

#10,00

ICONOS | 11

Revista de FLACSO-Ecuador  
No 11. Julio, 2001  
ISSN 13901249

Los artículos que se publican  
en la revista son de exclusiva  
responsabilidad de sus autores,  
no reflejan necesariamente el  
pensamiento de **ICONOS**

**Director de Flacso-Ecuador**  
Fernando Carrión

**Consejo editorial**  
Felipe Burbano de Lara (Editor)  
Edison Hurtado (Co-editor)  
Franklin Ramírez  
Alicia Torres  
Mauro Cerbino  
Eduardo Kingman

**Producción:**  
FLACSO-Ecuador

**Diseño e ilustraciones:**  
Antonio Mena

**Impresión:**  
Edimpres S.A.

FLACSO-Ecuador  
Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria  
Teléfonos: 232-029/ 030 /031  
Fax: 566-139

E-mail: [fburbano@flacso.org.ec](mailto:fburbano@flacso.org.ec)  
[ehurtado@flacso.org.ec](mailto:ehurtado@flacso.org.ec)

ICONOS agradece el auspicio del  
Instituto Latinoamericano  
de Ciencias Sociales (ILDIS)

**FLACSO . Biblioteca**

# Índice

## Coyuntura

6

**Diálogo y poder:  
los simulacros de la democracia**

Pablo Dávalos

17

**Colombia, Estados Unidos y la seguridad nacional en los países andinos**

Adrián Bonilla

## Dossier

30

**El saldo social de la década de 1990:  
aumento de la pobreza y concentración del ingreso**

SIISE

42

**“Recetas” para todo, trabajo para pocos.  
La transformación del trabajo y de la política social en América Latina**

Laura Pautassi

60

**Fenómenos ligados al cambio de las políticas públicas:  
el caso del INNFA**

Nathalia Novillo

68

**Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en Ecuador:  
un paso hacia la definición de políticas públicas**

Equipo Políticas Públicas, FLACSO

80

**El género en el Estado:  
entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía**

Gioconda Herrera

89

**Sugerencias bibliográficas sobre política social y política pública**

Debate

---

94

**La frontera étnica en el espacio de la crítica**

Andrés Guerrero

Temas

---

100

**Los personajes masculinos de Pablo Palacio:  
orden y desorden del buen caballero quiteño**

Pierre Lopez



Frontera

---

126

**El zapatismo y la nueva ley indígena en México**

Jorge Alonso

110

**¡Chiapas es México! Autonomías indígenas:  
luchas políticas con una gramática moral**

Xochitl Leyva Solano

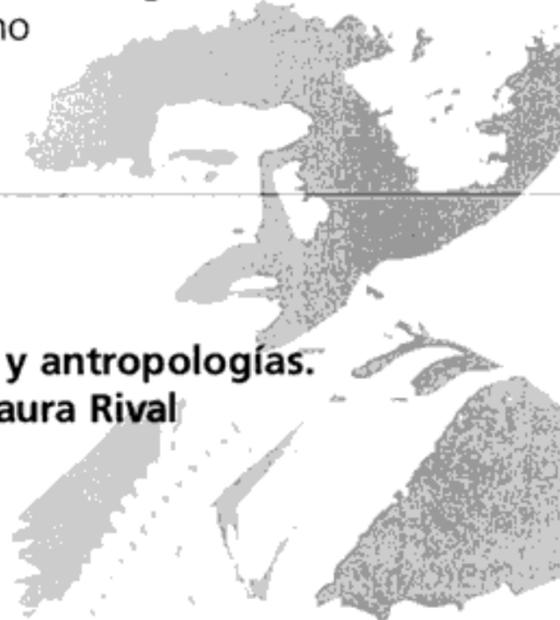
Diálogo

---

140

**De antropólogas y antropologías.  
un diálogo con Laura Rival**

Alicia Torres



152

Reseñas

---

164

Sugerencias bibliográficas

---

168

Contenidos ICONOS 10

---



## ¡Chiapas es México!

# Autonomías indígenas: luchas políticas con una gramática moral

Xochitl Leyva Solano\*

Hablar de Chiapas hoy, independientemente del contexto nacional o internacional, es casi imposible. Hace cuatro décadas los antropólogos norteamericanos que llegaron a los altos de Chiapas para estudiar los pueblos indios pudieron argumentar que las localidades se encontraban en áreas “remotas y aisladas”, sin embargo, con el desarrollo de la tecnología de punta, de nuevos medios de comunicación y, sobre todo, con el surgimiento del neozapatismo, Chiapas ha sufrido un nuevo impulso en su integración a la nación y al mundo (Leyva 1998). Las luchas por la autonomía indígena son quizá el mejor ejemplo para ver como en Chiapas se ha dado este fenómeno.

No es fácil revisar el concepto “autonomía” y ubicarlo en el tiempo y en el espacio. Dado lo amplio del tema, decidí ceñir este artículo a dos aspectos centrales: primero me ocupo de la dimensión político-histórica del término en México y, segundo, restringiéndome a las autonomías indígenas, reviso el término en su dimensión global-mundial, es decir, en el marco del multiculturalismo, la política del reconocimiento y el derecho a la diferencia. A manera de conclusión señalo, en menos de una página, lo que desde mi punto de vista son los principales retos que hoy enfrentamos y enfrentan los pueblos indígenas de Chiapas y del país, ante las propuestas de autodeterminación y autonomía.

\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, y Universidad de Manchester.

### Introducción

Nadie puede negar a estas alturas que en el caso mexicano, el neozapatismo ha inaugurado una nueva etapa en la discusión de las autonomías indígenas, sin embargo, algunos deslumbrados por la coyuntura 1994-1998 se atreven a afirmar que antes del 94 las organizaciones indígenas campesinas “balbuceaban un interminable rosario de demandas a menudo desorganizadas” (Díaz-Polanco 1996:80)<sup>1</sup>. En clara oposición y casi diez años antes, Mejía y Sarmiento (1991 [1987]) aseveraban que podían distinguirse tres etapas en la historia organizativa posrevolucionaria de los pueblos indígenas: 1917-1940, 1940-1970 y 1970-1983. Dichos autores también afirman que a partir de 1970 surgieron diferentes formas de organización indígena independientes del corporativismo gubernamental, es decir, algunos indígenas de frente al modelo económico desarrollista moldearon sus formas de organización a veces desde la comunidad, a veces a nivel regional. Estas organizaciones

<sup>1</sup> Para no descontextualizar lo dicho por Díaz-Polanco (1996:80) transcribo el párrafo completo que dice a la letra: “no es que con anterioridad al movimiento zapatista la demanda de autonomía estuviera completamente ausente. Se sabe que voces y grupos aislados apelaron a la idea de autonomía para rechazar la imposición y para aludir a las aspiraciones indias de un mundo mejor. En ocasiones, algunas organizaciones indígenas utilizaron el término, aunque pocas llegaron a convertirlo en la columna vertebral de un programa político que recogiera a la vez lo étnico, lo nacional y la urgencia democrática. Lo común era que balbucearan un interminable rosario de demandas, a menudo desorganizadas. Pero con el alzamiento del EZLN, la autonomía adquirió relevancia nacional, vigor democrático y un perfil más definido”. Mi intención aquí no es hacer una crítica global de la obra del mencionado autor sino sólo mencionar las posiciones contrastantes entre éste y Mejía y Sarmiento [1987].

demandaban la tierra o la defensa de sus formas de gobierno, de sus recursos naturales, su derecho a la autonomía, o bien el control de los procesos de producción y de comercialización, o el derecho a la educación. También defendían su cultura o reclamaban condiciones laborales justas y el respeto a los derechos humanos (Mejía y Sarmiento 1991 [1987]).

Muchos de estos reclamos se expresaron como parte medular de los movimientos y organizaciones indígenas. No resulta fácil separar la historia del movimiento campesino de la del indígena dado que los actores muchas veces son los mismos o se alían (Ibid.). Otras veces una misma organización puede variar el centro de sus demandas a lo largo del tiempo o de acuerdo al interlocutor que se le presente, así, en los sesenta puede luchar por la tierra, en los ochenta por la producción y en los noventa por la democracia y las autonomías, por citar un burdo ejemplo. Todo esto resulta entendible si recordamos a Forewaker (1995) y a Craig (1990), quienes afirman que las organizaciones populares mexicanas moldean su discurso, estrategias y demandas dependiendo del contexto institucional y dentro del sistema político mexicano. También resulta entendible si pensamos que es en el proceso de la organización y la lucha en que se forjan las identidades colectivas de los movimientos sociales, como bien lo apuntan Escobar y Alvarez (1992). Para mostrar todas estas complejidades sólo traigo a colación el caso de los indígenas monolingües expeones acasillados de Simojovel (Chiapas) que, para sorpresa de Mejía y Sarmiento, en los años setenta no expresaban reivindicaciones “étnicas” sino que habiendo sido educados dentro de las teorías marxistas reivindicaban sus derechos como jornaleros agrícolas. Estos mismos en los noventa ya como miembros de la CIOAC y del Congreso Nacional Indígena (CNI) demandarían el reconocimiento legal y la creación de un nuevo piso entre los municipios y los estados de la república: las llamadas Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAPs)<sup>2</sup>.

Ya en otro artículo he afirmado que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional es el corazón de algo más amplio al que he llamado “Nuevo Movimiento Zapatista”<sup>3</sup> y también he apuntado que éste es un movimiento popular multifacético y poli-

sémico. En una de sus semias y facetas el NMZ se incrusta en el debate indigenista mexicano y latinoamericano. Antes de seguir adelante quiero señalar que el indigenismo “actual” -como le llamara Villorio [1950]- tiene que ser entendido desde una doble perspectiva, como política de Estado, es

---

2 Para entender los siguientes párrafos se debe tener en mente el desarrollo de los acontecimientos acaecidos entre 1994 y 1998. A partir del 1 de enero de 1994 se da la toma de siete cabeceras municipales por parte de las fuerzas armadas zapatistas. Dicho acto marca la declaración de guerra al gobierno mexicano por parte de un ejército campesino-popular autodenominado “regular”. La Convención Nacional Democrática (CND) celebrada en agosto del mismo año, marca la pauta para la convergencia y la formación del zapatismo civil. Los diferentes sectores de la sociedad mexicana simpatizantes con el cambio político propuesto por el EZLN toman diferentes expresiones organizativas, una de ellas es la Convención Nacional Indígena que da pie a la formación del Congreso Nacional Indígena (CNI). Este se reúne entre 1995 y 1998 y aglutina a las variopintas expresiones campesinas-indígenas organizadas independientemente del corporativismo de estado. A su interior se expresan muchas corrientes de opinión, una de ellas es la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). El CNI va a ser el bastión civil del neozapatismo sobre todo durante el desarrollo de la Mesa No.1 “Derechos y Cultura Indígena” que se instaura en el marco del Diálogo por la Paz EZLN-Gobierno Mexicano. Dicha Mesa sesiona del 3 de octubre de 1995 al 16 de enero del 96. Entonces se firman los primeros acuerdos para lograr la pacificación pero el gobierno los desconoce el 20 de diciembre del mismo año al hacer acotaciones que cambian de fondo la naturaleza de lo firmado. Esto origina la suspensión del diálogo.

3 Vale la pena aclarar que “cualquier análisis sobre el (neo)zapatismo debe tomar en cuenta tres elementos: primero, debe hacer una distinción entre el EZLN y el Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ); segundo, debe tomar en cuenta la convergencia que se da entre diferentes actores políticos; tercero, debe considerar que esa convergencia da vida al NMZ que es antes que todo una “comunidad imaginada” en términos de Anderson, esto es, todos sus miembros nunca se conocerán entre sí pero comparten ciertas referencias simbólicas, metas políticas y, por supuesto, el sentimiento de pertenencia al colectivo coloquialmente llamado “zapatismo”. En síntesis, mientras que el EZLN es ante todo una organización político-militar formada por militantes de izquierda mestizos e indígenas de Chiapas y de algunos estados del país, el NMZ es una definición conceptual que refiere a un movimiento civil y político mucho más amplio que surge de la convergencia y alberga en su seno viejas y nuevas organizaciones así como líderes y representantes de organismos internacionales. Le llamamos “nuevo” dado que es un movimiento político (o la convergencia de varios de ellos) que sintetiza y re-elabora experiencias pasadas y presentes de la lucha popular (Leyva en prensa).

decir, como políticas impulsadas desde los gobiernos y sus agencias para la lograr la integración de los habitantes originales del continente a las naciones. Y como reacción de algunos de estos pueblos indígenas a esas políticas estatales, reacción que evidencia sus deseos de dirigir sus formas de integración. Esquemáticamente podríamos hablar de

Las luchas indígenas de Chiapas tienen una gramática moral-ética basada en los sentimientos de ultraje e indignación que emergen de la discriminación social, étnica, política y económica. Los reclamos de *reconocimiento* conducen a revisión los juicios normativos sobre la legalidad de los arreglos sociales



un indigenismo oficial frente a uno popular, pero los esquemas siempre son limitantes, y lo que nos parece aquí vital es entender la naturaleza *dialógica* del indigenismo<sup>4</sup>. Desde esta perspectiva, 1994 es un momento de “ruptura-continuidad” dentro del marco del indigenismo “oficial-popular”. Veamos esto por partes. En 1987, Mejía y Sarmiento escribían - respecto a las organizaciones indígenas mexicanas- que la organización regional constituía el grado más alto de articulación real, pues las organizaciones de alcance nacional que habían existido hasta entonces no habían logrado recoger las reivindicaciones más importantes. Una segunda crítica era que estas organizaciones no definían claramente su posición frente a la política indigenista oficial (1991 [1987]:227-242). Dos años más tarde, en 1989, Sierra, comparando el caso mexicano y el brasileño, señalaba tres aspectos indispensables para avanzar en la cuestión legislativa de los “derechos indios”: argumentaba la necesidad de una amplia participación de la sociedad civil que incluyera a los indígenas y a los especialistas, también apuntaba la necesidad de un Congreso pluripartidista y la urgencia de circunscribir dicha lucha en el marco del proceso gradual de democratización (1990:60-61).

<sup>4</sup> La idea del *dialogismo* la tomo prestada de Bajtin (cfr. Alvarado y Zavala 1993).

Pareciera que los hechos que acontecieron durante la coyuntura 1994-1998 subsanaron los escollos mencionados por Mejía, Sarmiento y Sierra, es decir, las organizaciones populares indígenas y campesinas lograron un nivel nacional de organización que se expresó en la formación del Congreso Nacional Indígena (CNI). Dicho Congreso se nucleó en torno a las autonomías a pesar de la diversidad de las demandas indígenas. Además, cabe señalar que la forma en que se discutieron los derechos indígenas en México después del movimiento armado zapatista resultó novedosa pues, en un momento privilegiado, los académicos, los indígenas organizados, ciertos agentes de pastoral de la iglesia católica, ciertos organismos no gubernamentales y los agentes del gobierno, se convirtieron en interlocutores unos de los otros cuando se reunieron bajo el halo de la primera mesa de trabajo instaurada durante el diálogo EZLN-Gobierno.

De lo anterior podemos desprender que la ruptura post-94 es radical en cuanto a la forma de participación se refiere, pero este cambio es más gradual en lo relativo al contenido de la discusión pues éste venía ya perfilándose desde tiempo atrás. Por ejemplo, en 1991 en un encuentro a puerta cerrada celebrado en San Cristóbal de las Casas (Chiapas), el presidente de la “Comisión (gubernamental) Nacional de Justicia para los Pueblos indígenas” sintetizaba las demandas de éstos en sed “de reconocimiento, de justicia y de participación en la definición de su desarrollo” (Warman 1991). El encuentro se clausuraba diciendo que “había que reconocer legalmente la pluralidad cultural y la existencia de otras opciones civilizatorias” (Programa Amerindia UNESCO y otros 1991:2-19).

Aunque estas palabras suenen similares a las declaraciones del Congreso Nacional Indígena (CNI) y a lo expresado en los Acuerdos de Paz de San Andrés, las primeras no tuvieron legitimidad ante las organizaciones indígenas “independientes” ya que dichas argumentaron haber sido excluidas del proceso. Ciertamente durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) se había emprendido una consulta élite que incluía a ciertos académicos y a ciertos líderes indígenas. Detrás de la consulta estaba el interés de

---

adicionar y reformar el artículo 4 de la Constitución para hacerlo compatible con el Convenio 169 de la OIT, con la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU y con la Declaratoria General de la OEA.

Con lo anterior quiero decir que muchas veces los discursos del gobierno y los de las organizaciones indígenas se imbrican, suenan igual, aunque su significado es distinto y por lo general pasan por canales diferentes de legitimación. Respecto a lo primero Hernández Castillo señala que para el gobierno el reconocimiento del pluralismo cultural significó “impulsar a través del Instituto Nacional Indigenista (INI) el apoyo a ‘proyectos culturales’ en las comunidades, promover la imagen turística de México como un país de ‘muchos rostros’ y fomentar organizaciones indígenas con la finalidad de integrar las ‘etnias’ al partido oficial” (en prensa).

En contraparte, en 1996 para la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) “pluralismo” significó abrir la puerta legal para reclamar un cuarto piso de gobierno regional. Por otra parte, para el CNI “pluralismo” significó “abrir una arena para confrontar y negociar definiciones de tradición y modernidad, de identidad étnica y ciudadana” (Hernández Castillo en prensa), mientras que para el EZLN la Mesa 1 sobre “Derechos y Cultura Indígena” fue la salida perfecta para encaminar políticamente la lucha armada.

Para dar más elementos que confirmen mi idea original de que hoy Chiapas es México y ocupa un lugar privilegiado en el mundo, permítaseme continuar con la revisión de mi argumento sobre el indigenismo “oficial-popular”, la idea de “ruptura-continuidad” y la existencia de dialogismos.

En los hechos, las fuerzas populares autodenominadas “organizaciones independientes”, después de la firma de los Acuerdos de San Andrés (16-II-1996), han hecho suya la bandera del Convenio 169 de la OIT donde se habla de “pueblos indígenas” definidos como los descendientes de los pobladores originales del territorio continental quienes tienen instituciones propias y la conciencia de una identidad particular (la indígena) (Ce Acatl 1996). Esta apropiación queda manifiesta en la Declaración de la Montaña emitida recientemente por los indígenas organizados y que reza:

“no somos porcentaje[s] de pobreza o índice[s] de marginación, ni etnias o grupos minoritarios o remanencias exóticas, los indígenas somos *pueblos*”<sup>5</sup> (Aubry 1997:13, énfasis mío).

Pero el asunto no se detiene ahí, pues la propuesta de Ley del gobernador priísta oaxaqueño, presentada hace unos días ante el Congreso local para reformar algunos artículos constitucionales y así legalizar las autonomías en el estado, repite nuevamente este mismo criterio de definición. El Convenio 169 de la OIT pareciera ahora satisfacer a muchos y calmar las aguas revueltas en las que por años se ensayaron uno y mil términos con la intención de romper la categoría colonial de “indio”. Pareciera que el problema ahora se centra en darle contenido y forma a la demanda de autonomía y autodeterminación. Como bien apuntara Hernández Castillo (en prensa), atrás, muy atrás, quedó el México *mestizo y pluricultural* ya que hoy debatimos sobre el México *autonómico*.

### **Autonomías en el marco histórico-político mexicano**

Existe cierta tendencia entre los militantes y los simpatizantes neozapatistas, ésta consiste en sobrevalorar la coyuntura actual y en olvidar que el neozapatismo, las luchas autonómicas y las luchas por las autonomías indígenas son parte de la historia política del *México Rebelde*. En esta sección explico brevemente el marco en el que debieran entenderse las luchas autonómicas de los pueblos indios de Chiapas y del resto de México.

Antes de entrar al punto central de este apartado vale la pena señalar que con el concepto de “autonomía” pasa de alguna manera como con el de “resistencia”, ambos son concebidos como inherentes e innatos a los grupos subalternos<sup>6</sup>, a los marginados o a las víctimas del “colonialismo in-

---

<sup>5</sup> López (inédito) difiere de estos actores pues afirma que el concepto de “pueblos indígenas” usado por la OIT tiene muchos sentidos y se presta a confusión.

<sup>6</sup> En lo que respecta al término “resistencia”, Wade (1997:108) afirma que “con la emergencia de los movimientos sociales de los indígenas y los negros, el término *resistencia* se ha convertido en una palabra de moda en la antropología y los *Estudios Culturales*. El interés en

---

terno”, como se les calificaba a los indígenas desde las posiciones marxista en boga a fines de los sesenta y principios de los setenta (González Casanova [1965]:104).

De hecho en América Latina, dada la composición cultural de la población, la estructura económica y la fuerza de las organizaciones indígenas, cuando se habla de autonomías lo primero que viene a la mente son las autonomías étnicas, las cuales por lo general se reducen a las indígenas. Aún más, en muchos contextos académicos y políticos los términos “indígena” y “étnico” son tomados como sinónimos. En parte esto tiene que ver con que otros grupos étnicos, véase los negros en Colombia por ejemplo, apenas empiezan a hacer oír su voz (Wade 1996). Sin embargo, a pesar de que ambos grupos (indígenas y negros) enfrentan problemas similares de discriminación, desigualdad, pobreza y no-reconocimiento, a los académicos les cuesta mucho trabajo analizarlos en el mismo rubro y a los propios actores se les dificulta tener acciones políticas conjuntas (Wade 1997:35-39). Como Wade afirma, generalmente se les separa usando las etiquetas de “étnico” para los indígenas y “racial” para los negros (Ibíd.).

Regreso a la idea original. Como bien apunta Esteva (1997:1), el término “autonomía” ocupa actualmente una posición central en el debate intelectual y en la lucha política en México. El mis-

---

ella tiene una larga tradición, especialmente entre las perspectivas marxistas sobre la explotación, pero hoy... adquiere un significado más amplio. No es ya solamente una cuestión de organizar protestas políticas o espontáneas pero explícitas. Foucault pone énfasis en la relación entre el poder y la habilidad de éste para transformar a la gente en *sujetos* más allá del sólo gobernarlos. El poder, desde esta perspectiva, lo cubre todo en vez de concebirse sólo concentrado en las manos de los gobernantes. De ahí que la *resistencia* pueda ser encontrada dondequiera que el poder opera. La influencia de este acercamiento combinado con el impacto de los *Estudios Subalternos* postcoloniales, ha impulsado a los estudiosos a descubrir la resistencia *-everyday resistance-* en muchas actividades que no estaban previamente asociadas con ella... El problema de este enfoque es que la *resistencia* se convierte en algo independiente de las intenciones no sólo de los que resisten (quienes pueden no pensar las cosas de esa manera) sino también de las percepciones de los opresores. Si nadie, excepto el analista, puede detectar la *resistencia* entonces es difícil ver el significado real político y aún académico, que ésta tiene” [traducción libre mía basada en el texto original].

mo autor agrega que no se reduce a los pueblos indígenas sino que el término ha pasado a formar parte de la tradición política de los movimientos populares mexicanos que han luchado por la definición y constitución del poder político y del Estado. Estas luchas, dadas desde diferentes frentes, han ido en contra de una de las características centrales del régimen político mexicano: el autoritarismo (Semo y otros 1993)<sup>7</sup>.

Para algunos autores, la primera muestra evidente de esta lucha autonómica antiautoritaria la representa el movimiento estudiantil del 68, el cual rompe las tendencias de apatía y despolitización hasta entonces características de la población mexicana. Dicho movimiento se manifestó contra la concentración y arbitrariedad en el ejercicio del poder, así como también fue en contra de los mecanismos de control que impedían la participación ciudadana. Desde ese momento los valores de ciertos sectores de la clase media, sus protagonistas, empezaron a sufrir cierta identificación con los valores democráticos (Loeza 1993:15-47). No resulta fortuito, por ejemplo, que casi en las mismas fechas apareciera un libro académico intitulado *La democracia en México* preguntándose si era posible modificar la estructura del poder para lograr el desarrollo económico del país (González Casanova [1965]:15).

Pueden agregarse otros ejemplos de luchas populares por la autonomía: tal es el caso de la dada por las organizaciones de productores que surgen en el agro mexicano en los años ochenta, las luchas municipalistas y el neocardenismo del 88. En cuanto a la primera podemos decir que las organizaciones de pequeños y medianos productores cobraron fuerza ante la crisis agrícola del 82. Desde la perspectiva esquemática de Bartra (1991:5-22), dichos productores eran diferentes a los campesinos pobres y jornaleros que en los setenta habían luchado por la tierra. Los productores de los años ochenta luchaban por mejores precios para los productos del campo, por más y mejores créditos

---

7 El “autoritarismo de Estado” (Semo y otros 1991:9) se caracteriza por el presidencialismo, la impunidad de Estado, la arbitrariedad del sistema jurídico y policiaco, la impunidad de la burocracia política y el discurso político basado en códigos y prácticas cifradas que solo son inteligibles para la clase política gobernante.

---

y vías de comercialización y por nuevos programas de desarrollo rural y regional. Todo ello pasaba por una crítica al papel del ejido y a las estructuras verticales y corporativas de las centrales gubernistas. A pesar de su diversidad, los productores lograron constituir una red nacional llamada la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA) la cual –sustentando su posición autonómica frente al Estado– privilegió la negociación a la concertación con el gobierno (Bartra 1991, Fernández 1991).

Las luchas por los ayuntamientos acaecidas en Oaxaca y descrita por López Monjardín anteceden la lucha autonómica democrática electoral neocardenista. Siendo originalmente el neocardenismo en varios estados de la república un movimiento popular de convergencia amplia, éste dirigió su fuerza contra el PRI como partido de Estado y demandó elecciones justas y la alternancia en el poder. El movimiento popular gestado al calor electoral desembocó en la formación de un partido de centro-izquierda, el Partido de la Revolución Democrática (PRD) (Aitken en prensa, Leyva 1993:272 y Monsiváis 1996).

Partiendo de los ejemplos mencionados se podría afirmar que en México las luchas autonómicas se dan en el marco de la “transición democrática” (Cambio XXI 1993). Pero justo hoy, cuando el gobierno ha desconocido la firma de la Mesa 1 de los Acuerdos de San Andrés y el EZLN argumenta falta de condiciones para continuar el diálogo, pareciera que el papel central lo vuelve a jugar la sociedad civil nacional e internacional. Para muestra véase el desplegado aparecido en *La Jornada* el lunes 6 de julio, el cual hace un llamado a “parar la guerra en Chiapas”, criticando la política del gobierno en contra de las comunidades “en rebeldía” de Chiapas. El desplegado va firmado por organizaciones de 11 países del mundo, artistas, cantautores, literatos y poetas de Europa, América Latina y Estados Unidos. Todos ellos se unen bajo la consigna que afirma que “defender Chiapas es defender un espacio de libertad para todos”. Esto redimensiona el sentido y contenido de las luchas locales chiapanecas, como lo veremos en el siguiente apartado.

## Lo mundial-global y las autonomías indígenas

La idea central de este artículo es que las luchas de los indígenas organizados de Chiapas y México, forman parte de una lucha más amplia que se da bajo el aliento de la llamada “política del reconocimiento”<sup>8</sup>. Dicha lucha en México es una lucha política con una gramática moral-ética<sup>9</sup> basada en el reclamo al derecho a la diferencia, a la autodeterminación y a la integración justa y equitativa de los indígenas a la Nación.

Esta demanda que había tenido mil formas de expresarse desde los años setenta, toma una sola en el marco del neozapatismo y del Congreso Nacional Indígena: la autonómica. Esta pareciera dar cabida a todas las dimensiones posibles de los pueblos indios: a la económica en cuanto exige la definición del territorio y el control de recursos naturales; a la política en cuanto demanda el reconocimiento de las formas de gobierno, representación y administración de justicia; a la cultural en cuanto reivindica la lengua, las tradiciones y las costumbres.

Al desconocer recientemente los Acuerdos de la Mesa 1 de San Andrés, o antes del 94 al buscar

---

8 Hemos recurrido a los filósofos y a los politólogos para hablar de la dimensión intersubjetiva de las relaciones sociales. Creo que en México los análisis marxistas desarrollados en las últimas cuatro décadas nos han mostrado bastante bien la posición estructural que ocupan los campesinos pobres y los indígenas rurales y urbanos, sin embargo, esto no llega a explicar la complejidad del problema sociocultural de estos grupos (sectores) de la sociedad.

Aquí seguimos a Honneth (1996) quien concibe las luchas por el *reconocimiento* como intentos de los actores sociales para establecer patrones de reconocimiento recíproco de los cuales depende la posibilidad de repensar sus reclamos de identidad. Aquí descansa, para Honneth, el corazón de la justicia social en su sentido total. En otras palabras, para este autor las transformaciones históricas de las relaciones sociales son guiadas por las experiencias y las luchas de los individuos y de los grupos, más que por las dinámicas funcionalistas de la evolución estructural. La idea de Honneth sobre *The Struggle for Recognition* viene de Hegel quien afirma que el florecimiento humano depende de la existencia de buenas relaciones éticas que sólo surgen como resultado de un proceso conflictivo. Honneth va del proyecto metafísico hegeliano al pragmatismo naturalista de George Herbert Mead, pasando por el trabajo empírico de psicólogos, sociólogos e historiadores. Es de ahí de donde desprende su posición -que es la que aquí

---

soluciones neopopulistas a las demandas indígenas vía el Pronasol y el Procampo, lo que hace —y ha hecho— el gobierno es favorecer las condiciones para que la gramática moral de estas luchas crezca. Esto ha conducido a que los romanticismos y los esencialismos se exacerbén, cuando en Chiapas y México podríamos estar en otra faceta del proceso, por ejemplo, saldando colectivamente los retos que implica convertir en legislación los principios filosóficos centrales que se enumeran en los acuerdos de la Mesa 1 de San Andrés. Esa etapa no es fácil y se está llevando a cabo en algunos estados como Oaxaca y Baja California al margen de los Acuerdos de San Andrés. En el mismo Chiapas, el gobernador empieza a hablar de una propuesta legislativa al respecto pero dejando fuera a los diferentes actores políticos. Estas medidas unilaterales sólo acentúan el conflicto político existente.

Los lectores se preguntarán ¿qué es eso de las luchas políticas cuya gramática es moral? Pues bien, la idea me vino cuando preparaba una ponencia. Por un lado, me dediqué a leer casi todo los documentos escritos entre 1994 y 1998, documentos escritos por las organizaciones populares indígenas así como por los académicos. Curiosamente encontré que la gran mayoría compartían

---

retomamos como base de la política del reconocimiento sobre las condiciones intersubjetivas de la autorrealización, que no es más que una concepción formal ética de la vida. Honneth parte de conceptos básicos como el amor, el respeto y la estima. Los señala como tres tipos de reconocimientos fundamentales para los individuos y los grupos, en contraparte señala la humillación, la denigración, la discriminación, los insultos como semilla de las demandas de justicia. Todos estos son elementos que ahora retomo para analizar el caso mexicano y la gramática moral de las luchas indígenas.

Pero baste agregar las ideas de Taylor [1992] quien pensando más en las realidades estadounidense y canadiense, afirma que gran número de asuntos en política contemporánea se relacionan con la necesidad, a veces demanda, por reconocimiento. Es ésta una fuerza motora detrás de movimientos nacionalistas, de los movimientos encabezados por grupos subalternos, por feministas, indios aborígenes, católicos, negros y homosexuales. El planteamiento de este autor también se encuentra en el nivel intersubjetivo al señalar que el no-reconocimiento de ciertos grupos o individuos puede causar gran daño moral, envilecimiento y autodenigración, siendo esta también una forma de opresión que da pie al reclamo de un nuevo estatus en la sociedad.

algo que podría llamarse “fervor revolucionario”, es decir, en los textos había una especie de discurso religioso (vivido como acto de fe) con el que se defendía a los pueblos indígenas y su derecho a ser escuchados, a ser diferentes, a ser incluidos en la constitución de otra forma. A la par, realicé una serie de lecturas que me recomendara un amigo, asiduo lector. Estas iban desde una cátedra que diera en 1992 el filósofo y politólogo Charles Taylor en el Centro Universitario de los Valores Humanos de la Universidad de Princeton, hasta los escritos de Axel Honneth, un filósofo alemán de

---

Para Taylor el origen de la preocupación sobre la identidad y el reconocimiento tiene que ver con el colapso de las jerarquías sociales, las cuales solían ser la base del honor y de la desigualdad (véase Montesquieu y su descripción de la monarquía por ejemplo). Contra esa noción de honor tenemos la noción moderna de “dignidad”, ahora usada en un sentido universalista e igualitario. Esta noción es la única compatible con la de democracia y conduce al surgimiento de las demandas igualitaristas de estatus y género. Sobre todo a partir de finales del siglo XVIII, la importancia del reconocimiento ha ido cambiando a raíz del surgimiento de nuevas formas de entender la identidad, es decir, la nueva noción de identidad individualizada se basa en la “autenticidad”, en ser real para mí mismo y en tener mi propio modo de ser. Detrás de ella hay un sentido moral y un sentimiento intuitivo de lo bueno y lo malo, una voz interna moral que nos guía, y no sólo el cálculo frío o divino. Esto nos parece común hoy, pero fue nuevo a fines del siglo XVIII y fue en contra de la noción de jerarquía, del viejo honor y de las viejas nociones divinas del bien y del mal. Antes de finales del siglo XVIII nadie pensó que la diferencia entre seres humanos tenía este tipo de sentido moral.

Taylor retoma a varios autores para hablarnos del desarrollo de esta política del reconocimiento: retoma a Herder para analizar el concepto de “originalidad”, retoma a Hegel en *La fenomenología del Espíritu*, a Kant para revisar la “política de la dignidad igualitaria” y finalmente a Rousseau y su uso del “respeto de iguales como indispensable en el Contrato Social” [traducción libre de ambos autores].

9 Los términos “ético” y “moral” son frecuentemente usados de manera indistinta en inglés pero Honneth al usarlos en alemán señala que hay diferencias entre *Moralisch*, *Ethisch* y *Sittlich*. El primer término está ligado a los acercamientos universalistas kantianos, a la pregunta de qué es lo correcto, y en su texto está traducido como “moral”. Los otros dos conceptos se refieren a qué es correcto o bueno de acuerdo a las costumbres subjetivas, al “ethos” de una tradición o comunidad particular o de acuerdo a las prácticas motivadas por esas costumbres. Estos dos términos son traducidos al inglés como “la ética” aunque la frase “*customarily ethical*” es a veces usada para indicar la acepción más tradicional que refiere a “*sittlich*” en alemán (Honneth 1996:viii, xix).

---

la Johann Wolfgang Goethe University de Frankfurt, quien fuera traducido al inglés en 1996 [1995]. Pues bien, gracias a Taylor y a Honneth, a los kilos de romanticismo, idealización y esencialismo que encontré en los documentos revisados no los calificué de “barbaridades sin sentido”.

Para continuar con mi argumentación reproduzco algunos extractos de dichos textos. Dirigentes de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAPs) empiezan uno de sus escritos diciendo: “Los indios somos diferentes al resto de los ciudadanos que viven en nuestra patria... gradualmente hemos sido despojados de nuestro gobierno... esto ha significado la pérdida progresiva de nuestra autonomía ante un estado mestizocrático” (Grupo Parlamentario y otros 1996:127-129).

En otro texto, otro dirigente de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) afirman que “para el Estado mexicano los pueblos indígenas no existen. [Este desconoce] la riqueza cultural que [estos pueblos] han atesorado a lo largo de siglos. Sabiduría que les ha permitido ser reconocidos como los más eficaces protectores del medio ambiente y la diversidad” (Grupo Parlamentario y otros 1996:157).

También retomo una cita de Ayora extraída de un folletín que en 1997 circulaba en San Cristóbal y que era suscrito por el Centro Regional de Desarrollo de la Medicina Maya. Este apuntaba: “Nosotros, los indígenas, hemos siempre tenido nuestras propias maneras de prevenir y curar a nuestra gente. Como nuestros antepasados, nosotros curamos con rezos, plantas, velas, piedras, incienso y trago. Nuestros primeros abuelos enseñaron a sus nietos y ellos a los que siguieron hasta que nosotros recibimos el conocimiento... desde el encuentro del hombre con las plantas, los animales y los minerales, emergió el conocimiento que dio vida a la medicina maya” (1998:8-9).

La gramática moral de estos discursos políticos está cimentada en los sentimientos de ultraje e indignación que emergen del rechazo y la discriminación social, étnica, etc. Esto sustenta los reclamos de *reconocimiento*, que a su vez conducen a una revisión de los juicios normativos acerca de la legalidad de los arreglos sociales (Honneth 1996:xii).

No es nueva la idea de analizar los conflictos sociales desde su dimensión moral, ya Thompson al estudiar la clase obrera inglesa lo ha hecho y Barrington Moore también lo ha apuntado, pero Honneth a diferencia de ellos ve como “lo moral” motiva resistencias y revueltas en situaciones donde ciertos caminos de la vida se han vuelto intolerables, o son percibidos -agregaría yo- como intolerables. En esta etapa nos encontramos en México. (Ibíd:xix)

Me explico. Cuando los líderes indígenas articulan sus discursos aguerridos no nos están haciendo sólo un llamado a pensar en la historia, en las vejaciones y ultrajes de los funcionarios de la colonia o en las infringidas por otras castas, no nos están sólo llamando a pensar en cifras estadísticas donde los pueblos indios conforman el grueso de los marginados, de los pobres, de los discriminados sociales, no. Creo que la forma en que están tejidas las narrativas tiene el locus puesto en algo ético y moral, es decir, los líderes indígenas mueven las fibras de lo sentimental para llevarnos al ámbito de la exclusión, el insulto, la degradación de que son y se sienten víctimas. Exclusión, insulto, degradación son, en esta gramática moral, violatorios de la auto-estima, el auto-respeto y la reafirmación de los pueblos indígenas (Honneth 1996:xix).

Con esto quiero decir que *una* dimensión de las luchas indígenas se da en el ámbito de la búsqueda del reconocimiento de un nuevo estatus, de un estatus positivo, que como dijera Taylor “no es una cortesía” sino que se convierte en “una necesidad humana vital” (1994:26). En síntesis, lo que está en la mesa de la discusión política y académica son las condiciones intersubjetivas de la realización individual y de grupo, éstas sólo pueden ob-

---

*Étnico es a indígena como racial a negro. A pesar de que los grupos indígenas y negros enfrentan problemas similares de discriminación, desigualdad, pobreza y no-reconocimiento, a los académicos les cuesta analizarlos en el mismo rubro y a los actores se les dificulta actuar en conjunto*



---

tenerse y mantenerse en y con el reconocimiento de los "otros" (Honnet:1996:viii-xii).

Un segundo aspecto que se puede desprender de los fragmentos arriba enunciados es la insistencia en el derecho a la diferencia. Esta está ligada a dos nociones: la de autenticidad y la de tradición. Los pueblos "originales" son por antonomasia -dentro de ese discurso- "auténticos y guardianes de sus tradiciones". Me parece curioso que entre los militantes de organizaciones populares casi nadie haya criticado la filosofía indígena que los describe como "los hombres verdaderos". En el mundo académico, Lisboa ha señalado esto como una manifestación de un etnocentrismo peculiar (1995)<sup>10</sup> mientras que Ayora, al estudiar las prácticas médicas en los Altos, afirma que la hibridez inherente a las medicinas locales es negada y sustituida por una imagen nostálgica de pureza que enfatiza la relación "natural" entre los indígenas y la naturaleza (1998).

A uno no le queda más que preguntarse a qué viene tanto esencialismo. Este sólo se explica -diría Darcy Ribeiro- como producto de la opresión sufrida (1991:72) y -agregaría yo- concientemente percibida. Darcy Ribeiro decía esto al comparar Latinoamérica y el caso de los flamencos, señalando que le sorprendía cómo éstos se habían vuelto tan fanáticamente flamencos llegando al extremo de obligar a que en la Universidad de Lovaina sólo se hablara flamenco. Para el caso mexicano se puede incluso argumentar una especie de fórmula física que diría: a mayor cerrazón o percepción de que los espacios políticos se cierran, mayor fundamentalismo. Traigo a colación los discursos de ciertos académicos e "intelectuales orgánicos" para confirmar mi aseveración. El primer fragmento es de un jesuita que comulga con la Teología de la Liberación, éste dice: "desde nuestra llegada las culturas indígenas y civilizaciones han sido negadas, sus valores han sido menospreciados, sus derechos han sido negados, sus empobrecidas vidas han sido vividas en un delicado balance en-

tre la vida y la muerte. Pero en [los corazones indígenas] anida la dignidad de la resistencia, la esperanza de ser libres e iguales, siguiendo sus tradiciones legítimas y diferentes basadas en su humanitarismo comunitario y fraternal..." (Proceso 1996a).

Otro fragmento puede ser extraído del discurso de Ribeiro, quien expresaba en aquel congreso de 1991 que "lo lindo de la herencia indígena... que [le] hizo quedarse apasionado... es su capacidad de convivencia humana, la profundidad de la solidaridad, el sentido de la reciprocidad, el sentimiento de la responsabilidad social. Estos sentimientos que aún están guardados por las comunidades, son una de las herencias que tenemos" (1991:82).

Esta idealización del mundo indígena viene a reforzar los esencialismos producidos por las organizaciones populares indígenas porque en México, como en otras partes de Latinoamérica (Wade 1997:114-119), muchos académicos guardan algún tipo de relación personal o compromiso político con líderes u organizaciones determinadas, a veces son asesores, a veces militantes, o a veces ejercen el periodismo y por este medio moldean o contribuyen a moldear la corriente de opinión nacional.

Esta particularidad de compromiso político de los científicos sociales mexicanos, creo yo, nos viene en parte del cristianismo y del marxismo (de la muchas veces citada dialéctica entre la teoría y la práctica). A tal grado tenemos el compromiso interiorizado que nos parece "natural" y no le prestamos atención hasta que nos vamos a otros países y vemos, por ejemplo, que en Inglaterra los académicos de hoy tienen acotado su mundo de docencia e investigación a sus colegios y universidades y prestan poca o nula atención al devenir de los nuevos movimientos sociales de su propia patria. En nuestro país se da casi lo opuesto (con esto no pretendo emitir un juicio de valor), a tal grado que a veces uno no sabe si está leyendo al líder nacional del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) o al antropólogo Díaz-Polanco, o se pregunta uno cuántas veces leyó el Subcomandante Marcos al historiador Jan de Vos por la reutilización que éste hace en sus textos político-literarios del mítico personaje-héroe civilizador "Votán".

---

10 Mario Ruz señala que datos sueltos al respecto se encuentran en los textos de Lyle Cambell, Otto Schuman, Marie-Odile Marion, Didier Boremanse, Carlo Castro y en el Handbook of Middle American Indians (Comunicación personal, julio 1998) (Agradecemos al Dr. Mario Ruz estas referencias).

---

En fin, para cerrar esta idea sobre los dialogismos entre líderes populares y académicos, sólo quisiera mencionar el caso del antropólogo Guillermo Bonfil quien marcara tanto a colegas como a líderes sociales. Su visión viene a ser ya paradigmática para muchos ya que muestra las diferencias entre dos sectores de la sociedad mexicana a los cuales denominó “México Imaginario” y “México Profundo”. El primero lo forman las elites intelectuales y políticas del país que encarnan el proyecto dominante desde la fundación del Estado mexicano. El segundo, el México Profundo, está formado por quienes se encuentran arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana y no comparten el proyecto occidental. Bonfil hablaba, pues, de la presencia de dos civilizaciones, de dos procesos civilizatorios (1987). Los postulados de Bonfil hay que entenderlos dentro de la antropología crítica al interior del indigenismo mexicano, pero eso no evita que mencionemos que la visión dicotómica de su planteamiento impida hoy a muchos entender asuntos como que la tradición indígena no es un algo “anclado” en el pasado, sino que se rehace día con día y puede incluir con gran flexibilidad el discurso de los derechos humanos, las instituciones ejidales o a los mismos partidos políticos.

### **Democracias constitucionales y derechos indígenas**

Ahora bien, quisiera ampliar la idea central del artículo diciendo que aunque no somos un país democrático estamos inscritos en discusiones características de las democracias (neo)liberales. Esto gracias a la globalización y a que la historia colonial creó las condiciones propicias. Una de estas discusiones es la del *multiculturalismo*<sup>11</sup>. La pregunta clásica de las democracias liberales ha sido y es ¿cómo reconocer y tratar a los miembros de los diferentes grupos cuando la constitución se basa en el principio universal de la igualdad? (Gutmann;1994:3-5). El caso mexicano nos permite ejemplificar bien lo que Taylor llama “las dos direcciones que puede tomar la política del reconocimiento en el marco de las democracias constitucionales”: una dirección es la visión universalista y la otra la particularista.

Al publicar el 28 de enero de 1992, en el Diario Oficial de la Federación, las modificaciones al artículo 4to. Constitucional en donde reconocía la pluriculturalidad del país, el gobierno mexicano seguía teniendo como primordial sustento la visión universalista del principio de igualdad ciudadana. En cambio, las demandas de los pueblos indígenas expresadas en el CNI y las demandas de las agencias internacionales como la ONU, OEA, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, etc., cada vez reclaman más en sentido opuesto, es decir, reclaman el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos como miembros de grupos culturales específicos. Dentro de esta “política de la diferencia”, se exige se reconozca la identidad única del grupo, esta “distintividad” por lo general ha sido ignorada y asimilada a una identidad mayoritaria-dominante. Para los “particularistas” o “comunitaristas”, la demanda universal pondera un reconocimiento de especificidad (Taylor 1994:38).

---

11 Taylor (1992) afirma “que más y más sociedades se vuelcan al *multiculturalismo* en el sentido de cuestionarse la inclusión de más de una comunidad cultural” en la naturaleza de los arreglos legislativos (sobre todo constitucionales) y en el proceso de toma de decisiones. Este mismo autor ha demostrado cómo el *multiculturalismo, la política de la diferencia y del reconocimiento* han influenciado la tradición liberal de darle poder al hombre y a la mujer para transformarse (Rockefeller en Gutmann 1994:87).

Las preguntas centrales de este enfoque son: ¿puede la gente que difiere en perspectivas morales razonar conjuntamente acerca de los caminos más productivos para el mayor entendimiento ético?, ¿cómo se puede lograr que la protección a los derechos básicos de los individuos —como seres humanos— sea congruente con el reconocimiento de sus necesidades particulares —como miembros de grupos culturales específicos—? Existen diferentes posiciones que pretenden dar respuesta a estas interrogantes. Por ejemplo, Appiah y Habermas piensan que las formas de democracia constitucional pueden ofrecer una política no basada en la clase, la raza, la etnicidad, el género y la nacionalidad, sino más bien ésta debe estar basada en la ciudadanía democrática de libertades, oportunidades y responsabilidades igualitarias. Appiah va más allá señalando los riesgos que se corren al reconocer derechos especiales a ciertos grupos particulares, los cuales se “amarran” al ser etiquetados por el color de la piel, las preferencias sexuales o la identidad étnica (Gutmann 1994:xi,xii). En clara oposición están los “comunitaristas” Walzer y Taylor quienes cuestionan la neutralidad ética del derecho y esperan que el Estado constitucional otorgue derechos específicos si son necesarios y “vitales” para la sobrevivencia y reproducción de ciertos grupos de la sociedad (Habermas en Gutmann 1994:11).

---

En México, la tensión entre estas dos visiones quedó nuevamente manifiesta en los Acuerdos de San Andrés firmados el 16 de febrero de 1996, pues a la vez que en un párrafo se afirmaba que “se deben hacer efectivos los derechos y garantías que les corresponden a los pueblos indígenas como serían el derecho a su diferencia cultural, el derecho a su hábitat, el uso y disfrute de su territorio, el derecho a su autogestión política comunitaria, el desarrollo de su cultura, de sus sistemas de producción tradicionales así como el derecho a la gestión y ejecución de sus propios proyectos de desarrollo” (Ce Acatl 1996:336-38), en el párrafo siguiente se señalaba que se impulsarían dichos acuerdos en las instancias de debate y decisión para apuntalar reformas legales que partieran “del principio jurídico fundamental de la igualdad de todos los mexicanos ante la ley y los órganos jurisdiccionales, [pero no se impulsarían] la creación de fueros especiales en privilegio de persona alguna” (Ce Acatl 1996:38-39).

Esto muestra claramente cómo las dos visiones, universalista y particularista, todavía no encuentran una salida constitucional satisfactoria tanto para los grupos socioculturales demandantes como para el gobierno mexicano.

### **Lucha por el reconocimiento y la doctrina de los derechos humanos**

Como último aspecto que quisiera agregar a la idea central hay que señalar que la discusión sobre las políticas de reconocimiento y el derecho a la diferencia, dejan muchas veces de lado las cuestiones del poder y las cuestiones de la diferenciación social. En otras palabras, si uno reduce las luchas de los pueblos indígenas chiapanecos, mexicanos y latinoamericanos a meros asuntos de ética y moral, uno se equivoca. Al respecto Gledhill (1997) bien apunta que “frecuentemente es difícil separar los argumentos de los derechos indígenas de las necesidades de redistribución del ingreso y del alivio de la pobreza”.

Habermas, por su parte, al revisar a Taylor y su ejemplo sobre la provincia de Québec en el Canadá, señala que el debate que está detrás “no es acerca del principio de la igualdad de derechos si-

no sobre la naturaleza y extensión de los poderes estatales” (1994:128). En el caso mexicano, los académicos generalmente no se ocupan de la dimensión moral-ética de las luchas indígenas, pero en cambio exploran la dimensión política y del poder cuando coinciden en afirmar que las actuales demandas de la autonomía indígena ponen en “tela de juicio el discurso oficial sobre lo mexicano, la nación y la ciudadanía” (Hernández Castillo en prensa, Esteva 1997:24), al mismo tiempo que buscan dar forma a un nuevo pacto social y a un nuevo proyecto de nación (Esteva 1997:4 y Documentos de la CND, CNI, etc.).

Lo que nadie puede negar es que la doctrina de los derechos humanos ha permitido a los pueblos indígenas modificar —o al menos intentar modificar— las estructuras de poder locales y regionales. Esto ha sido posible gracias a que —como dice Gledhill— no hay desarrollos locales contemporáneos que no se vean afectados por la difusión global del discurso de derechos y prácticas legales transnacionales (1997). Sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial y de la Declaración Universal de la ONU decretada en 1948, existe cierto consenso entre los gobiernos y los organismos internacionales sobre la existencia de derechos socioeconómicos y humanos fundamentales que deben ser respetados (Frost 1997, Gledhill 1997). Además, como señala Wilson, el lenguaje de los derechos humanos liberales ha llenado el vacío que ha dejado la izquierda y se ha convertido en uno de los pocos bastiones de ideales utópicos (1997:1). Weissbrodt (citado en Wilson 1997) incluso se atreve a afirmar que la doctrina de los derechos humanos es la primera ideología universal del mundo, mientras que Sikkink (citado en Speed 1998) comenta que ésta liga actores, organizaciones y agencias en un laxo movimiento social transnacional.

Que los derechos pueden operar como una política emancipadora lo muestra el movimiento de derechos civiles en Norteamérica, la lucha de los negros en Sudáfrica o la de los palestinos contra el Estado de Israel (Brown 1995:10-98). Que la doctrina de los derechos humanos puede ser adoptada sin chocar con la cultura de los pueblos indígenas, lo demuestra el caso de las organizaciones de los derechos humanos en Guatemala, Pa-

---

namá y Canadá. De hecho, los nativos de estos dos últimos países –más los sudafricanos– están en plena negociación con sus gobiernos sobre reclamos constitucionales por sus derechos lingüísticos, territoriales y de soberanía política (Wilson 1997).

En lo que toca a Chiapas, según García (en prensa), la lucha por la defensa de los derechos humanos se ha convertido en el eje de convergencia de viejos y nuevos movimientos sociales. Su desarrollo ha estado ligado sobre todo a la formación y consolidación de ciertos organismos no gubernamentales (ONGs) que emergieron a principios de 1983, en el marco de la llegada a Chiapas de los refugiados indígenas guatemaltecos que huían de la política contrainsurgente de “tierra rasa”. La convergencia de las acciones de organismos internacionales, de la Diócesis de San Cristóbal y Tapachula y de algunos ex-activistas del movimiento estudiantil del 68, sentaron las bases para que la defensa de los derechos humanos se convirtiera en una bandera política de ciertas organizaciones populares, las cuales enfrentaron al gobierno estatal en los años ochenta y noventa y al gobierno federal zedillista entre 1994 y 1998.

García (en prensa) señala que los nuevos organismos no gubernamentales chiapanecos que enarbolan la doctrina de los derechos humanos, “son funcionales a las exigencias de un contexto de economía globalizada y dominada por el paradigma de la política neoliberal”. A lo anterior quisiera agregar que dicha globalización tiene una doble cara, es decir, también incluye la presión internacional sobre el gobierno mexicano. Nuestros gobernantes tienen que asistir a nuevas *arenas*, hacerle frente a nuevos interlocutores. Por ejemplo, el gobierno mexicano tuvo que definir su posición en la Conferencia Diplomática celebrada en Roma en junio de este año, en la que se discutía el estatuto para la creación de la Corte Penal Internacional, organismo que se busca sea independiente del Consejo de Seguridad y de la Asamblea General de la ONU y que se encargaría de juzgar a individuos responsables de haber realizado crímenes de lesa humanidad (Concha 1998).

Quisiera cerrar esta sección con una visión positiva citando el ejemplo de cómo en ámbitos como la selva Lacandona para los habitantes locales,

la política del reconocimiento y el derecho a la diferencia, atraviesan los discursos y las redes de la doctrina de los derechos humanos. Estas muchas veces son la única forma de *empowerment* (adquisición de poder) frente a los grupos locales y estatales. Así por ejemplo, el 30 de junio aparecía en el periódico *La Jornada* que la Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO) esperaba fueran revocados 16 autos de formal prisión dictados contra los indígenas hechos prisioneros durante el desmantelamiento del Municipio Autónomo Ricardo Flores Magón. La demanda de la COAO era respaldada por un dictamen de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, y en dicho dictamen se solicitaba al gobierno de Chiapas información, afirmando que “existían serias irregularidades en el proceso jurídico mencionado” (Henríquez 1998).

Aunque el gobierno de Chiapas y de México pueden pasar por desapercibida esta llamada –como ha pasado con otras–, quisiera sólo recordar que el ideal utópico que cimienta la defensa de los derechos humanos, se materializa cuando vemos que en contextos históricos particulares esta doctrina pasa a formar parte del proceso de creación de legitimidad y puede contribuir a alterar formas de gobernar y de ejercer el poder (Merry, Erickson, Gledhill y Stoll en Wilson 1997:18,23).

## Conclusiones

El presente artículo parte de la idea de que hoy es casi imposible negar que Chiapas es México. Para demostrarlo he revisado brevemente la posición que juega el término “autonomía” en el debate intelectual y en el desarrollo de las luchas populares mexicanas. He señalado cómo, dada la coyuntura política que vivimos, la lucha de los pueblos indígenas se manifiesta con una gramática moral particular, la cual no es suficiente para entender el problema indígena chiapaneco, mexicano y latinoamericano. La cabal comprensión de dicho fenómeno requiere abordar las cuestiones de poder y de redistribución del ingreso.

Aunque los canales de diálogo entre el gobierno, la sociedad civil y el EZLN están cancelados ante el desconocimiento gubernamental de los

---

Acuerdos de San Andrés, existen otros canales por medio de los cuales las organizaciones populares e indígenas siguen avanzando, uno de ellos ha sido abierto vía la doctrina de los derechos humanos. Aquí el gobierno se enfrenta a un aliento universal y global, el de las democracias modernas, que rebasa los ámbitos locales y nacionales pero que los afecta y puede llegar a modificarlos.

Como dije en la introducción, apunto brevemente algo que ya no desarrollo no por falta de espacio sino porque aún lo estoy pensando. Creo que los académicos preocupados e involucrados en la lucha constitucional de los derechos indígenas y las autonomías deberíamos pensar con más cuidado los siguientes aspectos:

- los asuntos de democracia en los pueblos indios, para así romper los mitos que corren en relación a la comunidad democrática ideal, los sistemas de cargos y la incompatibilidad entre indígenas y partidos políticos;
- deberíamos ver con más detenimiento la dimensión discursiva y de prácticas sociales de eso que llaman “la tradición, los usos y costumbres”;
- nos deberíamos detener más a entender y estudiar las diferencias entre los discursos de los líderes y las prácticas sociales de las llamadas bases;
- también deberíamos pensar cuidadosamente en las reconstituciones que están sufriendo las llamadas comunidades étnicas a raíz de los procesos migratorios transnacionales;
- y, finalmente, deberíamos hacer más trabajo de campo para mirar cómo los indígenas reelaboran, se apropian y reinterpretan discursos y prácticas llamadas “externas” -como las de la democracia y los derechos humanos (Speed 1998)- para entender y explicar cómo éstas también pueden pasar a formar parte de la tradición. Todo esto con el afán por supuesto de contribuir a la construcción del conocimiento, pero también, y sobre todo, para contribuir con nuevas perspectiva al debate actual.

## Fuentes primarias

- ANIPA, 1996, “Proyecto de iniciativa para la creación de las regiones autónomas” en Grupo Parlamentario y otros, *La autonomía de los pueblos indios*, México, D.F., Poder Legislativo Federal, Cámara de Diputados, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp.155-169.
- Ce-Acatl, 1996, *Los primeros Acuerdos de Sacam Ch'en*. Compromisos Propuestas y Pronunciamientos de la Mesa de Trabajo 1: “Derechos y Cultura Indígena”, México, D.F. Número Especial 78-79 del 11 de marzo al 19 de abril.
- Cuerpo de Asesores del EZLN, 1997, “Cuadro comparativo de la iniciativa de la COCOPA y las observaciones del ejecutivo”, en *La Jornada*, México, D.F., 13 de enero.
- CND, 1994, *Resolutivos de la Plenaria Aguascalientes (Chiapas)*, Convención Nacional Democrática, Chiapas, México, 9 de agosto.
- CNI, 1996, “*Nunca más un México sin nosotros*”. Declaración, Relatorías por mesas de trabajo, Congreso Nacional Indígena celebrado en la Ciudad de México del 8 al 12 de octubre.
- CNI, 1998, Desplegado a la sociedad civil internacional, a los pueblos y gobiernos del mundo y a los medios de comunicación.
- CNI, “*Paremos la guerra. Por una paz justa y digna*”, *La Jornada*, Año 14 No.4970, México D.F.,
- EZLN, 1996, *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, México, Planeta Tierra-Montañas del Sureste Mexicano.
- FIPI y CADDIAC, s/f, “La autonomía indígena en México” en *Ce-Acatl*, No.59, México, D.F.
- Gobierno del estado de Oaxaca, 1998, *Propuesta de Iniciativa de Ley de derechos de los pueblos y comunidades indígenas del estado de Oaxaca*, Oaxaca de Juárez, Gobierno del estado de Oaxaca.
- INI, 1989, *Propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas*, México, Instituto Nacional Indigenista y Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México.
- Ley General de la Pluralidad Cultural y el Patrimonio Social de los Pueblos Indígenas.

---

Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, en *Perfil Político de la Jornada*, México, D.F., Martes 9 de junio. Proceso, 1996a.

## Bibliografía citada

- Aubry, Andrés, 1997, "La autonomía como forma y ejercicio de un nuevo federalismo", ponencia presentada en el panel intitulado *La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista*, Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA) celebrado del 17 al 19 de abril en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México.
- Aitken, Rob, (en prensa), "Political culture and local identities in Michoacán" in Will Pansters, *Descending the Pyramid*, Scholarly Resources Wilmington.
- Alvarado, R. y Lauro Zavala, 1993, *Diálogos y Fronteras*, México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Puebla y Nueva Imagen.
- Ayora-Díaz, Igor, 1998, *Imagining Authenticity in the Indigenous Medicines of Chiapas*, México, Ponencia presentada en el Seminario Interno del Ciesas-sureste celebrado en San Cristóbal de las Casas el día 8 de junio.
- Bartra, Armando, 1991, "Pros, contras y asegunes de la 'apropiación del proceso productivo'. Notas sobre las organizaciones rurales de productores" en Armando Bartra y otros *Los nuevos sujetos del desarrollo rural*, México D.F., Cuadernos Desarrollo de Base 2, Fundación Interamericana ADN-Editores, pp.5-22.
- Bonfil, Guillermo, 1987, *México Profundo: una civilización negada*, México, D.F., SEP y CIESAS.
- Brown, Wendy, 1995, *State Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Cambio XXI Fundación Mexicana, 1993, *Las transiciones a la democracia*, México, D.F., Cambio XXI Fundación Mexicana y Miguel Ángel Porrúa.
- Colegio de Etnólogos y Antropólogos A.C. y otros, 1990, *Foro de discusión de la propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México (1989)*, México D.F. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Colegio Mexicano de Antropología A.C., y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- Concha, Miguel, 1998, "Dos escenarios internacionales" en *La Jornada*, Año 14, No.4961, México, D.F., Sábado 27 de junio.
- Craig, Ann L., 1990, "Legal Constrains and Mobilization Strategies in the Countryside" in Joe Foweraker and Ann L. Craig (editors) *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Boulder and London, Lynne Rienner Publishers, pp.59-77.
- Díaz-Polanco, Héctor, 1996, "Las voces de la autonomía regional en México", en Grupo Parlamentario y otros *La autonomía de los pueblos indios*, México, D.F., Poder Legislativo Federal, Cámara de Diputados, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, pp.79-100.
- Escobar, Arturo y Sonia E. Alvarez (editors), 1992, *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, Boulder, Colorado and Oxford, Westview Press.
- Esteva, Gustavo, 1997, "Sentido y alcances de la lucha por la autonomía", Ponencia presentada en el panel intitulado *La sociedad indígena de Chiapas después del movimiento zapatista*, Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA) celebrado del 17 al 19 de Abril en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México.
- Fernández, Manolo, 1991, "No queremos que nos den, nomás con que no nos quiten. La autonomía campesina en México", en Armando Bartra y otros *Los nuevos sujetos del desarrollo rural*, México D.F., Cuadernos Desarrollo de Base 2, Fundación Interamericana ADN-Editores, pp.25-45.
- Foweraker, Joe, 1995, *Theorizing Social Movements*, London-Boulder Colorado, Pluto Press.
- Frost, Mervyn, 1997, "The Role of Humans Rights in Understanding World Politics", Paper presented in the Conference on *Political*

- Thought and International Affairs*, organized by the Manchester Center of Political Thought, at University of Manchester, Friday 7 March.
- García, María del Carmen, 1998, "Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: alcances y límites de su actuación política" en *ANUARIO 1997*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas y UNICACH.
- González Casanova, Pablo, [1965] 1995, *La democracia en México*, México, D.F., Colección Problemas de México, Ediciones Era.
- Gledhill, John, 1997, "Liberalism, Socio-economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights" in Richard Wilson (editor) *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, pp.70-110.
- Gutmann, Amy (editor), 1994, *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Grupo Parlamentario y otros, 1996, *La autonomía de los pueblos indios*, México, D.F., Poder Legislativo Federal, Cámara de Diputados, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura.
- Habermas, Jürgen, 1994, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State" in Amy Gutmann (editor) *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp.107-148.
- Henríquez, Elio, 1998, "Detectó la CIDH serias anomalías en el juicio a 16 detenidos en Taniperla" en *La Jornada*, Año 14 No.4963, México, D.F., Lunes 29 de junio.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, (en prensa), "Nuevos Imaginarios en torno a la Nación: el movimiento indígena y el debate sobre la autonomía" en *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, Año 7 No.8, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Coordinación de Estudios Latinoamericanos/UNAM.
- Honneth, Axel, [1995] 1996, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- Leyva Solano, Xochitl, 1998, "Ideología y grupos de poder en Chiapas", Ponencia presentada en el Foro *Chiapas: antes y después de Acteal*, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el día 6 de Mayo, y organizado por el IEI-UNACH, CIMECH-UNAM y CIESAS-sureste.
- Leyva Solano, Xochitl, 1993, *Poder y Desarrollo Regional*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán y CIESAS.
- Leyva Solano, Xochitl, (en prensa), "De Las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ)" en *Desacatos*, Vol.1 No.1, México, Revista del CIESAS.
- Lisbona, Miguel, 1995, "Vivir en Chiapas. Notas para el estudio del conflicto armado en México" en *Generació. Revista d'opinió i anàlisi*, 4to. Trimestre, Barcelona, Grup Revista Generació, pp. 17-56.
- Loeza, Soledad, 1993, "México, 1968: los orígenes de la transición" en Ilán Semo y otros *La transición interrumpida. México 1968-1988*, México, D.F., Universidad Iberoamericana y Editorial Nueva Imagen, pp.15-47.
- López Bárcenas, Francisco, 1996, *Convenio 169 de la OIT. Su validez y problemas de aplicación en nuestro país*, México, Serie Política Indigenista del Instituto Nacional Indigenista (INI).
- López Bárcenas, Francisco, inédito, *Diferentes concepciones de pueblo indígena como sujeto de derecho colectivo*, México, D.F.
- Mejía Piñeros, María Consuelo y Sergio Sarmiento, 1991 [1987], *La lucha indígena un reto a la ortodoxia*, México, D.F. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.
- Monsiváis, Carlos, 1996, "Fábula del país de Nopasanada" en *La Jornada Semanal*, México, D.F. 14 de enero.
- Programa Amerindia UNESCO y otros, 1991, *Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio*, Seminario celebrado en Cristóbal de las Casas, Chiapas, durante los días 14, 15 y 16 de junio y organizado por el Programa Amerindia UNESCO, la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México y el Gobierno del estado de Chiapas.

- 
- Ribeiro, Darcy, 1991, "Los indios y el estado nacional" en Programa Amerindia UNESCO y otros *Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio*, Seminario celebrado en Cristóbal de las Casas, Chiapas, durante los días 14, 15 y 16 de junio y organizado por el Programa Amerindia UNESCO, la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México y el Gobierno del estado de Chiapas, pp. 69-82.
- Semo, Ilán y otros, 1993, *La transición interrumpida. México 1968-1988*, México, D.F., Universidad Iberoamericana y Editorial Nueva Imagen.
- Sierra, Teresa, 1990, "La experiencia del debate legislativo brasileño sobre derechos indios" en *Foro de discusión de la propuesta de reforma constitucional para reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas de México (1989)*, México D.F. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Colegio Mexicano de Antropología A.C., y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH).
- Speed, Shannon, 1998, *Los derechos humanos en Chiapas*, Proyecto de Investigación de Doctorado, E.E.U.U.
- Taylor, Charles, 1994 [1992], "The Politics of Recognition" in Amy Gutmann (editor) *Charles Taylor. Multiculturalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 25-73.
- Villoro, Luis, 1979 [1950], *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, D.F. CISA-INAH.
- Wade, Peter, 1996, "Social Anthropology in British Latin American Studies", in Victor Bulmer-Thomas *Thirty Years of British Latin American Studies*, London, Institute of Latin American Studies, University of London.
- Wade, Peter, 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Chicago Illinois, Pluto Press.
- Warman, Arturo, 1991, "Amerindia hacia el Tercer Milenio" en Programa Amerindia UNESCO y otros *Seminario Internacional Amerindia hacia el tercer milenio*, Seminario celebrado en Cristóbal de las Casas, Chiapas durante los días 14, 15 y 16 de junio y organizado por el Programa Amerindia de la UNESCO, la Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México y el Gobierno del estado de Chiapas.
- Wilson, Richard, 1997, "Introduction" in *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives*, London, Pluto Press, pp. 1-27.