en las comunidades (como las milpaltenses) se crean otras nuevas y, además, éstas se basan en concepciones diferentes a las de la sociedad global en las que están insertas.

Podría decirse que las mayordomías, con su sistema de cargos religiosos, conforman una de las pocas instituciones de los milpaltenses que han logrado sobrevivir de forma tradicional, con ciertas variaciones desde su origen en la época colonial. Los mayordomos siguen conservando su función tradicional en la celebración de las fiestas religiosas. Durante el tiempo que dura en su cargo —generalmente un año: para la celebración de la festividad del periodo correspondiente—, el mayordomo de la fiesta principal se convierte en una autoridad importante en la vida de las comunidades y colabora con las otras autoridades (agraria y administrativa) del pueblo. Por ejemplo, apoya a la autoridad comunal en la solución de conflictos internos y en organizar a la gente en los trabajos comunitarios, el *xulaltequetl*. Igualmente, en las asambleas se pide su opinión cuando no hay acuerdos.

La institución de la mayordomía es una de las bases de la organización comunal y las fiestas religiosas conservan su carácter de ceremonias públicas que promueven un sentido de identidad, convivencia y participación de sus miembros en funciones colectivas. También constituyen un medio de articulación social entre los milpaltenses, no sólo porque la gente asiste a las fiestas de los distintos pueblos (sobre todo a los más cercanos), sino porque algunos pueblos mantienen vínculos tradicionales de reciprocidad asociados a las mismas. La peregrinación a Chalma sigue siendo uno de los acontecimientos

religiosos en el que participan miembros de todas las comunidades milpaltenses, en tanto macrocomunidad. La supervivencia de las mayordomías puede explicarse por su calidad eminentemente socio-religiosa, a diferencia de otros cargos que también eran parte constitutiva de la estructura de gobierno tradicional pero tenían un papel más político y judicial. Así, pues, la supervivencia de las mayordomías y del sistema de fiestas puede deberse a que las autoridades federales y capitalinas han sido más condescendientes con ellas porque, en principio, tienen un significado más “cultural” que político-judicial.

LA MACROCOMUNIDAD EN LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA CIUDAD DE MÉXICO

A estas alturas cabe preguntarse: ¿cómo gobiernan en la diversidad los milpaltense? Para responder primero habría que considerar el estatuto jurídico-político especial de la Ciudad de México, diferente al de las entidades federativas del país. Esta distinción es importante en un análisis comparativo entre experiencias de gobierno indígena en el país y para comprender la naturaleza del gobierno local en la ciudad. Pero también habría que preguntarse: ¿cómo se gobierna en la diversidad en la Ciudad de México, particularmente en relación con las formas de gobierno de los pueblos originarios? En nuestra opinión y como se verá a continuación, el Estado y el gobierno de la Ciudad de México han buscado la asimilación de las autoridades propias de los pueblos en la organización política de la ciudad, así como la disolución de sus formas de gobierno, por lo que puede decirse que en esta materia –fundamental para los pueblos originarios y en especial para la macrocomunidad milpaltense– el gobierno de la Ciudad de México no considera la diversidad.

Como se dijo, en 1929 se eliminó el municipio en la ciudad, y con ello se suprimieron los ayuntamientos o el cuerpo de autoridades correspondientes (presidente municipal, regidores y síndicos), así como la elección popular directa de los mismos. En su lugar se establecieron las delegaciones, privadas

de toda autonomía política, y el jefe delegacional (delegado) era nombrado y removido por el jefe del Departamento del Distrito Federal, previo acuerdo con el presidente de la república. El delegado era un agente auxiliar para el desempeño local de las funciones de gobierno de la autoridad capitalina, al igual que el subdelegado. Las autoridades capitalinas permitieron que los pueblos originarios eligieran a los subdelegados, pero el nombramiento del delegado se mantuvo como una potestad del jefe del gobierno del Distrito Federal hasta el 2000, cuando los milpaltenses (y los capitalinos en general) eligieron por primera vez a sus delegados. Sin embargo, en el decenio de 1990, las reformas políticas de la Ciudad de México que hicieron posible la elección ciudadana del delegado y del jefe del gobierno del Distrito Federal no restituyeron el municipio ni estuvieron acompañadas de la creación de un modelo alternativo de gobierno fundado en la diversidad socioétnica.

En segundo término, habría que distinguir en el sistema de gobierno de la delegación de Milpa Alta sus diversas unidades internas: 1) la unidad de gobierno de la delegación, que abarca la diversidad de comunidades singulares insertas en su demarcación territorial; 2) la unidad de gobierno de la macrocomunidad, que comprende la articulación de autoridades comunales de las nueve comunidades singulares, y 3) la unidad de gobierno de cada una de las comunidades singulares. Detengámonos brevemente en la descripción del carácter de cada una de estas unidades de gobierno y las funciones que han asumido.

1) En la actualidad, la delegación cuenta con un órgano político-administrativo integrado por el jefe delegacional, electo popularmente, y por funcionarios y servidores públicos dependientes de aquél. En su jurisdicción, la delegación tiene competencias “en las materias de gobierno, administración, asuntos jurídicos, obras, servicios, actividades sociales, protección civil, promoción económica, cultural y deportiva y las demás que señalen las leyes”, así como otras atribuciones de carácter administrativo.¹⁹ En suma, las funciones

¹⁹ Véase Estatuto de Gobierno del Distrito Federal, publicado en el *Diario Oficial de la Federación*, 26 de julio de 1994 (actualizado el 14 de octubre de 1999), artículo 117. En el artículo 104 del estatuto se

de las delegaciones son limitadas y básicamente de carácter administrativo. La configuración y funciones de este órgano político-administrativo no se aviene con las instituciones propias de la macrocomunidad ni con los intereses y necesidades de ésta. Ello explicaría, en parte, el porqué la macrocomunidad es sostenida por sus miembros como una entidad paralela a la delegación.

2) La unidad de gobierno de la macrocomunidad milpaltense. Según las leyes agrarias, los comuneros son autónomos por lo que hace a la elección de sus autoridades comunales agrarias y a las decisiones sobre los recursos y bienes comunales de su territorio. El gobierno macrocomunal, configurado por los comuneros, está integrado por una autoridad agraria general (electa por todos los comuneros de la macrocomunidad) y las autoridades agrarias de cada una de las nueve comunidades singulares (nombradas por los comuneros de su respectiva comunidad). Estas autoridades (la general y la de cada comunidad singular) sostienen reuniones periódicas para abordar todos los asuntos relacionados con el territorio y los recursos de la macrocomunidad.²⁰ La principal responsabilidad asumida por los representantes comunales es seguir presionando por el reconocimiento y titulación del territorio de la macrocomunidad de Milpa Alta (de sus 27 mil hectáreas) y asegurar sus derechos territoriales, cuidando de que las políticas estatales de asentamientos humanos y cambios de uso del suelo, entre otras, no afecten la integridad y el control sobre su territorio. Dichos representantes también han intentado asumir otras funciones relacionadas con el dominio del bosque, el impulso de la producción, la comercialización de sus productos y, en general, con el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas de sus pueblos. En la actualidad han convenido proyectos ambientales con la Comisión Nacional

introduce el término “demarcación territorial” para referirse a la división territorial del Distrito Federal, aunque se indica que estas demarcaciones se “denominarán genéricamente delegaciones”.

²⁰ Las autoridades federales han intentado en varias ocasiones debilitar la representación de comuneros de Milpa Alta con el propósito ulterior de desintegrar la comunidad milpaltense e integrar sus tierras al mercado, apoyando a diferentes personas de la macrocomunidad que pretenden hacerse del control de la representación para beneficio propio, a la vez que promueven el enfrentamiento y el desorden interno, como sucedió recientemente.

Forestal (Confor) y la Comisión de Recursos Naturales del Distrito Federal (Corena), sobre todo relacionados con la reforestación del bosque. Muchas de las funciones que ejercen los representantes comunales, en su calidad de representantes agrarios, son conferidas por la ley agraria.²¹

El problema es que estas autoridades sólo son reconocidas por ley como autoridades agrarias, sin potestades de orden político. Por tanto, no constituyen autoridades con facultades de autogobierno. Esto representa una gran limitación en su carácter de representantes de la macrocomunidad: sus decisiones, potestades y facultades tienen que ceñirse a las meramente agrarias. Podría argumentarse que los representantes comunitarios ejecutan en ocasiones acciones de gobierno, pero esas acciones suelen tener validez en particular entre los comuneros, es decir entre los que tienen derechos agrarios.

De acuerdo con las disposiciones agrarias, el jefe delegacional no puede intervenir en la vida interna de la macrocomunidad milpaltense, en tanto entidad agraria. Pero las potestades que la ley le otorga en el gobierno y la administración, en la demarcación territorial de su delegación, lo facultan para intervenir en otros asuntos de la macrocomunidad. Ciertamente, al igual que las instituciones y organismos federales y del Distrito Federal, el delegado ha debido reconocer a la autoridad agraria y al régimen comunal de la tierra, así

²¹ Hace poco un pequeño grupo disidente intentó, con el apoyo del representante de la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) en el Distrito Federal, convocar a una asamblea general de comuneros (20 de mayo de 2005), con la pretensión de desconocer al actual representante general de Bienes Comunales y elegir a otra persona para ese cargo. Éste interpuso una demanda de amparo ante la justicia federal contra la ilegal expedición de la convocatoria firmada por el funcionario de la SRA y presentó una queja ante la Contraloría Interna de la SRA, “por usurpación de funciones, por lo que solicitó su destitución y la suspensión de dicha convocatoria”. El conflicto se ventiló en un medio de comunicación nacional, y el 19 de mayo las autoridades agrarias de la federación anunciaron la destitución del funcionario de la SRA del Distrito Federal por haber firmado la convocatoria sin tener facultad para ello. En opinión de algunos comuneros, detrás de ese acto está el gobierno federal y los intereses inmobiliarios. Tal es el caso de “la organización Riqueza Nacional, una asociación supuestamente ecológica que en 1997 presentó un proyecto de hacer un parque, cabañas, campos deportivos, helipuertos, que la comunidad no ha aceptado ni los va a aceptar” (véase Rosa Rojas y Matilde Pérez U., “Cesa la SRA al servidor que avaló destituir a dirigente de Milpa Alta”, en *La Jornada*, 20 de mayo de 2005, p. 42).

como consultar y acordar con la representación macrocomunal acciones relacionadas con su competencia. No obstante, suele pasar que aquellos órdenes de gobierno ignoren u obstaculicen la participación de la representación comunal en la toma de decisiones que involucran el territorio y los recursos que por ley corresponden a las colectividades agrarias. El desplazamiento de las autoridades comunales agrarias y la injerencia de las autoridades estatales en asuntos que competen a los pueblos han sido fuente de tensiones y conflictos.

3) En la unidad de gobierno de cada comunidad singular operan tres tipos de autoridad: la comunal agraria, el subdelegado (o coordinador de enlace territorial) y el mayordomo de la fiesta patronal, electas mediante distintas normas. La autoridad comunal es nombrada sólo por los comuneros con derechos vigentes; el mayordomo es designado por la población originaria en general, y el subdelegado por todos los habitantes de la comunidad: comuneros, originarios y avecindados. Cada una de estas autoridades tiene funciones distintas, pero no están orgánicamente articuladas y, a veces, compiten en la presentación de ciertos asuntos de la comunidad frente a otros órdenes de gobierno (delegacional y de la Ciudad de México). La falta de coordinación de estas autoridades es una de las manifestaciones de la disociación del gobierno tradicional, inducida por el Estado.

La autoridad comunal, el subdelegado y el mayordomo suelen tener relaciones ocasionales para resolver algún problema, pero en muchos casos (sobre todo entre la autoridad comunal y el subdelegado) divergen en cuanto a las prioridades y necesidades de su comunidad y sobre la manera de resolverlas. En cierta medida, las divergencias están relacionadas con la naturaleza del cargo y sus funciones, pero los asentamientos irregulares y el aumento considerable de la población avecindada (o no originaria) en sus comunidades, sobre todo a partir del decenio de 1980, se han convertido en elementos perturbadores y en fuente de conflicto entre las autoridades. La situación del subdelegado (o coordinador de enlace territorial) es problemática. Como se dijo, en la primera mitad del siglo XX, una de las principales autoridades tradicionales de las comunidades originarias comenzó a ser nombrada “subdelegado”, con

la pretensión de que, a la larga, tuviera un desempeño independiente de la comunidad y asistiera en la gestión urbana del gobierno del Distrito Federal y de la delegación en su localidad. Sin embargo, el proceso de separación del subdelegado respecto de las funciones que tenía la autoridad tradicional no ha sido sencillo. La gente le exige que represente los intereses de su comunidad y que asuma las funciones que la autoridad tradicional sostenía.

En algunos casos el subdelegado se ha hecho cargo de ciertas funciones que le adjudica la comunidad (similares a las de los jueces de paz, jueces cívicos, fedatarios públicos y autoridades registrales),²² aunque no están normadas legalmente. Pero su capacidad de gestión y atención de las demandas de la comunidad depende de la voluntad del delegado, y muchas de las funciones que le asigna la comunidad —de hecho— quedan a expensas de la permisividad del delegado. Además, en los últimos años, los subdelegados están siendo presionados para que se ciñan a su papel de enlace territorial y se sometan a las directrices de la delegación y del gobierno de la ciudad. Sucede también que varias de las funciones consuetudinarias que asumían, pretenden ser transferidas a los órganos de representación ciudadana instituidos por la Ley de Participación Ciudadana, si bien éstos aún no han alcanzado aceptación y legitimidad entre los milpaltenses.

La gradual sujeción del subdelegado a los mandatos de la delegación ha ocasionado que algunas de sus funciones sean contradictorias con los intereses colectivos de sus comunidades, como son las acciones de gestión urbana que conducen a la ampliación de la zona de pavimentación y el crecimiento del casco urbano de sus pueblos. Acciones como éstas entran en conflicto con las autoridades comunales, las cuales tienen precisamente el cometido

²² Entre las funciones que asume el subdelegado o coordinador de enlace territorial se encuentran dar fe de límites de propiedad; conciliación de problemas familiares; mediación y gestión en la donación de materiales de beneficio a la comunidad; registro de animales para su traslado o venta; notificación y recuperación de animales perdidos; expedir constancias de residencia, de concubinato y dependencia económica, de ingresos y solvencia económica, etc. (véase “Diagnóstico de las funciones y facultades de los coordinadores de enlace territorial del sur del Distrito Federal”, en equidadsoc@prdleg.diputados.gob.mx).

fundamental de defender la integridad de su territorio y controlar el crecimiento urbano sobre el mismo. Para resolver este tipo de asuntos, algunos comuneros proponen que sea la asamblea comunitaria la que decida el ritmo y la forma de ampliación del casco urbano, y advierten que muchos de los problemas de sus pueblos se resolverían si las dos autoridades estuvieran articuladas. Pero esto implicaría la configuración de una autoridad administrativa distinta a la del actual subdelegado o coordinador de enlace territorial.

INSTANCIAS DE PARTICIPACIÓN Y DECISIÓN

La asamblea es otra institución de gobierno que ha pervivido en los pueblos milpaltenses con ciertas innovaciones; en todo caso, ajustada a su visión particular de gobernar. Los milpaltenses han buscado que las asambleas se mantengan como las instituciones de participación y de decisión de los miembros de la comunidad en los asuntos locales de cada comunidad singular, así como en los de mayor alcance colectivo de la macrocomunidad. Por tal motivo, en la macrocomunidad de Milpa Alta hay tres tipos de asambleas: 1) la asamblea general de todos los comuneros de la macrocomunidad, 2) la asamblea general de comuneros de cada comunidad singular, y 3) la asamblea poblacional de cada comunidad.

En la asamblea general de los comuneros —reconocida por la ley agraria actual como el máximo órgano de decisión de los mismos— participan todos los comuneros de la macrocomunidad para tratar cuestiones relacionadas con el territorio, bosque y diversos asuntos agrarios y de conservación de los recursos del territorio comunal. La asamblea general de comuneros de cada comunidad opera en la mayoría de los pueblos, como en San Pablo Oxtoteppec, y en ella participan los comuneros con derechos agrarios vigentes para abordar todas las cuestiones relacionadas con territorio, tierras, ampliación del casco urbano, caminos de penetración, sanidad del bosque, elección del representante comunal, etcétera, de su respectivo pueblo. En la asamblea poblacional tienen cabida quienes viven en el pueblo correspondiente, in-

cluyendo a originarios y avecindados, y en ella se ventilan diversos asuntos de interés común que no estén relacionados con las cuestiones territoriales y agrarias, como decidir aspectos relativos a servicios públicos (electricidad, agua, drenaje, servicios en general), y en algunos casos la elección del subdelegado o coordinador de enlace territorial.

Los milpaltenses han buscado armonizar las decisiones de las autoridades comunales con los acuerdos tomados en asamblea; es decir, que sus acciones se ajusten a las resoluciones de ésta. En principio, las autoridades comunales no pueden actuar y decidir de manera independiente, pues están obligadas a acatar las disposiciones de la asamblea. Así, las acciones del representante general de la macrocomunidad de Milpa Alta, que tiene ciertas funciones de gobierno general en la misma, deben sujetarse a las decisiones de la asamblea general de los comuneros. Igualmente, las autoridades comunales de cada comunidad singular deben ceñirse a los dictados de la asamblea general de su respectiva comunidad. Los comuneros consideran las opiniones y criterios de las autoridades expresados en las asambleas, pero si juzgan que son inadecuados los desechan. En general, las autoridades comunales de la macrocomunidad se reúnen periódicamente con la autoridad general de los pueblos para tratar asuntos relativos al territorio y los recursos forestales de Milpa Alta, así como las iniciativas del gobierno federal y del Distrito Federal en su región, entre otros. Uno de los temas que están examinando es la propuesta del gobierno federal de crear una reserva comunitaria o campesina en el territorio milpaltense; otro es el referido al padrón de comuneros (hoy en día hay 10 mil), ya que el último censo se realizó en 1980 y muchas personas quieren que se actualice.

Cuando las autoridades comunales no logran llegar a consensos —con una de ellas que no esté de acuerdo es suficiente para determinar que no lo hay y para declarar improcedente o desaprobado el tema en cuestión—, se convoca a la asamblea general de los comuneros para que ésta decida, y su fallo debe ser acatado por todas las autoridades comunales. Pero, a la vez, en la asamblea general debe haber consenso, pues en caso contrario no procede acción o medida alguna y, por consiguiente, no hay resolución que obligue a

las autoridades. Los conflictos y tensiones entre las autoridades comunales y los comuneros suelen darse, precisamente, cuando aquéllas toman alguna decisión relevante sin antes consultar a la asamblea. Cuando esto sucede, por lo general se convoca a asamblea y si no hay acuerdo sobre la decisión tomada por las autoridades, la medida se recusa y anula. Otra fuente de conflicto es cuando los partidos tratan de influir o decidir sobre algún asunto interno –de cada comunidad singular o de la macrocomunidad– sin tomar en cuenta a la asamblea o modificando la perspectiva de la comunidad, e incluso ignorando la estrategia de las autoridades comunales.

Una de las innovaciones de los milpaltenses en torno al modo de gobernar la diversidad ha sido la inclusión de los *avecindados* en la asamblea poblacional, donde se discuten cuestiones administrativas y de servicios públicos. Muchos *avecindados* se han asentado fuera de los cascos urbanos de los pueblos, por lo que recurren a estas asambleas para incluir sus demandas de servicios públicos. Hay quienes se oponen a la resolución de las mismas cuando la dotación de servicios implica la ampliación del casco urbano de su pueblo más allá de lo que consideran adecuado. Estos asuntos suelen ser materia de tensiones y disputas entre *originarios* y *avecindados*. Gran parte de los conflictos y diferencias en los ámbitos de estos pueblos están relacionadas con el sistema político y las políticas de la federación y de la Ciudad de México –según las competencias de estos órdenes de gobierno– sobre titulación y aplicación de las leyes agrarias, uso del suelo, asentamientos humanos, reordenamiento territorial y ecológico y políticas económicas, entre otras.

ALGUNAS CLAVES PARA GOBERNAR EN LA DIVERSIDAD

En la introducción de este documento señalamos que una democracia basada en la diversidad implica simultáneamente reconocimiento y redistribución. Subrayamos el carácter concurrente de ambos procesos a fin de distanciarnos del enfoque liberal que separa el reconocimiento de la redistribución, así como la identidad de los intereses colectivos, para colocar en el primer plano de sus

preocupaciones teórico-políticas el reconocimiento y la identidad. Tales disociaciones buscan desligar la redistribución y los intereses económicos y políticos de los reclamos de reconocimiento de los grupos de identidad, y reducirlos a aspectos meramente “culturales”. Se trata de extraer la médula económica a lo cultural y, al mismo tiempo, “despolitizarla”. Ésta es en resumidas cuentas la democracia multiculturalista que sostienen los liberales.²³

En nuestro caso sostenemos que identidad e intereses, reconocimiento y redistribución, están estrechamente relacionados. Desde esta perspectiva, una democracia basada en la convivencia de diversos modos de vida abarca el reconocimiento de los intereses económicos y políticos que los sustentan, y las redistribuciones correspondientes. Los reclamos de los milpaltenses arrojan elementos para clarificar el carácter de los intereses y de la redistribución asociados al reconocimiento de su identidad (o modo de vida), así como para responder a la pregunta: ¿qué se reconoce y qué se distribuye en una democracia pluralista? Como hemos tratado de mostrar, el reclamo de los milpaltenses comprende el reconocimiento de su forma de organización macrocomunal y del territorio en el que ésta se ha desplegado, así como la voluntad de sus miembros de autogobernarse y de contar con una estructura institucional y de autoridad conforme con su sistema cultural y organizativo.

Así, pues, la demanda de reconocimiento de la identidad colectiva milpaltense implica el reconocimiento jurídico-político –por parte del Estado y del gobierno de la Ciudad de México– de: 1) la macrocomunidad y su territorialidad, 2) una estructura de gobierno macrocomunal, con funciones y competencias definidas, y 3) sus intereses económicos relacionados con el control colectivo de su territorio y recursos. Todo ello comprende el reconocimiento de un régimen de autonomía. Y, como puede observarse, el reconocimiento supone necesariamente redistribución: redistribución de poderes, competencias, funciones y de los recursos económicos correspondientes.

²³ Véase Héctor Díaz-Polanco, “Identidad, globalización y etnofagia”, en H. Díaz-Polanco, *El laberinto de la identidad*, Colección La Pluralidad Cultural en México, 7, UNAM, México, 2005, pp. 13-56.

¿Cómo operaría una democracia pluralista en estos ámbitos autonómicos? ¿Es posible la convivencia de distintos modos de vida? En los territorios comunales de los pueblos originarios (como el milpaltense) se han asentado personas de distintos orígenes étnicos (indígenas y mestizos) y de varias entidades del país. Al margen de la irregularidad de gran parte de estos asentamientos, una vez legalizados, los avecindados quedan insertos en los espacios de estos pueblos, imprimiéndoles un carácter diverso. Los originarios admiten que no los pueden expulsar, de ahí que planteen la necesidad de normar las relaciones con ellos. Así que para idear una convivencia democrática parece indispensable advertir las causas de los conflictos actuales entre avecindados y comuneros-originarios.

En principio, los avecindados (en particular los mestizos) tienen modos de vida diferentes a los comuneros-originarios. En los primeros suele primar el interés personal y en los segundos el colectivo. Estas diferencias se sustentan en valores y principios distintos. Por lo general y a grandes rasgos, los de los avecindados corresponden a los de la ciudadanía liberal, y los de los comuneros-originarios a los de la comunidad (o “ciudadanía comunal”, para distinguirla de aquélla). Tales diferencias son básicamente la fuente de conflicto. Por ejemplo, como norma, los avecindados tienden a ignorar los intereses colectivos y los principios comunales sobre el territorio, demandando servicios públicos y obras que significan la ampliación de los espacios urbanos sobre el territorio comunal y las tierras cultivables. Ciertamente, estas demandas son favorecidas, en cierta medida, por las autoridades de la Ciudad de México (mediante la concesión de licencias de cambio de uso de suelo y de construcción, entre otras) o por el Estado (a partir de la eliminación o reducción de las protecciones jurídicas a las tierras comunales y ejidales), contraviniendo los intereses y derechos de los comuneros-originarios.

Los milpaltenses distinguen dos tipos de avecindados: i) los indígenas avecindados, que provienen de diferentes lugares del país y con quienes pueden llegar a acuerdos más fácilmente porque reconocen y tratan de respetar los intereses y principios comunales; ii) los avecindados mestizos, con los

cuales es más difícil llegar a acuerdos porque, como se dijo, desconocen los intereses y principios comunitarios, animados por las prácticas individualistas. En esta distinción podemos encontrar la clave de una democracia pluralista. Si los avecindados están asentados en un territorio comunal, lo mínimo que puede exigírseles es que respeten y reconozcan los principios, valores e intereses comunales, esto es, el régimen comunal de la tierra y la vida en comunidad.

En el 2000 se tuvo noticia oficial de 95 asentamientos irregulares en la delegación de Milpa Alta, sobre todo en los contornos de los pueblos de San Pablo Oxtotepec y de San Pedro Atocpan, ocupados por alrededor de 2 725 familias, en una superficie de 231.8 hectáreas.²⁴ A últimas fechas, los comuneros de Milpa Alta han registrado unos 100 asentamientos irregulares, algunos de los cuales están habitados por familias indígenas, sobre todo mixtecas, mazatecas, zapotecas, otomíes y mazahuas, procedentes de Oaxaca y del Estado de México.²⁵ El número de avecindados no indígenas y de originarios es difícil de determinar con precisión en los censos oficiales de población, ya que el criterio básico utilizado es el lingüístico y muchos originarios no hablan la lengua de sus ancestros, el náhuatl —aunque la pérdida o el debilitamiento del uso del idioma no han impedido que los milpaltenses mantengan una identidad colectiva—. Por tanto, la población originaria y avecindada aparece contabilizada indistintamente. No obstante, en el censo de 1995 se reportaron 2 078 hablantes de náhuatl de cinco años o más, a los que se agregan 496 personas de cero a cuatro años en viviendas cuyo jefe(a) o cónyuge hablaba esa misma

²⁴ Véase GDF, Secretaría del Medio Ambiente, 2000, en INEGI, *Estadísticas del Medio Ambiente del Distrito Federal y Zona Metropolitana 2000*, INEGI, México, 2001, p. 45. También, INEGI, *Distrito Federal. Censo de población y vivienda 1995. Resultados definitivos. Tabulados básicos*, INEGI, México, 1996.

²⁵ Aunque en el Censo de 1995 se registran otras lenguas en Milpa Alta (chinanteco, chocho, chol, cuicateco, huasteco, matlatzinca, maya, mixe, purépecha, tlapaneco, tseltal y tsotsil), el número de hablantes de esas lenguas no alcanza las 15 personas. Las que tienen mayor número de hablantes (de cinco años y más) son el mixteco, con 241 hablantes; ñhañhú, 167 hablantes; mazahua, 95 hablantes; mazateco, 86; zapoteco, 73; popoluca, 42, y totonaco, 33 hablantes.

lengua. En 1 234 viviendas el jefe(a) o cónyuge también hablaba náhuatl, calculándose que un total de 5 851 personas habitaban en esos hogares.

El territorio de Milpa Alta sigue siendo básicamente rural y la mayor parte de la población se concentra en los cascos urbanos de los 12 pueblos, particularmente en la Villa de Milpa Alta, cabecera de la delegación, San Pablo Oxtotepec, Santa Ana Tlacotenco, San Pedro Atocpan, San Francisco Tecoxpa y San Lorenzo Tlacoyucan, así como en San Salvador Cuauhtenco y San Antonio Tecómitl —en éste la población es mayor a la de la cabecera delegacional (véase cuadro 1).

CUADRO 1
Población en los pueblos de Milpa Alta y población estimada
que habla alguna lengua indígena en 1995

<i>Pueblos de la delegación de Milpa Alta</i>	<i>Población total</i>	<i>Población de cinco años y más que habla alguna lengua indígena*</i>
Villa de Milpa Alta (cabecera)	13 655	664
San Pablo Oxtotepec	10 156	173
Santa Ana Tlacotenco	7 829	876
San Pedro Atocpan	7 106	165
San Francisco Tecoxpan	7 091	304
San Lorenzo Tlacoyucan	2 835	146
San Antonio Tecómitl	15 848	166
San Salvador Cuauhtenco	7 499	116
San Bartolomé Xicomulco	2 653	48
Total	74 672	2 658
Total delegación	81 102	2 891

Fuente: Datos tomados de INEGI, *Distrito Federal. Censo de población y vivienda 1995*. No se reportan datos sobre los otros pueblos que integran la comunidad de Milpa Alta: San Juan Tepenahuac, San Agustín Ohtenco y San Jerónimo Miacatlán.

*Incluye a hablantes de náhuatl, mixteco, zapoteco, mazahua, mazateco y otomí, entre otros.

Para los pueblos originarios el proceso de urbanización de sus espacios y la falta de definición jurídica de sus territorios representan un gran riesgo. La amenaza de ser absorbidos por la ciudad y perder la posesión y control sobre

su territorio es real, teniendo en cuenta que los espacios comunales y ejidales de muchos otros pueblos del Distrito Federal han sido suprimidos y otros mermados por medio de cientos de decretos expropiatorios.²⁶ De hecho, en la delegación de Milpa Alta se han expropiado, “por causa de utilidad pública”, tierras de uso común del ejido de San Antonio Tecómitl.²⁷

En el decenio de 1970 la expansión urbana en el Distrito Federal estaba acercándose a los pueblos del sur: Tlalpan, Tláhuac, Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Xochimilco y Milpa Alta, e incluso había penetrado en algunos de ellos. Además, en ese decenio comenzaron a observarse cambios importantes en la dinámica demográfica y espacial de la Ciudad de México que se hicieron evidentes en los años siguientes. De 1980 a 2000 las tasas de crecimiento demográfico en la ciudad y en su zona metropolitana decrecieron, elevándose en cambio en las delegaciones del sur, en particular en Milpa Alta. De hecho, Milpa Alta fue la delegación que registró mayores tasas de crecimiento medio anual de 1990 a 2000,²⁸ debido no sólo al aumento natural de

²⁶ De acuerdo con los datos oficiales, de los 90 núcleos agrarios (83 ejidos y 7 comunidades) instituidos legalmente en el Distrito Federal, en la actualidad sólo se reconocen 64 de ellos; asimismo, de las 54 400 hectáreas inicialmente otorgadas a los 90 núcleos agrarios, al presente sólo están bajo el régimen de propiedad social alrededor de 33 938 hectáreas (de las cuales 11 934 son ejidales y 22 004 comunales). El balance es brutalmente disolvente: mediante “270 decretos expropiatorios de diversa índole, se han restado aproximadamente 20 462 hectáreas”, lo que constituye una pérdida de alrededor de 38% de las tierras bajo régimen de propiedad social (INEGI, *Estadísticas del medio ambiente del Distrito Federal y Zona Metropolitana, 2000, op. cit.*, p. 44).

²⁷ Las autoridades del Distrito Federal también han tratado de intervenir en la ampliación de los cascos urbanos de los pueblos y modificar las normas en la materia. El 14 de agosto de 1990 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* un acuerdo (del 14 de julio de 1990) que otorgaba facultades al gobierno del Distrito Federal en relación con los cascos urbanos de los pueblos. Los milpaltenses (en particular los pueblos de San Pablo Oxtotepec, San Lorenzo y Villa Milpa Alta) rechazaron el acuerdo por la vía del amparo.

²⁸ En el mismo periodo de 1990-2000, las delegaciones de Azcapotzalco, Benito Juárez, Coyoacán, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza registraron tasas de crecimiento negativas. En cambio, Álvaro Obregón, Cuajimalpa de Morelos, Iztapalapa, Magdalena Contreras, Tláhuac, Tlalpan y Xochimilco registraron tasas positivas.

su población, sino sobre todo por la inmigración procedente de otros lugares del país y de la zona metropolitana.

CUADRO 2

Población y tasa de crecimiento media anual en el DF y Milpa Alta, 1990-2000

	<i>Población</i> 1990	<i>Población</i> 1995	<i>Población</i> 2000	<i>Tasas de</i> <i>crecimiento</i> 1990-1995	<i>Tasas de</i> <i>crecimiento</i> 1995-2000	<i>Tasas de</i> <i>crecimiento</i> 1990-2000
Distrito Federal	8 235 744	8 489 007	8 591 309	0.54	0.28	0.43
Milpa Alta	63 654	81 102	96 744	4.40	4.21	4.32

Fuente: INEGI, *Estadísticas del medio ambiente del Distrito Federal y Zona Metropolitana*, 2000.

La baja en la tasa de crecimiento demográfico en el Distrito Federal en los últimos 20 años (véase cuadro 2) no ha significado la desaceleración de la expansión de la superficie urbana en la entidad. Como señala Amalia Gracia Sain, esta falta de correspondencia entre las tasas de crecimiento demográfico y las tasas de crecimiento de la mancha urbana se explica por la pérdida de población en valores absolutos en las delegaciones centrales más consolidadas y pobladas y el crecimiento de la ciudad por expansión en las delegaciones del sur y de los municipios del Estado de México recientemente conurbados, de lo que se infiere una movilidad poblacional en el interior de la zona metropolitana.²⁹

BIBLIOGRAFÍA

COMUNEROS ORGANIZADOS DE MILPA ALTA

- 1995 “Proyecto Milpa Alta, su territorio y estatutos generales”, mecanuscrito, Milpa Alta, inédito.

²⁹ Véase Ma. Amalia Gracia Sain, “El poblamiento de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México: análisis y empleo de una tipología explicativa”, en *Perfiles Latinoamericanos*, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México, núm. 24, junio de 2004, p. 117.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y CONSUELO SÁNCHEZ

2002 *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

2005 “Identidad, globalización y etnofagia”, en H. Díaz-Polanco, *El laberinto de la identidad*, Colección La Pluralidad Cultural en México, núm. 7, UNAM, México, pp. 13-56.

ESPINOSA LÓPEZ, ENRIQUE

2002 *Ciudad de México. Compendio cronológico de su desarrollo urbano (1521-2000)*, Instituto Politécnico Nacional, México.

CÁMARA DE DIPUTADOS

1994 “Estatuto de Gobierno del Distrito Federal”, en *Diario Oficial de la Federación*, 26 de julio, México.

CÁMARA DE DIPUTADOS

1970 “Ley Orgánica del Departamento del Distrito Federal”, en *Diario Oficial de la Federación*, 29 de diciembre, México.

GALARZA, JOAQUÍN Y CARLOS LÓPEZ ÁVILA

1982 *Tlacotenco Tonantzin Santa Ana. Tradiciones: toponimia, técnicas y fiestas, canciones, versos y danzas*, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 49, CIESAS, México.

GRACIA SAIN, MA. AMALIA

2004 “El poblamiento de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México: análisis y empleo de una tipología explicativa”, en *Perfiles Latinoamericanos*, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México, núm. 24, junio, pp. 107-142.

GOMEZCÉSAR HERNÁNDEZ, IVÁN

2002 “Palabra de los antiguos. Territorio y memoria histórica en Milpa Alta”, en Pablo Yanes, Virginia Molina y Óscar González (comps.), *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, UCM, Dirección General de Equidad y Desarrollo Social, México, pp. 17-55.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA

2001 *Estadísticas del medio ambiente del Distrito Federal y Zona Metropolitana, 2000*, INEGI, México.

1996 *Distrito Federal. Censo de población y vivienda 1995. Resultados definitivos. Tabulados básicos*, INEGI, México.

MADSEN, WILLIAM

- 1960 *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, University of Texas Press, Austin.

MARTÍNEZ RUVALCABA, MARÍA DE JESÚS

- 1974 *Remanentes religiosos de Milpa Alta. El sistema de cargos y fiestas*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ROJAS, ROSA

- 2005 “Repudian en Milpa Alta pretensión de la SRA de remover a su dirigente”, en *La Jornada*, 19 de mayo.

ROJAS, ROSA Y MATILDE PÉREZ

- 2003 “Cesa la SRA al servidor que avaló destituir a dirigente de Milpa Alta”, en *La Jornada*, 20 de mayo.

SÁNCHEZ, CONSUELO

- 2004 “Autonomía y heteronomía. La reforma conservadora”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa-Cámara de Diputados, México, pp. 261-284.
- 1999 *Los pueblos indígenas. Del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.

WALTER PORTO GONÇALVES, CARLOS

- 2001 *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.

Capítulo 5

De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador

Lourdes Tibán G. y

Fernando García S.

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Desde 1999 Flacso Ecuador mantiene una relación de colaboración con las organizaciones indígenas ecuatorianas y regionales a través de tres instancias. Una de formación académica, en la cual ha formado a 50 profesionales indígenas de seis países latinoamericanos en el campo de los estudios étnicos y a 60 profesionales indígenas de nueve países latinoamericanos en el campo del derecho indígena y actividades hidrocarburíferas. La segunda es la investigación colaborativa en el campo de la antropología jurídica, que tiene en su haber tres estudios en los que intervinieron equipos conformados por investigadores académicos e indígenas y a partir de los cuales se elaboraron las etnografías jurídicas de ocho pueblos indígenas de Sierra y Amazonía. La tercera instancia es la realización de reuniones nacionales e internacionales de discusión sobre temas indígenas y el mantenimiento de una línea especializada de publicaciones. Flacso también fue sede del Congreso Anual de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), realizado en noviembre de 2002. Los resultados alcanzados en estas instancias han permitido una relación continua y de apoyo con las organizaciones indígenas, en la que prevalecen la confianza, el respeto y la crítica.

LA ESTRATEGIA COLABORATIVA EN SÍ

El hecho de que los dos miembros del equipo (la doctora Lourdes Tibán y el doctor Fernando García) nos conociéramos desde antes de empezar la investigación en 2003 facilitó la discusión conjunta de los hilos conductores del subproyecto. En principio armamos una estrategia metodológica que tuvo que ser revisada y readecuada sobre la marcha. Dos acontecimientos influyeron de manera especial: el proceso de elecciones de gobiernos locales en octubre de 2004 y el asedio del que fue objeto el movimiento por parte del gobierno del ex presidente Lucio Gutiérrez, luego de la ruptura de la alianza de gobierno en agosto de 2003 hasta abril del 2005. Ambos sucesos colocaron los hilos conductores de la investigación en un segundo plano, ya que las urgencias eran otras. Fue necesario combinar las dos cosas, lo cual permitió observar que a pesar de que las urgencias políticas del movimiento no podían esperar, su resolución requería del apoyo de la reflexión y análisis del trabajo investigativo profundo. Un ejemplo fue la estrategia de campaña utilizada por la investigadora indígena en el proceso electoral de octubre pasado, que le permitió casi lograr la alcaldía de un municipio mayoritariamente mestizo. Las discusiones que teníamos sobre el proyecto iluminaron gran parte del discurso y programa de gobierno que difundió durante su campaña.

En cuanto a la escritura del texto, desde el comienzo esta tarea quedó distribuida entre los dos investigadores, tal como se mencionó en las reuniones de discusión de Quito y de Bilwi. El investigador académico se encargó de las políticas multiculturales nacionales y la investigadora indígena de la experiencia política del MICC. Esta división del trabajo no nos impidió ser críticos con la parte asignada al otro, además de que juntamos las observaciones hechas por los colegas en los seminarios de discusión con el resto de los equipos e incorporamos información y análisis proveniente del trabajo investigativo directo para enfocar mejor los ejes temáticos y profundizarlos. El investigador académico hizo la edición final del documento, con la idea de contar con un resultado que respondiera a

los requerimientos generales de la investigación y mostrara los hallazgos específicos del caso en estudio.

PROCEDIMIENTOS ANALÍTICOS Y CONCEPTUALES

En el caso ecuatoriano existe una importante práctica de confrontación, planteada tanto por la academia como por el movimiento, sobre la teorización del proyecto político del mismo. Diferentes espacios académicos (mesas redondas, seminarios, conversatorios, etc.) y organizativos (asambleas, congresos, reuniones de discusión con académicos, etc.) alimentaron los conceptos clave de la investigación durante su desarrollo.

Aquí cabe señalar algunas fuentes de tensión respecto del trabajo horizontal y dialogado. Una primera tiene que ver con las discusiones, diferencias, contradicciones y luchas de poder al interior del movimiento. ¿Hasta dónde deben ser explicitadas? ¿De qué manera? ¿En qué circunstancias? Muchas están señaladas en el texto, como la relativa a la alianza de gobierno con el ex presidente Gutiérrez, en donde el límite entre la crítica constructiva y las equivocaciones se vuelve casi imperceptible. El criterio que mantuvimos fue respetar el mandato del movimiento en torno a la estrategia coyuntural trazada, de tal forma que otros planteamientos podrán formularse una vez que las circunstancias hayan cambiado.

Otra fuente de tensión es el doble papel que a veces debe desempeñar el investigador indígena, como actor directo de los hechos y como analista de los mismos. ¿Cómo mantener la distancia inevitable entre protagonista e investigador? La dinámica de los acontecimientos y la urgencia de respuestas a demandas concretas impiden mantener esta distancia, si bien la acumulación de conocimientos y experiencia por la vía de la investigación le permiten estar más preparado ante estas eventualidades.

De cualquier manera, no hay que olvidar que detrás del conocimiento del investigador académico y del investigador indígena persisten lógicas di-

ferentes y que los resultados responden a éstas sin que esto suponga una escisión. Sin duda, un tema abierto y en discusión. Parecería que asistimos a una verificación importante, la investigación colaborativa de este tipo de temas juega un papel determinante tanto para las luchas indígenas como para la elaboración de nuevas formulaciones teóricas que no pueden ser explicadas a partir de las propuestas occidentales.

RESULTADO DE LA INVESTIGACIÓN Y DEVOLUCIÓN A LAS CONTRAPARTES

Las condiciones políticas que el país y el movimiento indígena viven actualmente permiten una discusión abierta y enriquecedora de los resultados. La crisis que enfrenta el movimiento, más allá del cambio de gobierno, requiere de un proceso de reflexión sobre la práctica pasada que permita la recuperación del proyecto político de la Conaie y del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC).

La estrategia de difusión tendrá en cuenta la dimensión de las organizaciones nacionales y regionales. Es fundamental presentar los resultados de todos los casos del proyecto para lograr la dimensión comparativa planteada por el estudio. En realidad, se aspira a organizar eventos expresos para discutir los resultados, utilizando versiones sintéticas y comprensivas, que inclusive enriquezcan el texto final. Desde Flacso se tiene previsto publicar un *dossier* sobre el tema en un próximo número de la revista *Icosos*.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del trabajo es el análisis de las políticas multiculturales impulsadas por el Estado ecuatoriano y por las organizaciones indígenas en los

últimos 15 años para dar respuesta al carácter multicultural y pluriétnico que define al Ecuador como nación. Nos concentraremos en un doble ejercicio: en las políticas generadas por el movimiento indígena, especialmente por la Conaie y el movimiento Pachakutik a escala nacional, y las promovidas a escala regional y local, sobre todo por el MICC.

Intentaremos evidenciar los aportes del estudio etnográfico del caso ecuatoriano a la discusión de gobernar (en) la diversidad, en el sentido propuesto por la Conaie de la construcción de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, y si ésta constituye o no una oferta de gobierno desde los indígenas para gobernar esa diversidad. Por otro lado, analizaremos si la experiencia del gobierno local de Cotopaxi ha logrado poner en marcha un “gobierno indígena” o “buen gobierno”.

Las dos preguntas de investigación tienden a averiguar si el planteamiento del Estado plurinacional concebido por el movimiento indígena ha consolidado una forma propia de gobernar la diversidad en Ecuador. Y, además, a confrontar el discurso del movimiento al inicio de su emergencia política en 1990 con la práctica política de los gobiernos liderados por indígenas en los últimos diez años para verificar la presencia de prácticas políticas no “colonizadas”, “propia-mente” indígenas, o antihegemónicas (Escobar *et al.*, 2001; Santos, 1998).

PRINCIPALES HALLAZGOS

LOS ACTORES

Entre los actores participantes en la insurgencia del movimiento indígena a partir de 1990 se distinguen los siguientes protagonistas: los representantes del Estado,¹

¹ Funcionarios del frente político: los ministros de Gobierno, de la Presidencia y Defensa; del frente económico: de Economía, Energía, Agricultura y Ambiente; y del frente social: de Bienestar So-

las organizaciones indígenas,² los aliados³ y los mediadores.⁴ Desde el abandono de las políticas indigenistas a inicios de los años sesenta, el Estado ecuatoriano no ha mantenido políticas de largo plazo que respondan a los requerimientos de los pueblos indígenas. Por el contrario, desde el retorno a la democracia en 1979, formuló y ejecutó un conjunto de políticas públicas intermitentes y coyunturales hacia esos sectores.

La propuesta de los pueblos indígenas plasmada en el Proyecto Político de la Conaie (1994) propugna por la consolidación de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural. El Estado plurinacional supone, en primer lugar, una reformulación de la democracia. “Una democracia no solamente representativa, sino una democracia participativa, comunitaria; una democracia mucho más amplia, basada en el diálogo, en el consenso, en la revocatoria y fiscalización permanentes” (Macas, 2005: 38). En segundo lugar, la reformulación del sistema económico, “es la eliminación de la explotación, es la incorporación de otras racionalidades a la racionalidad económica imperante actualmente y que amenaza con la destrucción física del planeta” (Macas, 2005: 39). La construcción de una sociedad intercultural implica: “como premisa fundamental el reconocimiento de la diversidad, el reconocimiento del Otro. Y sobre todo, el respeto de su cultura, del desarrollo histórico de cada uno de esos actores dentro de un Estado, dentro de

cial, Salud, Educación y Vivienda, también participaron el ministro de Relaciones Exteriores y los asesores del presidente.

² Las organizaciones indígenas nacionales mencionadas de acuerdo con el grado de representación que ostentan, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (Feine) y Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (Fenocin).

³ Coordinadora de Movimientos Sociales que reúne a organizaciones de base no indígenas vinculadas con los partidos de izquierda, algunos sindicatos de trabajadores estatales, grupos de intelectuales y profesionales y organizaciones no gubernamentales de desarrollo. Estos actores no son motivo de análisis en el presente artículo.

⁴ La Iglesia Católica, representada por su jerarquía, Fundación Rigoberta Menchú y la comisión de observadores, formada por funcionarios de los organismos internacionales de desarrollo residentes en el país. Estos actores no son motivo de análisis en el presente artículo.

una nación” (Macas, 2005: 39). Este planteamiento se ha convertido en el referente de sus reivindicaciones y en un reto para la sociedad ecuatoriana en su conjunto.

Los aliados de los pueblos indígenas han debido enfrentar un tema controvertido: ¿representan las reivindicaciones indígenas solamente sus demandas o también las del resto de sectores no indígenas?⁵ Con la consigna utilizada en el levantamiento de febrero de 2001: “nada sólo para los indios”, el movimiento indígena ecuatoriano pretendió asumir propuestas que le dieran mayor protagonismo político. Los otros movimientos sociales no se sienten debidamente representados por las demandas indígenas. Al interior de la sociedad ecuatoriana, el planteamiento de los pueblos indígenas se da en un contexto de ausencia de iniciativas del resto de la sociedad civil que permitan formular y negociar demandas, generar críticas e imaginar nuevas alternativas (Guerrero, 2000).⁶ Los mediadores han cumplido un papel coyuntural de convocatoria y han mostrado sensibilidad a las propuestas de los pueblos indígenas.

LOS PRINCIPALES EPISODIOS CONTENCIOSOS ENTRE PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO

Una vez precisados los actores que han intervenido en la generación de las políticas multiculturales, es conveniente analizar los principales episodios contenciosos que se han desarrollado en los últimos 15 años. El primero tiene relación con la institucionalización en 1988 de la educación intercultural bilingüe, al crearse la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib) al interior del Ministerio de Educación, con funciones y atribuciones propias. Por acuerdo con el presidente de turno Rodrigo Borja, el movimien-

⁵ Este tema es analizado por varios autores en la revista *Iconos*, núm. 10, Flacso, sede Ecuador, abril de 2001.

⁶ Luego de los últimos sucesos de la caída de Lucio Gutiérrez en abril de 2005, esta aseveración fue cuestionada por la clase media y popular quiteña, que planteó una nueva propuesta política.

to indígena logró que el nombramiento de su titular se hiciera a partir de una terna presentada por las organizaciones indígenas nacionales.

En junio de 1990, el primer levantamiento indígena nacional presentó una agenda⁷ de 16 puntos que combinaba demandas propias y coyunturales del movimiento con una demanda fundamental que cuestionaba la estructura misma del Estado: el reconocimiento de su carácter plurinacional, junto con la necesidad de una reforma política profunda. Este hecho marcó la visibilización de los pueblos indígenas en la esfera pública. La respuesta del gobierno de turno fue rechazar la posición del movimiento acusándolo de “dividir la nación en varias naciones”, al plantear la reivindicación de la plurinacionalidad.

En 1992, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), filial de la Conaie, organizó una marcha desde su sede regional hasta la capital de la república. Su travesía por el centro del país dio a esta marcha un carácter casi nacional. La principal reivindicación era la legalización de los territorios,⁸ como paso inicial para iniciar la reconstitución de los pueblos y nacionalidades indígenas. Esta exigencia permitió el reconocimiento por parte del Estado de 3 959 578 hectáreas de territorios indígenas en la Amazonía y Costa, quedando pendientes todavía 2 348 777 hectáreas. Se trata de territorios agregados que corresponden a las áreas de asentamiento poblacional y áreas de reserva. Para el caso de la Sierra, donde existen tierras individuales y comunales, no se dispone de información actualizada sobre la superficie ocupada. La constatación en esta región es que existe una correlación directa entre territorios étnicos serranos ubicados sobre los 3 200 msnm, es decir, tierras de altura con limitado uso productivo.

⁷ La agenda del movimiento será denominada por sus actores como “mandato”, en el sentido de que es el resultado de las deliberaciones y decisiones del colectivo, que incluye rendición de cuentas periódicas.

⁸ Territorios entendidos como la totalidad del hábitat que ocupa una nacionalidad indígena en donde desarrollan su cultura, formas de organización social, política y económica propias (Conaie, 1994).

En 1994 se produjo el segundo levantamiento indígena nacional. La protesta paralizó el país durante 20 días. La causa fue el rechazo a la aprobación de una nueva ley agraria que incorporaba al mercado las tierras comunitarias de las comunidades indígenas serranas por considerarlas “improductivas” y un freno a la “modernización” del campo. Después de arduas negociaciones entre los dirigentes, el presidente Durán Ballén y los representantes de los medianos y grandes propietarios, se autorizó una reforma que impedía la liberalización de las tierras comunitarias.

A partir de las elecciones de 1996 las organizaciones indígenas se incorporaron a la contienda política con el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, resultando electos 75 funcionarios públicos indígenas por primera vez en el país. Los pueblos indígenas definieron una estrategia política de largo plazo: tomar los poderes locales por la vía democrática y electoral para luego acceder al poder central. Esta medida fue posible debido a dos decisiones del Congreso Nacional: la una, el voto de los analfabetos en 1979 y, la otra, la inclusión en 1994 de los movimientos políticos independientes en las elecciones de votación popular, con lo cual los partidos políticos tradicionales perdieron el monopolio de la representación política.

En 1996, durante el gobierno de Bucaram, las organizaciones indígenas jugaron un papel de oposición temprana frente a la corrupción y atropellos del presidente y apuntalaron las manifestaciones realizadas durante los días de huelga que derivaron en su destitución en 1997. Durante los seis meses de su mandato, creó el Ministerio de Asuntos Étnicos y nombró a un indígena amazónico como ministro con el fin de dividir al movimiento indígena, acción que sería utilizada por los siguientes gobiernos con similares intenciones.

Durante el gobierno provisional de Alarcón, en 1998, se llevó a cabo la Asamblea Constituyente que aprobó una nueva constitución. En esa ocasión fueron elegidos cuatro asambleístas indígenas que cumplieron un papel decisivo en la aprobación del carácter pluricultural y pluriétnico del Estado ecuatoriano, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afro-ecuatorianos, el pluralismo jurídico y la creación de las circunscripciones territo-

riales indígenas. En las elecciones de 1998 fueron electos seis diputados del Movimiento Pachakutik, quedando como segunda vicepresidenta del Congreso para el periodo 1998-2000 la doctora Nina Pacari. El movimiento, en negociaciones con Yamil Mahuad antes de su posesión, logró dos importantes avances: la creación del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) con calidad de cartera de Estado adscrita a la Presidencia y la de la Dirección de Salud Indígena, adscrita al Ministerio de Salud Pública. Ambos espacios preservaron las facultades atribuidas a la Dineib ya mencionadas.

El Congreso Nacional en 1998 ratificó el Convenio 169 de la OIT por gestiones del diputado indígena Miguel Lluco, complementando así las reformas constitucionales logradas en el mismo año. Luego de un largo proceso de negociación, iniciado en 1992, el gobierno inició el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine) en 1998, gracias a un préstamo ofrecido por el Banco Mundial y la FAO. Se trata de un proyecto piloto del Banco Mundial dirigido a pueblos indígenas y negros, con una duración de cuatro años y una inversión de 50 millones de dólares. Los componentes principales fueron: la delimitación de territorios indígenas y negros, el fortalecimiento de sus organizaciones, crédito para proyectos productivos y becas para la formación de estudiantes universitarios. Las organizaciones indígenas participaron en todas las fases del proyecto.

En 1999, durante la presidencia de Mahuad, los pueblos indígenas llevan adelante dos levantamientos nacionales. El primero, realizado después del feriado bancario y de la congelación de cuentas bancarias e inversiones decretada por el Ejecutivo, se extendió durante cuatro días y contó con la presencia de las organizaciones indígenas, que bloquearon las carreteras de las provincias de la Sierra y Amazonía. Este levantamiento tuvo un carácter especial, pues el movimiento indígena negoció con el gobierno por primera vez en alianza con otros sectores y grupos sociales igualmente afectados por las medidas.

El detonante del segundo levantamiento fue la decisión del gobierno del incremento mensual del precio de la gasolina atada a la cotización del

dólar, suceso que provocó una alianza social semejante a la anterior, a la que se incorporaron también los transportistas. Además, las organizaciones indígenas de la Sierra culminaron la protesta con una marcha sobre la capital para obligar a negociar al presidente en el centro mismo del poder, luego del arreglo entre el gobierno y las organizaciones sociales se congeló el precio de los combustibles durante un año.

A pesar del diálogo⁹ y los acuerdos, el gobierno los incumplió, por lo que el VI Congreso de la Conaie que se realizó en noviembre de 1999 resolvió la interrupción de las conversaciones y el inicio de medidas de hecho. El agravamiento de la crisis económica y política nacional alcanzó su punto máximo con la dolarización de la economía en enero de 2000, por lo que el movimiento indígena y el resto de las corrientes sociales iniciaron un nuevo bloqueo de carreteras, pusieron en marcha la toma de Quito y lanzaron su reivindicación más radical hasta la fecha: la renuncia de los tres poderes del Estado y la instauración de un nuevo gobierno democrático, alternativo, directo y participativo.

Tras esta reivindicación se inició una estrategia de toma del poder que para el gobierno, los partidos políticos, las élites económicas y las fuerzas armadas fue indescifrable: la alianza que los dirigentes del movimiento indígena establecieron con un sector de oficiales del ejército para acceder al poder rompiendo el orden constitucional. En el desenlace de los acontecimientos del 21 de enero de 2000, el alto mando militar decidió entregar el poder, sin ser la instancia constitucional encargada para el efecto, al vicepresidente Noboa, que ejerció la presidencia hasta enero de 2003. Luego de los sucesos del 21 de enero, cuatro meses más tarde, el 21 de mayo, se realizaron las elecciones de los gobiernos locales. El movimiento indígena tomó parte activa en la campaña con candidatos propios y en alianza con otros partidos

⁹ Desde el levantamiento de 1990 las negociaciones entre los pueblos indígenas y el Estado se dieron en el transcurso de las medidas de hecho. A partir del levantamiento de julio de 1999, una vez logrado el acuerdo, se inicia un proceso de diálogo entre las partes para su aplicación y seguimiento. Algo semejante sucede en el levantamiento de febrero de 2001.

y lograron 22% de las prefecturas provinciales, 14% de las alcaldías, 12% de los consejeros provinciales, 9,5% de los concejales y 61% de las juntas parroquiales rurales.

Durante el gobierno de Noboa ocurrió un nuevo levantamiento nacional, en el año 2001, por causa de las medidas económicas adoptadas por el gobierno, en especial el aumento de los combustibles y de las tarifas del transporte público. Al mes de esta protesta comenzó un nuevo proceso de diálogo entre el gobierno y los pueblos indígenas. Bajo este gobierno el Estado adoptó varias decisiones relacionadas con los pueblos indígenas. En el 2000, el Congreso Nacional aprobó la creación en su interior de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras etnias, instancia que desde su origen ha estado presidida por diputados indígenas del movimiento Pachakutik y muestra logros limitados. Un decreto ejecutivo de mayo del 2002 dio vida al Fondo de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Fodepi) mediante una partida del presupuesto nacional de 10 millones de dólares, mismo que está destinado al financiamiento de proyectos productivos para las comunidades y actualmente se encuentra en funcionamiento.

Una de las acciones más importantes que el movimiento indígena desarrolló luego de la reforma constitucional de 1998 fue la discusión y formulación de la Ley de Ejercicio de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, que a partir de la legislación secundaria intentaba iniciar la aplicación de las normas constitucionales. Este proyecto surgió al interior de la Conaie en 1998 y fue discutido durante tres años al interior de los pueblos y nacionalidades y otros sectores académicos e intelectuales. Contaba con una importante base social y política que lo respaldaba, algo inusual y extraordinario para la práctica legislativa ecuatoriana. Finalmente, en noviembre del 2001 fue presentado al Congreso Nacional y su estudio fue confiado a la Comisión de Asuntos Indígenas y Otras Etnias, que emitió el informe de aprobación.

Después de un proceso de negociación política con los legisladores, en diciembre del 2002, el Congreso Nacional aprobó la ley y la remitió al presidente para su aprobación o veto. El 8 de enero del 2002, a una semana

de terminar su periodo, el presidente Noboa envió al Congreso Nacional el veto total a la ley. Esta decisión obligó a esperar un año calendario para intentar su reingreso al Congreso, siempre y cuando contara con el voto de las tres cuartas partes de los diputados. En la práctica significó su archivo definitivo. Desde el Ejecutivo, el Estado ecuatoriano utilizó su capacidad de regulación legal para poner en vigencia el Reglamento de Consulta y Participación para la Realización de Actividades Hidrocarburíferas a fines del 2002. Este instrumento jurídico permitió el reinicio de las actividades petroleras en territorios indígenas.

La contribución desde el poder judicial al tema de las políticas multiculturales ha sido mínima: el reconocimiento de amparo constitucional a una organización indígena amazónica que obligó a las empresas petroleras a negociar con las organizaciones indígenas jurídicamente reconocidas en 2002 y la sentencia de un juez de la provincia de Cotopaxi a favor de la aplicación del derecho indígena en 2004. El acontecimiento más polémico del movimiento posterior al gobierno de Noboa es la alianza con el gobierno de Gutiérrez que lo llevó al poder a partir del 2003, misma que fue disuelta seis meses más tarde, desatando un conjunto de “acciones de intimidación selectiva y de resquebrajamiento” (Barrera, 2004) hacia el movimiento por parte del gobierno de Gutiérrez y que no cesaron sino hasta su caída en abril de 2005.

El denominado “mandato” de los pueblos indígenas se ha ido transformando a lo largo del tiempo y cambiando conforme las vicisitudes de la vida política y económica del país. Ecuador, como el resto de los países de la región, ha debido implementar estrategias de ajuste económico a partir de 1982, la mayoría de ellas con un alto costo político y social.¹⁰ Las demandas han girado, según el mismo movimiento indígena, alrededor de dos ejes: uno, vinculado

¹⁰ En Ecuador la pobreza afecta sobre todo a las zonas rurales y a los hogares indígenas. En 1998, la población indígena mantenía una tasa de pobreza de 87% para todo el grupo étnico y de 96% para la Sierra rural, en comparación con 61% para la población no indígena. La extrema pobreza se encontraba en el rango de 56% para los indígenas y 71% para los indígenas en la Sierra rural, en comparación con el 25% de la población no indígena (Banco Mundial, 2005).

con el bienestar de toda la población pobre del país, y el otro con aspectos relacionados con el bienestar de los pueblos indígenas. En el caso ecuatoriano, uno de los avances del movimiento es haber suspendido algunas medidas de ajuste económico que evitaron el proceso privatizador de los servicios básicos estatales y la plena vigencia del modelo económico neoliberal.

FORMAS NUEVAS DE GOBERNAR: EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y SU INTENTO DESDE LOS GOBIERNOS LOCALES

El nacimiento legal de la Conaie en 1986 y el levantamiento de 1990 trazaron una nueva agenda política encaminada a confrontar la que hasta entonces había desarrollado el gobierno nacional y en especial los gobiernos locales. Con el fin de definir cuál sería la orientación del movimiento indígena ecuatoriano se planteó un discurso de cambio y comenzó a hablarse de los gobiernos locales alternativos. Para ejecutar esta iniciativa, el movimiento indígena —en este caso Conaie—¹¹ discutió quién debía ejecutar esta agenda y cómo se la podía llevar a la práctica dentro de la estructura del Estado ecuatoriano. Después de varios análisis y discusiones se alió con otros actores sociales y decidió crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.¹²

El tema de los gobiernos locales se inscribe en la constitución del Estado plurinacional, lo cual implica el fortalecimiento de la territorialidad, la autogestión, los gobiernos comunitarios y la autonomía como fundamentos

¹¹ Nos referimos a la Conaie porque es de donde nace el movimiento político Pachakutik, y en su proyecto inicial planteó la construcción del poder desde lo local.

¹² En el proceso de conformación de Pachakutik se discutió el tema de la plurinacionalidad y de la interculturalidad. Un movimiento político no debía ser sólo de indígenas o sólo para indígenas, sino que desde el principio tenía que emprender procesos de inclusión de otros sectores. Por esta razón se hizo la alianza con el movimiento político Nuevo País, que para entonces representaba a varios sectores sociales. Esta aclaración permite también explicar la confusión que existe entre qué es la Conaie y qué es el Pachakutik. La primera está conformada exclusivamente por los pueblos y nacionalidades indígenas, y el segundo por indígenas y no indígenas.

de su acción. La gestión local alternativa apareció en la agenda política de Pachakutik desde 1996, pero sus raíces e incluso su propuesta se originaron en el proceso organizativo plasmado en el Proyecto Político aprobado en el IV Congreso de la Conaie en 1993. Desde esta perspectiva, los gobiernos locales alternativos requerían la generación de un nuevo modelo de gestión para el desarrollo basado en tres pilares fundamentales: la democratización del poder local, la transparencia de la gestión administrativa y política y la gestión del desarrollo económico, social, político y cultural.

Paralelo a la trilogía de principios básicos están también como ejes transversales: la equidad social, de género y de generaciones, la interculturalidad, la sostenibilidad y la participación. Todos éstos planteados desde una iniciativa propia, con autonomía, provenientes de las bases sociales y desde la práctica de los procesos organizativos. Las propuestas hechas por el movimiento indígena para el ámbito local tienen relación con la vigencia de un “gobierno indígena” o “buen gobierno”, de inmediato su análisis desde la práctica del ejercicio del poder para el caso del MICC.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y CAMPESINO DE COTOPAXI

El MICC es una organización indígena que pertenece a la instancia regional de la sierra ECUARUNARI y a escala nacional es filial de Conaie. Está ubicada en la provincia de Cotopaxi, su creación data de 1978 y la conforman 28 organizaciones locales. Es una de las organizaciones más representativas y decisivas en el quehacer político de Conaie, su grado de organización y de movilización le ha permitido ser protagonista de los levantamientos indígenas. Demostró su solidez y postura crítica en las elecciones del 2002, cuando se mantuvo al margen de la alianza indígena-militar con Gutiérrez por considerar que el proceso de consolidación de la participación indígena no podía apoyar una alianza coyuntural, y mucho menos una liderada por un ex militar.

Para complementar su acción política, el MICC encabeza otros procesos que lo fortalecen: la escuela de líderes para capacitar y garantizar el relevo de nuevos cuadros con equidad de género para ejercer la dirigencia y cargos públicos, la gestión de becas estudiantiles, proyectos para mejorar la calidad de la educación en las comunidades indígenas, entre otros. A escala provincial ejecuta el Proyecto de Desarrollo Cotopaxi (Prodeco), dirigido a mejorar las condiciones de vida de las comunidades de base con el financiamiento de la Unión Europea. La relación del MICC con la Conaie se asemeja a la que mantienen dos organizaciones indígenas en la Sierra (la FICI en Imbabura y el MICH en Chimborazo), las tres organizaciones son sus ejes de acción política y de movilización y cuentan con gobiernos locales presididos por indígenas que han logrado avances innovadores y referenciales.

Desde el año 2000, Pachakutik constituye la primera fuerza política y electoral en la provincia de Cotopaxi. Este movimiento alcanzó en los comicios de octubre de 2004 las siguientes dignidades de votación popular para el periodo 2004-2008: el prefecto, la primera autoridad provincial (reelecto); dos consejeros provinciales de cuatro; un alcalde de siete; 12 concejales municipales de 30, y 75 miembros de juntas parroquiales de 33 parroquias rurales de 165, alcanzando en 23 juntas la presidencia de la mismas (Toaqui, 2004).

Para el presente trabajo hemos seleccionado dos experiencias concretas de gobierno, la del prefecto César Umaginga y la del alcalde del municipio de Saquisilí, Antonio Llumitasig, para contrastar sus acciones con las propuestas hechas por el movimiento indígena, tanto en lo que se refiere a los pilares de gestión como a los ejes transversales de desarrollo local. En el tema de la democratización del poder una de las prácticas más comunes ha sido la elaboración de los programas de desarrollo y la puesta en marcha de las asambleas provinciales o municipales para planificarlos, ejecutarlos y evaluarlos. Sin embargo, el alcalde de Saquisilí va más allá, habla de que se ha conseguido un cambio de actitud en el ciudadano común, superando el paternalismo: “Antes la gente concebía que el municipio debía atender todo:

agua, alcantarillado, etc. Yo creo que el primer cambio es que hay una nueva visión de la población en el sentido de la participación ciudadana. Para que las cosas se mejoren, yo debo participar, debo apropiarme”.

La base de la participación ha sido la llamada “densidad organizativa” (Bretón, 2001) del movimiento indígena, que ha sido un referente para impulsar organizaciones similares entre los actores sociales no indígenas. Este hecho ha superado las instancias “oficiales” de representación y participación previstas en las leyes municipales y provinciales y ha generado el surgimiento de instancias “no oficiales” que se han ido institucionalizando con el paso del tiempo. El caso del municipio de Saquisilí es representativo, ya que aparecen nuevas formas de democracia local, como los comités deliberantes:

La participación ciudadana ha permitido la construcción de renovadas formas de democracia local. Trabajamos con diferentes comités. Uno es el de Desarrollo Cantonal que es la madre de todos. El Plan de Desarrollo Cantonal nos permitió trazar cuatro líneas estratégicas de trabajo: salud y saneamiento, educación, medio ambiente y desarrollo sustentable y desarrollo urbano. Cada una tiene su propio comité deliberante y proponen al Comité de Desarrollo Cantonal planes y programas.

En muchas ocasiones las autoridades indígenas han debido recurrir a la convocatoria de asamblea ampliada, cuando algunos funcionarios han pretendido “distribuirse” el presupuesto municipal acogiéndose a las cuotas partidarias. Así lo demuestra el siguiente testimonio:

En 1998 no quisieron aprobar el presupuesto porque querían poner cuotas y yo les dije: “señores concejales, si ustedes no aprueban el presupuesto, voy a convocar a una asamblea ampliada y hacer aprobar con el pueblo. Sé que voy a infringir algunas cosas, pero estoy en la obligación de hacerlo”. Debido a esa actitud se reconsideró y se aprobó.

Respecto de la transparencia de la gestión administrativa y política, uno de los aportes del gobierno provincial de Cotopaxi es la construcción del denominado “gobierno circular”, que para el caso muestra varios rasgos fundamentales: el respeto a las diferencias étnicas, la vigencia de la diversidad cultural, la igualdad social y política y la perspectiva de inclusión:

El indígena ya no es excluido, es respetado como ser humano, no hay rechazo ni a su cultura ni a su identidad; no hay jerarquía social y política... que haya un solo círculo para que todos estemos juntos, es el ejercicio del poder desde abajo, el gobierno de los de los excluidos, de los que no han tenido oportunidad.

Este gobierno circular reúne a indígenas, campesinos, mestizos y blancos dentro de un espacio plurinacional, multiétnico, intercultural y multilingüe. En cuanto a la transparencia del manejo del presupuesto municipal, es interesante conocer el testimonio de los órganos de control del Estado en relación con la gestión del alcalde de Saquisilí:

De 1996 a 1999 me hicieron cinco auditorías desde la Contraloría General del Estado. No estaba dentro de la agenda pero querían probar, saber si realmente había manejado con transparencia los fondos públicos. Tuve algunas observaciones, pero jamás me dijeron que había topado un solo centavo para llevar a mi casa o a la casa de los concejales ni de ninguno de los trabajadores. Esto permitió que el pueblo de Saquisilí proponga masivamente mi reelección.

En este campo se han dado avances importantes, el municipio de Saquisilí ha incorporado como mecanismo de gestión presupuestaria la experiencia del presupuesto participativo de Porto Alegre.¹³ Sin embargo, no es suficiente, se

¹³ Experiencia iniciada en la ciudad de Porto Alegre en 1989, basada en la participación de la población, por medio de un proceso de debates y consultas, que junto con las autoridades municipales y técnicos determinan y deciden la cuantía de los ingresos y los gastos, así como dónde y cuándo

quiere avanzar más y se hacen nuevas propuestas de planeación estratégica y de carácter participativo para ejecutar proyectos de gran envergadura:

Nos capacitaron en el presupuesto participativo según el modelo aplicado en Porto Alegre. Nuestros presupuestos participativos deben ser propios. Aspiramos que en algún momento los alcaldes y concejales den seguimiento para tener nuestro propio modelo. Creemos que se deben desarrollar asambleas comunitarias no sólo para decir cuánto tenemos y a cómo nos toca, sino que el presupuesto debe asignarse a necesidades urgentes, a proyectos de gran envergadura.

La novedad del caso es mostrar si los gobiernos locales son o no alternativos, en qué sentido lo son y si en realidad tienen una forma diferente de hacer política, en otras palabras, de ejercer el poder desde abajo. El prefecto de Cotopaxi lo plantea de la siguiente manera:

El modelo del Estado es vertical y Pachakutik lo impugna. Siempre el poder está tras del escritorio, dicen, yo no creo que el poder deba ser para una autoridad. El poder debe ser compartido a través de la participación ciudadana, la rendición de cuentas, el control social del ciudadano común y corriente ejerciendo el derecho de revocatoria. Es una nueva forma de hacer política, no es solamente ver si es que el prefecto cumple o no, sino si es que hay propuestas de fondo, como la construcción de un nuevo modelo de desarrollo. Todos estos conceptos son nuevos y necesarios para la sociedad y deben ser transmitidos por un líder que pueda cambiar los conceptos, la ideología.

Otro planteamiento interesante es la construcción de un nuevo modelo de desarrollo desde el gobierno local, llamado en kichwa “*alli kamsay*”, el buen

realizar las inversiones, cuáles son las prioridades y cuáles son los planes y acciones que debe llevar a cabo el gobierno local.

vivir o modelo de vida. Se trata de una concepción indígena según la cual el desarrollo no sólo implica una mejora en la generación de ingresos económicos, sino sobre todo una relación de equilibrio y armonía con la naturaleza, la comunidad y el individuo. A decir del prefecto actual, para la consecución de este propósito se deben combinar dos aspectos importantes: la visión de hacia dónde ir y la voluntad política para hacerlo. Siendo una propuesta que nace de la cosmovisión indígena, es plenamente aplicable a los demás grupos culturales que forman parte de la provincia.

El planteamiento anterior requiere de un elemento que los gobiernos locales han ignorado en su acción, la necesidad de contar con una visión de futuro a mediano y largo plazos para tratar de llegar al “*alli kansay*”. El gobierno provincial ha formulado esa visión y los pasos que deben seguirse para cumplirla. En este sentido, la presencia de un partido o movimiento político en el poder provincial es secundaria, pues se trata de pasar de los proyectos o programas a la ejecución de políticas locales de largo plazo para concretar esa visión. En la gestión del desarrollo económico, social, político y cultural local cobra especial relevancia la generación de políticas públicas encaminadas a fortalecer las economías locales, las instancias organizadas, las relaciones interculturales y sus identidades propias, con vistas a la autonomía regional y local en el largo plazo.

Un tema clave lo constituye la relación entre obras físicas, desarrollo sustentable y proyecto político. Dada la experiencia del gobierno local alternativo en Cotopaxi, parece indispensable lograr un equilibrio entre la ejecución de obras materiales que a ojos de los electores son apremiantes y los valores del proyecto político, que es lo que marca la diferencia en el ejercicio del poder a partir de prioridades en temas clave, como la educación, salud y agua. El prefecto de Cotopaxi trata de definir ese equilibrio:

Las obras físicas son indispensables pero no son el problema de fondo, es la visión a largo plazo y cómo sostener el proyecto político. Al fin hemos ganado algo que no tiene un valor económico sino haber logrado un espacio como

movimiento indígena con mucho orgullo y que podamos impulsar, discutir los temas y generar un trabajo mancomunado, de alianza y de respeto.

Una de las políticas públicas que es motivo de atención para los gobiernos alternativos es la educación. Para el caso del municipio de Saquisilí los avances son bastante limitados debido a la presencia de dos procesos de carácter estructural que inciden en la deserción escolar. Uno, el bajo nivel de ingresos económicos de los padres de familia, que obliga a trabajar a los niños para completar los ingresos familiares y, otro, el aumento de la pobreza la raíz de las medidas de ajuste económico de la década de los noventa y de la dolarización en el año 2000. El plan de desarrollo del municipio apunta a elevar la calidad de la educación, entendida como la formación y capacitación a maestros y padres de familia, el equipamiento de material didáctico y el mejoramiento de la infraestructura educativa. En comparación, en el campo de la salud los logros son escasos: se ha intervenido poco en la infraestructura física, se mantienen los programas del gobierno central de atención primaria y a mujeres embarazadas y la vacunación de menores de cero a cinco años.

Un aspecto crítico en la provincia y el municipio es el productivo. El prefecto ha trabajado en forma intensa en un programa de preservación ecológica de los bosques y páramos con el fin de mantener y preservar las fuentes de agua de consumo humano y de riego. En este terreno el balance también es pobre. La principal limitación es que se trata de proyectos que requieren de una infraestructura básica de servicios —con la que se cuenta apenas en los últimos años— y de una fuerte inversión de capital estatal o privado que está fuera del alcance de los gobiernos locales.

El caso de Saquisilí es aleccionador respecto de la búsqueda de financiamiento para el desarrollo de la zona. En 1996, cuando el alcalde Llumitasig inició su primer periodo, el presupuesto municipal dependía en 97% de las asignaciones gubernamentales. El 2004, al terminar su segundo periodo, el porcentaje bajó a 85%, debido a fondos provenientes del sector no gubernamental y de la cooperación internacional. Esta gran limitación somete todavía

a los gobiernos locales a las gestiones que puedan hacer en el Ministerio de Economía para recibir las asignaciones.

Es importante hacer mención de los ejes transversales de acción planteados por el movimiento indígena para la gestión de los gobiernos locales. La equidad de género sigue siendo una asignatura pendiente. Pese al crecimiento de las organizaciones de mujeres en las comunidades de base, su participación política es mínima. Valga remitir a las últimas elecciones regionales y locales realizadas en octubre de 2004, que se aplica no sólo a la provincia sino a todo el país. Un logro del movimiento de mujeres ecuatorianas en los últimos años ha sido la denominada Ley de Cuotas Electorales, según la cual las listas debían incorporar a 40% de mujeres, porcentaje que en las siguientes elecciones del 2006 sería de paridad. En las distintas nominaciones, las mujeres del movimiento Pachakutik alcanzaron el 25 por ciento, lo cual muestra que la relación es todavía de tres a uno en favor de los hombres.

La equidad generacional referida a la participación de los niños, niñas, ancianos y ancianas es todavía un simple discurso. Los gobiernos alternativos despliegan pocas acciones y programas que permitan a estos actores una presencia protagónica. Por su parte, la vigencia de una verdadera interculturalidad muestra en el caso de Cotopaxi cambios interesantes. El alcalde de Saquisilí hace una reflexión acerca de la percepción de los no indígenas en sus primeros días como autoridad y de cómo ha ido cambiando al paso del tiempo. El testimonio ilustra un proceso de dignificación del gobernante indígena ante los ojos de la población no indígena:

En las primeras sesiones del concejo en 1996 la gente no venía porque le interesaban los temas a tratarse o porque querían exponer algo, sino que tomaron la presencia del indio como algo inaceptable y se generó un rechazo. Querían saber desde cómo se sienta, hasta cómo se expresa y si entiende de la política. De frente nos dicen indios, pero jamás he escuchado que nos tachen de incapaces. Creo que todavía existe en gran medida el racismo.

El alcalde reconoce que no se ha puesto en duda la capacidad de una autoridad indígena. Y aunque habla de racismo de los mestizos hacia los indios, asegura que la autoridad juega un papel fundamental para superarlo:

En Saquisilí no es una sorpresa que estén reunidos indios y mestizos. Sin embargo, todavía se ve racismo, como si fuera la necesidad la que le obliga a estar ahí. Yo creo que el papel del representante está en insistir en nuestros principios ideológicos de interculturalidad, como un proceso permanente de diálogo. Racismo existe. Recién acabamos de vivir la experiencia de una campaña política, nos han dicho de todo los candidatos no indígenas, desde matapijos hasta pasta borregos, claro que son expresiones de los políticos, pero igual se evidencia lo que piensa la sociedad en general.

El mismo alcalde habla sobre su concepción de interculturalidad y la relaciona con los espacios y reuniones públicas como escenarios en los cuales se abren y se cierran las fronteras étnicas y culturales:

Quisiera explicar lo que hemos implantado en Saquisilí, la interculturalidad entendida como proceso permanente de diálogo y enriquecimiento. He luchado para que no sea solamente respeto al idioma o a la vestimenta, sino que sean principios humanos para tratarnos de igual a igual entre todos.

La concepción del prefecto sobre el mismo tema plantea una noción más espiritual, a pesar de lo cual considera que sí ha habido cambios:

Ahora en Cotopaxi se va comprendiendo lo que es la interculturalidad, como una nueva manera de vivir la cultura y pretendemos que nuestro proyecto político continúe, ya que postula que siendo diferentes somos iguales, pues al final todos somos hijos de Dios, aun naciendo en diferentes culturas. Yo creo que hemos ganado en este sentido.

La percepción de otros actores sobre la interculturalidad parece vislumbrar cambios en el sentido de un “gobierno de los pobres”. Un consejero provincial mestizo de la derecha política señala que ha apoyado al prefecto indígena porque él también es de origen pobre y en la provincia ya no hay “gamonales” o patronos, además de que valora su carisma, liderazgo y conocimiento. Este mismo consejero critica a Pachakutik por lanzar candidatos y elegir sólo a indígenas para las principales nominaciones.

Distinta es la opinión de un concejal municipal de Pachakutik, miembro de una organización de pobladores suburbanos de la capital provincial y de origen campesino. Junto con otro concejal de Pachakutik, forma parte de la minoría al interior del concejo municipal y cuenta haber sido objeto de un trato racista por parte de otro concejal mestizo, quien le increpó que “los indios deben ponerse terno (traje) para ir a las sesiones del concejo”. Sin embargo, menciona que su mayor logro fue la aprobación del plan de desarrollo participativo del municipio que fue propuesto por ellos. No descarta que en el corto plazo el movimiento elija a un alcalde indígena.

Un último eje de la acción de los gobiernos locales es el de la participación, un elemento que ha cambiado y que para su continuidad y seguimiento exige de un cambio en la mentalidad de la gente. En este ámbito han sido decisivos el reconocimiento y participación de los diferentes actores sociales y culturales del municipio o de la provincia, cuyo mejor escenario de presencia han sido las asambleas cantonales y provinciales que se reúnen anualmente para hacer un doble ejercicio de toma de decisiones: rendir cuentas de lo planificado y ejecutado durante el año que termina y planificar y distribuir el presupuesto requerido para el siguiente.

AVANCES, RETROCESOS Y LECCIONES

Para terminar quisiéramos volver a los dos ejes de análisis planteados al inicio: la propuesta de construcción de un Estado plurinacional y una sociedad in-

tercultural por parte de la Conaie y la consolidación del “gobierno indígena” esbozado por el MICC.

Antes que nada es necesario responder algunas interrogantes. La primera: ¿cuándo y cómo se moviliza el movimiento indígena ecuatoriano? Se distinguen tres etapas de este proceso. Una, cuando el movimiento está por “fuera” del Estado, es decir, no es reconocido como actor político, tampoco es sujeto de políticas públicas específicas, está representado por intermediarios (generalmente blancos-mestizos) y su mejor definición es la invisibilidad. Se trata del periodo entre los años 1960 y 1990, cuando sus principales reivindicaciones giraron alrededor del derecho a la tierra y la educación. Los logros fueron magros, una tibia reforma agraria e intentos aislados de educación auspiciados por la iglesia y las organizaciones no gubernamentales.

La segunda etapa se inicia cuando el movimiento entra con fuerza a la escena política nacional y se integra orgánicamente al Estado, desde 1990 y hasta el 2000. Empieza a funcionar como un actor estatal más y debe enfrentar las reglas del juego político, así como aprender y manejar las prácticas y estrategias del poder. La propuesta principal gira alrededor de la construcción del Estado pluricultural, multiétnico y plurinacional por medio de una reforma política. La mayor conquista es la transformación de actores sociales en actores políticos, hasta el punto de contar con cuotas de representación y participación a escala nacional, regional y local.¹⁴ La última etapa comienza en el 2001 y perdura hasta la fecha, alentada por una curiosa paradoja: el movimiento indígena que había alcanzado el protagonismo político más importante de los últimos años entra en un punto de quiebre y declive que lo mantiene en un *impasse* político, ante lo cual cabe preguntarse si se trata de un repliegue estratégico o del agotamiento del movimiento indígena como sujeto histórico, tal como lo plantea un análisis reciente (ICCI ARY-RIMAY, 2005: 3).

¹⁴ “A pesar de que los pueblos indígenas de la región han aumentado su poder político y representación durante la última década, esto no se ha traducido en los resultados positivos –en términos de reducción de la pobreza– que hubiésemos esperado encontrar” (Banco Mundial, 2005).

Otra interrogante tiene que ver con las causas de la movilización. Desde su surgimiento en 1986, la Conaie se dirige a la conformación de un nuevo tipo de Estado, diverso al Estado neoliberal vigente. Esa propuesta descansaba en la posibilidad del movimiento de crear su “propia institucionalidad” (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002). Sin embargo, luego del IV Congreso de la Conaie en 1993, en el cual se aprobó el Proyecto Político, cambia la causa de su movilización por la de la construcción de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural.

Una interrogante que necesita ser discernida es cuándo cesa su movilización. Parte de la respuesta reside en que las políticas generadas desde el Estado ecuatoriano en los últimos 15 años han satisfecho las demandas del movimiento indígena al punto de lograr un relativo control del mismo. Así, el ejemplo del discurso y la acción estatal atravesadas por el desarrollismo atrapa al movimiento en su juego (el proyecto Prodepine por ejemplo). El Estado “cede” espacios de poder político al movimiento, similares a los espacios del “indio permitido” referido por Hale (2002), pero esto a su vez ha provocado una lucha interna entre organizaciones indígenas por acceder a los pocos recursos económicos destinados para su desarrollo.¹⁵ En realidad los avances del movimiento con las reformas constitucionales de 1998 tuvieron como contrapunto la aprobación de normas que consagraron una “governabilidad” que concentró más el poder en manos de los grupos oligárquicos del país. La figura del “presidencialismo” se consolidó a tal punto que en lugar de propiciar una verdadera reforma del sistema político lo cerró más y generó más mecanismos de control de la participación social y de la misma democracia. No hay que olvidar que al final de la década de los noventa, en la cual el movimiento indígena había llegado a su momento más alto, se produce en el país la crisis bancaria que desembocó en la dolarización de la economía que trajo consigo la pérdida de la soberanía monetaria. A la distancia puede observarse

¹⁵ El costo del Prodepine entre 1998-2002 fue US\$50 millones (1% de lo gastado por el Estado en el “salvataje” bancario en el año 1999), además es un préstamo del Banco Mundial que forma parte de la deuda externa.

que la “governabilidad” propuesta en la Constitución de 1998 fue funcional a los grupos de poder oligárquicos, ya que trasladó los costos de esta crisis al Estado, es decir, a todos los ecuatorianos y ecuatorianas, incluidos los pueblos indígenas.

El Ecuador en ese sentido es otro ejemplo de lo planteado por Hale (2002) y Postero (2001) para Guatemala y Bolivia, cuando advierten que las reformas constitucionales y políticas del denominado “multiculturalismo neoliberal” han abierto nuevos espacios políticos de participación de los pueblos indígenas siempre que éstos no representen una pérdida real del poder político de los grupos oligárquicos y de los organismos monetarios internacionales neoliberales. En efecto, los derechos logrados por los pueblos indígenas son un avance, pero pocas veces se cumplen. Desde esta perspectiva, en el caso ecuatoriano hablar de la construcción de un Estado plurinacional y de una sociedad intercultural –que implique cambios sustanciales en relaciones de poder, redistribución del ingreso y alivio a la pobreza– sigue siendo una aspiración del movimiento indígena y del resto de los movimientos sociales. Asistimos a un reordenamiento de fuerzas políticas y económicas neoliberales en franca campaña para minar las bases organizativas de los movimientos sociales que propugnan por nuevas formas de representación y participación antihegemónicas.

Otra parte de la explicación del cese de la movilización tiene que ver con un tema muy debatido: la creación de Pachakutik en 1996, concebido como un mecanismo político para participar dentro de la institucionalidad del sistema político ecuatoriano y no como brazo político de la Conaie –como sostienen muchos–, ya que ésta es un sujeto político y no podría ceder esa calidad a un determinado movimiento. La pugna entre Pachakutik y la Conaie se ha centrado en situaciones coyunturales de lucha y decisiones, en las cuales el uno ha dejado fuera de juego a la otra. El primero definido y condicionado desde el sistema de partidos controlado por la estructura oligárquica del poder y la segunda en función del cumplimiento de su proyecto político e histórico. Estas divergencias se volvieron dramáticas el momento de optar

por la alianza electoral que le dio el triunfo a Gutiérrez. Pachakutik seducido por el acceso al poder y la Conaie en aras de mantener su estrategia de movilización y resistencia, aunque sin contar con la aprobación de las bases del movimiento para legitimar la alianza.

A pesar de que la ruptura de la alianza de gobierno fue digna pero tardía, el movimiento todavía sigue pagando el costo de la pérdida de legitimidad lograda en años de duras luchas. Sin embargo, luego del rompimiento, el gobierno, a diferencia de los anteriores, inicia una batalla frontal contra el movimiento indígena, denominada según la estrategia militar de “cerco y aniquilamiento” (ICCI ARY-RIMAY, 2005: 17). Se trata de un enfrentamiento político en el cual el gobierno utilizó todas las debilidades y limitaciones del movimiento, para lo cual manejó tres mecanismos de gran eficacia: el nombramiento hasta con rango de ministros de ex dirigentes de la Conaie, el asedio directo a las organizaciones de base por medio de los programas sociales del gobierno que “donaban” recursos materiales y los varios intentos de dividir a la Conaie y crear una segunda confederación mediante la “compra” de ciertos dirigentes indígenas locales y regionales. El conflicto se agudiza cuando el gobierno de Gutiérrez se alinea claramente con el interés de las empresas transnacionales, empeñadas en extraer los pocos recursos naturales que le quedan al país. Como bien lo expresa el análisis mencionado: “los indios ya no son sólo un objetivo político a eliminar, sino un objetivo económico a controlar” (ICCI ARY-RIMAY, 2005:17). La pregunta que queda pendiente ante la gestión de Pachakutik es si constituye o no un movimiento (partido) político “alternativo” o si es solamente el mecanismo institucional de participación del movimiento en el sistema político ecuatoriano.

Un tema relevante que muestra el caso ecuatoriano es el proceso de construcción de identidad del movimiento indígena (McAdam *et al.*, 2001). Del estudio de los diferentes episodios contenciosos se puede profundizar en algunas características propias. El carácter de la Conaie como organización nacional arroja una lección interesante, a diferencia de otros movimientos en

diversos países latinoamericanos, donde todavía la unidad está en proceso. Esto le ha permitido ser actor e interlocutor del resto de los movimientos sociales y del Estado. Sin embargo, el mismo hecho aparece como debilidad, ya que los distintos gobiernos han favorecido la acción de otras organizaciones indígenas nacionales de menor representación que la Conaie, utilizándolas con fines clientelares y divisionistas.¹⁶ Como anota Burbano (2005), la identidad del movimiento indígena ecuatoriano está unida a tres factores importantes: a una estructura organizativa de alta densidad sustentada en las comunidades de base, a la formación de una élite y una intelectualidad indígena y a la producción de un discurso que convirtió lo étnico en factor de movilización política. Según el mismo autor, y siguiendo a Foucault (1989) y a Deleuze (1995), “la identidad indígena es un dispositivo de acción política que opera en dos niveles: como un recurso crítico al discurso dominante acerca de lo indígena y como mecanismo de reconstrucción de las autopercepciones de los indios respecto de su lugar en la sociedad y en el Estado” (Burbano, 2005: 261).

Coincidimos con varios estudiosos (Barrera, 2001; Saint Upery, 2001; Burbano, 2005) en que lo más novedoso y original del movimiento indígena ecuatoriano es la capacidad de articular lo étnico, lo clasista y lo popular en su identidad. En otras palabras, la capacidad de juntar lo diferente, lo diverso y lo desigual en un mismo proceso que lucha contra la desigualdad, el racismo y la exclusión. Este hecho marca la especificidad del caso ecuatoriano y constituye el aporte más interesante a la discusión en el contexto regional. En el tema de la relación de los gobiernos locales alternativos con nuevas formas de representación y participación democrática nos parecen ejemplares ciertas prácticas políticas indígenas propias que aún no han sido colonizadas y que contribuyen a “democratizar la democracia”. Los logros en el campo económico desde los gobiernos locales son mínimos. No ha habido cambios en los

¹⁶ Según Iza (2005: 113), Conaie reúne a 75% de las organizaciones indígenas, el 25% restante está afiliada a otras cinco organizaciones nacionales, en especial a Feine (evangélica) y Fenocin (sindicalista).

modelos y políticas de redistribución del ingreso que permitan disminuir los índices de pobreza e iniciar un proceso de inversiones productivas locales.¹⁷ Según el informe del Banco Mundial (2005), para el periodo 1994-2004 la tasa nacional de pobreza creció en Ecuador, aunque afectó en menor medida a los pueblos indígenas. Las cifras muestran que a éstos les toma más tiempo que a la población no indígena recuperarse de las crisis, lo que a la larga puede ser devastador.

En el campo político parecen estar los cambios más significativos, medidos según la cantidad de movimientos políticos indígenas, representantes indígenas electos, normas constitucionales o políticas de salud y educación, que han crecido de manera sorprendente durante los últimos 15 años. Sin embargo, la proporción de indígenas en los cuerpos legislativos y judiciales nacionales sigue siendo muy inferior respecto de los no indígenas, lo que implica que aquéllos siguen estando subrepresentados en las instancias nacionales encargadas de formular y ejecutar políticas públicas. Estos hallazgos nos permiten algunas reflexiones interesantes que para el caso ecuatoriano suceden por primera vez. El acceso de candidatas indígenas a cargos de representación popular ha permitido acercar la administración de lo público a los de “abajo”, a los pobres, a los que nunca han accedido al poder, como los llama el prefecto de Cotopaxi, ya que se trata de representantes de comunidades de base que llegan al desempeño de un cargo público con el fin de cumplir un mandato colectivo del cual deben rendir cuentas periódicamente con la posibilidad de ser revocados si no lo cumplen.

Los espacios de poder local en los cuales están representados tanto indios como no indios han servido para abrir las fronteras étnicas que marcaban la anterior práctica política. Se trata de una experiencia en la cual se discute lo público y se definen las políticas públicas locales cara a cara entre los diferentes actores, es decir, sin intermediación de unos por otros, como sucedía con anterioridad. Otro elemento que se debe considerar es

¹⁷ La excepción para el caso de Cotopaxi es el proyecto Prodeco, financiado por la Unión Europea.

que Pachakutik en Cotopaxi ha podido presentar candidatos (indígenas y mestizos) a las diferentes nominaciones sin necesidad de hacer alianzas con el resto de partidos políticos. Esto ha hecho que el movimiento participe del juego político local sin que deba someterse a pactos coyunturales, lo cual ha repercutido en su legitimidad. Esto también explica que buena parte de la votación obtenida por los candidatos indígenas provenga de electores mestizos, como fue el caso de la reelección del prefecto Umaginga en el año 2004, que logró la votación más alta alcanzada por cualquier candidato de origen mestizo.

En este contexto, la relación Pachakutik-Conaie adopta matices diferentes a los ya señalados. Parecería que a escala local y regional el movimiento indígena no ha separado su carácter de movimiento social y político y no ha permitido que Pachakutik provincial asuma la representación política en forma exclusiva. Según lo observado en asambleas y reuniones políticas locales, éste más bien se somete a las orientaciones generadas desde las bases del MICC, que son las que prevalecen. Quizá este señalamiento sea válido sólo para el caso de Cotopaxi, pero sugiere un punto de reflexión para la relación a escala nacional, ya que en ese nivel el movimiento está más expuesto a las estrategias de neutralización de los grupos de poder.

En el campo social vale la pena examinar las diferentes percepciones que muestra el eje transversal de la interculturalidad del plan de gobierno indígena. Muchos de los testimonios hablan todavía de prácticas racistas entre mestizos e indios, y viceversa. Sin embargo, unos y otros quedan comprendidos en la categoría de ser pobres, por lo que ambos se sienten representados por las autoridades elegidas, importando cada vez menos su origen étnico y cultural. Lo que está sucediendo en las juntas parroquiales rurales descubre –como las llama Guerrero (2004)– identidades múltiples de representación, a partir de las cuales indios y mestizos tienen la capacidad de inventarse a sí mismos. Son identidades versátiles, dice el autor. Lo importante ahora no es el ser indígena o mestizo, sino el estar indígena o estar mestizo. Esta dinámica encontrada en las instancias locales de poder abarca mayores espacios de democratización

y participación, en contraste con lo que sucede a escala nacional, en que más bien la gobernabilidad representada por la figura del presidencialismo cierra esos espacios. Sin embargo, ambas situaciones fueron aprobadas por las reformas constitucionales de 1998 y constatan en la práctica dos estilos muy diferentes y a veces contradictorios de hacer política. Por tanto, los gobiernos alternativos locales ecuatorianos están gestando formas nuevas de “buen gobierno” local en el marco de un gobierno nacional neoliberal y hegemónico.

BIBLIOGRAFÍA

BANCO MUNDIAL

- 2005 *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004* (<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSP-PAISES/LACINSPANISHEXT/.html>), última actualización: 24 de junio de 2005, versión 2.1, consultada: 30 de junio de 2005.

BARRERA, AUGUSTO

- 2004 “Violencia: peligros autoritarios y desafíos democráticos”, en *Iconos*, núm. 19, Flacso, sede Ecuador, Quito, pp. 8-12.
- 2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, Centro de Investigaciones Ciudad-Editorial Abya-Yala, Quito.

BURBANO DE LARA, FELIPE

- 2005 “La producción de lo étnico y la descomposición de la nación. El caso del Ecuador”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Gobierno del Distrito Federal-Casa Juan Pablos-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-UNAM-UACM, México, pp. 235-267.

BRETÓN, VÍCTOR

- 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos*, Flacso-Ecuador, Quito.

CONAIE

- 1994 *Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*, texto aprobado por el IV Congreso de la Conaie, Editorial Conaie, Quito.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y CONSUELO SÁNCHEZ

2002 *México diverso. El debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

DELEUZE, GILLES

1995 “Qué es un dispositivo”, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, pp. 155-169.

ESCOBAR, ARTURO, SONIA E. ÁLVAREZ Y EVELINA DAGNINO

2001 “Introducción”, en *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus-ICANH, Colombia, pp. 17-48.

FOUCAULT, MICHEL

1989 *La voluntad del saber, historia de la sexualidad 1*, Siglo XXI, México.

GUERRERO, ANDRÉS (comp.)

2004 “La identidad nacional cuestionada”, en *Quincenario Tintají*, núm. 58, Fundación Editorial La Pulga, Quito, pp. 10 -11.

2000 “Estudio introductorio”, en *Antología de Etnicidades*, Flacso, Quito, pp. 9-56.

HALE, CHARLES R.

2004 “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, ponencia, reunión de la Red de Investigación Indígena, taller final del Proyecto CLASPO, La Paz, Bolivia.

2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, pp. 485-524.

IZA, LEÓNIDAS

2005 “Ascenso y retos del movimiento indígena en Ecuador”, en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Gobierno del Distrito Federal-Casa Juan Pablos-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-UNAM-UACM, México, pp. 108-118.

ICCI ARY-RIMAY

2005 “Los dilemas de la Conaie”, en *Boletín ICCI ARY-RIMAY*, año 7, núm. 70, Ediciones ICCI, Quito, pp. 1-19.

MACAS, LUIS

- 2005 “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Buenos Aires, pp. 35-42.

MCADAM, D, S. TARROW Y C. TILLY

- 2001 *Dynamics of Contention*, Cambridge University Press, Cambridge.

POSTERO, NANCY

- 2001 “Constructing indigenous citizens in multicultural Bolivia” (geocities.com), consultada: 12 de mayo de 2005.

ROSALDO, RENATO

- 2000 “La pertenencia no es un lujo. Procesos de ciudadanía cultural”, en *Desacatos, Revista de Antropología Social*, núm. 3, CIESAS, México, pp. 53-65.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA

- 1998 *La globalización del derecho: los nuevos caminos de la regularización y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, Bogotá.

SAINT UPERY, MARK

- 2001 “El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento”, en *Iconos*, núm. 10, Flacso, sede-Ecuador, Quito, pp. 57-67.

TOAQUIZA, ELÍAS

- 2004 Informe de Labores del Periodo 2003-2005 del Movimiento Pachakutik, Listas 18, Tribunal Provincial Electoral de Cotopaxi, Latacunga.

ENTREVISTAS

ACUÑA, EDWIN

- 2004 Entrevistado por Fernando García, 12 de diciembre, Latacunga, Cotopaxi.

RODRÍGUEZ, WILLIAM

- 2004 Entrevistado por Fernando García, 12 de diciembre, Latacunga, Ecuador.

LLUMITASIG, ANTONIO

- 2004 Entrevistado por Fernando García, 16 de noviembre, Saquisilí, Cotopaxi.

UMAGINGA, CÉSAR

- 2004 Entrevistado por Fernando García, 30 de noviembre, Latacunga, Cotopaxi.

Capítulo 6

Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala: entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal

*Santiago Bastos,
Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez*

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Santiago Bastos es investigador de Flacso Guatemala, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez, k'iche' y kaqchikel, respectivamente, son activistas mayas con más de 30 años de lucha en sus espaldas. Los dos últimos son fundadores y dirigentes de la Asociación Maya *Uk'ux B'e*, que se dedica a tareas educativas con niños(as), jóvenes y adultos(as), así como a la difusión de la cosmovisión maya y al debate en torno a la acción política de los mayas. La agenda compartida base de esta investigación fue surgiendo de la propia colaboración entre los tres, que comenzó con la discusión de los programas de trabajo de la organización y la participación de Santiago en algunas actividades de ellos. A partir de ahí se fueron discutiendo los textos que se presentaron en las diferentes reuniones del equipo regional. En noviembre del 2005 se terminó la versión definitiva. Lo que se presenta en este capítulo de coautoría es la reescritura de esta última, en abril de 2006, la cual incorpora los comentarios del equipo de coordinación.

Respecto del proceso de la investigación y de la situación de Guatemala, Domingo Hernández Ixcoy (2005) afirma:

“...después de la firma de los acuerdos de paz en Guatemala, nuestras comunidades entraron en un proceso de recuperar el tejido social roto durante varios años de conflicto armado. Fue entonces cuando las comunidades comenzaron a hablar de la situación que vivieron durante la implementación de la contrainsurgencia del Estado. Por lo que ese momento se prestó para conocer una cantidad de experiencias propias de las comunidades y nos llevó a recuperar valores, formas propias de organización, basada en gran medida en su cosmovisión, que es integral.”

Domingo agrega en torno de ambos aspectos:

“Nuestra Asociación Maya *Uk'ux B'e* se ha dado a la tarea de ser parte de este proceso que están viviendo las comunidades. Nos integramos para ser parte de los equipos que dieron y dan acompañamiento a las comunidades en la recuperación psicológica para entender el trauma que generó la muerte, el desplazamiento a otras regiones para salvarse la vida. El aporte de nuestra organización ha sido trabajar para que las formas de recuperación se construyan desde las propias comunidades. Hemos trabajado para que se eleve la autoestima conociendo nuestra historia milenaria del pueblo maya, para superar y revertir los estereotipos de la herencia colonial. Entendemos que el pueblo maya ha sufrido tres holocaustos, el primero se dio con la invasión española, el segundo con la revolución del gobierno de Justo Rufino Barrios en 1871 (cuando fueron expropiadas nuestras tierras comunales, lo cual significó quitarnos las bases donde se sustenta nuestra cultura, nuestra cosmovisión) y el tercero se inicia con la política intervencionista del imperialismo norteamericano que nos llevó a 36 años de conflicto armado, donde se vivió el genocidio aplicado desde el Estado guatemalteco (...) Cuando nació la iniciativa de la investigación de Gobernar (en) la Diversidad, basada en una metodología nueva donde se daba espacio a los actores directos, nos pareció bien para ir superando aquella vieja forma de escribir sobre los pueblos sin la participación de ellos. Es importante hacer la salvedad que aunque estén participando organizaciones insertadas en las comunidades para la investigación, tampoco se puede decir que su experiencia

representa toda la rica experiencia comunitaria, ya que cada organización desarrolla sus propios métodos, sistematización, años de experiencia y referentes para su historia. Cabe agregar que en Guatemala si bien es cierto que somos la mayoría el pueblo maya, nuestros valores y cosmovisión son incipientes como ejes de trabajo, como metodología, en las organizaciones indígenas.”

Para Santiago Bastos (2005), las condiciones de investigación exigían del trabajo directo con sus actores protagonistas:

“Para entender el momento de esta investigación hay que saber que en Guatemala el llamado movimiento maya ha llegado a un grado de desarrollo político en que, por lo menos, no es posible investigar sobre temas que a ellos les afecten sin tratar con ellos directamente. A nivel de organizaciones, instituciones y personas que se mueven en lo nacional, ya hay conciencia de tener tal cantidad y calidad de cuadros y de ser sujetos de su propio destino, que dan por terminada la época del colonialismo académico en su sentido más directo: indígenas como objetos de investigaciones hechas por académicos ladinos o extranjeros. No es que se haya terminado esta práctica totalmente, sino que ellos no avalan nada que se siga haciendo así, y han conseguido que otros sectores tampoco lo avalen. Por ello, desde hace algún tiempo, el intercambio y la participación más o menos activa o directa es parte del quehacer de algunos de los que investigamos sobre la acción política de los indígenas. En este sentido, la investigación va avanzando hacia las prácticas descolonizadas, en cuanto que los sujetos tienen una voz y un espacio propios desde los que se está produciendo un diálogo con el mundo académico —donde también están presentes—. Los protagonistas de los hechos y procesos analizados ya han entrado a formar parte del círculo hermenéutico de producción del conocimiento que trata sobre ellos.”

A decir de Bastos, este diálogo no ha implicado ni conllevado una identificación acrítica con sus planteamientos y actividades en una solidaridad barata y mal entendida. Por el contrario:

“...ha supuesto (al menos en mi caso) mantener las antenas bien desplegadas para detectar aquellos elementos que pueden ser cuestionables desde la perspectiva académica que manejo, y desde las ideas políticas en que me baso. Es decir, no se han intentado borrar las ‘distancias inevitables entre investigadores y protagonistas’, sino que se ha tratado de sacarles provecho sin perder el respeto mutuo por las opiniones divergentes. Se podría hablar quizá de la figura de un ‘investigador aliado’ del movimiento, bastante de cuya legitimidad se ha basado en mantener esa ‘alianza’ de una forma general, con todo el actor ‘movimiento maya’ sin entrar a tomar partido ni apoyar públicamente a ninguna de las tendencias o facciones en detrimento de otras.

Éste es el contexto en que yo, Santiago Bastos, trabé relación con Domingo, después de llevar buen tiempo sabiendo de él como una figura casi mítica del movimiento. Nos conocimos coincidiendo en actividades. Domingo participó en investigaciones que yo hacía, sobre todo en la que dio como resultado el libro intitulado *El Mecapal...* En todas ellas, más que como informante, siempre participó como comentarista y analista lúcido, mostrando su calidad de actor; calidad a la que nunca ha renunciado pues trabaja desde una postura crítica y no conformista. Además, Domingo reflexiona a través de escritos que en su momento aparecieron publicados en varios medios de comunicación.

Quizá esta condición compartida de analistas críticos comprometidos de lo que veíamos –uno desde dentro, otro desde más afuera–, hizo que se forjara un vínculo de comprensión mutua que posibilitó que nos juntáramos a trabajar, pues pese a las historias, las visiones y los aprendizajes bien diferenciados partíamos de unas bases suficientemente comunes. Este contexto permitía tener cierto optimismo a la hora de plantear una investigación ‘descolonizada’, basada en el diálogo franco entre los investigadores y el consenso sobre la función del trabajo. Sin embargo, el proceso ha demostrado que la cosa no era tan sencilla. En este caso ya no se trataba sólo de respetar y apoyar, de aceptar y dar el aval, sino que había que construir un producto común, que al final pudiera ser firmado por ambos, lo que ponía la cuestión a otro nivel. Si se trataba de acercarse a esa práctica ‘descolonizada’, no bastaba con escribir

lo que yo pensaba, sino en la medida de lo posible lo que yo sabía que también pensaba Domingo. Sin perder mi independencia de criterio, mi función ahora era otra, y de eso me fui dando cuenta a lo largo del proceso. Lo que no sé es hasta dónde lo hayamos logrado.”

INTRODUCCIÓN

En este siglo XXI que comienza, dentro del continente de Abya Yala, el pueblo maya en Guatemala se caracteriza por su perseverancia histórica y su peso demográfico en esta república. Los más de cuatro millones y medio de indígenas representan, según el censo de 2002, 41% de la población guatemalteca, y entre ellos los mayas, repartidos en 20 grupos lingüísticos reconocidos, son la inmensa mayoría (PNUD, 2005: 82 y 349).¹

Por desgracia, el pueblo maya también es conocido por la violencia genocida que sufrió a inicios de los ochenta del siglo pasado, que dejó un aproximado de 200 000 víctimas, entre las cuales 85% eran mayas (CEH, 1999). Pese a ello, se reorganizó en las décadas siguientes alrededor del llamado movimiento maya, que en relativamente poco tiempo articuló un discurso, un conjunto de demandas políticas y una serie de prácticas en favor de la recuperación de “lo maya” como identidad histórica, elemento de autoestima y fuente de derechos. De esta forma se puso en marcha un proceso que parecería estar desmontando las estructuras de dominación de uno de los países más racistas y con mayor desigualdad del continente: en la actualidad se cuenta con una legislación e instancias específicas para esta población en diversos espacios estatales, y con presencia indígena en ciertas esferas de gobierno.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas, y entre activistas y estudiosos prevalece la preocupación por la situación en que se halla el movimiento maya

¹ Los otros pueblos indígenas reconocidos son el xinka, de ascendencia no maya, y el garífuna, formado por afroamericanos provenientes del Caribe.

tras la euforia política ligada al proceso de la paz hace casi 10 años: cada vez se hace más evidente la necesidad de contar con un proyecto propio, avalado por la población, para que la participación en los espacios cedidos/conquistados no se haga de forma personal o esporádica, sino a partir de un proyecto común que lo avale.² Quien va ganando es el Estado, que va legitimándose mientras coopta y desarma al movimiento. Casos como la política de resarcimiento —que veremos después— se convierten en espacio de disputa entre el Estado y los actores mayas que buscan recuperar la capacidad de acción autónoma. Esta situación permite reflexionar sobre los procesos de reconstitución de los pueblos indígenas en Latinoamérica, en relación con los sistemas políticos concretos en que se dan sus luchas, y analizar la forma en que se está gestionando la diversidad en los Estados que se asumen discursivamente como “multiculturales”.³ Con todo ello, se pretende llamar la atención sobre las nuevas estrategias estatales de manejar la diferencia, y detallar cómo las organizaciones indígenas van creando espacios políticos para la búsqueda de lo propio.

• CONSTRUYENDO LO PROPIO Y NEGOCIANDO CON EL ESTADO⁴

A lo largo de la historia reciente y en la actualidad, los actores por excelencia del proceso político de la reconstitución de los indígenas alrededor de la reivindicación de formar el pueblo maya han sido las organizaciones mayas,

² Véase Bastos (2006), así como los artículos de activistas mayas como Irma Alicia Velásquez, Máximo Ba' Tiul, Enrique Sam Colop, Haroldo Shetemul o Rigoberto Quemé, en la prensa local.

³ Se escribirá sobre el Estado como representante y actor básico de los sistemas políticos, sabiendo que éstos incluyen a otra serie de actores de alcance nacional, internacional y transnacional. Por políticas multiculturales entendemos aquellas basadas en la idea de que la diversidad cultural de una sociedad debe ser reconocida y gestionada por medio de políticas que deriven de unos derechos específicos (véase Comaroff, 1996; Dietz, 2003).

⁴ De una forma simbólica, se ha utilizado la numeración maya para los apartados de este artículo.

que por lo general son organizaciones no gubernamentales formadas por profesionistas mayas dedicados a tareas culturales, políticas y/o lingüísticas de alcance regional o nacional (Hale, 2000: 22). Proponemos que, como ocurre con los demás actores indígenas del continente, las acciones y procesos desarrollados se interpreten como el resultado de una tensión continua entre dos polos que definen su actuación y función política.⁵

RECONSTITUCIÓN Y PARTICIPACIÓN

Por un lado están los procesos de reconstitución como pueblo maya, que buscan recuperar lo perdido por los siglos de opresión y colonización, y por medio de la recreación de las prácticas culturales buscan reforzar lo que los hace diferentes frente al resto de la población guatemalteca. A través de la figura del “pueblo”, se pone el énfasis en la reconstitución como ente político con algún grado de soberanía.

Se concibe que la relación de colonización comenzó con la llegada de los españoles en 1524, y se busca la legitimidad en un pasado en que fue soberano en todos los sentidos: política, cultural, espiritual e ideológicamente. Dada la historia recorrida desde que inició la opresión sufrida como “indios” y después como “indígenas”, lo que ahora se elabora como “propio” es algo nuevo, diferente, con lo que la reconstitución pasa de ser una actividad de recuperación a una actividad de recreación: lo que ahora se reconstruye como “propio” es algo siempre nuevo, diferente, y esta búsqueda es una tarea fundamentalmente creativa, y en parte innovativa. “Un futuro para nuestro pasado”, rezaba una publicación (COMG, 1994). Esta labor se plantea relacionada con una serie de ejes que articulan “lo propio”, que en *Uk'ux B'e* se sintetiza y ordena en un

⁵ Respecto del movimiento y las organizaciones mayas, véase Cojtí, 1997; Fisher, 1999; Esquit, 2003; Bastos y Camus, 2003; *Uk'ux B'e*, 2005. Existen otros actores de carácter más local que también forman parte de la tendencia a un cambio en las relaciones sociales y políticas en que están insertos los indígenas, pero no lo hacen desde esta categorización como “pueblo” y todo lo que conlleva.

esquema en que la cosmovisión se sitúa en el centro, y a su alrededor se colocan la identidad, la historia y el territorio, de los que se desprenden un conjunto de derechos. La cosmovisión se expresa en la espiritualidad, y la identidad en unos elementos culturales que definen la diferencia entre lo maya y lo que no lo es. El idioma es quizá el rasgo más evidente, pero no el único.

Por el otro lado están las tareas dirigidas a participar y lograr un reconocimiento por parte del Estado y de todo el sistema político guatemalteco, lo que supone buscar fórmulas de compromiso, aprovechar los elementos legales e institucionales y utilizar el discurso legítimo vigente, como la democracia, los derechos humanos y la igualdad ciudadana. Se intenta pasar de una democracia colonial a una democracia plural. Paradójicamente, la transformación de las relaciones de colonización existentes exige de los activistas su entrada en el sistema colonizador, con lo que se da el peligro de llegar a legitimar lo que se quiere cambiar. Esto supone a su vez reconocer que se forma parte de este sistema de manera irreversible, y que la población maya también tiene una serie de derechos, ya sean colectivos o individuales, como ciudadanos guatemaltecos que son. Los siglos de historia de colonización han hecho que los mayas formen parte de las estructuras de la sociedad guatemalteca en todas sus dimensiones, además de la étnica.

Éstos son dos polos de referencia que pueden servir para ordenar analíticamente las dinámicas en que están inscritos los actores mayas y otros indígenas. Esta tensión se complementa con otras, entre las que habría que destacar la de trabajar con las bases, con “la gente”, o hacerlo precisamente con las instituciones estatales o de otros niveles a partir de la legitimidad con que se cuenta. Se trata de aspectos que requieren la búsqueda de equilibrios a veces muy difíciles de concretar las actuaciones, que se pueden interpretar de acuerdo con la tensión entre lo propio como pueblo indígena y lo compartido como país latinoamericano, a la vez que reflejan la doble cara de los pueblos indígenas del continente: son sujetos históricos con vida política y cultural propia, previa a la existencia de unos Estados de los que sin embargo forman parte intrínseca por la historia común que se dio a partir de

la colonización y posterior independencia de las “naciones mestizas”. En el entorno político de hoy en día, esta tensión se actualiza en los dilemas que surgen a la hora de buscar formas de reconstituirse como pueblos dentro unos Estados que se asumen como “multiculturales” por la presión ejercida desde estos mismos pueblos, pero que no parecen estar dispuestos a ceder el poder que implicaría realmente el reconocimiento de sus derechos.

LOS MAYAS EN BUSCA DE LO PROPIO

La historia de la movilización política indígena que en Guatemala dio como resultado lo que ahora conocemos como movimiento maya puede ser leída desde la clave de la tensión entre los dos polos: de “lo maya” y “lo guatemalteco”, de construir “lo propio” y adaptarse al Estado. La movilización comienza en los años cincuenta y sesenta en lo local y desde ahí en la siguiente década cada vez va adquiriendo un carácter nacional más evidente. En esta primera fase, el polo de “lo guatemalteco” es mucho más fuerte que el de “lo indígena”: lo que se busca es poder ejercer unos derechos ciudadanos que se les niegan. Pero ya hay proyectos que empiezan a buscar definir un “nosotros” propio, altivo y diferenciado. En su mayoría están centrados en la recuperación cultural y son organizados por sectores escolarizados que empiezan a racionalizar su situación desde la idea de la descolonización.⁶

Estas demandas se hacen por lo común dentro de las vías legales establecidas por un Estado que, en cambio, no los respeta y además va ampliando a todas las iniciativas que le hagan demandas⁷ su visión del “enemigo interno” desde las fuerzas guerrilleras que lo cuestionan. De esta manera, se fragua una ruptura: si el Estado de Guatemala no reconoce a los actores ni sus derechos, éstos tampoco consideran su legitimidad, llegándose al momento revolucio-

⁶ Sobre la organización maya antes y durante el conflicto armado, véase Cabarrús, 1975; Falla, 1978; Arias, 1985; Le Bot, 1995.

⁷ La bibliografía sobre el conflicto armado en Guatemala y sus devastadores efectos es muy extensa. Véase Jonas, 1994 y 2000; ODHAG, 1998; CEH, 1999.

nario que se consolida a finales de los setenta, en que organizaciones indígenas, campesinas y demás basan su fuerza en la voluntad transformadora de la población organizada por ellos. Esta ruptura con el Estado no se hace desde “lo propio”, y lo indígena queda subsumido dentro de lo revolucionario.

Ésta será una de las razones por las que muchos de los que pretendían la consolidación de un proyecto puramente indígena no entren en las organizaciones guerrilleras hegemónicas, sino que busquen caminos propios como el Movimiento Indio Tojil (Bastos y Camus, 2003: 64-71). En este entorno va fortaleciéndose la idea de reconstruir la especificidad indígena desde su pasado y sus particularidades. El surgimiento y aceptación del apelativo “pueblo maya” define con claridad esta iniciativa de luchar desde un “nosotros” autootorgado, basado en la continuidad histórica definida por “lo propio” en oposición a lo estatal.

Pero lo que realmente caracteriza a este periodo es la política represiva que pone en marcha el Ejército, que da un salto cualitativo a finales de los setenta, pasando de la violencia selectiva a una política de masacres y tierra arrasada, sobre todo contra los mayas que residen en el occidente del país (ODHAG, 1998; CEH, 1999; Ball, Kobrak y Spierer, 1999). No puede entenderse lo brutal de la reacción militar ni la fórmula de las Patrullas de Autodefensa Civil, sin tener en cuenta la dimensión étnica que tomó la política represiva y que llevó a una política genocida. Se llega así a lo que un activista maya llamaba “el periodo más oscuro” de la historia reciente de Guatemala, que sume al país en un torbellino de violencia desmedida, dejando más de 200 000 muertos y desaparecidos, sobre todo en el altiplano (CEH, 1999). Según diversos actores mayas, se trata del “tercer holocausto”, vivido por el pueblo maya después de la invasión española en el siglo XVI y la usurpación de tierras para el café en el siglo XIX

La transformación política desde mediados de los ochenta, pero particularmente en los noventa, alrededor del proceso de paz en Guatemala y la promoción de los derechos indígenas en el nivel internacional, aportan un escenario en que se dan procesos complementarios en el movimiento indígena. Por un lado, las organizaciones que ya se autoidentifican como mayas van dando forma a todo un cuerpo doctrinario desde la definición

de “lo maya” y el pueblo maya. A través de estos términos, lo propio del ser indígena se define por la continuidad histórica con la magna civilización que pobló esas tierras desde hace miles de años (COMG, 1991; Cojtí, 1994). Se reta la versión oficial de la historiografía guatemalteca, basada en la idea de la “degeneración” de los mayas antes de la llegada de los españoles (Taracena, 2004) y se dota de una carga positiva, de autoestima y orgullo a una identidad hasta ahora condenada a la exclusión.

Se da una labor de investigación, codificación, divulgación y uso de los elementos que caracterizan esa identidad maya recuperada/recreada, desde los ejes que nos daba *Uk'ux B'e*. En un principio los idiomas mayas son el elemento central de esta identidad unificadora y son oficializados, tras “limpiarlos” de influencias del español. Le siguen otros elementos, como la numeración vigesimal rescatada de glifos y estelas, o el *tzolkin* —calendario sagrado de 260 días que se reproduce en afiches y agendas—. El derecho consuetudinario empieza a ser reclamado como el derecho indígena, se le codifica y se reclama su uso oficial al mismo nivel que el derecho positivo. La historia se reescribe desde una perspectiva nueva (Esquit, 2004, 2005). Se da forma y se recopilan como valores mayas toda una serie de prácticas que definen la cosmovisión maya: la relación armónica con la Madre Tierra y la naturaleza, el respeto a los ancianos, la complementariedad entre los sexos. Finalmente, la “religión maya” pasa a “espiritualidad maya” y los “sacerdotes mayas” pasan a “guías espirituales mayas”, tomando un nuevo papel en la definición de lo propio y lo que significa ser maya (Morales, 2004).⁸

La faceta política de este proceso queda plasmada en los *Derechos específicos del pueblo maya* (COMG, 1991), en que se parte de la búsqueda de una autonomía política dentro del Estado guatemalteco. El entorno internacional de reconocimiento a la diferencia desde una ideología multicultural (Comaroff, 1996; Dietz, 2003) favorece esta opción. De hecho, a lo largo del proceso, or-

⁸ Existe tanta bibliografía, generada desde los mismos actores o desde los analistas sobre todos estos procesos, que es imposible reflejarla en este documento sin peligro de pasar por alto muchas referencias. Para un recuento más o menos detallado, véase Bastos y Camus, 2003.

ganizaciones y activistas que habían luchado por lo indígena desde una óptica clasista-campesinista y por tanto aliada a “ladinos pobres”, van aceptando la lógica de “lo maya” y lo que conlleva. Con ello, otros actores comienzan a manejar esta legitimidad y este discurso.

CREANDO ESPACIOS

Al mismo tiempo que se va dando esta construcción del discurso, tiene lugar un acercamiento al Estado guatemalteco. Se trata de una dinámica en que el Estado otorga espacios y reconocimiento, mientras los mayas lo legitiman al negociar con él, tal como lo necesita. Desde la total falta de entendimiento de que se partía, ocurre un proceso de reconocimiento mutuo en que el marco por excelencia es el proceso de paz. Éste abre espacios para los mayas, sobre todo cuando en 1991 aparece el punto “Identidad y derechos indígenas” para ser discutido entre las partes. Las organizaciones mayas se involucran en los espacios de la sociedad civil, y logran que el Estado cree o reconozca organismos específicos, como el Programa Nacional de Educación Bilingüe y la Academia de Lenguas Mayas. En 1993 se produce un salto cualitativo con el nombramiento de un histórico líder *ke'iche'* como ministro de Educación y la formación del Fondo de Desarrollo Indígena y el Consejo Nacional de Educación Maya. Al año siguiente algunas figuras mayas intervienen en la carrera electoral y llegan al Congreso.

En 1994 las diversas corrientes ideológicas mayas se unen en el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (Copmagua) y redactan una propuesta conjunta para el punto de “Identidad y derechos de los pueblos indígenas”, un documento de consenso que será el último de elaboración ideológica de esta época. Es el inicio de una nueva forma de relación, que se formalizará cuando en 1995 el gobierno y la URNG firmen el *Acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas* (AIDPI). Su promulgación supone el mayor logro político del movimiento maya en su corta historia, pues en él se plantea que “la nación guatemalteca tiene carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe”, y que se

“reconocen y respetan la identidad y los derechos” de los pueblos indígenas —el maya, el xinka y el garífuna—. A partir de estas declaraciones y de la aceptación de la recurrencia de la discriminación “de hecho”, se pactan una serie de compromisos para terminar con esta situación (AIDPI, 1995).

Este reconocimiento supone la intervención del Estado en la definición de “lo maya” y los derechos que esto conlleva. En el AIDPI quedan delimitados a una forma más acotada, menos conflictiva para el *statu quo*, en comparación de como venían delinéndose desde el mundo maya: si bien se reconocen y supuestamente se apoyan toda una serie de reivindicaciones relacionadas con el idioma, vestido, toponímicos, etc., se recorta la capacidad de ejercicio del derecho indígena, se delimitan claramente las tierras “indígenas” y se pierde toda referencia a la autonomía. Lo maya y la multiculturalidad se van dotando de contenidos más culturales que de exclusión o formas de participación política. A partir de este momento el discurso multicultural entra en la vida política guatemalteca como vía legítima de entender la diferencia étnica. En apariencia, la ideología de la descolonización y los términos de la reconstitución propuestos por el movimiento maya son aceptados desde el Estado y por otros actores que se mueven alrededor de la paz, pero a cambio de que el movimiento maya pierda el monopolio de la creación del discurso sobre la diferencia, los derechos y los contenidos de la reconstitución.

Además, el Estado reconoce a las organizaciones que forman el movimiento maya como sus interlocutoras para llevar a cabo las reformas necesarias, a partir de su presencia en las Comisiones Paritarias que dictaminarán las medidas concretas hacia la oficialización de los idiomas indígenas, la reforma educativa, la administración de los lugares sagrados, la conservación de las tierras comunales y los mecanismos de participación política. Esto implica una horizontalidad a la hora de tomar decisiones, pero obliga a que la gran mayoría de las energías del movimiento estén volcadas en estas negociaciones. De modo que en estos años se van dejando de lado las tareas de construcción discursiva de lo maya y, sobre todo, abandonando bastante el trabajo de relación con las bases. Así se constatará cuando la mayoría de la población

indígena —como toda la guatemalteca— se quede en casa en vez de votar en favor de las reformas constitucionales en 1999.⁹

•• LA NORMALIZACIÓN POST-PAZ

En 2004, diez años después de haberse firmado el AIDPI, se va asentando un modelo sociedad post-paz, que ha ido tomando la forma de una “normalización” multicultural de la gestión de la diversidad, basada en un reconocimiento acotado de derechos a partir de una definición cultural de “lo maya”. Pareciera que el sistema político guatemalteco, como muchos otros latinoamericanos, ha cambiado su táctica histórica: frente a la negación segregadora del pasado y la genocida de la crisis de los ochenta, y ante la legitimidad y el apoyo internacional hacia lo indígena, ha optado por un reconocimiento parcial que le permite no perder el control de la definición y las prácticas políticas asociadas a la etnicidad. Para ello, crea de forma limitada una serie de espacios, leyes y políticas públicas que le permiten manejar las energías de lo maya en la medida de lo posible en su propio beneficio. El Programa Nacional de Resarcimiento es un ejemplo de este tipo de políticas, en que las organizaciones mayas y la sociedad civil forzaron el surgimiento de un espacio para el apoyo a las víctimas, que finalmente no logró la autonomía deseada.

EL PROYECTO MULTICULTURAL

En estos momentos el movimiento maya, en general, queda preso de los éxitos logrados sin una estrategia que los guíe: ahora que se han concretado

⁹ Para que las reformas constitucionales acordadas durante el proceso de paz fueran aprobadas debían someterse a una consulta popular, que se fue retrasando hasta el año previo a las elecciones generales de 2000 y que se llevó a cabo sin ningún entusiasmo por parte del Ejecutivo ni otros actores institucionales. El resultado fue una altísima abstención (81%) y un ajustado triunfo (55%) del “no” (Jonas, 2000).

los objetivos mínimos de reconocimiento para organizaciones mayas y para sus derechos, se van quedando sin banderas y sin la capacidad de presión que mostraron en los noventa. La atención puesta en la negociación política a lo largo del proceso de paz los alejó de la realidad cotidiana de la gente, que se ha volcado, en la medida en que ha podido, en movilizaciones lideradas por otros tipos de actores.

En el proceso de etnofagia (Díaz-Polanco, 2006), el sistema político ha creado la figura del “indio permitido” (Hale, 2004) o “maya autorizado” (Schirmer, 1999; Bastos, 2005), que es aquel que no cuestiona el sistema, con quien el Estado negocia y cuyas demandas reconoce. Frente a éste, van quedando “desautorizadas” otras versiones de “lo maya”, vinculadas a la pobreza, la presencia en la guerrilla o la lucha a favor de la tierra. El discurso de estos mayas “permitidos” se basa en la culturización de la identidad y la etnización excluyente de los reclamos. Responde a un aprendizaje político por parte de las organizaciones mayas desde hace al menos diez años. El Estado y las diversas agencias internacionales han ido otorgando legitimidad y fondos a quienes defendían esta forma de concebir el ser indígena en relación con el resto de las dimensiones sociales. Podríamos decir que en la actualidad el Estado recoge calladamente los frutos de haber aceptado las presiones internacionales por un reconocimiento limitado de parte de los derechos reclamados por los indígenas en forma de pueblos, (es el caso de Guatemala en el AIDPI); y de haber legitimado con el tiempo las reivindicaciones relativas a los elementos culturales que simbólicamente definen a los mayas frente al resto de la población organizada.

No se habla de una estrategia conspirativa surgida desde espacios oscuros de decisión universal, sino de procesos que han llevado a equilibrios entre unos actores que enarbolan demandas cuestionadoras y unos Estados –apoyados por toda otra serie de instancias– que prefieren ceder espacios simbólicos antes que transformar estructuras. Se llega así a conformar un multiculturalismo “cosmético” (Bastos y Camus, 2003), etnofágico, que

modifica la imagen del Estado, pero apenas sus estructuras.¹⁰ Lo que quizá es más perverso de este proceso y esta relación es la combinación entre la maximización, a veces absoluta, de los discursos de la diferencia cultural y el pragmatismo, a veces también absoluto, que legitima la colaboración con y la inserción en las estructuras de poder de esos “otros” (*ibid.*). Desde el Estado se ha desarrollado una estrategia más o menos consciente que favorece el uso de las argumentaciones que utilizan la diferencia y “lo propio” como fundamento para evitar una movilización desde formas “no autorizadas” o de manera conjunta con otros actores que puedan ser aliados.

En esta operación de “hegemonía transformista” (Williams, 1989), los elementos culturales que los mayas habían ido buscando como propios para apoyar su calidad de “diferentes” acaban siendo utilizados por los sistemas políticos para legitimar su supuesto carácter “multicultural” y el respeto a los derechos indígenas. Por ejemplo, en medio de todo un debate nacional sobre la minería a cielo abierto, el comisionado para Asuntos Indígenas y Sitios Ceremoniales llevó a cabo en enero de 2005 una ceremonia en El Estor, Izabal, en que “la Madre Tierra autorizó” la exploración para buscar níquel. Esta acción levantó debate y protestas entre otras personas insertas en el aparato estatal, pero no oculta que quienes ocupan esos espacios suelen utilizar la retórica de “lo propio”, de “lo maya”, como base de sus acciones en beneficio del Estado y sistema político que supuestamente los oprime. Eso es lo que percibe el resto de la sociedad. La acción maya en el Estado se ve como un espacio de oportunistas que buscan la promoción individual, opacando la labor de quienes sí buscan un cambio para la población.

¹⁰ Hale (2004) habla de un “multiculturalismo neoliberal” al poner el énfasis en su articulación con las formas transnacionales de poder. Ya hace diez años Comaroff decía que “de la lucha entre estas dos formaciones ideológicas... surge una tercera. Llamémosla ‘heteronacionalismo’ si quieren... Es una síntesis que pretende absorber las políticas de identidad del etnonacionalismo dentro de la concepción de comunidad política del euronacionalismo. Arropado por el lenguaje del pluralismo, su objetivo es acomodar la diversidad cultural dentro de una sociedad civil compuesta por ciudadanos autónomos iguales e indiferenciados ante la ley. Como esta formación ideológica celebra el derecho a la diferencia como su principio básico, da origen a una obsesión por las prácticas del multiculturalismo” (1996: 177).

Además de legitimidad internacional, el sistema político ha logrado que parte del liderazgo maya encuentre más normal trabajar para este Estado que con sus bases, y que la versión de “lo maya” cada vez se centre más en elementos culturales que en reclamos políticos. Con ello, estos elementos culturales van perdiendo su calidad contrahegemónica, convirtiéndose en parte de la cultura hegemónica, propagada por los Estados para apoyar sus tareas de dominación. Los cambios han hecho más por la legitimidad ideológica de su discurso, que por una fuerza que provenga del propio respaldo interno: es fácil resolver la imagen política internacional con gestos sin mucho contenido transformador, que tampoco se les exige.

En definitiva, estamos en una situación en que la tensión entre construir lo propio y relacionarse con el Estado ha sido resuelta desde este último polo. Todo el trabajo hecho en la búsqueda y definición de unos elementos identitarios que sirvieran de base para un proyecto de liberación son usados para relativizar ese mismo proyecto y legitimar el sistema existente. Mientras, la población maya se encuentra sumida en los problemas cotidianos de una globalización excluyente, y ha perdido las energías que la enfrentaron al sistema en los ochenta. El nivel de organización se centra en esa sobrevivencia más que en las oportunidades de reconstitución. Lo étnico no es básico en su movilización política y aún no pasa por el discurso de lo propio generado desde las organizaciones mayas, aunque se dé la paradoja de que estos otros actores utilicen la legitimidad de “lo maya” para lograr sus objetivos.

LA COMISIÓN NACIONAL DE RESARCIMIENTO

Ya en la época del conflicto empezaron a abanderarse reclamos alrededor del reconocimiento y resarcimiento de las víctimas del conflicto armado, en su gran mayoría mayas, por parte del Estado.¹¹ Con el trabajo de la Comis-

¹¹ Hay que mencionar la labor pionera del GAM y CONAVIGUA en el país y de *JaK'amabal Ib'* en México reclamando al Estado el resarcimiento por el genocidio.

ión de Esclarecimiento Histórico quedó probada la culpabilidad de agentes del Estado guatemalteco —especialmente militares— en la muerte y violación de derechos humanos de miles de guatemaltecos, y el mismo informe demandaba la necesidad de reparación para estas víctimas, recomendando la instalación de un Plan Nacional de Resarcimiento que institucionalizase estas actividades (CEH, 1999). Desde entonces, este tema se ha convertido en un campo de disputa entre unos actores que ven en esta iniciativa la posibilidad de retomar el trabajo con las bases y un Estado que quiere mantener el control sobre el proceso.

Ante la pasividad de los sucesivos gobiernos, desde 2001 diversas organizaciones se unieron para diseñar dicho plan y para presionar al gobierno para echarlo a andar. Después de muchos avatares, el Plan Nacional de Resarcimiento fue aprobado en 2003. Para ejecutarlo, a inicios de 2004 se puso en marcha la Comisión Nacional de Resarcimiento (CNR), compuesta por representantes del gobierno y de la sociedad civil, mayas y no mayas, y presidida por Rosalina Tuyuc, histórica líderesa de las viudas mayas. El trabajo de la CNR fue un intento de crear un nuevo tipo de relación con el Estado sin que se diera un vaciamiento de su mandato. Pero su caso muestra lo difícil que resulta conseguir ese equilibrio.

Al Estado no le interesa que el resarcimiento sea usado para rearticular a la sociedad, ni que la “dignificación de las víctimas” inserta en dicho programa conlleve una recuperación del papel que tuvieron antes del conflicto como actores políticos. La dinámica que los gobiernos buscan montar alrededor del resarcimiento parece abonar la idea de usar las instituciones creadas por presión social para desarticular esa presión, institucionalizándola. Las continuas dilaciones en la formalización del programa y en la entrega de los fondos puede considerarse como estrategia de desmovilización. Pero los creadores del Programa y los integrantes de la Comisión no querían caer en ese juego. Por su carácter y su compromiso, no se trata de una comisión presidencial más, que apenas tiene presupuesto y apenas consigue resultados. Se trata de todo un programa que está planteado para trabajar con miles de personas. La situación de pobreza

extrema en que se halla una gran proporción del elevado número de víctimas es un compromiso importante, y pone contra las cuerdas a la Comisión. Desde sus inicios, los integrantes de la CNR se resistieron a que su labor terminara cooptada por el gobierno, como ha ocurrido con otras comisiones. El hecho de que quienes están en la CNR representen a bases que les piden cuentas hace más difícil esta cooptación que en los casos de intervención individual.

Para los mayas que se insertaron como tales en el proceso, la pertenencia a esta comisión supuso un reto, pues debían negociar con otros mayas –y no mayas– que apreciaban la realidad desde otras perspectivas en que la recuperación de lo propio no era lo básico. Estas organizaciones, agrupadas en la Coordinadora de Organizaciones para el Resarcimiento del Pueblo Maya (Corpuma) presionaron sin éxito –dadas las implicaciones jurídicas– por la inclusión del genocidio –que ya había sido reconocido por la CEH (1999)– como delito a ser resarcido por el programa, aunque sí lograron que se tuviera en cuenta la pertenencia étnica de la mayoría de las víctimas en aspectos como la reparación psicosocial y, con más trabajo, que se instituyera una “reparación cultural” (PNR, 2003). En consonancia con la visión de “culturización de la diferencia” que se mencionó, un sector de estas organizaciones desarrollaron una argumentación por la que la calidad de víctimas de los mayas en el conflicto era una continuación más de la situación de racismo estructural de la sociedad guatemalteca, que les había puesto en una situación de carne de cañón de una guerra que no era la suya (Corpuma, 2003). Así, a partir del reclamo básico del racismo se niega la actoría de muchas personas para buscar estar más cerca del maya autorizado.

El carácter plural de la CNR, tanto en su dimensión étnica como organizativa e ideológica, incluso entre los representantes de los sectores civiles, supuso un reto en un país cuya práctica política ha estado más basada en la imposición que en los diálogos y consensos. Se intentó no dejarse llevar por las ideologías y los intereses particulares de cada una de las organizaciones y delegados presentes, pero finalmente las tensiones internas bloquearon la capacidad de acción del PNR y el gobierno lo intervino en 2005, imponiendo

un resarcimiento monetario individualizado más tendiente a la desmovilización que a la rearticulación de las comunidades. Con ello se perdió una decisiva oportunidad no sólo para hacer justicia a las víctimas de la represión estatal y dignificar un pasado reciente estigmatizado, sino para demostrar que la sociedad civil, y los mayas dentro de ella, podían sacar adelante un programa de gran responsabilidad política. Quizá faltó claridad política para ver que era más importante lo que los unía que lo que los separaba y, sobre todo, para no mostrar esas diferencias a un gobierno que deseaba tener una razón para desautorizarlos.

Pese a estos problemas, el proceso a favor del resarcimiento ha ido avanzando en la tarea de recuperar y reclamar un lugar para las víctimas en la historia de este país. Se ha ido logrando cierta presencia del tema del resarcimiento, la memoria y las responsabilidades estatales en los debates nacionales, más allá del círculo de víctimas, profesionales y solidarios. El carácter público de la figura de Rosalina Tuyuc ha ayudado a mantener visibilidad mediática. Y quizá lo más relevante es que las víctimas del conflicto van saliendo poco a poco de su silencio y convirtiéndose en agentes de su presente. Es sorprendente la capacidad de revitalización de la memoria y de sanación que está demostrando el proceso generado alrededor de las exhumaciones. A este respecto examinemos el caso concreto del trabajo de *Uk'ux B'e*.

••• LAS SALIDAS DEL LABERINTO: EL PROGRAMA DE COSMOVISIÓN DE *UK'UX B'E*

Después del 2000, las condiciones derivadas del proceso que siguió a la firma e implementación de la paz resultaron adversas para los actores mayas que pretenden seguir desarrollando un proyecto en que la construcción de “lo propio” no se vacíe de contenido político y sea utilizada por el Estado para su propio beneficio. Sin embargo, hay iniciativas de diverso tipo que han optado por repensar su accionar y buscan nuevas vías. Sirvan de ejemplo las acciones

emprendidas por *Uk'ux B'e* alrededor del resarcimiento, que si bien no agota en absoluto estos derroteros sí se centra de una forma concreta en la problemática que estamos analizando. Su labor refleja la forma en que esas organizaciones conciben su misión de “descolonización”: no se trata de sólo liberarse políticamente de la exclusión ni de cambiar de significado las prácticas que los definen, sino de trabajar para todo ello desde una concepción “propia”, desde un modelo que se base en “los valores y principios” de la cultura maya.

LA TRADICIÓN ORGANIZATIVA

Uk'ux B'e supone la actualización de una línea de pensamiento y acción maya que, desde hace al menos 30 años, ha venido trabajando junto con otros actores por la creación y articulación de una propuesta que corresponde bastante con lo que aquí hemos llamado “lo propio”. A finales de los setenta del siglo pasado, en el momento de efervescencia organizativa alrededor de lo indígena, formaron una opción que ahondó en los derechos indígenas como tales, pero que también tuvo en cuenta la faceta revolucionaria. Se trató del Movimiento Indio Tojil, que presentó en un documento lo que llamaron su “postura indianista”:

Esta postura y perspectiva es la que creemos que debe ser la de un movimiento indio nacionalista y revolucionario, un movimiento que quiere ser consecuente con su clase y con su nacionalidad. La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha.¹²

De forma consecuente, llegado el momento, sus integrantes tomaron las armas para formar una opción que respondiera a los intereses indígenas, pero no tuvieron mucho éxito político ni militar (Bastos y Camus, 2003: 64-71; *Uk'ux B'e*, 2005: 35). Se enfocaron en la labor ideológica y de difusión

¹² Todas las citas sin referencia que sigan provienen, como ésta, de documentos internos de *Uk'ux B'e*, algunos preparados para este trabajo.

como Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (Mayas) y profundizaron su propuesta en el documento titulado *Guatemala: de la república burguesa a la república popular federal* (Mayas, 1984). Es la primera vez que de forma pública aparece la autodenominación de “Mayas” en el escenario político para referirse al colectivo y al movimiento que hasta ahora se nombraba como “indio”. Con el cambio de circunstancias políticas, en 1992 aparecerá *Saqb'e* como la forma legal de continuar las actividades. Se trata de una de las “organizaciones mayas” que en esos años conforman el “cuerpo doctrinario maya” y forman parte de COMG y luego jugarán un importante papel en Copmagua. En el 2004, la mayor parte de los miembros de esta organización formarán *Uk'ux B'e*.

EL ACOMPAÑAMIENTO

Tras la experiencia que supuso “la crisis de Copmagua” (Bastos y Camus, 2003: 203-223), en el 2000 *Saqb'e* retomó con mayor intensidad el trabajo con las bases que había descuidado en el periodo previo, sin perder la presencia en los espacios de nivel nacional. La atención psicosocial generada alrededor de las exhumaciones se convirtió en la forma de sacar adelante esa nueva relación. Desde los años noventa, y cada vez con más fuerza después de la firma de la paz, se habían venido practicando exhumaciones de cementerios clandestinos que, además de resolver una necesidad psicológica de los familiares, abrían el camino hacia la intervención judicial y la búsqueda de castigo a los culpables. En torno se fue generando todo un trabajo de “atención psicosocial” o “salud mental”, como una labor específica de atención a las víctimas de la represión, que era y es llevado a cabo por organizaciones de origen y enfoque diverso: desde las de izquierda hasta católicas, incorporando o no una visión “intercultural” (DIGAP, 2003: 20).

Así surgió el Programa de Cosmovisión, cuyo objetivo es doble. A largo plazo busca elevar la autoestima étnica para retornar al camino iniciado en los años setenta y seguir luchando por la emancipación del pueblo maya. Las comunidades fueron muy golpeadas por la violencia, y no podrán volver

a organizarse y ser autogestivas hasta que no logren sobreponerse a ese trauma. Por ello, todo el trabajo de salud mental es acompañado con otra serie de actividades, como el apoyo a los comités, la formación de promotores, la capacitación de líderes, la gestión de recursos, etc. Pero además, de forma directa, el Programa de Cosmovisión procura colaborar al “restablecimiento psicosocial de las comunidades” tras el trauma dejado por la represión y la militarización. Como se ha dicho, su propuesta y su trabajo no renuncian a la especialización psicosocial “occidental”, pero las actividades se llevan a cabo desde la base de que la cosmovisión y la práctica maya tienen elementos que son aplicables en el caso de las comunidades indígenas golpeadas por la guerra. No se trata tanto de sustituir como de combinar, de aportar lo “propio” a lo occidental.

El conflicto armado interno causó grandes estragos en la cultura maya, en su organización social, en su economía y en sus valores culturales. Por tanto, provocó un desequilibrio en las personas y comunidades. El impacto fue de manera global, afectó las energías que nos gobiernan de manera cotidiana y la energía de los otros elementos que nos dan la vida, como es la energía de la Madre Tierra que vio y sufrió los momentos difíciles de la guerra. Las abuelas y abuelos dicen que la Tierra tembló cuando fue golpeada por las balas y bombas lanzadas desde helicópteros por el ejército, lloró con nosotros y sus montañas y barrancos fueron nuestros refugios. La Madre Tierra trató siempre de proteger nuestra vida, también tuvo miedo al ver tanta sangre inocente que acabó con sus mejores hijos, el aire se contaminó con el olor de la pólvora, el genocidio arrasó a todo ser viviente, afectó el ecosistema de la vida, la desolación fue creando un ambiente que poco a poco fue opacando el aroma de las flores, el aroma de los pinos del campo. Por tanto, para el pueblo maya se tendrá que reparar este daño porque si nosotros no estamos bien, nuestro entorno tampoco lo está (Hernández Ixcoy, 2004).

Este trabajo se realiza por medio del acompañamiento en los momentos difíciles antes, durante y después del proceso de exhumación, mediante cer-

emonias colectivas y atención personalizada. Se complementa con una parte formativa a partir de una serie de talleres que se imparten conforme se va ganando la confianza de la gente. Los temas que se tratan en ellos son los pilares de esa identidad que se refuerza, según el esquema en que se basa el trabajo de *Uk'ux B'e*: la historia y la cosmovisión, cada una con su especificidad y sus objetivos concretos.

La espiritualidad es el elemento o puente de comunicación para el reencuentro entre vivos y muertos. Este proceso tan necesario para la recuperación psicosocial, ya que los asesinados, secuestrados o masacrados por el ejército de Guatemala no tuvieron la oportunidad de despedirse de nosotros, de escucharles sus últimas palabras, últimos consejos que siempre recibimos cuando se da una muerte natural. Pero la guerra arrancó a nuestros familiares y amigos sin vivir este proceso. Por tanto, ahora después de 20 años, al revivir los recuerdos, se apodera de nosotros nuevamente el miedo, la angustia y la impotencia. Por tanto, los que estamos vivos es probable que una parte de nosotros también murió en el conflicto (*ibid.*).

Este “retorno” a la espiritualidad o cosmovisión como elemento identitario clave forma parte de toda una tendencia vigente en el movimiento maya —y quizá en el indígena continental— que está haciendo que se sacralice la política y que la religión se politice (Bastos y Camus, 2003, Morales, 2004). *Uk'ux B'e* plantea: “no se trata de enseñar nada a las gentes. Está ahí. El objetivo no es convertirlas, el objetivo es la sanación, la curación, y es así que se empieza a pensar en elementos de la identidad”. Así es, la recuperación de “lo propio” desde la concepción maya parte del respeto a la manera en que los mayas concretos se perciben a sí mismos: pese a la insistencia en la “cosmovisión maya” como base de su trabajo, la práctica se desarrolla admitiendo que las creencias de las personas pueden ser otras. En el momento de la exhumación, por ejemplo, no se realiza ningún tipo de ceremonia si las personas no lo piden. Los talleres no olvidan nunca el suelo en que están parados. Los contenidos

se centran en “los acontecimientos históricos, cosmogónicos y de coyuntura nacional”, buscando de esta manera recuperar la historia reciente que llevó a la situación de violencia, de una forma combinada con los planteamientos que surgen de una visión maya.

Nuestro trabajo se enfoca en la recuperación de la memoria histórica, en las recomendaciones de la CEH, enfocadas en el conflicto armado interno, y en la memoria histórica de los holocaustos que ha vivido el pueblo maya, teniendo como eje la cosmovisión maya para la valoración de la identidad, la cual ha sido desprestigiada continuamente. También nuestro trabajo se centra en la recuperación de los principios y valores del pueblo maya, teniendo como tales el *Paq'uch*, el *Kuchub'al* (la solidaridad y la cooperación), de igual manera el *Pixab'* (el conejo) y el *Tzonoj* (el consenso), principios existentes en las comunidades, que se sustentan en el diálogo y que son determinantes para la reactivación del tejido social de las comunidades, bajo un clima de confianza.

LA FORMACIÓN

La formación ha sido una preocupación constante de los actuales miembros de *Uk'ux B'e*. Tras el replanteamiento de actividades que se dio en el año 2000, surgió el Programa de Fortalecimiento de Liderazgo, desde el que se ha promovido la formación de cuadros, con apoyo en las tres ediciones que se han realizado del *Diplomado en gestión política maya*. Éste es el espacio privilegiado para la tarea de formación de los líderes comunitarios con los que se entra en contacto, y es fundamental para lograr la “autogestión comunitaria” que se busca con el Programa de Cosmovisión, con el que se trabaja en forma combinada. La segunda promoción, en 2003, estuvo dirigida a activistas y dirigentes de los comités de víctimas presentes en las exhumaciones.

Este diplomado aporta a estos líderes comunitarios una visión de lo maya inserta en la historia concreta del país y el proceso de lucha que llevó al geno-

cidio de los ochenta: si una sesión se inaugura con la explicación del *nawal* del día, otro día se hace recordando el 13 de noviembre como fecha del surgimiento de la guerrilla en Guatemala. Se mantiene la visión desde la reconstrucción de lo maya en un contexto político concreto, con la finalidad de perfilar una práctica política desde parámetros que son considerados “propios”.

Los puntos esenciales que se resaltan en esta formación son: la fundamentación desde la cosmovisión maya, el tratamiento adecuado de los principios y valores, de los elementos básicos culturales y lingüísticos, el pensamiento y el marco ideológico del pueblo maya y su visión cosmogónica que se manifiesta en relación con la naturaleza.

Partiendo de estos principios, los contenidos del diplomado siguen los ejes de trabajo ya planteados de historia y cosmovisión, a lo que se añade un fuerte componente de documentos políticos, convenios internacionales y derechos indígenas, así como política guatemalteca actual. Lo que llama la atención es que “lo propio” no se busca sólo en los contenidos, sino que se insiste en que sea la base del “cómo”, de la metodología a desarrollar en el diplomado.

Metodología:

Los líderes y lideresas mayas son actores principales en la vida de cada una de las comunidades..., están inmersos en la solución de los conflictos colectivos y son conocedores de la metodología de aprendizajes que se aplica en la cultura.

En el Diplomado no se puede aplicar una metodología ajena y alienante para socializar y buscar la respuesta colectiva a los conflictos, solamente se recrea la práctica que los abuelos y abuelas nos han legado.

La visión global, holística, integral y completa de ver la naturaleza desde el pensamiento maya es un proceso que orienta al razonamiento y la práctica en todos los niveles de aprendizaje de los mayas.

La formación se ubica en un marco metodológico que nace desde la cosmovisión maya, que recrea y reformula los procesos participativos, reflexivos, reconstructivos y consensuales. Esencialmente el *Tz'onoj* y el *Pixab'* son clave

en el tratamiento metodológico, porque representan una forma diferente de desarrollar aprendizajes.

LOS EFECTOS

Los lugares en que se ha desarrollado este trabajo se caracterizan por que en ellos la violencia y la militarización no sólo fueron muy fuertes, sino continuas durante más de 15 años, y dejaron profundas huellas sociales y culturales. Los miembros de los comités comentan que sus vecinos siempre les dicen lo mismo: “Si nos golpearon ya por organizarnos en los ochenta ¿Por qué se organizan ustedes otra vez?”. Sin embargo, parece que el sistema de trabajo funciona: pese al miedo, los Comités de Víctimas apoyados han ido aumentando su membresía y articulando sus actividades. Están rompiendo los muros psicológicos que dejó la violencia, y la salud mental comunitaria va recuperándose. La gente es ahora más capaz de hablar, de expresar abiertamente sus vivencias y de reclamar justicia por ello: “Pedíamos salario justo, ¿cómo, que somos guerrilleros?, no tenemos armas, sólo con niños estamos”, “Lo que queremos es justicia, porque nos mataron como animales. No es pago, no pueden pagarme por mi esposo, es un delito que cometieron”.

De forma paralela, la labor de *Uk'ux B'e* y de otros actores ha conseguido que la vivencia de la etnicidad se torne más positiva, asociada a “lo maya” y el orgullo que conlleva. La identidad maya, con su connotación de autoestima, está siendo asumida por quienes participan en los talleres y otras actividades: “Somos puros mayas, que aunque algunos parecen ya ‘ladinos’ por las ropas que llevaban, ...pero nosotros no somos inditos”. A lo largo de este proceso se asume la categoría de “mayas” como parte del proceso ideológico relativo a la rearticulación que conlleva el resarcimiento y la situación de víctimas. De ahí que la categoría étnica se convierta en la clave para entender la historia de violencia sufrida. Así se deja ver, por ejemplo, cuando las asociaciones de víctimas del departamento de Chimaltenango se unifican y obtienen su legalidad. Ya no lo hacen como Asociación de Víctimas del Conflicto Armado (Advicon),

sino como Asociación *K'anil Maya Kaqchikel*—nombre que no hace referencia a la calidad de víctimas de la violencia, sino a la diferencia, a lo “propio” que los diferencia como pueblo—, pese a que su membresía y sus funciones no varían.

Por otro lado, la estrategia escogida en el año 2000 fue la que provocó la crisis de la organización, en un contexto de redefinición y tensiones dentro del movimiento maya. Además de otra serie de problemas, una de las causas de la ruptura interna de *Saqb'e* que llevó a la formación de *Uk'ux Be'* estuvo relacionada con las diferencias en la actitud a tomar ante el sistema político y ante las bases. Unos apostaban por un modelo de organización engranada en el sistema nacional guatemalteco, cuyos miembros estuvieran insertos en organizaciones diversas no étnicas, como partidos políticos, y mantuvieran relaciones con organismos internacionales que aseguraran su presencia política, como el Banco Mundial. Otros, por el contrario, pretendían una organización que basara su quehacer en la construcción de “lo propio”, para fortalecer desde ahí la capacidad de acción de las bases, representadas por las comunidades y sus líderes. Ninguna de estas dimensiones pudo articularse de forma que fuera aceptable para ambas partes, lo que trajo consigo la ruptura.

En esa tesitura, y sin renunciar a la presencia en el nivel nacional, *Uk'ux B'e* se ha enfocado al trabajo con las bases, a fin de formar una masa crítica de apoyo a la acción política. En este sentido, incluso plantea: “lo que nos distingue a *Uk'ux* como proyecto es la relación con las comunidades”. De hecho, sus programas están destinados al traslado de competencias hacia esos líderes que sirvan de dirigentes e intermediarios. En la tercera edición del *Diplomado*, ya organizado por *Uk'ux B'e*, esta postura fue evidente. Esta voluntad también se reflejó en el Programa de Salud Mental, que trabaja en la formación de “promotores comunitarios” que atiendan permanentemente a las víctimas en calidad de responsables de los “Centros Móviles de Atención Psicosocial”. Este nuevo tipo de relación que se propone *Uk'ux B'e* se está formalizando más de lo que ha sido normal en las organizaciones mayas:

los representantes de las comunidades en las que tiene presencia *Uk'ux B'e* quieren intervenir en la toma de decisiones, pues es a ellos a quienes van dirigidas las acciones, y algunos se integraron a la directiva.¹³ Aún es pronto para aquilatar esta situación, pero podríamos estar ante las reivindicaciones de un nuevo tipo de relación o, más allá, de un nuevo tipo de “organización maya” que rompa con la inercia del pasado reciente en cuanto a la elección del Estado como punto de referencia, y se articule de forma novedosa con los intereses de las comunidades.

●●●● CONCLUSIONES:
LUCHA, IDENTIDAD Y MEMORIA

Pasado el genocidio perpetrado por el ejército guatemalteco, en este cambio de siglo las organizaciones del pueblo maya han tendido hacia la definición de lo que les es “propio”, lo que los hace diferentes, al mismo tiempo que tratan de modificar la injustas realidades en que viven. Para ello se insertaron en procesos políticos como el que condujo a la Firma de la Paz en 1996. A partir de ese momento, el Estado guatemalteco empezó a utilizar el discurso del respeto a la diversidad e incluso parte de la simbología creada por los mayas para auto-reconocerse, pero sin pretender un cambio en las relaciones ni en las estructuras de dominación, en lo que se ha llamado “normalización multicultural”. En este contexto, hay iniciativas mayas que buscan encontrar vías nuevas para lograr sus objetivos de reconstitución. Como *Uk'ux B'e*, parten de la idea de que para ello deben incidir en la política guatemalteca desde los espacios que van abriendo con su propio esfuerzo. El reto es concretar ese proyecto común, por lo cual han apostado por la formación de liderazgos desde las comunidades, para conformar a largo plazo la base de presión y

¹³ Además *Uk'ux B'e* se jacta de tener una directiva “intergeneracional” en que hay presencia de jóvenes y niños.

apoyo para un proyecto político maya que las incluya. En esta tarea, las organizaciones mayas se encuentran con las versiones de “lo propio” que manejan y siente la gente de las comunidades, mismas que se basan en la experiencia vivida desde estos espacios. Con ellos se pueden repensar los ejes de una acción que hace tiempo, por la lógica del contexto, se fue apartando de esas vivencias concretas. Entre estos temas, nos detendremos en lo que supone la reconstrucción de la historia, para ver el potencial que tiene la unificación de la memoria más cercana, la que está en la experiencia de vida de quienes forman el pueblo maya, la historia de largo plazo que está siendo recuperada alrededor del “ser maya”.

MEMORIA E IDENTIDAD

Las actividades ligadas al resarcimiento, como las conciben *Uk'ux B'e* y otros actores, son una forma de incluir en “lo maya” elementos que provienen de la identidad derivada de la lucha social de los años setenta. Se insertan los hechos de los ochenta desde una perspectiva que no sólo abarca el genocidio y las masacres en que los mayas aparecen como víctimas pasivas de un sistema ajeno, sino también la participación de muchas de las actuales víctimas y sus familiares en los procesos de concientización y movilización que en algunos casos llevaron al levantamiento en armas. La narrativa de la participación en estas movilizaciones forma parte de la identidad de mucha gente, y su incorporación a “lo maya” puede servir para dar un nuevo contenido positivo a la identidad de “víctima”. El reto está en insertar la memoria de esas luchas en la identidad maya que se recrea ahora.

Dado el proceso de “olvido selectivo” que ha acompañado a la paz, y la definición pasiva del “maya autorizado”, la gente de muchos lugares no dispone de una narrativa de apoyo. Pese al contenido de los informes de la CEH y REMHI, en muchos espacios prevalece la idea de que la violencia se dio porque un grupo de personas se rebeló y se enfrentó al Ejército, siendo ellos los culpables de lo sucedido. La permanencia impune de los comisionados

militares, ex PAC y militares así lo hace ver. Por tanto, pareciera que para tener derecho al resarcimiento como víctima es condición no haber participado en ninguno de esos procesos ni haber sido actor de un proyecto que cuestionaba, por las armas o por la presión social, el sistema social imperante. Una vía para que el resarcimiento se convierta en un medio para la rearticulación de las comunidades, como pretende *Uk'ux B'e*, es otorgar legitimidad a las víctimas como actores y no como entes pasivos. Desde su posición, las organizaciones mayas pueden crear la narrativa que fortalezca una autoimagen positiva, como la que aparecía en la capilla de una aldea: “Estos hombres y mujeres fueron masacrados por el Ejército en 1982. Homenaje sagrado a los caídos por buscar justicia. Gloria eterna a los que aquí descansan”.

De hecho, la pertenencia a los actuales comités de víctimas es percibida como una continuidad de la actuación de los años setenta. Si bien en aquellos momentos la lucha no se hizo desde una perspectiva étnica coincidente con la actual visión de pueblo maya, sí tenía un carácter indígena: fue un discurso de justicia, derecho y dignidad en busca de la equidad étnica. Tras 20 años de historia, ahora se apela a las comunidades desde un “nosotros” étnicamente definido como “mayas” que hay que consolidar, pero el objetivo es el mismo: dotar al proyecto –maya en este caso– de suficiente fuerza autónoma como para transformar el Estado, o al menos sus políticas étnicas.

LUCHA E IDENTIDAD MAYA

Aquí es donde hay que regresar a la idea de la “normalización multicultural”, prestando atención a la estrategia estatal de promover los discursos que exacerbaban la diferencia étnica sobre otras dimensiones de la vida social: la “maximización de la diferencia” ya mencionada. La idea de que los mayas estuvieron “entre dos fuegos” (según la expresión de Stoll, 1999) puede ser útil al Estado, y las demandas mayas en este sentido corren el riesgo de acabar haciendo el juego a intereses que no son los suyos. Al Estado le viene mejor la idea de que la “victimización” de los mayas no se refiere a las

violaciones de derechos por parte de los militares, sino a su posición en una guerra en la que sólo fueron víctimas. La visión de que las masacres y las políticas de tierra arrasada no se aplicaron en contra de gente que se estaba movilizandó políticamente contra un Estado que la oprimía y la explotaba, sino contra una población pasiva que tuvo la mala suerte de estar donde no le correspondía, abona la deshistorización de la represión, al implicar que la política de exterminio es cosustancial al sistema guatemalteco, y contribuye a la disolución de los culpables directos y concretos al responsabilizar al “Estado ladino”.

Con todo esto se refuerza una “historia oficial” del conflicto que, además de distorsionar lo que ocurrió, promueve la pasividad política. La imagen del “maya autorizado” que se está creando en esta “normalización” no fue guerrillero, fue la víctima por antonomasia: víctima de un sistema injusto, que desde siempre lo ha discriminado, y víctima de una guerra que lo puso “entre dos fuegos” que no tenían nada que ver con él. La opción del Movimiento Indio Tojil y la presencia consciente de mayas en otras organizaciones no caben en la historia oficial del conflicto, y no aparecen en ella, así como tampoco los mayas que murieron por buscar transformar su sociedad, desde vías legales la mayoría y algunos con las armas. A este “maya autorizado” el sistema político le permite hacer reclamos en tanto que perteneciente a un pueblo indígena, pero no cuestionar el sistema ni levantarse contra él al lado de otros compañeros guatemaltecos como ellos, ladinos e indígenas. Los mayas de a pie sólo tienen derecho a ser víctimas pasivas, nunca actores conscientes.

Contra la historia oficial de “los dos fuegos” y la extraoficial cotidiana de “ustedes se lo buscaron”, la recuperación de las historias concretas de lucha y masacres es útil para construir una narrativa que deje clara la respuesta de un Estado racista a las luchas sociales. Ésa sería una forma de integrar al movimiento maya a las luchas contrahegemónicas que llevan a cabo otros actores políticos con los que muchos mayas se sienten identificados. Recuperar este discurso de lucha e incorporarlo a “lo maya” puede resultar en

una identidad mucho más vigorosa, imbricada en un pasado cercano vivido de forma colectiva y combativa y dotada de contenido político de transformación. Al incluir la memoria de lucha en el proyecto maya no sólo se rescata la memoria concreta y activa de muchos de los actuales mayas, sino que las demandas mayas se integran en otra más amplia, fundamental para el futuro de Guatemala como sociedad: la lucha contra la impunidad y por el castigo a los culpables de los delitos que llevaron al genocidio.

En definitiva, las tensiones entre construir lo propio y trabajar con el Estado son producto de una historia por la cual los pueblos indígenas son parte integrante de las estructuras sociales y sus economías políticas latino-americanas, y no es fácil romper esa relación –si ésa fuera la intención– pues comparten con sus conciudadanos otras dimensiones de la vida social.¹⁴ En vez de negar esta condición, insertarla dentro de una concepción amplia de “lo maya” puede ser más efectivo para el movimiento. De hecho, las organizaciones indígenas, en sus diferentes especializaciones y versiones, forman parte de los sistemas políticos de estos Estados, y desde ellos tiene que actuar. Una de las formas para salir del *impasse* en que se encuentra en estos momentos el movimiento maya, atrapado entre su discurso y el Estado, puede ir de la mano de esta apertura de concepciones, sin perder la idea de lo “propio” como base de su actuar. Quizá la vía para conseguir la reconstitución como pueblo sea aportar su visión como mayas a los cambios que Guatemala necesita en todos los sentidos. Para lograrlo, requiere de suficiente fuerza de presión para que el sistema político actual acepte ese grado de soberanía política y cultural. En este equilibrio entre “ser mayas” y “ser guatemaltecos”, los actores indígenas deben buscar cómo actuar preservando “lo propio”, pero sin cerrarse al resto de la sociedad con la que interactúan constantemente, y a la que pertenecen en otras dimensiones de su ser social.

¹⁴ De hecho, el genocidio de inicios de los ochenta se dio por el hecho de que la población maya vivía en un país centroamericano, las contradicciones de cuya forma oligárquica estallaron de forma similar y al mismo tiempo que entre los países vecinos.

BIBLIOGRAFÍA

AIDPI

- 1995 *Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas*, 30 de marzo 1995, Gobierno de Guatemala-Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala, México.

ARIAS, ARTURO

- 1985 “El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983”, en R. Menjívar y D. Camacho (coords.), *Movimientos populares en Centroamérica*, Flacso-UNU-IISUNAM, Costa Rica, pp. 62-119.

BALL, PATRICK, PAUL KOBRAK Y HERBERT F. SPIRER

- 1999 *Violencia institucional en Guatemala 1960 a 1996: una reflexión cuantitativa*, American Association for the Advancement of Science/Centro Internacional para Investigaciones de Derechos Humanos, Washington.

BASTOS, SANTIAGO

- 2006 “El movimiento maya en la normalización post-paz”, en Simona Yagenova (ed.), *La sociedad civil y los movimientos sociales en época de posguerra*, Flacso, sede Guatemala, Guatemala, pp. 97-110.
- 2005 *Etnicidad y fuerzas armadas en Guatemala. Algunas ideas para el debate*, Flacso, sede Guatemala, Guatemala.
- 2004 “Ser maya en el siglo XXI: el proceso de construcción y difusión de una identidad política”, ponencia, 9th European Maya Conference “*Maya Ethnicity. The Construction of Ethnic Identity from the Preclassic to Modern Times*”, Asociación Europea de Mayistas, 7-12 diciembre de 2004, Bonn.

BASTOS, SANTIAGO Y MANUELA CAMUS

- 2003 *Entre el mecapanal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Flacso, sede Guatemala-Cholsamaj, Guatemala.

CABARRÚS, CARLOS RAFAEL

- 1975 “En la conquista del ser. Un estudio de identidad étnica”, tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, México.

CEH

- 1999 *Guatemala: memoria del silencio*, informe presentado por la Comisión de Esclarecimiento Histórico, Guatemala.

COJTÍ, DEMETRIO, WAQI' Q'ANIL

1997 *Ri Maya' Moloj pa Iximulen. El movimiento maya (en Guatemala)*, IWGIA-Cholsamaj, Guatemala.

1994 *Políticas para la reivindicación de los mayas de boy (fundamentos de los derechos específicos del pueblo maya)*, SPEM-Cholsamaj, Guatemala.

COMAROFF, JOHN L.

1996 "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an age of revolution", en Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 162-183.

COMG

1994 *Un futuro para nuestro pasado*, Rajpopi' ri Mayab' Amaq'-Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, Guatemala.

1991 *Rujunamil ri Mayab' Amaq'. Derechos específicos del pueblo maya*, Rajpopi' ri Mayab' Amaq'-Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, Guatemala.

CORPUMA

2003 *Resarcimiento justo y digno para las víctimas del genocidio del pueblo maya y del conflicto armado interno*, Coordinadora de Organizaciones para el Resarcimiento del Pueblo Maya, Guatemala.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

DIETZ, GUNTHER

2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Universidad de Granada, Granada.

DIGAP

2003 *Un año de historia*, Programa de Dignificación y Asistencia Psicosocial a las Víctimas del Conflicto Armado, Guatemala.

ESQUITI, ÉDGAR

2005 "Contradicciones nacionalistas: el movimiento maya en Guatemala y la recreación de la historia, ensayo, Conferencia Narrando Historias Indígenas en las Américas, 7-10 de abril, Institute for Research in the Humanities, Universidad de Wisconsin.

2004 "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y

pueblo maya”, en Darío A. Euraque, Jeffrey L. Gould y Charles Hale, *Memorias del Mestizaje*, CIRMA, Guatemala, pp. 167-192.

- 2003 *Caminando hacia la utopía: la lucha política de las organizaciones mayas y el Estado en Guatemala*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Instituto de Estudios Interétnicos, Reflexiones, año 4, núm. 4, enero, Guatemala.

FALLA, RICARDO

- 1978 “El movimiento indígena”, en *Estudios Centroamericanos*, núms. 356/357, Universidad Centroamericana Simeón Cañas, San Salvador, pp. 437-461.

FISHER, EDWARD, F.

- 2001 *Cultural Logics and Global Economics. Maya Identity in Thought and Practice*, University of Texas Press, Austin.

HALE, CHARLES

- 2004 “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, ponencia, Conferencia Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala, 27-29 de octubre.
- 2000 “Chimaltenango”, informe para el proyecto ¿Por qué estamos como estamos? Analizando las relaciones étnicas en Guatemala 1944-2000, CIRMA, Antigua, Guatemala.

HERNÁNDEZ IXCOY DOMINGO

- 2004 “Elementos de la cultura maya para la recuperación psicosocial”, ponencia, Encuentro de Antropólogos Latinoamericanos, julio, Antigua, Guatemala.

JONAS, SUSANNE

- 2000 *De centauros y palomas. El proceso de paz guatemalteco*, Flacso, sede-Guatemala, Guatemala.
- 1994 *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense*, Flacso-Guatemala/Nueva Sociedad, Caracas.

LE BOT, YVON

- 1995 *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*, FCE, México.

MAYAS

- 1984 “Guatemala: de la república burguesa centralista a la república popular federal”, mecanuscrito.

MORALES SIC, JOSÉ ROBERTO

- 2004 *Religión y política. El proceso de institucionalización de la espiritualidad en el movimiento maya guatemalteco*, tesis de maestría en Ciencias Sociales, Programa Centroamericano de Posgrado, Flacso, Guatemala.

ODHAG

- 1998 *Guatemala. Nunca más*, informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica-REMHI-Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala, Guatemala (4 vols.).

PNR

- 2003 *Programa Nacional de Resarcimiento*, Guatemala.

PNUD

- 2005 *Diversidad étnico-cultural: la ciudadanía en un Estado plural. Informe nacional de desarrollo humano 2005*, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Guatemala.

SCHIRMER, JENNIFER

- 1999 *Las intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*, Flacso, sede-Guatemala, Guatemala.

STOLL, DAVID

- 1999 *Entre dos fuegos, en los pueblos ixiles de Guatemala*, Ediciones Abya-Yala, Quito.

TARACENA, ARTURO

- 2004 “La civilización maya y sus herederos. Un debate negacionista en la historiografía moderna guatemalteca”, ponencia, VI Congreso Internacional de Mayistas, 16-20 de agosto, Villahermosa, Tabasco.

UK'UX B'E

- 2005 *El movimiento maya. Sus tendencias y transformaciones (1980-2005)*, Asociación Maya Uk'ux B'e, Guatemala.

WILLIAMS, BRACKETTE

- 1989 “A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain”, en *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, pp. 401-444.

Capítulo 7

Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas: tensiones intracomunitarias por el reconocimiento de “autoridades tradicionales”

*Araceli Burguete Cal y Mayor y
Miguel Gómez Gómez*

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Originario de San Juan Cancuc, Chiapas, con experiencia laboral en dependencias indigenistas del gobierno del estado, Miguel Gómez entró en contacto con los reclamos culturales desde esos espacios. Habiendo apenas egresado de sus estudios secundarios, fue nombrado director de la Casa de la Cultura de San Juan Cancuc, durante el trienio 1991-1994. De las orientaciones teóricas que recibía en su formación como funcionario del gobierno del estado para atender las políticas culturales en el municipio, se privilegiaba el enfoque de “rescate de la cultura”. Sin saber inicialmente a lo que tales orientaciones y responsabilidades lo conducirían en su proyecto de vida, comenzó a comprometerse en la solución de una problemática en ese municipio, que se convertiría en su motivo profesional central: el rescate y fortalecimiento de las “autoridades tradicionales” (me’el mamaletik), cuyo devenir percibía incierto.

Había motivos para su preocupación. Recuerda que en su infancia los me’el mamaletik se reunían cada fin de semana en las inmediaciones del mercado de San Juan Cancuc. Entonces era un grupo de más de cien personas que celebraban rezos,

bebían pox (aguardiente local), organizaban las fiestas patronales y quemaban velas en los lugares sagrados. Miguel se percataba de que este grupo de personas era muy respetado por un sector de habitantes del municipio, todos ellos tseltales, que valoraban sus rituales como actividades que beneficiaban a todo el pueblo. Pero al mismo tiempo se daba cuenta de que había otras personas, también tseltales, que los rechazaban y su presencia les resultaba incómoda, una actitud que había contribuido a disminuir el prestigio, la estima y reconocimiento de ese grupo y que estaba influyendo en el acelerado descenso de sus integrantes.

Aunque carente de formación académica, Miguel Gómez había consumido literatura pertinente que lo hacía sensible al tema. Desde su posición de funcionario municipal, impulsó acciones para “rescatar” y fortalecer a dichas autoridades. Lo hizo gestionando fondos ante las instituciones de gobierno y dedicando tiempo a documentar y fortalecer al gobierno tradicional de su municipio. En esa búsqueda autodidacta, trabajó con otros investigadores académicos como traductor o auxiliar de investigador, habiéndose entrenado para la investigación social, un ámbito en el que es muy reconocido por su compromiso, capacidad y profesionalismo.

Respaldado por esas credenciales y sin experiencia conjunta previa, Araceli Burguete le ofreció colaborar con ella en la investigación que da vida a este capítulo del presente volumen. Araceli Burguete había tratado antes con otros investigadores indígenas, con los que había producido diversos textos en coautoría, pero con ninguno de ellos había realizado una reflexión metodológica sobre lo que tal ejercicio implicaba. Ella había hecho investigación de campo en San Juan Cancuc en el año 2002, mediante una metodología antropológica convencional, de la que obtuvo entrevistas de distintos actores. En esa ocasión el propósito de la investigación era documentar el proceso de creación del municipio (remunicipalización) de San Juan Cancuc, que se llevó a cabo en la década de los ochenta. Le interesaba saber de qué manera el arribo de la institución del municipio libre a San Juan Cancuc había modificado las instituciones de gobierno indígena anteriores a esa fecha, cuando San Juan Cancuc obtuvo sus poderes municipales. Con esta información en mano, y con la que Miguel aportó, se juntaron los archivos para diseñar la estrategia de investigación.

Por la importancia que para Miguel Gómez tenía reflexionar sobre los *me'el mamaletik*, éste fue el tema que se privilegió. Desde su punto de vista, el sentido de la investigación conjunta debía explicar la situación y posibles escenarios para el devenir de lo que él llamaba “las autoridades tradicionales del pueblo”. Sobre la base de este acuerdo, la investigación se dividió en dos componentes: la investigadora académica se encargó de contextualizar las reformas legales que impactaban a los *me'el mamaletik* y él entrevistaría a distintos actores en el municipio para identificar las percepciones y valoraciones sobre las autoridades tradicionales. Para comprender la problemática de estudio, ambos realizaron un taller con los *me'el mamaletik*, para rescatar la autopercepción y aspiraciones que los *me'el mamaletik* tenían en relación con los espacios de poder institucionalizados en el ayuntamiento y en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena del municipio.

A fin de avanzar en la investigación y reflexionar sobre el ejercicio de la colaboración, los dos investigadores programaron dos reuniones cada mes, durante poco más de cuatro meses. Los primeros textos generados fueron elaborados a cuatro manos en estas sesiones, en tanto que la versión final del documento quedó bajo la responsabilidad de la investigadora académica, que lo ajustaría para cumplir con el formato adecuado a los productos académicos. Todas las versiones fueron conocidas por Miguel, quien opinó e incorporó algunas modificaciones a los textos. Después de los dictámenes, las correcciones sugeridas por los dictaminadores fueron resueltas en una sesión de trabajo conjunta, con la que cerramos este capítulo de experiencia de investigación colaborativa.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo examina de qué maneras el gobierno de México ha introducido innovaciones en el discurso político y en la ingeniería institucional al combinar el reconocimiento de derechos culturales y nuevas políticas públicas

en la coyuntura posterior al levantamiento armado zapatista (post 1994). Reflexiona en torno a los mecanismos a partir de los cuales se han diseñado políticas multiculturales en México durante las últimas dos décadas, por lo que realizamos un breve acercamiento a la definición de multiculturalismo y a los principales ejes sobre los que descansan esas políticas. En la última sección analizamos el caso del municipio de San Juan Cancuc, para observar en ese microcosmos los procesos que han servido al Estado en la rearticulación de su hegemonía en los contextos indígenas en Chiapas y las tensiones que se producen dentro de dicho municipio al implementar políticas de reconocimiento de la diversidad emanadas de reformas constitucionales posteriores a 1994, específicamente las del reconocimiento a las “autoridades tradicionales” indígenas, como partes del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena.

Este capítulo también indaga sobre la importancia que “la asamblea” adquiere como espacio desde donde se gobierna en la diversidad, en un contexto de fragmentación comunitaria, a la que Cancuc ha entrado en la última década como resultado de los procesos políticos en la entidad y de su inserción en las dinámicas nacionales y globales. Es en la asamblea desde donde se rearticulan las comunidades para hacer de Cancuc una “comunidad de comunidades”.

MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: UN BREVE ACERCAMIENTO

En 1999 Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema publicaron el libro colectivo *El reto de la diversidad*, en el que una veintena de capítulos bordan sobre el tema de las reformas que emprendían los Estados en los países de estudio (Bolivia, Colombia, Guatemala, Ecuador, Brasil, Nicaragua y México) en la década de los noventa. Documenta las iniciativas que reconocían la multiculturalidad en sus sociedades, en contraste con el enfoque monocultural prevaleciente décadas atrás. En general, la serie de reformas legislativas que proliferaron en los años ochenta y noventa, que reconocen

el carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas, es conocida en la región como “multiculturalismo” (Pineda, 1997; Plant, 1999; Sieder, 2002; Clavero, 2002; Barié, 2003; Postero, 2005).

La noción de multiculturalismo no ha tenido recepción en México, ni en el discurso gubernamental ni en las propuestas y reivindicaciones de las organizaciones sociales indígenas. Es significativo que no haya quedado incorporada en ninguna ocasión en el documento de más de 40 cuartillas de los Acuerdos de Derechos y Cultura Indígena, firmados en febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno de México (los llamados Acuerdos de San Andrés). Y tampoco se le menciona en los documentos de las políticas indigenistas que han derivado de éstos. Pero tal omisión no debe conducirnos a suponer que las políticas propias del multiculturalismo que buscan administrar la diversidad cultural (Díaz-Polanco, 2006) no se apliquen en nuestro país, como veremos más adelante.

En la academia su uso es más frecuente, aunque no siempre preciso, de lo que ha resultado la polifonía del concepto. De modo que se caracteriza por su polisemia y por lo común su utilización carece de rigor en su definición. A grandes rasgos, tres son los contenidos más frecuentes en la literatura. Uno es el que se refiere al multiculturalismo como al hecho social de la diversidad cultural (en realidad la multiculturalidad).¹ Un segundo grupo de autores habla de multiculturalismo como el reconocimiento de derechos constitucionales y alude a la proliferación de normas emitidas en el marco de las llamadas políticas de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, a las que hace mención el texto de Assies *et al.* Bartolomé Clavero (2002) y Van Cott (2000), por separado, han llamado a este enfoque “multiculturalismo constitucional”. Esta corriente abreva de las primeras definiciones de multiculturalismo y de las políticas de reconocimiento que inicialmente elaboraron Will Kymlicka (1996) y Charles Taylor (2001) (Chacón, 2005). La tercera aproximación

¹ Por ejemplo Carbonell afirma: “En los últimos años se han exacerbado como nunca las pasiones nacionalistas y culturalistas, lo cual ha generado conflictos de gran magnitud derivados en parte de los retos que para la convivencia y organización estatal representa el multiculturalismo” (2004: 23).

caracteriza el multiculturalismo como una nueva política de Estado, como un proyecto teórico-político que sustituye las viejas políticas de integración nacional para dar paso a una nueva política indigenista.

Al nacer el siglo XXI otros estudios con énfasis nacionales han aportado evidencias sobre las formas en que los Estados de la región han ido recomponiendo su hegemonía y afinando nuevas formas de articulación. En el año 2004, Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra publicaron un libro colectivo con una docena de capítulos que reflexionan sobre México, alrededor de las reformas legales y los cambios en las políticas públicas en el contexto post Acuerdos de San Andrés Larráinzar y en el marco de la alternancia política en la presidencia de la república en la persona de Vicente Fox, candidato del conservador Partido Acción Nacional (PAN). De la evaluación global las editoras del volumen acotan el optimismo que había generado la oferta política de Fox, quien en su campaña política se había comprometido a llevar los Acuerdos de San Andrés a la Constitución, así como a establecer “una nueva relación con los pueblos indígenas”. Los autores de ese libro colectivo advierten que la reforma constitucional de 2001, realizada pocos días después del arribo de Fox a la presidencia de la república, no condujo al reconocimiento de derechos de libre determinación y autonomía, como se había pactado en San Andrés, sino que volvió a colocar a los pueblos indígenas bajo relaciones heterónomas (Sánchez, 2004).

Lo que sucede en el terreno legislativo es ilustrativo. Mientras que por un lado se promovía la reforma al artículo 2º, de corto alcance y nula aplicación, por otro lado se aprobaban reformas de gran calado. Al analizar las reformas legislativas autorizadas durante el gobierno foxista, López Bárcenas (2006) documentó la organicidad de las mismas con el Tratado de Libre Comercio. Observa que con esos cambios “se ha montado” un marco jurídico que ha abierto las puertas hacia un verdadero “saqueo de la naturaleza y el conocimiento indígena”. Anota que grupos de interés empresarial disponen de equipos de cabilderos que están en permanente negociación con miembros del Poder Legislativo para echar a andar propuestas legislativas elaboradas desde los intereses del capital, sin que esos debates se incluyan en la agenda

legislativa de los derechos indígenas, lo que invisibiliza el alcance de los mismos y sus implicaciones en los derechos de los pueblos indígenas.² Desde la perspectiva del autor, esta legislación daña de manera estructural los derechos colectivos indígenas, al afectar directamente los derechos sobre los recursos y patrimonio indígenas. Así, desde los cambios legislativos se despliega una nueva “política indigenista insercionista” (si se puede llamar así) que se inscribe en una lógica política y cultural características del capitalismo multinacional, al que Jameson y Zizek (1998) y Charles Hale (2002) identifican, cada uno por su lado, como “multiculturalismo neoliberal”.

Otra clave importante para comprender las estrategias del Estado mexicano contemporáneo para administrar la diversidad es la nueva situación de fragmentación de las políticas indigenistas. En el pasado reciente las políticas integracionistas incorporaban una sola política para todos los pueblos indígenas del país que emanaba de una sola oficina, que era el Instituto Nacional Indigenista (INI). Hoy parece asistirse a una época de reconfiguración hacia un “postindigenismo”; al nacimiento de una suerte de “indigenismo segmentado”, en donde los vínculos con los colectivos indígenas se fragmentan y las políticas públicas dirigidas hacia éstos se operan desde distintas oficinas y con varias estrategias. Puede afirmarse que hoy día no hay una única política indigenista de Estado para enfrentar la cuestión étnico-nacional en el país. Los distintos vínculos se dejan a merced de las dinámicas específicas en que las distintas regiones indígenas se insertan en la globalización. De lo que resulta que el indigenismo en tiempos de multiculturalismo tiene muchas caras. Así, con ciertos segmentos de la población se mantienen políticas asimilacionistas, y con otros se reconocen los derechos de la diferencia cultural. De la misma forma, mientras que en algunas

² Por desgracia, esto ha sucedido a espaldas de los actores indígenas, sin que el movimiento indígena tenga capacidad de respuesta, ni en la calle ni en el Poder Legislativo. La tendencia que creó la corriente hegemónica del movimiento indígena en México, de rechazar todo tipo de interlocución y negociación con el Estado y de mantenerse ajeno a la lucha por el poder político para construir alianzas con los partidos y eventualmente llevar liderazgos indígenas a los poderes Legislativo y Ejecutivo, ha tenido consecuencias verdaderamente graves al crear un vacío de defensa de derechos en el terreno del poder político. Sin duda, éstas serán difíciles de “desmontar” y tendrán repercusiones de largo plazo.

regiones las políticas indigenistas son omisas, en otras la presencia del Estado es densa y despliega estrategias que podríamos calificar de “insercionistas”. Es decir, que las acciones públicas se destinan a “insertar” a la sociedad y la naturaleza dentro de las dinámicas del mercado.

Los aportes de los autores del libro colectivo de Hernández *et al.* y del de López Bárcenas nos permiten constatar que indigenismo y multiculturalismo en México no son conceptos opuestos. Ponerlos uno frente al otro, de manera excluyente, es un falso debate. El multiculturalismo no es la traducción mecánica o la consecuencia natural de una mera operación matemática que resulta de la suma del reconocimiento de la diversidad cultural (multiculturalidad). Al traducir la realidad multicultural a una política de Estado³ (multiculturalismo), la diversidad cultural adquiere nuevos sentidos, es resignificada y renombrada en la búsqueda de un nuevo consenso nacional.⁴

A diferencia del indigenismo asimilacionista, el indigenismo multiculturalista es un proyecto teórico-político que se construye en la coyuntura

³ La definición que ofrece Cansino sobre Estado nos resulta útil: “... (es) una forma política históricamente determinada y no un concepto universal válido para todo tiempo y lugar”. En la actualidad es necesario referirnos al “Estado moderno”, comprendiéndolo como una forma de ordenamiento político, surgido en Europa, pero cuya construcción es social e históricamente determinada. Por Estado moderno podemos entender (siguiendo la definición de Hall y Ikenberry): “...un conjunto de instituciones, manejadas por el propio personal estatal, entre las que destaca muy particularmente la que se ocupa de los medios de violencia y coerción; un conjunto de instituciones localizadas en un territorio geográficamente delimitado, atribuido generalmente a su sociedad, y la instancia que monopoliza el establecimiento de reglas en el interior de su territorio, lo cual tiende a la creación de una cultura política común, compartida por todos, o la mayoría de los ciudadanos” (Cansino, 2000: 222).

⁴ Sarela Paz identificaba esas tendencias al referirse a las políticas de reconocimiento de Chiapas y Oaxaca. Lo dice de la siguiente manera: “Podemos decir que una cara de la diferencia permite discutir los procesos de desigualdad en nuestras sociedades y contribuye a ampliar visiones de pluralismo, allí donde ésta juega un rol de discriminación. La otra cara (...) (los casos de Oaxaca y Chiapas) se relaciona con las formas en que las estructuras del poder son susceptibles de renovarse usando las diferencias como un instrumento fundamental en la lucha hegemónica que se reinscribe en las leyes con el fin de controlar las formas de su realización. Cuando ello ocurre, el Estado consolida su hegemonía y el lugar privilegiado para designar y nominar la representación de la diferencia. En este sentido, la diferencia no puede ser leída sólo como una expresión de alteridad, sino también como una forma política que rige relaciones sociales” (2004: 357).

del México post 1994, para rearticular la hegemonía y la dominación de los pueblos indígenas bajo el Estado-nación en el proyecto del Estado neoliberal. Después de la rebelión armada en Chiapas y en un contexto de negativa generalizada en el sistema político para cumplir los acuerdos de San Andrés Larráinzar, el Estado reelaboró sus políticas indigenistas en gramática multicultural. Al hacerlo, el Estado mexicano abandonó la posibilidad de “gobernar la diversidad” mediante el reconocimiento del derecho de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas (como había quedado acordado en San Andrés) y se posicionó en favor de “administrar la diversidad”, en la lógica del multiculturalismo neoliberal. Brevemente, veamos ahora de qué maneras el Estado-nación mexicano utiliza la lógica del multiculturalismo desde la ingeniería de las reformas legales y las políticas públicas.

ADMINISTRAR LA DIVERSIDAD: LOS EJES DEL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO

De las estrategias que el Estado despliega para administrar la diversidad en un contexto en donde simultáneamente hace esfuerzos para reconstruir su hegemonía, identificamos tres que nos parecen centrales: reconocimiento de derechos huecos para los indígenas; la vía rápida del multiculturalismo, y la pulverización de los derechos.

RECONOCIMIENTO DE DERECHOS HUECOS PARA LOS INDÍGENAS, COMPETENCIAS NUEVAS PARA EL ESTADO

Con más distancia que aceptación desde el todavía incipiente movimiento indígena, el Congreso de la Unión aprobó en el año 1992 una reforma al artículo 4º constitucional en materia de derechos y cultura indígenas. La reforma reconocía el carácter pluricultural de la nación mexicana fundado en la existencia “original” de “pueblos indígenas” en el territorio nacional. Y,

también, la obligación del Estado a “proteger y promover” el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social” de esos pueblos (Ruiz y Burguete, 2003).⁵ Como es sabido, la reforma nunca fue reglamentada, por lo que se aplicó de manera parcial (por ejemplo, en lo que compete al Poder Judicial) y sólo en algunos estados (como Chiapas) las constituciones locales fueron modificadas para incorporar el reconocimiento del carácter pluricultural de las entidades federativas. En febrero de 1996 el gobierno y el EZLN firmaron los primeros y únicos Acuerdos, en los cuales los poderes Ejecutivo y Legislativo se comprometieron a establecer “nuevas relaciones” con los pueblos indígenas al reconocerles derechos de libre determinación y autonomía. Pero pocos meses después el gobierno se deslindó de los Acuerdos, incumplió y el diálogo se suspendió sin que hasta hoy día (2007) se hayan restablecido.

En marzo de 2001 el Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional,⁶ ahora en el artículo 2º, que ha corrido con la misma suerte que la de 1992 en cuanto su corto alcance y su aplicación parcial. La reforma en cuestión fue ampliamente rechazada en su momento, las organizaciones indígenas la consideraron una simulación más y el EZLN acusó de “traición” al Congreso en esa ocasión. A la letra, la polémica reforma del artículo 2º dice, en su fracción “A”: “Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:” A partir de aquí se enumeran siete fracciones

⁵ El texto decía lo siguiente: “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta las prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”. El decreto fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992.

⁶ Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001, que adiciona un segundo y tercer párrafos al Artículo 1º, reforma del Artículo 2º, deroga el párrafo primero del Artículo 4º, adiciona un sexto párrafo al Artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del Artículo 115, todos de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. El énfasis es nuestro.

que definen los derechos específicos “autonómicos” que gozarían todos los pueblos indígenas de México en el ejercicio de sus derechos de libre determinación y autonomía.⁷ Pero inmediatamente, al concluir la enumeración de las siete fracciones que enuncian los derechos, el siguiente párrafo acota que tales derechos sólo podrán ser reconocidos y legislados en las entidades federativas, dejando a la soberanía de los estados sus alcances. Además se afirmaba que los derechos “de autonomía” sólo pueden aplicarse en el ámbito municipal, sin violentar la legislación municipal (Burguete, 2006).

De esta forma, aunque la letra de la reforma reconoce a los pueblos indígenas el derecho de libre determinación y autonomía, con todos esos “candados”, los “derechos autonómicos” de los pueblos indígenas en México nacieron y permanecen “huecos”.⁸ A la hora de las políticas públicas, el gobierno mexicano ha evadido comprometerse con la vigencia de los derechos de libre determinación, autonomía, autogobierno, territorios y recursos naturales. De lo que resulta que la llamada “nueva relación” haya quedado reducida a meros derechos huecos. Tal y como lo hizo antes con la reforma constitucional de 1992, el Congreso de la Unión legisló para “reconocer” derechos indígenas que en realidad otorgaban al Estado nuevas competencias para profundizar su intervención en los pueblos indígenas, en aquellos intersticios autonómi-

⁷ Estos derechos son: I) decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; II) aplicar sus propios sistemas normativos en la regularización de sus conflictos internos; III) elegir de conformidad con sus normas y procedimientos tradicionales a las autoridades y representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno interno; IV) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y demás elementos que constituyan su cultura e identidad; V) conservar y mejorar su hábitat; VI) acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades; y VII) elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.

⁸ Retomamos esta idea de Bartolomé Clavero. La decepción por la formulación de los derechos autonómicos fue bien resumida por este autor cuando afirma: “México ha adoptado en 2001, con el lenguaje como hemos visto, la misma falta de consecuencia, aun llegando en su caso a proclamar hueramente en la misma Constitución el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas” (2002: 14).

cos que se habían mantenido fuera de la injerencia directa del Estado. De esta forma, las reformas constitucionales de 1992 y 2001 tuvieron como propósito expandir la institucionalidad del nuevo Estado que se estaba constituyendo en el marco de las políticas neoliberales. Al final del día se constata la nulidad de ambas reformas en cuanto a su aplicación. En realidad se inscriben en una misma lógica de simulación del “reconocimiento”.

Mediante la estrategia de reconocimiento de “derechos huecos” el Estado vuelve a poner en sus manos la prerrogativa de decidir qué instituciones, qué prácticas y rasgos culturales indígenas “se reconocen”; cuáles derechos, instituciones y prácticas deben protegerse y fortalecerse, y cuáles deben ser eliminadas y eventualmente criminalizadas y perseguidas. A partir de reformas legislativas y administrativas dadas en el marco de las llamadas políticas de reconocimiento, el Estado se abroga la prerrogativa de decidir cuáles son las instituciones indígenas que son “reconocidas” y “permitidas”, y cuáles no. Las que no son “reconocidas” quedan fuera de la ley. Éstas son perseguidas, lo que da origen a una “judicialización” de ciertas prácticas e instituciones de gobierno indígena, como son, por ejemplo, los “municipios autónomos” zapatistas en Chiapas.

En síntesis, las “políticas de reconocimiento” en México han quedado preñadas de contradicciones que nulifican lo que afirman reconocer. Dentro de ellas, la más grave es la prerrogativa que el Estado-nación asume para decidir cuáles son las instituciones indígenas “autónomas”. En Chiapas, algunas de estas instituciones definidas por el neoindigenismo del multiculturalismo, que quedaron como “instituciones de gobierno permitidas”, fueron el municipio libre, las autoridades municipales electas mediante la democracia electoral y las políticas de “descentralización participativa”. Todo ello en un contexto de “normalización democrática post 1994”. Éste es el sentido del título de este capítulo: el ayuntamiento de San Juan Cancuc, Chiapas, como un “gobierno indígena permitido”.⁹

⁹ En estas nociones parafraseamos a Hale (2004) con la imagen del “indio permitido”. Refiere al perfil de un tipo de discurso indígena escrita en clave multicultural, que goza de la aceptación del

DESCENTRALIZACIÓN PARTICIPATIVA
Y PLURALISMO POLÍTICO EN ESPACIOS INDÍGENAS:
LA VÍA RÁPIDA DEL MULTICULTURALISMO

Sin ninguna instancia que verifique el cumplimiento de los Acuerdos como consecuencia de la virtual cancelación de las mesas de diálogo entre el EZLN y el Estado y, como corolario, sin movimiento indígena que monitoree el cumplimiento de los Acuerdos y presione a las partes, el gobierno federal y del estado han continuado realizando reformas legislativas y aplicando políticas públicas de manera unilateral, “interpretando” los Acuerdos, que han caminado principalmente sobre dos ejes: el primero se centra en el reconocimiento de derechos indígenas (huecos) y el otro implementa una agenda gubernamental en el marco de la reforma del Estado, que toca diversas materias, tales como la agraria, desarrollo rural, descentralización municipal, reformas político-electorales y como lubricante las políticas asistenciales. Las “dos vías” se ofrecen a los pueblos indígenas como la oferta gubernamental de la política indigenista en turno. Sin embargo, ambas estrategias se ejecutan bajo calendarios y dinámicas diferentes.

Por un lado, una vía que camina lenta (la de derechos indígenas, como vimos de corto alcance y casi nula aplicación) y, por el otro lado, las políticas públicas emanadas desde la lógica de la reforma del Estado neoliberal. Esta combinación de dos vías –o si se prefiere una sola vía en la que los derechos indígenas se ubican en el furgón trasero del neoindigenismo, quedando como mera retórica– que caminan a ritmos diferentes es lo que ha hecho posible la rearticulación de la hegemonía del Estado en los contextos indígenas. Las políticas públicas en “gramática multicultural” han relegitimado la presencia del Estado, profundamente cuestionado como resultado de sus políticas públicas de gramática asimilacionista.

Estado, que es acorde con los límites y la agenda que el Estado pone y que le ofrece el soporte sobre el cual reconstruir su hegemonía.

En el caso del estado de Chiapas, como veremos más adelante con el estudio de caso en el municipio de San Juan Cancuc, el gobierno municipal es el que se encarga de reconstruir “desde abajo” dicha legitimidad, al tejer una nueva red de alianzas sobre la base de dos componentes básicos, a saber: a) un conjunto de políticas de descentralización –acceso a fondos públicos municipales y políticas de participación local a partir del mecanismo institucional del Comité de Planeación del Desarrollo Municipal (Coplademun)–, y b) cambios en los discursos y prácticas políticas en los municipios indígenas que incorporan los valores del pluralismo político introducidos por medio de la democracia electoral. De esta forma, las políticas de descentralización municipal, el pluralismo político, el religioso, las políticas asistenciales y la asignación de fondos públicos para atender el rezago social (de infraestructura principalmente) son las herramientas políticas básicas a las que el Estado ha recurrido para fortalecer su presencia. Importa destacar que en esta coyuntura los derechos indígenas y las políticas de reconocimiento han sido subordinados, colocados como una pantalla que justifica la nueva ingeniería estatal que reconstruye la nueva hegemonía del Estado en las zonas indígenas, en el Chiapas post 1994.

REFORMAS INDÍGENAS EN LAS ENTIDADES FEDERATIVAS: LA PULVERIZACIÓN DE LOS DERECHOS

Las reformas de 2001 fortalecieron las funciones que los poderes legislativo, judicial y ejecutivo de las entidades federativas deben cumplir en la nueva construcción de la hegemonía del Estado en los territorios indígenas. En el caso de Chiapas la presencia del EZLN y los acuerdos de paz firmados entre las partes son un referente fundamental para entender las reformas y políticas emanadas desde los tres poderes en el estado, ya que no sólo deben atender los desafíos de gobernar la diversidad cultural indígena en la

entidad,¹⁰ sino además enfrentar un conflicto armado en su seno. Por este peso específico en Chiapas, los Acuerdos firmados con el EZLN constituyen un referente importante y las partes en conflicto han apelado a su letra para legitimar sus discursos y sus prácticas. En el documento Número 3.2 del cuerpo de los Acuerdos de San Andrés quedaron escritos los compromisos específicos para Chiapas con el nombre de “Acciones y medidas para Chiapas: compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del estado, federal y el EZLN”.¹¹

Como se sabe, la aplicación de dichos Acuerdos no avanzó. La virtual cancelación del diálogo entre las partes condujo a que cada una de las partes decidiera aplicarlos por su cuenta. El EZLN creó como mecanismo de presión sus propios municipios y regiones autónomas que incluyen a sus miembros, mientras que el gobierno federal y del estado realizaron decidió, también de manera unilateral, distintas reformas legislativas en materia de derechos y cultura indígena que no han contado ni con la par-

¹⁰ Chiapas cuenta para el año 2000 con 3 920 892 habitantes, ocupando el octavo lugar de las entidades estatales del país. Del total de su población, del 24 al 32% (de 979 614 a 1 266 043 personas) pertenece a un “pueblo indígena”. Los porcentajes varían según los criterios utilizados en las encuestas. Por un lado se establecen criterios visibles, como hablar una lengua indígena o mantener el traje tradicional, y por el otro prevalece el criterio de la autoidentificación como indígena. El 81.5% de la población indígena se concentra en tres regiones: los Altos, el Norte y la Selva. Los grupos indígenas predominantes son el tsotsil, 36% de la población indígena total; tseltal, 34.5%; chol, 17.4%; zoque, 5%, y tojolabal, 4.7%. Otros grupos lingüísticos como los mame, chuj, kanjobal, jacalteco, lacandón, katchikel y mocho (motozintleco) forman el 2.3% restante de la población indígena del estado (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 25 mayo 2005).

¹¹ En dicho acuerdo las partes asumieron los siguientes compromisos: a) La creación de una comisión para la reforma municipal y la redistribución. Su objetivo fue establecer nuevos municipios en el estado y reorganizar los distritos electorales en la entidad, incrementando el número de diputados indígenas en el Congreso local. b) Garantizar el acceso pleno de los indígenas chiapanecos a la justicia, por lo que se considera necesario la reorganización y reestructuración de los órganos de procuración e impartición de justicia y el reconocimiento de las autoridades tradicionales, así como su derecho a conservar tanto las instituciones como las costumbres propias en la solución de conflictos internos (http://www.ezln.org/san_andres/acuerdos.htm, consulta 25 mayo 2005).

tipación ni con la y aprobación del EZLN y, como corolario, tampoco de las organizaciones indígenas de Chiapas y del país. Aprovechando el espacio creado por el vacío del diálogo, se ha producido un despliegue de la ingeniería gubernamental para ajustar tuercas en el rediseño de todo el aparato estatal y adecuarlo al paradigma del multiculturalismo, diseñado desde las élites políticas.

De las acciones unilaterales aplicadas en Chiapas importa destacar las reformas constitucionales realizadas en junio de 1999, que reconocían “la autonomía indígena” y como parte de ella a sus “autoridades tradicionales”, en su artículo 13 (Burguete, 2001; Leyva *et al.*, 1998).¹² Previamente, el 12 de marzo de 1998, mediante el Decreto 247 publicado en el *Periódico Oficial*, núm. 15, se había modificado la estructura del Supremo Tribunal de Justicia, gracias a lo cual las “autoridades tradicionales indígenas” tendrían la función “auxiliar” en la impartición de la justicia, en un Juzgado de Paz y Conciliación Indígena que sería creado para tales fines.¹³ Estos Juzgados, ordenaba el decreto, se establecerían en cada uno de los municipios caracterizados como “mayoritariamente indígenas”. Al respecto, en la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas –que reglamenta la reforma constitucional del artículo 13 y el Decreto 247 y fue aprobada un mes después de la reforma constitucional–, quedó escrito lo siguiente:

¹² Con fecha 14 de junio de 1999 fue reformada la Constitución Política del Estado en sus artículos 4, 10, 12, 13, 29 y 42, mediante Decreto 191, publicado en el *Periódico oficial*, número 033, de fecha 17 de junio del mismo año. El Decreto 207, publicado en el *Periódico oficial*, el miércoles 29 de julio de 1999, dio a conocer la Ley Reglamentaria.

¹³ La creación de estas instituciones puede verse claramente como una política de Estado, ya que esta estrategia ha sido continua, aun cuando el gobernador haya sido sustituido. La noticia de la creación de estos juzgados fue dada a conocer en junio de 1997 por el entonces gobernador del estado Julio César Ruiz Jerro. En esa ocasión informó de la creación de Juzgados de Paz y Conciliación en los municipios de Mitontic, Zinacantán, Tenejapa, Huixtan, Oxchuc, Altamirano y Chilón, en la comunidad de Bachajón. Véase nota periodística publicada el 2 de junio de 1997: “Edifican juzgados de Paz y Conciliación en siete municipios indígenas de Chiapas” (<http://www.cronica.com.mx/cronica/1997/jun/02/nac05.html>, consultada: 10 de febrero de 2006).

Artículo 5.- Se reconoce, en el ámbito de la competencia estatal, el derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas chiapanecos, en toda su amplitud política, económica, social y cultural, fortaleciendo la soberanía, la democracia y los tres niveles de Gobierno, en el marco de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la particular del Estado.

Artículo 6. Esta ley reconoce y protege a las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas, nombradas por consenso de sus integrantes y conforme a sus propias costumbres.

Las autoridades tradicionales, quienes ancestralmente han aplicado los usos, costumbres y tradiciones de sus comunidades en la solución de conflictos internos, serán auxiliares de la administración de justicia y sus opiniones serán tomadas en cuenta en los términos de la legislación procesal respectiva para la resolución de las controversias que se sometan a la jurisdicción de los juzgados de paz y conciliación indígenas.¹⁴

No es propósito de esta colaboración hacer un análisis detallado sobre los alcances de la reforma del artículo 13 constitucional. Sin embargo, el articulado citado nos merece algunos comentarios. En primer lugar, importa destacar el papel que cumple la llamada “técnica legislativa” como un recurso usado desde el poder para, mediante artificios de retórica legislativa, vaciar los derechos “autonómicos” que presuntamente afirma reconocer. Discurso jurídico construido en la lógica de la doble moral y simulación con la que se ha legislado en esta materia.

Para ilustrarlo, véase la forma como están contruidos los párrafos de los artículos 5° y 6° citados. A cada derecho “autonómico” reconocido, de inmediato se le aplica un “candado legislativo” que impide su realización. Por ejemplo, en el artículo 5° un primer párrafo contiene el

¹⁴ Ley Reglamentaria de la Reforma al Artículo 13 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, *Periódico Oficial*, núm. 042, jueves 29 de julio de 1999. El énfasis es de los autores.

reconocimiento de derechos que dice: se reconoce “el derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas”, para continuar enseguida con un párrafo que los nulifica: “fortaleciendo la soberanía, la democracia y los tres niveles de gobierno, en el marco de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la particular del estado”.¹⁵

Este tipo de construcción ha dado como resultado que el reconocimiento de derechos haya quedado en el terreno de la retórica, con lo que los derechos reconocidos nacen muertos y quedan huecos. Toda vez que el resto de la Constitución está blindada por un articulado coherente con el paradigma que da primacía a los derechos individuales, sin que se haya abierto la posibilidad de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos. Como hemos visto, esta misma técnica legislativa de producir “derechos huecos” fue usada por el Congreso de la Unión en la reforma de 2001, lo que hace suponer que estamos frente a la configuración de un patrón: el de la simulación en las políticas de reconocimiento.

Un segundo propósito de esta técnica legislativa de derechos indígenas huecos es ampliar las competencias del Estado para garantizar una mayor presencia e intervención en las jurisdicciones indígenas, en aquellos intersticios autonómicos que habían permanecido protegidos por los “usos y costumbres” indígenas, lo que hace posible el reconocimiento de la diversidad cultural tutelada. Por ejemplo, el artículo 6º presenta una estructura de redacción que si bien menciona los “usos y costumbres” como marco para la resolución de los conflictos, evita reconocerlos como un derecho. El objetivo del artículo 13 es, básicamente, dar legalidad y legitimidad a la instauración de un juzgado indígena subordinado al Poder Judicial, y de esta forma colocar a “las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas” como auxiliares en la administración de justicia. Antes de esta

¹⁵ Este “reconocimiento” tiene la agravante adicional de que no quedó incorporado dentro de la reforma constitucional, sino solamente en la ley reglamentaria, lo que hace que en realidad sea anticonstitucional (véase Burguete, 2001; Leyva *et al.*, 1998).

reforma, la impartición de justicia en los municipios indígenas se hacía mediante sus propias normas y sus propios mediadores, en una interpretación libre de la normatividad estatal (interlegalidad). Pero a partir de esta reforma el Poder Judicial tuvo a su favor una base legal para expandirse en los territorios indígenas y ocupar aquellos intersticios autonómicos que por diversas razones habían permanecido en manos de las propias instituciones indígenas.

Vemos irrumpir así una típica fórmula indigenista de “reconocer” a las instituciones indígenas mediante el mecanismo de “auxiliares” y luego servirse de ellas al subordinarlas a la institución estatal y a partir de este camuflaje hacer posible que la institucionalidad estatal penetre y desplace a la institucionalidad indígena previamente existente.¹⁶ En suma, todo parece indicar que con cada reforma legislativa en materia de derechos y cultura indígena las instituciones estatales resultan ser las más fortalecidas, dotadas con nuevas competencias para tejer de manera más fina su intervención.

Por otro lado, las reformas chiapanecas de 1999 y el articulado en cuestión nos permiten observar también los límites que el Estado ha puesto para el reconocimiento del autogobierno indígena. Como sucedió en la década de los setenta con la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), el reconocimiento del “autogobierno” que promovía la representación indígena quedó acotado a instituciones que el gobierno podía homogeneizar y corporativizar como contrapartes moldeables. En efecto, la reforma constitucional de 1999 en Chiapas, que se suponía

¹⁶ No es la primera vez que así sucede. Durante el periodo del gobernador Patrocinio González Garrido (1988-1993) el Congreso local realizó diversas reformas en materia de derechos y cultura indígena. En 1990 la Ley de Salud fue modificada, el H. Congreso del Estado de Chiapas adicionó el Capítulo IV relativo a “Los auxiliares del fomento a la salud” (Ley de Salud 1990). La reforma reconoció a los “médicos tradicionales indígenas” como “auxiliares” de salud, sin que fueran consultados, pese a que para entonces el Convenio 169 de la OIT ya era vigente en México. El decreto fue publicado en el *Periódico Oficial*, núm. 101, del día martes 30 de octubre de 1990.

reconocía el derecho de libre determinación y autonomía, no incluyó el reconocimiento de los sistemas políticos indígenas y su sistema de autoridades existentes en los municipios (y mucho menos su diversidad, como por ejemplo los gobiernos autónomos zapatistas), sino sólo un único diseño posible de autoridad: el “gobierno tradicional”, al que además acotó sus funciones al restringirlo como auxiliar del Poder Judicial. Al reconocer el autogobierno indígena como un “gobierno tradicional” pulverizado y acotado, se refrenda el patrón de “reconocer” la diversidad cultural, pero sólo aquella significada desde el poder. De lo que resulta el reconocimiento de una diversidad cultural permitida. Es decir, de esa diversidad que pueda ser institucionalizada, dentro de la que cabe un solo tipo de autoridad: el gobierno indígena permitido. Una suerte de autoridades indígenas “autorizadas” y legitimadas en la noción de “diversidad” reconocida por y desde el poder.

La rearticulación de la hegemonía del Estado que se produjo en la coyuntura de la última década durante el periodo 1994-2004 tuvo lugar, en un contexto de fuerte confrontación civil interna. Era el terreno de las luchas por los bienes materiales y simbólicos y proyectos políticos divergentes que se disputaban entre actores locales. Y las instituciones del gobierno federal y del estado no fueron parciales y se esmeraron en profundizar su intervención. Con beneficios clientelares alentaron a algunas organizaciones y liderazgos para debilitar a unas, movilizar a otras y para desmovilizar a algunas más. Mediante diversas políticas, como las de “descentralización”, “participación” y remunicipalización, entre otras, el gobierno obtuvo el consentimiento social requerido, al tiempo que alentó las contradicciones hasta la confrontación, con propósitos contrainsurgentes y para hacer avanzar por la vía de la violencia su proyecto hegemónico (Leyva y Burguete, 2007).

A manera de balance podemos afirmar que a diez años del conflicto armado (1994-2004) los indígenas chiapanecos han perdido autonomía, y han visto debilitarse sus intersticios autonómicos (aunque han construido

otros). El “cumplimiento” unilateral de los Acuerdos de San Andrés ha sido la estrategia (exitosa por cierto al ocupar los intersticios autonómicos, como por ejemplo el sistema de usos y costumbres de impartición de justicia indígena) que los gobiernos federales y del estado han implementado desde 1996 para ampliar y reforzar su presencia. En casi una década (1994-2004), los gobiernos federal y del estado han trabajado para reinventar el indigenismo (neoindigenismo) y rearticular a los movimientos y luchas indígenas al modelo de dominación neoliberal y de esta forma reconstruir la hegemonía del Estado que había sido fuertemente vulnerada por la insurrección zapatista —y las luchas civiles que la acompañaron— entre 1994 y 1998. A una década del levantamiento armado, las líneas básicas del multiculturalismo en México y Chiapas ya están trazadas.

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD EN SAN JUAN CANCUC: AUTORIDADES TRADICIONALES Y GOBIERNO PERMITIDO

Enfrentar el reto de gobernar la diversidad no es ahora un dilema exclusivo de los Estado-nación, pues involucra también a los indígenas, en tanto que éstos son a su vez gobierno en sus localidades y municipios, y muchos de ellos funcionarios de gobierno en las escalas federal y del estado. De tal forma, los indígenas no son ajenos al desafío de “gobernar (en) la diversidad”. Ésta se encuentra también en su seno, dentro de su propia organización social y política. La diversidad política-ideológica y religiosa y, en consecuencia, la puja interna para reconfigurar la cultura y su sociedad, es inherente a esos pueblos, y constituye uno de los retos que enfrentan para lograr su gobernanza local.

Para acercarnos al análisis de los desafíos de “gobernar (en) la diversidad” en un contexto indígena, nos hemos apoyado en la definición que Héctor Díaz-Polanco ofrece cuando afirma:

La diversidad se puede entender, como hasta aquí, como la coexistencia de sistemas culturales distintos. Pero también puede comprenderse como la necesaria convivencia de varios enfoques doctrinales de carácter comprensivo (filosóficos, religiosos, políticos, etc.) que permiten a los individuos construir (no obstante pertenecer a un mismo sistema cultural: *n. g.*, la “civilización occidental”) distintas visiones del mundo, de los fines de la existencia y, en resumidas cuentas, concepciones de lo que para ellos constituye la vida buena (2004: 22).

Esta definición nos es útil para reflexionar en torno a la “diversidad en la diversidad”: es decir, comprender que la diversidad no es bipolar —entre dos extremos étnicos—, sino que cruza a toda la sociedad, y que obviamente también se produce en el seno de los contextos indígenas. De tal forma, “gobernar la diversidad” es un desafío que enfrentan por igual el gobierno mexicano, el gobierno del estado, así como los ayuntamientos de los municipios indígenas de la entidad chiapaneca.

Hoy día, lo característico de los pueblos indígenas es su diversidad intrínseca. En los últimos años se han diferenciado internamente y en ellos coexisten distintas visiones del mundo, de los fines de existencia y, lo más relevante, de lo que para ellos constituye “la vida buena”. La diversidad político-religiosa e ideológica cruza de manera sensible la vida de las sociedades indígenas chiapanecas. Quienes arriban a Chiapas buscando comunidades homogéneas, ajenas al conflicto interno o compartiendo una sola propuesta política-ideológica se desencantan frente a la cruda realidad: su acentuada fragmentación y polarización. Enfrentar el reto de gobernar esa diversidad es uno de los principales desafíos de la gobernanza en los contextos indígenas. Por eso, cuando en los municipios indígenas los ayuntamientos, las organizaciones indígenas y diversos actores implementan acciones coherentes con los dos ejes centrales de la “vía rápida” del multiculturalismo (“descentralización participativa” y pluralismo político), no sólo están reconstituyendo la hegemonía del Estado “desde abajo”, sino también están disputando su propia hegemonía, movidos por su propia agencia.

Hay que recordar que el levantamiento armado indígena en Chiapas dirigió sus proyectiles político-ideológicos hacia dos direcciones. Por un lado, para socavar el Estado corporativo y las instituciones sobre las que se sustenta. Algunos de esos proyectiles fueron directamente al corazón del sistema político corporativo construido por el PRI durante el siglo XX, lo que condujo a una reforma política que a la larga hizo posible la alternancia política en el país, llevando al PAN al poder. Pero además, simultáneamente, los dirigió hacia el corazón de los grupos de poder local. Minó las estructuras corporativas de los cacicazgos locales, modificando de manera significativa los controles del poder local y abriendo el camino al pluralismo político y religioso en el terreno de los municipios y comunidades, en todas las regiones indígenas de la entidad (Burguete, 2007).

Esta situación creó un contexto favorable para ejecutar las políticas de descentralización participativa y las asociadas al pluralismo político sin confrontaciones visibles con el Estado. Por el contrario, la mayoría de las veces el acceso a tales políticas es celebrado con aires triunfalistas, viviéndose, con frecuencia, como conquistas tangibles de empoderamiento, al derrotar cacicazgos, disminuir la discriminación, recomponer el corporativismo y debilitar el centralismo y la exclusión que caracterizó al sistema del partido de Estado que había constituido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y de esta forma abrir la lucha político-electoral y el reconocimiento a candidatos indígenas cercanos a los intereses comunitarios y municipales. Conquistas todas ellas, por cierto, nada despreciables. Este sentimiento de logro posterior a la irrupción armada es fuertemente capitalizado por el gobierno federal y el del estado. Al ser valorados esos cambios de manera positiva en las regiones indígenas, el gobierno federal y del estado enfatizan en ellas, ignorando aquellas que tienen que ver con el catálogo de las políticas de reconocimiento y los derechos autonómicos, toda vez que éstos son, además, diluidos y hasta pasados por alto (al menos en su parte discursiva) en las reivindicaciones de las luchas indígenas regionales. Algo que sin duda contribuye a la consolidación del proyecto hegemónico de lo que debe entenderse por “diversidad”

(reducida a la perspectiva de los derechos de ciudadanía liberal), legitimando al ayuntamiento municipal (del diseño municipal del municipio libre) como el “gobierno indígena permitido” que se encarga de operar esas políticas.

En la última década, las contradicciones que confrontaron a los pueblos indígenas contra el Estado –características de los ochenta y del primer lustro de los noventa–, se han trasladado al terreno de lo local, en una puja interna entre múltiples actores por del control de los bienes materiales y simbólicos que están asociados a dichas políticas. De manera significativa, la institución municipal. El extremo se presenta incluso cuando en el terreno municipal irrumpen tensiones entre los derechos indígenas y las políticas multiculturales de “vía rápida”.

Esto es lo que sucede en el municipio de San Juan Cancuc, en el estado de Chiapas. Un grupo de personas que son denominadas y se autodenomina como *Kavilto*, también llamadas *me’el mamaletik*, se asumen como una “autoridad tradicional” y reclaman su derecho a llenar los espacios que el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena ha previsto que deben ocupar las “autoridades tradicionales”, de acuerdo con lo que ordenó la reforma constitucional de 1999, como vimos arriba. Pero a este reclamo de los *me’el mamaletik* se opone un número significativo de cancuqueros (nativos del municipio de San Juan Cancuc), así como las autoridades del ayuntamiento municipal, quienes argumentan que la impartición de justicia no ha sido una función propia de los miembros del *kavilto*, por lo que no deben ocupar el espacio en el juzgado. Entre otras cosas, ponen en duda la imparcialidad de los *me’el mamaletik* al momento de procurar justicia, toda vez que se les identifica como miembros de una “religión”, la llamada “religión tradicional”, lo que resulta problemático en un contexto municipal en el que coexisten distintos credos religiosos y en donde al menos la mitad de la población municipal realiza prácticas religiosas distintas a las de los *me’el mamaletik*.¹⁷

¹⁷ De acuerdo con el censo del año 2000, en San Juan Cancuc 27.96% de la población profesa la religión católica, 22.93% la protestante, 2.56% la bíblica no evangélica y 42.31% “no profesa credo”. En esta última cifra pueden encontrarse todos aquellos que se adscriben a la “religión tradicional”

Adicionalmente, en sus ceremonias y rituales, ellos consumen bastante alcohol (*pax*, que es un aguardiente local), por lo que se les cuestiona sobre cuál sería el estado de sobriedad de dichas autoridades en sus funciones de gobierno. Se llega incluso a poner en duda la legitimidad de los miembros del *kawilto* a autorreconocerse como “autoridades”, afirmando que tal título debe ser usado sólo por los miembros del ayuntamiento, que son los que tienen un origen constitucional. Toda vez que hoy día el imaginario de lo que es una “autoridad” está restringido a aquella que tiene interlocución con el Estado y se beneficia de los fondos públicos municipales.¹⁸

De esta forma, a más de cinco años de que la oficina del Juzgado de Paz y Conciliación fue construida en Cancun, los asientos colocados bajo el letrero que señala los espacios de las “autoridades tradicionales” y que se presume deberían ser ocupados por los miembros del *kawilto* (*me’el mamaletik*) continúan vacíos.

CANCUN EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI: ARTICULACIÓN DE UNA “COMUNIDAD DE COMUNIDADES”

Desde 1994 diversos grupos de poder que participan en luchas faccionales se disputan en San Juan Cancun el control del gobierno local. Su integración, el diseño de la institución de gobierno y los significados de lo que debe entenderse por “gobierno indígena” y por “autoridades tradicionales” es una arena a la que asisten diversos contendientes. La constitución y reconstitución de las identidades y etnicidades ocupa a la mayoría de los pueblos indígenas chiapanecos de nuestros días, después del sismo y acomodamientos que en su seno produjo el levantamiento armado.

y que el censo no incorpora (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 25 abril 2006).

¹⁸ Ésta era la principal aspiración y argumento de varias decenas de localidades que durante 1998-1999 pugnaron por constituirse como nuevos municipios (Leyva y Burguete, 2007).

En este contexto, el debate en torno al diseño del gobierno local deseable es un tema politizado que ha salido del terreno de lo “tradicional cultural” para colocarse claramente en el terreno de la puja por el poder y las articulaciones que los actores desarrollan es sus luchas políticas y sus alianzas en dimensión regional, nacional y aun globales. De estos acomodamientos del Cancuc post 1994 nos ocuparemos ahora.

Durante muchas décadas San Juan Cancuc ha mantenido el poco honroso lugar de ser uno de los municipios más pobres de México y Chiapas.¹⁹ Entre sus habitantes hay un sentir colectivo que explica la situación de aguda marginación como un resultado de la relación de sujeción que vivió durante más de 50 años, subordinado bajo el vecino municipio de Ocosingo. Habiendo sido una República de Indios, sede de la rebelión indígena más

¹⁹ Culturalmente el municipio de San Juan Cancuc puede ubicarse en la región Altos de Chiapas; aunque para efectos administrativos se mantiene dentro de la región Selva, de la que formaba parte antes, cuando estaba integrada al municipio de Ocosingo. San Juan Cancuc limita al norte con el municipio de Chilón y Sitalá; al este con Chilón y Ocosingo; al sur con Oxchuc y al oeste con Tenejapa, Chenalhó y Pantelhó. Su extensión territorial es de 233.5 km², 0.31% de la superficie estatal. Su altitud es de 1 440 msnm. El Censo de Población del año 2000 registra que el 90.04% de sus habitantes son hablantes de tseltal. La población total del municipio es de 20 688 habitantes, 3.67% de la regional y 0.53% de la estatal; 49.84% son hombres y 50.16% mujeres. De acuerdo con el Censo de Población de 2000, 90.04% de sus habitantes son considerados “indígenas”; de éstos, 74.33% son monolingües hablantes de la lengua mayense tseltal. En el nivel regional el porcentaje de la población indígena es 64.62%. Su estructura es predominantemente joven, 69% de sus habitantes son menores de 30 años y la edad promedio es de 17 años. Cancuc abarca 29 localidades, de éstas una es urbana y 28 rurales. La población total del municipio se distribuye de la siguiente manera: 22.16% vive en la cabecera y el 77.84% restante reside en las 28 localidades rurales, 96.55% del total de localidades del municipio. En el ámbito municipal se observa una densidad de población de 127 habitantes por km², la regional es de 29 y la estatal de 52. Respecto de los indicadores de calidad de vida, en el 2000 el municipio presentó un índice de analfabetismo del 52.37%, indicador que en 1990 fue de 66.44%. De la población mayor de 15 años, 21.83% no completó la primaria, 19.50% terminó la primaria y 9.20% cursó algún grado de instrucción posterior a este nivel. En relación con la población económicamente activa, 95.14% realiza actividades agropecuarias, 72.66% en el ámbito regional y 47.25% en el estatal (véase <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07112a.htm>, consulta: 12 de marzo de 2006).

importante durante el periodo colonial en Chiapas (Viqueira, 1997), en 1921 la nueva Constitución chiapaneca despojó a San Juan Cancuc de su rango de municipio, quedando como agencia municipal, subordinada a la cabecera del municipio de Ocosingo (INEGI, 1997: 250-251). Fue hasta 1989 que San Juan Cancuc recuperó sus poderes municipales,²⁰ después de una larga lucha. A esta (re)conquista los cancuqueros se refieren como “cuando Cancuc obtuvo su libertad”. Éste es el principal acontecimiento en la historia reciente de ese municipio y tiene, efectivamente, un carácter fundacional.

Como consecuencia de la remunicipalización, el sistema de autoridades de Cancuc está aún en un proceso de (re)constitución. Las pujas entre diversos grupos políticos por dar sentido al diseño e integración de la autoridad han sido el rasgo predominante de su breve vida política, de apenas tres lustros como nuevo municipio. Esta disputa es más visible después de 1994, pues las luchas internas han fragmentado a la otrora comunidad de Cancuc hasta hacer que hoy día se estructure como una suerte de comunidad de comunidades. Cancuc se integra por la articulación de grupos que funcionan como pequeñas comunidades, en los que cada uno de ellos (re)configura su propio cuerpo de autoridad, constituye sus propias asambleas y todas ellas coexisten de manera paralela, haciendo posible la gobernanza local. De lo que resulta que la constitución de la asamblea comunal en Cancuc (como el máximo órgano de gobierno) adopta la forma de una “asamblea de asambleas”. En tiempos de multiculturalismo se producen descentramientos y fragmentación del espacio y la política que impactan también a Cancuc.

DE GOBIERNO INDÍGENA A “AUTORIDADES TRADICIONALES”

En la década de los ochenta, antes de que a Cancuc se le restituyeran sus poderes municipales, el gobierno local era un sistema integrado por tres cuerpos de autoridad articuladas entre sí, con distinta jerarquía y competen-

²⁰ Decreto núm. 89, publicado el 30 de agosto de 1989, Tuxtla Gutiérrez.

cias (Pitarch, 1996; Guiteras, 1992). Los conceptos políticos con los que los cancuqueros nombraban a estos cuerpos de autoridad en lengua maya tseltal son: a) *a'tel jtuunel*; b) *kawilto* y c) *a'tel patan*.

El *a'tel jtuunel* designa un conjunto de cargos que se caracterizan por su articulación con las instituciones gubernamentales y contiene la idea de una autoridad ligada con el poder estatal. La fuente de poder o del mandato de estos cargos abreva de esa relación. Desde épocas pasadas, hasta nuestros días, todas las funciones de este cuerpo de autoridades refieren a aquellas propias de la mediación entre el Estado y los pueblos indígenas. Estos cargos han variado de nombre, funciones e importancia, de acuerdo con la categoría jurídico-política de San Juan Cancuc. Los cancuqueros han aplicado el nombre de *a'tel jtuuneletik* a puestos como el de secretario municipal ladino (hasta la década de los sesenta, cuando desapareció), el de escribano indígena y el de agente municipal indígena. Más recientemente, a partir de 1989, se designa con este nombre a todo el cuerpo de autoridades que integran el ayuntamiento municipal y a los agentes municipales rurales del municipio. En la actualidad, éste es el único cuerpo al que la mayoría de la población atribuye el apelativo de “autoridades”, en un contexto de disputa por (re)significarlas.

Kawilto (los ahora llamados *me'el mamaletik*) es la tseltalización de la palabra “cabildo”.²¹ Evoca al gobierno indígena de la época de la Colonia.

²¹ Al respecto Pitarch afirma: “El gobierno público de Cancúc (*vi*) reside en dos grupos de autoridades. El primero, sucesor en gran medida de los cargos políticos del periodo colonial y que en Chiapas se conoce como ‘autoridades tradicionales’, es un grupo de unos 125 ancianos que viven en la cabecera y en las aldeas, llamados ‘cabildos’ o ‘principales’. Los principales eligen de entre ellos dos ‘primeros cabildos’ (*baj kawilto*) que presiden el grupo por un periodo de cuatro años; cada uno radica en una de las dos mitades, alta y baja, en que una línea imaginaria que atraviesa de este a oeste la cabecera divide el territorio de Cancúc. Hoy las obligaciones de los principales son esencialmente rituales... El segundo grupo de autoridades son las llamadas ‘constitucionales’, y desde 1989, año en que Cancúc recuperó la categoría de municipio, se ejercen los cargos que corresponden a cualquier municipio mexicano: presidente municipal, juez, síndicos, etc. Están ocupados en su mayoría por maestros de escuela capaces de hablar y escribir en español y por tanto de solucionar las tareas burocráticas legales; asimismo, son los que administran la financiación federal

Esta institución de gobierno se mantuvo vigente (resignificada y reinventada de manera permanente) hasta 1989 (entonces ya bastante debilitada), cuando Cancuc recupera su rango de municipio. En nuestros días el *kawilto* está integrado por dos *bajkawiltos*, que se ubican en el vértice de la jerarquía (es probable que corresponda a los dos gobernadores de la Colonia) y un cuerpo no determinado de *kawiltoetik* o principales. Adquieren esta última categoría todas aquellas personas que se han desempeñado como alcaldes o regidores y que se han encargado de la celebración de algunas de las fiestas patronales. Mientras están en el cargo patronal, estas personas son llamadas *ch'akeles*, y al finalizar la fiesta se convierten en *kawiltos* o principales. Refrendando esta categoría, se colocan entonces como candidatos para ocupar el cargo más alto de *bajkawilto*. Hasta la década de los sesenta era competencia del *kawilto* redistribuir el poder y nombrar a los vértices de los otros cuerpos de autoridad.

Antes de 1989 este cuerpo de autoridades estaba ubicado en la jerarquía del sistema político de Cancuc y era percibido por sus habitantes como el principal eje articulador del pueblo, pero después fue desplazado, cuando el *a'tel jtuunel* ascendió al rango de autoridad municipal. Estos cambios se reflejan en los imaginarios locales. En el trabajo de campo realizado por estos investigadores, el número de personas que lo nombraron como *kawilto*, en el sentido de autoridad, fue muy reducido. Era más frecuente escuchar que les llamaran *me'el mamaletik* (madres-padres), palabra que subraya el valor de edad (“viejitos”) y sus capacidades de comunicación espiritual con los ancestros (“madres-padres). Muchos otros los llamaron “principales”, refiriéndose a ellos como un grupo de personas que ocupan u ocuparon cargos. Otros sectores locales, como los evangélicos y los zapatistas (por lo regular católicos de la liturgia diocesana), los denominan simplemente como “católicos tradicionales”, enfatizando sus prácticas religiosas asociadas al consumo de

para el municipio. Como un apéndice del ayuntamiento existe un comité local del gubernamental Partido Revolucionario Institucional, que en 1990 obtuvo en Cancuc la totalidad de los votos...” (Pitarch, 1996: 27-29).

bebidas alcohólicas (“trago”). La variedad conceptual con que los cancuqueros los denominan —que va de *kawilto* a *me’el mamal* y a principal— da cuenta del vaciamiento del sentido de gobierno.

Por su parte, la noción de “autoridades tradicionales” solamente fue usada por personas que han ocupado cargos públicos o que tienen alguna relación con instituciones de gobierno (en el ayuntamiento, juzgado, casa de la cultura, entre otros), lo que ratifica la idea de que esa noción no forma parte de los conceptos con los que los cancuqueros nombran a sus autoridades. Esto explica en gran medida las dificultades para la realización efectiva de los derechos indígenas —en específico la reforma constitucional relativa al reconocimiento de autogobierno—, ya que los nombres y jerarquías que se aplican vienen “reconocidas” desde afuera, por conceptos y construcciones políticas que no corresponden a la realidad que se quiere “reconocer”. Así, la noción de “autoridad tradicional” como un concepto jurídico ajeno es algo que siempre está sujeto a su construcción, ya que ésta no existe construida en sí misma en los conceptos jurídicos de la organización política indígena, en este caso entre los cancuqueros. Lo mismo sucede respecto de la noción de “sistema de cargos”, desconocida por cierto para las personas entrevistadas en esta investigación en el municipio. Se trata de una distancia conceptual que ha complejizado, hasta prácticamente obstaculizar, la realización de los derechos reconocidos.

Los mismos Acuerdos de San Andrés adolecen de este problema de construcción discursiva en el reconocimiento de derechos, al contener conceptos jurídico-políticos que ya tienen una carga conceptual, lo que dificulta su aplicación al convertirse en campos de disputa en su significación e interpretación al momento de su traducción en el terreno. Tales son los casos de nociones como “usos y costumbres”, “autoridades tradicionales” y “sistemas de cargos”, entre otros. Conceptos todos que tienen que ser construidos en cada uno de los pueblos-municipios-comunidades en donde se vayan a aplicar (es decir, un verdadero reconocimiento de la diversidad), lo que abre un campo de disputa. La interpretación jurídica de estos conceptos se complejiza

más cuando, adicionalmente, la mano del legislador maniobra en la técnica legislativa, para que resulten derechos huecos. Así, por ejemplo, en el Documento 3.1 “Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN”, correspondientes al Punto 1.3 de las Reglas de Procedimiento, quedó escrito lo siguiente:

En los municipios con población mayoritariamente indígena, se reconocerá el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para elegir a sus *autoridades tradicionales* y municipales, *de acuerdo con sus usos y costumbres*, y otorgar validez jurídica a sus instituciones y prácticas. En particular, *se reconocerán las figuras del sistema de cargos*, asamblea, consulta popular y cabildo abierto. Los agentes municipales serán electos y removidos por los pueblos y comunidades correspondientes, y no designados por el presidente municipal.²²

Un tercer cuerpo de autoridades que integraban el sistema político de Cancuc antes de 1989 era el *a'tel patan*. Esta palabra quiere decir textualmente “cobrador de impuestos”, y sus miembros se encargaban de recolectar las cooperaciones para el pago del impuesto predial del terreno de Cancuc. También recaudaban los aportes para la celebración de las ceremonias agrícolas y fiestas patronales. Este cuerpo de autoridad tenía como principal tarea apoyar las funciones y los trabajos de los miembros del *kawilto*. Se integraba por un conjunto de cargos cuya esfera de gobierno era respaldar la impartición de la justicia. Su principal competencia era contribuir a “arreglar el pueblo”, es decir apoyar al agente municipal, escribano y *bajkawiltoetik* en resolver los conflictos internos. A este cuerpo de autoridades pertenecían los alcaldes y regidores en sus funciones de jueces, policías y de organizadores de la mano de obra comunitaria, así como otros funcionarios que componían el “ayuntamiento regional”. Todos ellos conformaban un colegiado encargado de la administración de la justicia, y era considerado como uno de los cargos más

²² El énfasis es nuestro (véase http://www.ezln.org/san_andres/documento_3.htm).

difíciles de cumplir, ya que exigía dedicación completa y un gran esfuerzo para servir a las autoridades del cabildo y a los *a'tel tunneletik*.

Éste era el cuerpo de autoridad que se ubicaba en la parte inferior de la jerarquía y era el punto de partida para iniciar el ascenso (lo que la antropología llama “sistema de cargos”, no los cancuqueros) hacia un cargo de autoridad. Cuando las personas de este cuerpo de autoridad cumplían el cargo, pasaban a ser miembros del grupo de principales que rodeaban a las cuatro personas que ocupaban la más alta jerarquía del *kawilto*: los *bajkawiltoetik*. Pero para poder ascender al vértice era imprescindible que desempeñaran simultáneamente funciones patronales, es decir que asumieran el compromiso de la celebración de algunas de las fiestas de los santos (entre mayor la jerarquía, mayor el prestigio político).

En 1989, al constituirse el nuevo municipio, todo ese cuerpo de autoridades desapareció. De las tareas de la impartición de justicia se encargaron el juzgado municipal, los policías y los agentes municipales. Con su desaparición, el trabajo de cooperación y participación comunitaria —como requisito obligatorio para ascender en la jerarquía de autoridades— dejó de ser obligatorio. Al asumirse como un gobierno laico, las autoridades municipales deslindaron las funciones de gobierno civil de las funciones religiosas. La celebración de las fiestas patronales dejaba de ser de incumbencia pública y pasaba al terreno de lo privado-religioso. Las consecuencias de este reacomodo que trajo la remunicipalización se viven en la actualidad. Los alcaldes y regidores (*me'el mamaletik*) continúan organizando las fiestas patronales, que ahora están muy menguadas y sin prestigio.²³ El impacto fue inmediato. El número de personas que ocupaban la cúspide

²³ Adicionalmente, los habitantes del municipio han dejado de cooperar para la celebración de las fiestas patronales. Los gastos son cubiertos con el presupuesto del municipio. El ayuntamiento proporciona dinero para la compra de cohetes, bebidas alcohólicas, refrescos, alimentación y vehículos para el transporte en las distintas actividades, tanto en la preparación como en su realización. El encargado de las fiestas es el Patronato de la Iglesia, que desplazó de esta actividad a los *me'el mamaletik*.

de la jerarquía de los *me'el mamaletik* ha disminuido de cuatro a dos, de la misma manera que su membresía ha descendido dramáticamente a una cuarta parte del centenar que lo integraba en 1990.²⁴ Asimismo, el campo de sus competencias ha sido reducido al terreno espiritual, desplazándolas del campo de lo político.

Ése era el estado de cosas hasta que los *me'el mamaletik* tuvieron noticias de que la reforma constitucional de 1999 contenía espacios que debían ser ocupados por las “autoridades tradicionales” dentro del Juzgado de Paz Municipal. La expectativa surgió y sus principales líderes comenzaron a pujar por lograr su reconocimiento como tales y ocupar su lugar en el mismo, lo que abrió otro campo de disputa. Pero como ya dijimos, no todos los cancuqueros están de acuerdo con esa posibilidad. Un grupo muy amplio prefiere que el Juzgado permanezca como una institución del poder judicial del estado y que los *me'el mamaletik* continúen realizando sus funciones como guías espirituales, encargados de la protección espiritual del pueblo, en el marco de “su religión”, que por cierto no es compartida por la mayoría. Al concluir esta investigación la decisión no estaba tomada. Conscientes de que las cosas no están a su favor, y poseedores de un dominio de los tiempos largos, los *me'el mamaletik* conservan la práctica de sus viejos rituales, cada vez menos concurridos y prestigiosos, pero dispuestos a preservarlos. Mientras, pacientes, esperan nuevas coyunturas. El panorama podría cambiar en un contexto de reanudación del diálogo entre

²⁴ La dificultad para encontrar quién organizara las fiestas patronales en San Juan Cancuc en el año de 2005 fue mayor que la del año 2004. De un total de seis personas (*ch'aqueletik*) que debían haber tomado su cargo el día 31 de diciembre de 2004, únicamente dos personas lo hicieron, y sólo una lo hizo por voluntad, pues la otra tuvo que aceptar el cargo después de haber estado unas horas encarcelada. Pese a su resistencia y a que apelaba a dificultades que enfrentaba en virtud de que su esposa estaba enferma, se le obligó porque era público que consumía trago, lo que es un indicador visible de las adscripciones religiosas. Sólo los “tradicionalistas” o “de la costumbre” consumen bebidas alcohólicas, mientras los otros las rechazan expresamente para deslindarse de esas prácticas. Hay quienes opinan que la creciente adhesión a cultos evangélicos en Cancuc, en abandono a la “religión de la costumbre”, es una decisión tendiente a evadir comprometerse con la organización “tradicional” del poder comunal en Cancuc (registro de campo, 31 de diciembre de 2004, cabecera municipal de San Juan Cancuc).

el gobierno y el EZLN (virtualmente suspendido desde 1995), lo que pondrá otra vez el tema del “reconocimiento” en la mesa de negociación, abriendo las puertas para nuevos acomodamientos internos.

REARTICULACIÓN DE LA HEGEMONÍA DEL ESTADO EN EL CHIAPAS POST 1994

En las década de los sesenta y setenta el PRI introdujo en los pueblos indígenas alteños el mecanismo del plebiscito para elegir a las autoridades ejidales, comunales, al agente municipal y a los miembros del ayuntamiento. Para operar el cambio se apoyó en los primeros profesores bilingües que se formaron en Cancuc, lo que trajo modificaciones en la organización y cultura política. De inmediato los profesores cuestionaron la legitimidad de los *me'el mamaletik* para intervenir en los asuntos públicos, haciendo hincapié en su escaso manejo del idioma español y en sus limitaciones en la lectura y la escritura, capacidades que para la época ya tenían relevancia como la llave que hacía posible la gestión pública. Considerados como un obstáculo para las aspiraciones hegemónicas de los profesores, éstos se encargaron de marcar claramente el perfil del requerimiento constitucional de un ayuntamiento laico para bloquear su participación. Poco a poco otros actores, como los grupos religiosos (evangélicos y católicos diocesanos) que arribaron en esa misma época, contribuyeron a socavar su legitimidad. Una estrategia fue crear “nuevos principales” y con ello hurtar el capital simbólico del cargo. Nuevos principales, constituidos de manera paralela, irrumpieron en todo el territorio de Cancuc. Las distintas religiones, las organizaciones sociales y las bases de apoyo del EZLN del municipio, crearon sus propios principales, abriendo el campo de la representación simbólica a otros terrenos que los *me'el mamaletik* ya no controlaban. Estos nuevos principales también se sienten interpelados por la posibilidad de que los *me'el mamaletik* asuman la representación como “autoridades” en el Juzgado de Paz, e intentan cuestionar su validez, disputando su propio espacio.

Hay que decir que los *me'el mamaletik* tienen su propio juego y en las disputas políticas se alinean como miembros del PRI y compiten con los principales que militan en las otras facciones locales, como los del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido Acción Nacional (PAN) y las bases de apoyo del EZLN que integraron sus “Consejos Autónomos”. Como podemos ver, la identidad de los *me'el mamaletik* también está cruzada por los alineamientos político-partidarios, que deciden sobre su oficialización como “autoridades tradicionales” del municipio.

En la década de los ochenta los profesores fueron ganando espacios de poder. Como miembros del PRI se convirtieron en los interlocutores del gobierno y fueron los gestores que hicieron posible que Cancun recuperara el rango de municipio (Burguete, 2004). En la década de los noventa los cargos de representación fueron ocupados por los profesionales y técnicos indígenas, que también han sido los principales funcionarios y operadores políticos en el municipio. Su articulación con los gobiernos del estado y federal se ha dado en la lógica del corporativismo con el partido de Estado. Durante los tres lustros de vida del ayuntamiento tuvo prácticas de intolerancia y exclusión que no eran privativas de la cultura política local indígena sino que eran formas de relación política orgánicas con el sistema político del partido de Estado. Pese a la alternancia en México (con el PAN en el poder en el nivel nacional y con el PRD en Chiapas), el sistema corporativo se mantiene vigente.

Por esa disputa, a menos de una década de vida del nuevo municipio, la sociedad cancuquera ya se encontraba fragmentada, lo que cuestionaba el poder corporativo de los profesionales indígenas en el poder. En 1994, al calor del levantamiento armado irrumpe en Cancun una declaratoria de autonomía *de facto*, alentada por el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC). Casi una década después, en 2003, un grupo de bases de apoyo del EZLN instaura un municipio autónomo en Cancun, constituyendo “gobiernos paralelos” al constitucionalmente electo. El desenlace de estas experiencias autonómicas no ha sido homogéneo: mientras el grupo del EZLN permanece en rebeldía viviendo su autonomía en sus comunidades y

con sus propios miembros, el grupo de organizaciones miembros del CEOIC optó por la vía política institucional. Como militantes del PRD pugnaban por debilitar los cacicazgos y abrir el ayuntamiento al pluralismo político. El levantamiento armado actuó en su favor. A partir de 1994, la “estrategia de gobernabilidad” del gobierno federal y del estado fue sustituir los viejos cacicazgos y reconocer a los opositores políticos y religiosos. Mediante una política de incentivos de fondos públicos que alentaran la apertura política y religiosa, el gobierno presionó a los ayuntamientos municipales para aceptar la diversidad político-religiosa dentro del municipio. Antes de 1994, en Cancuc (y en muchos municipios del altiplano) se había impedido que los regidores de oposición tomaran posesión de sus cargos, pero desde 1995 el pluralismo político comenzó a formar parte de la vida cotidiana y en 2005 la persecución en contra de los opositores adheridos a partidos políticos había disminuido de manera significativa, aunque persiste en contra de las acciones de resistencia civil de bases de apoyo del EZLN. Estos últimos se niegan al pago de la energía eléctrica en el municipio y a reconocer la jurisdicción y autoridad del ayuntamiento municipal, instituyendo las suyas propias declaradas autónomas, lo que ha sido motivo de conflictos y en ocasiones de confrontación violenta con la población y las autoridades.

En un contexto de diversidad, la organización social en Cancuc funciona a partir de la coexistencia de múltiples grupos, cada uno de los cuales opera como una suerte de comunidad en la vida cotidiana: cada comunidad hace las veces de un “otro” frente a sus vecinos. Esta construcción es resultado de procesos disolventes que condujeron a la fragmentación del viejo pueblo de Cancuc, en ese entonces una sola comunidad, con un “poder del pueblo” concentrado en la cabecera.²⁵ Hoy el poder está diseminado en muchos centros, en múltiples comunidades, construidas sobre la base de lealtades grupales, ya sea políticas o religiosas. La figura de los principales —que se multiplicaron en

²⁵ En su clásico libro sobre “la pequeña comunidad”, Robert Redfield ya identificaba que las “pequeñas comunidades” indígenas y campesinas podían ser vistas como una comunidad que contiene a otras comunidades (1989: 113-131).

un número infinito como las autoridades legítimas de cada una de esas nuevas comunidades— da cuenta de la atomización del poder de los *me'el mamaletik*, cuando esta antigua forma de mediación fue desarticulada como resultado de la remunicipalización.

Crear sus propios “principales” es el recurso al que todos los grupos (microcomunidad de intereses) recurren para dar legitimidad a su existencia social. En el periodo de tres lustros en el que Cancuc se ha construido como municipio dejó de ser la comunidad de identidad e intereses (nucleados alrededor de la autoridad del *kawilto*) que era antes de nacer como municipio. La fuerte cohesión interna que generaron los cancuqueros en torno a su lucha por la remunicipalización se diluyó una vez conseguida. La puja por el poder político y los distintos proyectos sobre “la vida buena” —orientada en gran medida por las distintas Iglesias y proyectos político-ideológicos actuantes en el municipio— los fragmentó. Hoy Cancuc es una “comunidad de comunidades” que se articula en coyunturas específicas para asuntos muy puntuales, en tanto la vida cotidiana funciona reproduciendo las solidaridades en pequeñas comunidades religiosas y políticas.

¿Cómo se gobierna la diversidad en este contexto de descentramiento de poder? Observamos que la diversidad encuentra espacio de manera deliberativa en las asambleas celebradas en la cabecera del municipio. La asamblea es la figura que hace posible la esporádica, pero recurrente y sistemática (re)constitución de la “comunidad de comunidades” o de esa suerte de “municipio multicomunal”, rearticulando la diversidad en esa convocatoria de “asamblea de asambleas” que es la asamblea municipal. Así sea fugazmente, a su cargo corre la reconstitución del “pueblo”, es decir la identidad cancuquera: la comunidad de autoadscripción identitaria más amplia, la del “pueblo de Cancuc”. La asamblea es un mecanismo de convergencia para la toma de decisiones —aunque no participen todos y menos aun todas, ya que son muy pocas las mujeres que asisten a estas reuniones— y de legitimidad mínima necesaria para las acciones del ayuntamiento municipal, de modo que desde ahí se gobierna la diversidad en la diversidad.

En un contexto de descentramiento del poder, con un ayuntamiento municipal débil, socavado por el cuestionamiento de los gobiernos comunitarios paralelos, la asamblea es el espacio en donde se le obliga a negociar y pactar la convivencia de las múltiples y pequeñas comunidades que coexisten articuladas. Sin embargo, los zapatistas no se incluyen en esta frágil organización comunitaria, pues en acuerdo a su proyecto político no aceptan ningún tipo de relación con el gobierno local, no participan en las asambleas del municipio y tampoco aceptan financiamiento municipal por considerarlo gubernamental. Sus adhesiones identitarias básicas las desarrollan en otras esferas de lealtades, adscritos a la Junta de Buen Gobierno de Oventic (situado a varios kilómetros de distancia) y apoyados por cooperantes internacionales para solventar sus necesidades sociales más apremiantes. Pese a su ausencia, sus miembros participan de otras identidades, religiosas y comunitarias, por lo que de una u otra manera asisten a la toma de decisiones colectivas, así sea parcialmente.

En este ambiente general de disputas, los *me'el mamaletik* se han reducido a ser un grupo más de principales, de los varios que conforman el mosaico cancuquero de la “comunidad de comunidades”. De esta forma, para ocupar el lugar asignado en el Juzgado de Paz, los *me'el mamaletik* tendrían que reconquistar su legitimidad convenciendo a los distintos grupos y buscando un acuerdo en la asamblea, lo que resulta difícil. Los *me'el mamaletik* son sin duda el grupo de principales que tiene mayor tradición histórica y una amplia base de legitimidad, en tanto que se asienta en la cabecera municipal y se le cree dotado de fuerzas espirituales específicas que protegen al pueblo. Además, se encarga de organizar las fiestas patronales de la cabecera, lo que presume la protección a la salud e integridad del pueblo y sus habitantes. Pero hoy día todos estos elementos que antes eran valores importantes ya no constituyen las coordenadas del motor de la identidad cancuquera, y no ha sido posible crear el consenso necesario que reconozca que los *me'el mamaletik* son “las autoridades tradicionales” de que habla la ley de derechos y cultura indígena de Chiapas.

Cancuc es un municipio en el que la diversidad política y religiosa ha encontrado formas de coexistencia negociada, de modo que en la actualidad son pocos los conflictos que impliquen violencia o confrontación física, pese a la extrema y visible pobreza de sus habitantes. En la última década, cada comunidad ha construido sus propios referentes: sus autoridades propias (representantes), con sus respectivos principales, sus propias ermitas y fiestas patronales locales o por lo menos microrregionales –alentadas, por cierto, por la propia Iglesia católica a partir de la formación de numerosos catequistas que reclaman todos ellos sus parroquias–. Esto ha debilitado a la cabecera municipal –lugar en donde reside el santo patrón– como el “centro” del municipio, y la ha conducido a complejos procesos de reorganización del espacio municipal con un descentramiento territorial intramunicipal. La gobernanza local se logra cuando tal forma de organización política-religiosa alcanza cierto grado de “normalización”, en el que la mayoría acepta dicha diversidad.

En este nuevo orden de cosas, la cabecera –el centro del pueblo que antes articulaba a los comuneros de Cancuc– se ha convertido en el lugar de gestión de beneficios sociales y proyectos productivos para las comunidades, las cuales compiten entre ellas para mejorar su infraestructura y condiciones de vida. En esta misma lógica, el ayuntamiento ha reducido sus funciones a la gestoría de fondos públicos²⁶ (el Copladem), que debe redistribuir mediante instrumentos de jerarquización y participación de todos los representantes de las comunidades, estableciendo cotidianamente mecanismos de negociación e

²⁶ De acuerdo con el *Informe de Gobierno*, el monto de los recursos públicos ejercidos por las dependencias estatales y federales en el 2000 en el municipio de Cancuc fue 15.33 millones de pesos, que se destinaron sobre todo a educación (50.69%), desarrollo agropecuario (29.88%) y desarrollo regional y urbano (17.93%). Para el 2001, el municipio contó con recursos autorizados del Ramo 33 (Aportaciones Federales para Entidades Federativas y Municipios) del orden de los 27.31 millones de pesos, de los cuales 23.06% corresponden al Fondo de Infraestructura Social Municipal (FISM) y 4.25% al Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento Municipal (FAFM) (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 9 de abril de 2006).

interlocución con los representantes del mosaico de organizaciones político-religiosas que integran Cancuc.

Hay que decir que ésta constituye hoy día una práctica de legitimidad y rearticulación de la comunidad de comunidades nada despreciable. La asamblea es el espacio en donde se hace la política. Por medio de prácticas participativas se realiza la distribución de los escasos fondos públicos que administra el municipio, lo que contribuye a establecer consensos significativos para la coexistencia negociada. El debate asambleario es uno de los principales espacios para lograr el consenso y los acuerdos que hacen posible “acuerpar” a la comunidad de comunidades entre sí y con su ayuntamiento. Sin embargo, los consensos amplios no se consiguen todavía respecto de otros temas, que no han sido presentados siquiera para su discusión. Por ejemplo, falta aún un debate colectivo alrededor de la defensa del territorio frente a la amenaza de la posible construcción de una presa hidroeléctrica que se prevé inundaría parte del territorio de los bienes comunales y el municipio de Cancuc (Castro, 2002). O frente al proyecto de una supercarretera, que según se ha anunciado cruzará el territorio municipal y afectará tierras comunales, con consecuencias aún no previstas.

En resumen: en un contexto de fragmentación de múltiples comunidades imaginadas, articuladas alrededor de los diversos grupos religiosos y políticos, son muchos los retos que enfrentan los *me'el mamaletik* para lograr el consenso que requieren para poder ocupar el lugar previsto en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena. Mientras esto no suceda, los asientos colocados bajo el letrero de “autoridades tradicionales” en el interior del edificio del Juzgado continuarán vacíos. Y no se percibe urgencia alguna de parte de los habitantes y autoridades del municipio por llenar esos asientos vacíos. La mayoría de los cancuqueros prefiere funcionar con las instituciones estatales, aquellas por las cuales lucharon muchos años y a las que perciben como un logro, después de la restitución de su rango de municipio (Burguete, 2004).

Con todo, hay que decir que no todos los cancuqueros están de acuerdo con el ayuntamiento que nació con la remunicipalización como “gobierno

permitido” en la organización del proyecto hegemónico, y luchan por modificar ese orden estatal, al igual que sucede con las bases de apoyo del EZLN en el municipio. De la misma manera que los *me’el mamaletik* rechazan la exclusión de que fueron objeto en el nuevo diseño del ayuntamiento —en el que quedan reducidos a una suerte de “grupo religioso” que celebra rituales, reza y prepara las celebraciones de las fiestas patronales—, y tampoco los zapatistas aceptan el orden de cosas y luchan por transformarlo. Todos ellos trabajan por modificar esa realidad, que responde más a la lógica de rearticulación de la hegemonía del nuevo Estado neoliberal. Por lo pronto, los *me’el mamaletik* y los zapatistas, cada uno con sus propios proyectos y alianzas estratégicas, son pacientes y esperan nuevas coyunturas y acomodos internos para obtener mejores posiciones.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

Las disputas intracomunitarias en torno a la aceptación de los *me’el mamaletik* como “autoridades tradicionales” que se viven en San Juan Cancuc y la legitimidad sobre la que se soporta el ayuntamiento municipal como un “gobierno permitido” ilustran las dificultades para dar contenido a un nuevo diseño de instituciones de gobierno que sea capaz de “gobernar (en) la diversidad”. Dificultades que por cierto caracterizan a los municipios del altiplano chiapaneco, del que Cancuc es solamente un microcosmos (Burguete, 2008b). Hasta ahora, sus instituciones de gobierno local son regidas bajo un diseño de gobierno local universal válido para todos los municipios de México (el municipio libre), según establece la Constitución de México y la de Chiapas, mismo que no toma en cuenta la diversidad sociocultural de las formas de organización política indígena. Así, la problemática política que se vive hoy en los municipios del altiplano chiapaneco —la coexistencia de múltiples gobiernos paralelos— parece no encontrar vías de solución con resultados de largo plazo, en virtud de que la organización del Estado-nación no se ha

modificado, pese a que así fue acordado en las negociaciones de San Andrés Larráinzar (Burguete, 2008b).

No obstante, no puede afirmarse que la correlación de fuerzas post 1994 se mantenga inalterable. Y tampoco puede decirse que un “gobierno permitido” no tenga oportunidades para ser reconstituido y relegitimado. Las instituciones indígenas se encuentran en un proceso continuo de significación y resignificación para hacerlas “apropiadas”, en la lógica del proceso de “control cultural” que nos refiere G. Bonfil (1987). Tal y como sucede con los procesos electorales que son utilizados para llevar al poder a indígenas y desplazar a ladinos, en la puja cotidiana los cancuqueros luchan por resignificar, etnizar, las instituciones estatales, entre éstas el municipio libre. De esta forma, un “gobierno permitido” puede llegar a ser también un “gobierno legítimo”, apropiado. La significación y resignificación étnica permanente, cotidiana, de las instituciones estatales –como lo fue el ejido en su momento– es una estrategia de reconstitución, de construcción y apropiación de intersticios autonómicos, de la historia de resistencia de los pueblos en el altiplano chiapaneco.

En el marco de las políticas de reconocimiento de la diferencia, los derechos de autogobierno establecidos en el artículo 13 de la Constitución chiapaneca resultaron inaplicables y por tanto huecos. Al fijar el reconocimiento de las “autoridades tradicionales” como procedimiento para el reconocimiento del autogobierno indígena, nulificó cualquier posibilidad a otras formas de organización política y a otro tipo de autoridades indígenas que acepten estructuras que no tienen por qué quedar reducidas a las “tradicionales”. Desafortunadamente, estas nuevas formas de organización del gobierno indígena no caben dentro de la vieja institución del municipio libre, como único órgano y piso de gobierno local para todos los municipios del país (Burguete, 2008a). Al reconocer “autoridades tradicionales” sin poder, como órganos de autogobierno –negando con ello toda posibilidad para los gobiernos zapatistas por ejemplo–, el Estado intenta legitimarse como un gobierno multicultural, en su esfuerzo por

reconstituir su hegemonía. Como el caso de Cancuc lo ilustra, las reformas constitucionales que han acompañado a las políticas de reconocimiento han sido usadas de manera instrumental (derechos huecos) y no han pretendido la construcción de nuevas relaciones, como quedó comprometido en San Andrés Larráinzar.

Sin embargo, hay que considerar que para que las nuevas formulaciones jurídicas tengan efectos tangibles, se requiere de ciertos niveles de aceptación social. Y aquí entran en escena los grupos de poder local, las organizaciones indígenas, sus liderazgos, y su agencia, que son los que en realidad usan el nuevo instrumental jurídico (respaldándolo o nulificándolo) para disputar y construir su propia hegemonía. La dominación estatal es una construcción social y no “baja” de manera mecánica al emitirse una reforma legal o institucional. Tampoco la implementación de las políticas públicas de “vía rápida” se realiza por simple deseo o mera imposición vertical desde arriba, desde las instituciones de gobierno federal o del estado. La coacción, la negociación, el clientelismo y a veces la corrupción hacen parte de un juego complejo de intereses mutuos, lo que da cuenta de los múltiples actores políticos que se disputan entre sí los bienes materiales y simbólicos del caso.

Movidos por su propia agencia, los grupos de poder local articulados al proyecto hegemónico del Estado en Cancuc cumplen un papel central y colaboran en la construcción de los nuevos consensos neoindigenistas. Muchos de ellos trabajan en el fortalecimiento de la institucionalidad estatal –tanto la del Juzgado de Paz como parte del poder judicial del estado y la del ayuntamiento municipal–, como un espacio de poder legitimado en su vieja y prolongada lucha por lograr la remunicipalización. Un diseño institucional del que, sin embargo, queda excluido un número significativo de cancuqueros: los zapatistas, por ejemplo, no participan en la elección e integración del gobierno local.

Como un microcosmos, la vieja República de Indios que protagonizó la principal rebelión indígena en Chiapas durante el periodo colonial (1712),

hoy el joven y pequeño municipio de San Juan Cancuc, uno de los más pobres de México, nos ofrece la oportunidad de analizar de qué manera el Estado ha rearticulado su hegemonía en el contexto del Chiapas post 1994.

Cuando el EZLN y el movimiento indígena abandonaron la mesa de negociación que debía encargarse de concretar la vigencia de los Acuerdos de San Andrés, asumieron una actitud de observadores distantes. Finalmente, la cancelación del debate y la crítica dentro del movimiento indígena condujo a su disolución, dejó el espacio abierto al Estado para la acción unilateral. Frente a ese vacío de la organización política indígena y sin interpelación significativa, el gobierno vio la oportunidad de innovar las viejas formas de relación y de incorporar de manera subordinada la etnicidad a la organización del Estado. Aprovechando esta ausencia del movimiento indígena, las élites políticas en el país y en el estado han construido una política de reconocimiento de la diversidad que ha significado y usado “la diferencia” de manera instrumental, para sobre esa base reconocer derechos huecos y gobernar la diversidad en clave multicultural en el capitalismo neoliberal.

En esta reorganización, que se caracteriza por la fragmentación del espacio indígena, la asamblea representa el espacio deliberativo necesario para “gobernar la diversidad” de la “comunidad de comunidades”, o del “municipio multicomunal”. Construcción política que es al mismo tiempo una pieza clave del engranaje de la nueva “governabilidad democrática”, articulada después de 1994, que incorpora la diversidad cultural y política, siempre y cuando ésta se inscriba en la lógica neoliberal.

BIBLIOGRAFÍA

ASSIES, WILLEM GEMMA VAN DER HAAR Y ANDRÉ HOEKEMA

- 1999 “La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema, *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 505-542.

BARIÉ, CLETUS GREGOR

- 2003 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Bolivia, III-CDI-III, Abya Yala, Bolivia.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

- 1987 “La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos”, en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, CIESAS, México, pp. 23-43.

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI

- 2008a “Municipios indígenas. Por un régimen multimunicipal en México”, en *Revista Alteridades*, UAM, México, en prensa.
- 2008b “Microetnicidad en gramática autonómica en el altiplano de Chiapas. Municipio y gobiernos paralelos en Chenalhó”, en Natividad Gutiérrez Chong (comp.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. España, Bolivia, Ecuador, México*, UNAM, México, en prensa.
- 2007 “Concejo Municipal en regiones indígenas pluriétnicas de Chiapas 1994-1995: un recurso para la transición política en gramática autonómica”, en Robinson Studebaker, Scott, Héctor Tejera Gaona y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM, México, pp. 209-264.
- 2004 “Nuevos municipios para espantar municipios autónomos”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 137-169.
- 2002 “Chiapas: reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena”, en Jorge Alberto González Galván, *Constitución y derechos indígenas*, IJ, UNAM, México, pp. 209-218.

CANSINO, CÉSAR

- 2000 “Estado”, en Laura Baca Olamendi, Judit Bokser-Liwrant, Fernando Castañeda, Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo, *Léxico de la política*, Flacso-FCE, México, pp. 222-227.

CARBONELL, MIGUEL

- 2004 “Constitucionalismo y multiculturalismo”, en *Revista Derecho y Cultura*, núm. 13, enero-abril, IJ/UNAM, México, pp. 21-80.

CASTRO SOTO, GUSTAVO

- 2002 “Los megaproyectos hidroeléctricos del PPP. Proyectos de represas para Chiapas”, en *Boletines de CIEPAC, Chiapas al día*, núm. 303, CIEPAC, San Cris-

tóbal de las Casas, Chiapas, (<http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=303>; <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=303>, consulta: 12 de mayo de 2006).

CHACÓN ROJAS, OSWALDO

- 2005 *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*, UNACH-UNAM, México.

CLAVERO, BARTOLOMÉ

- 2002 “Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío”, en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 47, núm. 1, pp. 35-62.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- 2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad de la Ciudad de México, México.

GUTTERA, COLMES

- 1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tseltal de Los Altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

HALE, CHARLES

- 2004 “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, ponencia, Conferencia Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua), 27-29 de octubre, 2004.
- 2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA, SARELA PAZ Y MARÍA TERESA SIERRA (coords.)

- 2004 *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México.

INEGI

- 1997 *División territorial del Estado de Chiapas de 1810 a 1995*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

JAMESON, FREDRIC Y SLAVOJ ŽIZEK

1998 *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

KYMLICKA, HILL

1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós Ibérica, Barcelona.

LEYVA, XOCHITL Y ARACELI BURGUETE (coords.)

2007 *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, CIESAS, México.

LEYVA, XOCHITL, MERCEDES OLIVERA Y ARACELI BURGUETE

1998 “Los pasos atrás en la Ley Albores”, en *Suplemento Masiosare, La Jornada*, domingo 28 de marzo, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

2006 “El saqueo de la naturaleza y el conocimiento. (Des)regulación internacional de los recursos genéticos y el conocimiento indígena y su impacto en la legislación mexicana”, ponencia, V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 16-20 de octubre, Oaxtepec, Morelos.

PAZ, SARELA

2004 “Pensando la diferencia en su posibilidad política”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 357-382.

PINEDA CAMACHO, ROBERTO

1997 “La constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia”, en *Revista Alteridades*, núm. 14, UAM Iztapalapa, México, pp. 107-129.

PITARCH, PEDRO RAMÓN

2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tseltales*, FCE, México.

PLANT, ROGER

1999 “Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema, *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 57-98.

POSTERO, NANCY

- 2005 "Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en la búsqueda del multiculturalismo", en Luis Enrique López y Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, Cenda-Plural Editores-Proeib Andes, Bolivia, pp. 53-96.

REDFIELD, ROBERT

- 1989 *The Little Community and Peasanta Society and Culture*, Midway Reprint, EUA

RUIZ, MARGARITO Y ARACELI BURGUETE

- 2003 *Derechos y autonomía indígena. Veredas y caminos de un proceso: una década, 1988-1998*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

SÁNCHEZ, CONSUELO

- 2004 "Autonomía y heteronomía: la reforma conservadora", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 261-286.

SIEDER, RACHEL (ed.)

- 2002 *Multiculturalism in Latin American. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Inglaterra.

TAYLOR, CHARLES

- 2001 *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México.

VAN COTT, DONNA LEE

- 2000 *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:
COMUNALIDAD, IDENTIDAD
COMUNITARIA Y CIUDADANÍA ÉTNICA

Capítulo 8

La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política en conflictos electorales municipales en Oaxaca

*Hugo Aguilar Ortiz y
María Cristina Velásquez C.¹*

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Hugo Aguilar Ortiz es un abogado mixteco dedicado a la defensoría legal de personas y comunidades agrarias pertenecientes a diversas etnias del estado de Oaxaca y a la investigación teórica jurídica, bajo la cobertura institucional de Servicios del Pueblo Mixe A. C., una de las organizaciones de mayor prestigio y reconocimiento público en México.

María Cristina Velásquez Cepeda es colombiana, radica en México desde 1984 y ha desarrollado estudios e investigaciones independientes en el campo de la antropología jurídica y política. Cuenta con publicaciones sobre sistemas políticos indígenas, la conflictividad electoral, la migración como factor de cambio institucional y las relaciones de género en la composición del poder político indígena.

¹ Queremos agradecer a la maestra Araceli Burguete Cal y Mayor la invitación a participar en el Seminario “Gobernar (en) la diversidad”, así como a sus participantes. El grupo representó una motivación constante en nuestro diálogo y en nuestro esfuerzo argumentativo. También queremos agradecer las aportaciones hechas por Juan José Rendón (q. e. p. d.), Benjamín Maldonado Alvarado, Joel Aquino Maldonado, Melquíades Rosas Blanco, Melitón Bautista Cruz y al grupo de trabajo que integra la organización Servicios del Pueblo Mixe A. C.

Ambos investigadores se sitúan en un espacio de coincidencia en cuyo centro se encuentra la reivindicación y la demanda de un reconocimiento pleno a los pueblos indígenas de Oaxaca y de México. El entorno que posibilita el diálogo es la convicción mutua de que pueblos, sociedad y Estado coexistan sobre la base del respeto a la diversidad cultural, el desarrollo equitativo, la toma de decisiones compartida, la democracia y, aunque suene paradójico, una historia en la que la historia quede en el pasado.

Los investigadores cuentan con una experiencia previa de trabajo combinando el conocimiento antropológico y el jurídico: en el ámbito agrario y electoral; en el desarrollo de una metodología básica de investigación de campo para la realización de peritajes antropológicos que sirvan de prueba en juicios; en los diversos encuentros como ponentes en espacios de divulgación, y en la convivencia y retroalimentación continua.

Este bagaje es parte de una trayectoria común y la base de un lenguaje compartido, pero siempre manteniendo la propia identidad, pues cada quien “habla” desde su posición, desde su etnicidad y desde su formación. En cualquier caso, ambos consideran que tanto la adherencia de origen a la vida de un pueblo como la experiencia etnográfica de muchos años representan un acumulado que debe socializarse, que debe servir a la gente, que debe proyectarse como una aportación y ponerse en práctica o verterse sobre un camino que se abra hacia el futuro.

Aunque la relación de trabajo de Hugo y Cristina es añeja, ésta no había sido motivo de una reflexión analítica como la característica de este proyecto de investigación. Entre nuestras líneas de coincidencia aparece una vieja referencia: aprendimos de Floriberto Díaz –intelectual mixe a quien dedicamos nuestro escrito– que el trabajo del antropólogo o el del abogado indígena debe tener sentido para los pueblos, ponerse al servicio de las comunidades y de su gente, más si se trata de conocimientos útiles para defender y proteger la integridad comunitaria. No solamente porque se trata de un servicio de valor ético, sino como principio de relación y de código cultural indígena.

Servir es un concepto que tiene una connotación específica en la vida de las comunidades y significa estar haciendo algo por mandato del pueblo, es un

encargo, una obligación que todos deben cumplir para el beneficio común, pues este cumplimiento es la principal garantía para ejercer los derechos ciudadanos. El servicio es el principio fundacional del derecho comunitario. Floriberto llevó este concepto a un nivel tal que debía trascender la propia comunidad y por ello propuso que los jóvenes abogados constituyeran un modelo de servicio regional. Servicios del Pueblo Mixe es el nombre de la organización a la cual pertenece el investigador indígena.

Para quienes se dedican al estudio de las culturas, de la diversidad o de los problemas sociales que aquejan a las comunidades, para los que estudiaron y se prepararon en carreras como la antropología o la sociología, para los mestizos, Floriberto dejó una enseñanza que personalizamos con fines explicativos. Recordando, fue algo así:

“Para qué sirve que tú me investigues y me conozcas si yo no necesito que tú me investigues ni me interesa que me conozcas, aquí también podemos tener nuestros propios antropólogos; no se vale que vengas aquí a mi casa, me interrogues y ni siquiera te dignes proponer algo a cambio. Nosotros aquí así pensamos si tú das, te damos. Si damos tú recibes y si recibes, también puedes dar.”

Esta lección “descoloniza” la intervención del antropólogo y lo compromete, claro. Pero además ofrece una oportunidad, es una apertura en la cual el indígena compromete su cultura con el antropólogo: y eso es algo que ningún antropólogo quisiera desdeñar. Es cuestión de intereses, no de un apostolado. Por tanto, se trata de un intercambio e, implícitamente, de una alianza. Este principio de reciprocidad, que campea en el código cultural de los pueblos indígenas de manera precisa y fundamental, ha sido la base de nuestra experiencia colaborativa.

Finalmente, ambos investigadores hemos insistido en que, para el caso oaxaqueño, es necesario revisar y analizar el proceso histórico de reformas legales que han ido modelando una identidad y una cultura jurídica particular. Ha pasado más de una década de aplicación de una legislación electoral única

en México y, sin embargo, todo indica que no sólo es un proceso inacabado sino que en cierta forma hay un estancamiento frente al cual es urgente volver a la discusión y a la evaluación crítica y autocrítica. Estamos convencidos de que es el único camino para impulsar cambios eficaces y realmente plurales. Pero se debe impulsar una discusión despojada de dogmatismo político, pues aun cuando la crisis social y gubernamental por las que ha atravesado Oaxaca en los últimos tiempos está muy presente, la distancia y la falta de diálogo entre los diversos sectores ahoga las transformaciones en el discurso autoritario o en el resentimiento social, lejos de fomentarlas.

INTRODUCCIÓN

Como sucedió con otros pueblos mesoamericanos, en el estado de Oaxaca (México) la institución municipal de origen español tuvo una evolución *sui generis*: fue apropiada en el contexto de la dominación colonial, pero ajustada a una tradición prehispánica, en particular resignificando la figura del ayuntamiento para facilitar la reproducción de las élites indígenas y su filosofía política (Romero Frizzi, 1996). Este ajuste provechoso, reforzado con la defensa territorial que hicieron las comunidades indígenas —en especial a partir del siglo XVII—, contribuyó sustancialmente a la supervivencia cultural de los pueblos indígenas oaxaqueños.

De igual manera, las diversas disposiciones jurídicas que se emitieron a lo largo del siglo XIX favorecieron la fragmentación municipal del territorio, por lo que en la actualidad Oaxaca se divide en 570 municipios.² Hoy en día, es la entidad federativa con el mayor número de municipios de México (23% nacional) y la que abarca a más comunidades agrarias reconocidas como propiedad social (1 566), la mayoría bajo la forma de tenencia comunal (*Atlas agrario del estado de Oaxaca*, 2002).

² Cada uno de ellos integrado por comunidades con categorías políticas y administrativas distintas: cabecera municipal, agencias municipales, agencias de policía municipal y núcleos rurales, dependiendo del número de habitantes (División Territorial del Estado de Oaxaca, 2003).

La diversidad cultural de Oaxaca se manifiesta en la presencia de sus 16 grupos étnicos, que representan 49.15% de la población estatal (aproximadamente 1 millón 690 mil 153 personas, de un total de 3 millones 438 mil 765 habitantes con los que contaba Oaxaca en el año 2000). Se calcula que 38.07% de la población oaxaqueña es hablante de lengua indígena (INEGI, 2000). Pero esta diversidad que hoy reconocemos como un patrimonio y una riqueza cultural es producto de un proceso político de resistencia en un contexto de discriminación, exclusión, marginación social y pobreza económica, común a casi todos los pueblos indígenas latinoamericanos. Pese a estas desventajas, los pueblos indígenas oaxaqueños gozan de algunos avances en el reconocimiento de sus derechos diferenciados.

Como resultado de una lucha política y de una serie de movilizaciones y reivindicaciones que colocan sobre la mesa el tema de la autonomía y la libre determinación como pueblos –respaldados por las tendencias internacionales–, los indígenas de Oaxaca han conquistado espacios jurídicos y políticos de trascendencia nacional. Por su importancia, las políticas de reconocimiento han sido consideradas como la experiencia más acabada en México, en virtud de los múltiples ordenamientos legales que admiten la existencia diferenciada de los pueblos indígenas.³ El proceso legislativo oaxaqueño en reconocimiento de derechos deja, sin embargo, lecciones que deben ser estudiadas. Además de la creación de nuevos espacios de negociación y de mecanismos de relación entre los propios indígenas –sus comunidades, sus líderes, sus organizaciones e identidades– y el Estado. Y avanzar en la transformación de las instituciones y la promoción de nuevas actitudes

³ Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca; Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca; Ley Orgánica Municipal del Estado de Oaxaca; Ley Estatal de Educación; Ley Orgánica de la Junta de Conciliación Agraria; Código Penal para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca; Código de Procedimientos Penales para el Estado Libre y Soberano de Oaxaca; Ley Orgánica de la Procuraduría para la Defensa Indígena; Ley del Instituto Oaxaqueño de las Culturas; Ley que Crea la Corporación Oaxaqueña de Radio y Televisión; Ley Estatal de Salud; Ley para el Fomento y Desarrollo Integral de la Cafecultura en el Estado de Oaxaca; Ley que Crea el Instituto Estatal de Desarrollo Municipal.

políticas de quienes gobiernan. En este aspecto, quizá lo más relevante sea que el camino del reconocimiento jurídico ha enseñado que el pluralismo es un asunto que se reformula a partir de sí mismo y que va más allá de la formulación jurídica, despertando exigencias y problemáticas que requieren de una participación tanto o más activa y beligerante que la que se dio en los reclamos iniciales por construirlo, pues conlleva una cuota adicional de responsabilidad para fortalecer y encauzar la viabilidad de un proyecto de Estado y de gobierno en la diversidad.

Desde esa perspectiva, nos proponemos reflexionar en torno a los retos del reconocimiento legal que se hiciera en 1995 al sistema de elección y nombramiento de autoridades municipales que se sustentan en los principios jurídicos propios de la tradición indígena, y que a diez años de dicha reforma plantea desafíos fundamentales para el desarrollo y futuro político de la diversidad cultural.

ACIERTOS Y DESACIERTOS DE UNA REFORMA LEGAL

En 1992 se inició la ola de reformas constitucionales en el estado de Oaxaca dentro de las cuales destaca el reconocimiento a las prácticas políticas indígenas (artículo 25 de la Constitución particular), lo que condujo, en 1995, a una reforma al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), dotando de legalidad electoral a las tradiciones políticas indígenas, que eran resultado de amalgamas históricas e institucionales muy complejas. A partir de su implementación, en la actualidad 418 (73%) de 570 municipios se rigen por este sistema, aplicado mayoritariamente en municipios indígenas.⁴ El desafío que significa su puesta en práctica ha generado algunos cambios en la reforma inicial. En 1998 se hizo una segunda reforma

⁴ No todos los municipios indígenas se rigen por sus sistemas jurídicos propios para elecciones municipales, por lo que algunos adoptan el sistema de partidos políticos; en sentido contrario, algunos municipios mestizos realizan sus elecciones con base en el sistema indígena, a manera de préstamo

que amplió la “legalidad” reconocida en 1995, sustituyendo el Título Único del Libro IV, “De La Renovación de Ayuntamientos en los Municipios de Elección por Usos y Costumbres” (con cinco artículos), por el “De la Renovación de los Ayuntamientos en Municipios que Electoralmente se Rigen por Normas de Derecho Consuetudinario” (con cinco capítulos y 16 artículos).

Desde el derecho electoral este sistema, sin precedentes en la legislación mexicana, se plantea como un “mecanismo” particular de “los indígenas” para elegir autoridades municipales, y se asume que su característica principal es que se sustenta en valores colectivos o comunitarios de representación política, privilegiando la “costumbre” ancestral, los acuerdos internos o el consenso en la elección o designación de quienes ocuparán los cargos. A diferencia del sistema de partidos políticos, en que lo que determina la elección es la competencia entre militantes y simpatizantes de dos o más partidos. Asimismo, el procedimiento de votación es variable y tiende a ser público y no secreto. En algunos casos es una expresión que ratifica acuerdos previos. Procesos políticos todos ellos que se inscriben en una creciente complejidad.

Desde la perspectiva indígena, esas formas de elección son en realidad la aplicación de normas, procedimientos y valores tradicionales asociados a la elección o designación de autoridades. Y éstas no se restringen a la elección municipal, sino que forman parte de un sistema integral de orden social comunitario y de un derecho que cuenta con conceptos, procedimientos y principios propios, con una filosofía y un cuerpo de autoridades que involucra también mecanismos de toma de decisiones (regularmente colegiadas) que de manera consecuente instituyen la responsabilidad del colectivo sobre la vida pública y la aplicación del consenso en la resolución de conflictos. En este orden, la función de la autoridad depende de la experiencia y cumplimiento con los cargos y servicios a la comunidad y minimiza cualquier otro requisito, como por ejemplo un título universitario, y cuestiona al mismo tiempo prácticas

cultural y político de viejas raíces históricas. Ello ha dependido de la evolución política particular de cada municipio.

políticas que se originan en la ambición personal (Servicios del Pueblo Mixe A. C., 1995: 18 y 19).

En realidad el factor determinante de este funcionamiento jurídico y político se soporta sobre la noción de comunidad —en el sentido territorial, cultural y político—, y no en el municipio. Con independencia de la jerarquía municipal, es en el espacio comunitario en donde se realiza integralmente el derecho y el quehacer político indígena. Si bien la precisión indicaría una posible tensión entre el espacio de la comunidad y la institución municipal, ésta no necesariamente raya en la contradicción, pues mientras que el municipio es la unidad del sistema político mexicano y, en consecuencia, el primer nivel de aplicación del derecho electoral, para las comunidades indígenas oaxaqueñas el municipio representa, por una parte, un estatus particular de la comunidad⁵ y, por otra, se erige como una forma de integración de varias comunidades agrupadas política y administrativamente, compartiendo características organizativas, territoriales, sociales, culturales, políticas y jurídicas diferenciadas de la estructura del “municipio mestizo”. Aunque la comunidad indígena como entidad de derecho público no es reconocida por el Estado, ello no obsta para que goce de una categoría política y administrativa que le es otorgada por el Congreso del estado de Oaxaca; y puede ser como cabecera municipal, agencia municipal, agencia de policía municipal o núcleo rural, y como tales las comunidades son parte integrante de una entidad municipal. En otras palabras: en Oaxaca hay 570 municipios legalmente constituidos, pero éstos se conforman por un total de 3 mil 578 comunidades, con reconocimiento de alguna categoría política y administrativa.

A lo largo de este trabajo es necesario tener presente que un municipio en Oaxaca es por lo general una entidad pequeña demográficamente y en superficie, en comparación con otros municipios del país. También es importante tomar en cuenta la gran diversidad municipal. Un número significativo de

⁵ Por ejemplo, ser cabecera municipal ha representado históricamente una cuota de prestigio frente a otras comunidades con categoría de agencias municipales. Esta jerarquía se traduce en mayor acceso a recursos y más cercanía en la gestión con las instituciones del Estado.

municipios están formados por una sola comunidad territorial o localidad, aunque en la mayoría de los casos está integrado por varias comunidades o localidades físicas. Y nos interesa destacar que en la práctica la realización del sistema electoral indígena se da en primera instancia en el espacio comunitario (es decir, en las 3 578 comunidades), de donde emanan sus principios y procedimientos, que son extrapolados o tradicionalmente aplicados en elecciones municipales constitucionales.

Para ejemplificar, el municipio de habla zapoteca de Santa Catarina Quieri está formado por una sola comunidad, misma que cada tres años renueva a su ayuntamiento con la participación de su ciudadanía conforme a su derecho y tradición indígena. En cambio, el municipio de habla mixteca de Santiago Amoltepec abarca 19 comunidades: una cabecera municipal del mismo nombre, 12 agencias municipales y seis núcleos rurales. Cada una de estas comunidades elige a sus autoridades locales internamente cada año, pero al momento de los comicios municipales constitucionales convocados cada tres años, la ciudadanía de las 19 comunidades interviene en una elección general. En ese ejercicio se activan todos los mecanismos y procedimientos que la tradición, el derecho y la costumbre marcan para renovar al ayuntamiento. Es decir, como si se tratara de una sola comunidad política municipal. Sin embargo, hay que aclarar que en algunos casos las agencias municipales o comunidades integrantes del municipio no tienen injerencia en las elecciones municipales y sólo los pobladores de la cabecera municipal eligen a los concejales del ayuntamiento. Las tensiones políticas intracomunitarias están latentes en este perfil, que además genera cuestionamientos debido a que se presume exclusión política, con el argumento de que contraviene las leyes nacionales en materia política.

Lo que podemos afirmar entonces es que, al menos en Oaxaca, la forma de vida de la comunidad trasciende la vida municipal en el sentido de que las normas municipales constitucionales se desdibujan y son absorbidas por el sistema político de la comunidad. A pesar de la evidencia empírica de esta configuración geopolítica, ni en Oaxaca ni en México se reconoce al

municipio indígena como tal o a la comunidad como un nivel de gobierno. Aunque en Oaxaca sí se reconoce a los sistemas jurídicos propios para elecciones municipales.

El derecho electoral municipal en México alude a la renovación de un ayuntamiento, en el sentido de una autoridad de gobierno, pero en la práctica indígena el municipio no es gobernado sólo por el ayuntamiento, sino por una o varias asambleas generales de ciudadanos, dependiendo del número de comunidades que conforman el municipio. Como pilar institucional, la asamblea es valorada como la máxima autoridad y el ayuntamiento, un ejecutor de sus decisiones. Sin embargo, ni en la ley municipal ni en la Constitución particular de Oaxaca se reconoce a esta institución como órgano de gobierno, aunque sí como órgano electoral municipal.

Pese a estas incongruencias, es importante mencionar que el reconocimiento a los sistemas jurídicos indígenas para elecciones municipales representó un cambio en la vieja relación de las comunidades y del municipio (indígena) con los gobiernos estatales. Gracias a la reforma se dejó atrás la atrofia política de control electoral estatal, consistente en simular procesos electorales basados en una competencia inexistente entre partidos, en la cual el Partido Revolucionario Institucional (PRI) siempre obtenía “el triunfo”. A partir de esta simulación se registraba a las autoridades electas por el sistema tradicional indígena como si se tratara de una planilla de candidatos ganadores por ese partido. De hecho, parte de las motivaciones que llevaron a la reforma de 1995 tuvieron que ver con la demanda de democratizar el registro de planillas y liberar a los municipios de tales lealtades políticas. Desde otra perspectiva, el propio reconocimiento aplicó un principio de justicia al abrir la participación efectiva de los pueblos indígenas y, en consecuencia, de sus marcos institucionales a las contiendas electorales.

Con todo, las comunidades enfrentan ahora nuevos retos. Han transcurrido diez años desde que se implementó la reforma en los últimos cuatro procesos electorales municipales, en los que ha quedado demostrada la viabilidad de la articulación de sistemas electorales subnacionales culturalmente

diferenciados. Sin embargo, algunos problemas se han hecho visibles con mayor intensidad: se cuestiona el carácter democrático del sistema electoral indígena, sobre todo por la asituid de algunas prácticas excluyentes de sectores sociales (la no participación de comunidades, mujeres, jóvenes, migrantes o corrientes políticas). A esta crítica se suma la falta de un sistema de justicia electoral para resolver conflictos que facilite una transición democrática hacia la paz social, que minimice los riesgos de inestabilidad política y, en particular, que garantice una solución plural y eficaz desde la perspectiva y los principios indígenas. En ese sentido, el debate sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se desplaza de manera fundamental al terreno de la democracia, de la justicia electoral y de la gobernabilidad.

CONFLICTOS POLÍTICOS, CONTROVERSIAS ELECTORALES: LA DIVERSIDAD EN RIESGO

Aunque en el terreno de la legislación electoral de Oaxaca no se ha desarrollado aún el paradigma de resolución de conflictos para municipios que se rigen por “normas de derecho consuetudinario o de usos y costumbres”, su atención institucional y procesamiento, salvo excepciones, se da en el ámbito administrativo del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO). Consideradas como controversias electorales, son resueltas básicamente por el mecanismo de la mediación. Su clasificación jurídica está pendiente, como lo está también el estatus del IEEO como interlocutor, mediador y autoridad resolutoria.

Para exponer la problemática, presentamos en primer lugar una clasificación sustentada en el conocimiento de la problemática y en datos estadísticos,⁶ aclarando que el número y el tipo de controversias se refieren princi-

⁶ Los datos sobre conflictividad electoral provienen de un estudio estadístico con información obtenida principalmente de la revisión de expedientes electorales durante la participación de la coautora como asesora de la Presidencia del Consejo Estatal Electoral de Oaxaca en los comicios de

palmente al nivel de atención institucional y no tanto al conflicto político en sí. Un municipio puede presentar de una a cuatro situaciones controversiales en un proceso electoral, las cuales van desde tensiones por arreglos institucionales o administrativos –en donde se hacen ajustes a los sistemas jurídicos internos que impactan en los procesos electivos, como las nuevas reglas para definir la participación de los migrantes o la realización de asambleas extraordinarias por renuncia de algún concejal electo– hasta una redefinición del régimen electoral –situación extrema en que se plantea el tránsito del sistema de usos y costumbres a la vía de partidos políticos, o viceversa–, pasando por la reorientación del procedimiento electoral para ampliar la certidumbre democrática del electorado o la negociación postelectoral, que puede llevar a una elección extraordinaria para reponer el procedimiento.

El número de controversias puede ser el indicador de la eficacia de la atención institucional, ya que a mayores recursos jurídicos y de negociación en las etapas tempranas del problema, menor intensidad en la acción institucional y, por tanto, más rapidez en la desactivación del conflicto. Por ejemplo, si en una controversia por procedimiento no se toman acuerdos consensados por las partes para redefinir mecanismos más democráticos que respondan a nuevas condiciones y expectativas frente al problema, con seguridad la elección será impugnada y se tendrá como resultado una controversia postelectoral. En 1995, al menos 108 de 412 municipios que se rigieron por el sistema jurídico indígena para elecciones municipales registraron alguna problemática, habiéndose levantado 138 controversias: 23 por ajustes normativos internos de carácter principalmente administrativo; 25 reorientaciones al procedimiento electoral tradicional, 55 conflictos postelectorales y 35 casos de definición del régimen electoral. En total, 23% de los municipios presentaron controversias que se resolvieron a la luz de negociaciones políticas en el contexto de los primeros comicios electorales realizados bajo la reforma.

1998 y 2001, así como del coautor como asesor jurídico de procesos de reconstitución política de comunidades mixtas en situaciones de conflictividad electoral.

Oficialmente, en su carácter de autoridad electoral en el estado, el IEEO intervino sólo en 58 casos, mientras que en los demás actuaron otras instancias gubernamentales o judiciales, resolviendo la mayoría internamente y dejando constancia documental al menos de los inicios del conflicto.

En 1998 las controversias aumentaron. En 169 municipios ocurrieron un total de 212 incidentes: 34 de carácter interno administrativo o de ajustes institucionales, 40 por procedimiento, 54 postelectorales, 63 por definición de régimen electoral y 21 casos que no cuentan con datos suficientes para su clasificación. Destacan seis casos de municipios indígenas inscritos en el régimen de partidos políticos y cuyas autoridades solicitaron su cambio al régimen de usos y costumbres, bajo diversos argumentos y sobre la base de distintas problemáticas. En este proceso electoral la conflictividad alcanzó a 26% del total de municipios de usos y costumbres, con una intervención más sistémica por parte del IEEO y con dos casos llevados al Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF). Para 2001, en 106 municipios sucedieron problemas (25% de los municipios), a propósito de los cuales fueron interpuestas cerca de 167 controversias: 65 por procedimiento, 67 postelectorales y 35 por definición de régimen electoral. Aunque no se incorporaron los datos del proceso electoral del 2004, el promedio de los tres procesos anteriores indica una tendencia de conflictividad electoral en 24.6% de los municipios.

Ahora bien, ¿qué tipo de conflictos políticos subyacen a estas controversias electorales? Es difícil generalizar sobre la conflictividad política en comunidades que por definición procesan las diferencias internas mediante acuerdos o consensos, dada la variedad de mecanismos, formas de relación social, particularidades culturales de los pueblos, y en especial porque lo que se pone en juego desdibuja coyunturalmente razones de fondo, prácticas culturales y valores arraigados. De hecho, la mayoría de las controversias tienen antecedentes históricos que van más allá de la contienda electoral específica —siendo esta particularidad un elemento clave de cualquier perspectiva de análisis y un supuesto de solución a los problemas—. A pesar de esta comple-

jidad, podemos decir que el conflicto político es el resultado de un proceso histórico en el que dos partes como mínimo (grupos o comunidades) disputan el poder público y la legitimidad de los valores, principios e instituciones propias para gobernarse, que tienen o piensan que tienen objetivos incompatibles y en cuya relación una de las partes considera que la otra le impide alcanzar sus objetivos o que puede afectar intereses ganados.⁷

Nos interesa mostrar que en el contexto de la reforma electoral se ha reconfigurado el panorama de los conflictos políticos en Oaxaca, en donde destaca la polémica acerca de si el aumento de los conflictos electorales en los municipios establece una diferencia respecto del reconocimiento del sistema electoral indígena. Creemos que si bien es cierto tal incremento en los conflictos, éste debe matizarse por el hecho de que antes no eran visibles, o bien no eran resueltos como problemas electorales o postelectorales, sino como conflictos “de gobernabilidad”. Por otra parte, la mayoría de los conflictos que podrían considerarse graves se han repetido a lo largo de estos últimos cuatro procesos electorales municipales. Más que discutir el aumento de los conflictos, consideramos más relevante debatir en torno a cómo se expresan y a las perspectivas institucionales de solución. De ahí que argumentemos que, por las especificidades de la problemática —o a pesar de ella—, es absolutamente necesario repensar el paradigma cultural, jurídico y político de resolución de los mismos. Al revisar las controversias, vemos con claridad cuatro problemáticas principales, con la peculiaridad de que la primera antecede a la reforma electoral, en tanto que las otras tres son visibles a partir de su aplicación.

En primer término están las situaciones surgidas por causa de alguna crisis en las estructuras tradicionales o recientes de poder local, como consecuencia de cambios de carácter estructural que se expresan en tensiones

⁷ Para esta definición básica se retoman diversas perspectivas, pero atendiendo al criterio de simplicidad para fines de exposición. Seguramente una profundización de la problemática aportará una definición más sustancial y particularizada para el caso que nos ocupa (véase Centro de Servicios Municipales Heriberto Jara A. C., 1999).

diversas: viejas rencillas familiares derivadas del control de los escasos recursos, disputas entre organizaciones sociales por el control de cadenas productivas, cacicazgos tradicionales, e incluso la experiencia de faccionalismo político desde hace más de tres décadas. En años recientes, los factores son otros y las tensiones se derivan del modelo de globalización, como por ejemplo la nueva estratificación económica producto de la migración. En general, podemos decir que se trata de un tipo de conflicto político por inconformidad de un grupo dentro de un orden social previamente establecido.⁸ Una segunda clasificación se refiere a tensiones por relaciones jurisdiccionales y territoriales entre barrios y agencias municipales; o sea, conflictos por la presencia e intervención de otro grupo social en un orden preestablecido. Su antecedente se encuentra en la conflictividad agraria, en concreto en municipios que incluyen a varias comunidades que históricamente no comparten el mismo territorio agrario ni una misma autoridad agraria.⁹ A diferencia de aquel orden en el que los comuneros¹⁰ cuentan con derechos políticos y electorales que garantizan su participación en procesos electorales municipales, en los casos de conflictos de linderos entre comunidades que pertenecen al mismo municipio –y dependiendo del nivel de agresiones relacionadas con la posesión de la tierra– se tiende a excluir a la población de las agencias municipales en los procesos electorales municipales. Hay que recordar a este

⁸ Enrique Serrano Gómez y Julio César García Ramírez (2005) establecen cuatro tipos de circunstancias por las cuales se presenta el conflicto político: 1) Cuando al interior de una sociedad un grupo ha sido excluido o exige su reconocimiento dentro de la asociación política (*civitas*). 2) Cuando la presencia de otro grupo social altera el orden y provoca el replanteamiento de la identidad propia, causando un encuentro para eliminar al oponente. 3) Cuando un grupo dentro del orden social se inconforma con el lugar o la función que se le ha designado. 4) Cuando se plantea la posible reforma del *consensus iuris* (consenso jurídico) social.

⁹ De los 418 municipios que se rigen por usos y costumbres, 128 municipios albergan en su interior a más de un núcleo agrario. De éstos 128, aproximadamente 30% no participa en las elecciones municipales (véase *Catálogo municipal de municipios que renuevan ayuntamientos por usos y costumbres*, CIESAS-IEE, 1997).

¹⁰ Categoría agraria que garantiza la ciudadanía en los pueblos pero que no siempre incluye a las mujeres.

respecto que tradicionalmente prevalece una política de no intervención de las cabeceras en los asuntos internos de las agencias.

Otro elemento que ha contribuido a tensar las relaciones entre las agencias y la cabecera es la inequidad y fallas en los mecanismos de redistribución de los recursos económicos destinados por el gobierno a los municipios. En la configuración geopolítica señalada, los desequilibrios económicos se acentúan, sin que las agencias cuenten con un recurso jurídico para exigir una distribución más justa, aunque sí con canales de negociación política. De esa manera, la elección municipal se convierte en un pretexto para exigir una cuota de participación más activa en la toma de decisiones sobre los recursos municipales, lo que electoralmente hablando se expresa en el reclamo a su derecho de votar y ser votados(as) en comicios municipales. En la lógica del conflicto, la respuesta inicial es, por lo general, una negativa rotunda por parte de la cabecera municipal a la intervención de las agencias en la elección, configurando así un faccionalismo intercomunitario, es decir, entre comunidades que conforman la unidad municipal (cabecera municipal *vs.* agencias municipales o agencias de policía municipal).

El tercer tipo de problemática se refiere a la demanda creciente para ampliar el ejercicio de derechos electorales como mecanismo de redistribución de competencias políticas. En concreto, se tienen documentados casos de migrantes y mujeres, y en menor medida de jóvenes y profesionistas que demandan su inclusión.¹¹ Se trata de un tipo de conflicto político por exclusión de un grupo dentro del orden social que reclama reconocimiento político. La participación de jóvenes, profesionistas o migrantes en lo individual se deriva de la idea de que es necesario mejorar la interlocución con el gobierno estatal o federal, pero al mismo tiempo la incorporación de estos sectores

¹¹ No se incluye en esta clasificación a las agencias municipales que reclaman sus derechos políticos y electorales, porque aunque en algunos casos hay exclusión, como se explicó antes, es un problema de administración y reparto equitativo de recursos económicos principalmente para obras de infraestructura básica. Tampoco a grupos religiosos, porque aunque es un conflicto latente, hasta el momento este factor no se ha hecho explícito en ningún caso electoral.

subvierte los tradicionales mecanismos de ascenso al poder público, basado en el prestigio que otorga el paso por un escalafón de cargos y servicios comunitarios, y no tanto en habilidades aprendidas fuera de la comunidad o en la escuela. En el caso de las mujeres, a diferencia de lo que se cree, las demandas sufragistas no necesariamente responden, en primera instancia, a una lucha de género, en el sentido de que apunten instrumentalmente a transformar las asimetrías de género en lo público, sino que hacen las veces de contrapeso en conflictos mayores. Paradójica pero potencialmente, en ese proceso de disputa se puede desatar una conciencia grupal de género que a la larga represente un cambio frente al conflicto y frente a la propia inequidad.¹² La tendencia de reclamo de derechos políticos y electorales por parte de sectores tradicionalmente excluidos de los procesos electivos se inscribe como recurso político de negociación y como factor de equilibrio en la balanza de la resolución, pues en la mayoría de los casos se trata de una reivindicación articulada a un faccionalismo manifiesto.

Por último, un cuarto grupo de casos que dividen a la sociedad pero que no siempre generan confrontación son los ajustes normativos y nuevos arreglos institucionales en el marco del derecho indígena. Esta problemática correspondería al conflicto político por la posible reforma del *consensus iuris* (consenso jurídico) social. Por ejemplo, la migración ha tenido un efecto no valorado lo suficientemente tanto en la reproducción del sistema como en su transformación, y eso incluye una nueva concepción de ciudadanía (extra local o incluso transnacional). Ello afecta también el estatus ciudadano de las mujeres, por el desplazamiento de derechos y obligaciones hacia las esposas, madres o hermanas de los varones migrantes. A *contrario sensu*, hay varios casos en los que la comunidad en cuestión es receptora de población

¹² Una estadística preliminar, en proceso de análisis por la coautora, revela que en 1995 el porcentaje de municipios en el que las mujeres no tenían derecho al voto era de 18%, cifra que ha disminuido a cerca de 11%. Estos datos no son oficiales y son parte del Proyecto Mujeres, Usos y Costumbres 2004, que cuenta con el apoyo financiero de la Fundación Ford y el respaldo del Frente Chatino de la Sierra A. C.

migrante, lo que genera tensiones por la demanda de espacios ciudadanos de los avecindados.

Resumiendo, y aunque parezca verdad de Perogrullo, la conflictividad político-electoral municipal se expresa sobre todo como faccionalismo político-intracomunitario o intercomunitario. El faccionalismo entendido como posiciones políticas grupales o comunitarias (en el caso de agencias *vs.* cabeceras) en desacuerdo y que no reconocen o cuestionan la legitimidad de los mecanismos tradicionalmente instituidos para procesar el consenso, las diferencias y los intereses grupales. Pero no hay que adelantar conclusiones. Ante la irrupción del faccionalismo es muy socorrida la idea, entre actores políticos dominantes, de que la presencia de corrientes políticas al interior de un municipio que tradicionalmente se ha regido por un sistema plebiscitario en su elección de autoridades es una evidencia de la necesidad de que es tiempo de pasar al sistema de partidos políticos. E incluso se afirma que esa transición “lógica” es previsible e inevitable a largo plazo para la mayoría de estos municipios, y atribuible a una suerte de madurez política. Estas afirmaciones parten del supuesto teórico de que el faccionalismo es la base del sistema de partidos políticos, lo que supondría que ya se estaría perfilando. Pero los hechos no les dan la razón. En contra de este etnocentrismo político y jurídico, no sólo no ha habido tal “transición”, sino al contrario. En 1998, seis municipios que pertenecían al sistema de partidos (es decir que elegían a su ayuntamiento municipal mediante competencia de partidos políticos) renunciaron a esa forma de elección y retomaron su sistema tradicional –en el que los partidos políticos no son el eje de la contienda electoral–, mientras que ningún municipio que elige a sus autoridades mediante usos y costumbres ha pasado al régimen de partidos políticos,¹³ pese al creciente faccionalismo.

¹³ Podría añadirse que una característica de este proceso electoral es que de alguna manera refleja los reajustes que se iniciaron en 1995 con la reforma que reconoció el sistema consuetudinario.

Frente a esas aparentes paradojas surgen varios cuestionamientos: ¿Por qué no se transita al régimen de partidos políticos como solución al conflicto político si es evidente que hay faccionalismo muchas veces con tintes partidarios? ¿Qué significa la “comunidad” en un contexto de faccionalismo? ¿Qué validez tiene el derecho indígena en la resolución de los conflictos políticos? ¿Cuál debe ser el alcance de la intervención del Estado frente a estas problemáticas que ponen en riesgo la gobernabilidad? ¿Qué impacto tiene la reforma legal que reconoció el sistema electoral indígena en la conflictividad política y electoral de los municipios?

SOLUCIONES PARCIALES, PLURALISMO A MEDIAS

La emergencia o visibilidad de los conflictos políticos en el terreno electoral tiene que ver con la institucionalización de la reforma, pues al colocar al Instituto Estatal Electoral de Oaxaca (IEEO) y, más concretamente, al Consejo General Electoral, como el “interlocutor neutral” para dirimir las tensiones asociadas a las crisis políticas internas en los municipios se abrió un margen de negociación política distinta a la anterior, marcada por el omnipotente dominio del PRI. Pero la intervención del IEEO en la problemática, más que ofrecer una solución a los conflictos, ha sido eficaz en el manejo administrativo de los mismos, porque se guía por la responsabilidad de generar condiciones de estabilidad electoral local y de gobernabilidad, a costa incluso de principios como la objetividad o la imparcialidad.

Desde la perspectiva indígena, la resolución de los conflictos electorales se ha basado en un marco jurídico incompleto, pero sobre todo de corte asimilacionista, en el entendido de que una buena parte de las controversias son resueltas en los términos, con los criterios y bajo la intervención del sistema de partidos políticos, negando con ello el principio de pluralidad jurídica y de autonomía. En efecto, en situaciones de faccionalismo político (ya sea intra o intercomunitario) durante un proceso electoral municipal y con

controversias presentadas por solicitudes de cambio de régimen electoral, por cambios en los procedimientos electivos tradicionales o por conflictos postelectorales, estos institutos políticos se convierten en mantos de protección, interlocutores y respaldo de los grupos en conflicto. Al mismo tiempo, dejan ver su interés por generar posicionamientos geopolíticos que les abonen simpatizantes o, en especial, por sostener viejas lealtades políticas. No hay en la normatividad actual un sistema de resolución de conflictos acorde con las normas y principios jurídicos y políticos indígenas, ni siquiera se ha pensado en su necesidad o en su viabilidad, así como tampoco en la posibilidad de integrar un órgano imparcial encargado de conocer, revisar, evaluar y coadyuvar en la solución de los problemas sin que tengan que ser negociados en términos de cuotas políticas partidarias.

El peso de los representantes de los partidos en las decisiones del Consejo Estatal Electoral y el hecho de que la Cámara de Diputados se erija como Colegio Electoral calificando la validez de las elecciones municipales, incluyendo las de los municipios de usos y costumbres, representan sin duda una incongruencia con el espíritu de la reforma. No sobra afirmar que este tipo de intervención deslegitima las acciones del IEEO y pone en duda su imparcialidad. Por otra parte, como su nombre lo indica, el juicio para la protección de los derechos políticos del ciudadano, único recurso interpuesto ante el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) por casos de exclusión del proceso electivo —principalmente de agencias municipales— es un procedimiento adecuado para resolver violaciones a derechos individuales, lo que desnaturaliza el carácter colectivo de las controversias en comunidades indígenas.

La cuestión aquí no es tanto si interviene o no el IEEO o cualquiera otra institución u órgano electoral —un conflicto involucra de manera directa a las instituciones del Estado encargadas de aplicar justicia y a los gobiernos que tienen la obligación de mantener la paz social, con independencia de que se trate o no de una comunidad indígena—, sino definir sus atribuciones bajo un marco de respeto al pluralismo jurídico y político logrado, así como de

imparcialidad, es decir, sin la intervención de políticos ni de los partidos políticos. En el mejor de los casos, hemos constatado algunos intentos de solución que retoman mecanismos y principios de la democracia electoral sin la intromisión de los partidos políticos. Y aunque ello puede tener ventajas para sacar adelante la elección al proporcionar las bases para tomar acuerdos efectivos y duraderos –con el uso de planillas, por ejemplo, la creación de un padrón electoral comunitario o la instalación de urnas y boletas–, su eficacia depende de la solidez de los acuerdos que tomen los grupos en pugna y del compromiso para respetarlos durante los comicios, lo que casi siempre significa cambiar algunos aspectos de la costumbre y aceptar nuevas reglas electorales –reemplazar la tradicional alzada de mano por las boletas, aceptar la participación de los migrantes o de las mujeres, depurar el padrón electoral comunitario, admitir la competencia entre grupos y formar planillas, buscar mecanismos de integración de las facciones al nuevo ayuntamiento, incorporar la participación de las agencias, entre otras muchas formas de adecuación constante–. En un sentido positivo, esta “reinvención de la costumbre” se plantea como una necesidad para la paz social, pero también como forma de democratización de las asambleas.

El problema es que en un conflicto por lo general hay dos elementos que se ponen en juego y que en cierta forma inhiben los acuerdos: en primer lugar, por lo común uno de los grupos hace un llamado a respetar la costumbre y la tradición, y el grupo contrario pugna por su transformación porque ya no hay condiciones para sostener viejas prácticas. Por ejemplo, en el municipio de Asunción Tlacolulita un sector de la comunidad propuso en 1998 otorgar el voto a las mujeres, según el derecho otorgado por la Constitución mexicana, pero otro grupo se inconformó porque ello atentaba contra la costumbre. Las tensiones generadas impidieron la realización de los comicios, pero sobre todo evidenciaron que esa reivindicación era el síntoma de una crisis política interna. El grupo contrario a la petición sufragista, encabezado por las propias mujeres, hizo ver que el cambio en la costumbre tenía costos muy altos para ellas, toda vez que representaba el cumplimiento de obligaciones

comunitarias que aumentaban la carga de trabajo femenino y que no estaban dispuestas a asumir. Desde el punto de vista de la democracia electoral, inhibir el voto de la mujer es la expresión de un sistema antidemocrático.

En segundo lugar, aplicar la regla de la mayoría como mecanismo de solución es poco eficaz. Por ejemplo, la agencia municipal de San Pablo Guilá y anexas representa a la mayoría ciudadana del municipio de Mazatlán. Sin embargo, la cabecera se niega a otorgar a la agencia sus derechos político-electorales, alegando que ésa no es la costumbre. En realidad, en la cabecera prevalece el temor de que ciudadanos de la agencia que representa a esta mayoría pasen a ocupar los cargos de concejales y les arrebaten el tradicional control del poder político municipal. Por la importancia geopolítica y económica de Matatlán, las negociaciones han resultado un fracaso. Por último, existe una marcada tendencia por parte de la autoridad electoral a resolver los conflictos aplicando principios ajenos a lo lógica que impera en el sistema jurídico indígena, en particular promoviendo fórmulas para una competencia electoral, con base en la creación de planillas. El problema es que por lo general la intervención de los partidos políticos se da sobre la base de esa división, ahondando las diferencias, los resentimientos y los agravios mutuos. Pero además la actuación de la autoridad electoral no sólo se orienta hacia mecanismos propios de la competencia partidaria, sino que tiende a apoyar al grupo que representa menos riesgos políticos para la coyuntura electoral, es decir, a aquel que es afín al gobierno estatal.

Hasta ahora no se ha dado un pronunciamiento consistente respecto de las perspectivas de construir un referente jurídico para atender y resolver las controversias desde el propio código cultural, jurídico y político indígena. Es decir, no se han establecido parámetros de cuestiones tales como la magnitud o característica de la violación de las normas internas para la elección, el criterio mínimo para cambiar un procedimiento, el grado de transgresión aceptable en los requisitos de elegibilidad tradicionales, el porcentaje de integración obligado para una asamblea, los referentes para considerar como legítimos los acuerdos tomados en una negociación, pero sobre todo la instancia mediadora

o de interpretación de la problemática. En ese sentido, la Dirección de Elecciones por Usos y Costumbres del IEEO ni siquiera tiene reconocimiento en el marco legal electoral vigente, no hay claridad sobre el alcance del propio Consejo General del IEEO en la solución de los conflictos como tampoco del gobierno estatal sobre su atribución para “administrarlos”. Aun cuando en el marco de la institucionalidad electoral oaxaqueña existen dos instancias dotadas jurídicamente de imparcialidad, como son el propio IEEO y el Tribunal Estatal Electoral, no se ha logrado desarrollar un paradigma dentro de los parámetros de un modelo de justicia electoral. De ahí la demanda creciente de reformar el Código electoral para sentar las bases de un sistema de justicia respetuoso del pluralismo político y jurídico y que al mismo tiempo armonice con los valores democráticos del sistema político y judicial mexicano.

BUSCANDO RESPUESTAS EN LO PROPIO: LA COMUNALIDAD

Diseñar un marco jurídico para solucionar los conflictos señalados desde una perspectiva indígena, que implique una convivencia entre dos sistemas diferentes, exige desentrañar los valores, principios, filosofía y conceptos propios de las comunidades y en qué medida éstos deben reconstituirse o recrearse frente a la problemática descrita. Es decir, a conflictos surgidos desde sistemas diferentes no puede corresponder una misma forma de solución.

Pero no se trata de inventar un sistema nuevo ni tampoco de desestimar estudios sobre el tema o propuestas complementarias, sino más bien de partir de las propias aportaciones indígenas. En este sentido, recuperamos para esta reflexión el concepto de comunalidad acuñado por Jaime Martínez Luna y desarrollado también por Floriberto Díaz inicialmente como “comunitariedad”. A principios de la década de 1980 plantearon conceptualizar desde su identidad cultural (zapoteco serrano el primero y mixe el segundo) los principios fundacionales y las bases de la organización social

realmente existente en sus comunidades étnicas, constituyéndose a la larga como el referente “oaxaqueño” para encauzar las luchas políticas, agrarias, de reivindicación étnica y también los estudios académicos. Un concepto en formación en el sentido de ser recurrente en la reflexión sobre el tema indígena en Oaxaca, que trasciende el plano ideológico y sobre el cual se realizan constantes esfuerzos para probar su solidez teórica y práctica frente a los retos actuales.

La comunalidad se refiere a la manera en la que se estructura lo colectivo en las comunidades indígenas, o parafraseando a Benjamín Maldonado (Rendón Monzón, 2003: 14), es una forma de nombrar y entender el “colectivismo indio”, y una propuesta metodológica para acercarse a la realidad indígena. Para Jaime Martínez Luna (2003) el eje de la comunalidad es la donación comunal de trabajo tanto en el ejercicio del poder como en la fiesta, en la ayuda mutua y en el uso y defensa del territorio. Es a partir de la relación y los derechos sobre el territorio como se constituye la asamblea, el sistema de cargos y el disfrute comunal. Para Juan José Rendón (2003) es un sistema cultural integrado por elementos fundamentales como la asamblea, el territorio comunal, el poder político, el trabajo colectivo y la fiesta comunal, e incluye elementos auxiliares como el derecho, la educación, la lengua o la cosmovisión. En una perspectiva más filosófica, Floriberto Díaz escribió:

Bajo el concepto de comunalidad explico la esencia de lo fenoménico. Es decir, para mí la comunalidad define la inmanencia de la comunidad. En la medida en que comunalidad define otros conceptos fundamentales para entender una realidad indígena, la que habrá de entenderse no como algo opuesto sino diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado (Díaz Gómez, 2003: 96).

Aunque la comunalidad es un concepto en español, en cada lengua indígena hay expresiones equivalentes. Por ejemplo en mazateco, *nashinandá* es utilizado para “convocar, tomar decisiones colectivas, defender la propiedad pública y colectiva, para hacer trabajo: de autoridad o faenas” (Rosas Blanco, 2005: 4). En lengua zapoteca de la sierra norte la costumbre llamada *shen sin che shexhe*, que equivale a realizar trabajo colectivo del pueblo, está semánticamente emparentada con el *kebe gotachbo shexhe kebe suechbo lee*, que significa literalmente que un individuo solo no puede interferir en la decisión del pueblo, que es la máxima autoridad (Bautista, 2004: 15). En mixteco por su parte “*ñuu*” (pueblo, asiento) es utilizado para especificar que el trabajo (*tiñu ñuu*), la fiesta (*viko ñuu*) o el poder (*ñuu tatumi*) se hará por la comunidad y en favor de la comunidad, distinguiéndola del trabajo, fiesta, poder o terrenos de los individuos.¹⁴

Haciendo una contribución desde el tema que nos ocupa, la comunalidad es el complejo sistema de valores culturales, principios, relaciones y actitudes sociales que estructuran una institucionalidad comunitaria, con la cual se persigue un equilibrio constante entre las obligaciones y los derechos (cargos, tequios, servicios) de quienes pertenecen a un territorio común y asumen la responsabilidad colectiva (asamblea) sobre un destino también común. Es el referente al que se remite esencial y cotidianamente para reconstituir, resarcir o reestructurar relaciones de reciprocidad entre individuos y entre grupos, apelando a una tradición antigua de la que proviene el sentido simbólico originario de la comunidad indígena.

Desde la comunalidad las costumbres pueden cambiar y de hecho lo están haciendo, como ocurre con la participación de las mujeres en la vida pública, pero está allí para darle sentido a esos cambios: es una racionalidad en la que los hombres y las mujeres, las familias y en general la colectividad encuentran el espacio de intercambio discursivo para provocar transformaciones necesarias, siempre y cuando se invoque la tradición y el bien común. Todo el tejido social de una comunidad indígena se sostiene sobre este referente

¹⁴ El coautor del presente ensayo es hablante del mixteco.

cuya institucionalidad facilita el equilibrio de las relaciones en tensión. No es un concepto que idealiza a la comunidad como un ente inamovible y carente de conflicto, sino todo lo contrario; es porque hay conflictos internos, nuevos retos sociales y tensiones con lo externo que la comunalidad se activa como un dispositivo de orden social y de consenso *iuris*.

Pero la comunalidad no se agota en la comunidad física, pues al replicarse en otras comunidades o en las relaciones de los emigrantes con sus comunidades de origen se convierte en un código de identidad cultural entre los pueblos indígenas, en un lenguaje compartido entre individuos, comunidades y suma de comunidades, incluso mas allá de las fronteras mexicanas. Por encima de las carencias, de las contradicciones internas, de los conflictos sociales, políticos o agrarios, el modo de vida comunal ha sido no sólo un factor de supervivencia y de cohesión social en la historia de los pueblos indígenas, sino un modelo que puede permitir su fortalecimiento como sujetos colectivos. Concebir la comunalidad como un sistema opresivo y atomizador del proyecto político de autonomía de los pueblos indígenas es no ver, o no querer ver, este potencial.

LA COMUNALIDAD, UN REFERENTE INDÍGENA PARA LA RECONCILIACIÓN POLÍTICA

En el plano político, el ejercicio del poder comunal se realiza fundamentalmente por medio de las asambleas, espacio en el que la ciudadanía –categoría definida por el cumplimiento de los servicios y obligaciones comunitarias, aun si se radica fuera de la comunidad– puede determinar quiénes deberán asumir los cargos de representación social y política. Es el espacio en el que se toman las decisiones importantes, en el que el pueblo fiscaliza las actividades de su autoridad y establece o modifica las normas que han de cumplirse internamente. Por este espacio plebiscitario la ciudadanía indígena no es ocasional (para votaciones solamente) sino permanente. La fortaleza de una asamblea comunitaria es directamente proporcional a la debilidad del

poder individual, y viceversa: mientras más fuerte y sana sea la asamblea, menor la probabilidad de que las autoridades adopten decisiones personales o discrecionales.

En ese sentido, la autoridad no es sólo un mandatario con facultades discrecionales o ilimitadas por las que puede sustituir a sus representados o decidir por ellos. Por el contrario, debe actuar conforme a los acuerdos tomados por el colectivo. Ser autoridad no depende de la promoción personal ni de una campaña ni puede ser capricho de una minoría: la asamblea elige en función del cumplimiento de las obligaciones y cargos. La autoridad es sinónimo de servicio y debe serlo también de un buen desempeño público, además de que se encuentra sujeta a mecanismos regulados por la asamblea: en primer lugar, por la certeza de que los aspectos importantes de la comunidad fueron analizados y acordados en asamblea general; segundo, por el principio de que la autoridad ejecuta los acuerdos de la asamblea y escucha e informa sobre lo que se está haciendo o lo que se piensa hacer; y tercero, por la rendición de cuentas, gracias a la cual se señalan los posibles errores cometidos y se toman los acuerdos para corregirlos.

En resumen y pecando de una descripción simplista, el poder comunal es una forma de consenso jurídico institucionalizado que precede a la mayoría de los casos de conflicto político de los que hemos hablado. Aunque el derecho indígena que tutela los principios comunales evidentemente prevé reglas para restablecer la organización social que antecedió el conflicto, consideramos que en el caso de las rupturas políticas el problema es que el principal mecanismo para procesar las diferencias deja de operar. Es decir, la asamblea se fractura y se convierte en un recurso más del propio conflicto: se cuestiona su legalidad pero no su legitimidad. De hecho y en esa lógica se rompe la asamblea, pero la comunalidad sigue siendo el lenguaje compartido por los grupos en pugna, está allí como el referente más próximo desde el cual se piensa y explica el conflicto y se proponen también las soluciones. Es decir, se proyecta en una negociación en la cual se tiene que definir qué cambia y qué continúa de la costumbre.

La emergencia de facciones o corrientes políticas al interior de un pueblo o el reclamo de reconocimiento político, impulsado por mujeres, jóvenes o emigrantes, son situaciones a veces mal valoradas desde la percepción de la clase política gobernante en el Estado y de los propios funcionarios electorales, pues desde nuestra perspectiva no se trata solamente de garantizar derechos a sectores excluidos ni de abrir la “libre competencia electoral”. No se resuelve un conflicto “garantizando” un derecho. Desde nuestra perspectiva, el referente principal para restablecer la paz social en una comunidad indígena es asegurar el equilibrio entre derechos y obligaciones, al igual que tener una adecuada valoración de la historia y del motivo de la disputa para que un proceso de mediación resulte eficaz y, por tanto, se dé la reconciliación. Mucho tendríamos que aprender sobre las consecuencias que dejan el agotamiento de un conflicto o la violencia que lo acompañe en la reconstitución de un sistema político. Lo importante a destacar es que siempre, implícitamente, existe la posibilidad de solucionar un conflicto en el marco de las instituciones locales tradicionales. El que se transite a otra instancia de solución externa no significa que necesariamente estén agotados los canales internos en su totalidad, sino que otros elementos están inhibiendo tal posibilidad. Quizás esta certeza mínima de continuidad sostiene en buena medida la expectativa de continuar dentro del sistema jurídico propio.

Insistimos en que responder a los conflictos buscando que prevalezcan criterios distintos al referente indígena puede convertirse en parte del conflicto mismo y ahondar las contradicciones políticas. No resulta tan fácil ni en la práctica ni en el imaginario social optar por un nuevo sistema político que carece de referente previo en la práctica política local —aunque no desconocido—; es decir, un sistema con el cual las personas no se identifican y en el cual nunca han interactuado políticamente: organizar una fiesta patronal, nombrar a las personas responsables de una mayordomía, elegir a un compadre, priorizar una obra de beneficio público, cumplir con un cargo, involucrar a los paisanos emigrantes, participar en un tequio o tomar decisiones consensuadas sobre el futuro de la comunidad no son asuntos que puedan realizarse en un

“pueblo partido”: un pueblo dividido en facciones partidarias es un pueblo en el que la noción de comunidad se desvanece y en donde lo que se pone en juego no son los intereses de la colectividad sino de los grupos.

Los desacuerdos existen, no se trata de falsear la realidad. Pero los mecanismos para procesarlos varían respecto del sistema de partidos políticos, y aun en contextos de faccionalismo en la mayoría de los pueblos se privilegia la práctica del consenso sobre la división de intereses. No se dirime una controversia por el acto de votar y de obtener una mayoría, sino mediante una amplia discusión en asamblea comunitaria, a partir de la cual se espera que todos los presentes e involucrados acepten de manera unánime o por mayoría los resoluciones. Tampoco se trata de idealizar el sistema electoral indígena y despojarlo de sus vínculos con los partidos políticos. Naturalmente existen relaciones e intereses, adhesiones y simpatías, lealtades colectivas e individuales. Lo que aquí se quiere particularizar es que en un conflicto la unidad del pueblo se rompe y se polarizan las identidades políticas, poniéndose en riesgo la convivencia basada en la costumbre y la tradición comunal, base principal del sistema electoral indígena. De la voluntad de las partes para retomar el referente comunal en la solución del problema depende en buena medida la continuidad de los usos y costumbres y la reconciliación política. Pero si frente a un conflicto se impone como referente más próximo la libre competencia grupal sin agotar las instancias tradicionalmente aceptadas para dirimir controversias, con seguridad las diferencias continuarán determinando y moldeando las relaciones políticas internas, tal y como ocurre en algunos municipios indígenas que se rigen por el sistema de partidos y en donde instituciones como el trabajo comunal, el sistema de cargos, el escalafón de servicios, etcétera, han desaparecido.

Por otra parte, no se puede resolver un conflicto manteniendo intacta la costumbre o el sistema jurídico indígena, si ello está siendo cuestionado; como tampoco mantener el sistema estatal, si es inoperante. En una primera impresión, la lógica desde la cual se desenvuelve el primero parece irreconciliable con la impuesta por el sistema jurídico estatal, especialmente por las tensiones entre individuo y colectividad. Sin embargo, la búsqueda del bienestar

común y el respeto a los derechos humanos son puntos de equilibrio entre ambos sistemas, por lo que es posible partir de un marco en el cual el conflicto se pueda resolver sin menoscabo de ninguno de los dos sistemas. En ese sentido, el conflicto mismo debe ser visto como un síntoma de procesos internos de democratización, en una dinámica de constante “reinención de la costumbre”. Porque entendemos que las tensiones y las limitaciones necesitan ser procesadas en nuevos ajustes institucionales, normativos y discursivos.

Por otro lado, en relación con los problemas y controversias por los reclamos de las comunidades (agencias municipales) excluidas de la participación electoral municipal, en principio es indispensable impulsar una legislación que regule una mejor distribución de recursos entre la cabecera municipal y sus agencias como mecanismo para desactivar un gran número de estos conflictos. Y, además, es necesario señalar que es viable ampliar el ejercicio de la comunalidad más allá de la propia comunidad. Sustrayendo el interés económico es posible establecer un régimen jurídico político que abarque toda la municipalidad, como lo demuestran las experiencias concretas que, manteniendo los gobiernos locales autónomos, integran un sistema electoral y de gobierno de todo el municipio. El problema más acuciante en realidad es que los recursos económicos que la federación otorga directamente a los municipios han generado fracturas en el sistema, porque trastocan la visión de servicio que conlleva el cargo de autoridad, y ha comenzando a verse como una función pública remunerada. La ambición y la corrupción son factores que deben situarse en el ámbito administrativo y de gobierno, pero que están impactando el ambiente político municipal.

PARA CONCLUIR: ALGUNAS PROPUESTAS

La experiencia de Oaxaca, y en particular el reconocimiento al sistema electoral indígena, revela que el derecho indígena es dinámico y está en constante movilidad y cambio. Por ello es necesario repensar la sociedad indígena sin el

manto de homogeneidad social y económica con el que acostumbramos hacerlo, y dar paso a una visión de pueblos y comunidades diversas en su interior, conflictivas, cada vez más globalizadas, estratificadas y al mismo tiempo con identidades étnicas fortalecidas por el discurso de la diversidad, el pluralismo y la multiculturalidad. Pero fundamentalmente diferenciadas en virtud de la vigencia de su propia institucionalidad. En ese sentido, la problemática analizada en este ensayo nos coloca de frente no sólo al reconocimiento práctico de la diversidad, sino frente a lo que García Canclini (2004: 15) ha denominado interculturalidad:

...la interculturalidad remite a la confrontación y entrelazamiento, a lo que sucede cuando los grupos entran en relaciones e intercambios. Ambos términos implican dos modos de producción de lo social: multiculturalidad supone aceptación de lo heterogéneo; interculturalidad implica que los diferentes son lo que son en relaciones de negociación, conflicto y préstamos recíprocos.

Por otro lado, hemos vuelto la mirada de nueva cuenta sobre el concepto de pluralismo, porque además de partir de la existencia de la diversidad el caso presentado plantea el reto de la coexistencia de lo diverso en un mismo ámbito, concretamente en lo jurídico-político. Como ha señalado Willem Assies (1999) en relación con el pluralismo jurídico:

El objetivo de la institucionalización y regulación del pluralismo jurídico no es simplemente el de reconocer la jurisdicción indígena, sino que pretende reducir el rezago en el sistema nacional y proveer un sistema de administración de justicia más ágil y económico. Además, en varios países la incorporación de la jurisdicción indígena refleja un intento de eliminar otras formas de resolución de conflicto y violencia extrainstitucionales (Assies, 1999: 39).

A tres décadas de un largo proceso de apertura hacia el pluralismo en México —caracterizado por un marco de reformas constitucionales parciales e in-

completas, acompañadas de programas sociales de combate a la pobreza—, las comunidades indígenas continúan lidiando no sólo con su situación de desigualdad —que por cierto está generando una nueva realidad más allá de las fronteras nacionales mexicanas—, sino con un debate inconcluso en el cual, una y otra vez, se les cuestiona su modo de vida, y en particular, la validez de sus sistemas jurídicos internos, a pesar de que en los hechos, en la historia y en la vida práctica siguen teniendo eficacia. Magdalena Gómez (1997) ha insistido en que los sistemas normativos indígenas tienen sentido como formas de justicia que les ha permitido a las comunidades regularse internamente, enfrentar el conflicto y mantener la cohesión colectiva. La autora afirma: “La diferencia de fondo frente a la contrapropuesta radica en que se rechaza el concepto de ‘sistemas normativos’ y se pretende sustituir por la simple expresión de ‘normas, usos y costumbres’, lo que plantea un reduccionismo que en todo caso toma distancia de lo acordado en San Andrés” (Gómez, 1997: 296).¹⁵

En México sigue siendo un reto romper con la postura que ignora o desestima la existencia de los sistemas jurídicos indígenas sin considerar que son resultado de ajustes necesarios para la supervivencia cultural de los pueblos y que cuentan con la flexibilidad suficiente como para transformar sus propias limitaciones. Incluso con la perspectiva del gobierno o de algunos legisladores que, reconociendo y otorgando validez jurídica a los usos y costumbres, los consideran sólo como fuente de derecho o, cuando más, derecho consuetudinario. Ambas posiciones reflejan una identificación con la teoría del monismo jurídico, en cuya concepción no hay lugar para un sistema jurídico distinto al estatal. Conviene recordar que frente a la visión estatista del derecho, Bobbio (1999: 11) sostiene que nadie tiene el monopolio de la palabra “derecho”, que la tendencia a identificar el derecho con el derecho estatal es la consecuencia histórica del proceso de concentración del poder normativo y coactivo que caracterizó el surgimiento del Estado nacional moderno. Frente a ello nos preguntamos si

¹⁵ Se refiere a los Acuerdos de San Andrés Larráinzar firmados entre el Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 16 de febrero de 1996.

es posible trascender este modelo de Estado y despojarse del etnocentrismo jurídico que inhibe la conformación de un Estado nacional plural.

El estatus de usos y costumbres es un problema de juridicidad. Es decir, conlleva el problema de desentrañar su naturaleza, determinar si son o no jurídicos. En cambio, la relación de este derecho con el Estado mexicano implica un problema de legalidad o constitucionalidad (que sea producida por el Estado) para que esta realidad que es válida al interior de las comunidades lo sea a su vez en el contexto del Estado mexicano, y en estas condiciones sea reconocida y respetada por las autoridades. Los dos problemas fundamentales que plantea el pluralismo jurídico han significado constantes tensiones con el Estado. El problema de la legalidad exige una respuesta a la forma en que debe hacerse esta validación, para evitar su subordinación al sistema jurídico mexicano y consecuentemente su desnaturalización. Solucionarlo significará abrir la posibilidad a una verdadera convivencia entre estos dos sistemas jurídicos y políticos en un plano de equidad. El pluralismo sigue siendo una meta inacabada de trascendencia mayor si se trata de resolver la fórmula de la coexistencia jurídica y política de la diversidad. Demostrar que el derecho indígena tiene la eficacia suficiente como para ser reconocido como legítimo sigue estando sobre la mesa de la discusión, y ello también supone la necesidad de debatir de manera crítica sobre su alcance y sus consecuencias.

Pero la sola existencia de las normas no es suficiente frente al reto de un Estado plural. Desde la perspectiva indígena, el pluralismo es también el resultado de un proceso político, a través del cual se ha encauzado la lucha reivindicatoria de la diversidad. De hecho, para responder a la diversidad referida por Assies, la voluntad política es en sí misma un tipo de respuesta a una demanda o presión ejercida desde las trincheras de los movimientos, las organizaciones y el liderazgo indígena. Por ello, el pluralismo se ha ido construyendo desde la resistencia activa indígena —lo que implica un avance en la histórica posición de resistencia pasiva—, que tiene como contraparte a una sociedad nacional que no acaba de aceptar la viabilidad de un proyecto de Estado en el cual los pueblos indígenas participen democráticamente desde su diferencia cultural.

En este trabajo se ha querido enfatizar que las comunidades indígenas cuentan con sistemas políticos y jurídicos que tienen un margen importante de adaptabilidad a las circunstancias y de ajuste constante: ésa es la historia de su supervivencia cultural que trasciende generaciones o políticas multiculturales. La ruptura política coyuntural o histórica de una comunidad indígena no siempre refleja una “debilidad” de su institucionalidad o de su identidad, sino más bien pone sobre la mesa los límites de los sistemas de organización social y política; es decir, su capacidad de apertura o de contracción frente al cambio. Tal vez habría que pensar con mayor detenimiento qué tan estratégica es esta característica en relación con procesos de formación de identidades y cómo ello se convierte en un dispositivo de reproducción del sistema mismo —aun con las innovaciones que se introduzcan—, haciendo que en cierta medida se minimice la posibilidad de cambiar de paradigma cultural o político.

En ese sentido nuestra aportación concluye en primer lugar que es necesario distinguir entre los cambios de la costumbre o los ajustes funcionales de carácter democrático, de la desaparición de una institucionalidad que sostiene el tejido social de una comunidad de tradición indígena. Si ello ocurre, sin duda se está dando paso a un modo de vida individualizado, en donde la convivencia social y la identidad cultural tendrán otro sentido. El reto en realidad consiste en saber interpretar y fijar los límites interculturales en los cuales la comunalidad puede seguir representando el paradigma principal de una institucionalidad y de una actitud social y fortalecer lo que Maldonado ha llamado “la voluntad de vivir en comunidad”. Es decir, en un proceso de reconciliación política es indispensable poner sobre la mesa de distensión el referente de lo comunal para contribuir a procesar los acuerdos políticos del caso, antes de optar por otro sistema. De ahí que establecer límites claros a la intervención de otros actores políticos en la dinámica política comunitaria será una herramienta privilegiada en el sistema de resolución de los conflictos.

En segundo lugar, es imprescindible formular adecuaciones al marco legal vigente a fin de perfeccionar las normas que reconocen y regulan el sistema electoral indígena en aspectos sustantivos, incluyendo la validación de las nor-

mas, procedimientos, instancias encargadas de resolver y resoluciones adoptadas internamente; y, además, con el propósito de fijar el límite de la intervención de autoridades electorales y jurisdiccionales, a partir del agotamiento de las instancias internas para procesar el conflicto. Por otra parte, la resolución implica también un interés más pragmático en el manejo del mismo: ¿cómo ocuparse de los conflictos en forma constructiva?, ¿cómo reunir a las partes en un proceso de cooperación?, ¿cómo diseñar un sistema práctico y factible para el manejo de las diferencias?, son asuntos cruciales durante un proceso electoral. El problema es que aunque justicia y política son ámbitos yuxtapuestos que tienen funciones paralelas y que es necesario diferenciar, siempre hay situaciones subjetivas, esto es, actores con interés en un determinado problema que, teniendo una naturaleza puramente jurídica, transite por caminos políticos. Para minimizar estos riesgos se plantea, en concordancia con una perspectiva pluralista, establecer un procedimiento de convalidación para resoluciones relativas a inconformidades individuales o grupales, es decir, revisar si la determinación comunitaria emitida por la asamblea cumplió con garantías mínimas para con los inconformes, tomando como referencia no sólo el orden social comunal sino también el equilibrio entre derechos y obligaciones.

Para el caso de una fractura de la asamblea comunitaria en que el desacuerdo cuestiona resoluciones de una autoridad que no cuenta con el respaldo de las mayorías o en que el equilibrio de fuerzas políticas establece competencias cerradas, la solución tendría que abordarse sobre la base de la homologación de las normas establecidas en el Código electoral. Aquí se presentan dos situaciones: primero, si se cuestiona en torno al bien jurídico que tutela el derecho indígena (la comunalidad) —alegando que se ha dado un alejamiento de la forma de ejercicio del poder comunal o de la visión tradicional de una autoridad si se implementan mecanismos electorales distintos o contrarios al sistema indígena—, el órgano resolutor no indígena deberá aplicar los principios de dicho bien jurídico tutelado. Y, segundo, si lo que se alega y demuestra es el carácter antidemocrático de un proceso electoral o una resolución adoptada en el municipio con ese carácter o se cuestiona

la ciudadanía, tendrá que resolver a la luz de los principios de la democracia electoral, en acuerdo con el sistema de partidos políticos.

Aquí es importante resolver asumiendo la responsabilidad del Estado para procurar el desarrollo de valores democráticos al interior de aquellos municipios en los que existan contradicciones en ese sentido, es decir, se requiere de una asignación presupuestal —de la misma manera que hoy se tiene para el fortalecimiento de las instituciones democráticas mexicanas y para el sistema de partidos—, que a la larga facilite los cambios que hoy son motivo de conflictividad. Finalmente quedan dos desafíos por definir. Primero, ¿qué instancia y con qué legitimidad y alcance debe resolver los conflictos? Y segundo: ¿qué recursos jurídicos se deben normar? Consideramos que antes de formular una respuesta judicial a estas preguntas hay que tomar en cuenta que la aplicación de mecanismos de mediación ha sido ya una práctica institucionalizada, que tiene ventajas comparativas porque se ha constatado que se ajusta al código cultural indígena, que mal que bien ha representado una manera política de darle una salida a un conflicto de carácter legal. En realidad, para que este mecanismo cumpla la función que se espera tiene que ser percibido por la ciudadanía como eficaz y legítimo: que es merecedor de respeto y obediencia, y que su acción, en su funcionamiento, logra procesar, interpretar y solucionar los problemas, sin sujeción a las conveniencias de un gobierno o de un partido político.

Los retos aumentan de cara a las perspectivas futuras. Esta reflexión no termina y vuelve otra vez —como la serpiente que se muerde la cola—, pues son los pueblos indígenas los llamados a construir las normas y las instituciones que mejor respondan a su realidad. Más acá del multiculturalismo, la presencia de los pueblos indígenas sigue trascendiendo a la sociedad y a los Estados nacionales en una exigencia de “un mundo en el que quepan muchos mundos”. El debate vuelve a comenzar, ahora desde el reconocimiento de los pueblos y de los derechos indígenas, desde los procesos construidos y desde los logros inconclusos.

BIBLIOGRAFÍA

ASSIES, WILLEM

- 1999 “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, Colegio de Michoacán, México, pp. 21-55.

BAUTISTA CRUZ, MELITÓN,

- 2004 *Normas de convivencia a través de acuerdos comunitarios*, Unión de Autoridades Municipales del Sector Zoogocho de Oaxaca, Conaculta, México, pp. 18-20.

BOBBIO, NORBERTO

- 1999 *Teoría general del derecho*, Editorial Temis, S. A., Bogotá.

CENTRO DE SERVICIOS MUNICIPALES HERIBERTO JARA A. C.

- 1999 *Manual de instrumentos para el manejo de conflictos*, CESEM, México.

DÍAZ GÓMEZ, FLORIBERTO

- 2003 “Comunidad y comunalidad”, en Juan José Rendón Monzón (ed.), *La comunalidad o modo de vida comunal entre los pueblos indios*, Conaculta, México, pp. 91-108.

GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR

- 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados*, Gedisa, Barcelona.

GÓMEZ, MAGDALENA (coord.)

- 1997 *Derecho indígena*, Instituto Nacional Indigenista-Asociación Mexicana para las Naciones Unidas A. C., México.

MARTÍNEZ LUNA, JAIME

- 2003 “Discriminación y democracia en un Estado multinacional”, en Juan José Rendón Monzón (ed.), *La comunalidad o modo de vida comunal entre los pueblos indios*, Conaculta, México, pp. 135-136.
- 2003 *Comunalidad y desarrollo*, Ediciones Corunda-Conaculta-CAMPO A. C., México.

OROZCO HENRÍQUEZ, JESÚS

- 2000 “Los sistemas de justicia electoral en el derecho comparado”, ponencia, Seminario Internacional sobre Resolución de Conflictos Electorales, 27-29 de marzo, San José de Costa Rica.

RENDÓN MONZÓN, JUAN JOSÉ (ed.)

2003 *La comunalidad o modo de vida comunal entre los pueblos indios*, Conaculta, México.

ROMERO FRIZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES

1996 *El Sol y la Cruz. Los pueblos indios en el México colonial*, Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México, CIESAS-INI, México.

ROSAS BLANCO, MELQUÍADES

2005 “*Nashinanda*. El modo de vida comunal en la Sierra Mazateca de Oaxaca, México”, ponencia, Seminario sobre Conceptos Clave para la Reconstitución de los Pueblos Indígenas, Oaxaca.

SERRANO GÓMEZ, ENRIQUE Y JULIO CÉSAR GARCÍA RAMÍREZ

2005 “Filosofía del conflicto político” (www.monografias.com, consulta: enero 2006).

FUENTES PRIMARIAS

CONSEJO GENERAL DEL INSTITUTO ESTATAL ELECTORAL DE OAXACA

1998 Acuerdo del 26 de diciembre, fotocopia.

ATLAS AGRARIO DEL ESTADO DE OAXACA

2002 Secretaría de Asuntos Indígenas-Secretaría de la Reforma Agraria-Instituto Nacional Indigenista.

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL E
INSTITUTO ESTATAL ELECTORAL DE OAXACA

1997 *Catálogo municipal de municipios que renuevan ayuntamientos por usos y costumbres*, Oaxaca.

INSTITUTO ESTATAL ELECTORAL DE OAXACA

2001 *Código de Instituciones y Procedimientos Electorales de Oaxaca* (CIPPEO).

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE OAXACA

2000 (<http://www.cddhcu.gob.mx/bibliot/infolegi/consedos/constitu/oaxaca.htm>).

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, Y GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

2000 *Censo de Población y Vivienda 2000*, Tabulados básicos (www.inegi.gob.mx), México.

PERIÓDICO OFICIAL DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE OAXACA

2003 *División territorial del Estado de Oaxaca*, tomo LXXXV, enero 10.

SERVICIOS DEL PUEBLO MIXE A. C.

1995 *Contribuciones a la discusión sobre "autonomía y derecho indígena"*, Ediciones Servicios del Pueblo Mixe A. C., Oaxaca.

SERVICIOS PARA UNA EDUCACIÓN ALTERNATIVA A. C.

2002 *Memoria del Foro Justicia Electoral en Usos y Costumbres: reflexiones sobre legislación electoral en municipios indígenas*, Servicios para una Educación Alternativa A. C., Oaxaca.

Capítulo 9

Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz

*Shannon Speed y
Constantino Rubén Moreno Méndez*

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Este texto es producto de un esfuerzo colaborativo entre una investigadora académica y un investigador de la comunidad de Nicolás Ruiz, Chiapas. Nuestra investigación formó parte de un proyecto más amplio que tuvo como propósito no sólo el estudio de formas de gobernanza indígena en el contexto neoliberal en América Latina, sino también avanzar en la elaboración de una metodología colaborativa que contribuya a la “descolonización de la antropología” (Hale, 2004; Harrison, 1997; Mutua y Swadener, 2004; Tuhiwai Smith, 1999).¹

Rubén Moreno es originario de la comunidad de Nicolás Ruiz, Chiapas, y trabajó entre 1998 y 2004 en la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos, donde se entrenó en la defensa de los derechos humanos e indígenas y sirvió como defensor de su comunidad. Cursó estudios de derecho en la Escuela de Derecho José Manuel de Rojas, graduándose en el 2006. En la actualidad se desempeña en el área jurídica del Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas en San Cristóbal de Las Casas.

¹ Para una discusión de por qué es necesario esta descolonización y qué beneficios y retos implica, véase la introducción de este volumen.

Shannon Speed es antropóloga y profesora en la Universidad de Texas, en Austin. Se doctoró en antropología y estudios indígenas en la Universidad de California, Davis, en 2001. Durante la última década ha trabajado en Chiapas en organizaciones de derechos humanos y derechos indígenas y colabora como asesora desde 1998 en la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos. Ha publicado varios artículos sobre derechos humanos e indígenas, género y neoliberalismo en México.

La colaboración entre los dos coautores data de 1998 y se dio en la Red de Defensores. Además, Rubén Moreno apoyó la realización de la investigación etnohistórica de la comunidad de Nicolás Ruiz en 1999 y 2000, misma que formó parte de la tesis doctoral de Speed. Este antecedente facilitó, sin duda, el desarrollo de este proyecto, si bien fue sustancialmente distinto en la medida en que esta vez la intención era cambiar las relaciones disparejas en las investigaciones e involucrar directamente a los “estudiados” en el proceso de la investigación y crear un producto compartido. Esto implicó varios retos y problemas, no todos superados.

La metodología que aplicamos en este proyecto constaba de cinco aspectos de colaboración importantes. En principio, y con la finalidad de asegurar que las perspectivas de los dos investigadores se reflejaran en los resultados, se formó un equipo de co-investigadores. La definición general corrió a cargo de la académica y se utilizó para conseguir fondos que financiaran el proyecto, aunque la incorporación de las ideas del investigador indígena sirvió para su redefinición, al igual que las ideas de la comunidad. La segunda y tercera etapas: la realización del estudio y el análisis de los datos, supusieron nuevos ajustes. Los mismos actores de la comunidad no sólo dieron entrevistas y aportaron información, sino que en “talleres de devolución”, en que leímos en voz alta todo el texto, discutimos los datos y su interpretación.² Dimensiones de análisis no previstas surgieron

² Entre julio y noviembre de 2004 entrevistamos a las autoridades de las tres “competencias locales”: el ayuntamiento, Bienes Comunes y la organización (EZLN). Una parte de la información presentada aquí fue recopilada en un proyecto de investigación anterior realizada por Speed mediante observación participante y entrevistas con individuos y grupos de la comunidad. Speed también usó documenta-

de estas discusiones en que los participantes en los talleres hicieron sus correcciones, ampliaciones, y señalaron matices. A través de estas conversaciones, se fue cambiando la forma del estudio y el análisis, incorporando dimensiones que no formaban parte del proyecto original. Además, como ninguna comunidad es homogénea, hubo diferencias de interpretación entre distintos grupos dentro de la misma comunidad y tuvimos que negociar estas diferencias para llegar a un análisis consensuado. Así se procedió cuando hubo diferencias de interpretación entre los distintos grupos.

En la medida de lo posible, la historia y el análisis presentados aquí fueron contruidos de manera colaborativa entre los autores y quienes en otro momento habrían sido definidos como “los sujetos” del estudio. El resultado de estos esfuerzos es un texto compartido, no sólo entre los dos co-investigadores, sino con los integrantes de los talleres. De ahí que en esta cuarta etapa: la creación del “resultado de estudio” (el texto), fue importante distinguir entre la redacción del documento (quien se sentó frente a la computadora para escribirlo) y la naturaleza compartida de la información y el análisis que éste contiene. De modo que las interpretaciones acerca de Nicolás Ruiz fueron forjadas en debates y experiencias entre los co-investigadores y con los pobladores de la comunidad. Por tanto, es un texto colaborativo. El conocimiento producido es producto compartido y tiene el propósito de servir tanto a los varios sectores de la comunidad que participaron como a los académicos.

NICOLÁS RUIZ: FORMAS DE GOBERNAR EN EL CONTEXTO DEL NEOLIBERALISMO MULTICULTURAL

En las últimas dos décadas, los procesos simultáneos e interrelacionados de la democratización, la neoliberalización y la multiculturalización han ido modi-

ción tomada del “archivo histórico” de los Bienes Comunales de Nicolás Ruiz, el Archivo Municipal de Nicolás Ruiz, el Registro Civil de Nicolás Ruiz, el Archivo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas y del Archivo del Registro Agrario Nacional (RAN) localizado en Tuxtla Gutiérrez.

ficando las formas de gobernar en varios países latinoamericanos. Éstos han significado la reconfiguración de la relación entre los Estados y sus poblaciones indígenas, y han tenido efectos no del todo entendidos todavía. Por un lado, la emergencia de la democracia electoral y la creación de políticas multiculturales deben ser vistos como procesos positivos (saliendo de regímenes autoritarios y asimilacionistas es difícil comprenderlos de otra manera), que abren espacios para nuevos movimientos sociales como forma de negociar nuevas relaciones con el Estado. Pero, por otro lado, estos mismos representan nuevas formas de gobernar y de construir sujetos adecuados para el poder hegemónico dentro del nuevo entorno neoliberal. En este estudio quisieramos explorar, en un contexto local —la comunidad de Nicolás Ruiz—, los efectos de estos procesos en la forma de organización y de gobierno, así como en la manera de definirse como comunidad.

Nicolás Ruiz es una comunidad y un municipio en el centro del estado de Chiapas. Ha sido marcado en la última década por los cambios de discurso y práctica del Estado mexicano y por las dinámicas sociales y discursos estatales y locales. Además ha tenido la interesante experiencia de ser un municipio oficial gobernado por el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y a la vez un municipio “en resistencia”, simpatizante de la lucha zapatista. Es una comunidad de ascendencia tseltal, identificada en el pasado reciente como “campesina” o no indígena. Durante muchos años, tanto su gobierno local como su identidad comunitaria estuvieron vinculados al Estado a través de su relación con el partido oficial (el PRI) y los apoyos y beneficios que recibieron de él.

En los noventa, el discurso gubernamental pasó del corporativismo agrarista de las décadas anteriores hacia el neoliberalismo y el multiculturalismo. El desencanto del municipio de Nicolás Ruiz con el partido oficial y su cambio de militancia al PRD coincidieron con estos ajustes de discurso y política del Estado. También influyeron de manera relevante el surgimiento del movimiento zapatista y el discurso de derechos y autonomía indígena que éste impulsó. En los últimos años, Nicolás Ruiz ha comenzado a autoidentificarse como comunidad indígena y ha reinterpretado sus formas tradicionales

de gobernarse. Además, el conflicto local que se generó cuando una minoría regresó al PRI ha significado un reto para la gobernabilidad local. No es sólo cuestión de diferencias políticas, porque las autoridades del municipio defienden la expulsión de la minoría con base en sus usos y costumbres, discurso que ha cobrado fuerza en la era de la lucha por los derechos indígenas. Es decir, en Nicolás Ruiz se ven claramente los efectos de los cambios que se han efectuado en el nivel del estado y en la relación estado-sociedad civil.

Hasta cierto punto, el municipio de Nicolás Ruiz, a pesar de su historia particular, es un microcosmos de las dinámicas que se observan en la región y en el país: los efectos de los cambios de discurso y de políticas del Estado hacia el multiculturalismo, los reclamos sociales basados en identidades étnicas y el manejo local de los desafíos de gobernar en la diversidad. En este texto analizaremos las relaciones entre la comunidad, el movimiento social y el Estado, incluyendo las disputas por el poder y la legitimidad en el contexto de cambio social, para entender cómo éstas afectan las formas de gobernar y las subjetividades de gobernantes y gobernados.

Nuestra hipótesis sobre Nicolás Ruiz fue sencilla: consideramos que la gobernancia local y la identidad comunitaria se construyen y re-construyen en un proceso continuo de diálogo activo entre la comunidad, el Estado y otros actores sociales. Por tanto, las modificaciones en los discursos y políticas del Estado y de la sociedad civil impactaron de manera notable la interpretación local de sus formas tradicionales de organizarse y gobernarse. Estas formas –es especial la toma de decisiones colectivas por consenso– no han variado significativamente, a pesar de los cambios sociales y políticos que experimenta el pueblo, es decir, permanecen sin alteración. Lo que sí ha sucedido es que se les ha dado nuevos significados, tanto dentro como fuera del pueblo, que en el contexto en que se dan imprimen a las prácticas tradicionales de Nicolás Ruiz el potencial de ofrecer alternativas al modelo democrático-electoral impulsado por el Estado. Aunque los discursos y prácticas de otros actores sociales, incluyendo al Estado, tienen efectos claros en la organización e identidad comunitaria, la comunidad tiene un papel

consciente y activo en el desarrollo de sus prácticas de gobernancia, un papel que en los últimos años ha demostrado los límites de la construcción de la hegemonía desde el Estado.

TIERRA, AUTORIDAD Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN NICOLÁS RUIZ

Más de 90% de la tierra en Nicolás Ruiz es comunal y está distribuida en parcelas entre individuos. Todas las decisiones sobre la administración de la tierra se toman en la Asamblea de Bienes Comunales. La mayoría de los hombres adultos son “comuneros”, de modo que tienen derecho a trabajar una parcela de tierra y la responsabilidad correspondiente de participar en la Asamblea de Bienes Comunales. Las decisiones sobre prácticamente cada aspecto de la vida política de la comunidad se adoptan por consenso en la asamblea comunal. En general se acepta que las decisiones de la asamblea representan “la voluntad del pueblo”, aunque más de la mitad de la población adulta no participa de manera directa en las mismas: las mujeres.³

Desde 1868 Nicolás Ruiz es municipio oficial.⁴ En él se llevan a cabo elecciones constitucionales para elegir a los integrantes del ayuntamiento. En la concepción popular, estas autoridades están sujetas a las decisiones del pueblo, tal y como se manifiestan en la asamblea. Con frecuencia se toman decisiones en la asamblea que luego son implementadas por medio de la presidencia municipal. Así funciona también para la elección de candidatos a los puestos del ayuntamiento, incluyendo el de presidente municipal: incluso

³ Las mujeres no son comuneras, no tienen derechos a parcelas de tierra y por tanto no participan en la asamblea, excepto en algunos casos excepcionales. Cuando se muere un comunero, es posible que la viuda tome su lugar, y en ocasiones un hijo mayor. Aunque algunos argumentan que las mujeres, como esposas, son comuneras, y muchas mujeres se consideran como tales, también queda claro que no tienen derechos a las parcelas y acceso a la toma de decisiones en la asamblea de igual forma que los hombres.

⁴ Entre 1868 y 1934 el municipio se llamaba La Reforma.

primero se selecciona por medio de una decisión consensuada de la asamblea y luego se eligen en votación oficial. Al ser escogidos por consenso, se espera que todos voten por el candidato cuando se efectúan las elecciones. Los resultados electorales reflejan que efectivamente así sucede: 100% del voto en Nicolás Ruiz fue por el candidato del PRI en las elecciones hasta 1995 (año en que se abstuvieron del voto), y después 100% de voto fue para el PRD.⁵ Así, los líderes se eligen por medio de los usos y costumbres de la comunidad, y en adelante son ratificados —y legitimados para propósitos de interacción con el Estado— por medio del proceso electoral oficial.⁶ En este sentido, las autoridades son concebidas como aquellas encargadas de ejecutar las decisiones del pueblo (por lo menos de los hombres del pueblo), no como las que toman las decisiones en lugar del pueblo. El consenso es fundamental para el funcionamiento del proceso político de la comunidad.

Estos aspectos cobran relevancia cuando la comunidad entra en conflicto por una disidencia política. En 1995, en un proceso que se discutiría a continuación, Nicolás Ruiz se volvió perredista (militante del partido de oposición centro-izquierda PRD), dejando su militancia en el partido oficial (el PRI), después de varias décadas. Un año más tarde se declaró “comunidad en resistencia”, en apoyo a la causa zapatista. Poco después, un grupo pequeño de familias regresaron al PRI, lo que puso fin al consenso de la comunidad y generó un conflicto que aún prevalece. Pero para entender estos hechos hay que comprender la historia del pueblo, caracterizada en gran parte por su lucha para recuperar su tierra. En esta lucha, enemigos y aliados han definido su manera de entenderse como colectivo y sus formas de hacer la política a lo largo del tiempo. Su identidad comunitaria, sin duda alguna, es forjada en

⁵ En las elecciones de octubre de 2004 hubo un voto por el candidato del PRI (datos del Instituto Federal Electoral).

⁶ Speed y Collier (2000) han tratado sobre el problema que muchas comunidades enfrentan cuando sus autoridades, elegidas mediante usos y costumbres, no son reconocidas como legítimas por el Estado. En algunos casos, estas autoridades están expuestas a acusaciones legales de “usurpación de funciones” de autoridades elegidas por el proceso electoral “oficial”.

su memoria social de lucha colectiva (Hale, 2001). A esta historia nos abocaremos en las siguientes secciones.

LA HISTORIA DE NICOLÁS RUIZ: LA LUCHA POR LA TIERRA, IDENTIDAD Y PODER

“LAS TRANSAS DE SIEMPRE”: LA ADQUISICIÓN Y LA PÉRDIDA DE LAS TIERRAS⁷

La comunidad de Nicolás Ruiz fue fundada en 1734 por indígenas tseltales de Villa de Teopisca, quienes compraron las haciendas de San Diego y San Lázaro de la familia española Coutiño, terratenientes ganaderos en la región. Los títulos originales de propiedad de la tierra y de compra-venta, llamados *Títulos primordiales*, todavía existen.⁸ Estos documentos describen un terreno bastante grande que se extendía desde Acalá en el oeste hasta San Bartolomé en el este, y desde Teopisca en el sur hasta Amatenango en el norte. Veinticinco familias ocuparon la tierra y formaron la comunidad, entonces llamada San Diego.⁹

⁷ Comunero Juan Pérez Jiménez, 2004.

⁸ Los *Títulos primordiales* y una serie de documentos (varios escritos en tselta) relacionados con esta tierra y sus habitantes, forrados en piel de venado, estuvieron en posesión de las autoridades de Bienes Comunales de Nicolás Ruiz hasta el 3 de junio de 1998, cuando fueron robados durante un operativo policiaco-militar. Los documentos habían sido parcialmente transcritos por el historiador Jan de Vos a petición de las autoridades municipales en 1989. Después del operativo, las autoridades contactaron a De Vos para que les proporcionara copias de las transcripciones, y eso es todo lo que poseen hoy.

⁹ Cuando San Diego se convirtió en municipio en 1868, adoptó el nombre de La Reforma, aunque era mejor conocido como San Diego de la Reforma. Fue en 1934 que cambió al de Nicolás Ruiz, cuando el uso de nombres de santos para pueblos fue prohibido por el gobernador Victórico Grajales. Los habitantes del pueblo consideraron esto como una imposición por parte del gobierno estatal, y durante muchos años continuaron usando el nombre anterior. Hasta hace muy poco, documentos oficiales lo referían así o citaban entre paréntesis “antes conocido como San Diego de la Reforma”.

En el transcurso de los siglos XVIII y XIX, San Diego fue perdiendo porciones importantes de tierra, que eran acaparadas por los caciques de la zona mediante el engaño y el fraude. Por ejemplo, una historia oral relata que los caciques regionales invitaron a siete ancianos de la comunidad para platicar sobre un negocio relacionado con ciertas tierras. Los ancianos acudieron a la cita, llevando consigo los papeles de los terrenos. Entonces los caciques procedieron a emborracharlos, y cuando cayeron dormidos les sacaron los documentos de sus bolsillos. Lo que queda claro en los documentos históricos es que los grandes terratenientes de la región usaron una variedad de tácticas engañosas y deshonestas para quedarse con las tierras en diferentes épocas. En el caso del periodo liberal de la implementación de la Ley Lerdo, el cacique Larráinzar solicitó el título de las tierras argumentando que eran “baldíos”, con lo que se apoderó del pueblo entero durante algunos años. Otros terratenientes vecinos manipularon los linderos, arrastrándolos a su conveniencia. Gran parte de la historia de la comunidad antes de (y durante) el siglo XX ha sido forjada en su lucha por recuperar el territorio perdido.

HACIA EL ESTADO-NACIÓN “MODERNO”: EL ESTADO COMO INTERLOCUTOR EN LA LUCHA

Hasta la época de la Revolución, los comuneros lucharon de distintas formas en contra de sus principales interlocutores: los caciques. Con la Revolución, y a partir de entonces, el Estado asumió este papel. Durante la Revolución, el general Jesús Agustín Castro –gobernador preconstitucional de Chiapas entre 1914-1916, carrancista “hostil a la tradición y privilegio, tanto secular como clerical” (Knight, 1986: 239)– llevó a cabo una remediación de tierras. El general Castro ordenó poner bajo control del presidente municipal de San Diego todos los predios tomados ilegalmente por los vecinos ganaderos.¹⁰ Así, la Revolución

¹⁰ Transcripción del “telefonema” del general J. A. Castro y carta fechada el 21 de noviembre de 1914, firmada por “Jefe Político y Comandante Militar del Departamento” (documentos en posesión de Bienes Comunales, Nicolás Ruiz).

resultó en favor del reconocimiento de los *Títulos primordiales* de San Diego y de su demanda oficial de devolución de tierras. Por desgracia, este proyecto no tuvo los resultados esperados. Los terratenientes se negaron a ceder los terrenos en disputa y la comunidad continuó en su petición al gobierno, con apoyo en las nuevas medidas que reafirmaban su derecho, pero todo fue en vano.

La esperanza que les había dado el gobierno revolucionario se tornó en desesperanza, dados los efectos negativos de las políticas de los gobiernos posrevolucionarios. La emisión de “certificados de inafectabilidad”, por ejemplo, por parte del gobierno de Venustiano Carranza, otorgó calidad de intocables a algunas de las tierras que quedaron en manos de latifundistas. Irónicamente, con la reforma agraria de 1930 —que hizo albergar expectativas en torno a la redistribución de la tierra en algunas comunidades de Chiapas—, las autoridades de Nicolás Ruiz fueron informadas por medio de los oficiales del gobierno de que sus *Títulos primordiales* “ya no valían”.¹¹ Resultó que los oficiales de la reforma agraria tenían la intención de dar títulos de grandes secciones de terrenos de Nicolás Ruiz a otros grupos, en forma de dotaciones ejidales. Todo esto implicó que la comunidad tuviera que seguir batallando para recuperar sus tierras después de la Revolución. Una lucha que marcó su relación con el Estado, y que tuvo efectos considerables en la definición de sus propias formas de gobierno y de identidad comunitaria.

“NO AVANZARÍAMOS COMO INDIOS”: HACIA LO AGRARIO EN EL DISCURSO Y LA PRÁCTICA

Para mediados del siglo XX la identidad indígena había casi desaparecido en Nicolás Ruiz. Hacia 1960, el uso del traje típico y el idioma tseltal eran prácticamente inexistentes. Los pobladores de la comunidad calculan que

¹¹ Aunque los comuneros de Nicolás Ruiz nos dijeron esto en repetidas ocasiones, nunca encontramos documento oficial que lo afirmara. Es posible que por medio de comunicaciones extra-oficiales se dio a entender que ya no serían respetados sus títulos, o simplemente que el documento se perdió.

a principios de esa década habrían dejado de pensarse indígenas, aunque sin duda se tratara de un proceso de varias décadas. Los datos de censos tan tempranos como el de 1900 reflejan que no había hablantes de tseltal en Nicolás Ruiz, un dato que contradicen los testimonios de sus actuales habitantes. A finales de los años noventa muchos adultos mayores reportaron que sus padres hablaban tseltal. En 1998 aún había algunas personas de edad muy avanzada que hablaban tseltal, pero en 2001 ya habían muerto. Es notable que hasta 1941, último año en que el Registro Civil incorporó la “raza” del occiso, el registro de defunciones atribuyera “raza indígena” a casi todos. Los casos de “mestiza” o “blanca” correspondían a los ranchos cercanos. Según el registro de nacimientos, también la mayoría de los nacidos en esa década se registró como “raza indígena”.¹² Así que aunque este proceso empezó desde mucho antes, podemos decir que fue en las décadas de los cuarenta y cincuenta que se dejó de identificar el pueblo de Nicolás Ruiz como indígena.

El declive en la identidad indígena en esta comunidad fue resultado de la interacción de la comunidad con discursos no locales, en particular de la entidad federal. Como advertía un anciano: “Es que nuestros padres pensaron que teníamos que hablar español y vestir esta ropa para que fuéramos como los otros chiapanecos. Ellos creyeron que no avanzaríamos como indios”. Esta interpretación no es de sorprender. Los indios habían sufrido una tremenda discriminación y opresión desde el comienzo del dominio colonial, pero en el periodo de la consolidación del Estado-nación moderno sus políticas y discursos fueron clave en la des-indianización del pueblo.

En el periodo posrevolucionario el afianzamiento del poder del Estado requería de la creación de una identidad nacional, de una población homogénea: el mexicano. Los discursos y las políticas tempranas del gobierno tendieron al fortalecimiento de la nación mediante la conformación de una “conciencia nacional” y la homogeneización cultural (Mallon, 1994). Pieza

¹² Archivos del Registro Civil de Nicolás Ruiz.

angular de este periodo fue el discurso nacionalista de “la raza cósmica”, fusión de indio con español, para producir la identidad y cultura mestiza nacional. Por esta vía el indio era concebido como parte del “glorioso pasado mexicano”, y ello tenía repercusiones concretas en las políticas de Estado, de educación y de distribución de recursos.¹³ La intención casi siempre fue convertir a los indios en parte del pasado. Luis Cabrera, un colaborador cercano a Venustiano Carranza, apoyó un programa para la eliminación de las lenguas indígenas. Al respecto Montemayor sostiene que hasta la década de los treinta “la mayoría de los líderes en la política de educación prohibían a los indios usaran su lengua materna” (1997: 110). Programas para erradicar la cultura y lenguas indígenas también fueron promulgados por los gobiernos federales y estatales (Mallon, 1994; Hernández Castillo, 2001).

Un componente importante de las tendencias integracionistas del Estado posrevolucionario se implementó por medio de la reforma agraria. Armando Bartra (1985) caracteriza el agrarismo como la ruta a partir de la cual el nuevo Estado pudo crear una base sólida entre las masas. En otras palabras, estas políticas formaron parte de procesos más amplios de construcción de la hegemonía del Estado mexicano y del partido oficial. Si la hegemonía no fue el acuerdo completo ni la aceptación ideológica, sino el establecimiento de un marco discursivo común (Roseberry, 1994) para la población rural de México de mediados del siglo XX, ese marco fue el discurso agrario-campesino. Éste privilegiaba y promovía la identidad campesina, en tanto que las políticas del Estado mexicano y las de la entidad desalentaban –y en algunos casos prohibían– la indígena. En sólo unas décadas, la primera sustituyó a la segunda en muchas partes de Chiapas, incluyendo a Nicolás Ruíz: una transición de alguna manera lógica en esta comunidad, que ya había constituido gran parte de su identidad desde sus luchas por la tierra, perfectamente abarcables dentro del discurso agrario.

¹³ Este discurso hace su aparición temprana en 1780, según Montemayor (1997), quien cita a Francisco Xavier Clavijero en su *Historia Antigua de México*, como el primer ejemplo.

El discurso común de los campesinos se refleja con claridad en los documentos de la época que se conservan en el archivo de la presidencia municipal. En general, se manifiestan como tales en sus comunicaciones con el gobierno del estado, con expresiones como “nosotros los campesinos que trabajamos la tierra, pedimos...” o “...nuestros derechos como agraristas”.¹⁴ El hecho de que evocaran esa categoría de identidad en sus interacciones con el Estado sugiere que ésta tenía cierto valor como capital cultural, que les ayudaba a sacar cierta ventaja en sus negociaciones para obtener mejores concesiones del estado. Sin duda, en ese periodo basaban sus derechos a la tierra en su identidad campesina. Y como “campesinos” se organizaron para defender sus derechos y establecieron una relación con el partido oficial (el PRI), que caracterizó sus interacciones con el Estado durante las seis décadas que siguieron.

“CON LA ESPERANZA DE QUE EL GOBIERNO NOS RESOLVIERA...”:
LA RELACIÓN CON EL ESTADO Y EL PARTIDO OFICIAL¹⁵

Los habitantes de Nicolás Ruiz siguieron en la lidia por recuperar su tierra. Esta lucha se llevó a cabo sobre todo dentro de los parámetros de la política agraria del Estado y sus agencias, lo que contribuyó fuertemente a la formación de la relación entre la comunidad y el Estado y su partido gobernante (el PRI). Como muchas otras comunidades indígenas en Chiapas, Nicolás Ruiz fue una comunidad leal al PRI hasta la década de los ochenta. Esta relación le aseguró el acceso a créditos agrarios y subsidios, además de que les dio la esperanza de resolver sus reclamos sobre la tierra. Si bien el haber sido una comunidad priísta no resolvió sus problemas, de haber apoyado a un partido de oposición ni siquiera hubieran podido albergar esa expectativa. Dada su

¹⁴ Documentos en posesión de Bienes Comunes de Nicolás Ruiz y del Archivo del Registro Agrario Nacional en Tuxtla Gutiérrez.

¹⁵ Comunero en entrevista con Shannon Speed, noviembre de 2000.

relación con el PRI, los comuneros tenían, si no una puerta abierta al gobierno del estado, por lo menos una puerta que no estaba del todo cerrada.

De cualquier forma, la alianza con el PRI no les ayudó mucho a recuperar tierras perdidas. En el archivo del Registro Agrario Nacional hay innumerables documentos de los años cuarenta, cincuenta, sesenta y setenta en que las autoridades de Nicolás Ruiz piden, exigen y reclaman a los oficiales del Departamento Agrario en el Distrito Federal, y hasta al presidente de la república, el reconocimiento y titulación de sus tierras. En estas décadas hubo momentos en que los comuneros esperaban la resolución definitiva a sus demandas, pero el desenlace de sus gestiones fue siempre decepcionante. Por ejemplo, bajo la administración de López Portillo, en agosto de 1980, se dio la expedición de la Resolución Presidencial de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales en favor de Nicolás Ruiz, la cual definió 4722 hectáreas para 313 comuneros,¹⁶ pero la misma resolución dejó importantes extensiones de tierra —“un 10% de la extensión amparada”— en manos de propietarios particulares.¹⁷ Los comuneros interpretaron el hecho como un claro intento de manipularlos y engañarlos, e hicieron patente su desacuerdo con ese arreglo. A pesar de haber logrado la Resolución Presidencial, se vieron obligados a seguir su lucha.

“VIMOS COMO ESTÁ DE MENTIROSO EL GOBIERNO”: DECEPCIÓN CON EL ESTADO Y NUEVAS FORMAS DE LUCHA¹⁸

En dos casos notorios en que lucharon por recuperar predios específicos —el de San Juanito y el de El Gran Poder—, la intervención por parte del Estado en contra de los comuneros dejó claro los límites de su relación con el PRI.

¹⁶ *Diario Oficial*, martes 19 de agosto de 1980, “Declaración de Resolución Presidencial, 5 de Agosto 1980”, página 14; Documento núm. 11914 de la Secretaría de la Reforma Agraria, Presidencia de la República, Acuerdos y Decretos. Copias en el Archivo de Bienes Comunales de Nicolás Ruiz.

¹⁷ Documentos en el Archivo del Registro Agrario Nacional.

¹⁸ Comunero Juan Pérez Jiménez, 2004.

Estos casos demuestran que la lucha por la tierra es clave en la definición (y re-definición) de la relación con el Estado y sus formas de definir su gobierno local.

En 1981 y 1982 hubo un violento conflicto en las tierras conocidas como San Juanito. Este predio –durante varios años en manos del propietario Vicente Coello, a pesar de ser reclamado por Nicolás Ruiz– fue invadido por residentes del vecino ejido de Flores Magón. Frustrados en sus intentos de negociar, los comuneros decidieron retomar San Juanito a la fuerza en julio de 1981. El saldo de la confrontación fue de 50 personas de Flores Magón detenidas por los comuneros en la cárcel de Nicolás Ruiz. Apostando a su relación con el PRI para una resolución favorable al conflicto, entraron en negociaciones con el gobierno de Juan Sabines, el cual prometió comprar las tierras del propietario para Nicolás Ruiz y designar otras tierras para la ampliación de Flores Magón. Sin embargo, al año, los ejidatarios de Flores Magón intentaron retomar las tierras, atacando a los comuneros de Nicolás Ruiz en un combate que se prolongó durante ocho horas. Hubo por lo menos un muerto del lado de Flores Magón y heridos de bala del lado de Nicolás Ruiz. La tierra la retuvo Nicolás Ruiz.

La violencia del conflicto de San Juanito obligó al gobierno de Absalón Castellanos a atender las quejas sobre las tierras de Nicolás Ruiz en contra de propietarios de varios terrenos en la parte sur del municipio.¹⁹ Entre 1983 y 1985, por medio del Programa “Rehabilitación Agraria”, el gobierno del estado “adquirió por vía de compra” las tierras de San Juanito y cinco predios más. El propósito era restituir la tierra de Nicolás Ruiz, mientras se evitaba litigación futura o conflictos violentos con los terratenientes, si bien los comuneros sintieron que hubo engaño detrás de ese acto. Algunos terratenientes vendieron al gobierno, pero la reforma agraria ya había designado 84 hectáreas de dos de los predios al ejido vecino, Guadalupe Victoria. El gobierno exigía que Nicolás Ruiz firmara un acta de renuncia a las 84 hectáreas

¹⁹ Documentos en el Archivo del Registro Agrario Nacional.

a cambio de la regularización de las otras tierras, a lo que la comunidad se rehusó. Las tierras de estos predios están en posesión de Nicolás Ruiz, pero los títulos oficiales nunca han sido entregados con ello, la desconfianza con el gobierno fue en aumento.

El segundo caso importante es el del predio El Gran Poder. En la compra de tierras del Programa “Rehabilitación Agraria”, el propietario de El Gran Poder se negó a vender sus tierras. Las autoridades de Nicolás Ruiz continuaron solicitando la legalización de sus terrenos, así como el reconocimiento de El Gran Poder como parte de las tierras de la comunidad, pero sus reclamos no tuvieron éxito. En 1986 se reposesionaron de las tierras y fueron desalojados violentamente por el gobierno de Absalón Castellanos. En 1994, animados por el levantamiento zapatista, los comuneros de nuevo “tomaron posesión con fundamento en sus *Títulos primordiales*”.²⁰ Dos años después, en 1996, fuerzas de seguridad pública y el Ejército Mexicano intentaron desalojarlos. La batalla que se dio en El Gran Poder dejó un saldo de tres comuneros muertos y dos heridos de bala. Repelieron a las fuerzas militares y policíacas, y hasta la fecha se mantienen en posesión de El Gran Poder. Sin embargo, su derecho a estas tierras —demostrado por medio de los *Títulos primordiales*, los trazos de 1915 que específicamente reiteraron su propiedad y el reconocimiento tácito del gobierno en la compra del Programa “Rehabilitación Agraria”— todavía no ha sido oficialmente reconocido por el gobierno.

Así que quizá no sorprenda que los comuneros de Nicolás Ruiz citen el año de 1986, después del desalojo de El Gran Poder, como el primer momento en que comenzaron a pensar en dejar las filas del PRI. En 1996, poco después de la batalla en El Gran Poder, fue electo el primer presidente municipal del PRD. Se desvanecía así la ilusión de la puerta abierta al gobierno a través del PRI. Acontecimientos clave como el engaño percibido en San Juanito y el desalojo de El Gran Poder por parte de las fuerzas gubernamentales motivaron a los comuneros a contemplar su salida del partido gobernante.

²⁰ Comunero de Bienes Comunales, en entrevista con Rubén Moreno, agosto de 2004.

En ese entonces la coyuntura no era la apropiada. La falta de voluntad del gobierno para resolver definitivamente sus conflictos agrarios los enfurecía lo suficiente como para pensar en cambiarse de partido, pero en 1986 tal acción no les hubiera reportado ningún beneficio que los acercara a su meta. Sin embargo, casi una década después, empezaron a buscar otras posibilidades. En 1993 dejaron el PRI con la intención de mantener independencia respecto de los partidos políticos. Un año después estalló el levantamiento zapatista y cambió el paisaje político de manera dramática.

DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN CAMBIO: NICOLÁS RUIZ DESDE 1990

“EL CAMBIO VINO DE LOS PROBLEMAS AGRARIOS”: NICOLÁS RUIZ EN REBELDÍA

El levantamiento zapatista de 1994 desafió al poder hegemónico del PRI y presentó opciones para la organización y lucha política. “Ya en el 94 nos empezamos a orientar” y “después del 94 a la gente les fue entrando la conciencia”, comentan algunos miembros de la comunidad. En parte, su disposición a “orientarse” en una nueva dirección tenía que ver con su descontento en la relación con el gobierno y el partido oficial, como sugiere el siguiente testimonio: “En el 94 todavía se hablaba de priista, pero se fue juntando la curiosidad del levantamiento [zapatista] y lo feo que nos trataba el gobierno”...²¹ Su molestia con el gobierno fue principalmente producto de la falta de resolución a sus reclamos. Es decir, el tema de las tierras perdidas seguía siendo de central importancia en la vida política de Nicolás Ruiz, pues regía sobre sus decisiones y sus filiaciones. De ahí que el discurso zapatista, sobre todo en lo relativo a la tierra, haya atrapado su atención. “Lucas”, ahora autoridad regional de “la organización” (el EZLN) ha “caminado con la organización

²¹ Comentarios hechos a Shannon Speed en Nicolás Ruiz, agosto de 1999.

desde el 94”.²² Él explica el proceso que se dio en el pueblo después del levantamiento zapatista:

Me puse atención en la radio, la televisión, que era un levantamiento armado para que se escuchara la voz de los pobres... Entendimos que la organización, el Ejército Zapatista, era para defender los derechos. Entonces... empezamos a ver la necesidad del propio pueblo de recuperar esas tierras que estaban en manos de los propietarios del predio Gran Poder. Nos hizo despertar, pues, la declaración del grupo armado, [y] empezamos a escuchar que ellos luchaban por doce puntos, entre ellos, la tierra. Entonces empezamos a analizar que era importante integrarnos a la organización.

Poco a poco, conforme les empezó a llegar información sobre el levantamiento armado y sus propósitos, la gente de Nicolás Ruiz –ya desde el 1993 en busca de un camino nuevo para la resolución de sus reclamos de tierra– se fue interesando en el movimiento. En asamblea tomó el acuerdo de establecer más contactos y allegarse más información sobre el movimiento.²³ El levantamiento zapatista les cayó en un momento en que los comuneros sentían mucha desilusión con el gobierno del estado y el partido oficial. De modo que estaban sensibles al discurso de los rebeldes, en particular en cuanto a los derechos de la tierra. En 1995 los comuneros trasladaron su militancia al partido centro-izquierdista PRD por decisión consensuada en asamblea. Nicolás Ruiz se autodeclaró “comunidad en resistencia”, ligándose de manera abierta al movimiento zapatista y en rechazo a la imposición por parte del gobierno del estado de abrir un nuevo periodo para los gobiernos locales de cuatro años, en vez de tres, fue entonces cuando se instaló un consejo municipal autónomo en Nicolás Ruiz, es decir, no

²² Entrevista con Moreno y Speed, julio de 2004. En este caso hemos utilizado un pseudónimo para la seguridad del entrevistado. En otras partes del texto, si tenemos duda acerca de la prudencia de utilizar nombres reales, hemos utilizado términos vagos, como “un comunero” o “líderes zapatistas”.

²³ Líderes zapatistas en entrevista con Moreno y Speed, julio de 2004.

registrado oficialmente con el gobierno del estado. Ese año la comunidad no recibió presupuesto del gobierno por estar en resistencia, pero ese mismo año los pobladores de Nicolás Ruiz eligieron al primer gobierno municipal perredista, que entró formalmente en funciones como gobierno municipal en 1995.

Si por una parte la esperanza de una resolución a sus disputas agrarias fue un elemento que los llevó a apoyar al PRI, fueron precisamente los mismos temas agrarios los que provocaron su desilusión con ese partido. A partir de la recuperación y subsiguiente desalojo de El Gran Poder los comuneros comenzaron a darse cuenta de que su filiación al PRI no les iba a ayudar a recobrar su tierra. Y justo el enfrentamiento contra las fuerzas gubernamentales en ese predio les dio el ímpetu para buscar otras soluciones: cambiar de partido y acercarse al movimiento zapatista en el momento del levantamiento armado, en calidad de bases de apoyo. “Quiero aclarar: el cambio vino de los problemas agrarios”, en palabras de un oficial del gobierno municipal.

“COMO SI FUÉRAMOS UN PUEBLO GUERRERO”:
EL FIN DEL CONSENSO EN NICOLÁS RUIZ²⁴

En 1995, cuando se dieron estos cambios profundos en la filiación política del pueblo, todavía prevalecía el consenso político en Nicolás Ruiz. Pero dos años después, 23 familias, bajo el liderazgo de Abel López Zúñiga, regresaron al partido oficial. Esta división y los conflictos que trajo consigo han mantenido a Nicolás Ruiz en las páginas de los periódicos durante años. En la asamblea de abril de 1998, los comuneros revocaron los derechos agrarios de los 108 comuneros disidentes, quienes ya no cumplían con la responsabilidad de participar en la asamblea. Además, se impidió que este grupo disidente y su candidato Félix Moreno abriera una oficina de campaña del PRI en la comunidad. El 8 de mayo, en asamblea general extraordinaria, se tomó la decisión de sancionarlos.

²⁴ Comunero, agosto de 2004.

La respuesta del gobierno estatal fue decisiva. El 3 de junio de 1998 se llevó a cabo un operativo policiaco-militar en que más de mil elementos del ejército, la policía estatal y federal y agentes de migración entraron a la comunidad lanzando gases lacrimógenos. Priistas de la comunidad, caras cubiertas, acompañaban a la policía, señalando las casas de las autoridades y llevándose los *Títulos primordiales* de la casa privada donde eran resguardados. A la fecha, estos documentos no han sido recuperados. Fueron detenidas 167 personas, de las cuales 16 fueron consignadas, acusadas de secuestro, despojo y de pertenecer al EZLN.²⁵ Seis de ellas pasaron cinco meses en la cárcel.²⁶ Un destacamento de Seguridad Pública quedó en las afueras del pueblo durante más de dos años. El operativo fue una muestra clara de que el gobierno del estado apoyaría con toda su fuerza a una pequeña minoría priista.

Aunque pudiera parecer razonable que el gobierno asuma su responsabilidad de defender a minorías y disidentes políticos, es importante observar el panorama más amplio de conflicto en que se dieron estos hechos. Se inscriben perfectamente en el marco de dinámicas en otras partes del estado donde hubo apoyo al movimiento zapatista. Los conflictos intracomunitarios que surgieron en varias comunidades han sido una parte clave de la guerra de baja intensidad. Con la lógica de dividir y conquistar, el Estado fomentó tensiones entre grupos, estimuló la militancia priista y apoyó y armó a grupos paramilitares en zonas zapatistas (Marín, 1998; Ramírez Cuevas, 1997). Estos conflictos sirvieron para desgastar las energías de las poblaciones zapatistas y para justificar la ocupación de sus zonas por las fuerzas armadas y policiacas, que argumentaron tener el deber de reestablecer el Estado de derecho. En el caso de Nicolás Ruiz, los comuneros son de la opinión de que el gobierno del estado había intervenido en el regreso de las 23 familias al partido oficial.

²⁵ *La Jornada*, viernes 5 de junio de 1998, p. 11.

²⁶ La demanda penal de los priistas en contra de los comuneros por despojo, que sirvió de pretexto para el operativo de 1998, quedó anulada con la determinación del juez en favor de Nicolás Ruiz: “no hubo despojo”. Los presos fueron liberados (entrevista con Miguel Ángel de los Santos, abogado de los presos, agosto de 2004).

La respuesta tan inmediata y con tanta fuerza en el operativo del 3 de junio apoya esta interpretación. Los operativos policíacos-militares, como el que sufrió Nicolás Ruiz, también formaron parte de la estrategia de contrainsurgencia del gobierno. En un periodo de tres meses, entre abril y junio de 1998, ocurrieron cuatro operativos más, tres de ellos en cabeceras de municipios autónomos zapatistas.²⁷

Los conflictos entre la mayoría perredista y la minoría priista siguen suscitándose desde 1998. Los priistas afectados se autodefinen “desplazados” (a pesar de que aún viven en la comunidad), mientras que los comuneros defienden su derecho a la cohesión interna y el derecho —con base en sus usos y costumbres— de revocar por consenso los derechos a los comuneros que no cumplen con sus responsabilidades con la comunidad. Para entender la postura de los comuneros es básico reconocer, como bien explica Castro (ínédito), que para la gente de Nicolás Ruiz “es muy fuerte en el imaginario colectivo la idea de que la mayoría es quien ‘tiene la razón’ y que las minorías deben plegarse a lo que aquélla diga”, así como el carácter definitivo de las decisiones de la asamblea. Esta firme convicción sobre el consenso y la disidencia se refleja en la posición que toman frente a las demandas de los priistas y en las negociaciones con el gobierno del estado para la resolución del conflicto. Como discutiremos a continuación, este conflicto y la particular configuración de poder impulsó cierta interpretación de sus prácticas como usos y costumbres, así como la defensa de sus actos en un discurso de derechos indígenas.

“AHORA ESTÁ MÁS DIFÍCIL”: LA LUCHA POR EL CONSENSO²⁸

La división entre los perredistas y los priistas no es la única que se ha dado en los últimos años. Con su declaración “en resistencia” y más tarde con la confrontación abierta con los priistas, Nicolás Ruiz entró en interacción con

²⁷ Para un análisis de los operativos, véase Castro Apreza (2002).

²⁸ Comunero en entrevista, agosto de 2004.

muchos actores y grupos sociales nuevos, lo cual tenía su impacto en la comunidad. Entre estos grupos y actores estuvo, obviamente, el EZLN, pero también una variedad de activistas de la sociedad civil. Si durante muchos años su principal interlocutor había sido el Estado, ahora tenía múltiples interlocutores.

Por un lado, y tal vez no sorprenda, ha habido tensiones de distintos grados en diferentes momentos entre los zapatistas de la comunidad y las autoridades del ayuntamiento, por definición de autoridades oficiales y partidistas, simpatizantes o no del movimiento. En 1995, cuando la comunidad estaba muy unida en su decisión de respaldar a la organización y estar en resistencia, se instaló un consejo municipal, bajo la administración de Abel Pérez Méndez. Hubo mucha confluencia en esa época entre la organización y el consejo. Pero el siguiente presidente municipal, Manuel de Jesús Ramírez López, según las perspectivas de algunos, tenía tendencias propriistas, a pesar de haber sido electo por parte del PRD. Entonces se generó un distanciamiento entre el ayuntamiento y la organización. Bajo su mandato el municipio volvió a ser municipio oficial —en cierta medida para recibir el Procampo—,²⁹ lo cual lo descalificaba como municipio “en resistencia”, ya que esto implica no aceptar ningún apoyo del gobierno.

Durante la siguiente administración (López Moreno, 1999-2001) hubo más cercanía con las bases de apoyo, pero en este periodo surgieron otras tensiones que significaron la salida de familias enteras de la organización. Muchos integrantes de estas familias habían desarrollado relaciones con activistas de la sociedad civil. Éstos fueron, en su mayoría, simpatizantes zapatistas que tenían contacto con “la Coordinadora”, una organización que surgió en 1996 a partir de la convocatoria zapatista para formar un espacio de la sociedad civil en resistencia. En Nicolás Ruiz se refiere a estos activistas como “sociedad civil”. La afinidad política entre zapatistas y la sociedad civil está clara, pero en el contexto local, a lo largo del tiempo, fueron surgiendo

²⁹ Los de la organización responsabilizan a un diputado del PRD, Horacio Culebro, por haber “desorientado al pueblo” y argumentan que el Procampo era su derecho para así convencerlos de que lo aceptaran.

tensiones entre los dos grupos: uno que se definía más como sociedad civil y otro que se asumía como parte de las bases de apoyo zapatistas. Las tensiones llegaron a tal grado que hoy en día los zapatistas responsabilizan a algunos miembros de la comunidad asociados con “la sociedad civil” por la salida de muchas familias de la organización.

Lo que debe resaltarse aquí es que mientras el consenso sigue siendo la base fundamental de la vida política de Nicolás Ruiz, mantenerlo ha sido más difícil al intensificarse la interacción con actores sociales de afuera: partidos políticos, la organización y la sociedad civil. Hay cooperación, pero también tensiones entre las autoridades de distintas competencias (ayuntamiento, Bienes Comunales y el EZLN). Hay actores de afuera que no tienen la misma motivación de la paz comunitaria que impulsa a buscar las maneras de llegar al consenso. Como respondía un comunero a la pregunta de si se puede decir que todavía hay consenso en Nicolás Ruiz: “Consenso sí hay, nomás que ahora está más difícil”.³⁰

“EN VERDAD SOMOS TSELTALES”:

NUEVOS INTERLOCUTORES E IDENTIDAD COMUNITARIA EN CAMBIO

Entre los años de 1998 y 2000, la identidad étnica fue cambiando en Nicolás Ruiz. Como Speed ha referido (2002), en 1998 residentes de la comunidad comentaban: “En Nicolás Ruiz no somos indígenas, pero luchamos porque somos campesinos”. La lucha, para ellos, era equivalente a la lucha por la tierra y el ser campesino. Decían también que “antes eran tseltales”. “Desafortunadamente, perdimos nuestro dialecto, pero conservamos nuestras costumbres y tradiciones”. Esto sucedió, decían una y otra vez, “porque ser indígenas le daba vergüenza a nuestros abuelos”. Un año después hablaban de “recuperar” su cultura tseltal, o por lo menos la lengua. Un habitante reconocía: “La verdad es que `somos tseltales`. Mírenos, tenemos las facciones de

³⁰ Entrevista con una comisión de Bienes Comunales, 2002.

los indígenas. Perdimos nuestro dialecto, pero conservamos nuestros usos y costumbres, estamos en la lucha con los indígenas. Queremos declararnos un municipio autónomo”. El cambio en identidad personal de “no indígena” en 1998 a “antes indígena” en 1999, y después a “en verdad tseltales” en el 2000 podría parecer dramático, pero en un periodo de tiempo muy corto la gente de Nicolás Ruiz había comenzado a cambiar la forma en la que entendían y presentaban su etnicidad. Ya para el 2004, las autoridades se referían al pueblo como indígena consistentemente en sus declaraciones públicas y sus trámites ante el Estado.

A la par que prolifera en Chiapas el discurso de los derechos humanos, y en particular el de los derechos indígenas, se da un proceso de reafirmación de las identidades indígenas hasta en los lugares en donde éstas habían sido suplantadas por otras, como la de “campesino”. Así como la “pérdida” de su identidad indígena tuvo que ver con su interacción dialógica con otros actores sociales, en especial el Estado, el reencuentro reciente con su identidad indígena emerge de sus relaciones en una variedad de terrenos sociales. Principalmente como parte de un movimiento social que ha adoptado de manera creciente un discurso de derechos indígenas.

Como hemos visto, para la gente de Nicolás Ruiz el levantamiento de 1994 fue fundamental en su despertar de conciencia y cambio de filiación política. Y el discurso de los zapatistas, que en 1994 tenía un fuerte componente campesino (aspecto que los atrajo sobre todo), se volvió un discurso y un movimiento indígena. El cambio de discurso y de demandas empezó a partir de las negociaciones de los Acuerdos de San Andrés, y adquirió cada vez más peso en el transcurso de 1996 y 1997. Hoy en día el zapatismo es entendido como un movimiento por los derechos y la autonomía indígena. La prominencia de este discurso en la corriente social de que formaron parte no podría dejar de afectar su propia comprensión de su historia y su lugar en el movimiento y el mundo. Es notable el comentario del año 2000 que vincula la identidad del pueblo con sus deseos de constituirse como municipio autónomo, en él señalan que la base legal de la autonomía es el ser indígena.

Inclusive, el lenguaje de usos y costumbres es parte del discurso actual de los derechos indígenas y está fuertemente asociado al proyecto de autonomía de los zapatistas. De hecho, es una terminología reciente dentro de muchas comunidades indígenas que se utiliza para describir su cultura y tradiciones.

También es relevante la creciente interacción de Nicolás Ruiz con activistas nacionales e internacionales que valoran “lo indígena”. Precisamente porque Nicolás Ruiz se auto-declara “en resistencia” y porque ha sufrido conflictos severos y violentos desde 1996, la comunidad ha tenido mucha interacción con grupos defensores de derechos humanos y con otras organizaciones de la sociedad civil. La problemática interna generó la necesidad de defenderse ante un Estado agresivo: el hecho de que los activistas dispuestos a ayudarlos en esta defensa emplearan estos discursos sin duda afectó la manera en que los comuneros entendían su propio conflicto. Es interesante que en 1997 formalizaran sus usos y costumbres como tales, ya que en ellos fincaban sus razones para quitarles los derechos agrarios a los disidentes. No fue casual que hasta ese año resultara indispensable plasmar los usos y costumbres en un documento formal: su Estatuto Interno Comunal. Antes no había tenido que ratificarse por escrito lo que nadie cuestionaba: que la comunidad operaba a partir de decisiones consensuadas en la asamblea, y que negarse a llegar a consensos o participar en la asamblea tendría consecuencias mayores. Por el conflicto fue necesario formular el Estatuto, pero la forma que éste tomó, la de usos y costumbres y defensa de la cultura, fue producto del contexto en que se dio.

EL CAMBIANTE DISCURSO DEL ESTADO NEOLIBERAL Y MULTICULTURAL

El Estado mexicano sigue siendo un interlocutor de primer orden, a pesar de los cambios profundos en la relación con él. Su cambio de discurso también tiene que considerarse. Es de notar que la existencia de indígenas en México y su derecho a mantener sus culturas fueran formalmente reconocidos en el artículo 4 de la Constitución en 1992. Hay un salto cualitativo respecto de

los discursos previos de la raza cósmica y la nación mexicana mestiza, que denota a su vez modificaciones profundas en la relación entre el Estado y la población rural. Los indígenas invisibles de México que el Estado concebía como remanentes del pasado, que según la época debían ser eliminados, asimilados o modernizados, fueron reconocidos como parte del presente.

Este ajuste de percepción fue un componente de un conjunto más amplio de reformas neoliberales que pusieron a México en el camino hacia lo que Hale (2002) ha llamado el “multiculturalismo neoliberal”. En las mismas reformas constitucionales la reforma agraria fue concluida, lo que significaba que las políticas agrarias campesinas del pasado habían llegado a su fin. En las políticas neoliberales emergentes del periodo, el corporativismo como marco organizador de las relaciones sociales estaba agotado, sobre todo en su manifestación de relación privilegiada entre el campesinado y el Estado. En este proceso de puesta al día del discurso del Estado y de reformulación en su relación con la población rural no es de sorprender que algunos pueblos, como Nicolás Ruiz, reevaluaran aspectos de la identidad que debían enfatizar y afirmar. Es decir, mientras el Estado modificaba su discurso y su práctica, las comunidades hicieron lo propio, buscando nuevas formas de seguir su lucha ante él.

Con todo, esto no quiere decir que el Estado estuviera más dispuesto a aceptar sus reclamos. En 1999, el subsecretario de Gobierno del estado, Rodolfo Monzón, argumentó que los pobladores de Nicolás Ruiz tendrían que comprobar que hablaban tseltal para ser considerados indígenas. El esfuerzo para restringir la definición de los indígenas (por ejemplo, sólo los que hablan una lengua indígena, que es un criterio muy distinto a los del derecho internacional) es parte de un impulso mayor para reducir el impacto de los reclamos indígenas. Este rasgo fundamental del multiculturalismo neoliberal de limitar los derechos indígenas, en parte atribuyéndose la autoridad de definir quién califica como indígena, llegó a su máximo nivel con la Ley de Derechos y Cultura Indígena de 2001, que implicó un significativo retroceso para los derechos indígenas y dejó el poder de perfilar la identidad indígena en manos de los congresos locales.

“SOMOS PARTE DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS”:
LA LUCHA POR LA TIERRA EN EL NUEVO ÁMBITO GLOBAL

En Nicolás Ruiz todas estas influencias pasan por el prisma de la lucha por la tierra. Una experiencia reciente demuestra los efectos del cambio de la relación con el Estado y la nueva interacción con actores no gubernamentales en su forma de luchar por la tierra y en su identidad comunitaria en sí.³¹ En el 2001, los autores participaron con la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos en la elaboración de un reclamo por parte de las autoridades de Nicolás Ruiz ante la Organización Internacional del Trabajo (OIT), por violaciones al Convenio 169 por parte del gobierno mexicano.³² La queja argumentó que la comunidad tenía derecho a territorios indígenas bajo este Convenio; que podía recuperar las tierras perdidas y recibir restitución de tierras irrecuperables,³³ y que el gobierno mexicano había actuado en complicidad para disminuir y reducir sus títulos mediante el uso discriminado de censos y programas agrarios, que violaban los artículos agrarios 13, 14 y 16 de dicho convenio. El reclamo argüía también que el gobierno violaba el artículo I, Sección 2, sobre la autodeterminación, al sostener que los pobladores de Nicolás Ruiz ya no podían ser considerados indígenas dado que habían perdido su idioma.

Los autoridades de Nicolás Ruiz, con una capacidad altamente desarrollada para encontrar estrategias nuevas de lucha por la tierra, no perdieron el significado del caso ante la OIT: Nicolás Ruiz tenía el derecho de autoidentificarse como pueblo indígena y de luchar por su tierra como “territorio”.

³¹ Esta experiencia es analizada por Shannon Speed (2002).

³² Un reclamo ante la OIT tiene que ser presentada por un sindicato. El de Nicolás Ruiz fue presentado por el Frente Auténtico de Trabajo (FAT).

³³ Algunas de las tierras perdidas en Nicolás Ruiz se encuentran ocupadas por comunidades que se formaron hace varios años o décadas atrás. Nicolás Ruiz no tiene interés en destituir a estas comunidades, por tanto no buscan la recuperación de esas tierras, sino de las que están en posesión de los grandes terratenientes.

La estrategia del gobierno de rechazar sus reclamos con el pretexto de que no hablan tselal no es válida en los términos del Convenio 169 de la OIT, una ley al nivel de la Constitución. La definición de Nicolás Ruiz como una comunidad indígena le permite asimismo tomar decisiones con base en las costumbres internas. Lo anterior justifica el retiro de los derechos de comuneros a los priistas, quienes se negaron a participar en la asamblea, lo que la comunidad considera como una responsabilidad para tener derecho a trabajar una parcela. El Estado no tiene derecho de intervenir en favor de los priistas, porque como comunidad indígena Nicolás Ruiz ejerce su autonomía en los procesos de toma de decisiones locales. El caso de la OIT deja muy claro que tanto la recuperación de las tierras perdidas como el conflicto agrario latente denotan el resurgimiento de la identidad indígena.

Pero a pesar de que gente de Nicolás Ruiz entendía lo estratégico que era definirse como pueblos indígenas para justificar su lucha por la tierra en esta coyuntura, también le interesaba mucho el potencial de hacer valer su identidad colectiva y establecer su derecho a definirse como comunidad indígena como meta en sí (no sólo como base para otros objetivos). En palabras de uno de ellos: “Creo que esto es muy importante, el poder decirle al gobierno ‘No somos Zona Centro [una región definida como no indígena]. Somos tseltales. Sentimos que somos parte de los pueblos indígenas’”. Esta experiencia constata que concretamente las luchas por la tierra y por el poder político y legal local han pasado del terreno de los derechos agrarios al de los derechos indígenas. Ahora la mediación de conflictos locales con el estado se hace, en parte, por medio de actores y organizaciones de la sociedad civil, y éstos también influyen en los procesos. Y, más importante, demuestra que estos cambios afectan la manera en que las personas en “sitios locales” como Nicolás Ruiz definen su identidad comunitaria, no sólo estratégicamente, sino como parte de una lucha política, reformulando la percepción de sí mismos y la de su comunidad.

FORMAS DE GOBERNARSE: LA DECISIÓN COLECTIVA Y EL “MANDAR OBEDECIENDO”

El pueblo de Nicolás Ruiz ha experimentado transformaciones radicales en la última década: del partido oficial de derecha que habían apoyado durante décadas al partido opositor de izquierda, su integración al movimiento zapatista, las divisiones internas extremas y el notable giro de discurso identitario. Pero, a pesar de todo, las formas y prácticas de gobernar en Nicolás Ruiz no se han alterado mucho. A lo largo de su historia, el consenso ha sido clave en la forma de participación política y de gobernar. La primera tiene lugar en las decisiones tomadas por consenso en la asamblea de comuneros, y gobernar significa principalmente llevar a la práctica estas decisiones. Como hemos señalado, la autoridad elegida por el pueblo no tiene –como tendría una autoridad en un sistema de democracia electoral– un mandato para tomar decisiones y elaborar políticas en nombre del pueblo. Al contrario, es responsabilidad de la autoridad apearse a las decisiones colectivas y ponerlas en práctica.

Sucesos recientes, presenciados por los autores de este documento, confirmaron nuestro análisis. En una asamblea extraordinaria convocada por las autoridades para discutir el persistente problema con los priistas, el comisario abrió la sesión y expuso el tema a debatir: una nueva propuesta. Un comunero se puso de pie y le dijo que no querían saber de nuevas propuestas y que querían saber qué habían hecho las autoridades respecto de las decisiones ya tomadas en la asamblea. Muchas voces se levantaron para apoyar esta posición. “¿Cómo puede ser que ustedes actúen solos? ¿Por qué no han hecho lo que se acordó en la asamblea?” Las autoridades hicieron un esfuerzo para llevar la discusión al tema de la nueva propuesta, pero la molestia de los comuneros por la falta que percibían de las autoridades de no adherirse a las decisiones del colectivo y actuar por su cuenta se manifestó con mayor intensidad. Mientras las autoridades intentaban dar explicaciones, empezaron

a escucharse voces en tono de murmullo: “¡Cárcel!, ¡cárcel!, ¡cárcel!” Todas las autoridades de Bienes Comunales fueron destituidas esa noche. Por suerte, lograron evitar la cárcel. Su delito: no llevar a cabo, directamente y a la letra, las decisiones tomadas por la asamblea. Al día siguiente una asamblea general extraordinaria eligió nuevas autoridades. Este acontecimiento es una demostración clara de la importancia que tienen para el pueblo las decisiones consensuadas y lo que otros han llamado el “mandar obedeciendo”: es decir, que las autoridades actúen en acuerdo a dichas decisiones, pues de lo contrario la censura del pueblo será inmediata.

Esta forma de tomar decisiones por consenso del grupo (aun sin las mujeres) y este manejo del poder en que las autoridades se apegan a dichas decisiones están vigentes no sólo en Nicolás Ruiz, sino en muchas otras comunidades indígenas de Chiapas. Es también una de las principales bases de la propuesta de una gobernancia local o “buen gobierno”, –distinta a la del Estado (“mal gobierno”)–, promovida por el zapatismo. El concepto zapatista de “mandar obedeciendo” –las autoridades mandan obedeciendo al pueblo– es el mismo que en Nicolás Ruiz: las autoridades mandan obedeciendo al pueblo, pero no como producto de su afiliación con el movimiento zapatista, ya que se ha gobernado así por lo menos desde los años que abarca su memoria social. Ocurre más bien que la propuesta zapatista surge de las formas que ya existían en las comunidades indígenas de Chiapas. De modo que el movimiento zapatista y la afiliación de Nicolás Ruiz al mismo vinculan estas formas con una propuesta de modelo democrático alternativo a la del Estado mexicano, es decir, les dan un nuevo significado.

El modelo de tomar decisiones proponiendo ideas y discutiendo hasta llegar a un acuerdo ha sido entendido por algunos como sinónimo de “nuevas prácticas democráticas” por ser más incluyente que la democracia electoral, en que “la mayoría gana” y en la cual siempre habrá una “minoría” que pierda. Y esta minoría, casi siempre, estará constituida por los más débiles y oprimidos de la sociedad (Young, 2002). Para los de Nicolás Ruiz y para muchos integrantes del movimiento zapatista, la importancia del consenso

radica en que funciona para mantener la paz y la igualdad dentro de la comunidad o grupo, evitando abusos de poder. Cuando hay quienes deciden por otros, siempre hay inconformes, y eso lleva al conflicto social. En principio, la decisión colectiva por consenso es un modelo incluyente en el sentido de no dejar a nadie fuera de las decisiones tomadas (ningún hombre, pues) y es un sistema que promueve la conformidad social. Pero no es incluyente en el sentido de la tolerancia a la diferencia. Para algunos este modelo es antidemocrático porque siempre habrá disidencia, que se suprime con presión social fuerte para llegar al consenso. Esto va en contra del individualismo liberal que forma la base de la democracia electoral, en que cada individuo tiene el derecho a la libertad de elegir (Castro, inédito).

No es nuestro propósito aquí sugerir la supremacía de un modelo sobre otro, pues desde nuestra perspectiva ambos suponen riesgos. Lo que sí queremos señalar, porque nos ayuda a entender los nuevos significados de las prácticas en Nicolás Ruiz, es que el modelo del consenso se enfrenta con los discursos de democracia en México, con fuerte énfasis en el proceso electoral. Este discurso promueve cierto tipo de ciudadanía, en que la votación es la principal forma de participación política y de ejercicio del derecho político de “libertad de elegir” de cada individuo por medio del “voto libre y secreto”. Un discurso digno de celebrar en una etapa en que el país está saliendo del autoritarismo, pero también está inscrito en el proceso de construcción de hegemonía del Estado neoliberal, el cual es parte de un juego de racionalidades o lógicas culturales que interpelan a sujetos e informan prácticas. Ya varios teóricos han discutido la manera en que ciertas nociones apropiadas de ciudadanía y de participación política operan en apoyo de la desregulación económica y la descentralización política del Estado en América Latina (véanse por ejemplo Hale, 2002; Harvey, 2001; Postero, 2002).

En México, antes de la transición del corporativismo hacia el neoliberalismo, el modelo del consenso en las comunidades no fue un problema para el Estado porque el partido oficial había logrado cooptarlo. La comunidad mantenía su autonomía para tomar decisiones con base en sus usos y costumbres,

siempre que ésta respaldara la elección del partido oficial. El famoso análisis de Rus (1994) demostró que las estructuras de poder dentro de las comunidades fueron integradas a la política del Estado, garantizando tanto las prerrogativas de los caciques locales como el voto para el PRI, convirtiéndose así en “comunidades revolucionarias institucionales”. En el periodo neoliberal la legitimidad del gobierno requería algo diferente: ciertos conceptos de democracia y ciudadanía del todo ajenos a los que implicaba el modelo del consenso. Así fue que la misma forma de gobernar se volvió algo muy distinto, sobre todo con el levantamiento zapatista: se convirtió en la resistencia, en el modelo opositor.

Por tanto, aunque las formas básicas de gobernar en Nicolás Ruiz no cambiaron, su interpretación y su significado hacia el mundo exterior a la comunidad sí dieron un giro considerable. Con los cambios del discurso del Estado, su integración a un movimiento de resistencia y su militancia en un partido opositor, todo se vio con una luz distinta: su manera de entenderse, tanto en sus procesos de gobernancia locales como en su identidad comunitaria. Esta última, arraigada fuertemente en la memoria de la lucha colectiva para recuperar sus tierras, se ha modificado precisamente en el proceso de la lucha. En el contexto del multiculturalismo desde el Estado, la lucha por la tierra y el poder político y legal local se trasladó del terreno de los derechos agrarios al de los derechos indígenas. Y en la época zapatista, el consenso y el “mandar obedeciendo” de las autoridades adoptó un carácter fundamentalmente indígena. En este contexto, los pobladores de Nicolás Ruiz empezaron a entender sus prácticas de siempre como “usos y costumbres” y éstos como aspectos de su identidad indígena tseltal.

CONCLUSIÓN

Nicolás Ruiz, como toda comunidad, construye su identidad en relación con varios actores sociales que han sido sus interlocutores en diferentes momentos históricos. Sus prácticas tradicionales, como la toma de decisiones basada en el

consenso y el principio de la autoridad sujeto al colectivo, se han interpretado de distintas maneras en diferentes etapas, dependiendo de quiénes sean los principales interlocutores. Durante varias décadas del siglo XX, mientras el Estado corporativista, asimilacionista y con un fuerte énfasis en “lo agrario”, era su principal interlocutor en la lucha para recuperar sus tierras perdidas, los pobladores de Nicolás Ruiz asumieron sus tradiciones como “tradiciones agrarias” e hicieron hincapié en el rasgo campesino de su identidad comunitaria. El contexto de globalización del neoliberalismo, los nuevos discursos y políticas multiculturales del Estado, el movimiento zapatista y la efervescente sociedad civil han tenido impacto en Nicolás Ruiz y en su lucha por la tierra, dándoles otros interlocutores, nuevos discursos y vías de lucha. No es de sorprender que en este entorno interpreten sus prácticas de manera distinta, ahora como usos y costumbres indígenas, y que destaquen otro aspecto de su identidad comunitaria: su ascendencia tseltal. Estos cambios no son simplemente estratégicos, pues suponen una reformulación de la manera en que se entienden a sí mismos y a su comunidad. Se trata de una reinterpretación que cruza por igual sus formas de gobernarse y su etnicidad, las cuales no han cambiado sino que se entienden ahora de manera distinta. Se trata de las mismas personas, con la misma ascendencia tseltal y las mismas prácticas comunitarias, pero en el contexto actual se conciben de otra manera dentro del pueblo y tienen otra connotación para el Estado y para la sociedad civil. Este resurgimiento de la identidad indígena no es un proceso específico de Nicolás Ruiz. Muchas comunidades de Chiapas que durante décadas enfatizaban su identidad campesina retoman ahora su identidad indígena. Hoy en día Nicolás Ruiz, de manera activa y coherente, se apropia de los nuevos discursos, aplicándolos a su realidad local para construir una vez más su identidad y su lucha.

BIBLIOGRAFÍA

BARTRA, ARMANDO

1985 *Los herederos de Zapata*, Era, México.

BENJAMIN, THOMAS

1996 *A Rich Land, A Poor People: Politics and Society on Modern Chiapas*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

CASTRO APREZA, INÉS

Inédito “La representatividad en tierras indígenas y campesinas: la agenda pendiente”, manuscrito.

2002 “Violencia y justicia en Chiapas: los operativos policiaco-militares en 1998”, en Briceño-León, Roberto (comp.), *Violencia, sociedad y justicia en América Latina*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)-Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI), Buenos Aires, pp. 179-199.

HALE, CHARLES R.

2004 “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, manuscrito, Reunión de la “Red de Investigación Indígena”, taller final del proyecto CLASPO, junio, La Paz, Bolivia, inédito.

2003 “Rights, resources, and the social memory of struggle: reflections on a study of indigenous and black community land rights on Nicaragua’s Atlantic Coast”, en *Society for Applied Anthropology*, vol. 62, núm. 4, invierno.2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), pp. 485-524.

HARRISON, FAYE VENEZIA

1997 *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*, AAA Association of Black Anthropologists, Washington D. C.

HARVEY, NEIL

2001 “Globalization and resistance in post-cold war Mexico: difference, citizenship and biodiversity conflicts in Chiapas”, en *Third World Quarterly*, 22 (6), pp. 1045-1061.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

- 2001 *Histories and Stories from Chiapas: Border Identities in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)

- 2000 *XII Censo general de población y vivienda: resultados preliminares*, México.

JOSEPH, GILBERT Y DANIEL NUGENT (comps.)

- 1994 *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham.

KNIGHT, ALAN

- 1986 *The Mexican Revolution*, Cambridge University Press, Nueva York.

MALLON, FLORENCIA E.

- 1994 “Reflections on the ruins: everyday forms of State formation in Nineteenth Century Mexico”, en Joseph y Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham, pp. 69-106.

MARÍN, CARLOS

- 1998 “Plan del Ejército en Chiapas desde 1994: crear bandas paramilitares, desplazar la población, destruir bases de apoyo del EZLN”, en *Proceso*, núm. 1105, 4 de enero.

MONTEMAYOR, CARLOS

- 1997 *Chiapas: la rebelión indígena de México*, Joaquín Mortiz, México.

MUTUA, KAGENDO Y BETH SWADENER

- 2004 *Decolonizing Research in Cross-Cultural Contexts: Critical Personal Narratives*, State University of New York, Nueva York.

POSTERO, NANCY

- 2002 “Rationalizing indigenous politics: multiculturalism and neoliberalism in Bolivia”, ponencia, American Anthropology Association Meeting, noviembre, Nueva Orleáns.

RAMÍREZ CUEVAS, JESÚS

- 1997 “Mapa de la contrainsurgencia”, en *Masiosare*, enero 13.

ROSEBERRY, WILLIAM

- 1994 “Hegemony and the language of contention”, en Joseph y Nugent (eds.),

Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico, Duke University Press, Durham, pp. 355-366.

SPEED, SHANNON Y JANE COLLIER

- 2000 “Limiting indigenous autonomy in Chiapas: the State government’s use of human rights”, en *Human Rights Quarterly*, vol. 22, núm. 4, pp. 877-905.

SPEED, SHANNON

- 2006 “Rights at the intersection: gender, ethnicity and power in Nicolás Ruiz”, en Shannon Speed, Aída Hernández y Lynn Stephen (comps.), *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*, Universidad de Texas Press, Austin, pp. 203-221.
- 2002 “Global discourses on the local terrain: human rights and indigenous identity in Chiapas”, en *Cultural Dynamics*, 14 (2), pp. 205-228, junio.

TUHIWAI SMITH, LINDA

- 1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books.

YOUNG, IRIS MARION

- 2002 *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Estados Unidos.

FUENTES PRIMARIAS

Documentos Históricos de Bienes Comunales, Nicolás Ruiz.

Documentos Históricos del Municipio de Nicolás Ruiz, Archivo de la Presidencia Municipal, Nicolás Ruiz.

Documentos del Archivo del Registro Civil, Nicolás Ruiz.

Documentos del Archivo del Registro Agrario Nacional (RAN), Tuxtla Gutiérrez.

Documentos del Archivo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, San Cristóbal de las Casas.

Capítulo 10

El Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo: demandas de ciudadanía étnica en tiempos de guerra

Xochitl Leyva Solano y Juan Vázquez

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

El presente capítulo es producto de una investigación de tipo colaborativo. Por investigación colaborativa entendemos aquella que se orienta hacia la descolonización de la investigación y busca la co-labor entre académicos y líderes, organizaciones y movimientos indígenas a partir de la elaboración de una agenda compartida basada en los principios de respeto mutuo, confianza y diálogo, así como en la búsqueda de horizontalidad y re-valoración del saber indígena. Una agenda donde las partes guarden su autonomía intelectual, en que las tensiones producidas por la colaboración sean reconocidas y sirvan para abrir espacios de reflexión que contribuyan a crear nuevas relaciones y un conocimiento más complejo y útil para las partes involucradas y para la sociedad en general (Leyva, 2006).

La investigación de co-labor (o colaborativa) puede inscribirse en el campo de la investigación descolonizada (Harrison, 1991; Lander, 1993; Quijano, 1996; Smith, 1999; Hale, 2001, 2004, 2006; Restrepo y Escobar, 2004; Narotzky, 2005; Santos, 2005; Speed, 2005; Hernández, 2006), misma que parte del supuesto epistémico de que el investigador(a) es también un actor social situado (Haraway, 1998), es decir, posicionado en cuanto a su género, su cultura y su perspectiva político-ideológica. Dicho posicionamiento puede conducir

a una identificación básica con un grupo organizado en lucha y conducir a crear un área sustantiva de traslape, en la que el objetivo de la investigación misma surja de un diálogo de intereses comunes entre las partes (Hale, 2004: 6). En nuestro caso, el primer diálogo sustento de este trabajo se dio entre Juan Vázquez, líder histórico de la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo (ORCAO) y dirigente del frente político Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO), y Xochitl Leyva, antropóloga llegada a la Selva Lacandona en 1987 para trabajar con la organización campesina que entonces existía, la ARIC Unión de Uniones y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas.

Juan Vázquez y Xochitl Leyva empezaron a trabajar juntos en 1997 con la finalidad de hacer un video que difundiera masivamente los resultados de la experiencia de gobierno del Consejo Municipal Plural Ampliado (CMPA) de Ocosingo (véase Vázquez, Leyva, Köhler y López, 2004). Por ello, en 2003, fue casi natural que la colaboración se ampliara, ahora en el marco del Proyecto “Gobernar (en) la diversidad”. Pero para construir una agenda compartida de trabajo fue necesario que el líder político Juan Vázquez y la propia COAO encontraran sentido a su participación en la investigación, es decir, un sentido propio de utilidad y de beneficio concreto para ellos. Al respecto Juan Vázquez reflexiona:

“Nuestro trabajo en esta investigación al menos le va a servir a la gente porque con nuestra sistematización [la que tú y yo estamos coordinando] la gente se va a dar cuenta de la importancia que tienen los procesos que hemos vivido. Procesos que a lo mejor para nosotros no tienen ninguna validez académica. Por ejemplo para mí, en particular, investigar cuánto tiempo han durado las organizaciones, qué están haciendo, cómo le han hecho, quiénes son sus representantes, cuál es su forma de pensar, cómo es su forma de organizarse, qué cosas han logrado, cómo logran los beneficios, qué hacen con los beneficios, al menos para mí eso no era algo importante. Lo importante para nosotros es el proceso con la gente, pero hasta ahí *nomás* se queda...

Para nosotros nuestra lucha es constante y consecuente. Entonces nosotros a lo mejor no le damos importancia a lo que los investigadores consideran importante. Por ejemplo, hay cosas que yo en este proyecto me he dado cuenta a partir de lo expuesto por otros equipos, y digo: ¡eso es lo que vale!, ¡vale lo que hacemos!, ¡caramba! Entonces piensas en todo el tiempo que hemos perdido en no querer difundir, piensas en la importancia de las autoridades, de los procesos organizativos en las comunidades, de los consensos, de las asambleas. Quizás nosotros sabemos que sí es importante como tarea, como vida cotidiana, pero nunca nos detenemos a pensar en la importancia que tiene difundirlo, darlo a conocer, que lo investiguemos y sistematicemos nosotros mismos” (Vázquez, 2005: 10).

En aquel año de 1997, Xochitl Leyva regresaba de Inglaterra a Ocosingo después de trabajar con los colectivos zapatistas europeos en el marco de un nuevo enfoque llamado antropología activista. Entre los aspectos que más le llamaron la atención en esos días estaba la apabullante militarización y el alto grado de violencia institucionalizada y paramilitar, sobre todo presente en Los Altos y el Norte de Chiapas. Baste recordar que en diciembre de ese año se sucedió la masacre de Acteal, en la que fueron asesinados 45 indígenas a manos de paramilitares del municipio de Chenalhó, y al año siguiente el Ejército Mexicano y la policía de seguridad pública del estado desmantelaron con lujo de violencia tres municipios autónomos zapatistas e intervinieron militarmente en Chavajeval, Unión Progreso y Nicolás Ruiz. A pesar de todo esto, Leyva veía como una luz al final del túnel las autonomías *de facto* zapatistas y el hecho de que los indígenas de organizaciones campesinas independientes (co)gobernaran por primera vez el municipio de Ocosingo, después de haber estado bajo el poder y el dominio *kaxlán*, ladino, mestizo, y durante casi siete décadas bajo el control priista.

Después de varios años de participación activa y reflexión desde redes internacionales neozapatistas, para Leyva era casi inevitable e indispensable profundizar en el conocimiento de los nuevos procesos locales y regionales, de los cuales sin duda el Consejo Municipal era parte. El interés motor de la

colaboración era contribuir a la producción de un conocimiento complejo y profundo de los procesos y movimientos políticos que se estaban sucediendo en Chiapas y México, no tanto para el deleite de la academia, sino para que fuera útil al quehacer político concreto de los involucrados en la vida política local y regional. Así que bajo estas condiciones se inició el trabajo con Juan Vázquez y con la COAO, siendo el presente texto uno de los tres productos planeados. Los otros dos son el video ya mencionado y un libro de divulgación que esperamos sea más accesible que éste —escrito mucho en clave académico-universitaria— a los miembros de las comunidades y las organizaciones indígenas.

INTRODUCCIÓN

El actual municipio libre de Ocosingo (Chiapas, México) se constituyó en 1921. Sin embargo, hasta antes de 1994 era poco conocido, a pesar de albergar la segunda selva más grande de América Latina: la Lacandona. En la actualidad el municipio es famoso mundialmente por ser el núcleo político-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En 1996, al tiempo que existían los municipios autónomos zapatistas y las regiones autónomas pluriétnicas, se erigió en Ocosingo el Consejo Municipal Plural Ampliado (CMPA). El objetivo del presente capítulo es reflexionar sobre la experiencia de formación y funcionamiento del CMPA en el marco de la emergencia indígena, cuya fase más reciente es identificada por algunos académicos a partir de los años noventa del siglo XX. Queremos mostrar cómo y por qué las demandas, luchas y movilizaciones sucedidas en Ocosingo a mediados de ese decenio pueden ser entendidas como parte medular de los reclamos de ciudadanía étnica enarbolados tanto por indígenas miembros de organizaciones independientes como armadas. Demandas, reclamos y movilizaciones que paradójicamente se dieron en pleno avance de la política contrainsurgente y de la celebración de los diálogos por la paz.

En este capítulo miraremos al Consejo Municipal de Ocosingo en el marco del levantamiento zapatista de 1994, pues creemos que esto nos permitirá reflexionar acerca de algunos cambios concretos en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, y nos ayudará a explorar hasta qué punto las organizaciones independientes y las armadas han generado mayor equidad, justicia social y representación política en poblaciones caracterizadas por la diversidad cultural, étnica, racial, política y religiosa. Sin embargo, el regreso del PRI al poder municipal en 1998, el ascenso del PAN en 2007, la irresuelta demanda de los gobiernos paralelos *de facto* (ya no sólo los municipios autónomos, sino incluso ahora las Juntas de Buen Gobierno), el proceso de paz suspendido y los Acuerdos de San Andrés no cumplidos evidencian los límites reales que han tenido los reclamos de derechos ciudadanos de los indígenas, no sólo en Chiapas sino en México en general.

LA EMERGENCIA INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA

En el marco de la V Reunión del Congreso Nacional Indígena (CNI), celebrada el 5 y 6 de mayo de 2006, el Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas sostenía que en los albores del siglo XXI, en México, las luchas de los pueblos indígenas alcanzaban una nueva etapa que trascendía la demanda autonómica: la de la plena construcción de autonomías desde los propios pueblos. Autonomías que reclaman una política seria y profunda, que dé respuesta a la pluriculturalidad de la sociedad mexicana, más allá de la constitucionalmente reconocida desde 1992 y ratificada en la reforma de 2001. En el documento se afirmaba:

... dichas autonomías son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante y con presencia previa inclusive a la formación del Estado nacional... [En ese sentido, los congresistas agregaban que] ...las

autonomías son cuestiones de derecho, no de políticas... (citado en el boletín electrónico *Regiones Indias*, 28 de abril de 2006).

La propia declaración política de esta V Reunión reiteraba que sus miembros continuarían en la construcción de las autonomías e impulsarían “una Nueva Constitución y otra forma de gobierno que permita el reconocimiento de [sus] derechos y una sociedad justa, libre y democrática”.¹ Derechos que, argumentaban, los convertirían en sujetos de derecho capaces de controlar y administrar sus tierras, territorios y recursos naturales.

Pero a pesar de que los 800 representantes de 31 diferentes pueblos indígenas de 25 estados mexicanos suscribieron dicha declaratoria, hay que destacar la variedad de estrategias de lucha prevalentes entre todas esas organizaciones y pueblos y el hecho de que un número importante de organizaciones indígenas (de oposición) no participan o no se sientan representadas en el CNI y mantengan otras dinámicas y redes políticas. La diversidad de estrategias políticas en el nivel nacional también se da en el nivel latinoamericano, ya que los movimientos y organizaciones indígenas son muy diferentes entre sí (Bengoa, 2000), lo que dificulta la comparación, pero sobre todo las alianzas políticas coyunturales o de largo aliento.

Con todo, es posible afirmar que a partir de los años noventa hay un movimiento cultural “panindigenista” que abarca desde el extremo sur de América hasta el norte del continente. En él las voces de los indígenas literalmente emergen del silencio en el que habían permanecido. Un silencio roto anteriormente sólo en momentos de revueltas y rebeliones (Bengoa, 2000). Dicho movimiento se centra en el reclamo de reconocimiento enarbolado por indígenas organizados a diferentes niveles y de diferentes formas. Para Bengoa, esta emergencia implica nuevos discursos identitarios, una cultura indígena reconstruida, discursos híbridos producto de realidades globalizadas en las que los indígenas se mueven hoy. Discursos

¹ Tomado de <http://www.narconews.com>.

y prácticas en los que el reclamo de derechos es central. Pero no se trata de cualquier tipo de derecho, sino del derecho a la diferencia, del reconocimiento constitucional de derechos colectivos de los pueblos, organizaciones y comunidades indígenas. Pero a la vez se trata de la exigencia básica del derecho a tener derechos (Jelin, 1996). Estos discursos han generado en toda América Latina nuevas movilizaciones, rebeliones y resistencias en las que encontramos articuladas demandas de redistribución, participación y reconocimiento (Luckes y García, 1999).

La emergencia indígena se dio en América Latina a la par del avance y la consolidación en la región de las políticas neoliberales de ajuste macroeconómico y de reforma estructural que trajeron consigo polarización, empobrecimiento de las mayorías y retiro del Estado de sus funciones tradicionales (Dávalos, 2005). Otros elementos ayudan también a explicar la emergencia indígena de los años noventa. En primer término puede mencionarse la crisis profunda de las ideas y las prácticas hegemónicas de ciudadanía y democracia que sostenían a los gobiernos constitucionales latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XX. En segundo lugar podemos afirmar que el término de la Guerra Fría y de su esquema bipolar —en donde sólo cabían el “comunismo” y el “capitalismo”— favoreció el surgimiento de nuevos movimientos sociales en América Latina (entre ellos el indígena). Por último, pero no por ello menos importante, está la globalización, que en todo el mundo parece suponer la revaloración de las relaciones e identidades locales (Bengoa, 2000).

Según Bengoa, la emergencia indígena remite a mediados de los años setenta, cuando nacieron organizaciones indígenas ligadas a la lucha por la tierra, a las iglesias y a los organismos no gubernamentales. Después, entre 1985 y 1992, se habla de un segundo momento, articulado en torno a la “celebración” y a las contra-celebraciones de los “500 años del Descubrimiento de América” (Plascencia, 1996; Sarmiento, 1998). Un tercer estadio puede identificarse a raíz del levantamiento en Ecuador (1990) y del levantamiento zapatista en Chiapas, México (1994). Las masivas movilizaciones de 2003 en Bolivia en contra de las políticas neoliberales implementadas por el presi-

dente Gonzalo Sánchez de Lozada (Ticona, 2005); la creación, ese mismo 2003, de las Juntas de Buen Gobierno zapatistas en Chiapas; la asunción de la presidencia boliviana en 2006 por parte del aymara líder sindical Evo Morales, y las multitudinarias protestas sucedidas entre marzo y abril de ese mismo año en Ecuador en contra de la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos de Norteamérica, podrían marcar la cuarta etapa de la emergencia indígena que está en marcha y que presenta nuevos retos no sólo a los indígenas organizados y movilizados sino a las sociedades y naciones latinoamericanas en su conjunto.

La emergencia indígena nos parece un concepto útil para los fines de nuestro análisis, pues tiene su foco puesto en cómo indígenas organizados desde abajo enarbolan demandas de derechos por medio de protestas, rebeliones y movilizaciones. Ello nos obliga a ir más allá de las concepciones jurídicas, legales y formales de la ciudadanía. En ese sentido se habla de la ciudadanía como “resultado de conflictos sociales y luchas por el poder que se producen en coyunturas históricas concretas”. Bajo esta perspectiva se privilegia lo “que ha significado la ciudadanía en la práctica en diversas sociedades contemporáneas” (Luckes y García, 1999: 1-2), lo que nos coloca entre aquellos estudiosos que analizan la ciudadanía sociocultural antes que la ciudadanía formal (Laponce, 1995) y entre quienes se preguntan por el sentido de la participación directa en los asuntos públicos (ciudadanía activa), en vez de verla como la “titularidad para recibir bienes y servicios garantizados por derechos” (ciudadanía pasiva) (Crouch, 1999: 258-259).

Con el presente capítulo queremos sumarnos a los colegas que ya practican el estudio antropológico de la ciudadanía, tomando en cuenta “las realidades vividas, la cultura, las estructuras políticas y de la sociedad civil que promueven, limitan o ‘distorsionan’ la realización de una ciudadanía plena” (Assies, Calderón y Salman, 2002: 18). Algo que a su vez obliga a ir más allá de unas ciencias sociales prescriptivas, urge a reconocer el carácter polisémico del concepto de ciudadanía (*ibid.*: 25) y a tomar en cuenta “las estrategias cotidianas de poder entre agentes sociales, así como los imaginarios acerca de la ciudadanía y sus

configuraciones” (*ibid.*: 39). Pero en nuestras sociedades multiculturales latino-americanas esas configuraciones e imaginarios han estado moldeados por relaciones de poder, por relaciones étnicas e interétnicas y, sobre todo, por conflictos interétnicos.

LA CIUDADANÍA ÉTNICA² EN MÉXICO

Al abordar el estudio de las demandas de ciudadanía étnica en México, De la Peña (2006b) parte de la época colonial. Afirma que en la Nueva España los naturales de esas tierras no eran propiamente ciudadanos, sino súbditos de la monarquía española; súbditos tutelados agrupados en las comunidades indígenas, donde podían acceder a la propiedad colectiva de la tierra y a un sistema de autogobierno limitado. Cuando pasa revista a la época de Independencia, De la Peña asevera que los indígenas seguían viviendo en la exclusión económica y social, a pesar de haberse formalizado el reconocimiento de sus derechos civiles y políticos: un reconocimiento que por cierto se topó con la abolición hecha por los liberales del régimen de autoridad y de propiedad comunal de la tierra. Con la Revolución Mexicana apareció el municipio republicano, que de nuevo dio cabida a una forma única de gobierno local (Guillén, 2007). Pero será la introducción del indigenismo como política de Estado lo que favorecerá la política de la “redención del indio” y la integración de la nación mexicana imaginada como una nación mestiza, biológica y culturalmente hablando.

En sus diversos textos (1995, 1999a y b, 2006a y b), De la Peña nos explica el papel que jugaron en todo ese proceso los antropólogos, las políticas de educación bilingüe, el Instituto Nacional Indigenista (INI), las secretarías y los funcionarios de gobierno, así como los congresos indigenistas y las leyes

² El concepto de ciudadanía étnica nace de manera paralela en Ecuador, Perú y México (véanse Guerrero, 1990; Montoya, 1992, 1998 y De la Peña, 1995). Para un análisis detallado de la historia del concepto véase Leyva (2007).

internacionales. Hasta finales de la década de los sesenta, la idea hegemónica era que el acceso irrestricto de los indígenas a los beneficios ciudadanos se daba sólo vía su aculturación. Todo esto sucedía en México de la mano de la construcción política de un partido de Estado caracterizado por vertical, autoritario y corporativo.

A partir de 1968, las críticas al sistema político entonces vigente incluyeron la política indigenista. Una crítica que surgió desde adentro, desde los márgenes y desde afuera del propio sistema. Entonces empezaron a oírse las voces de los nuevos intelectuales indígenas formados por la labor educativa del propio Estado, las iglesias, los partidos y las centrales comunistas. Así, entre 1970 y 1990, en diferentes partes del país vimos crecer organizaciones y movimientos urbano-populares, de campesinos, de estudiantes y de indígenas. Sus reclamos iban en contra de diferentes aspectos de la política social, del modelo económico o de la política autoritaria del entonces partido de Estado. Según Guillermo Bonfil, en el caso de los líderes y las organizaciones indígenas había ya una demanda principal compartida: la exigencia del “reconocimiento de su realidad cultural y colectiva” (citado en De la Peña, 2006a: 9).

En su detallado análisis sobre las reivindicaciones de los derechos ciudadanos de los indígenas, De la Peña entrecruza tres ejes: 1) la formación de líderes indígenas, a los que llamó “intermediarios culturales”; 2) las reformas constitucionales en materia de cultura y derechos indígenas, sobre todo la de 1992 y la de 2001, y 3) los acuerdos nacionales y los convenios internacionales en materia de paz, autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas (en particular, se detiene en la ratificación por parte de México del Convenio 169 de la OIT y en la firma de los Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno mexicano). A pesar de que De la Peña admite la utilidad y vigencia del término pueblo indígena, ya que en su opinión valida a los indígenas como sujetos de derecho en el ámbito internacional, a la vez precisa:

Conviene usar el término *ciudadanía étnica* para referirse a las características de los derechos ciudadanos de los miembros de un pueblo indígena al interior de un

Estado nacional. Por parte del Estado, la aceptación de tales características conlleva –por el principio de equidad– la implementación de políticas de acción afirmativa que combatan la exclusión... Podemos clasificar las demandas de la *ciudadanía étnica* en cuatro grandes apartados: 1) [los reclamos de] *visibilidad digna*, 2) el *fortalecimiento* y la *reproducción de las expresiones culturales*, 3) el desarrollo sustentable conforme a los valores propios, 4) la *autoridad* y la *representación política diferenciada* (subrayados nuestros) (De la Peña, 2006a: 12).

A decir de De la Peña (1999a), las luchas por la ciudadanía étnica han permitido construir una ciudadanía “desde abajo”, criticar la visión evolucionista y etnocéntrica de los derechos universales, así como reconstruir y ampliar los espacios públicos. En ese sentido, dichos reclamos han sido un “componente esencial del proceso de emergencia de la sociedad civil y la democratización de México” (*ibid.*: 284) y de América Latina (Dávalos, 2005). Otros autores (Harvey, 1998; Rojas Cortés, 2000; Zárate, 2002; García Rojas, 2003; Leyva, 2002 y 2005; Navarro 2006; Buenrostro, en prensa) constatan que las demandas de ciudadanía étnica en México han buscado dirigir el sentido de la integración de los indígenas al Estado y a la nación, han obligado a cambios constitucionales y a transformaciones en los contenidos de las políticas públicas, al tiempo que han retado la cultura política hegemónica basada en la exclusión y la discriminación de los indígenas. Pero ¿qué desarrollo, forma y contenido específico han tomado las reivindicaciones de ciudadanía étnica en Ocosingo?, ¿qué tienen que ver con la instalación del Consejo Municipal y con el levantamiento zapatista?

Como demostraremos en este capítulo, el levantamiento zapatista de 1994 y la movilización de la COAO en 1995 pueden ser vistos como acciones colectivas emergentes que han llevado a la apertura de los espacios públicos y al avance de los derechos ciudadanos de los indígenas en el municipio y en la región. De esta forma, el levantamiento armado zapatista y la revuelta cívica municipal que desembocó en la instalación del Consejo Municipal Plural Ampliado contribuyeron al proceso de constitución de ciudadanos étnicos

(Guerrero, 1990). Entre 1994 y 1998, las organizaciones independientes y las armadas intentaron, cada una por su lado, hacer avanzar los derechos sociales y políticos de los indígenas, unas desde el ayuntamiento constitucional y otras desde el municipio autónomo rebelde. En cuanto a la exigencia de los derechos culturales de los indígenas zapatistas, baste examinar sus demandas, contenidas en los tres diferentes documentos³ que conforman los Acuerdos de San Andrés firmados en febrero de 1996 por el EZLN y el gobierno federal (Ce Acatl, 1996). Pero a la par que los zapatistas hacían avanzar la teoría y la práctica del “mandar obedeciendo”, los indígenas coaoístas impulsaban el acuerdo y el consenso indígena como mecanismo privilegiado para la toma de decisiones en pleno corazón del ayuntamiento constitucional. Todas ellas prácticas echadas a andar, como veremos enseguida, en pleno enfrentamiento militar y en el momento más álgido de la guerra de baja intensidad.

EMERGENCIA INDÍGENA EN OCOSINGO, CHIAPAS, MÉXICO

Ocosingo es el municipio con mayor extensión territorial de Chiapas, hasta julio de 1999 tenía 10 529.3 km².⁴ En esa superficie habitaban 146 696 personas, distribuidas en 1 007 localidades (INEGI, 2000).⁵ La ciudad de Oco-

³ Nos referimos a los siguientes documentos: “Pronunciamento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional”, “Propuestas conjuntas que el Gobierno Federal y el EZLN se comprometen a enviar a las instancias de debate y decisión nacional, correspondiente al punto 1.4 de las Reglas de Procedimiento” y “Compromisos para Chiapas del gobierno del Estado y Federal y el EZLN, correspondiente al punto 1.3 de las Reglas de Procedimiento”, citados en Ce Acatl (1996).

⁴ En julio de 1999 a esos 10 529.3 km² se le restaron 1 911.81 km² para formar dos municipios nuevos: Marqués de Comillas y Benemérito de las Américas. La remunicipalización de Ocosingo fue parte de la política contrainsurgente que impulsó el gobernador priista en turno Roberto Albores Guillén (véase Leyva y Burguete, 2007).

⁵ Por localidades nos referimos a ejidos, ranchos, rancherías, bienes comunales, nuevos centros de población y la ciudad de Ocosingo.

singo es la cabecera municipal y el centro urbano rector de un *binterland* que sobrepasa los límites municipales (véase Leyva y Ascencio, 1996). En 1990 dicha ciudad contaba con 12 826 habitantes, mientras que en el año 2000 llegó a tener 26 496 (INEGI, 1990, 2000). Este alto crecimiento poblacional en tan sólo una década no tiene que ver únicamente con el natural crecimiento urbano, sino que estuvo ligado al impacto y desarrollo del conflicto armado desatado el 1 de enero de 1994.

Después de que el EZLN declarara la guerra al gobierno mexicano tomando seis cabeceras municipales en Chiapas, la ofensiva del Ejército Mexicano por tierra y por aire contra los insurrectos no se hizo esperar. De hecho, se levantó un cerco militar que mantuvo incomunicadas la ciudad y la Selva Lacandona durante cinco días. Entre combates y bombardeos se dieron los primeros desplazamientos de población hacia las ciudades de Comitán, Las Margaritas y Ocosingo,⁶ continuando durante todo 1994 y reavivándose con la ofensiva militar de febrero de 1995 lanzada por el gobierno federal para atrapar a los “cabecillas” del EZLN (Rebón, 2001).⁷

Otro tipo de desplazamiento de población se dio a raíz de las tomas de tierras que se realizaron al calor del conflicto armado, muchas de ellas a cargo de las bases zapatistas y otras de organizaciones campesinas de izquierda con una larga tradición de lucha agraria. Para ellos se trataba de la “recuperación legítima de tierras ancestrales”, mientras que para los afectados (rancheros y pequeños propietarios) no eran sino “invasiones ilegales” que muchas veces los condujeron a marcharse de la ciudad y del municipio. En 1994, según cifras de la propia Secretaría de la Reforma Agraria, 526 predios con un total de 46,237 hectáreas fueron “invadidas en la zona de conflicto” (SRA, citada en Villafuerte *et al.*, 1999: 359).

⁶ Hay una guerra de cifras acerca del número exacto de desplazados por el conflicto político-militar de 1994 (véase al respecto Rebón, 2001: 46).

⁷ Después de la ofensiva militar de ese 1995, en noviembre se registraron 17 000 desplazados, 5 000 de ellos estaban radicados en la ciudad de Ocosingo (Morquecho, 1994).

Pero fue la militarización apabullante lo que cambió radicalmente la fisonomía del municipio y de la ciudad de Ocosingo, así como de la Selva Lacandona. Las veredas y terracerías de la Lacandona fueron ocupadas por retenes militares permanentes e intermitentes, por campamentos, guarniciones, bases de operaciones, centros de adiestramiento, nuevos cuarteles militares y áreas habitacionales que albergaban a mandos militares, a soldados y a sus familias (Global Exchange, CIEPAC y Cencos, 2000). A pasos acelerados empezó a pavimentarse la terracería que comunicaba internamente Las Cañadas de la Selva Lacandona, lo cual podía leerse como resultado de un interés gubernamental para obtener un control militar preciso de las bases civiles y militares del EZLN y de sus simpatizantes.

A pesar de todo ello, el EZLN logró romper el cerco militar el 19 de diciembre de 1994, al declarar la formación de 38 municipios autónomos en rebeldía, nueve de ellos localizados en el municipio de Ocosingo. Los municipios autónomos en ese diciembre de 1994 contaban con el apoyo moral y político de una facción importante del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC)⁸ y de la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (llamada AEDPCH),⁹ compuesta por miembros de organizaciones campesinas, indígenas, de organismos no gubernamentales, del PRD, del movimiento magisterial, de organizaciones de barrios, profesionales e individuos sin filiación política alguna. El CEOIC y la AEDPCH fueron creados en la coyuntura de 1994 de frente al EZLN y al gobierno federal. En sus inicios, una facción importante de ambos compartía con el EZLN sus demandas políticas, lo cual fue visto como un peligro por el gobierno mexicano. Éste inmediatamente buscó cooptarlos y estableció

⁸ EL CEOIC fue fundado en enero de 1994 con aproximadamente 280 organizaciones oficiales e independientes de Chiapas (Acta de la Comisión Coordinadora Ejecutiva del CEOIC, Chiapas, 22, 23 y 24 de enero de 1994).

⁹ La AEDPCH fue fundada en julio de 1994 con representantes de centrales campesinas, centros de derechos humanos, organizaciones de productores, organizaciones no gubernamentales, ciudadanas, de artesanas, frentes cívicos municipales y comités municipales del PRD (Relatoría de la Primera Convención Estatal de la ADEPCH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2 y 3 de julio de 1994).

mesas de concertación en las que ofrecía financiamiento a las organizaciones campesinas para proyectos productivos y para comprar las tierras “invadidas” (Villafructe *et al.*, 1999).

El 12 de enero de 1994 el Gobierno Federal declaró unilateralmente el cese al fuego ante una sociedad civil mexicana e internacional que exigía implementar una salida política al conflicto armado. Éste fue sólo la base mínima para empezar a trabajar en favor de los diálogos y la negociación que condujo a los primeros acuerdos de paz entre el EZLN y el gobierno. Acuerdos que fueron firmados el 16 de febrero de 1996, un mes y 16 días después de que el Congreso del Estado de Chiapas decretara instaurado el CMPA de Ocosingo (*Periódico Oficial*, núm. 071). Sin duda, en aquellos años de 1994 y 1995 el municipio de Ocosingo se vio atravesado por varias dinámicas: las derivadas de la guerra y la consecuente militarización, las de la creación de municipios autónomos rebeldes, las de los diálogos de paz y las generadas por las elecciones de julio de 1994 (para elegir presidente de la república, gobernador, senadores y diputados federales) y las de octubre de 1995 (para elegir presidente municipal y diputados locales). De una u otra forma, todos los actores locales se vieron afectados por el correr simultáneo de todas estas dinámicas.

DEL LEVANTAMIENTO ARMADO A LA REVUELTA CÍVICA MUNICIPAL

La Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO) nació en 1995 al calor de dos luchas: la armada y la electoral democrática. Pero a pesar de que la COAO es un frente político formado en una coyuntura específica, se compone de organizaciones sociales cuya historia en algunos casos se remonta a mediados de los setenta y sobre todo a los ochenta.

Las organizaciones que en 1995 formaban la COAO eran la Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente y Democrática (ARICIYD), la Or-

ganización Regional de Cafeticultores de Ocosingo (ORCAO), el Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI), la Organización Pacho Villa, la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI), Barrios Unidos de Ocosingo, la Organización Bajté y la Organización de Familias Autónomas de Ocosingo (OFAO). Las cinco primeras son organizaciones de campesinos e indígenas¹⁰ cuyas bases se localizan en el medio rural,¹¹ y las tres últimas son organizaciones urbano-populares.

Hasta antes de 1994, casi ninguna de las organizaciones campesinas rurales que formaron la COAO se había interesado por votar, por participar en elecciones, por afiliarse a partido político alguno o por disputar el control del ayuntamiento. Este último era coto de poder de la élite *kaxlana* (mestiza) priísta. Ésa era la norma no escrita y durante décadas nadie la rebatió. Las organizaciones campesinas independientes del gobierno y de los partidos políticos habían estado muy ocupadas construyendo en sus organizaciones y comunidades lo que llamamos en política “el poder popular” y en la academia, “la democracia participativa”.

¹⁰ Según el Censo de 1990, 79% de la población del municipio era hablante de una lengua indígena. De acuerdo con su orden de importancia, había hablantes de tseltal, chol, tsotsil, tojolabal, lacandón, zoque, chinanteco y mame. Dados los procesos de colonización de las diferentes subregiones de la selva, encontramos campesinos de otras partes del país también radicando ahí y hablando sus lenguas (Leyva y Ascencio, 1996: 58, 67).

¹¹ El dominio político-territorial de las organizaciones miembros de la COAO iba más allá de los límites municipales de Ocosingo. Por ejemplo, la ORCAO tenía sus seguidores en varias comunidades de los municipios de Chilón, Oxchuc, Huixtán, Altamirano y los bordes no selváticos de Ocosingo (entrevista con José Pérez, dirigente de la ORCAO, Ocosingo, Chiapas), mientras que las ARIC's venían de una matriz común que era la Unión de Uniones y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas, que tenía presencia en casi todas las comunidades de Las Cañadas de la Selva Lacandona. El MOCRI tenía sus afiliados en la subregión Marqués de Comillas de la selva, la organización Pancho Villa en el Primer Valle de Ocosingo, mientras que el CNPI tenía sus seguidores en Monte Líbano y en el Valle de Santo Domingo. Para 1997 se incorporó a la COAO la ARIC Unión de Uniones como fruto de los trabajos de reconciliación que realizó el CMPA (entrevista con Mariano Toledo, San Cristóbal de las Casas, 18 de octubre de 2004). Como las otras ARIC's, la llamada Unión de Uniones era parte de la misma matriz y sus seguidores eran también habitantes de Las Cañadas, algunos de ellos se desplazaron con la guerra a la ciudad de Ocosingo.

Esa forma de hacer política adquirió nuevas dimensiones al calor del levantamiento zapatista y de frente a las repercusiones locales, regionales, estatales, nacionales e internacionales del mismo. Con la guerra, líderes y bases de organizaciones independientes locales decidieron, entre otras cosas, discutir en el ejido de Santa Elena (Selva Lacandona), entre el 21 y el 23 de septiembre de 1994, la situación coyuntural: cómo afectaba a sus organizaciones, qué posibles acciones de coordinación podían impulsar y el impacto de los procesos electorales (véase Convocatoria del Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de Ocosingo, septiembre de 1994). Meses antes, en las elecciones celebradas en julio de ese mismo año, las organizaciones independientes habían apoyado al candidato de la sociedad civil a la gubernatura de Chiapas, Amado Avendaño. Este candidato fue registrado bajo las siglas del PRD. Un comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena Comandancia General del EZLN establecía:

Segundo. El dispositivo para la instalación de casillas y para la realización de las elecciones en la zona de conflicto ya ha sido acordado, en el aspecto estatal y federal...

Tercero. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha demostrado, así, su voluntad de paz... ha concretado su disposición a no obstruir el proceso electoral venidero... (EZLN, 1994: 300).

A las elecciones de 1994 siguió la movilización de una parte importante de la ciudadanía chiapaneca que impugnaba el fraude cometido contra Amado Avendaño. Éste, apoyado por las bases sociales que lo habían postulado, se declaró “gobernador en rebeldía” (Kampwirth, 1996) y erigió un gobierno popular y paralelo al que llamó “gobierno en transición” (Palma, 1998). Esta coyuntura fue la mejor escuela cívica para los líderes campesinos y las bases de las organizaciones de la COAO. Ahí empezaron a familiarizarse con aspectos técnicos, políticos y jurídico-electorales. Ya para las elecciones municipales de octubre de 1995, los líderes de la COAO hicieron una consulta a sus bases

para definir su participación en el siguiente proceso electoral. El resultado de la consulta fue positivo y según narra un asesor técnico del Consejo:

Los candidatos tseltales miembros de la COAO visitaron ejidos, rancherías y comunidades... Su discurso, plataforma y propuesta de gobierno se fue construyendo en estas visitas. En estos mismos recorridos se compro[baron] exageradas irregularidades para llevar a cabo elecciones confiables, además de que la misma ocupación militar del territorio [los] obliga[ba] a modificar su participación. Se denuncia[ron] cientos de casos, entre los que más resalta[ba] [el] tener que votar recorriendo una distancia a pie de más de 12 horas, falta de foto-credencialización, listas nominales infladas, hostigamiento y persecución a promotores del voto... (Hernández Arellano, 1999: 265).

Con estas pruebas en la mano, las organizaciones independientes en alianza con el PRD y con un grupo de priistas disidentes trataron de probar frente al Congreso del Estado la falta de condiciones para la realización de las elecciones y la necesidad de nombrar un consejo municipal, con base en la fracción IV del artículo 60 de la *Constitución Política del Estado de Chiapas*, que establece:

...si por cualquier circunstancia no se hubiese efectuado la elección del ayuntamiento en la fecha prevista o fuera declarada nula la elección, el Congreso del Estado tendrá la facultad de decidir la celebración de elecciones extraordinarias, o... designar un consejo municipal integrado por un mínimo de tres y un máximo de cinco personas... (*Constitución Política del Estado de Chiapas*, 1990).

Pero las organizaciones independientes miembros de la COAO no esperaron a que se llevaran a cabo dichas designaciones, ya que alegaban que los diputados en turno eran producto de elecciones fraudulentas y que además no podían ser neutrales dado que eran en su mayoría priistas. Así que fieles a su cultura política de consensos y acuerdos, las organizaciones y su líderes convocaron a tres asambleas: una el 3 de noviembre, otra el 25 de ese mes y otra

más en diciembre de ese 1995. Esta última incluyó una marcha y un plantón. Las asambleas, la marcha y el plantón se realizaron con la finalidad de que surgiera desde las bases un consejo democrático, sustentado en el argumento político de que el “pueblo manda”.

Así, la Asamblea Municipal que se celebró el 25 de noviembre de 1995 fue una gran demostración de fuerza popular. A ella asistieron 3,500 personas, de las cuales casi dos mil eran delegados provenientes de comunidades y organizaciones sociales del municipio. Los delegados acudían con actas en las que se estipulaba el nombre de su candidato a concejal, y éstas eran entregadas después de que un líder de la organización hacía un breve discurso político. La Asamblea estaba también legitimada por la presencia solidaria de una veintena de organizaciones de la sociedad civil provenientes de organismos no gubernamentales por la paz, de derechos humanos, organizaciones de mujeres y centrales nacionales de productores y de indígenas.¹²

Líderes de la ARIC Independiente y Democrática y de la ORCAO dirigieron la Asamblea, en la que igualmente estuvieron presentes los diputados del PRD y militantes de la COCIRS (una escisión del PRI municipal que aglutinaba sectores urbanos y rurales de dicho partido). Llegar a acuerdos requirió de gran pericia por parte de quienes encabezaban la Asamblea. Después de muchas intervenciones y de largas horas de escuchar planteamientos, se acordó que tres de los cinco concejales serían de origen rural y dos de la cabecera. Se propuso la composición siguiente: tres provenientes de la COAO, uno del COCIRS y uno del PRD o bien de la organización Barrios Unidos. Aunque esta distribución no daba cabida a representantes de todas las organizaciones aglutinadas en la COAO, dejaba satisfecha a las mayorías y permitía hablar de una fórmula plural e inclusiva. Sin embargo, el Congreso del Estado, de

¹² Véase Gaspar Morquecho, “Integran campesinos un Consejo Municipal en Ocosingo, Chiapas”, domingo 26 de noviembre de 1995, pp. 20; y Gaspar Morquecho y Ángeles Mariscal, “Instalaron Consejo Municipal en Ocosingo”, domingo 26 de noviembre de 1995, pp. 1 y 10.

mayoría priista,¹³ no aceptó los acuerdos de la Asamblea Municipal, alegando que contravenía lo estipulado en la Constitución estatal, pero pensamos que en realidad su rechazo se debió a que la fórmula alcanzada dejaba fuera a los representantes del Comité Municipal del PRI y sólo integraba a representantes de la fracción priista disidente.

Los diputados priistas del Congreso del Estado exigieron a los representantes de la Asamblea Municipal dialogar con ellos y con los representantes del Comité Municipal del PRI de Ocosingo, encuentro que tuvo lugar en las oficinas del Palacio Legislativo localizadas en la ciudad capital de Tuxtla Gutiérrez. Los representantes del Comité Municipal del PRI sostenían que sí había condiciones para realizar las elecciones y apoyaban la candidatura de su propio militante, quien aseguraban que ganaría. Después de largas discusiones, negociación y movilizaciones, el Congreso aceptó los acuerdos alcanzados entre las partes y nombró a diez concejales, es decir, reconoció los cinco elegidos por la Asamblea Municipal del 25 de noviembre de 1995 y agregó cinco más afines al PRI municipal. Esto dio origen a una modalidad no prevista en la ley a la que se denominó “Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo”.

A continuación reproducimos un fragmento de una crónica anónima de la movilización-plantón-marcha realizada en diciembre de 1995 en la ciudad de Ocosingo para presionar al Congreso del Estado:

Son las ocho de la mañana. Mientras la gente hacía una larga fila afuera de la clínica del IMSS, dos hombres amarraban una bocina sobre el techo de un auto... dieron las diez y veinte. Bueno, sí, sí, bueno, sí... ORCAO favor de encabezar la marcha. Enseguida venía la gente de la ARIC, CNPI, después Bajté, Pancho Villa, OFAO, UNAL... Ciudadanos de Ocosingo –se oía por la bocina– nuestra marcha es pacífica. Concluirá en el parque central frente a la presidencia. Pedimos al Congreso

¹³ En 1995 conformaban el Congreso del Estado 27 diputados priistas, seis del PRD, cinco del PAN y dos del PT.

del Estado que reconozca al Consejo Municipal electo democráticamente en el Auditorio el 25 de noviembre... ¡Zapata vive! ¡La luuucha sigue!... Sean bienvenidos a esta marcha mitin –decía Nicolás, líder de la ORCAO–. Hoy tendremos poco trabajo, porque nuestra asamblea es de ratificación. Pero aquí estaremos hasta que termine... Miren, compañeros, vamos a recibir por medio de aplauso, así lo vamos a recibir. Que pase la ARIC... Compañeros, vamos a exigir al Congreso que sea reconocido el Consejo. Queremos el reconocimiento constitucional... La democracia es el poder del pueblo –decía uno de COCIRS–. Nosotros aglomeramos a los sectores del PRI. Estamos haciendo una ratificación del 25 de noviembre... El PRD ratifica al Consejo –aseguraba también Eliseo–... (Anónimo).¹⁴

Sin lugar a dudas, las armas zapatistas, el debilitamiento y la fractura del PRI (local, estatal y nacional),¹⁵ la movilización masiva y contundente de las bases de las organizaciones de la COAO, así como el interés del Gobierno Federal por mantener la gobernabilidad en el corazón zapatista fueron determinantes para que el Congreso del Estado reconociera la necesidad de formar un Consejo Municipal a partir del 1 de enero de 1996.

Como hemos visto, el municipio de Ocosingo pasó del levantamiento armado zapatista del 1 de enero de 1994 a la revuelta cívica municipal de 1995. Con dicha revuelta las organizaciones independientes entraron abiertamente al campo de la lucha por el control del ayuntamiento, dado que la concebían como una vía real y tangible para cambiar la correlación de fuerzas locales y el nivel de vida de las mayorías. En este proceso el EZLN jugó un papel central como

¹⁴ Narración citada en un texto inédito de Juan Castro.

¹⁵ En lo local el PRI no logró acordar quién sería su candidato a la presidencia municipal en aquellas elecciones de 1995. Tres postulantes la disputaban. Al no obtenerla, cada uno de ellos formó una facción distinta, una de ellas decidió aliarse con las fuerzas opositoras de la COAO argumentando que ellos también eran una “organización del pueblo”. Cuando dicha facción quiso participar en la Asamblea del 3 de noviembre de 1995, generó gritos de “¡fuera corruptos!, ¡ladrones, no queremos aquí del PRI!”.

fuerza catalizadora de cambios radicales, a pesar de su llamado a no votar en las elecciones de octubre de 1995¹⁶ y de su rechazo a la toma del poder formal.

En la coyuntura que va del 1 de enero de 1994 al 30 de diciembre de 1995, podemos decir que las organizaciones independientes del gobierno y de los partidos habían construido localmente dos grandes vías políticas que diferían entre sí: la vía del EZLN, que era ya gobierno paralelo *de facto* sin relación con partidos políticos ni con lo electoral, y la vía de las organizaciones integrantes de la COAO, las cuales eran ya parte del gobierno municipal en alianza con un partido de oposición y habían entrado de lleno en el campo de la democracia electoral. Lo más impresionante y poco sabido es que hasta ese momento ambas vías parecían complementarse localmente, coexistir y respetarse, gracias en gran parte a los diálogos internos informales entre líderes indígenas de diferentes organizaciones. Diálogos que no aparecían registrados en los encabezados de los periódicos pero que se daban de manera simultánea a los diálogos de paz celebrados en la comunidad de San Andrés Larráinzar entre el Gobierno Federal y el EZLN.

VISIBILIDAD DIGNA Y ORGANIZACIÓN CAMPESINA INDEPENDIENTE

En una ponencia presentada en 1990 en el Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador, el historiador ecuatoriano Andrés Guerrero explicaba la evolución que los indígenas ecuatorianos: de indios tributarios en la época colonial a sujetos indios con el Estado republicano, y a ciudadanos étnicos sobre todo a partir del levantamiento indígena de 1990. Respecto de este último, la doctora Lourdes Tibán y el antropólogo ecuatoriano Fernando García afirman:

¹⁶ Para tener una idea más clara de las razones concretas que llevaron al EZLN a criticar las elecciones de 1994 y 1995, así como a los partidos de oposición en ellas involucrados, consúltense sus comunicados del momento (véase EZLN, 1994 y 1995).

...En junio de 1990 el primer levantamiento indígena nacional [del Ecuador] planteó una agenda de 16 puntos que combinaba demandas propias y coyunturales del movimiento con una demanda fundamental que cuestionaba la estructura misma del Estado: el reconocimiento de su carácter plurinacional, junto con la necesidad de una reforma política profunda. Este hecho marcó en el siglo XX el gran momento de visibilización de las nacionalidades indígenas ecuatorianas en la esfera pública (Tibán y García, en este volumen).

Cuatro años más tarde los zapatistas y los coaoístas seguían esos pasos y en una recóndita esquina de la selva de Chiapas también se hacían visibles con un grito de dignidad: ¡Ya basta!

Andrés Guerrero continuó desarrollando su planteamiento original, y para 1993 priorizaba el estudio de un periodo particular de la historia ecuatoriana: el que va de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. Guerrero (1993) revisó los procesos sociales y las modificaciones estructurales ocurridas entre esos dos hitos de la historia para comprender los cambios en el sentido y naturaleza de las movilizaciones indígenas y en sus engarces con el sistema político nacional más amplio. Algo similar, con sus debidas diferencias y limitaciones de espacio, podríamos intentar hacer al pensar la historia política de los indígenas organizados, opositores y movilizadores de Ocosingo, considerando el periodo de 1974 a 1995.

DEL CONGRESO INDÍGENA A LA REVUELTA CÍVICA MUNICIPAL

En nuestro caso el punto de visibilización estruendosa de los indígenas habitantes de las tierras de Ocosingo se dio claramente a partir del levantamiento armado zapatista de 1994, cuyo punto de referencia inmediato anterior sería el año 1983, en que llegaron a la selva los militantes de las Fuerzas de Liberación Nacional, germen del actual EZLN. Pero podemos marcar un punto más remoto de origen de ciertos procesos organizativos y de oposición. Nos

referimos al año 1974, cuando indígenas del municipio de Ocosingo, junto con tseltales, tsotsiles, choles y tojolabales provenientes de otras regiones, participaron en el Primer Congreso Indígena de Chiapas, celebrado en San Cristóbal de las Casas, con motivo de los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas.

Organizado principalmente por indígenas y miembros de la Diócesis de San Cristóbal, dicho Congreso se fijó como meta ofrecer elementos para que los mismos indígenas practicaran un análisis de sus propias comunidades con vistas a ampliar los espacios de discusión y los principios de una organización (Morales, 1992). Los temas expuestos en el Congreso por los oradores indígenas fueron preparados en un año de reuniones comunitarias, a saber: el incumplimiento de las resoluciones agrarias y de la Secretaría de la Reforma Agraria, los despojos de tierras, la existencia de fincas extralegales, el acaparamiento de productos agropecuarios, las fluctuaciones en los precios de garantía, las fallas del sistema educativo, la carencia de escuelas y el descuido de la lengua propia, la inaccesibilidad a los centros de salud y a medicina de patente, así como la falta de reconocimiento y apoyo a la medicina tradicional. Tierra, comercio, educación y salud fueron los ejes temáticos que estructuraron los primeros reclamos indígenas en clave de derechos sociales. Pero sin duda lo que el Congreso Indígena de 1974 desató en Ocosingo y en otras partes de Chiapas fue un incipiente reclamo de derechos a la representación colectiva organizada fuera de las centrales corporativas del partido de Estado (PRI). No fue casual que como reacción inmediata, en 1975, la Confederación Nacional Campesina (filial del entonces partido de Estado) organizara otro congreso indígena en que se nombraron los Consejos Supremos tseltal, tsotsil, chol y tojolabal.

El tamaño descomunal del municipio de Ocosingo y su parte selvática impidieron que las estructuras corporativas de Estado lo cooptaran todo. En cambio, vimos surgir desde la gente la formación de uniones de ejidos, asociaciones rurales y organizaciones de productores que de alguna manera fueron abriendo los primigenios espacios de representación política autónoma que hacían frente a finqueros, ganaderos, comerciantes, intermediarios agropecu-

arios, funcionarios y representantes de las centrales corporativas del partido de Estado (CNC, CNOP, CTM del PRI). En los ochenta era claro que las asociaciones independientes permitieron ampliar la participación política de los indígenas de oposición más allá de sus comunidades. Pero, hasta mediados de los noventa, dichas asociaciones no se habían interesado por el ayuntamiento, los partidos de oposición y los procesos electorales. Como mencionamos anteriormente, éstos fueron campos que localmente se abrieron con el levantamiento armado de 1994 y con la revuelta cívica municipal de 1995.

Para poder evaluar en toda su dimensión la importancia de las movilizaciones de 1994 y 1995 hay que recordar la férrea estructura corporativa que el priismo logró desplegar en municipios vecinos y en ciertas áreas urbanas y no selváticas del municipio de Ocosingo. Ello se daba gracias al control de los sindicatos de maestros y de taxistas, de locatarios, de las asociaciones de ganaderos (muchos de ellos finqueros) y de las centrales campesino-ejidales. Como ya muchos autores lo han señalado, hasta finales de los ochenta, no sólo Ocosingo sino todo Chiapas era “el granero electoral del PRI”. Por ejemplo, en 1988 mientras que en el nivel nacional crecía la fuerza opositora, en Chiapas el candidato priista a la presidencia de la república, Carlos Salinas de Gortari, obtuvo el porcentaje más alto de votos de toda la república, 89.8% (Sonnleitner, 2000: 113). En Ocosingo el PRI alcanzó 77.9% de los votos (Barberán *et al.*, 1988: 124).¹⁷

A partir de 1991 los resultados electorales chiapanecos revelaron la existencia de núcleos de oposición significativos que empezaban a cuestionar el monopolio del entonces partido hegemónico (PRI) (Sonnleitner, 2000). Dicha oposición puso a Chiapas en dirección de la línea nacional hacia la alternancia política municipal. En Ocosingo estos cambios estuvieron ligados a la creación del Comité Municipal del PRD en 1989, así como al interés electoral que desarrollaron, post 1994, las organizaciones de la COAO. Ésta,

¹⁷ Esta cifra proviene de fuente oficial y fue fuertemente cuestionada por una parte significativa de la ciudadanía, analistas de izquierda y partidos de oposición (véase Barberán *et al.*, 1988).

a partir de 1995, concretó una alianza estratégica con el PRD que se mantuvo vigente (con tensiones, altos y bajos) durante las elecciones locales de 1998, 2001, 2004 y 2007.¹⁸

En Ocosingo el levantamiento armado zapatista y la revuelta coaoísta fueron clave para impulsar el avance de los derechos políticos en el marco de la ciudadanía étnica. Según la triada ciudadana propuesta por T. H. Marshall (1964 [1949]), el derecho político sería el derecho a participar en el ejercicio del poder político por medio del voto o como integrante de un cuerpo investido de autoridad política. Como veremos enseguida, en Ocosingo los indígenas de corte opositor participaban antes de 1994 en este ejercicio del poder en el nivel comunal, pero no en el nivel municipal, a éste accedieron a partir de la formación de los municipios autónomos zapatistas y del CMPA. Ello condujo a una redistribución del poder y a una participación cualitativamente diferente en la toma de decisiones públicas. Además, abrió la posibilidad de llevar “lo propio” a ámbitos de gobierno antes vedados. De eso trata el último apartado de este capítulo.

"LO PROPIO" Y LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DIFERENCIADA

En las negociaciones celebradas en 1995 entre el Congreso del Estado, el PRI municipal y las organizaciones independientes no todo fue pérdida para estas últimas. Los representantes de las organizaciones hicieron avanzar la propuesta de una presidencia del Consejo Municipal rotativa y un Cabildo que tomara acuerdos por medio de consensos. Con esta iniciativa se iba más allá del artículo 36 de la *Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas*, que plantea que

¹⁸ Fue así como la COAO en ocho ocasiones logró hacer avanzar a sus líderes en las negociaciones intra-región e intra-partido, pero sólo en 1995 el candidato de la coalición PRD-COAO ganó la diputación local del Distrito VII.

el Cabildo debe buscar “acuerdos por mayoría de votos” (H. Congreso del Estado de Chiapas, *Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas*, 1990: 10).

La propuesta del acuerdo por consenso no era un asunto menor si tomamos en cuenta que los concejales provenientes de organizaciones campesinas indígenas independientes habían sido duramente criticados por los mestizos y priistas por ser indígenas “sin educación”, “sin preparación”, “ni nada de experiencia de gobierno”. Las voces racistas y anti-organización usaban estos argumentos para descalificar su ascenso al poder municipal. La mejor forma de contrarrestar este argumento fue mostrar que sí tenían un capital social del cual echar mano: la experiencia propia de las formas indígenas de gobierno comunitario, cimentado en asambleas, acuerdos y consensos. Prácticas históricamente construidas y vigentes entre las comunidades indígenas que formaban parte de las diferentes ARIC's y de la ORCAO. Prácticas que en el CMPA se convirtieron en la principal propuesta de los concejales indígenas representantes de dichas organizaciones. Propuesta que a su vez permitió impulsar prácticas de gobierno que buscaban que el CMPA fuera un gobierno diferente al priista, definido por la oposición como clientelar, vertical y autoritario.

Impulsar la toma de acuerdos por consenso entre los diez concejales¹⁹ que formaban el Cabildo resultó una tarea difícil, casi imposible, dado que éste estaba integrado por representantes de organizaciones no sólo diversas sino con una larga historia de antagonismo entre sí o una reciente de fragmentación. A pesar de ello, en 1996 se llevaron a cabo 60 reuniones de Cabildo, 52 en 1997 y 45 en 1998, o sea, un promedio de una cada 15 días (*Tercer Informe. Trabajos administrativos municipales 1998*, Ocosingo, Chiapas). Dichas reuniones permitieron llegar a acuerdos básicos respecto de tareas y comisiones para cada concejal, con lo cual los empleados del ayuntamiento y los habitantes del municipio se sintieron más cerca de la estructura tradicional del ayuntamiento, pero con la diferencia de que ahora cada “bloque” tenía su propio líder. Este liderazgo se reforzó al nombrar al representante del “Bloque A” coordinador

¹⁹ Siete de diez concejales eran indígenas pero no compartían el mismo origen político-ideológico.

del Comité de Planeación para el Desarrollo Municipal (Copladem) y al del “Bloque B” presidente del Copladem. Los subcomités del Copladem (llamados Subcopladem) se convirtieron en una pieza clave del ejercicio de gobierno del CMPA, y en una arena²⁰ privilegiada en la que se dirimían las diferencias y se buscaban consensos desde las comunidades. Para muchas de estas comunidades ésta era la primera vez que tenían algún tipo de participación en la toma de decisiones en el nivel municipal.

Antes de 1994, en el municipio de Ocosingo el Copladem y los fondos y programas que éste manejaba estuvieron ligados a la lógica de funcionamiento del partido de Estado y al control férreo que éste tenía del ayuntamiento. La toma de decisiones para la distribución de los recursos económicos estaba centralizada en la figura del presidente municipal, quien en general beneficiaba a sus seguidores y aliados, muchos de ellos amigos, parientes, miembros de la élite local y líderes de las organizaciones corporativas del PRI. En la planeación municipal la prioridad la tenía la cabecera, donde radicaba la élite mestiza en el poder, seguida de las regiones intra-municipales, en las cuales el voto priista era seguro y mayoritario cada elección. A donde el recurso no llegaba o lo hacía de manera irregular y condicionada era a los territorios controlados por las organizaciones opositoras o a las subregiones del municipio, cuyos habitantes no participaban en las elecciones.

Ésa era la realidad a la que se enfrentaron los dirigentes de las organizaciones campesinas independientes que formaron parte del CMPA. De ahí que sus primeras declaraciones confirmaran su interés de servir al pueblo y no servirse de él. De hecho, las puertas del Palacio Municipal se abrieron a todo público. Ahora cualquier persona podía llegar, entrar y ser atendido. El Palacio Municipal se había convertido en una especie de “casa del pueblo”. Los concejales de oposición repetían incansablemente que se trataba de gobernar para todos y no sólo para los indígenas, las organizaciones o los partidos. Esa

²⁰ Hablamos de “arena” en cuanto campo de acción política en donde los actores luchan por un objetivo público (Swartz, 1972).

política de inclusión y apertura era básica para concretar la gobernabilidad en esa coyuntura. Sin embargo, había asuntos que desde la ética y la cultura política de las organizaciones de oposición tenían que cambiarse de raíz. Uno de ellos era el funcionamiento del Coplademun y la consecuente planeación y participación municipal de todos los ciudadanos.

Lo primero que hicieron el presidente y el coordinador del Copladem fue ampliar el número de sedes de los Subcopladem: de cuatro se pasó a nueve. Con ello se impulsó la reconfiguración del poder priista, mermando su centralidad y dejando entrar al proceso de la toma de decisiones a nuevas comunidades y organizaciones sociales. Dado el tamaño descomunal del municipio (10 529.3 km²) y la historia de colonización del mismo, había de por sí subregiones dentro de él (véase mapa, pág. 98), que sirvieron de base para la creación de los nuevos Subcopladem. Sólo en una de esas subregiones —en Benemérito de las Américas— se tuvieron que crear dos Subcopladem, pues las organizaciones sociales existentes no llegaron a un acuerdo de cómo operar coordinadamente. En la subregión de Las Cañadas llegaron a funcionar tres Subcopladem, aunque las comunidades zapatistas o sus bases de apoyo se excluyeron de este proceso ya que su política social negaba cualquier vínculo con el gobierno y, por el contrario, los municipios autónomos zapatistas eran una expresión clara de resistencia y rebeldía a él. Sin embargo, los concejales del CMPA de las organizaciones de oposición buscaron la manera de que la política social del CMPA no aumentara el divisionismo y la polarización en las comunidades. Hablaron, explicaron a todos los actores políticos locales sus intereses de fondo: ampliar la participación de las comunidades en la toma de decisiones municipales, así como hacer llegar los recursos económicos para el beneficio de todos.

El impulso a la participación amplia y a la toma de acuerdos resultó coincidente con “la participación ciudadana y comunitaria” que prescribían desde arriba los manuales de la Sedesol y del Coplademun. Ésta fue más fácil de implementar en el medio rural que en el urbano, entre las organizaciones de oposición que entre las corporativizadas. Ello fue así gracias a que las

primeras contaban con una tradición comunitaria y organizacional de adoptar los acuerdos por consenso y en asambleas (Leyva, 1995, 2008). El reto en esa nueva coyuntura era cómo ir más allá de las experiencias que hasta antes de 1994 se habían dado en comunidades y subregiones, donde todos generalmente pertenecían a la misma filiación política, étnica y religiosa. En las condiciones post 1994, las comunidades y subregiones del municipio estaban fragmentadas, eran diversas política e ideológicamente, lo cual condujo muchas veces al uso de la violencia y a la polarización. En ese marco, las capacidades de liderazgo del vocal de Control y Vigilancia del Subcopladem (elegido en asamblea), así como la hegemonía que una u otra organización alcanzaba en determinada subregión, fueron clave para hacer avanzar los acuerdos por consenso.

Ahora bien, para las organizaciones de barrio localizadas en la ciudad de Ocosingo, la apertura en favor de la participación ciudadana implicó un doble desafío. Primero porque los habitantes de los barrios ya no sólo militaban en el PRI sino también en el PRD, lo cual era fuente de tensiones permanentes. Segundo, porque varios de los liderazgos de los barrios seguían funcionando con la lógica del beneficio personal al momento de planear los proyectos que se ejecutarían en el marco del Subcopladem. Esto despertó varias críticas sobre todo de parte de los maestros que vivían en los barrios y que a la vez formaban parte de organizaciones sindicales que también disputaban el presupuesto público municipal. Los concejales de oposición lograron conciliar los intereses y convencer a los involucrados de la pertinencia de utilizar el presupuesto público municipal para construir aulas en las escuelas de los barrios urbanos.

Ciertamente la definición de proyectos en el marco de los Subcopladem podría haberse dado una vez más como un mero acto clientelar, pero los concejales de oposición y el coordinador del Copladem trataron de que fuera un verdadero ejercicio de participación basado en las necesidades de las comunidades. Al Subcopladem se le vio incluso como un espacio que buscaba favorecer la reconciliación entre las distintas facciones políticas comunitarias y las diferentes organizaciones regionales confrontadas. En

varios de ellos los objetivos de los concejales se lograron, si bien en otros no fue posible dado que el rezago en servicios e infraestructura era tal que los recursos que se distribuyeron en tres años de gobierno del CMPA no subsanaron la carencia de todas y cada una de las comunidades, a pesar de que el monto otorgado al CMPA entre 1996 y 1998 por parte de la federación fue de 111 802 647 pesos (*Tercer Informe. Trabajos administrativos municipales 1998*, Ocosingo, Chiapas, pp. 67-71).

La construcción y reconstrucción de caminos, puentes, aulas, sistema de agua entubada o potable, así como los apoyos puntuales a la cafecultura, la porcicultura y el cultivo de chile fueron las actividades que se financiaron mediante los programas y proyectos manejados por el Copladem. En la vida cotidiana de las comunidades y barrios todos ellos tenían un sentido particular, al subsanar alguna carencia concreta; pero cabe reconocer que desde fuera otros actores pudieron haberlos visto como parte de la estrategia contrainsurgente lanzada desde el Gobierno Federal contra el EZLN y sus simpatizantes. Entre 1996 y 1998 dicha estrategia no tuvo eco entre las organizaciones campesinas independientes y sus líderes que formaban parte del CMPA. Así lo demostraron al apoyar los Acuerdos de San Andrés firmados el 16 de febrero de 1996, al organizar una marcha multitudinaria en Ocosingo en protesta por la masacre de Acteal sucedida el 27 de diciembre de 1997 o al exigir el desmantelamiento de los grupos paramilitares, el retiro del ejército de las diferentes comunidades del estado, el juicio político a Julio César Ruiz Ferro (entonces gobernador de Chiapas) y la desaparición de los poderes del estado de Chiapas (véase *Boletín de prensa* de la COAO del 14 de enero de 1998). Como uno de los asesores políticos del CMPA afirmó: “La experiencia del Consejo... representa un momento privilegiado del largo proceso de democratización del municipio y la región (entrevista a Martín Longoria, 2004)”. Ciertamente este proceso no inicia con el CMPA, pero será éste una vía que permita elevar “lo propio” (las asambleas, los acuerdos y el consenso indígena) desde el núcleo comunal rural hasta el urbano municipal, para con ello tratar de impulsar la representación política diferenciada que,

como vimos, buscó contrarrestar aspectos importantes de la cultura política dominante, tales como la dimensión clientelar y corporativa. Pero “lo propio” también estaba en el campo de la resistencia y la rebeldía germinando en otra forma de gobierno municipal, ésta fue llamada por los zapatistas “el mandar obedeciendo”.

El CMPA terminó su gobierno en diciembre de 1998. Las elecciones celebradas el 8 de octubre de ese año le dieron 8 812 votos al PRI y 4 503 a la alianza PRD-COAO (IEE, 1998). El PRI regresó a Palacio Municipal y si bien los grupos paramilitares no habían podido desarrollarse y actuar en Ocosingo durante los años de gobierno del CMPA, el conflicto explotó el 11 de abril de 1998, cuando con lujo de violencia un operativo policiaco-militar desmanteló al municipio autónomo rebelde Ricardo Flores Magón, uno de los nueve que operaban en el territorio del municipio de Ocosingo. Ello mostró a los concejales de oposición del CMPA la cara oscura de una política de Estado contrainsurgente que rebasó la propia política municipal y el sentido del trabajo que ellos veían haciendo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como advertimos al principio del capítulo, este texto sigue en mucho anclado en el lenguaje académico-universitario. Estamos conscientes de que ello predetermina su público. No obstante, lo hemos escrito en coautoría con la idea de que la academia en camino a la descolonización y los académicos que tienen otros enfoques epistémicos y metodológicos conozcan nuestras historias locales y escuchen las voces varias que emergen desde lo local y que muchas veces no llegan ni siquiera a los periódicos de circulación nacional.

Creemos importante que en el campo de lo político y la política se conozcan a detalle momentos privilegiados del caminar paralelo entre organizaciones sociales independientes y armadas. Que se conozcan a fondo coyunturas

como la que vivió Ocosingo entre 1994 y 1998. Entonces el enfrentamiento armado dio paso a los diálogos de paz que derivaron en la firma de los primeros acuerdos de paz, para finalmente terminar (en 1997) en política contrainsurgente con la consabida masacre perpetrada en Los Altos de Chiapas. En ese marco, como ya explicamos, las organizaciones campesinas de oposición del municipio de Ocosingo no compartieron una misma táctica y estrategia de lucha, pero cada una desde su trinchera hizo una labor que redundó en la apertura de boquetes políticos que permitieron a las organizaciones armadas, populares y campesinas-indígenas proseguir en la construcción de demandas de derechos colectivos, diferenciados y autonómicos.

La coyuntura analizada en este capítulo es muy especial en la historia chiapaneca, que por desgracia está llena de rupturas, tensiones y desencuentros entre las propias organizaciones campesinas e indígenas de oposición. Desde nuestro punto de vista, se trata de rupturas que pueden conducir a la pulverización de las organizaciones y que no son mero producto de conflictos “intracomunitarios” o “intraorganizacionales”. Pensamos más bien que son manifestación de una política de Estado que busca y fomenta el divisionismo, la polarización y la desarticulación de los luchadores sociales. Así se vio en aquel abril de 1998, cuando llegaron al municipio de Ocosingo policías y fuerzas del ejército a dismantelar el municipio autónomo Ricardo Flores Magón, pasando por encima del trabajo realizado por los concejales de oposición, autoridades del CMPA.

Al hablar de las demandas de ciudadanía étnica hemos mostrado que en Chiapas, y en Ocosingo en particular, éstas se presentan como reclamos de indígenas organizados desde la esfera oposicional y cuyo punto de referencia es el año 1974. Siendo así, la revuelta cívica municipal de 1995 y el levantamiento armado de 1994 son dos hitos en la historia de las luchas de los pueblos indígenas. También hemos explicado cómo y por qué las luchas cívicas y armadas de los indígenas de Ocosingo son parte medular de la emergencia indígena en América Latina. Sobre todo hemos puesto mucho énfasis en exponer el proceso de visibilización que dichos indígenas han

encabezado, desde el *locus* de la dignidad y la construcción desde abajo de las representaciones políticas diferenciadas, llámense éstas “mandar obedeciendo”, asambleas, acuerdos o consensos.

A todo lo anterior vale agregar que en un seminario, celebrado en Chiapas, un intelectual maya guatemalteco expresó su incomodidad respecto de la noción de “emergencia indígena en América Latina”. En principio, la investigadora que discurría (coautora el presente texto) no comprendía en qué radicaba el malestar de su colega y, al contrario, pensaba que el concepto era muy útil porque permitía ligar las luchas locales indígenas del continente a partir de la identificación de ejes compartidos y diferencias manifiestas. Ciertamente el problema radicaba más bien en la forma de concebir y medir el tiempo: los años setenta como antecedente inmediato, los noventa como punto de la emergencia, las fases identificadas, etc., etc., que desde la mirada del intelectual maya daba una idea demasiado corta y pobre de la historicidad de esas luchas y de esas demandas.

En otra ocasión la crítica vino desde otro lado. En el seminario impartido en Chiapas por el antropólogo peruano Rodrigo Montoya, lo primero que anotó una colega socióloga mexicana fue que el concepto de ciudadanía étnica es sólo descriptivo, pues nos dice cómo se han dado las demandas de ciudadanía de los indígenas pero no nos permite prescribir cómo regular esos derechos. Al pensar críticamente los conceptos de ciudadanía diferenciada y ciudadanía étnica, el filósofo mexicano Luis Villoro precisa:

Ambas propuestas tienen, sin duda... el acierto de dar satisfacción a las legítimas reivindicaciones de los grupos con culturas e identidades diferenciadas. Sin embargo... me parece que logran esa ventaja a costa de mantener una concepción de la ciudadanía que puede funcionar como un instrumento de exclusión... En efecto, la *ciudadanía diferenciada* razona generalizando a todo grupo o nación, la práctica de otorgarle caracteres nacionales que realiza el Estado-nación homogéneo respecto de una nación hegemónica. Si lo mismo que el Estado-nación homogéneo incluye dentro de su idea de ciudadanía caracteres de su nación, una *ciudadanía diferenciada* o

étnica incluiría también caracteres de la etnia o de la nación diferenciada en la idea de ciudadanía, y esto me parece que da lugar a problemas. [Ambas propuestas] no parten además de la distinción conceptual... entre derechos anteriores al Estado plural y derechos promulgados por éste... Una *ciudadanía diferenciada o étnica* correría el riesgo de favorecer la tendencia de las partes a entrar en rivalidad con las demás en el todo... correría el riesgo de subordinar los fines comunes a los intereses de grupos diferenciados (Villoro, 2002: 35).

Cuando desde la propia academia parecía demoledora la crítica al concepto de ciudadanía étnica, éste era usado por una guía espiritual maya de Guatemala: Virginia Ajxup Pelicó (2006: 10), quien lo utilizaba en su discurso inaugural del Conversatorio “¿Existe Movimiento Maya?” Ella preguntaba al público y a los ponentes mayas: ¿vamos a seguir alimentando los caminos por cauces institucionales marcados por el Estado, cuya ideología es negar la ciudadanía étnica? En ese contexto, el concepto no era sólo una herramienta heurística sino también un instrumento político para la reflexión y la acción práctica dentro del Movimiento Maya guatemalteco.

Sin lugar a dudas, la emergencia indígena en América Latina hoy ya no sólo hace referencia al surgimiento y a la fuerza de los movimientos indígenas característica de finales del siglo XX. En los albores del siglo XXI, la emergencia incluye las reconfiguraciones que las organizaciones y movimientos indígenas han sufrido en cuanto a sus alianzas y estrategias de lucha: el estudio de Ecuador en este volumen documenta, por ejemplo, las rupturas entre la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) y el gobierno de Lucio Gutiérrez; el capítulo sobre Nicaragua da cuenta del cuestionamiento abierto que las organizaciones regionales (lideradas por miskitos) hacen a la autonomía constitucional desde la realidad multicultural de la Costa Atlántica de ese país; y en este mismo texto hemos planteado las transformaciones de las organizaciones independientes de cara al conflicto político-militar. Pero como los propios líderes de la COAO afirman, la formación del CMPA no hubiera sido posible sin el levan-

tamiento armado zapatista de 1994 y sin la fuerte coordinación y capacidad de movilización de las bases campesinas indígenas de las organizaciones integrantes de la COAO. Desde 1995, la COAO ha trabajado para construir una alianza con el PRD, haciendo así su entrada al campo de la democracia electoral. Pero como el propio Juan Vázquez dice:

Error sería considerar ésta la única arena de lucha. Lo electoral es sólo una vía para la toma del poder. Nosotros en la COAO a la par estamos trabajando en las comunidades y en los barrios construyendo la democracia participativa. Hay muchas formas de hacer política. Cualquiera que se tome, es importante, sólo no hay que olvidar que ésta debe ser ética.

BIBLIOGRAFÍA

AJXUP PELICÓ, VIRGINIA

- 2006 “Palabras de bienvenida”, en *Memoria de los conversatorios: ¿Existe un movimiento maya?*, Programa Educativo Pop Noj, Moloj, Oxfam y PCS, Ciudad de Guatemala.

ASSIES, WILLEM, MARCO A. CALDERÓN Y TON SALMAN

- 2002 “Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina”, en Marco A. Calderón, Willem Assies y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía cultural, política y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán-Instituto Federal Electoral de Michoacán, Zamora, Michoacán, pp. 17-58.

BARBERÁN, JOSÉ, CUAUHTÉMOC CÁRDENAS, ADRIANA LÓPEZ MOJARDÍN Y JORGE ZAVALA

- 1988 *Radiografía del fraude. Análisis de los datos oficiales del 6 de julio*, Editorial Nuestro Tiempo, México.

BENGOA, JOSÉ

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Chile-México.

BUENROSTRO, MANUEL

En prensa “Pueblos indios y ciudadanía. El caso de los mayas de Quintana Roo”, en *Mayas modernos*, Universidad de Quintana Roo-Plaza y Valdés, México.

BURGUETE, ARACELI

2007 “Consejo municipal en regiones indígenas pluriétnicas de Chiapas 1994-1995: un recurso para la transición política en gramática autonómica”, en Scott Robinson, Héctor Tejera y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, Miguel Ángel Porrúa-UAM Iztapalapa, México, pp. 209-264.

CE ACATL

1996 “Los primeros Acuerdos de Sacam Ch’en”, en *Compromisos, propuestas y pronunciamientos de la Mesa de Trabajo 1: Derechos y Cultura Indígena*, Número Especial, 78-79, marzo 11-abril 19.

CROUCH, COLIN

1999 “La ampliación de la ciudadanía social y económica y la participación”, en Soledad García y Steven Luckes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, España, pp. 257-285.

DÁVALOS, PABLO

2005 “Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Quito, pp. 17-33.

DE LA PEÑA, GUILLERMO

2006a “Derechos indígenas y ciudadanía étnica”, ponencia, Seminario Nacional: Agenda del Desarrollo, 2006-2020, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, marzo-mayo.

2006b “Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en México”, en Christian Gros y Marie-Claude Strigler (coords.), *Être indien dans les Amériques*, Éditions de l’Institut des Amériques, IHEAL-Sorbonne Nouvelle, París, pp. 281-294.

1999a “Notas preliminares sobre ciudadanía étnica (el caso de México)”, en Alberto J. Olvera (ed.), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, El Colegio de México, México, pp. 283-304.

1999b “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada”, en *Desacatos*, vol.1, año 1, primavera, pp. 13-27 (una versión preliminar se presentó en mayo de

- 1998 en el Homenaje a Claude Bataillon organizado por el IHEAL, el CREDAL y el CNRS en París).
- 1995 “La ciudadanía étnica y la construcción de los ‘indios’ en el México contemporáneo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 6, Madrid, pp. 116-140 (manuscrito presentado en versiones anteriores en la New School for Social Research de Nueva York y la Universidad de Texas en Austin).
- EZLN
- 1994 *Documentos y comunicados*, tomo I, Editorial Era, Colección Problemas de México, México.
- GARCÍA ROJAS, GUSTAVO
- 2003 “Migración y desmemoria. La ciudadanía étnica en Monterrey”, en *Trayectoria*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Nuevo León, año 5, núm. 12, mayo-agosto.
- GLOBAL EXCHANGE, CIEPAC Y CENCOS
- 2000 *Siempre cerca, siempre lejos. Las fuerzas armadas en México*, Global Exchange-Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC, A. C.)-Centro Nacional de Comunicación Social (Cencos, A. C.), México.
- GUILLÉN, TONATIUH
- 2007 “La remunicipalización y el retorno al paradigma integracionista”, en Xochitl Leyva y Araceli Burguete (coord.), *La remunicipalización en Chiapas: la política y lo político en tiempos de contrainsurgencia*, UAM-CIESAS-Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa, Colección Conocer para Decidir, México, pp. 343-352.
- GUERRERO, ANDRÉS
- 1993 “De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”, en A. Alberto Adrianzén *et al.*, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Instituto Francés de Estudios Latinos-Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 83-102.
- 1990 “La desintegración de la identidad étnica en el Ecuador: de sujetos indios a ciudadanos étnicos”, documento de trabajo, Centro de Investigación de los Movimientos Sociales del Ecuador, Quito.
- H. CONSEJO MUNICIPAL DE OCOSINGO
- 1998 *Tercer Informe. Trabajos administrativos municipales 1998*, Ocosingo, Chiapas, 20 de diciembre.

1997 *Segundo Informe 1997*, H. Consejo Municipal de Ocosingo, Chiapas.

1996 *Primer Informe 1996*, H. Consejo Municipal de Ocosingo, Chiapas.

H. CONGRESO DEL ESTADO DE CHIAPAS

1990 *Constitución Política del Estado de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

1990a *Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas*, LIX Legislatura, Jurisdicción Chiapas, Chiapas.

HALE, CHARLES

2006 “Activist research vs. cultural critique: indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology”, en *Cultural Anthropology*, 21(1), pp. 96-120.

2004 “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, ponencia, Reunión de Investigación Indígena, CLASPO, La Paz, Bolivia.

2001 “What is activist research?”, Publicación del SSRIC, 2 (1-2), pp. 13-15 (en www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/about/goto/programs/activist/).

HARAWAY, DONNA

1988 “Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective”, en *Feminist Studies*, 14, pp. 575-599.

HARRISON FAYE V. (ed.)

1991 *Decolonizing Anthropology: Moving further toward an Anthropology of Liberation*, American Anthropological Association, Washington, D. C.

HARVEY, NEIL

1998 “La autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas”, en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 32, julio, pp. 97-110.

HERNÁNDEZ ARELLANO, RICARDO

1999 “Ocosingo, poder local y buen gobierno. La experiencia del Consejo Municipal Plural Ampliado”, en Araceli Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*, CECADEPI-RAP-IWGIA, Guatemala, pp. 261-281.

HERNÁNDEZ CASTILLO, ROSALVA AÍDA

2006 “Socially committed anthropology from a dialogical feminist perspective”, ponencia, Annual Meeting of the American Anthropological Association (AAA), Panel Critically Engaged Collaborative Research: Remaking Anthropological Practice (hay una versión en español presentada en el Congreso Abriendo Brecha, 2006, Universidad de Texas, en Austin).

INEGI

XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, tomo I, México.

XII Censo General de Población y Vivienda 2000, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

JELIN, ELIZABETH

- 1996 “La construcción de la ciudadanía: entre la solidaridad y la responsabilidad”, en Elizabeth Jelin y Eric Hershberg (coords.), *Construir la democracia. Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, pp. 113-130.

KAMPWIRTH, KAREN

- 1996 “Creating space in Chiapas: an analysis of the strategies of the Zapatista Army and the Rebel Government in Transition”, en *Bulletin of Latin American Research*, 2 (15), pp. 261-267.

LANDER, EDGARDO (comp.)

- 1993 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (en <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/lander/1.pdf>), Clacso, Buenos Aires.

LAPONCE, JEAN

- 1995 “Ethnicity and citizenship as generators of each other”, en Jean Laponce y William Safran (eds.), *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 1, núm. 3, pp. 1-8.

LEYVA SOLANO, XOCHITL

- 2008 “El cosmoser y el *Komon*: prácticas de los mayas en movimiento”, en *Revista Voces*, Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala.
- 2007 “¿Antropología de la ciudadanía...? étnica. En construcción desde América Latina”, en *Revista Liminar*, año 5, vol. 5, núm. 1, pp. 35-59.
- 2006 “Acerca de la metodología colaborativa”, ponencia, v Seminario Internacional “Gobernar en la Diversidad”, CIESAS-Universidad de Texas en Austin-Fundación Ford, 31 de marzo-2 de abril, México.
- 2002 “Les lluites per la ‘ciudadanía étnica’ a Chiapas”, en *Revista d’Etnologia de Catalunya*, núm. 21, Departament de Cultura, Generalitat de Catalunya, Barcelona, pp. 54-71, noviembre [publicado luego en 2005 bajo el título de: “Indigenismo, indianismo

- y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas", en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Quito, pp. 279-310].
- 1995 "Del Comon al Leviatán. Síntesis de un proceso político en un medio rural mexicano", en *América Indígena*, núms. 1-2, pp. 201-234.
- LEYVA, XOCHITL Y ARACELI BURGUETE (coords.)
- 2007 *La remunicipalización en Chiapas: la política y lo político en tiempos de contrainsurgencia*, UAM-CIESAS-Cámara de Diputados-Miguel Ángel Porrúa, Colección Conocer para Decidir, México.
- LEYVA SOLANO, XOCHITL Y GABRIEL ASCENCIO FRANCO
- 1996 *Lacandonia al filo del agua*, FCE-UNICACH-UNAM-CIESAS, México.
- LUCKES, STEVEN Y SOLEDAD GARCÍA
- 1999 "Introducción", en Soledad García y Steven Luckes (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, España, pp. 1-12.
- MARSHALL, T. H.
- (1964) [1949] "Citizenship and social class", en *Class, Citizenship, and Social Development*, Doubleday and Company, Nueva York.
- MONTOYA, RODRIGO
- 1998 *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- 1992 *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, SUR-Casa de Estudios del Socialismo, Cuadernos del Sur, Lima.
- MORALES BERMÚDEZ, JESÚS
- 1992 "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", en *Anuario 1991 del ICHC*, Gobierno del Estado de Chiapas, Chiapas, pp. 242-370.
- MORQUECHO, GASPAS
- 1994 *Entrevista con desplazados*, noviembre, inédito.
- NAROTZKY, SUSANA
- 2005 "Antropologías mundiales. ¿Podemos pensar fuera de los discursos hegemónicos?", mesa redonda, Primer Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, 11-15 de julio (<http://ram-wan.net>), Rosario, Argentina.

NAVARRO, ALEJANDRA

- 2006 “Los indígenas no hablan ‘bien’. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México”, ponencia, V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Justicia y Diversidad en Tiempos de Globalización, 10-20 de octubre, Oaxtepec, Morelos.

PALMA MOLINA, ABELARDO

- 1998 “Gobierno de transición y resistencia civil en Chiapas”, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

PLASCENCIA DE LA PARRA, ENRIQUE

- 1996 *La invención del Quinto Centenario. Antología*, INAH, México.

QUIJANO, ANÍBAL

- 1996 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, núm. 9, Editorial Amauta, Lima, Perú.

RESTREPO, EDUARDO Y ARTURO ESCOBAR

- 2004 “Antropologías en el mundo”, *Jungua Pana*, 3: 110-131, Santa Marta, Programa de Antropología, Universidad de Magdalena (<http://ram-wan.net/documents/>).

REBÓN, JULIÁN

- 2001 *Conflicto armado y desplazamiento de población. Chiapas 1994-1998*, Flacso-Miguel Ángel Porrúa, México.

ROJAS CORTÉS, ANGÉLICA

- 2000 “La búsqueda de la ciudadanía étnica ‘desde abajo’”, en Miguel Bazdresch (coord.), *Memoria del Congreso, gobiernos locales: el futuro político de México*, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente-IGLOM, Guadalajara, México, pp. 297-302.

SANTOS DE SOUSA, BOAVENTURA

- 2005 “Prolegómeno de una renovación teórica”, en *El milenio buérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Editorial Trotta-il, Bogotá, pp. 97-194.

SARMIENTO SILVA, SERGIO (ed.)

- 1998 *Voces indias y V Centenario*, INAH, México.

SONNLEITNER, WILLIBALD

- 2000 “Promesas y desencantos de una democratización electoral incipiente pero inacabada (1991-1998)”, en Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (eds.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, CIESAS-El Colegio de México-Instituto Federal Electoral, México, pp. 107-208.

SPEED, SHANNON

- 2005 “At the crossroads of human rights and anthropology: toward a critically-engaged activist research”, en Mark Goodale, Guest (ed.), *American Anthropologist In-Focus* (versión preliminar en español “Entre la antropología y los derechos humanos: hacia una investigación activista y críticamente comprometida”, en *Alteridades*, año 16, núm. 31, enero-junio de 2006, pp. 73-85).

SMITH, LINDA TUHIWAI

- 1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, St. Martins Press, Nueva York.

SWARTZ, MARC J.

- 1972 *Local-level Politics. Social and Cultural Perspectives*, Aldine Publishing Co., Chicago.

TIBÁN, LOURDES Y FERNANDO GARCÍA

- 2008 “De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador”, en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, CIESAS-Flacso, México, pp. 269-302.

TICONA ALEJO, ESTEBAN

- 2005 “La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de la Paz, Bolivia”, en Pablo Dávalos (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Quito, pp. 185-196.

VÁZQUEZ, JUAN

- 2005 “Entrevista al C. Juan Vázquez López, investigador co-responsable del caso Ocosingo, acerca de la metodología colaborativa”, Proyecto “Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de ciudadanía multicultural en América Latina”, San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

VÁZQUEZ LÓPEZ, JUAN, XOCHITL LEYVA SOLANO, AXEL KÖHLER Y PEDRO DANIEL LÓPEZ LÓPEZ

- 2004 *La experiencia del Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo. Testimonios de una lucha popular*, video formato VHS, Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo y Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur, CIESAS-CESMECA-UNICACH, Ocosingo, Chiapas.

VILLAFUERTE SOLÍS, DANIEL, SALVADOR MEZA DÍAZ, GABRIEL ASCENCIO FRANCO, MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR, CAROLINA RIVERA FARFÁN, MIGUEL LISBONA GUILLÉN Y JESÚS MORALES

- 1999 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, UNICACH-Plaza y Valdés, México.

VILLORO, LUIS

- 2002 “Ciudadanía y Estado plural”, en Diego Iturralde, Luis Villoro, Will Kymlicka y Rolando Castillo, *Democracia, ciudadanía y diversidad: el debate político*, Programa de Naciones Unidas Sede Guatemala, Quetzaltenango, Guatemala, pp. 25-47.

ZÁRATE, EDUARDO J.

- 2002 “Ciudadanía, comunidad y modernidades étnicas”, en Marco A. Calderón, Willem Assies y Ton Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura, política y reforma del Estado en América Latina*, El Colegio de Michoacán, A. C., Zamora, Michoacán, pp. 407-427 (una primera versión fue presentada en 2001 como ponencia en el XXIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales. Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán A. C.).

¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural

Charles R. Hale

No se trata esta vez de explicarse lo que necesitan los mapuche bajo el alero de una santa iglesia, de un partido revolucionario, de una academia lúcida o de un gobierno benefactor, sino hablar desde los códigos propios tomando una actitud de actor y no de simple objeto de la política pública.

PABLO MARIMÁN Y JOSÉ AYLWIN (2005)

¿Por qué no nos llaman materia prima y se acabó?

LOURDES TIBÁN (EN EL TALLER D. F., 2004)

Al leer de corrido todos los ensayos que conforman este volumen, la primera impresión que tiene uno es la de su rica y compleja diversidad, pero no sólo en el sentido explícito que anuncia el título de este proyecto. Es decir, si bien es cierto que cada uno de los estudios de caso trata de los retos de gobernar (en) la diversidad, no explica mucho notar que la diferencia cultural es su eje común. Hay tanta variabilidad en las formas de organizar, en los temas prioritarios que las organizaciones traen a colación y en las condiciones políticas de estas luchas que cada ensayo documenta, que resulta difícil generalizar más allá de observar que estos textos abordan todas las luchas indígenas frente a fuerzas dominantes históricamente opresoras y excluyentes. Es más, hay que tener mucho cuidado ante el supuesto de que un caso representa el entorno del pueblo indígena en determinado espacio nacional: el ensayo sobre los miskitu en Nicaragua quizá acerca esta

descripción, mientras que el que se ocupa del resarcimiento en Guatemala es materia para otros cinco ensayos –cada uno de tan alta calidad como el presente–, ilustrativos de cinco panoramas más, cada uno igualmente parcial y diferente de los demás. Si generalizar sobre condiciones pan-latinoamericanas es difícil, comparar aspectos particulares de cada caso también es un desafío. Como enfatizó Neil Harvey en uno de los primeros talleres, comparaciones rigurosas requieren que se hagan las mismas preguntas y que se recojan datos paralelos sobre cada caso. Sin embargo, este proyecto, por razones muy buenas que nos remiten al corazón de la apuesta metodológica, no fue diseñado así. Es decir, las preguntas matrices de cada estudio surgieron de un diálogo intensivo con un grupo indígena organizado en lucha, no de un frío cálculo académico. Sin despreciar las generalizaciones y comparaciones que otros pudieran hacer, quisiera organizar mis comentarios alrededor de dos reflexiones de otra índole: una sobre el reto de gobernar en la diversidad desde el punto de vista de la filosofía política, y otra sobre la metodología del estudio.

Un tema recurrente en todos los ensayos tiene que ver con los problemas que surgen una vez que el Estado neoliberal ha cedido un reconocimiento a la diversidad cultural. Es importante anotar que dicho reconocimiento es resultado del éxito de las luchas indígenas anteriores por derechos específicos, espacios políticos nuevos y afirmaciones amplias en favor de lo multicultural. Sólo hay que pensar en las políticas anteriores de exclusión y asimilación para apreciar esta lectura alentadora del cambio. Pero con el “éxito” vienen nuevos retos, que se pueden resumir (reduciendo terriblemente la rica complejidad y diversidad) en el siguiente dilema: por un lado está la necesidad imprescindible de interpelar al Estado, para lograr derechos, insistir en el cumplimiento de principios emitidos y, también, exigir bienes y servicios como cualquier ciudadano. Por otro lado, esta lucha que se desprende de la diferencia cultural corre el riesgo de perder control de lo propio, es decir, la capacidad autónoma de fijar los horizontes y los significados mayores de su lucha. Paradójicamente, este dilema se agudiza ante el reconocimiento estatal, da lugar a la “normalización”

(Bastos y Hernández), los “derechos huecos” (Burguete y Gómez), los espacios que amenazan “lo propio” no por la supresión sino por la apropiación.

Esta última amenaza nos lleva a la segunda reflexión, más de índole metodológica. ¿Cómo estudiar este dilema? ¿Qué tanto contribuyó a nuestra comprensión del problema el hecho de que todos los equipos abarcaron diversidad interna? Cada equipo contó con un intelectual no indígena, con base en una universidad o centro de estudios superiores, y un intelectual indígena, con una variedad de formaciones pero con la característica común de vínculo directo con un grupo organizado en lucha que fue, a la vez, sujeto de estudio. Como indica el comentario de Lourdes Tibán que sirve de epígrafe a este texto, esta apuesta metodológica se remonta a una historia amarga de relaciones desiguales, explotación burda y quizá, peor todavía, apropiación sutil por medio del estudio benévolo motivado por el deseo genuino de reconocer y representar a los sujetos a cabalidad. Estamos, pues, ante el reto mayúsculo de confrontar esta herencia lamentable cara a cara, de abrir brecha hacia una metodología descolonizada, que plantea relaciones más horizontales y de beneficio mutuo entre investigador y sujeto, que a la vez produce conocimiento y análisis novedoso sobre estas luchas. Aun si la brecha apenas se abre, este proyecto hará un aporte de enorme valor, precisamente porque ofrece una respuesta a la pregunta de cómo estudiar el problema de gobernar (en) la diversidad, que sea crítica, creativa y profundamente prometedora.

Quisiera explorar esta promesa con una hipótesis especulativa, y un tanto provocadora: lo aprendido de este proyecto nos remite a un principio que sirve para pensar de manera creativa y constructiva tanto el dilema de la filosofía política como el reto de la metodología de colaboración. Este principio es el del “no reconocimiento” o, dicho de manera más precisa, del reconocimiento parcial, intencionalmente inacabado. Consideremos por un momento el debate apasionado en los talleres del proyecto alrededor de la resistencia, por parte de los intelectuales indígenas, a evitar que todas las interioridades de sus comunidades, organizaciones y movimientos sean sujetadas al escrutinio académico. El tequio, la autonomía “verdadera”, la

comunidad, la “reserva” de conciencia y cosmovisión indígena: en casi cada caso específico hubo un “alto”, con mensaje claro “hasta ahí *nomás*”. Este alto es sumamente incómodo para un académico que guarda lealtades tanto a su ciencia como a la solidaridad con esas luchas indígenas. ¿Realmente me quieren decir que esas dos lealtades no son del todo compatibles? Pareciera que sí. Sin ánimo de exagerar, hay que subrayar el paralelismo que salta a la vista con la política del Estado neoliberal de reconocer, codificar y comprender la diferencia cultural hasta sus más pequeños detalles. ¿Podría ser que las enriquecedoras discusiones sobre el reto metodológico de este proyecto iluminen nuestro pensamiento sobre el dilema de la filosofía política? La hipótesis, en fin, sería la siguiente: en ambos ámbitos se expresa ánimo de dialogar, negociar, compartir conocimientos, poner “lo propio” a escrutinio, pero hasta cierto punto *nomás*. Más allá, se pide respeto y afirmación sin comprensión, como condición para que la relación perdure, como condición para el mantenimiento de lo propio. Es una postura en contra del reconocimiento o en favor del reconocimiento inacabado.

El argumento, de hecho muy preliminar, viene con dos *caveats* adicionales. Primero, nuestro análisis sobre el método de colaboración empleado es limitado porque las reflexiones metodológicas de los autores fueron poco extensivas. Algunos —en particular los del equipo miskitu— hacen referencia a tensiones entre investigador académico e intelectuales indígenas, que fueron negociadas constructivamente. En otros ensayos las referencias a las relaciones de colaboración son mínimas o no aparecen. En el ensayo introductorio de Speed y Leyva se tratan algunos de estos temas, con base en ensayos escritos por los miembros de los equipos. Si recupero aquí algo de esta dimensión tan rica y prometedora del proyecto es sobre todo a partir de mis notas sobre los candentes debates en los talleres, de algunas comunicaciones privadas con los autores y de una lectura entre líneas de los textos mismos. Segundo, basar una hipótesis como ésta sobre la división a grandes rasgos entre “académicos solidarios” e “intelectuales indígenas” corre el riesgo de caer en la misma trampa que intento evitar: crear categorías que limitan y

disciplinan, aun cuando tienen la intención principal de iluminar y abrir. Me defiendo con el argumento de que las dos categorías (“académicos” e “intelectuales indígenas”) no responden a características esenciales sino a articulaciones: si los intelectuales indígenas no tuvieran vínculo directo con un grupo organizado en lucha, entrarían en otra categoría, o simplemente hablaríamos de “académicos” sin adjetivo; no todos los académicos tienen las lealtades duales a su ciencia y la solidaridad con las luchas indígenas. La idea es explorar el tipo de relación que se establece cuando estas articulaciones se dan, no plantear que estas articulaciones existen siempre o, inclusive, que deberían existir.

El primer paso para sustentar este argumento en contra del reconocimiento es considerar la postura establecida y notar sus limitantes. Muchos han señalado los problemas que atiende la propuesta básica de Charles Taylor de manejar la diferencia cultural a través del reconocimiento mutuo. Ésta es una postura que cruza las fronteras de la diferencia cultural, que se abre ante el afán de comprender y valorar la cultura del otro, que asigna derechos colectivos para enfatizar tal valoración y, en última instancia, visualiza (siguiendo a Gadamer) una “fusión de horizontes”, que sería la base de una sociedad verdaderamente intercultural (Taylor, 1992: 67). El problema central de esta visión, como otros han advertido, es que sobredimensiona lo cultural, lo desvincula de las condiciones materiales del escenario. Quienes exigen reconocimiento también han sido explotados y despojados, es decir, la base material de su diferencia cultural profundamente amenazada. La política de los Estados neoliberales ofrece un ejemplo nítido de esta limitante: reconocimiento cultural sin recursos resulta en una negación de los reclamos integrales de los movimientos indígenas. Aceptar este reconocimiento deriva en una trampa, como testimonian muchos de los ensayos en esta colección. Hago eco de las críticas expuestas por filósofos como Nancy Fraser (1997), Consuelo Sánchez, quienes y Agustín Martínez, quienes responden a Taylor y a los Estados multiculturales: reconocimiento sí, pero con redistribución de recursos.

Los Estados se niegan a combinar ambos elementos, y los pueblos así lo exigen para ejercer sus derechos de manera real y expansiva.

Este planteamiento me ha servido como punto de partida en escritos anteriores, y aunque lo sigo avalando señalaré aquí algunas de sus restricciones. Estas observaciones emergen directamente de los resultados sustantivos del proyecto, y a la vez de una reflexión sobre la metodología de estudio que se empleó. En primer lugar, hay que destacar que la imagen del reconocimiento cultural sin recursos no corresponde a la realidad en el terreno de los hechos. Si bien es cierto que abundan las declaraciones generales (“somos una sociedad multicultural”, etc.) sin recursos correspondientes, y si bien las concesiones de derechos culturales (por ejemplo, al idioma) son más fáciles de lograr, las políticas específicas del neoliberalismo multicultural siempre incluyen recursos de algún tipo: véase por ejemplo la “guerra de proyectos” en Chiapas, las iniciativas del Banco Mundial en Nicaragua y Honduras de demarcar tierras comunales indígenas, los fondos que USAID asigna a los programas de educación bilingüe en Guatemala, etc. Ciertamente que estos recursos son inadecuados y que han sido diseñados para apaciguar demandas expansivas, pero quizá sea más productivo admitir que las políticas de reconocimiento *siempre* llevan recursos a la mesa y comenzar preguntándose, más bien, si éstos son suficientes. La respuesta obvia es “no”. “¿Por qué no?”, es una pregunta más difícil. Dado que ningún Estado dirá: “te ofrezco todo”, el problema siempre girará en torno de la oferta parcial, un paso pequeño hacia la visión política del horizonte, es decir, la visión de la distribución igualitaria de los recursos sociales con florecimiento de la diferencia cultural. A partir de esta realidad podríamos formular la pregunta de otra manera: ¿aceptamos esta oferta, a pesar de su carácter inadecuado, o la rechazamos por ser una trampa del gobierno neoliberal? La fórmula “reconocimiento con redistribución” no ayuda mucho a responder esta pregunta. La respuesta depende de otro cálculo: ¿es posible aceptar la oferta, y a la vez mantener control de lo propio?, ¿podemos asegurar que el horizonte, el porqué de la lucha, seguirá siendo determinado por nosotros mismos? En este caso, lo que empieza

como reclamo por reconocimiento con recursos termina como esfuerzo por defender esa reserva de “diferencia cultural rebelde” que no se somete a la domesticación de ajenos, que rechaza, por razones de seguridad e integridad de la lucha, la “amenaza” del reconocimiento.

Esta idea —la necesidad de frenar el reconocimiento para salvaguardar un pensar propio desde el cual se entra en diálogo y negociación— remite directamente a las discusiones metodológicas en los talleres. La pregunta fue planteada de diferentes maneras, pero quizá pueda resumirse así: ¿Cuando una organización indígena se moviliza para reclamar derechos basados en la diferencia cultural, suele haber una reserva de saberes, clave para la lucha, que se comparte sólo entre los participantes? Me parece que la respuesta casi unánime de los intelectuales indígenas en nuestras discusiones era: “sí”. En caso de ser sí, ¿esta reserva corresponde simplemente a consideraciones estratégicas, o bien se trata del núcleo de una epistemología diferente, tal vez incompatible con la epistemología del mundo académico? No hubo suficiente discusión, ni tampoco se dispuso de los elementos teóricos indispensables para explorar esta segunda pregunta. Una tarea espinosa en todo caso, ya que requeriría traer a colación un tema que se ha preferido mantener en reserva. Pero, aun sin entrar en detalles, la pregunta incitó pasión y deseo de hablar, tocó un nervio central de estas luchas. Esa fue la ambivalencia que percibí en los debates de los talleres: cuando el ejercicio del análisis social palpó esa reserva de saberes rebeldes, con ánimo de conocer, analizar, categorizar, historizar, diferenciar retórica de práctica, el tono cambió de diálogo académico a precaución ante una amenaza. ¿Sería que topamos con los límites de la metodología de investigación intercultural?

Se trata de una pregunta que debe plantearse en el contexto de las condiciones políticas de las luchas y la vivencia de esos pueblos. En todos los casos, ya sea en algún momento reciente en la historia o de manera continua hasta el presente, es una pregunta de vida y muerte. No es ninguna coincidencia que a lo largo de los sitios de estudio de las luchas por el “gobierno plural” encontremos escenarios de conflicto político agudo, que generalmente de-

semboca en violencia en contra de quienes reivindican tales derechos: de Oaxaca y Chiapas hasta el sur de Chile, la violencia es una constante escandalosa, aun entre los gobiernos con credenciales democráticas. De modo que una buena parte de lo que estamos observando es nada menos que una maniobra defensiva ante la experiencia o la amenaza del golpe violento del agresor. Así que la pregunta debería llevarnos al reenfoque urgente de la lupa investigativa, de los protagonistas indígenas hacia las fuerzas dominantes. En diferente grado, los ensayos toman este giro, quizá sobre todo en los ensayos del equipo mapuche y maya. Sin embargo, dado el enfoque del libro, la tendencia predominante es examinar las prácticas, logros y retos del gobierno plural ejercido por los protagonistas indígenas, y con este enfoque —siempre tomando en cuenta el contexto amplio de violencia y amenaza— esta pregunta de la reserva cultural rebelde vuelve a surgir.

Si bien un peligro que acompaña esta hipótesis es el menosprecio de este contexto más amplio, hay otros que vale la pena advertir. Podría caer en un relativismo cultural, que ha sido lastre de la antropología norteamericana durante casi un siglo. Pero eso sería sólo si se plantea un absolutismo, que reduce todo a la diferencia cultural y niega los procesos materiales y las relaciones de poder que condicionan profundamente cualquier tema de interculturalidad. Nuestra hipótesis es mucho más modesta y específica. Otro riesgo es que sirva de escudo para discursos políticos indígenas que encubren desigualdades y autoritarismos, atacando a cualquiera que los señala con el imperativo incontestable: “no te metes allí, aquello se trata de saberes que son de nosotros”. Obviamente no estamos hablando de una suspensión de ese análisis crítico. Asimismo, la hipótesis podría ser presa fácil de una romanización de los saberes, que son en última instancia productos de un proceso histórico anterior (todos hemos escuchado los cuentos apócrifos del chamán que consulta el texto antropológico antes de entrar en un rito sagrado). Y podría tener el efecto de paralizar la colaboración y el diálogo riguroso, rindiendo un análisis mediocre y predecible, en vez de conocimientos nuevos y desafiantes. Hay, sin duda, otros peligros más.

Pero después de asignar a cada peligro la atención debida, creo que la hipótesis mantiene un valor importante, como anuncio de un nudo de temas que debemos enfrentar. En el ámbito de la metodología colaborativa, tenemos que encontrar alguna manera de evitar que la voz académica defina unilateralmente las conclusiones de la investigación y sus significados. En el campo de los derechos multiculturales, sería de mucha utilidad formular el argumento tomando como punto de partida el juicio colectivo de los movimientos indígenas, ya que el Estado hace mucho daño cuando extiende el reconocimiento multicultural más allá de cierto punto y lo usa para generar conocimiento y visibilidad con fines propios de dominación.

El reto más serio que supone esta hipótesis es para los movimientos mismos: ¿cómo entrar en diálogo con saberes que, en última instancia, requieren cierta reserva para salvaguardar su integridad? Sería directamente contradictorio con el espíritu de mis reflexiones insistir en un mayor escrutinio sobre esos saberes reservados. Pero sí podemos teorizar la brecha. Por ejemplo, es probable que esta metodología de colaboración funcione mejor si al principio se discutiera sobre lo que se debe analizar y lo que no, y por qué no.

En cuanto a la filosofía política, es probable que la lucha por el reconocimiento y los derechos correspondientes sea a la vez una lucha para limitar lo que se expone a esta lógica. De ser así, tendríamos un avance en relación con los planteamientos en la filosofía política tanto de Taylor como de Fraser: la reivindicación de espacios autónomos de producción de saberes, como precondición a cualquier negociación, sea de reconocimiento cultural, de distribución de recursos o de ambos. Aquí el dilema toma un giro más. Tales espacios existen, y siempre han existido. Se puede aseverar que forman la base firme de la resistencia. Pero no son invulnerables. La historia indígena de América Latina está cargada de casos de pérdida definitiva de estos espacios después de una lucha fuerte y valiosa. ¿Será que el mero acto de nombrar y reclamar estos espacios de “no reconocimiento” contribuye a su vulnerabilidad?

En cuanto a las implicaciones para la metodología colaborativa es también necesario concluir con interrogantes, y no con afirmaciones. Obviamente, la

investigación colaborativa tiene que respetar las fronteras de esa reserva de saberes, sobre todo si es una expresión de relaciones solidarias. ¿Pero sin cruzar, cómo vamos a enfrentar sustantivamente el reto de la yuxtaposición de epistemologías y a construir relaciones y conocimientos interculturales de verdad? Esta pregunta no tiene respuestas fáciles. Aun si no se tratara de epistemologías distintas, sino sólo de reservas estratégicas, no habría por qué invitar a ese cruce de fronteras sin condiciones simplemente porque avanza el conocimiento académico. El cálculo tendría que ser mucho más específico: ¿qué conocimiento se espera generar, para qué y para quién? En fin, puede ser que toda esta discusión metodológica desemboque en unos cuantos principios en apariencia sencillos: que los intelectuales indígenas tienen la última palabra para fijar las condiciones de la colaboración; que un elemento clave en estas condiciones es la reserva de saberes sobre la cual la investigación no es bienvenida; que el diálogo entre posibles epistemologías diferentes sólo puede darse una vez que estas precondiciones estén bien establecidas. Estaríamos abandonando, o al menos postergando hasta un momento aún no determinado, el deseo profundo de conocer la “antítesis” de la epistemología indígena, resistiendo la fuerte inclinación de encontrar una síntesis en la gran tradición marxista, insertando una pausa con el ánimo de mantenernos claramente en el lado sano de esa línea borrosa entre el reconocimiento y la recolonización.

REFERENCIAS

FRASER, NANCY

1997 *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, Nueva York.

TAYLOR, CHARLES

1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton University Press, Princeton.

Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo

Neil Harvey

Este libro reúne estudios de caso muy ricos por sus análisis detallados de las luchas de los pueblos indígenas en varios países latinoamericanos. Estos aportes se basan en la colaboración entre investigadores indígenas y académicos, la cual nos permite hacer comparaciones de dos tipos de transformación de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas en la región. Me refiero a los cambios ocurridos en el marco legal e institucional y en las propias formas de autogestión indígena. Este texto aborda estas dos dimensiones de cambio político con la intención de repensar la relación entre ellas. Un análisis comparativo de los estudios presentados en este libro nos permite explicar la variabilidad de esta relación y desprender algunas lecciones para orientar la reflexión teórica y política en el futuro.

Este documento está dividido en cuatro partes. La primera presenta algunas reflexiones metodológicas sobre las diferentes formas de abordar un análisis comparativo, y la distinción que podemos hacer entre, por un lado, una comparación del cambio institucional y, por el otro, una comparación de las disputas por el significado de los conceptos. La segunda parte utiliza los casos estudiados en este libro para explicar la variación entre las diferentes reformas constitucionales realizadas en materia de derechos indígenas. El enfoque se centra en el nivel institucional y en el papel de las asambleas constituyentes en la incorporación de demandas indígenas en la legislación nacional. La tercera parte retoma otros elementos de estos estudios que se refieren más a la producción del conocimiento y a la expresión otros saberes, es decir, las

prácticas y discursos locales y regionales que buscan dar nuevos significados a la democracia y a los derechos indígenas, más allá del multiculturalismo oficial. La última parte concluye con algunas reflexiones sobre los obstáculos actuales que enfrentan los pueblos indígenas y algunas de sus iniciativas para avanzar en sus luchas por el reconocimiento con redistribución.

EL ANÁLISIS COMPARATIVO DE “LA POLÍTICA” Y DE “LO POLÍTICO”

El libro es un aporte novedoso al análisis político comparativo, un campo de las ciencias políticas que ha tratado de dar cuenta del surgimiento y el impacto de una gran variedad de fenómenos, incluyendo el autoritarismo, las revoluciones, los movimientos sociales, las transiciones a la democracia, los sistemas electorales y la defensa de los derechos humanos (Landman, 2003).

Lo que distingue al análisis comparativo es su intento de explicar diferencias y similitudes entre dos o más situaciones. Por ejemplo, el análisis de las transiciones a la democracia durante las últimas tres décadas ha tratado de identificar los factores comunes entre casos muy distintos, como los de Chile, Argentina, Uruguay, México, España, Polonia y Rusia. Algunos analistas han dado más peso a aspectos estructurales de larga duración, como la modernización económica, la urbanización y el acceso a la educación. Otros han enfatizado la importancia de los pactos políticos establecidos entre algunos representantes de los regímenes autoritarios y los dirigentes de los grupos de oposición más moderados. Y algunos más han destacado el impacto de los movimientos sociales en la resistencia al autoritarismo y en el fortalecimiento de la sociedad civil. Estos distintos enfoques no permiten consenso, pero cada uno de ellos aporta elementos para debatir mejor las causas más probables de los fenómenos sociales y políticos, como son las transiciones a la democracia.

No obstante la popularidad de este tipo de análisis comparativos, sus metodologías han sido criticadas por varias razones. En primer lugar, hay en

algunos de estos estudios un sesgo positivista que reduce la complejidad de los procesos políticos a una serie de variables cuantificables. Esta tendencia se presenta más cuando se trata de los análisis de un gran número de casos. Por ejemplo, en los intentos de explicar la variación entre todos los países del mundo respecto del cumplimiento de acuerdos internacionales en materia de derechos humanos. Un análisis cuantitativo de este tipo podrá describir la situación mundial sobre este tema, pero difícilmente explicará la variación entre países porque el enfoque se queda muy distante de las decisiones y acciones de contextos locales.

Este problema se resuelve en parte con análisis más cualitativos de un grupo de países en una sola región del mundo. Debido al hecho de que los países seleccionados suelen compartir una historia común —como la invasión y colonización europea en el caso de América Latina—, un análisis comparativo de pocos casos puede profundizar más en las diferencias para explicar la variación que se observa entre países similares. Los estudios reunidos en este libro permiten precisamente un análisis de este tipo. Aunque el análisis más cualitativo de pocos casos arroja más luz sobre los cambios regionales, depende en última instancia de la profundidad de los estudios de caso. Por tanto, una parte significativa del análisis político se acerca más al trabajo de campo y a las metodologías desarrolladas en la antropología. Sin embargo, los estudios de caso también tienen sus limitaciones, porque es difícil sacar conclusiones que puedan ser aplicables a otros contextos. Esta limitación les preocupa sobre todo a aquellos investigadores que, si bien ya no esperan encontrar leyes científicas del comportamiento humano, por lo menos buscan explicaciones más generales de fenómenos comunes.

Una segunda crítica se dirige en contra de un cierto afán de las ciencias políticas de elaborar explicaciones generales de los fenómenos sociales. Esta crítica plantea que es imposible crear consenso en torno a las definiciones de los mismos factores (o “variables”) que el análisis busca comparar. Si volvemos al ejemplo de las transiciones a la democracia, podemos apreciar la dificultad de definir qué es esta democracia de que se habla. Obviamente

sus reglas y procedimientos son distintos a los de los regímenes militares y autoritarios, pero su significado varía mucho dentro de un país y entre diferentes países. Por tanto, otro reto para el análisis político comparativo es cómo tomar en cuenta la variación no sólo de los fenómenos que pretende observar, sino también la de sus significados. La imposición del positivismo como la forma más correcta de evaluar los cambios en el mundo se basa en una exclusión de otros significados de conceptos centrales, como son el desarrollo, la democracia o la autonomía, entre otros.

En el caso que nos ocupa, estas reflexiones nos dejan con un problema: ¿cómo comparar las diversas experiencias de gobernar en la diversidad, si no podemos partir de conceptos universales. En otras palabras, si el concepto de autonomía se produce en formas particulares en cada contexto, y no tiene sentido fuera de éstos, ¿qué tipo de análisis comparativo necesitamos? Para responder podemos recurrir al estudio de las luchas en torno al significado de los cambios políticos.

En América Latina, varios estudiosos han enfatizado los debates en torno al conocimiento y su relación con el ejercicio del poder y la resistencia. Por ejemplo, Álvarez, Dagnino y Escobar (1998) piden a los analistas de los movimientos sociales prestar más atención a las formas en que se disputan los significados de los conceptos a partir de las experiencias de la vida cotidiana y la participación en las organizaciones populares. Aunque estos autores no desarrollaron un análisis comparativo, aportaron muchos elementos para pensar en nuevas formas de comparar las luchas por definir los alcances y contenido de los derechos indígenas.

En el mismo libro, Slater (1998) plantea que debemos hacer una distinción entre “la política” y “lo político”. Mientras “la política” se refiere a la participación en el marco institucional del Estado, con sus conceptos, leyes, procedimientos y reglas, “lo político” remite al espacio de cuestionar y transformar los significados de “la política”. “Lo político” no puede ser eliminado ni institucionalizado, más bien es el espacio que siempre permite la crítica y la resistencia. Esto no quiere decir que “lo político” exista fuera

de “la política”, como si estuviera en una posición pasiva o subordinada. Al contrario, “lo político” es dentro de “la política”, cuestionando siempre sus definiciones y acciones y ofreciendo salidas y otras formas de organizar la vida en común. Esta distinción nos permite comparar ambas dimensiones de las luchas indígenas, examinando por un lado la variación en los cambios institucionales, y por el otro la diversidad de sus propias formas de gobernar en la diversidad.

LA POLÍTICA: REFORMAS CONSTITUCIONALES Y DERECHOS INDÍGENAS

En América Latina las luchas indígenas por el reconocimiento y la redistribución han arrojado diversos resultados. En algunos países (Colombia, Ecuador, Nicaragua, Venezuela y Bolivia), los indígenas han logrado reformas constitucionales importantes, aunque falta su plena implementación. En otros, la reforma constitucional ha sido nula o muy limitada (México, Chile y Guatemala), aunque esto no quita el hecho de que se hayan visto avances en niveles locales y regionales. Estas diferencias requieren de un análisis comparativo que tome en cuenta los procesos políticos en que han participado los movimientos indígenas en el continente.

Empecemos con dos citas que expresan los dos polos de esta lucha. Transcribimos las palabras del senador chileno Canessa para quienes no ven la necesidad de conceder ningún derecho “especial” a los indígenas:

Resulta artificial el empeño en separar a los chilenos según su procedencia étnica, lo que considero una expresión de racismo. Por una desafortunada combinación de buenas intenciones que, indico, indudablemente las hay, y cálculos electorales y motivaciones ideológicas nacidas en el extranjero, se están impulsando las condiciones de un conflicto que, pronostico, puede llegar a convertirse en el fenómeno más importante del siglo XXI chileno: el desgarró

de la unidad nacional, con las consecuencias internas y externas que cualquiera puede imaginar. Insto a no hacerlo, puntualizando que si hay acuerdo en que la nación chilena es una e indivisible, la Constitución puede mantenerse tal cual está, concentrando las energías en superar los problemas que afectan a los sectores de la población más necesitados de ayuda y protección (cita de Marimán y Aylwin, en este volumen).

Al otro extremo encontramos los triunfos electorales de *Yatama* en las elecciones de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) en Nicaragua, lo cual le ha permitido gobernar en alianza con el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en esa región:

A los logros recientes de *Yatama* en las elecciones municipales se le agrega el control que tiene de la Coordinación General de la RAAN desde el 2002 a través de los llamados “acuerdos de gobernabilidad” con el FSLN; acuerdos que buscan “rescatar y defender la identidad y la autonomía de los pueblos y comunidades de nuestra Moskitia” (Rivera, citado en Wilson, González y Mercado, en este volumen).

Ni siquiera el hecho de que el origen de *Yatama* se encuentra en la lucha contra el sandinismo convencería al senador Canessa de la viabilidad de la autonomía regional. Lo que revela Canessa es una división étnica profunda que no fue vista como políticamente importante hasta hace muy poco tiempo, pero que ahora es imposible ignorar. Más aún, a diferencia de otras partes del mundo, en América Latina las reivindicaciones étnicas no implican la desintegración nacional sino una nueva relación interna, una lucha dentro de la democracia, por una democracia pluriétnica, con consecuencias para la distribución de recursos. Lo que les preocupa a Canessa y a otros que adoptan su postura es tener que negociar con una nueva autoridad el acceso a los recursos naturales que el Estado busca explotar por medio de concesiones a inversionistas nacionales y extranjeros.

Entre estos dos polos hay mucha variación y el cuadro siguiente resume algunas de las diferencias más importantes:

<i>País</i>	<i>Negación de la diversidad</i>	<i>Políticas multi-culturales</i>	<i>Gobierno local alternativo</i>	<i>Autonomía en la Constitución</i>	<i>“Verdadera” autonomía</i>
Nicaragua	Lucha con partidos nacionales y el centralismo de Managua	Concesiones en territorios (pero poder de veto indígena).	<i>Yatama</i> en RAAN y RAAS	Reformas de 1987	Falta, por intereses de partidos y del Estado
Ecuador	Lucha constante contra la oligarquía no indígena	Proyectos del Banco Mundial.	MICC en Coto-paxi	Reformas de 1998	Falta, por veto presidencial
Guatemala	Guerra y genocidio; proceso de pacificación; acuerdos y Referéndum de 1998	Cooptación; “indio permitido”	<i>Ux’ux B’e</i>	-	-
México	Lucha contra el sistema del PRI y el neoliberalismo	Neoindigenismo	Comunalidad en Oaxaca; zapatismo; disputas en Cancuc; comuneros de Milpa Alta; consejo plural en Ocosingo	Contrarreforma del 2001	-
Chile	Lucha contra la dictadura, el neoliberalismo y los límites de la democracia post 1990; sin reforma constitucional	Programa “Orígenes” del Banco Interamericano de Desarrollo (BID)	Gobierno local de Tirúa	-	-

Fuente: estudios de caso presentados en este libro.

Un modelo que se puede utilizar para explicar esta variación es el que ha propuesto Donna Lee Van Cott (2001). Para esta autora, hay más posibilidades

de lograr reformas constitucionales en materia de derechos indígenas cuando coinciden tres factores:

1. La existencia de una grave crisis de gobernabilidad que lleva a la convocatoria de una asamblea constituyente, la cual presenta una histórica oportunidad a las organizaciones indígenas para insertar sus demandas en el proceso de reforma del marco constitucional.
2. La formación de alianzas con un bloque significativo de los diputados de partidos de izquierda para aprobar reformas favorables en el momento de debate de la asamblea constituyente.
3. Un alto grado de unidad del movimiento indígena en torno a sus demandas.

Siguiendo este modelo se explica el logro del movimiento indígena en 1998 en el Ecuador (al igual que en Colombia en 1991). El caso de Nicaragua es diferente por el contexto de guerra, pero parecido al de Ecuador y al de Colombia en el sentido de que la legitimidad del Estado tuvo que recrearse mediante el reconocimiento constitucional de la autonomía en 1987. A partir de las reformas constitucionales, hemos visto en Nicaragua y Ecuador un mayor grado de acercamiento con la política institucional, lo cual se ha expresado en estrategias de alianza que son más débiles o inexistentes en los otros países mencionados.

Si continuamos con esta comparación, vemos que en Chile no se registra la primera condición de crisis de gobernabilidad, ni la presencia de un bloque de apoyo partidista que pudiera respaldar las demandas de los mapuche. El gobierno y las instituciones multilaterales, como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), intervienen de manera muy directa en el intento de despolitizar las demandas indígenas y, en su lugar, crear sujetos ligados al éxito comercial. Algo parecido sucede en México, por lo menos en el nivel nacional, en donde las políticas neoliberales han gozado del consenso de los gobernantes durante más de dos décadas, y donde

las cúpulas de los partidos políticos superaron la crisis de 1994 cuando lograron pactar nuevas reglas para el sistema electoral. A pesar del impacto de la rebelión zapatista, el sistema político ha evitado el tipo de reformas constitucionales realizadas en el Ecuador y Nicaragua, dejando solamente una reforma muy limitada que, al igual que en Chile, forma parte de un proyecto de incorporación de nuevos sujetos indígenas a la globalización económica. Por último, en Guatemala los militares condujeron la transición a una democracia autoritaria, permitiendo algunos cambios en el marco de las instituciones estatales, pero sin establecer derechos de autonomía. De nuevo encontramos que el modelo económico es privilegiado por encima de las demandas de los pueblos indígenas.

Esta comparación revela algunos de los factores políticos que influyen en las luchas por el reconocimiento: la posibilidad de concretar reformas constitucionales es mayor cuando hay una crisis de gobernabilidad tan profunda que el gobierno tiene que aceptar la convocatoria a una asamblea constituyente y, con ello, la formulación de una nueva constitución (Colombia, Ecuador, Bolivia y, en particular, Nicaragua). En ausencia de tal crisis, el gobierno mantiene el control de la situación y la conduce por vías institucionales para pactar acuerdos entre el Poder Ejecutivo y las cúpulas partidistas (como en México, Chile y Guatemala). En este escenario hay que mencionar además la desmedida influencia que tienen los grandes monopolios de los medios de comunicación y sus patrocinadores de la derecha política.

Los estudios de caso presentados en este libro nos permiten apreciar también algunos cambios que han ocurrido más allá de las adiciones al marco constitucional. En este sentido podemos resumir brevemente por lo menos cuatro cambios importantes:

1. El registro de candidatos independientes. En el Ecuador el registro de candidatos independientes fue un gran logro que tuvo consecuencias prácticas, al permitir la defensa de los intereses de los pueblos indíge-

nas en la competencia electoral. En Oaxaca la legislación estatal admite la elección por usos y costumbres, lo cual revela la importancia de espacios de representación libres de los partidos nacionales para precisamente incidir en la política estatal y nacional.

2. El poder de veto indígena en Nicaragua y su ejercicio en contra de nuevos proyectos de desarrollo en sus territorios (algo difícil de imaginar en Chile o en México).
3. Las experiencias del MICC en Cotopaxi y de *Yatama* en la RAAN demuestran que no es inevitable que las demandas locales sean cooptadas por los partidos “nacionales”. Más bien la relación entre los movimientos indígenas, el sistema electoral y los partidos políticos depende de la lucha para asegurar que sea reconocida, lo que en la expresión de *Yatama* es una “verdadera autonomía”, a diferencia de una autonomía subordinada al centralismo.
4. Las alianzas y coaliciones con partidos y otras fuerzas nacionales son posibles y hasta benéficas siempre y cuando cuenten con el consenso de las bases. Las organizaciones indígenas están experimentando con nuevas estrategias de alianza política como una de las características inevitables de la construcción de democracias pluriétnicas (por ejemplo, *Yatama*-FSLN; gobierno local de Tirúa-una parte de Concertación en Chile; el fracaso de la alianza Pachakutik-militares y Lucio Gutiérrez *versus* el éxito relativo del MICC a nivel más local). Los movimientos sociales tienden a favorecer la construcción del poder local, desde abajo, la autonomía y el control o manejo de recursos naturales. Para lograrlo, sin embargo, necesitan ganar el reconocimiento en el sistema político nacional y esto es menos probable cuando se trata de un Estado centralizado, en donde el bloque dominante está unificado y no hay crisis de gobernabilidad (como es el caso de Chile, donde el gobierno local de Tirúa parece una excepción y es difícil ver cómo puede ser replicado si no hay cambios en el contexto nacional, principalmente en la política económica).

Este análisis ayuda a explicar la variación de los resultados en cuanto al reconocimiento constitucional de los derechos indígenas, pero no capta las formas en que se disputa el alcance y significado de esos derechos, ni las posibilidades reales de ejercerlos una vez incorporados al marco constitucional. Para ello necesitamos analizar no solamente el cambio institucional, es decir “la política”, sino también las disputas que se dan en torno a los significados, o lo que hemos llamado “lo político”. Pienso que el presente volumen, por los casos estudiados y la metodología colaborativa utilizada, nos acerca más a esta apreciación de lo que está en juego cuando hablamos de “gobernar en la diversidad”. Se trata de diferentes formas de concebir la diversidad, las cuales se reflejan en distintos procesos de producción del conocimiento y de valoración de otros saberes.

LO POLÍTICO: LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO Y LA EXPRESIÓN DE OTROS SABERES

La disputa por los significados opera en muchos niveles, pero aquí nos referiremos principalmente a dos:

1. Un enfoque institucional que es producido por los expertos que buscan renovar el sistema de gobernar. Ejemplos encontramos en los discursos del multiculturalismo de las agencias de desarrollo como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y las oficinas o institutos especiales encargados del “problema indígena”. Son mecanismos de clasificar, entrenar y disciplinar nuevas categorías de personas, mecanismos de lo que Foucault (1976) llamaba el “biopoder” y que continúan la larga historia del colonialismo bajo los actuales criterios de la tecnocracia y del neoliberalismo (Mitchell, 2002). Gledhill (2005) se refiere a esta fase del neoliberalismo no como la primera etapa de “ajuste estructural” sino como algo más productivo:

la creación de nuevos sujetos que asuman las responsabilidades de cuidarse a sí mismos, a su cultura y al medio ambiente. Retoma la diferencia entre la fase del retiro del Estado (“*roll back*”, en inglés) y la de la reinsertión del Estado (“*roll out*”) de que hablan Peck y Ticknell (2002). En este contexto la crítica de Hale (2002) acerca del multiculturalismo es pertinente porque resalta esta producción del conocimiento por medio del discurso de expertos que buscan crear al “indio permitido”. En el sureste mexicano hemos visto intentos similares de incorporar un “componente indígena” en el Plan Puebla-Panamá por parte del BID (Harvey, 2004).

El Estado neoliberal ha buscado conciliar la globalización económica con la aceptación del multiculturalismo. Por ejemplo, Hernández, Sierra y Paz (2004), al referirse al discurso del gobierno de Vicente Fox en México, caracterizan este modelo como un tipo de “capitalismo multicultural”. En el mismo sentido, varios autores han cuestionado el alcance real de las reformas constitucionales en América Latina y llaman a nuevos análisis del impacto de dichas reformas en las prácticas concretas de los pueblos indígenas (Assies, 1999; Wade, 1997).

2. Frente a esa producción del conocimiento, podemos identificar otros saberes que expresan el poder no de “la política”, sino de “lo político”. Con base en la diversidad de los idiomas indígenas, sus luchas autonómicas y las lecciones de sus negociaciones con otros sectores de la población local, tenemos otras formas de comprender los significados de la diversidad. Mencionaremos algunos de los más relevantes en este volumen:
 - a. El uso del concepto de “verdadera autonomía” en la Costa Atlántica de Nicaragua, para distinguirlo de la autonomía permitida por los criterios del Estado. Como señalan Wilson, González y Mercado (en este volumen), la “verdadera” autonomía se caracteriza

por el objetivo de poner límites a las intervenciones externas y de desarrollar sus propias formas de gobernar en la diversidad.

- b. Las prácticas cotidianas de la comunalidad en Oaxaca, como alternativa de organización social y de solidaridad humana, frente al individualismo y el egoísmo de la sociedad dominante, pero también como un concepto abierto a la transformación y adaptación a nuevas circunstancias.
- c. La centralidad de las asambleas comunitarias –lo cual se refleja en la defensa de la tierra y la autonomía política, como en el caso de Nicolás Ruiz–, pero también puede convertirse en un punto de discordia cuando compiten diferentes asambleas por la autoridad local o regional (por ejemplo San Juan Cancuc).
- d. El concepto de pueblo como “macrocomunidad” (en el caso de Milpa Alta): sustento de una identidad política más grande que la de las comunidades singulares, vinculada al significado cultural y espiritual de territorio.
- e. La activa recuperación de la memoria colectiva de lucha, lo que da continuidad y sentido a las demandas actuales, frente a los intentos de cooptación de organizaciones indígenas por parte del Estado (por ejemplo, las luchas de *Ux'uux Be'* en Guatemala).

Al introducir estos elementos sobre la producción del conocimiento y los otros saberes salimos del análisis puramente institucional, en el cual se pierden de vista los diferentes significados de lo que está en discusión. De esta manera un nuevo tipo de análisis comparativo refleja en parte los cambios en los análisis de las transiciones democráticas en América Latina, que examinaron primero la liberalización o apertura política, para luego investigar los factores que explican la transición misma y, después, las perspectivas de consolidación democrática. En el análisis de “gobernar en la diversidad” también pasamos de la negación de la diversidad a la gradual apertura y la disputa entre la administración de la diversidad (el multiculturalismo) y el ejercicio

de la autonomía. La mayor parte del debate ahora está entre las dos últimas categorías. Ahí encontramos un “área gris” no bien definida. Por un lado, tenemos experiencias locales notables, aun cuando no ha habido reforma constitucional nacional satisfactoria (Oaxaca, Chiapas, Milpa Alta; *Ux’ux be’*; Tirúa) y, por otro, experiencias locales en donde sí hubo reforma nacional (el MICC en Cotopaxi y *Yatama* en la RAAN). Todas son experiencias importantes porque de ellas y otras similares depende el contenido de esta transición a la democracia pluriétnica. Ahora los retos principales tienen menos que ver con las reformas constitucionales y legales, y más con ganar luchas locales y regionales sobre el uso de los recursos materiales y culturales (minería en Guatemala, petróleo en el Ecuador, bosques y pesca en Chile, bosques, selvas, biodiversidad en Milpa Alta, Oaxaca y Chiapas, y el agua en todas partes).

CONCLUSIONES

De este análisis comparativo, de la política y de lo político, concluimos que no es inevitable que una fuerte defensa de conceptos y prácticas indígenas impida la consolidación institucional. Hay que evitar las falsas dicotomías y reconocer que todo depende de la forma en que los otros saberes logren resignificar los espacios político-institucionales existentes o crear algunos nuevos. Los ejemplos de MICC en Cotopaxi y *Yatama* demuestran que esta resignificación de la democracia es necesaria para una mayor aceptación sociocultural contra los prejuicios nacidos del racismo y la ignorancia. Todo esto sin olvidar la rapidez con que el nuevo multiculturalismo despolitizado pretende controlar a los pueblos indígenas a través de sus propios discursos de desarrollo sustentable, componente indígena y participación comunitaria.

Otro obstáculo que cobra cada vez mayor peso es la criminalización de la protesta social, la cual se manifiesta claramente en el uso de leyes antiterroristas en contra de algunas organizaciones mapuche en Chile. Llama la atención el hecho de que el Consejo Nacional de Inteligencia de los Estados

Unidos advierta que los movimientos indígenas en América Latina representan un potencial peligro para la estabilidad del mercado y la misma seguridad nacional estadounidense. Más allá de la retórica, se cuentan numerosos casos de criminalización de acciones tomadas por diversos pueblos indígenas para defender sus tierras, bosques y recursos naturales. El Informe del 2006 del Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y Libertades Fundamentales de los Indígenas describe varios casos de represión violenta que han sufrido las organizaciones y comunidades indígenas. En relación con México, menciona la represión en el municipio de San Salvador Atenco y en el estado de Oaxaca, con un saldo de por lo menos 20 personas muertas, 350 detenidos y 370 lesionados, además de muchas violaciones sexuales y torturas cometidas por diversos agentes del Estado y grupos paramilitares, que siguen gozando de impunidad (Stavenhagen, 2007: 14).

A pesar de estos obstáculos, los pueblos indígenas siguen buscando salidas políticas. Un ejemplo reciente fue la Tercera Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades del Abya Yala, realizada en Guatemala en marzo del 2007. Uno de sus resolutivos fue el siguiente: “Consolidar los procesos impulsados para fortalecer la refundación de los Estados-nación y la construcción de los Estados plurinacionales y sociedades interculturales mediante las asambleas constituyentes con representación directa de los pueblos y nacionalidades indígenas” (López y Rivas, 2007). En el mismo sentido avanza la Otra Campaña, una iniciativa promovida por los zapatistas desde junio del 2005 en México y en el mundo, con la intención de organizar la resistencia al neoliberalismo “desde abajo y a la izquierda”. La Otra Campaña realizó durante 2006 y 2007 cientos de reuniones con adherentes a lo largo de México, organizó una “Campaña Mundial por la Defensa de las Tierras y los Territorios Indígenas y Campesinos, Autónomos, en Chiapas, México y el Mundo” y convocó a un Encuentro de Pueblos Indígenas de América, en territorio yaqui (Sonora, México), en octubre del 2007. Frente a la histórica negación o la más reciente regulación de la diversidad, estas iniciativas mantienen la esperanza de lograr el reconocimiento con redistribución, y comparten con

los estudios presentados en este libro el compromiso de construir sociedades más incluyentes, tanto en “la política” como en “lo político”.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, SONIA, EVALINA DAGNINO Y ARTURO ESCOBAR (COORDS.)

1998 *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder, CO.

ASSIES, WILLEM

1999 “Introducción”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR Y CONSUELO SÁNCHEZ

2002 *México diverso: el debate por la autonomía*, Siglo XXI, México.

FOUCAULT, MICHEL

1976 *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*, Vintage Books, Nueva York.

GLEDHILL, JOHN

2005 “Citizenship and the social geography of deep neoliberalism”, en *Anthropologica*, 47, pp. 81-100.

HALE, CHARLES

2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural sights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, 34 (3), pp. 485-524.

HARVEY, NEIL

2004 “El capitalismo ecológico y el Plan Puebla-Panamá: la transformación de los ‘recursos naturales’ en Mesoamérica”, en *Comercio Exterior*, vol. 54, núm. 4, abril, pp. 319-327.

HERNÁNDEZ CASTILLO, AÍDA ROSALVA, TERESA SIERRA Y FERNANDA PAZ (COORDS.)

2004 *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México.

LANDMAN, TODD

- 2003 *Issues and Methods in Comparative Politics: An Introduction*, Routledge, Londres y Nueva York.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

- 2007 “Pueblos indígenas: entre agresiones y resistencias”, en *La Jornada*, 20 de abril.

MITCHELL, TIMOTHY

- 2002 *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley.

PECK, JAMIE Y ADAM TICKNELL

- 2002 “Neoliberalizing space”, en *Antipode*, 34 (3), pp. 380-404.

SLATER, DAVID

- 1998 *Cultures of Politics/Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*, Sonia Álvarez, Evalina Dagnino y Arturo Escobar (coords.), Westview Press, Boulder, CO.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 2007 *Informe del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas*, Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, Cuarto Periodo de Sesiones A/HRC/4/32, 27 de febrero.

VAN COTT, DONNA LEE

- 2001 “Explaining ethnic autonomy regimes in Latin America”, en *Studies in Comparative International Development*, vol. 35, núm. 4, pp. 30-58.

WADE, PETER

- 1997 *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres.

Gobernar (en) la diversidad posneoliberal

Héctor Díaz-Polanco¹

La investigación de que da cuenta esta obra capta un momento especialmente brillante de los esfuerzos de movimientos y organizaciones indígenas por encontrar fórmulas para gobernar en la diversidad, en condiciones particularmente difíciles, dada la hegemonía indiscutida que entonces ejercía el neoliberalismo y la formulación multiculturalista correlativa a ese proyecto global. Los resultados, aunque desiguales, conforman un valioso panorama de la riqueza que dichas experiencias encierran, así como de los obstáculos que encuentran en su camino. De allí derivaron también las frustraciones respecto de los resultados del reformismo “multiculturalista” de los ochenta y los noventa. Este desencanto tiene menos que ver con las prácticas reformistas mismas, que con las expectativas que desencadenó en relación con la voluntad política para realizar transformaciones siquiera satisfactorias para los pueblos indígenas. Las advertencias sobre las tendencias que podían avizorarse no estuvieron ausentes. En todo caso, un logro de la investigación –iniciada en un momento en el que todavía el multiculturalismo “realmente existente” (no el que se inventaba para tapar los huecos e inconsistencias de éste) parecía una salida robusta (teórica y políticamente)– es haber mostrado las debilidades de este enfoque y sus implicaciones no siempre positivas para las metas de los pueblos indígenas latinoamericanos.

¹ El autor es profesor-investigador del CIESAS. Director de *Memoria*, revista de cultura y política. Obras recientes: *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (UACM, México, 2004); *El laberinto de la identidad* (UNAM, México, 2006), y *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (Siglo XXI Editores, México, 2006).

Frente a los reveses y las desilusiones con las políticas del Estado en la fase del multiculturalismo, puede parecer que estamos ante una vuelta al viejo “colonialismo interno” que perfiló González Casanova décadas atrás (González Casanova, 1965 y 1987), con todas sus consecuencias. Es cierto que el multiculturalismo ha favorecido la continuación del colonialismo, pero habría que agregar que por otros medios y bajo modalidades diferentes. Sería un error seguir pensando que el “colonialismo interno” sigue operando de igual manera que antes. Ha habido un cambio que es importante registrar: la política colonizadora es cada vez menos el papel de los Estados y cada vez más una acción de las grandes corporaciones transnacionales (en algunos aspectos más poderosa, eficaz y directa que la de antaño). El propio González Casanova ha revisado su definición original a la luz de las nuevas tendencias del capital globalizado (González Casanova, 2003), pues ahora hay que considerar el colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional. Todo indica que se está configurando una nueva forma de colonialismo interno, adaptada a las condiciones de la actual fase neoliberal, de tal modo que la noción de “colonia” se modifica en la medida en que se privatiza la colonización misma. En este sentido, el concepto de “intracolonialismo” empleado por González Casanova en su redefinición, ahora articulado con otras formas “posmodernas” de control internacional y transnacional, sigue siendo útil para entender la complejidad de la situación actual (Díaz-Polanco, 2006: cap. 8). El hecho es que, como se desprende de los diversos estudios que componen esta obra, los pueblos han “desplegado nuevas estrategias de resistencia” frente a los procesos mencionados.

SOBRE LA RESERVA CULTURAL

Hay varias maneras de acercarse a las nuevas modalidades de resistencia india. Una consiste en prestar atención directamente al comportamiento de los indígenas en el mismo proceso de investigación, en el que se advi-

erte una tensión entre la apetencia académica de comprender el mundo indígena, incluso con una loable intención descolonizadora, y la tendencia indígena a poner un límite, mantener la distancia e incluso definir un campo reservado como propio. Esta es la vertiente que explora Chales R. Hale en este volumen y que sintetiza en lo que llama “reserva cultural rebelde”. Se trata de una actitud de cautela o rechazo que el autor creyó percibir cuando los no indígenas hurgaban demasiado buscando penetrar en el mundo indígena, como una reacción de protección del conocimiento propio. Este es un punto que el equipo de asesores y las coordinadoras de la investigación discutieron ampliamente.

Admitiendo que hubo tal actitud de prevención o reserva por parte de los indígenas-investigadores, cómo debemos interpretarla. ¿Se trata de una posición epistemológica, de la protección de un ámbito cultural ontológicamente discernible o de una mera estrategia política? Me parece que, fundamentalmente, se trata de esto último. Y tal comportamiento, desde luego, no debería provocarnos ninguna extrañeza. Razones que tienen que ver con cautelas elementales para proteger procesos que, en algún aspecto, requieren discreción o completa secrecía, o con intentos de resguardar parte de la riqueza cultural del saqueo y la depredación (la llamada “biopiratería” sería el caso obvio), etcétera, permiten explicarlo. No es, por lo demás, un comportamiento exclusivo de los indígenas, sino común a cualquier movimiento, organización o comunidad en lucha.

Vista la cuestión desde otro ángulo, ¿no se trata, más bien, de los límites para el conocimiento del otro que igualmente tienen tanto los investigadores académicos (dadas sus limitaciones para penetrar en el mundo indígena) como los indígenas-investigadores (habida cuenta de las dificultades para interpretar cabalmente contextos que en gran medida les son ajenos y para traducir su mundo a un lenguaje comprensivo para los no indígenas)? Se supone que los antropólogos son fuertes en la comprensión de un contexto del que, después de todo, son parte, pero tienen dificultades para entender el mundo indígena (ésa es la eterna tarea, nunca completada satisfactoriamente,

que entre otras se propone la antropología social). Por su parte, los indígenas pueden tener dificultades adicionales para captar las determinaciones del entorno (en especial el nacional y el global) y para responder a los apremios de los antropólogos que les piden “traducir” su mundo en un lenguaje interculturalmente comprensivo para éstos. En tal caso, estamos ante las brechas que saltan a la vista cuando el diálogo entre investigadores se produce bajo las modalidades de un proyecto que explícitamente requería que ambas partes (procedentes de la academia y del mundo indígena) pusieran, de buena fe, todas las cartas sobre la mesa. Estas brechas no son atribuibles a una de las partes (la indígena), sino a ambas.

Esto tiene poco que ver con una especie de ontología de lo oculto o de lo que no se revela *ex profeso*. El propio Hale se inclina a creerlo. Al sostener que algo se calla, que se limita su conocimiento ante otro o se oculta del otro, se puede dar visos de realidad a un territorio de “saberes” o “conocimientos”, intencionalmente excluido, cuyo único sustento radica en la misma actitud de reserva que se cree observar. Sin duda ese territorio existe en muchos casos (y ésta es la particularidad del complejo cultural propio), pero es problemático atribuir la dificultad de su conocimiento o traducción en un diálogo epistémicamente comprensible (tanto para el antropólogo como para indígena) a una reserva o negativa, explícita y consciente. Me inclino a creer que se trata de las dificultades de intercomprensión entre concepciones en algún grado diferentes y distantes (en tanto vinculadas a realidades distintas), que la investigación que nos ocupa tuvo éxito en hacer explícitas como efecto de sus esfuerzos por desplegar un proceso de estudio colaborativo (como está resumido en el texto de Leyva y Speed en este volumen).

RETOS DE LA INVESTIGACIÓN COLABORATIVA

La investigación, en efecto, puso en evidencia los problemas y hasta las barreras que enfrenta el proceso de conocimiento cuando se confrontan sistemas

socioculturales, en un sentido amplio, que buscan dialogar y co-laborar. Y esas dificultades son las que justifican plenamente el haber intentado una investigación “colaborativa”, “descolonizada”, “alineada” con los subalternos, como la que animó el Proyecto “Gobernar (en) la diversidad”.

El “comprender antes que juzgar” –según el apotegma acuñado por Clifford Geertz (1996)– que está en el fondo de intentos de este tipo implica aceptar algunos criterios o ideas básicas, especialmente cuando nos confrontamos con complejos identitarios en los que ciertas creencias y prácticas culturales, que se apartan de las dominantes, son el andamiaje del modo de vida de grupos particulares e informan sus estrategias sociopolíticas. Esto exige afrontar retos que son más evidentes cuando la investigación pretende precisamente colocarse en una perspectiva descolonizada. Por razones de espacio, sólo esbozaré aquí algunos puntos que se antojan centrales.

Es casi un axioma de cualquier estudio antropológico aceptar que un sistema de creencias y prácticas (como los de los azande africanos, los huicholes de Jalisco y Nayarit, los mixes de Oaxaca o los tojolabales de Chiapas, por indicar unos ejemplos) no es un mero amasijo de supersticiones o usanzas disparatadas, sino una manera válida (aunque distinta) de asumir y dar sentido al mundo. Igualmente, parece fuera de discusión que un sistema cultural de este tipo “constituye un universo de discurso coherente”, a partir del cual “puede discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan o no con esa realidad” (Winch, 1994: 39).

Pero es menos frecuente que, sin discusión, se convenga en el papel que juega la cuestión particular de la racionalidad o irracionalidad cuando se trata de enjuiciar un sistema de creencias y evaluar sus prácticas. El punto central es qué tanto se toma en cuenta si la racionalidad enjuiciadora es parte o no del sistema que se analiza. Y de ahí se desprenden problemas muy complejos. Siguiendo la argumentación de Winch, la cuestión crucial es ésta: “Algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si nuestro concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional

en *nuestro* sentido”. Lo que esto quiere decir, en síntesis, es que en sociedades diferentes los patrones de racionalidad no siempre son coincidentes; es decir, que existen “diferencias en los criterios de racionalidad” (que es, por cierto, paralelo a las diversas construcciones de realidad que hacen los distintos grupos identitarios). Este enfoque, por supuesto, rechaza, o al menos pone en tela de juicio, la idea (de la Ilustración) extendida en el Occidente liberal de que existe una sola racionalidad, la nuestra, que además tiene el peculiar atributo de ser universal. Lo que puede llamarse la arrogancia de Occidente consiste, de manera destacada, en esta insólita pretensión. Esto no implica asumir posiciones irracionistas, sino tan sólo aceptar que en la tarea de comprender otras culturas es imprescindible desentrañar sus propias formas de racionalidad, aquellos principios de los que se valen sus miembros para dar sentido a la vida en colectividad y, por cierto, para relacionarse con los integrantes de otros sistemas socioculturales.

¿Cómo mirar lo propio y lo ajeno?: he aquí el *quid* de la cuestión en examen. Podemos acercarnos a lo ajeno, lo otro, lo extraño con nuestra mirada escueta, sin admitir que haya otra mirada posible, otra forma de ver el mundo y dar significado a la vida. Este camino se ha mostrado poco provechoso (Klesing-Rempel, 1996). Puede también negarse que, desde el punto de vista de una cultura o con los instrumentos conceptuales y analíticos de una cultura, sea factible penetrar en el sentido de otra. Lo que esta postura pone en tela de juicio es la posibilidad misma de una mirada transcultural.

Al respecto pueden adoptarse dos posiciones. La primera es la del relativismo absoluto. Éste sostiene que los sistemas socioculturales son específicos de una manera tal que es imposible entender una cultura según los criterios o los valores de otra. Esta es la tesis de la irreductibilidad o la inconmensurabilidad de las culturas. No hay comprensión posible entre culturas: en cada caso lo impide la correa de fuerza valorativa que constituye nuestra propia cosmovisión. Es una perspectiva que acecha a cada paso y contra la que se luchó constantemente en el curso de esta in-

vestigación. El relativismo acierta en su intención de denunciar las formas etnocéntricas o colonialistas con que se enjuicia una cultura en función de los valores y principios dominantes de otra. Ésta ha sido, por cierto, la práctica habitual de Occidente hacia las otras culturas. Pero de la tesis correcta que rechaza el etnocentrismo (usar los valores de una cultura para medir a otra) no se desprende necesariamente la imposibilidad de la comprensión intercultural. De ahí que los relativistas fracasasen cuando intentan justificar la irreductibilidad cultural e incurran en graves aporías cuando buscan argumentar en favor del valor de alguna cultura con la que simpatizan (por ejemplo, la indígena) en comparación con otra (*v. g.*, la occidental). En este último caso, los relativistas no pueden responder cómo arribaron a su aserto sin violar el principio de la inconmensurabilidad que habían postulado previamente.

Más aún, si no es posible la comprensión intercultural, no puede haber diálogo, intercambio y, casi seguramente, tampoco concordancia, coexistencia, armonización de metas humanas por encima de las identidades respectivas que, aceptando la diversidad y rechazando los *a priori* racionalistas, sea capaz de construir una universalidad sin exclusiones. En suma, se vuelve inalcanzable lo que J. L. Borges consideró una de las memorables hazañas humanas: el reconocimiento de la “excelencia ajena” (Díaz-Polanco, 2000 y 2004). De no ser esto posible, estaríamos no sólo ante el fracaso del pensamiento y la razón, sino también de los proyectos de tolerancia cultural y de las posibles fórmulas políticas para la cohabitación de culturas, sea en tanto expresión de sociedades separadas que se vinculan, sea como partes que conviven en el marco de un mismo régimen nacional-estatal (o del sistema político que surja en el futuro). Y también sería el principio del fracaso de todo intento de comprensión a partir del proceso de investigación.

La segunda posición es la que podemos llamar pluralista. Sostiene que la diversidad es un valor y una característica cosustancial a las sociedades humanas. La diversidad está constituida por una multiplicidad de modos de vida, cada una con sus particularidades. Pero subsiste una condición humana

común, no como cosa dada o trascendente, sino como atributo social en constante construcción colectiva. Y, además, a partir de lo particular pueden derivarse principios o normas universalizables (no sólo desde de una particularidad “privilegiada”: occidental, judeocristiana, moderna y liberal). En ese ámbito pueden construirse los puentes. Merced a la elaboración de conceptos transculturales, puede darse la comunicación entre culturas. Pero ello requiere el ya citado esfuerzo de cada cultura por comprender el sentido de la vida de las otras; y, desde luego, el esfuerzo por comprender, incluso, la variedad de expresiones y formas culturales en el seno de la sociedad propia (heterogeneidad cultural interna).

Se necesita entonces, especialmente para el primer caso, que renunciemos a la ilusión de que nuestra racionalidad, sin más trámite, expresa la “realidad” de la otra cultura, como si nuestra forma de inteligibilidad de las cosas fuera la única que cuenta. “Esto es –dice Winch–, tenemos que crear una nueva unidad para el concepto de inteligibilidad, que guarde una cierta relación con nuestro antiguo concepto y que acaso requiera una considerable reformulación de nuestras categorías”. ¿Qué se busca con ello? Winch responde:

estamos persiguiendo [la palabra “perseguir” expresa que es una tarea constante, una carrera hacia el pluralismo que no se detiene nunca, HDP] un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo en la medida en que, de alguna manera, se ha tomado en cuenta y se ha incorporado el modo propio que los miembros [de la cultura distinta] tienen de mirar las cosas.

Es el talante que impulsó la investigación que nos ocupa. Tal empresa pluralista, hay que subrayarlo, no es una mera concesión al otro o una forma indulgente de vincularse con lo diferente (la tolerancia no es mera condescendencia). Es, por decirlo así, en nuestro propio provecho, porque comprender lo diferente nos enriquece, ensancha nuestro repertorio de opciones y, en fin, nos hace más humanos o nos hace humanos en un sentido más profundo. Winch lo ha dicho con una frase sin desperdicios: “Estudiar seriamente otro

modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro...” (Winch, 1994: 65).²

Pero el quehacer de la comprensión pluralista no es siempre fácil y está cargado de dificultades, como lo ilustró la investigación “Gobernar (en) la diversidad”. Quizá uno de los principales riesgos radica en la idea de que podemos meramente traducir los valores, las creencias, las normas y las prácticas de los otros a términos familiares para nuestra propia cultura. Y esto puede ser fuente de muchas confusiones o desencuentros, y es caldo de cultivo de interpretaciones inciertas o erradas sobre las “señales”—interpretadas según códigos que consideramos “normales”— que vienen del otro. Sin duda, se trata de traducir, pero de hacer una traducción especial. La *praxis* de la comprensión pluralista no corresponde al patrón de la traducción de lenguajes familiares entre sí. Corresponde más bien a la idea paradójica de traducir un lenguaje que no tiene traducción a ningún otro. Lo que más se asemeja a esto (aunque quizás no sea del todo satisfactoria) es la matemática, que no puede expresarse a cabalidad sino en lenguaje matemático: una ecuación diferencial sólo puede expresarse apropiadamente en el lenguaje de las matemáticas. Aprender matemáticas no es adquirir la habilidad para expresar con otro lenguaje algo que ya se sabía; es literalmente aprender algo completamente nuevo, adquirir la capacidad de “inscribir” una verdad.³ Esta analogía procura ilustrar que cuando traduzco otras creencias y prácticas, no estoy sólo traduciendo una realidad a los códigos habituales o conocidos: estoy dando cuenta de algo nuevo, de otra realidad

² Este autor (77) agrega: “Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas [tan apreciadas por nuestra propia cultura occidental]. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre [o una mujer, en tanto parte de la colectividad] que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo”.

³ El filósofo y matemático A. Badiou (2004: 117-118) sostiene que existe un lenguaje que permite la comunicación de las “opiniones”, así como una “lengua-sujeto” que hace posible “la inscripción de una verdad”. Y a continuación explica: “La lengua matematizada de la ciencia de ninguna manera es la lengua de las opiniones, incluidas las opiniones sobre la ciencia”.

(sociocultural); aprendo algo nuevo y, si soy efectivo en la comunicación, estoy enseñando algo diferente para lo que no hay correspondencia en mi sistema cultural. De ahí la necesidad de desarrollar nuevas categorías comprensivas y, correlativamente, el peligro que implica conformarse con las analogías respecto de conceptos acostumbrados (Winch, 1994: 92-99).

Otro riesgo recurrente es lo que llamaré “etnocentrismo invertido”. Acercarse a una cultura diferente con ánimo de comprender supone lo que los antropólogos llaman con el término técnico de “empatía” (la aptitud y la condición para la comprensión precisamente). La disposición “simpatética”, a su vez, lleva con frecuencia a la simpatía descarnada. La simpatía, en especial cuando es intensa y descontrolada, conduce a bajar la guardia y a entregarse a una adhesión incondicional y acrítica. Entonces puede ocurrir que se pase de la consideración, correcta, de que todas las culturas, incluida aquella que despierta nuestro interés, tienen su propia lógica y su propio valor, a la idea (estado de ánimo o emoción, podría decirse) de que de entrada la otra cultura de que se trata tiene más valor o incluso es “superior”. Aquí se ha pasado ya a otro etnocentrismo, a lo que se advierte como “enamoramamiento” hacia la identidad diferente. De esta suerte, el aprecio por lo otro se transfigura en obnubilación. La norma es que la cultura dominante sea la etnocéntrica, la que proclama su propia superioridad. Cuando se dice sin más ni más que la cultura dominada (religiosa, étnica, regional, nacional) no sólo es diferente, sino la realmente superior, se incurre en el etnocentrismo invertido.

A menudo se sostiene esto último como un recurso de la lucha político-ideológica emprendida por grupos subordinados y discriminados. Es la defensa del oprimido o del colonizado, del “condenado de la tierra”. Como una fase decisiva de la toma de conciencia política por parte de un grupo subalterno, puede ser comprendida (y acaso justificada). Pero no se puede mantener razonablemente como un enfoque adecuado, es decir, como una posición pluralista consecuente. El verdadero pluralismo no puede ser etnocéntrico, ni a favor de las culturas dominantes ni de las dominadas. Pero puede y debe ser comprometido, partidario, solidario, alineado con los subalternos. ¿Cómo

conseguir esto sin ser política, ética y epistemológicamente incondicional? He ahí la cuestión. Porque, puesto que se trata de combatir la dominación y sus secuelas, de contribuir a la liberación de las culturas, no se puede ser incondicional, pero tampoco evaluar con la misma vara, a la hora de definir una situación política, las posiciones del opresor y del oprimido. Como lo he explicado en otra parte, los criterios para enjuiciar el etnocentrismo o el nacionalismo del dominante respecto del que asumen los dominados no pueden ser “neutrales” o indiferentes a las diferencias que los marcan, especialmente las relativas al poder y las relaciones de fuerza (Díaz-Polanco, 2006: 187).

En principio, no hay, pues, superioridad moral de ninguna identidad o cultura. El fenómeno a que me refero no es una posibilidad teórica, sino una constante realidad en todo el mundo, incluyendo a Latinoamérica. Un ejemplo es la difundida sacralización de las culturas indígenas, lo que se ha dado en llamar etnicismo, con sus supuestos esencialistas y su secuela de maniqueísmos excluyentes (Díaz-Polanco, 1988: 22). Mas, como veremos, no todo etnicismo es reprochable y ésta es una enseñanza que resalta de la investigación que nos ocupa. Hay cierto “eticismo” que no sólo no es reprochable, sino que en ciertas condiciones constituye la única respuesta posible, razonable y eficaz.

Hay muchos caminos para superar las tentaciones etnocéntricas. Uno de los más eficaces es asumir una noción de identidad que rechace todo supuesto o principio esencialista sobre las culturas. Esto implica convenir que, en cambio, las identidades, hoy más que nunca, revelan ciertas características básicas. Esto es, son: *históricas*, pues se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia pertenencia; *dinámicas*, no sólo en el sentido de que nacen y pueden perecer o disolverse, sino en el de que además –mientras existen– cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos; *heterogéneas*, en cuanto no son entidades completamente homogéneas, armónicas o estables ni están exentas de tensiones, y por ello tienen que resolver conflictos internos de manera permanente; *múltiples*, ya que los sujetos no se adscriben a una identidad única, sino a una multiplicidad de identidades que ellos mismos organizan de alguna manera, pero que están

presentes de modo simultáneo; *jerarquizadas*, puesto que la multiplicidad de capas identitarias opera bajo un principio de jerarquía, es decir, no todos los estratos tienen, en cada caso y momento, el mismo peso o importancia, intersubjetivamente considerados, uno o algunos son colocados en primer plano y así determinan (y organizan) a los demás. Me parece que, en lo fundamental, la trayectoria de la investigación “Gobernar (en) la diversidad” suscribe esta perspectiva, como efecto de animados y, a veces, espinosos debates.

Sugiero, para concluir esta parte, un punto más: hay razones para pensar que, en los casos en que el diálogo entre investigadores indígenas y no indígenas se expresa en alguna reticencia de los primeros, en verdad se trata también de un recurso político-cultural que busca responder a una tensión, más que del ocultamiento de un campo sustantivo de la propia cultura. No tengo elementos para sostener que no pueda darse una “reserva” como la inferida. Lo que insinúo es que a menudo (y creo que fue el caso más perceptible en la investigación) la respuesta no se da porque no se dispone de ella. La idea de que los indígenas siempre pueden ofrecer explicaciones adecuadas para cualquier campo de su sistema cultural y para cualquier aspecto de su experiencia de vida me parece excesiva. Supone imputar una transparencia de lo real para los sujetos del mundo indígena que implica una petición de principios.

Creo que “tampoco” en el mundo indígena las respuestas están construidas a partir de un mundo estructurado del todo previamente, sino que los sujetos elaboran las respuestas a partir de lo que podemos llamar sus respectivas “cajas de herramientas” culturales. En el trance de las relaciones interculturales (y el proceso de investigación es uno de ellos) los indígenas producen respuestas, elaboran sus propias construcciones, valiéndose de una caja de herramientas cultural (que también es ella misma dinámica y cambiante). Esas respuestas están determinadas tanto por los elementos disponibles en el repertorio cultural como por el contexto (dialógico, político, etc.) en que se tiene que dar una solución. La respuesta requiere un proceso de auténtica “creación”, y puede adoptar la forma general de un compromiso o un aplaza-

miento, en espera de un diálogo más favorable para las propias elaboraciones. En casos como éstos, la respuesta puede ser del tipo: “No quiero tratar el tema o ese terreno me lo reservo”. Pero su significado no es exactamente la negativa a tratar de un campo cultural propio, sino muy probablemente la expresión de una dificultad o contrariedad que puede involucrar tanto las aprehensiones políticas como los problemas pragmáticos (en el sentido que le otorga Habermas en el “giro lingüístico” de su teoría comunicativa) y epistémicos de intercomunicación, sin que sea fácil discernir cuánto hay de una cosa u otra en cada situación específica.

LA ESTRATEGIA DE “IR HACIA ADENTRO”

Hay una segunda forma de acercarse al tema de la “reserva”, esta vez con énfasis en lo político (quizás a la manera que interesa a Harvey). Es la que adopta Burguete para entender lo que hoy ocurre con los pueblos. En vez de “reserva cultural rebelde”, la autora (véase su texto introductorio en este volumen) propone la fórmula de “reserva comunal rebelde”. Ésta permitiría concebir una estrategia o “mecanismo de resistencia” que consiste en “estar siempre un paso atrás”, “ir hacia atrás y hacia adentro”, que representaría el esfuerzo por mantener “instituciones y espacios étnicamente significativos” fuera del control ajeno y, en particular, del estatal.

Creo que se puede advertir que estos procesos de afirmación hacia adentro (que siempre están presentes) tienden a agudizarse y a extremarse en muchos pueblos, en distintos momentos. Y es, sin duda, una estrategia recurrente y, bajo ciertas condiciones, eficaz. Así lo hizo el Congreso Nacional Indígena (CNI), una vez que fue evidente el predominio de una posición antiautonómica y proempresarial en el gobierno foxista (a partir de la fallida reforma constitucional de abril de 2001), que contó con el respaldo de los demás poderes del Estado. El CNI llegó a plantear entonces que ya no reclamaría ni esperaría del Estado mexicano reconocimiento autónomo alguno,

lo que fue el preludio de la nueva escalada de autonomías chiapanecas *de facto* (*Caracoles* y Juntas de Buen Gobierno). En efecto, en el pronunciamiento emitido en enero de 2003 por la región Centro-Pacífico del CNI se realizó un cambio discursivo importante. Completada la negativa de los poderes del Estado ante los reclamos autonómicos indios, se tomó la decisión de “no solicitar mayores reconocimientos para el ejercicio de nuestros derechos y sí, en cambio, respeto de nuestras tierras, territorios y autonomía”. Como contrapartida, expresaron, “no nos queda más que hacer valer la plena autonomía de nuestros pueblos y comunidades” y responder conjuntamente a cualquier intento estatal por impedirla. Aunque no era nuevo el propósito de impulsar autonomías de hecho (proclamado también en otras ocasiones por grupos diversos), lo innovador era el talante político de alejarse de lo estatal y buscar sus metas hacia adentro, con el consiguiente desistimiento del reclamo de reconocimiento ante el Estado (CNI, 2003).

Lo dudoso es que pueda catalogarse como una estrategia generalizada y siempre acertada. El retraimiento es apenas una opción, de una gama extensa de posibilidades. Lo cierto es más bien, por un lado, que lo que apunta de un tiempo a esta parte como tendencia predominante en América Latina no es la “estrategia de retrotraimiento indígena”, sino la estrategia de ir “hacia afuera”, hacia la articulación nacional —sin duda combinada con prácticas de fortalecimiento hacia adentro—, en contextos de gran activismo político y movimientos de masas más o menos organizados. El entorno político nacional es un factor explicativo clave particularmente en esta fase. Por otra parte, cuando se usa la estrategia de “ir hacia adentro”, en contextos políticamente dinámicos que empujan hacia el cambio macroestructural y regional, este camino lleva a descalabros políticos, aislamiento, debilitamiento de la organización propia, etc. (éste parece ser el caso de la Conaie en Ecuador, especialmente por lo que hace a su errática política de alianzas a últimas fechas, en el marco de las últimas elecciones presidenciales y los comicios para elección de la Constituyente). Lo contrario es al parecer también cierto. Esos efectos negativos pueden sin duda ser revertidos. Pero, a mi juicio, se pone demasiado énfasis

(o se subraya casi de manera exclusiva) la “reelaboración” interna como factor de la reactivación, minimizando el papel del contexto político precisamente como detonador. Y, al mismo tiempo, el ir hacia adentro se sacraliza como un mecanismo que, en cualquier circunstancia, implica una “resistencia” exitosa. Aquí se desestima el peligroso trabajo de erosión sociocultural y demolición de prácticas e instituciones propias que, sin descanso, pone en funcionamiento el sistema capitalista globalizado contra los pueblos indígenas. Un periodo de incursión hacia adentro de éstos más prolongado de lo debido, sobre todo cuando el entorno sociopolítico se dinamiza, puede resultar muy costoso y eventualmente fatal.

Para explicar entonces el porqué la estrategia de ir hacia adentro puede ser un factor de efectiva resistencia en unos casos y en otros no, habría que recordar los dos contextos a que hizo referencia Gramsci: el momento de la iniciativa política y el momento del declive o reflujo de los impulsos transformadores.

SOBRE EL CARÁCTER DE LA RESISTENCIA

Como se sabe, en los ochenta los ideólogos etnicistas alegaron que lo que aparece como pasividad no era tal, sino resistencia; que el proyecto “civilizatorio” indio que ellos sintetizaron se basaba en lo que realmente pensaban y sentían los pueblos indios. Estos alegatos constituían verdades a medias, con consecuencias políticas. La garantía de la viabilidad del proyecto indio se fundamentaba en una exaltación de la capacidad de permanencia de la tradición y los valores étnicos. Esta persistencia, a su vez, se observaba como aptitud para la resistencia, pues en ningún caso era sinónimo de inercia, sino de “subversión” y negación “radical de la dominación colonial”. Bonfil resume esto en una fórmula: “resisto, luego puedo ser libre” (Bonfil Batalla, 1981: 23). Al mismo tiempo, hay una especie de determinismo (o fatalismo) histórico implícito: si los indios son capaces de resistir todos los embates, manteniéndose idénticos a sí mismos, a la larga podrán realizar su proyecto. El tiempo trabaja en su favor.

Hay, sin duda, algo de verdad en esta formulación de los ideólogos etnicistas. Como lo ha observado Gramsci, en ciertas circunstancias tal finalismo ciego de afirmación de sí mismo, tal fe “excitante” y fatalista es una constante en la visión de los grupos subalternos (incluso ha sido un “aroma ideológico” que se respira en el campo marxista). Este determinismo mecánico, asimismo, a menudo opera efectivamente como una fuerza de resistencia. El autor lo sintetizó de una manera admirable:

Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. [...] La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado (Gramsci, 1975: 22).

Pero como puede verse, planteada unilateralmente, la cuestión puede conducir a error y engaño. Ni la mera resistencia como afirmación hacia adentro es favorable en toda situación ni el tiempo siempre trabaja en favor de la causa india. Es necesario distinguir efectivamente el momento de la imposibilidad de la “iniciativa” política –durante el cual el apego a la tradición y el conservacionismo en general son capaces de operar como resistencia eficaz (y el finalismo es “explicable como filosofía ingenua de la masa”, que sólo como tal es “elemento intrínseco de fuerza”, dice Gramsci)– del momento de la iniciativa política, del planteamiento de metas que incitan a la organización y la acción, hacia afuera. En el primer caso, el etnicismo es una respuesta válida y se expresa como una reacción que debe ser adecuadamente evaluada en su contexto. Puesto que la vía hacia afuera se ve obstruida o llena de riesgos, se busca la afirmación hacia adentro, a la espera de condiciones más favorables. Pero en el segundo (el momento de la iniciativa política que es posible interna y externamente), el “conservatismo”, el apego acrítico a la tradición, la simple fe en un triunfo inevitable de los valores propios y el volverse hacia

adentro, se convierte no en factor de resistencia, sino de pasividad real, con consecuencias político-culturales para el grupo que lo practica. Esto es lo que ocurre exactamente cuando aquella “filosofía ingenua” es elevada sin modificaciones –nos recuerda Gramsci– “a filosofía reflexiva y coherente por los intelectuales”, es decir, al rango de proyecto histórico, de proyecto político. Así, lo que en una situación es surtidor de resistencia, al pasar a la condición de fundamento de un alegado proyecto político que incita a mirar sólo hacia adentro, despreciando o subestimando la articulación externa, “se convierte en causa de pasividad”, de “autosuficiencia” estéril (Gramsci, 1975: 23).

EL NUEVO CONTEXTO LATINOAMERICANO Y LAS LUCHAS INDÍGENAS

Efectivamente, la gran novedad de los últimos años en puntos estratégicos de Latinoamérica es un fenómeno de articulación de los movimientos políticos indígenas con grandes movimientos no indígenas, de carácter popular, lo que ha incluido una notable “salida” de los pueblos hacia la arena regional-nacional. Fue el caso de Nicaragua en los ochenta, y de los noventa en adelante en Bolivia, Venezuela, Ecuador y México. Puede esperarse que, a corto o mediano plazos, algo parecido ocurra con los movimientos indígenas en países como Perú, Guatemala, Paraguay, entre otros, arrastrados por las transformaciones que eventualmente se pongan a la hora del día.

En Bolivia el movimiento indígena-campesino fue la médula de grandes movilizaciones que detuvieron el aluvión de reformas, apropiaciones y despojos neoliberales, derribaron varios gobiernos y crearon las condiciones para el ascenso al poder de un líder popular como Evo Morales. Con el nuevo gobierno, el movimiento indígena-campesino-popular articulado orgánicamente en el “Pacto de Unidad” logró elaborar una propuesta de nueva constitución que fue incorporada en proyecto sancionado por mayoría en las comisiones clave y que se busca aprobar en las difíciles sesiones realizadas –bajo el acoso

de las fuerzas de la derecha— a finales de noviembre de 2007. De ser aprobado por la Constituyente el proyecto de constitución, basado en la propuesta de las organizaciones indígenas y campesinas, Bolivia se conformaría como una “nación libre, independiente, soberana, democrática, social, descentralizada y con autonomías territoriales”. De acuerdo con el nuevo texto constitucional (Tercera Parte, Artículo 268 y siguientes), el país se organizaría “territorialmente en departamentos, provincias, municipios y territorios indígenas originarios campesinos”; y el régimen de autonomía incluiría cuatro pisos autonómicos (con igual rango constitucional y no subordinados unos a otros), a saber, la autonomía departamental, la autonomía regional, la autonomía municipal y la autonomía “indígena originaria campesina”. Con ello, la pretensión de la oligarquía departamental de asignar todas las competencias autonómicas a su “piso” superior quedaría cancelada, y los pueblos indígenas y comunidades originarias campesinas lograrían un empoderamiento sin precedentes en la historia de ese país.

En Venezuela se están poniendo en práctica los llamados consejos comunales, componente de un proyecto de “poder comunal” que se pretende convertir en parte de las reformas a la Constitución de 1999. Con independencia del destino de tales reformas, el hecho es que estos consejos comunales que están funcionando por todas partes tienen una evidente inspiración en las prácticas de los pueblos indígenas, especialmente el hecho de que operan mediante el órgano supremo de las asambleas, etcétera. Como se sabe, Ecuador está atravesando por un proceso con rasgos parecidos, en donde ya se ha elegido e instalado una Constituyente. Con ésta se esperan transformaciones fundamentales que tendrán un impacto positivo en la posición de los pueblos indígenas (no obstante los desencuentros entre la principal organización india y las fuerzas políticas que han conducido los cambios, con Rafael Correa a la cabeza). Si esos procesos regionales y nacionales están creando condiciones para mejorar el futuro de los pueblos y nacionalidades indígenas (y en una buena medida ya se han hecho sentir las ventajas en algunos de esos países), ¿por qué habría de extrañar que tanto en Bolivia como en Venezuela y Ec-

uador las masas indígenas estén participando abiertamente en la apertura de nuevos horizontes y en consolidarlos? Incluso, el proceso señalado se observa en varios de los casos estudiados (Nicolás Ruiz), en donde contextos regionales de lucha (*v. gr.*, zapatismo) son un elemento explicativo clave de las experiencias narradas. En todos los casos, sin considerar ese entorno, es difícil entenderlas.

Es correcta la caracterización que hace Burguete en este volumen sobre las tres estrategias, que corren sobre rieles diferentes: dentro, contra y fuera del Estado. Aquí “Estado” se acerca más a su connotación de “gobierno”. Como apunta la autora, la mayoría de los casos incluidos en esta obra se enmarcan en la primera línea de acción: dentro del Estado (esfuerzos por construir autogobiernos autonómicos de diversos tipos y alcances). Y es aquí donde se cosechan ciertos éxitos, por lo que hace a la creatividad de los pueblos para gobernar en la diversidad (incluyendo los casos en los que deben hacerlo en marcos sociales multiétnicos), y también donde se alimenta la desilusión y el desencanto que deriva de los enormes obstáculos que tales experimentos políticos encuentran en una ruta estatal adversa. Pero tanto de los éxitos, aún parciales, como de los fracasos o de las metas malogradas, se desprenden múltiples enseñanzas que son aportes importantísimos para la evaluación de los nuevos ciclos de lucha que se avencinan. En otros casos, como el Guatemala, se adopta la vía de buscar la vigorización fuera del Estado (incluyendo destacamento a los pueblos en aislamiento voluntario). Los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno zapatistas son un intento de construcción contra el Estado (si bien aprovechando la particular situación política que restringe las reacciones destructivas de éste). Pero estas tres estrategias se dan frente a un Estado intacto en sus características y prácticas (aunque los procedimientos, sintetizados en el nuevo proceso etnofágico, hayan cambiado), que se planta ante los pueblos como una exterioridad suprema, representando los intereses de las grandes corporaciones del capital globalizado. Con todo, asistimos a desarrollos en los que los pueblos actúan en un marco que busca justamente cambiar al Estado, con más o menos radicalidad (apuntando in-

cluso hacia un “socialismo del siglo XXI”). Y ocurre que, en ese trance, las fuerzas transformadoras en juego logran poner instancias del propio Estado al servicio de la promoción de cambios pluralistas, en complejas y enconadas situaciones de lucha. Así, cuando se arriba a un cierto punto crítico, los pueblos también están en condiciones de asumir estrategias que impulsen sus propias agendas políticas con el Estado (como los casos mencionados de Bolivia, Venezuela y Ecuador). Está por verse qué resultados arrojarán estas experiencias que todavía están en evolución, a veces en una situación de precario equilibrio catastrófico. En buena medida, de ese desenlace dependerá el futuro de los pueblos indígenas en nuestra región.

BIBLIOGRAFÍA

BADIOU, ALAIN

2004 *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Raúl J. Cerdeiras (trad.), Herder, México.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México.

CNI

2003 *Pronunciamiento público*, Octava Reunión de la Región Centro-Pacífico, San Pedro Tlanixco, Tenango del Valle, 26 de enero, Estado de México, manuscrito.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.

2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.

2000 “Borges y la pluralidad”, en *Memoria*, CEMOS, núm. 140, México, octubre.

1988 *La cuestión étnico-nacional*, Fontamara, 2ª edición, México.

GEERTZ, CLIFFORD

1996 “El pensar en cuanto acto moral”, en *Los usos de la diversidad*, introducción de N. Sánchez Durá, Paidós, Barcelona.

GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO

- 2003 “Colonialismo interno (una redefinición)”, en *Rebelión*, núm. 12, México, octubre.
- 1987 *Sociología y explotación*, Siglo XXI, México.
- 1971 *La democracia en México*, Era, 4ª edición, México.

GRAMSCI, ANTONIO

- 1975 El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, Juan Pablos Editor, México.

KLESING-REMPEL, ÚRSULA (comp.)

- 1996 *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, Plaza y Valdés-Asociación Alemana para la Educación de Adultos, México.

LENKERSDORF, CARLOS

- 1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo XXI, México.

WINCH, PETER

- 1994 *Comprender una sociedad primitiva*, Salvador Giner (introd.), Paidós, Barcelona.

Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina.

Hacia la investigación de co-labor

se terminó de imprimir en septiembre de 2008,
en los talleres de Documaster, Av. Coyoacán 1450,
Col. del Valle, C. P. 03220, México, D. F.

En su composición se usaron los tipos

Garamond de 12:16, 11:15 y 9:12 puntos de pica.

Su formación estuvo a cargo de Sigma / Épsilon Servicios Editoriales,
y cuidó la edición Armando López Carrillo.

Se tiraron 1000 ejemplares.