



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE DERECHO
CAMPUS III



MAESTRÍA EN DERECHO
CONSTITUCIONAL Y AMPARO

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN DERECHO
CONSTITUCIONAL Y AMPARO

AUTONOMÍA Y CIUDADANÍA INDÍGENA EN MÉXICO

PRESENTA
LIC. ABELARDO MÉNDEZ ARCOS

DIRECTORA DE TESIS
DRA. ELIZABETH CONSUELO RUÍZ SÁNCHEZ

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS;
MÉXICO. DICIEMBRE DE 2017



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS

FACULTAD DE DERECHO, CAMPUS III
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
16 de marzo del 2017
Oficio No. CIPFDPT/032/17

ASUNTO: Se libera y autoriza imprimir
Tesis.

LIC. ABELARDO MÉNDEZ ARCOS
CANDIDATO A MAESTRO
EN DERECHO CONSTITUCIONAL Y AMPARO
P R E S E N T E.

Por este medio, me permito notificarle que los Sinodales titulares y suplentes han emitido su voto aprobatorio, por lo que me permito **LIBERAR** su trabajo de Tesis para que proceda a la impresión de la misma y continúe con los trámites correspondientes.

Sin otro particular, quedo de Usted.

ATENTAMENTE

"Por la Conciencia de la Necesidad de Servir"

DRA. ELIZABETH CONSUELO RUIZ SANCHEZ
Coordinadora de Investigación y Posgrado



AUTÓNOMA
Coord. de Est. de Inv. y Posgrado
FACULTAD DE DERECHO
CAMPUS III
San Cristóbal de Las Casas,
Chiapas

C.c.p. Expediente.

Agradecimientos

El presente trabajo se deriva de mucho esfuerzo y apoyo considerable de varias personas que con su acompañamiento se logró concluir este proceso de aprendizaje. En primer lugar, mi reconocimiento al trabajo de dirección de la tesis de la Mtra. Kathia Núñez Patiño, quien desde el comienzo conté con su apoyo, aliento y guía, lo que me dio motivación para terminar este proyecto que me ha dejado una enseñanza que amplía mis perspectivas, para ella mis más sinceros agradecimientos.

A la Dra. Elizabeth Consuelo Ruiz Sánchez, como mi codirectora de tesis, su nobleza y humildad me animó y dio gran empuje, su apoyo solidario justo cuando me encontraba desanimado, su gran experiencia me dio mucha fuerza, para ella mis respetos. La Dra. Elisa Cruz por las sugerencias que me dio para este proyecto tan importante para mí, para ella mis más sinceros respetos.

A mi amigo Joselino y amiga Gabriela que me acompañaron y dieron ánimos para terminar la maestría y la tesis, siempre que decían que se

requería acción, era la palabra mágica, mil gracias a ellos. A todos mis amigos y personas que me regalaron una sonrisa, para todos ellos gracias. A mis compañeros, compañeras y docentes de la Facultad de Derecho Campus III San Cristóbal de Las Casas, Chiapas que me dieron su amistad incondicional, siempre me animaban para terminar y aunque algunas veces mi español no era muy bueno, por ser mi segunda lengua, reconocían mi participación en el aula de aprendizaje, que espero les haya aportado en ideas, para todos ellos y ellas mil gracias.

Por el apoyo incondicional que me dieron las personas que participaron en esta investigación, por su honestidad al decir las cosas como son, sin rodeos, mi más profundo agradecimiento. Por permitirme acompañar su trabajo y aprender de ellos, desde su práctica sobre la justicia y autonomía indígenas, pero sobre todo por su amistad y confianza, me dieron fuerza en cada paso, he de agradecerles siempre.

También quiero agradecer a la gente de los ejidos de Suclumpa y El Toro del municipio de Salto de Agua, Chiapas, por la confianza que me dieron para llevar

directamente sus asuntos como abogado, ya que eran problemas que implicaban un conflicto social de mucha delicadeza. A sus autoridades, quienes fueron acusados de manera injusta por delitos del fuero federal y común, sólo por defender su comunidad, les agradezco infinitivamente de todo corazón, pues su confianza me ha hecho sentir satisfecho por hacer mi trabajo de manera digna y no permitir que se calle la protesta por defender sus colectivos.

También agradezco a la “Red de Defensores Comunitarios”, conformada en su mayoría por bases de apoyo de Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), organización de derechos humanos que me dejó muchos aprendizajes, donde colaboré y ha dejado una profunda huella en mí, gracias a ellos y a los integrantes voluntarios que aportaron su conocimiento y buen corazón.

Es de mencionar el apoyo incondicional de mi familia, mis hijos Yum Tye’el y Nashan Matye’el y mi esposa Kathia que me dieron el tiempo, el apoyo y el amor para concluir estos estudios, mil gracias a ellos.

Y por último agradezco a la Facultad de Derecho Campus III de San Cristóbal que me dio las

posibilidades de realizar mis estudios de maestría en Derecho Constitucional y Amparo, a los académicos que me dieron y abrieron el camino para poder ver de otra forma y ser un buen investigador. Es todo muchas gracias.

Índice

Introducción	8
Capítulo 1	
Los pueblos originarios: entre la asimilación, la resistencia y la lucha por la autonomía.	11
1.1. La estructura de los pueblos mesoamericanos.	20
1.2. Las formas de dominación y resistencia de los pueblos durante la Conquista.	26
1.3. Los pueblos originarios y la construcción del estado nacional.	43
Capítulo 2	
La autonomía de los pueblos Indígenas en los marcos legales y el debate teórico.	54
2.1. La autonomía en los marcos legales Internacionales.	59
2.1.1. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).	62
2.1.2. Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU.	65
2.2. La autonomía en los marcos nacionales.	69
2.2.1. Reforma Constitucional de 1992.	69
2.2.2. Los Acuerdos de San Andrés de 1996.	70
2.2.3. Reforma Constitucional de	

2001.	77
2.3. Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas de 1999.	83
2.4. La autonomía de los pueblos en el debate teórico.	94
Capítulo 3	
Dimensiones del ejercicio de la autonomía.	123
3.1. Resolver conflictos desde la comunidad. La RDCDH.	124
3.2. Conflictos en las comunidades de origen <i>ch'ol</i> de Suclumpa y El Toro, Salto de Agua, Chiapas	130
Conclusiones	142
Bibliografía	154

Introducción

El tema de los derechos de los pueblos indígenas en México y su lucha por la autonomía, ha sido muy amplio y se puede ver expresado a lo largo de la historia, desde la Conquista y despojo de los territorios de los pueblos originarios y las distintas formas de resistencia que los pueblos han expresado en esta historia. Además de la historia, este campo de pensamiento se puede ver sistematizado desde los distintos proyectos político ha intensificado a raíz.

En la tesis se presenta la reflexión de las luchas por la autonomía de los pueblos originarios, que da estructura a la tesis organizada en tres capítulos que atiende tres dimensiones: la histórica, donde se reseñan los procesos de lucha indígena más significativos en torno que sirven de base para la siguiente dimensión que jurídica y teórica, que conforman el segundo capítulo, en la que se exponen los marcos internacionales, nacionales y del estado de Chiapas, en materia de derechos indígenas, así como las principales posiciones el debate abierto de la ciudadanía en la construcción de las autonomías.

La última dimensión que da sustento al tercer capítulo aborda el análisis de las prácticas culturales para asumir el conflicto y los problemas comunes en el ejercicio de la autonomía indígena, a partir de tres experiencias que expresan la manera de hacer justicia. La primera fue registrada en el periodo en el participé como asesor de la organización denominada, Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos (RDCDH), durante una de las asambleas en la que los defensores comunitarios exponían sus conflictos locales y en colectivo se discutía cómo resolverlos, en el marco de los derechos humanos, sus contradicciones con ellos y la justicia del Estado nacional. Los otros dos casos son parte de la defensa que ejerzo como abogado de autoridades en dos comunidades de origen ch'ol, en el municipio de Salto de Agua, Chiapas.

Estas experiencias proporciona un aporte fundamental para entender la participación política en el debate del concepto de ciudadanía, argumentando la utilidad o no del concepto para entender la acción política en relación al espacio público y privado en la construcción de las autonomías zapatistas, en tanto alternativa al desgaste de la figura del Estado nacional que brindó uno

de los soportes fundamentales a la idea liberal de ciudadanía.

Capítulo I

Los pueblos originarios: entre la asimilación, la resistencia y la lucha por la autonomía

La cultura es un concepto que tiene muchas acepciones, pero lo que no cabe duda es que es un producto social. Esta diversidad de concepciones radica también en las miradas con las que, en contextos sociohistóricos específicos, se observan los problemas sociales, de ahí que en la medida en la que ha cambiado la cultura en términos materiales, ha cambiado también el concepto en términos formales y surgen nociones complejas como el “multiculturalismo” o la “pluriculturalidad” que tratan de explicar las distintas posturas políticas que dan respuesta a la diversidad cultural.

Durante una larga etapa de la teoría antropológica, se tendió a aceptar que cada comunidad, grupo o sociedad era portadora de una cultura específica. El énfasis fue colocado en la homogeneidad y uniformidad de cada uno de los grupos. Esta etapa generó una seria

crítica en contra del concepto de cultura considerando que ha sido utilizado para demarcar diferencias entre grupos o pueblos, por lo tanto la cultura sería un tropo ideológico del colonialismo, es decir, una construcción conceptual histórica que no permite el conocimiento, pero clasifica y encierra a los pueblos periféricos en espacios de sujeción, legitimando las desigualdades características del funcionamiento del capitalismo occidental.

La tradicional tarea antropológica de tratar de explicar la diversidad cultural o indagar la naturaleza de las diferencias y semejanzas, es sustituida por la demarcación de la diferencia en sí misma “el contraste como medio de conocimiento se cambia por conocimiento como modo de contraste, reduciendo la comparación cultural a distinción discriminatoria, la diferencia cultural, en sí misma, no tiene ningún valor. Este valor depende de la situación histórica mundial” (Sahlins en Grimson, 2001: 23). En las últimas décadas varios pueblos del planeta han contrapuesto conscientemente su cultura a las fuerzas del imperialismo occidental que los viene afectando, de este modo, la cultura aparece como antítesis de un proyecto colonialista ya que los pueblos la utilizan como herramienta para retomar el control de su

propio destino. Por lo tanto el concepto de cultura cobra importancia como preocupación fundamental de todas las ciencias humanas, ya que, de acuerdo con Marshall Sahlins, distingue un fenómeno único: la organización de la experiencia y de la acción humana por medios simbólicos (en Grimson, 2001). De tal forma que, para entender la heterogeneidad cultural hay que considerar dos cuestiones: existen experiencias históricas compartidas que constituyen la base tanto de sentidos comunes (en la doble acepción de compartidos y prácticos) como de ciertas prácticas cotidianas; cuando dos personas o grupos de diferentes zonas del mundo entran en contacto, ambos reconocen que están en presencia de “una cultura diferente” (o en las variantes de la dominación “sin cultura”), alguien que habla otro idioma, que se comporta de extraño, que no entiende nuestras palabras o nuestras acciones tal como esperamos. “El concepto de cultura es útil para entender cómo se organizan las diferencias y los conflictos en una sociedad, así como para analizar las relaciones entre personas y grupos que hablan idiomas diferentes” (Grimson, 2001: 26).

Por lo anterior, la cultura se ha convertido en uno de los ejes de debate fundamental para la convivencia social en la era global. Muchos modelos intelectuales han planteado a lo largo de la historia la posibilidad de establecer una cultura universal, pero estos procesos de síntesis, considerando el proceso de estructuración del poder mundial actual, sacrifican la diversidad y se convierten en realidad en instrumentos políticos, donde la cultura hegemónica soslaya y subsume a las culturas subalternas. De ahí la importancia de ver la realidad como una cultura que es plural y en donde hay un parámetro en el que se puede estar de acuerdo para integrar una comunidad. En este sentido cobra relevancia el derecho, porque “surge de la necesidad de regular y garantizar el compromiso adquirido por el de los miembros, en el entendido de que se tiene un compromiso propio, ya que la imposición de la igualdad formal es artificial y dañino” (Narváez, 2010: 2-3).

Realizando esta articulación entre la cultura y el derecho, se puede establecer que se relacionan de distinta manera, como lo señala Narváez (2010), la cultura como un bien jurídico a tutelar; el derecho como producto de una cultura determinada y en tanto relación entre

culturas, el derecho como cultura puede ser *inculturado* (entendido como procesos de mestizaje), o impuesto de manera violenta en un proceso de *deculturación* o *aculturación*. Frente a estos procesos, la transculturación se podría presentar como una solución contemporánea al choque cultural en la globalización.

La cultura, en otra dimensión en su relación con el derecho, es también un parámetro axiológico; es también fuente del derecho, porque la costumbre es en gran medida parte material e intelectual de la cultura de una sociedad y por tanto constitutiva de una comunidad. La cultura también es tradición/herencia para una historia jurídica diferente; la cultura como ordenamiento constitucional, en tanto conjunto de elementos que permite identificar la constitución material de un Estado. De esta manera cultura y derecho comparten características comunes: son fenómenos sociales, las dos se debaten entre el descubrimiento y la imposición de los factores del poder.

La ideología, al igual que la cultura es un concepto muy complejo y con gran diversidad de sus acepciones, y por lo general se entiende como un conjunto de creencias, valores y costumbre de una determinada comunidad. El

concepto tiene tanto acepciones positivas como negativas, pero se podría decir que la ideología en cierto sentido es inocua, no es ni buena ni mala, el problema sería entonces su uso y abuso, lo peyorativo debería de ser la ideologización. La cultura está cargada de ideología, es el sector pragmático de las prácticas comunicativas de la vida cotidiana, en donde surgen visiones contradictorias del derecho y de la historia del mismo, donde es posible verificar discusiones a partir del uso de la ideología. Las ideologías tienen un papel importante, ayudan a generar memoria y a olvidar aquello que la comunidad no desea recordar, aunque estas funciones, deberían de hacerse de común de acuerdo, pero por lo general son implícitas y otras impuestas.

En este sentido, la Historia pone en duda aquellas regularidades modernas que se presumían racionales. De ahí, como señala Narváez (2010) la importancia de pluralizar la historia del derecho que permita descender la vista y observar un objeto de estudio más rico, la sociedad o mejor dicho el de sociabilizar el derecho, ya que sólo se habla de una sola fuente del derecho, la ley y se minusvalora ese derecho que conjuga las convicciones de una sociedad legitimándola a través de la costumbre, de

la aplicación contractual, del debate judicial, de la reflexión académica, de tal forma que el *otro* derecho que sigue formándose como prueba de que el derecho es en sí mismo es producto social.

La historia del derecho tiene escasos años incursionando en las problemáticas actuales que han traído cambios a la ciencia social, se podría justificar, pues la paradoja que sostiene al derecho con clave histórica es la relación entre la costumbre y su codificación, en donde es necesario un saber enriquecido a través de los años. Sin embargo los nuevos retos a los que llama la Historia del Derecho el poder contrarrestar la opacidad jurídica e incluir la diversidad, y por eso se habla de alternancia, alternatividad, multiculturalidad, pluralidad. Por lo que la pluralidad significa recuperar la dimensión cultural (Narváez, 2010), porque en el ámbito cultural, se ha dejado de considerar, en el derecho la cotidianidad: estas maneras que a diario se manifiestan en las sociedades pero que no están previstas por ordenamientos, sistemas y mucho menos se les atribuye alguna trascendencia científica o por lo menos seria. Este es uno de los temas que la posmodernidad pone a

manera de reto a las ciencias modernas y el derecho no está exento de éste y en la reparación de la cotidianidad.

El término de posmodernidad es muy amplio y advierte una crisis de referentes en la modernidad. Francois Lyotard, a quien se señala como padre de esta postura, lo define como la incredulidad hacia las metanarrativas, es decir, que rechaza la posibilidad de establecer la verdad en declaraciones que existen fuera de los discursos. Foucault, enfoca la relación entre poder y conocimiento, pero los entiende como mutuamente vinculados, lo que significa que no puede haber una verdad fuera de los regímenes de la verdad preestablecida. Jacques Derridá, quien define al mundo como un texto que no puede ser simplemente establecido, sino que tiene que ser interpretado, propone dos herramientas que permiten ver cuán arbitrarias son las percepciones naturales que son contrarias en el lenguaje: rico/pobre, bueno/malo; este proceso se realiza a través de la deconstrucción y la doble lectura (Narváez, 2010).

La posmodernidad remite al análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, la licuación de las tradiciones, los efectos de lo mediático, la aparición de las tribus urbanas. En la

teoría del derecho, la influencia se manifiesta, en ser más cautelosos y no intentar imponer un discurso, pues se sabe que éste se construye a través del diálogo y la comunicación. La postura posmoderna pone en discusión temas poco considerados por creerse fuera de la esfera estatal o, mejor dicho, de los intereses de los gobernantes, lo que David Harvey (en Narváez, 2010) llama ocultos, como la relación del hombre y la naturaleza, la *autopoiesis* comunitaria, pero sobre todo la cotidianidad. Pero son, sobre todo, los propios sujetos que viven esa cotidianidad, excluidos de la promesa de la modernidad, invisibilizados por la imposición de modelos de la cultura hegemónica, que poco o nada tienen que ver con las otras culturas, los que se revelan y exigen ser reconocidos en su diferencia.

Es así como estos aportes para entender la relación entre cultura, derecho, ideología e historia, sirven como fundamento para poder abordar los procesos de asimilación, resistencia y de lucha que los pueblos originarios como base para el análisis de la lucha contemporánea por la autonomía de los pueblos, en particular de los zapatistas en Chiapas, y poder tener una visión histórica de continuidad en las formas de lucha y

resistencia de los pueblos, más allá de la visión oficial que de acuerdo con María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García (1992) que a partir de procesos simultáneos, idealiza al indígena muerto para denigrar más fácilmente al vivo y romper la continuidad histórica entre ambos.

Esta es una tarea imprescindible para entender el porque de la demanda de autonomía de los pueblos, ya que “saber de sus luchas, es obligación inaplazable de todos aquellos interesados en lograr un futuro común donde el derecho a la pluralidad no signifique menoscabo a la justicia, y en el que podamos de nuevo transitar juntos por un camino histórico que se bifurcó hacia caso quinientos años” (León, *et. al.*, 1992: 16).

1.1. La estructura de los pueblos mesoamericanos

En la organización de este capítulo la guía de análisis se desarrolló a partir del concepto que Alfredo López Austin (2001, 2002) ha desarrollado sobre Mesoamérica y el núcleo duro de la cosmovisión, para abordar la historia de las antiguas sociedades mesoamericanas a partir de comprender las características de la unidad en Mesoamérica y explicar su diversidad. De esta manera,

podemos entender que había una diversidad y unidad en las sociedades antiguas de Mesoamérica, producto de procesos de interrelación que se deriva de la producción agrícola y el intercambio que generó una tradición e historia común que implica un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, es decir, un conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde el 2500 a.c. hasta nuestros días, pero con una división básica: la primera parte corresponde desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda a las coloniales de 1521 hasta nuestros días (López Austin, 2002).

De esta manera, la cosmovisión es una guía para la similitud, la diversidad y el núcleo duro, “una especie de gran código de usos múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos, más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas y de grado de complejidad sociopolítica” (López Austin, 2001: 54). Siguiendo a López Austin, “en Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los

nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (2001: 59).

Esta unidad se generaba, de acuerdo con López Austin (2002) sobre la base del uso del calendario que daba orden a las pautas de las fiestas y los mitos centrales; el movimiento del cosmos que brindaba las concepciones estructurales; las organizaciones sacerdotales; los procedimientos mágicos y adivinatorios; las vías del éxtasis, la moral religiosa y las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural. En un territorio, pero entendido no como algo inerte, sino también como un agente dinámico, que brinda la demarcación que comprende la mitad meridional de México y la mitad occidental de América Central.

Uno de estos elementos que dan fuerza al núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana y permitieron a los pueblos originarios conservar y recrear su propia identidad es el *altépetl*, (*in atl, in tepetl*, el agua y la montaña) “la unidad territorial y social que le dio fundamento a las distintas organizaciones políticas” (Florescano, 1998: 167) con sus expresiones locales específicas de cada región, ya que una de las características de Mesoamérica era su diversidad

sociocultural. Las principales características de esta unidad territorial, de acuerdo con Enrique Florescano (1998) eran un territorio propio, habitado por una o más etnias que compartían un pasado y tradiciones comunes y lo gobernaba un señor dinástico, el *tlatoani* para el caso de la tradición nahua y el *ahau*, para el caso de los mayas.

En el estudio de los símbolos de los mitos cosmogónicos de Mesoamérica, como describe Florescano (1998) se había observado que los mitos de creación más antiguo registran la aparición de la “Colina Primordial”¹ como uno de los primeros acontecimientos de la creación del cosmos. En estos mitos, la “Colina Primordial” es el lugar cuyo interior reposaban los alimentos esenciales, como el maíz, y las aguas germinales como símbolos de la fertilidad.

Según los mitos más antiguos, siguiendo con Florescano, del interior brotaron las aguas fertilizadoras, el maíz y los mismos hombres. De modo que desde el origen de la civilización, la “Primera Montaña Verdadera”

¹ “La Primera Montaña Verdadera” de los mayas en la época clásica. Para profundizar en esta forma de organización sociopolítica, ver el capítulo de “El legado político de los pueblos mesoamericanos” del libro de Florescano, Enrique (1998) *Etnia, Estado y Nación*, México: Nuevo Siglo. Pp. 167-182.

simboliza la tierra fértil y es por tanto el lugar privilegiado de la habitación humana y la matriz del reino, es el lugar donde se producen los alimentos, es el mismo donde se teje la vida colectiva y donde radica la autoridad política que dota de cohesión a la comunidad, es el lugar más sagrado.

Esta sistematización de saberes que tienen por objetivo crear estructuras políticas capaces de contener y organizar la diversidad social y, al mismo tiempo resistir los embates del cambio histórico y las presiones externas, se puede expresar en la gran variedad de los edificios políticos imaginados por los gobernantes de este territorio, que al igual que muchos vestigios de los pueblos antiguos provenientes de una diversidad de fuentes históricas como: Antropología física, la Arqueología, la Iconografía, la Historiografía, Etnografía y Códices pictográficos que han recogido y estudiado, los edificios, las piedras, los huesos, las vasijas y maderas que fueron creadas para dejar plasmada la historia de los pueblos que, “como cualquier otra historia de gobernantes, la que se fijó gracias a la escritura prehispánica habla de sus linajes, de sus hechos de guerra, de sus ascensos al trono, de sus alianzas matrimoniales; como cualquier otra historia oficial

deja memoria de lo considerado como trascendente, de los 'válido' y 'legítimo" (León, *et. al.*, 1992: 12).

Este conocimiento sistematizado por las élites de los gobiernos mesoamericanos, queda registrado en los pueblos, a través de las diversas y complejas relaciones ritualizadas entre los gobernantes y gobernados, vinculando a las diversas fuerzas representadas por los dioses, que dieron continuidad a los pueblos a través de las prácticas cotidianas, que entre más alejadas del poder de los conquistadores, tuvieron una gran fuerza reproductora que se manifiesta hasta nuestros días. De tal forma que, uno de los rasgos importantes del *altépetl* es su generalidad y permanencia a través del tiempo, que genera un polo articulador de la identidad indígena en los tres siglos del dominio español. Es la célula sobre la cual se edificaron las instituciones que organizaron la vida de los pueblos en el virreinato a través de la Encomienda, el distrito parroquial y el cabildo español que de acuerdo con Enrique Florescano (1998) se sucedieron a través de estas fases en las que el *altépetl* cambia para adaptarse y dar continuidad a la cultura mesoamericana.

1.2. Las formas de dominación y resistencia de los pueblos durante la Conquista

La Conquista y colonización de Mesoamérica se da a partir de tres expediciones que salen sucesivamente de Cuba hacia occidente: la de 1517, dirigida por Francisco Hernández de Córdova y llega a Yucatán; la de 1518, dirigida por Juan de Grijalva hacia las costas del Golfo de México; la de 1519, dirigida por Hernán Cortez y llega Tenochtitlán, derrotando a los poderosos mexicas en 1521. Entre 1527 y 1545 conquistan el territorio maya de Chiapas y en 1545 la Península de Yucatán (López Austin, 2002).

Muchas han sido los factores que señalan como causas de la derrota de los pueblos mesoamericanos por los conquistadores y la que más eco ha tenido, curiosamente fue la supuesta superioridad de los “blancos” sobre los “indios”, categorías raciales que se comienzan a estructurar como categorías de la colonialidad del poder, eje fundamental del patrón del poder mundial, donde la categoría de raza se concibe como una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial que se originó con la constitución de América y el capitalismo colonial/moderno

y desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial bajo la racionalidad basada en el eurocentrismo (Quijano, 2000).

La constitución de América, de acuerdo con Aníbal Quijano (2000), implicaría la primera *id-entidad* de la modernidad construida por los siguientes procesos históricos convergentes:

1. La codificación de las diferencias entre conquistadores en la idea de raza: clasificación de la población en América.
2. La articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial.
3. La idea de raza como categoría mental de la modernidad que se expresa a partir del modo de otorgar legitimación a las relaciones de dominación impuestas por la conquista.
4. Las constituciones identitarias, primero de América y luego de Europa con la expansión de su colonialismo se elaboró la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella la elaboración teórica de la idea de raza, como naturalización de las

relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos.

5. Se crean nuevas identidades: indios, negros y mestizos y una redefinición de español, portugués: europeo, donde se reconfiguran las relaciones sociales se configuraban en relaciones de dominación: las identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes como constitutivas de ellas al patrón de dominación colonial que se imponía.

Frente a este mito legitimador de las relaciones de dominación, poco valor se le da a otras versiones que integran otros elementos que coincidieron para que la Conquista se consumara, como la propia crisis en el proceso de expansión mexicana, la diferencia de los códigos comunicativos, donde los españoles fueron más aptos para aprovechar la confusión de éstos en la comunicación, lo que posibilitó una gran capacidad de adaptarse e improvisar durante la guerra de conquista (Todorov, 2007). Y todavía menos conocidas, las luchas de resistencia que, sobre todo en la región maya, duran por casi 20 años, además de los procesos que durante este periodo hasta la actualidad, los pueblos han creado

para dar continuidad a sus formas de organización cultural.

Durante el establecimiento de la Colonia, las transformaciones que tuvieron las formas de organización sociopolítica de los pueblos arriba señaladas, pasaron por las siguientes fases de cambio y adaptación, que permitieron la continuidad cultural de los pueblo. Antes de la conquista española, el *tlatoani* acumulaba en su persona el gobierno vitalicio del *altépetl*, y a la vez tenía derecho al disfrute del servicio personal y los tributos de sus pobladores. Al instaurarse el gobierno colonial, el *tlatoani* perdió progresivamente sus derechos, pero el *altépetl* conservó su estructura territorial y social. En la Encomienda una parte de los tributos y de la fuerza de trabajo de los miembros del *altépetl* eran para los encomenderos y una parte más reducida, la continuaban dando al *cacique*, vocablo que sustituye al antiguo *tlatoani*. En esta modalidad, la Corona española reconoce los derechos territoriales de los caciques como de los pobladores del *altépetl*, pero mantiene el gobierno y la administración de la justicia. En este momento se instaura la propiedad privada para lo jefes de barrio, que antes sólo tenían el derecho de usufructo por sus funciones

administrativas mientras mantenían el cargo, ya que éstos eran rotativos. De tal forma, que uno de los mecanismos que permitieron el control a los conquistadores sobre los caciques y estos a su vez sobre la población de los barrios que administraba, fue la propiedad de tierras.

El Distrito Parroquial son las jurisdicciones religiosas sobrepuestas al antiguo territorio del *altépetl*, donde se mantiene la forma de gobierno de los encomenderos, mientras que el Cabildo español, establecido en 1550, fue el mayor cambio que sufrió la estructura del *altépetl*, al introducir las formas de gobierno del cabildo español, el cual estaba constituido por un cuerpo de funcionarios llamados regidores y alcaldes. Los primeros tenían a su cargo la administración y los segundos la impartición de la justicia.

A partir de este momento se instituye el régimen administrativo colonial de 1544, que Jan de Vos (1994) lo describe como un programa de reformas sobre el trato a los indígenas y la creación de instituciones de gobierno como la Audiencia de Los Confines, con sede en la Villa de Gracias a Dios, la que tendría las siguientes características:

- Abolición de la esclavitud, de la servidumbre personal, de los trabajos pesados, pérdida de encomienda para aquel que hubiera maltratado a sus indios.
- Confiscación por parte de la Corona de las encomiendas que quedaran vacantes.
- Proclamación de todo indio como vasallo libre de su majestad el rey.
- Exención de tributo y servicio personal para la población diezmada de las Antillas.

En Chiapas, el programa fue dirigido por clérigos (dominicos), parte del séquito de Fray Bartolomé de las Casas, recién nombrado obispo de la Ciudad Real, por funcionarios civiles, enviados desde Honduras por recién instalada Audiencia de Los Confines. Estas Reformas significaron para las comunidades el término de la guerra y entraron a vivir bajo la tutela de los frailes, lo que se tradujo en el inicio de un nuevo sistema de vida, introducido por los misioneros, que perduraría hasta el siglo XX, el cual tiene las siguientes características: La Congregación (reducción) de pueblo, el dominio civil y la tutela eclesiástica (De Vos, 1994).

La Congregación (reducción) de pueblos, fue una de las políticas fundamentales porque los pueblos concebidos por ellos servirían para facilitar la evangelización, la recaudación de los tributos y el reclutamiento de la mano de obra para los servicios personales: congregar a los habitantes de los parajes dispersos en pueblos trazados según un código urbanístico netamente europeo y además artificial. Surgió el primer pueblo de paz fundado en Chiapas con la ayuda de los frailes, El Cerillo y constituyó el experimento piloto para los demás indios de la provincia.

Los indios se encontraron reducidos en seis grandes zonas pastorales: Chiapa, los Zoques, los Quelenes, los Zendales, los Llanos y el Soconusco. En esta estrategia pastoral el elemento principal fue la introducción de un santo católico como protector de cada nueva congregación. Los frailes fomentaron entre la población nativa el surgimiento de más de un centenar de diminutas naciones que desarrollaron fronteras internas en los niveles religiosos, cultural, político y étnico.

Los franciscanos en 1575 completan el cuadro fundando unos pueblos más y a fines del siglo XVI, el obispado de Ciudad Real contaba con 128 pueblos, de los

cuales 30 pertenecían al Soconusco y 98 a Chiapa. La División pastoral se organizó en prioratos y vicarías dominicas, guardianías franciscanas y beneficios del clero secular. Los pueblos de indios no sólo fueron divididos y aislados entre sí, si no que, además fueron separados del resto de la población al organizarlos como “República de indios”. Si bien este régimen fue brutal para los pueblos, ya que a través de las “Leyes de indios”, los indígenas fueron considerados como menores y sujetos a la protección “de los funcionarios reales en los *corregimientos*, los individuos particulares en las *encomiendas*, las órdenes religiosas en las *misiones*” (Florescano, 1998: 193).

Frente a esta sujeción, sin embargo, a una gran mayoría de la población indígena, sobre todo los más alejados de las poblaciones de los españoles, les permitió continuar reproduciendo su cultura en sus prácticas cotidianas, pero con un margen muy estrecha, sobre todo en la producción sistematizada de sus saberes. De esta forma, se produjo una gran diversidad de formas en que, dependiendo el tipo de relaciones que se configuraron entre los grupos socioculturales en territorios comunes, por lo que “el modelo de la República de indios

implantado en el centro y el sur de la Nueva España fue el espacio político que modeló la vida de los indígenas de tradición sedentaria, en el norte el poblamiento disperso e itinerante de los numerosos grupos étnicos, la dilatada extensión del territorio y la ausencia de asentamientos españoles obligaron a formas de colonización diferentes” (Florescano, 1998: 196).

El dominio civil se concreta cuando en 1549, se proclama una Real Cédula que disponía que la forma de gobierno del Cabildo español fuera adoptada por los pueblos indígenas, por lo que se ordena a que se instituyeran alcaldes ordinarios para que la justicias en las cosas civiles y también regidores elegidos por los mismos indígenas con el cargo de procurar el bien común. Este modelo fue modificado por el juego y la presión de los intereses indígenas, por lo que en la Nueva España, los Oficiales de república representaban a grupos étnicos o de parentesco, pero sobre todo a unidades geográficas y políticas dotadas de cierta autonomía, a barrios y parcialidades que hacían valer sus derechos en el seno del *altépetl*. De esta forma, se abrió el camino para la fragmentación del *altépetl* y una antigua cualidad de esta forma de organización sociopolítica, la de estar constituida

por unidades sociales como los barrios o *calpullis* imbuidas de un fuerte espíritu de autonomía, se reprodujo en el cabildo (Florescano, 1996).

Las características generales del domino civil en Chiapas, de acuerdo con Jan de Vos (1994) fueron las siguientes: Ciudad Real fue integrada al distrito de la Audiencia de Guatemala en 1569; se eliminaron las gubernaturas semiindependientes creadas por los capitanes de conquista y fueron remplazadas por funcionarios nombrados por las audiencias o la misma Corona. El cambio de cabildo a alcalde mayor, no significó ningún alivio para los indígenas en Chiapas, ya que el nuevo dignatario, por lo general compraba su puesto a la Corona y llegaba a Chiapa con el propósito de saldar sus deudas y el medio para lograrlo fue la extorsión de la población india, única riqueza que ofrecía la entidad. Estos excesos eran posibles por ser Chiapa el traspatio del reino de Guatemala, una provincia muy aislada y alejada del control del gobierno central. El pago de los tributos por los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapa era, para los españoles y criollos de Ciudad Real, el acontecimiento más importante del año y debido a la escasez de moneda, solo se exigía el “tostón del rey” el

resto se cobraba en especie y la única manera de conseguir la moneda era ir a trabajar en alguna finca de Tabasco o Soconusco.

Las rebeliones registradas en Chiapas fueron las del pueblo zoque de Tuxtla en 1693 y de los Zendales en 1712, causadas por la exigencia de todo el tributo en dinero y el repartimiento de mercancías que era un sistema de explotación orquestado desde la cúspide del poder e impuesto a los indígenas con toda la fuerza de la mala costumbre hecha ley (Jan de Vos, 1994).

Frente a esta sobreexplotación se dio un gran exterminio de los pueblos, lo que llevó a los explotadores a convertirse en rancheros sobre el despojo de las tierras de los pueblos. Se comenzaron a desarrollar las fincas al lado de los pueblos de indios conformadas con tierras y servidumbre indígenas lo que produjo un cambio radical en la tenencia de la tierra y el ordenamiento socioeconómico del espacio.

La Conquista y la Colonia, entonces, se establecieron, de acuerdo con López Austin (2002) gracias a dos formas concurrentes y complementarias de dominación: la primera forma fue la mancuerna entre el poder militar y el establecimiento de un orden político

hegemónico que estableció las bases de un nuevo orden económico de explotación a los indígenas, a través del establecimiento del régimen colonial, expuesto arriba; la segunda forma de dominación, fue el adoctrinamiento religioso y la aculturación de los indígenas bajo los cánones del pensamiento occidental, pero de manera limitada, y construyendo una nueva subjetividad, ya que como ha señalado Aníbal Quijano (2000), todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron articulados en un sólo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental, al expropiaron a las poblaciones colonizadas de sus descubrimientos culturales, aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo, reprimieron tanto como pudieron, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad y forzaron a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa, subsistiendo de

manera limitada, las que se pudieron reproducir en el ámbito de la vida cotidiana al interior de las comunidades indígenas.

El dominio religioso, se dio a partir de dos formas: la conversión ligera que propagó de manera masiva y la evangelización selectiva (López Austin, 2002). La primera fue una acción que trató de hacer atractivo el ritual católico, acentuando las coincidencias que éste tenía con las fiestas prehispánicas. Esto permitía una aceptación formal del cristianismo, pero conservando muchos de los contenidos religiosos mesoamericanos, cubiertos por las formas culturales cristianas. Este fue un largo, complejo y creativo proceso sincrético que continua hasta la fecha, ya que como señala Serge Gruzinski (1991) la conquista del imaginario de los pueblos no se concreta, hasta que los nuevos elementos culturales que se imponen, no se integran al sistema de significados culturales, a través de procesos de selección, adaptación y transformación de los nuevos significados en el marco de la cosmovisión mesoamericana. Lo que López Austin (2001) señala como la función que cumple el “núcleo duro” en tanto que contiene al complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que cumple la función

de actuar como estructurantes del acervo tradicional y permitir la incorporación de los nuevos elementos a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural.

Frente a los efectos lentos y negativos de la ligereza en la conversión masiva, permitiendo una integración muy rica de los elementos mesoamericanos a la imposición de la lógica católica, señala López Austin (2002) se optó por la evangelización selecta de los dirigentes indígenas y por la catequesis a los niños y jóvenes de las familias nobles por medio de escuelas destinadas a quienes serían dirigentes indígenas.

La incidencia cristiana en la vida indígena, por lo tanto, se manifiesta en la transformación de la moral indígena sobre todo en materia sexual, en el problema del alcoholismo, un problema creciente a raíz de la Conquista y la obligación de quienes vivían en asentamientos dispersos para que se congregaran en poblaciones fáciles de controlar. Política muy parecida a la que el gobierno actual de Chiapas implementa con las Ciudades Rurales.

La evangelización también tuvo sus limitaciones y dio por lo tanto, una conversión nominalista, centrando sus esfuerzos en el bautismo y el matrimonio, pero la vida indígena campesina se desenvolvía, dentro del contexto

de Conquista, normalmente y siguió requiriendo, como señala López Austin (2002) de la guía espiritual y los servicios de distintas clases de oficiantes indígenas, como los especialistas en la apertura de los campos al cultivo que requerían la protección de los dioses de la lluvia; los concedores del ritual de estreno de casa, hornos de cal, baños de vapor; los controladores de los meteoros, principalmente de la lluvia y el granizo; los ahuyentadores de plagas; los médicos y adivinos.

En el caso de Chiapas, la tutela eclesiástica, como lo explica Jan de Vos (1994) se caracterizó de manera particular por la participación del clero regular (los frailes que vivían en monasterios, en la evangelización de los indígenas a través del estudio de sus lenguas y costumbres, la defensa de sus derechos contra los atropellos de encomenderos y autoridades, la transformación de los antiguos centros ceremoniales en templos católicos, vigilaban la tasación y el cobro del tributo y la introducción de nuevos cultivos e industrias artesanales, así como la iniciación de los indígenas en la crianza de ganado mayor y menor. Mientras que el clero secular, tuvo poco interés en evangelizar debidamente a

sus feligreses, pero mucho interés en sacarles servicios, derechos y favores.

De esta forma, ante el sistema administrativo que funcionó hasta el siglo XIX, se contrapuso la participación de los tradicionales caciques y sabios, surgiendo los dignatarios como el fiscal y el sacristán, que por el solo hecho de saber leer y escribir acumularon un inusitado poder sobre los demás feligreses. Los pueblos más importantes de la provincia estuvieron ocupados por una minoría creciente de comerciantes, tenderos y rancheros, todos ellos ladinos, dándose un proceso de “ladinización”, que se inicia en los lugares en donde la permanencia de los frailes y la cercanía de tierras fértiles garantizaban a los inmigrantes estabilidad social y excelentes perspectivas económicas, como Chiapa de los Indios, Comitán y Ocosingo, tres pueblos en cuyas cercanías los frailes lograron establecer más de 30 haciendas e ingenios de azúcar (Jan de Vos, 1994).

En este periodo de Conquista, los pueblos originarios, experimentaron una violencia evangelizadora que se caracterizó por exigir el abandono del culto a aquellas divinidades de las que hasta entonces, les adjudicaban su destino; pero, como señala López Austin

(2002), el problema no fue la aceptación de nuevas divinidades, pues eso se acostumbraba en sus propias guerras donde los ejércitos vencedores destruyeran las imágenes y los templos de los contrarios, estas acciones significaban la subordinación de unos dioses a otros, pero nunca la abolición de las creencias de los derrotados.

Se puede afirmar, siguiendo a López Austin que los intentos por compatibilizar los dos credos llegan a nuestro presente, porque aún hoy en día, algunos grupos indígenas, admiten la existencia de dos sectores divinos, uno de ellos formado por sus dioses ancestrales, que en están encargados de regenerar las fuerzas de la vegetación y otro formado por los seres sagrados del cristianismo, de los que dependen las fuerzas celestes. Los indígenas se resistieron fundados en una experiencia acumulada por las generaciones de sus antepasados, la denominada hasta ahora como “el costumbre”, que sigue siendo considerada como revelación divina.

Desde lo estudiado por Alfredo López Austin, los efectos de la religión cristiana en los diferentes ámbitos de la vida indígena se manifiestan tanto en lo que se destruyó, como en lo que subsistió: se destruyó la religión oficial de los pueblos mesoamericanos, desaparecieron a

sus sabios con todo el acervo de sus conocimientos astronómicos, calendáricos, literarios, es decir, las expresiones de la alta cultura, por lo que se terminaron las fiestas fastuosas, con el arte y la arquitectura. Subsistió la religiosidad unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas; persistió en buena medida el núcleo que se había empezado a integrar con las concepciones espacio-temporales de los primeros agricultores del preclásico temprano.

1.3. Los pueblos originarios y la construcción del estado nacional

Tras la Independencia, México se daba a conocer como una nación mestiza, donde la historia prehispánica le servía como fuente legitimadora de su proceso de construcción nacional, pero en la realidad social la presencia indígena se consideraba como un lastre para el proyecto nacional, que comienza a dar origen al Federalismo en el país, el cual se remonta, de acuerdo con Florescano (1998) a la forma de gobierno establecida en la Constitución de 1812, que lo proveyó de un gobierno representativo y de independencia política a cada

provincia, creó las diputaciones provinciales que más tarde fueron la base del sistema que se incorporaría más adelante en la Constitución mexicana de 1824.

El proceso de construcción del proyecto de nación se caracterizó la gran manifestación de conflictos sociales motivados por la diferencia de “razas” y cultura, conflictos complejos que rebasan las fronteras éticas, ya que se comienza a expresar los diferentes intereses de los grupos en nuestro país por el poder para imponer su proyecto político de nación: los españoles que, fundamentalmente conformaron el grupo conservador, los criollos coartados por político de los españoles y mestizos, fundamentalmente los que pudieron acceder a estudios profesionales, que conformaron el grupo liberal .

Por su parte de los pueblos originarios portan lo esencial del mundo indígena; “un universo híbrido surgido del choque de la conquista, náufrago de un terrible hundimiento demográfico y producto de un fallido reacomodo colonia. Sus mitos de origen, sus expresiones e identidad y sus formas de resistencia son una sola cosa: características sempiternas de la terca oposición de los indios –muchas veces violenta- contra las dominaciones de todo tipo” (García de León, 1985: 19).

De esta forma, las causas que pueden explicar el malestar acumulado durante el siglo XIX están, de acuerdo con García de León, se encuentran fincadas en la particular estructura de las haciendas o fincas, como son llamadas en toda América Central desde fines del siglo XVIII, cuyas formas de producción son determinantes y conforman un contexto particular del proceso de una transformación compleja de las relaciones de servidumbre agraria gestadas en su interior, de la historia de la clase social terrateniente y del impacto de la inversión capitalista en la agricultura, por lo que:

las consecuencias de esta modernización forzada se expresarán hasta 1911 y en el agitado periodo de luchas agrarias y obrera que corre de 1920 a 1940. En este territorio de fincas, sacudido a veces por el estallido telúrico de las rebeliones, el universo variado de la hacienda como unidad de producción y de reproducción ideológico-social, representa la estructura básica que explica toda la diversidad del comportamiento de las clases en lenta formación (1985: 20).

Frente a este contexto donde se van configurando la estructura social en México, bajo la imposición del capitalismo en países colonizados como el nuestro, caracterizado por el brutal despojo de tierras colectivas de

los pueblos bajo del discurso de la liberación de la tierra y los derechos individuales, se inicia una frontal lucha a la estructura colectiva de los pueblos indígenas y a la relativa autonomía que mantenían en sus territorio, por lo que se da como respuesta múltiples insurrecciones indígenas durante el siglo XIX, que tuvieron por origen la defensa de los territorios ocupados desde tiempos ancestrales, el deseo de mantener la integridad de los pueblos o el propósito de reivindicar los valores y derechos tradicionales, ya que sólo cuando esas demandas no fueron aceptadas, se transformaron en sangrientas batallas defensivas y ofensivas contra los ladinos que amenazaban los bienes y derechos indígenas (Florescano, 1998).

De esta forma, las rebeliones donde había participación indígena, se le denominó, mal llamadas “guerras de castas”, que, de acuerdo con Enrique Florescano (1998) fue la voz más común para nombrar cualquier conflicto que tuviera como actores a los indígenas, con independencia del contenido de sus reivindicaciones y de que el movimiento tuviera visos de una guerra étnica, ya que de manera ideológica se

consideraban como una conspiración contra el mundo blanco civilizado.

Una de las luchas más representativas que expresan la complejidad de las rebeliones indígenas, fue la rebelión de Chamula de 1869 y la de Yucatán en 1850.

La primera se origina por la devoción al culto de

una jovencita chamula, que vio caer del cielo tres piedras cuando estaba cuidando sus ovejas en el caserío de Tzajalhemel. El fiscal del pueblo, un indígena de nombre Pedro Díaz Cuscat, se presentó a la casa de Agustina para indagar sobre el caso. Cuando Cuscat comprendió de qué se trataba, en lugar de entregar las piedras al cura, se las llevó a su casa y comenzó a correr la noticia de que él también escuchaba a las piedras parlantes. Cuscat dijo que las piedras representaban a los santos, y pidió a los vecinos que construyeran una capilla para protegerlas (Florescano, 1996: 424).

Estos hechos alertaron al párroco de Chamula que al ver la magnitud de los acontecimientos, dio parte a las autoridades del distrito, ya que veía con preocupación el aumento del culto, porque se había construido una Iglesia, en la que se agregaron figuras de barro al culto que agustina que ya la habían nombrado como santa y

también se empezó a organizar un mercado, por lo que los indígenas comenzaron a abandonar los mercados ladinos. Estas actividades que conformarían una acción de autonomía religiosa prosperaron “porque en esas fechas el gobierno de la provincia vivía una intensa pugna entre federalistas y centralista. Los primeros habían desplazado a los conservadores y cambiado la capital del estado a Chiapa de Corzo, y luego a Tuxtla, con objeto de minar la fuerza de los ladinos de San Cristóbal” (Florescano, 1996: 427). Si bien los liberales “protegían” la libertad de creencias, los de San Cristóbal veían peligrar la dominación que ejercían sobre las comunidades indígenas de la periferia. Los eventos se complicaron cuando participa un maestro mestizo, de corriente progresista que era boicoteado por los conservadores, mato a un cura que visitaba a los indígenas para reconvenirlos en la fe católica, hecho que fue sobredimensionado por lo periódicos locales y culpando a lo indígenas y originándose un contexto de conflicto que tuvo como consecuencia enfrentamientos que tuvieron como saldo la muerte de miles de indígenas tsotsiles, pero en el imaginario ladino, se construía la idea de una guerra de castas, señalando a los indígenas de

idolatras y afirmaban que estos hechos, deformados por la gente ladina y los medios, tenían como fundamento una guerra contra los pobladores de piel blanca.

Esta visión tiene una suerte de reduccionismo étnico útil para descalificar a quienes se negaban a perder sus derechos tradicionales y no se admite, por quienes defienden la idea de la guerra de castas, los motivos de las explosiones indígenas, la discriminación social y la explotación económica de los indígenas. De esta manera, han surgido nuevos estudios que indican, como refiere Florescano (1996) que los actos de insurrección pueden agruparse bajo el rubro de movimientos campesinos, pero no todos tuvieron motivaciones étnicas. Este enfoque de lucha de clases, sostiene que estos movimientos campesinos no tienen como centro el conflicto racial, sino las diferencias sociales y económicas que oponen a los desposeídos contra los que acaparan la riqueza y ocupan los puestos más altos de la pirámide social, lo que deja de fuera los rasgos milenaristas y mesiánicos de algunos de estos movimientos.

Por lo anterior y de acuerdo con Florescano (1996) para entender los movimientos indígenas y campesinos, la primera condición es no utilizar sólo un enfoque o un

método para esclarecerlos, sino un haz de diversos instrumentos para penetrar en su compleja conformación, porque la gran diversidad de elementos que tienen las rebeliones campesinas e indígenas de 1821 y 1910, que se pueden identificar a partir del número, la extensión territorial, la violencia y la repetición de las rebeliones campesinas, tienen como primera explicación los cambios políticos e institucionales que entonces experimentó el país, ya que el paso del régimen colonial al Estado republicano fue el cambio más radical que sufrió la sociedad en tres siglos que por fuerza modificó la situación de los pueblos indígenas.

En el seno de este proceso se forjó una triple oposición contra el mundo indígena: una oposición profundizada por las élites dirigentes y los partidos liberales y conservadores, que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos políticos; la oposición que se configuró entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes el primero declaró la guerra cuando éstos no se avinieron a sus leyes y mandatos; finalmente y como resultado de las dos anteriores, la exclusión de los pueblos indígenas del proyecto nacional (Florescano, 1996).

En esta línea histórica, la Revolución mexicana expresa y reivindica sobre todo la ideología de la nación mestiza, llevaría como bandera social la incorporación del indígenas a la sociedad, pero en el marco de un proyecto asimilacionista. El proyecto revolucionario que pretendía incorporar al indígena a la vida nacional se cristalizó en una filosofía, una acción y un aparato institucional: el indigenismo, el cual fue cuestionado por el movimiento indígena de 1994 (López Austin, 2002), pero que ya desde finales de los 70, se venía señalando como proyecto de asimilación.

Los movimientos de hoy son la prolongación de luchas existentes desde hace 500 años por su autonomía. Como bien lo resume Consuelo Sánchez (1999), desde la época de la conquista hasta nuestros días, las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas han sido un problema central para el buen gobierno del país. Durante la época colonial, las leyes de Indias pretendieron regular esas relaciones manteniendo una cierta autonomía de las comunidades indígenas tradicionales. En el siglo XIX, el proyecto modernizador liberal planteó radicalmente la alternativa crucial entre la aceptación de aquel estatuto comunal indígena, que suponía el usufructo de sus

tierras así como la preservación de sus diversas lenguas y costumbres y sus modos de autogobernarse, y la disolución de todas las comunidades, la expropiación de sus tierras y la conversión de sus pobladores en ciudadanos mexicanos con iguales derechos y deberes que todos los demás. Esta segunda opción fue asumida por los liberales considerándola como la más justa con los indígenas y la más congruente con el proyecto modernizador de México. La aparición del movimiento agrarista durante la Revolución puso de nuevo sobre el tapete el problema indígena, pero la línea preconizada por Vasconcelos y por muchos antropólogos, retomó el proyecto liberal decimonónico y se orientó hacia la postergación y paulatino acabamiento de las lenguas y costumbres tradicionales, la imposición de la lengua española como lengua oficial común a todos los mexicanos, y la adopción plena de la ciudadanía nacional. Aunque en el periodo cardenista, la reforma agraria y la institución de los ejidos, permitió un repunte de respeto a los pueblos indios y a su mediatizada autonomía, el entonces recién fundado Instituto Nacional Indigenista acabó promoviendo, en nombre del progreso y de la justicia social, la ciudadanización niveladora y el rechazo

del régimen autonómico. En definitiva, la situación de los pueblos indígenas se agravó y acabó determinando el estallido de Chiapas.

De esta forma, los indígenas de todo el país reivindican el reconocimiento de sus propios valores culturales en un país pluriétnico, en el cual se deben crear las condiciones para que todos tengan la igualdad de oportunidades para alcanzar el buen vivir de acuerdo a como lo conciben.

Capítulo II

La autonomía de los pueblos Indígenas en los marcos legales y el debate teórico

En las década de los 70's y 80's, fue importante la difusión de un discurso internacional de los derechos humanos, que en América Latina sirvió para denunciar la represión de las dictaduras y la masacres de poblaciones rurales e indígenas. "En México específicamente para reivindicar los valores democráticos y protestar contra la discriminación hacia los indígenas" (Stavenhagen, en de la Peña, 2002: 5).

Esta discriminación se manifiesta en la negación jurídica de la pluralidad que constituye una de las características fundamentales de la población en México, así, al constituirse el Estado en 1824 y con la expedición de lo que sería la primera constitución de este país, el trato dado a los pueblos indígenas fue semejante al que se daba a los extranjeros. En primer término, no se hizo mención alguna de la existencia de los pueblos indígenas en México y muchos constituyentes de aquel entonces propusieron abiertamente desechar del lenguaje constitucional la palabra "indígena". En su pretensión de imitar siempre el modelo de estado-

nación extranjero, dijeron que el trato para los llamados indios mexicanos debía ser similar al que habían recibido los indios en la república feliz de los Estados Unidos de América, es decir, acabarlos e intentar aislarlos del resto de la sociedad nacional mediante las reservaciones (Montes, 1999).

La exclusión de los pueblos indígenas en el inicio de la construcción de la nación mexicana establecería las bases de la negación jurídica de los pueblos originarios que durante todo el siglo XIX sería de asimilación ante la entrada del liberalismo que instituye la igualdad jurídica y el derecho a la propiedad, expresando la idea de un Estado conformado por individuos y no por colectividades. Esta exclusión se expresa nuevamente en la constitución del 1857, en la que no hubo una sola consideración hacia los pueblos y sí toda una campaña de despojo de las tierras comunales que contribuyó a la concentración de tierras, que fue una de las causas que dieron origen a la Revolución de Mexicana, que si bien al finalizar ésta dio respuesta a la demanda por la tierra dentro de la Constitución de 1917, no retomaría las demandas sustantivas de los pueblos indígenas.

Los gobiernos posrevolucionarios continuaron con la política de asimilación de la población indígena que implicaba una real desigualdad para los pueblos indígenas, en el acceso a los derechos al reconocer solo la ciudadanía individual y no la colectiva. Se establecieron entonces las políticas integracionistas hacia los pueblos indígenas, sin ningún avance sustantivo en lo que concierne a la relación entre el estado y los pueblos que ya se había establecido en el siglo anterior, porque entre la asimilación y la integración no hay más que la creación de instituciones que tenían el fin de agilizar el proceso de asimilación de los pueblos, ya que como señala Adelfo Regino Montes (1999), en los regímenes de Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho se crearon y consolidaron las primeras estructuras indigenistas que habrían de canalizar toda la voluntad del estado hacia su meta única con respecto a los indios mexicanos: *integrarlos al desarrollo nacional*, bajo la premisa de que su situación de pobreza y marginación se debía a "sus condiciones culturales y sistemas de vida".

En 1991, el Estado mexicano inicia una serie de reformas parciales dirigidas a la población indígena, en nombre del reconocimiento de la multiculturalidad, las

cuales legislan sobre el derecho a la justicia, a la administración y a la educación, de acuerdo a las características culturales y lingüísticas de los pueblos indoamericanos, obligado más por los reclamos de los pueblos indígenas que hicieron eco en diversos organismos internacionales de derechos humanos, que por un compromiso real de reconocimiento histórico de los pueblos, que se manifiesta en la modificación del Artículo 4° constitucional, donde se declara que México es un país multicultural, reconociéndose por primera vez la existencia de pueblos indígenas y se garantiza el respeto a sus costumbres y por lo tanto se acepta que se puede ser mexicano y ser indígena (De la Peña: 2002: 5). Este hecho sin duda, marca un punto de gran importancia en el cambio histórico de la política indigenista para entrar a un nuevo proceso que podría establecer una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, pero parece sin ningún cambio en la visión desde el Estado con un discurso meramente formal que reconoce la diversidad cultural, pero que no genera las estructuras que permitan la participación plena de los pueblos.

Esta nueva etapa de gran debate sobre los derechos de los pueblos indígenas y la sordera del Estado

queda bien reflejado cuando en 1994, irrumpe el movimiento indígena zapatista, y la producción de literatura sobre los derechos a la diversidad se intensifica y, como resultado de la presión de la sociedad civil, a principios de 1996 se realizan los primeros diálogos entre el EZLN y representantes del gobierno federal, firmándose en febrero de ese mismo año, acuerdos preliminares de la mesa de trabajo sobre derechos y cultura indígena.

En este contexto, el presente capítulo tiene por objetivo, dar cuenta del proceso que ha llevado el reconocimiento de los derechos de los pueblos, en el seno de sociedades pluriculturales dentro el marco jurídico internacional, como el Convenio 169 de la Organización Mundial del Trabajo, sus antecedentes y la Declaración Mundial de los Pueblos Indígenas de la ONU. También se integrara en el análisis el planteamiento por el reconocimiento de los acuerdos de San Andrés, los cuales significaron un pequeño paso en la construcción de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, que siempre estará en constante negociación dentro de un contexto complejo, pero fue un momento en donde se dio la participación de los pueblos en la construcción de marcos legales que tomen en cuenta su

visión del mundo en la proyección de su futuro como mexicanos, los cuales emanaron de la Ley COCOPA. Otro elemento de análisis serán las reformas en materia de derecho indígena en el marco legal nacional, que después del desconocimiento de estos Acuerdos, se han establecido a partir de reformas a nivel federal y en los estados, pero que se han realizado sin la participación de los pueblos. Esto con la finalidad de conocer sus alcances y limitaciones frente a la autonomía indígena en el debate desde la antropología jurídica y también desde las prácticas autonómicas de facto.

2.1. La autonomía en los marcos legales Internacionales

Los procesos históricos que cimentaron las bases de las sociedades modernas en Europa, se sucedieron entre el rompimiento del régimen feudal y la implementación del sistema colonial, establecieron los modelos de organización sociopolítica que hoy conocemos como los estados nacionales, el ideal político que, desde la visión occidental, debería ser el modelo para el resto de las sociedades. Los valores que emanaron, se sustentaron en la libertad y la igualdad de las personas a partir de la idea

de ciudadano. Pero que pasó en el caso de países como el nuestro, donde la gran diversidad de los grupos que conformaban la sociedad, se vieron asimilados al grupo que impuso su proyecto político, imponiendo la organización de todo un pueblo a los intereses de un reducido grupo, que como lo han explicado los teóricos del colonialismo interno (González Casanova), tenían más relación con el interés del capital extranjero que con el nacional.

De esta manera, el proceso de construcción nacional, significó la imposición una identidad nacional en detrimento de las diversidad de identidades que configuran nuestro país, por lo que la conciencia de nuestra pertenencia, se construido, en la imposición y no en la inclusión plural, por lo que la experiencia de pertenencia se diluye cada vez más en sociedades “modernas” en las que se alienta un sentimiento negativo sobre lo colectivo, porque de acuerdo con Hugo Zemmelman (2002), existen políticas deliberadas para socavar los proyectos colectivos y para exacerbar el valor de lo individual y de la vida privada, en las que se vincula la calidad de vida con la indiferencia y la apatía hacia lo público.

Estas políticas se explican por la larga tradición teórica eurocéntrica moderna “para la preferencia concedida al individuo en detrimento de la relación, al hombre en detrimento de lo interhumano” (Todorov, 2008: 72). Frente a estos procesos en los que, más que reconocer esta diversidad, los pueblos excluidos de los procesos de construcción nacional, se manifiestan y exigen derechos que aluden a sus formas de organización tradicional, las cuales emanan sobre todo de formas de organización y participación colectiva. Estas demandas, cada vez son más escuchadas y se crean marcos de orden internacional, nacional y local para su “protección”, pero que al parecer de poco han servido para establecer las condiciones en las que los pueblos pueden decidir su futuro, ya que en México todos los poderes de la Unión estuvieron a favor de una Reforma sobre derechos y cultura indígena que no corresponde para nada con lo que los pueblos querían y, al contrario, es un instrumento que favorece a las empresas para que entren a devastar los territorios indígenas. Por lo tanto es claro que estos instrumentos no están sirviendo y es muy difícil hacer uso de ellos. Actualmente el camino legal aparece muy difícil e improbable: más que nunca, las comunidades se dan

cuenta que están solas, no hay instrumentos jurídicos a su favor que realmente se cumplan” (Vera Herrera en Gasparello y Quintana, 2009: 158).

2.1.1. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)

El Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales 169 Entra en vigor el 27 de junio de 1989, pero tiene como antecedente el Convenio 107 Sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, el cual entra en vigor el 02 de junio de 1959 y señala que la falta de integración de los pueblos a la nación les impide beneficiarse de los derechos y oportunidades que disfrutaban otros elementos de la población. Este convenio identifica a los pueblos como Poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una “etapa menos avanzada” que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que están regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial. Las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, de acuerdo con el Convenio, son consideradas indígenas por el hecho de descender de

poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que esa su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen. El término ***semitribual*** comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad nacional. De esta manera, este Convenio se refiere más a la necesidad de la **integración** de las poblaciones a la nación que al reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación en tanto pueblos, dejando de manera implícita que es por su condición de indígenas, que se excluyen de la sociedad más amplia y por lo tanto no gozan de los mismo derechos, lo cual deja fuera, es la forma en cómo se estructuran las relaciones en beneficio de unos sobre otros, de tal forma que la solución es su integración y el reconocer que se debe transformar la estructura social, para que queden. Este convenio, continúa vigente en 18 países, pero ya no está abierto para su ratificación por que está el Convenio 169,

pues como en el caso de México está en Denuncia Automática por el Convenio 169.

En este contexto, el Convenio 169, considera la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios en la situación de los pueblos indígenas y tribales, lo que hace aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación. Reconoce las aspiraciones de los pueblos han de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones en el marco de los Estados en que viven. Resalta la contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales.

Identifica como Pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial y agrega, además la conciencia de su identidad indígena o tribal a

considerarse como un criterio fundamental para determinar a los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio. Reconoce las aspiraciones de los pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones en tanto pueblos sujetos al derecho de la libre autodeterminación.

El Convenio estableció la propuesta de sustituir el término de “poblaciones indígenas”, a lo que el gobierno de México respondió textualmente que “el término de “pueblos”, referido a la autodeterminación y autonomía, no implica necesariamente separación del Estado, si no por el contrario, lo consolida”. Este Convenio es ratificado por México el 05 septiembre de 1990.

2.1.2. Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU

La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, entra en vigor el 18 de septiembre de 2007, consta de 46 artículos que se basan en la guía de los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas, bajo la afirmación de “que los pueblos indígenas

son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales, *Afirmando también* que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad” (ONU, 2008: 1-2).

De esta manera, al reconociendo el derecho de los pueblos a la diferencia, expresa de manera intrínseca la tensión entre el derecho a la diferencia y la integración de los pueblos, porque este marco legado, al final de cuentas dependerá de “la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas por los Estados de conformidad con la Carta” (ONU, 2008: 2). Lo que para muchos países con historia colonial, como el de México, implica que los pueblos y comunidades indígenas están bajo “la buena fe” de un Estado racista que continúa el despojo y la desvalorización de los pueblos, proceso que inició con la conquista.

Lo anterior se refleja en los artículos del 3º al 6º, los cuales refieren al derecho a la libre determinación, a su ejercicio, ya sea en la autonomía o el autogobierno, a

conservar y reforzar sus propias instituciones, al tiempo que tienen el derecho a una nacionalidad:

Artículo 3

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 4

Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas.

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.

Artículo 6

Toda persona indígena tiene derecho a una nacionalidad (ONU, 2008: 5).

Frente a esta tensión manifiesta del derecho a la diferencia y la nacionalidad que se expresan en esta Declaración, en la que los pueblos y comunidades originarias viven cotidianamente, el ejercicio de la autodeterminación política, se expresan de diversas formas, incluyendo la práctica de autonomía zapatista que la ejerce de facto y rechaza cualquier política pública del Estado, pues es una manera de continuar el despojo de tierras, prácticas y saberes indígenas comunitarios.

En este sentido, en la Declaración se reconoce la historia de despojo histórico y permanente de sus territorios y saberes de los pueblos, pero no queda claro, de qué manera se generan los mecanismos concretos para el ejercicio pleno de la autonomía y su derecho al reclamo del despojo histórico. Por ejemplo con la ambigüedad de usar el término de bienes “espirituales”, los cuales se concretan en territorios, así como el significado real de “propiedad tradicional”. De hecho, esta discusión es una herida abierta, pues implica la restitución de enormes territorios en América ocupados desde la Conquista de los europeos (Artículos 11º y 26º de la Declaración).

2.2. La autonomía en los marcos nacionales

Como ya se ha señalado, México antes de 1992, era considerado un país mestizo y es en este contexto de debate internacional que, la representación política de nuestro país, ante las instancias internacionales, expresa un discurso afirmativos a los pronunciamientos a favor de los pueblos, pero al interior, las relaciones de desigualdad, discriminación y de despojo, es un padecimiento cotidiano por parte de los indígenas que lo han padecido por más de 500 años, por lo que ahora se expondrán el discurso legal que hasta ahora se ha avanzado en materia de derecho indígena en México.

2.2.1. Reforma Constitucional de 1992

La Reforma constitucional, se publica en el Diario Oficial el 28 de enero de 1992 el decreto por el que se adiciona un primer párrafo al artículo 4º de la Constitución. Se reconoce por primera vez, constitucionalmente que México es un país con una conformación pluricultural y plurilingüística, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Se provee a nivel constitucional los lineamientos para que sean puestos en marcha a favor de

los grupos indígenas (minorías) los instrumentos jurídicos necesarios para superar la injusticia que les afectaba.

La identificación de los pueblos se da por las características más evidentes de la etnicidad que es básicamente por ser hablante de una lengua indígena. Se da en el marco de la protesta de los pueblos Indígenas de América Latina por la celebración que los gobiernos pretendían realizar por los 500 años del descubrimiento de América y las organizaciones las convirtieron en lucha de resistencia por 500 años de colonialismo. Responde más a la presión internacional frente a la protesta y movilización de los pueblos que a un reconocimiento pleno de los pueblos a su libre determinación.

2.2.2. Los Acuerdos de San Andrés 1996

Los Acuerdos de San Andrés emanaron de la Ley para el Dialogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, publicada en marzo de 1995, por el entonces presidente Ernesto Zedillo (Carrillo, 2009) y reconocido en la historia por traicionar el proceso de dialogo entre el Estado y los pueblos originarios.

Se acordó instalar cuatro mesas con los siguientes temas: I Derechos y Cultura Indígenas; II Democracia y

Justicia; III Bienestar y Desarrollo; y IV Derechos de la Mujer Indígena. De las cuatro mesas propuestas en este proceso de diálogo, sólo se llevó a cabo la mesa uno. En esta mesa, el Gobierno Federal se comprometió, entre otras cosas, a reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución General lo que implicaba, de acuerdo con Carrillo (2009), a *la edificación de un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas* que incluyera:

- a) Legislar sobre la autonomía de las comunidades y pueblos indígenas.
- b) Legislar para que se garantice la protección de las tierras de los grupos indígenas.
- c) En materia de recursos naturales, reglamentar un orden de preferencia que privilegie a las comunidades indígenas en el otorgamiento de concesiones para obtener los beneficios de la explotación y aprovechamiento de los recursos naturales.
- d) Legislar sobre los derechos de los indígenas, hombres y mujeres, a tener representantes en las instancias legislativas.
- e) Legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas a elegir a sus autoridades y ejercer la autoridad de acuerdo a sus propias normas en el interior de sus ámbitos de

autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad;

f) Considerar la pluriculturalidad de la Nación Mexicana que refleje el diálogo intercultural, con normas comunes para todos los mexicanos y respeto a los sistemas normativos internos de los pueblos indígenas.

g) Asegurar la obligación de no discriminar por origen racial o étnico, lengua, sexo, creencia o condición social, posibilitando con ello la tipificación de la discriminación como delito.

h) Asegurarse el derecho de los pueblos indígenas a la protección de sus sitios sagrados y centros ceremoniales, y al uso de plantas y animales considerados sagrados de uso estrictamente ritual.

i) Legislar para que no se ejerza ninguna forma de coacción en contra de las garantías individuales y los derechos y libertades específicas de los pueblos indígenas.

j) Legislar sobre los derechos de los pueblos indígenas al libre ejercicio y desarrollo de sus culturas y su acceso a los medios de comunicación.

De esta manera, en estos acuerdos el gobierno federal se comprometió a reconocer a los pueblos

indígenas en la Constitución nacional, este reconocimiento implica, no sólo integrarlos de manera formal, explicitando hasta ahora lo que siempre fue evidente, pero negado, que la población en toda la historia de México ha sido diversa. En este sentido, este reconocimiento lo que implica en realidad es la construcción de un nuevo marco jurídico nacional y en las entidades federativas que permita a los pueblos tener las instituciones que sirvan de base para el desarrollo de sus potencialidades con una participación real en la construcción de éstas.

De acuerdo a diversas formas de difusión, como el Boletín de la organización *Xi'nich*, los acuerdos de San Andrés se explicaban como los “compromisos y propuestas conjuntas que el gobierno federal pactó con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para garantizar una nueva relación entre los pueblos indígenas del país, la sociedad y el Estado. Estas propuestas, conjuntas, se enviarían a las cámaras legislativas para que se convirtieran en Reformas Constitucionales. Es decir, el gobierno se comprometió a consultar con el

EZLN su propuesta de Reformas, por eso se habla de propuestas conjuntas”².

En estos acuerdos, además y un aspecto fundamental a destacar en esta tesis, es que se generó “una discusión muy amplia la especificidad de los pueblos indígenas, que ha sido pasado por alto por el sistema político mexicano. Se constató la exclusión de los indígenas en los ámbitos de gobierno y representación, así como la imposición de modelos exclusivos y excluyentes de participación que marginan las prácticas políticas de los pueblos indios” (López Mojardín, 1999: 14). Lo cual es un aspecto fundamental para la discusión de la participación política y la ciudadanía.

Por lo que en estos Acuerdos se establece que:

el Estado debe promover el reconocimiento, como garantía constitucional, del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas que son los que descenden de poblaciones que habitaban en el país en la época de la conquista o la colonización y del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y

² Texto consultado de la página de CEDOZ:
<http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=400&cat=6>

políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. El derecho a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional. Podrán, en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. El marco constitucional de autonomía permitirá alcanzar la efectividad a los derechos sociales, económicos, culturales y políticos con respeto a su identidad (Aubry, 2003: 27).

Este criterio de conciencia de identidad como mecanismo fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas, deja posibilidades importantes de articulación analítica entre la identidad y las posibilidades de acción política colectiva.

En resumen, “las temáticas centrales de los Acuerdos de San Andrés son la *autonomía indígena* y la *libre determinación de los pueblos*. Cabe señalar que la “autonomía indígena” como categoría jurídica no era señalada en ningún apartado de la Constitución Política vigente hasta ese momento, y que la *libre*

autodeterminación de los pueblos únicamente se encontraba señalada como facultad y obligación del Presidente de la República en la conducción de la política exterior nacional (Carrillo, 2009: 02).

El dialogo que representó este proceso político se rompió a fines de 1996 ante la negación del Gobierno Federal de cumplir con los Acuerdos de San Andrés y enorme impulso de grupos paramilitares y acciones de contrainsurgencia promovidos por los gobiernos federal y local. De tal forma que la transformación de fondo que implicaba una nueva relación entre el Estado y los pueblos originarios, llevo al rompimiento de los diálogos entre gobierno y EZLN, generando la falta de cumplimiento de estos acuerdos ha llevado hasta el momento a formas distantes, contrarias y conflictivas en la ejecución de ellos. El gobierno actual, por su lado, ha reconocido reformas no emanadas de estos acuerdos y los zapatistas, por el otro, han construido, en los hechos, su principal demanda, la de la autonomía de los pueblos indígenas dentro del territorio zapatista, pero aún en condiciones de una guerra continúa de baja intensidad que se expresa en la implementación de políticas públicas y proyectos que provocan divisiones y conflictos en las

comunidad; así como el despojo de prácticas y saberes comunitarios.

2.2.3. Reforma Constitucional de 2001

La Reforma Constitucional de 2001 se publica en el Diario Oficial el 14 de agosto de 2001. Se adiciona un segundo y tercer párrafo al artículo 1º, reforma el artículo 2º, deroga el primer párrafo del artículo 4º, se adiciona un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución. Esa Reforma ha sido la más debatida y cuestionada, por el momento histórico en el que surge y de haber contado con las condiciones para legislar una Reforma que realmente emanara del proceso de diálogo que significó los Acuerdos de San Andrés y produjera la Ley COCOPA.

Esta propuesta que se quedó en el tintero y, sin ser una propuesta que dejará completamente satisfecha a la parte representada por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena (CNI), sí reconocía a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho y su derecho a la libre determinación expresado en un régimen de autonomía y fue apoyada con una marcha de Chiapas a la Ciudad de México que concluyó con la histórica participación en la

tribuna legislativa de los zapatistas y el CNI, como parte de los compromisos suscritos que esta parte sí cumplió.

Al final, fue de nueva cuenta esta Reforma significó una burla y falta de reconocimiento a la participación política de los pueblos indígenas, porque a pesar del compromiso dado, el Presidente en turno, Vicente Fox,

envió la iniciativa de Ley COCOPA al Senado pero no la defendió. Dejó que los senadores la modificaran en sus partes sustantivas y cuando aprobaron el dictamen de reforma se apresuró a felicitarlos por su trabajo. La sociedad protestó, igual que el EZLN y el CNI pero el acuerdo ya estaba amarrado, del Senado el dictamen pasó a la Cámara de Diputados Federales y de ahí a las legislaturas estatales, en donde fue rechazada por nueve de ellos, los de mayor población indígena, aunque finalmente fue aprobada (López Bárcenas, S/F: 05).

Ante tal falta de voluntad política y para hacer frente a su publicación, se realiza una denuncia ante la OIT por organizaciones indígenas, organizaciones civiles y personas en lo particular, porque no reconoce la personalidad jurídica de las comunidades y pueblos indígenas, que quedan relegados a meras entidades de

interés público. Por que como señala López Bárcenas, “se trataba de reconocer por primera vez desde que se formó el Estado Mexicano a los pueblos indígenas como parte fundante de la nación y sus derechos colectivos. En otras palabras, no se trataba de un proceso para reformar una ley que otorgara más derechos individuales a las personas que pertenecen a un pueblo indígena, sino de reconocer nuevos sujetos de derecho, con derechos específicos” (S/F: 8).

Siguiendo a López Bárcenas (S/F) se resalta de la reforma los siguientes puntos, en relación a la identificación de los sujetos de derecho y la autonomía:

- a) El carácter indivisible de la Nación mexicana, lo que marca el prejuicio de la clase política hacia las demandas de autonomía indígena, a pesar de que éstas en ningún momento han significado fraccionar a la nación, pero si una nueva definición, en la que, parafraseando a Rita Segato (2007), se incluyera a sus otros”.
- b) La prohibición a la discriminación, aunque no incluye sólo la condición étnica, además de no deja explicito que se entiende por esta acción, lo cual es muy grave, al no dar elementos para identificar y sancionarla.

c) Los sujetos de derecho: los pueblos indígenas, las comunidades y los individuos. Los sujetos de derecho, no sólo abarca a los pueblos, sino también a las comunidades que organiza, a los individuos que las conforman y comunidades que se les asemejen. Basada en el Convenio 169 de la OIT, pero reducido drásticamente, la identificación de los sujetos de derecho, de tal forma que en esta Reforma de Ley, los pueblos indígenas: son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. A esta forma de identificación se integra, en relación a los individuos, que la conciencia de su identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. En relación a las comunidades que forman los pueblos indígenas, se identifican como aquéllas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.” De esta manera, una primera cuestión que se debería dilucidar es lo

correcto o no de incluir a las comunidades indígenas como sujetos de derecho junto a los pueblos indígenas, pues entre ambos existe una relación de generalidad a particularidad, donde la comunidad queda incluida dentro del pueblo y éste se estructura basándose en aquélla (López Bárcenas: S/F: 12). En esta forma de identificación a los pueblos, comunidades e individuos, como sujetos de derecho, no hay claridad, pues sólo refieren a características, así como en la ambigüedad para definir sus territorios, además de posibles contradicciones en las definiciones de pueblo y comunidad.

- d) La “autonomía” y los derechos que en ella se reconocen. En esta Reforma se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, en el marco de la unidad nacional. Los derechos que integran este ejercicio son: Las formas propias de organización social, la administración de justicia, elección de autoridades comunitarias a través de usos y costumbres, derechos lingüísticos y culturales, obligación de conservar y mejorar el hábitat y sus tierras (es redactado de manera confusa, pues

esta “obligación” no implica un derecho, uso y disfrute preferente de los recursos naturales (este no referido como un derecho, sin a condiciones para acceder a las tierras y el uso de los recurso.

La falta de legitimidad que esta Reforma, incluso denominada como una contrarreforma, se agrega la deficiencia principal de no reconocer la personalidad jurídica de las comunidades y pueblos indígenas, que quedan relegados a meras entidades de interés público, porque:

la reforma constitucional aprobada conceptualiza a las comunidades y pueblos indígenas como "entidades de interés público", frente a la propuesta COCOPA que las cataloga como "entidades de derecho público". Si bien a primera vista parece una modificación de poca importancia, en términos jurídicos las diferencia es muy amplia: ser una "entidad de interés público" implica una tutela e incluso un financiamiento, lo que estructura una relación jurídica horizontal en dirección descendiente, en cambio, ser "entidad de derecho público" implica el reconocimiento de las comunidades y pueblos indígenas como titulares de derechos políticos (Carrillo Nieto, 2009: 4).

2.3. Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas de 1999

Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas de 1999 se publica en el Periódico Oficial el 29 de julio de 1999. El entonces gobernador, Roberto Albores Guillén daba continuidad a la línea dura y violenta del presidente Ernesto Zedillo, quien después de la masacre de Acteal, rompía el dialogo con los zapatistas.

De tal forma que esta Reforma de Ley a diferencia de otros estados, de acuerdo con Araceli Burguete en dos hipótesis que sostiene,

no tuvieron un único y exclusivo propósito de reconocimiento de derechos para los pueblos indígenas; sino que, simultáneamente, fueron concebidos como instrumentos políticos frente al zapatismo [y...] no sólo contravinieron los principios básicos que se signaron en los Acuerdos de San Andrés; sino que además, en oposición a la letra y al espíritu de los Acuerdos de San Andrés, dichas reformas, no estuvieron orientadas al reconocimiento y fortalecimiento de los derechos y de la libre determinación indígena, por el contrario tuvieron un claro y expreso propósito heterónimo, es decir, no autónómico (2001: 209).

La Ley fue más que un proceso de reforma jurídica fue un acto más de contrainsurgencia del Estado en contra del zapatismo, pues se afirmaba que con ella, se daba cabal cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés. A simple vista resulta una burla, pues los Acuerdos de San Andrés, como bien señala Burguete integra un documento de “55 páginas, de las cuales 20 refieren exclusivamente a los compromisos para Chiapas, la Reforma Constitucional de mayo de 1999 se limitó a un solo artículo. De un total de 11 párrafos que se escriben en una sola cuartilla” (2001: 212).

De esta manera, esta Ley, elaborada de manera unilateral y además de un instrumento más de dominación política, mantiene el carácter tutelar de del Estado sobre los pueblos indígena y la autonomía queda reducida al ámbito de la comunidad y reduce los territorios de los pueblos originarios usar el concepto de hábitat, desde esta visión racista al considerar a los pueblos como parte del entorno natural de Chiapas.

Cuadro 1. La autonomía en los marcos legales

Marcos legales	Características	Identificación de los pueblos	La Autonomía
Marcos Internacionales			
<p>Convenio 107 de la OIT Sobre Poblaciones Indígenas y Tribales</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Entra en vigor el 02 de junio de 1959 - Considera que la falta de integración a la nación les impide beneficiarse de los derechos y oportunidades que disfrutaban otros elementos de la población. - Continúa vigente para 18 países - Ya no está abierto para su ratificación. - Por México está en Denuncia Automática por el Convenio 169 	<ul style="list-style-type: none"> - Poblaciones tribales o semitribales en los países independientes , cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial. - Las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes , consideradas indígenas por 	<p>Se refiere más a la necesidad de la integración de las poblaciones a la nación que al reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación en tanto pueblos.</p>

		<p>el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que esa su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen.</p> <p>- El término <i>semitribual</i> comprende los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad</p>	
--	--	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

		nacional.	
La OIT Convenio Sobre Pueblos Indígenas y Tribales 169	<p>- Entra en vigor el 27 de junio de 1989</p> <p>- Considera la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios en la situación de los pueblos indígenas y tribales, hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación.</p> <p>- Reconoce las aspiraciones de los pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones en el marco de los Estados en que viven.</p>	<p>-Pueblos tribales en países independientes , cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.</p> <p>-La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio</p>	<p>- Reconoce las aspiraciones de los pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones en tanto pueblos sujetos al derecho de la libre autodeterminación.</p> <p>- La propuesta por sustituir el término de “poblaciones indígenas”, el gobierno de México respondió textualmente que “el término de “pueblos”, referido a la autodeterminación y autonomía, no implica necesariamente separación del Estado, si no por el contrario, lo consolida”.</p>

	<p>- Recuerda la contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales.</p> <p>- Ratificado el 05 septiembre de 1990</p>		
Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU	<p>- Entra en vigor el 18 de septiembre de 2007.</p> <p>- Reconoce que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad.</p> <p>- Reconoce el despojo histórico de los pueblos y su reparación, pero ambiguo en sus definiciones de territorio y en los mecanismos de reparación y restitución.</p>	<p>- Los derechos intrínsecos de los pueblos indígenas, que derivan de sus estructuras políticas, económicas y sociales y de sus culturas, de sus tradiciones espirituales, de su historia y de su filosofía, especialmente los derechos a sus tierras, territorios y recursos.</p> <p>-La situación de los pueblos indígenas varía</p>	<p>-Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o al autogobierno</p>

		de región en región y de país a país y que se debe tener en cuenta la significación de las particularidades nacionales y regionales y de las diversas tradiciones históricas y culturales,	en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de medios para financiar sus funciones autónomas. Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.
--	--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Marcos nacionales

Reforma Constitucional de 1992	- Se publica en el Diario Oficial el 28 de enero de 1992 el decreto por el que se adiciona un primer párrafo al	- La identificación de los pueblos se da por las características más evidentes de la etnicidad	- Se da en el marco de la protesta de los pueblos Indígenas de América Latina por la
--------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------

	<p>artículo 4º de la Constitución.</p> <p>-Se reconoce por primera vez, constitucionalmente que México es un país con una conformación pluricultural y plurilingüística, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.</p> <p>- Se provee a nivel constitucional los lineamientos para que sean puestos en marcha a favor de los grupos indígenas (minorías) los instrumentos jurídicos necesarios para superar la injusticia que les afectaba.</p>	<p>que es básicamente por ser hablante de una lengua indígena.</p>	<p>celebración que los gobiernos pretendían realizar por los 500 años del descubrimiento de América y las organizaciones las convirtieron en lucha de resistencia por 500 años de colonialismo.</p> <p>- Responde más a la presión internacional frente a la protesta y movilización de los pueblos que a un reconocimiento pleno de los pueblos a su libre determinación.</p>
Acuerdos de San Andrés	<p>Fueron firmados el 16 de febrero de 1996. Los únicos acuerdos entre el EZLN y gobierno Federal, traicionados por éste, bajo la representación</p>	<p>En estos acuerdos se dio una discusión muy amplia la especificidad de los pueblos indígenas, que ha sido pasado</p>	<p>Las temáticas centrales de los Acuerdos de San Andrés son la <i>autonomía indígena</i> y la <i>libre determinación de los pueblos</i>.</p>

	presidencial de Ernesto Zedillo.	por alto por el sistema político mexicano. Se constató la exclusión de los indígenas en los ámbitos de gobierno y representación , así como la imposición de modelos exclusivos y excluyentes de participación que marginan las prácticas políticas de los pueblos indios. Aquí es donde se establece la conciencia de la identidad indígena como un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.	La "autonomía indígena" como categoría jurídica no era señalada en ningún apartado de la Constitución Política vigente hasta ese momento, y que la <i>libre autodeterminación de los pueblos</i> únicamente se encontraba señalada como facultad y obligación del Presidente de la República en la conducción de la política exterior nacional.
Reforma Constitución al de 2001	-Se pública en el Diario Oficial el 14 de agosto de 2001- - Se adiciona un segundo y tercer	Los pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban	Se reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la

	<p>párrafo al artículo 1º, reforma el artículo 2º, deroga el primer párrafo del artículo 4º, se adiciona un sexto párrafo al artículo 18 y otro a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución</p> <p>- Se realiza una denuncia ante la OIT por organizaciones indígenas, organizaciones civiles y personas en lo particular.</p>	<p>en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser el criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.</p>	<p>libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, en el marco de la unidad nacional. Los derechos que integran este ejercicio son: las formas propias de organización social, la administración de justicia, elección de autoridades comunitarias a través de usos y costumbres, derechos lingüísticos y culturales, obligación de conservar y mejorar el hábitat y sus tierras, uso y disfrute preferente de los recursos naturales. No reconoce la personalidad jurídica de las comunidades y pueblos indígenas, que quedan relegados a meras entidades</p>
--	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

			de interés público.
Marcos estatales			
Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas de 1999	-Se publica en el Periódico Oficial el 29 de julio de 1999.	Esta Ley reconoce y protege a los siguientes pueblos indígenas del Estado de Chiapas: Tseltal, Tsotsil, Chol, Zoque, Tojolabal, Mame, Cakchiquel, Lacandón y Mocho. También protege los derechos de las comunidades indígenas asentadas por cualquier circunstancia, dentro del territorio del Estado, pertenecientes a cualquier otro pueblo indígena. Define a los pueblos y comunidades, más como una serie de atributos que a la conciencia de identidad y	No fue orientada al reconocimiento y fortalecimiento de los derechos y de la libre determinación indígena, por el contrario tuvieron un claro y expreso propósito heterónimo, es decir, no autónomo. Carácter tutelar del Estado sobre los pueblos indígenas.

		<p>continuidad. Reduce los territorios de los pueblos al usar concepto de hábitat, desde una visión racista al considerar a los pueblos como parte del entorno natural de Chiapas</p>	
--	--	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

2.4. La autonomía de los pueblos en el debate teórico

La supuesta igualdad jurídica que guarda la idea de ciudadanía, en realidad lo que encubre es la diversidad de formas que hay para ejercer la igualdad como personas, por lo que la ciudadanía social se ha convertido en un componente estratégico de la democracia moderna, que Thomas H. Marshall la define como el ejercicio de un conjunto de derechos al bienestar, que la sociedad y el Estado (en su representación) otorgan a toda persona humana para garantizar su dignidad (en de la Peña, 2002).

El reconocimiento formal de este tipo de ciudadanía es producto de un largo proceso histórico que emana de las luchas sociales de organizaciones y partidos en diferentes momentos históricos que representan los

intereses de los menos desfavorecidos y exigen su reconocimiento y no de la benevolencia de los legisladores ilustrados.

Dentro de este proceso de lucha social, uno de los temas en debate es la viabilidad en la inserción política-ciudadana de las comunidades étnicas en la sociedad moderna, cuestionando, además de su viabilidad, los cambios en la construcción de un marco legal que recoja la multiculturalidad de las sociedades contemporáneas que ha sido negada en la conformación de los Estados nacionales y resurgido en demandas por el reconocimiento de derechos colectivos.

La historia de la ciudadanía entendida como el ejercicio de derechos y obligaciones se puede observar en la clasificación de estos derechos elaborada por el político inglés Thomas H. Marshall en derechos civiles, políticos y sociales, los cuales se conocen como las generaciones de los derechos humanos.

Los derechos civiles que emanan de la Revolución Francesa son el marco de las libertades individuales, en nuestra constitución se encuentran integrados en las garantías individuales. Los derechos políticos, se han visto como una consecuencia de los primeros y para su

garantía es necesario la representación de los ciudadanos con el fin de evitar el abuso de poder por parte del Estado, apoyado en el postulado de la legitimidad de la violencia popular de la “república jacobina que inauguró un nuevo tipo de poder central: el que imponía a la fuerza una igualdad ciudadana que dejaba al individuo en una total soledad frente al Estado.” (Vovelle, en de la Peña, 2000: 51) Esta idea de la representatividad en la toma de decisiones nace en Estados Unidos y se retoma en Europa. Los derechos sociales tienen que ver con el bienestar de la gente y surgen como consecuencia del avance de los derechos civiles y políticos, los cuales se fundamentan sobre el argumento de que las decisiones públicas pueden estar coartadas por la desigualdad social, de ahí la exigencia de la acción estatal para nivelar las desigualdades sociales.

La ciudadanía social que surge del establecimiento de los derechos civiles, políticos y sociales es objeto de una crítica basada en tres ejes fundamentales:

1. El orden en que se presentan los derechos figuran un proceso lineal de evolución que a través de su historia demuestra lo contrario, pues estos derechos se dan de forma diferenciada en los

países del mundo, por lo que su interrelación y articulación no es clara. En este sentido lo que se tendría que analizar es cómo cada sociedad se organiza para su articulación, pues los derechos no se otorgan, sino que surgen porque son demandados y por lo tanto se van articulando con las luchas sociales.

2. Aceptando que la ciudadanía se concibe bajo una autoridad constituida, ¿cómo se da el consenso para establecer las formas para demandar y gestionar derechos? ¿Qué pasa cuando al interior de un país hay muchas culturas que se expresan en diferentes lenguas, se organiza bajo un Estado-nación que impone una sólo cultura para homogeneizar el país a partir de políticas culturales y hacer que surja una nación? En este sentido, la premisa de homogeneidad cultural en esta época es muy cuestionada.
3. En este punto, surge el cuestionamiento sobre el otorgamiento por parte del Estado y la sociedad de derechos a los individuos, pero con los derechos también se adquieren las responsabilidades. ¿Por qué el individuo se sujeta a obligaciones? esto

requiere de la creación de una conciencia cívica y del desarrollo de la lealtad ciudadana al Estado y la sociedad. ¿Cómo se logra el espíritu de lealtad al Estado y la sociedad? A esta pregunta ha habido dos posiciones: homogeneizar la cultura o buscar formas de conciliar los valores de cada grupo con lealtad al Estado, es decir el establecimiento del Multiculturalismo. La primera posición ha sido fuertemente criticada por sus resultados actuales, que podemos ejemplificar en nuestro país que no pudo homogeneizar la cultura a través del proceso de integración de los pueblos indígenas en la construcción de la nación mexicana, quienes llevan más de 500 años en resistencia.

Es así, entonces que llegamos al debate de la ciudadanía cultural que ha venido a ser de gran importancia de los últimos 30 años en muchos países de América Latina, que ha estado nutrido sobre todo de la lucha por el derecho a las diferencias culturales y a las identidades étnicas, entendidas éstas últimas como distintas de las identidades nacionales proclamadas de manera oficial por los Estados. Aquí aparece “la noción de

ciudadanía cultural, cuya búsqueda también implica la reconfiguración de los propios sujetos étnicos en el contexto de sus relaciones con el Estado.” (De la Peña: 2002: 1).

Estas reflexiones en realidad responde al reclamo de la lucha histórica de los pueblos indígenas bajo la demanda recurrente ha sido “la tierra”, pero qué significa y qué novedad presenta la lucha zapatista: la definición explícita de la autonomía. En este sentido, la demanda del derecho a la autodeterminación en su manifestación concreta de un régimen de autonomía es para la histórica, conflictiva y desigual relación del Estado con los pueblos indígenas una “propuesta de solución a los conflictos étnico- nacional y marco jurídico- político en el que pueden encontrar respuestas las reivindicaciones socioculturales se ha convertido en debate y análisis en los últimos años (Díaz Polanco, 1996: 118).

La lucha zapatista en el estado de Chiapas, entendido como un movimiento social que reclama el reconocimiento de sus derechos como pueblos indios, se inserta en la lucha por los derechos culturales y por lo tanto, en la construcción de una nueva ciudadanía: la ciudadanía cultural. Esta demanda es parte de una

importante reivindicación de los pueblos que “es el derecho a la diferencia, que, en su caso significa el reconocimiento y el respeto de su cultura, y el derecho de sus miembros a preservarla, a hacerla florecer y desarrollarla de manera creativa, y a vivir según los planes de vida que cada uno elija de acuerdo con esa cultura, sin dejar por ello de participar en la vida nacional” (Olivé, León, 1999: 15).

La demanda de una ciudadanía cultural, indígena o como el desenvolvimiento de la relación entre estado y pueblos indígenas vaya nombrándola y que integre las formas culturales que los pueblos establezcan para ejercer su plena participación en la dirección política del país, genera sin duda un gran retos a los distintos proyectos políticos que hasta ahora se han desarrollado en las sociedades modernas: el liberalismo, socialismo y el nacionalismo.

Las tres grandes líneas en el pensamiento político del siglo XX, el socialismo, la democracia liberal y el nacionalismo han intentado ofrecer propuestas para la sociedad moderna ante la realidad de la diversidad cultural, respuestas que representan un reto difícil en la escena política del siglo XXI y que da origen a la pregunta

general que articula esta investigación: ¿cómo una constitución moderna puede hacer efectiva la inserción político-ciudadana de las comunidades étnicas?

Esta pregunta caracteriza una época que viene, la cual no era tomada en cuenta, por lo que esta época por venir no puede ser descrita como un post-imperialismo, ni como post-modernismo, sino es como una época de la diversidad cultural. La cuestión no es sí se está a favor o en contra de la diversidad cultural, sino la pregunta es, articulada con la anterior, ¿cuál es la actitud crítica o espíritu en el cual, la justicia puede rendirse a las demandas del reconocimiento cultural? (Tully, 1995).

En este sentido, hablamos de un reto para estas tres líneas del pensamiento político que, “en este final de siglo y de milenio, todos ellos se encuentran en crisis, como lo manifiestan ruidosamente los discursos de la postmodernidad y la globalización, y sobre todo los estruendos letales de las guerras y el hambre aterradora de los países pobres” (De la Peña, 2000: 54). Sin embargo, dos son los intentos principales que se ofrecen, principalmente desde el liberalismo y el comunitarismo, que se presentan como antagónicas en algunas de sus tesis centrales.

Por un lado tenemos a los liberales, tomando una de sus líneas con Kymlicka, que ha despertado simpatías al tratar de reconciliar el antagonismo argumentando que el reconocimiento de derechos diferenciados en función del grupo, incluso protege el ejercicio de los derechos de los individuos al interior del grupo y que la concesión de derechos especiales a una minoría no necesita, y muchas veces no implica, una posición de dominio sobre otros grupos, por el contrario tales derechos pueden contemplarse como algo que sitúa a los diversos grupos en mayor pie de igualdad, reduciendo la medida en que el grupo más pequeño es vulnerable ante el grande (Kymlicka, 1996).

Esta posición sin duda atractiva, mantiene sus inconsistencias con respecto a la problemática que representan las restricciones internas de un grupo cultural, protegido por la concesión de los derechos diferenciados, como lo argumenta León Olivé, la incongruencia y problema reside sobre todo en lo que señala Kymlicka al proponer que “la teoría liberal más defendible se basa en el valor de la autonomía y, en la idea de que cualquier forma de derechos diferenciados (sobre la base de diferencias de grupo), que restrinjan los

derechos civiles de los miembros de los grupos es, por consiguiente, inconsistente con los principios liberales de libertad y de igualdad” (Kymlicka citado en León Olivé, 1999: 72).

Esta cuestión es aún problemática y sin respuesta, pues desde mi perspectiva, los derechos individuales se contraponen en sus argumentos centrales a los derechos colectivos; sin embargo, los colectivistas no han podido tampoco resolver la integración constitucional de la diversidad cultural en las sociedades modernas, para ejemplificar este argumento, recorro a las advertencias que León Olivé al comunitarismo de Charles Taylor, el cual “resulta insatisfactorio en virtud de que intenta justificar la idea de que toda cultura es valiosa mediante(...) la tesis de que todas deben haber producido algo valioso para toda la humanidad, y eso puede tener consecuencias no deseables para una política multiculturalista. Esta idea descansa en una concepción universalista y etnocentrista, que está al mismo nivel que la tesis liberal de que las comunidades merecen tener derechos colectivos porque sirven a valores verdaderos (entiéndase, valores liberales)” (León Olivé, 1999: 79).

La teoría de una nueva concepción de ciudadanía que ya no se construya bajo la premisa de que el sujeto que surge de los derechos humanos que emanan de las sociedades modernas es por excelencia el individuo y se fundamentan en “las aspiraciones de la armonía universal de los pensadores de la Ilustración”.(De la Peña, 2000: 51) Es decir, el establecimiento de los Estados modernos, que intentaron homogeneizar la cultura de los diferentes pueblos para construirse una nacionalidad, tiene que responder a este intento que ha fallado ante las demandas actuales de los derechos culturales.

La propuesta de León Olivé, se fundamenta bajo el modelo de un multiculturalismo basado en un concepto pluralista del conocimiento y de la moral, la cual evita los extremos del absolutismo y su tendencia a favorecer los imperialismos culturales y trata de “justificar el derecho de las culturas a la diferencia y su derecho a la participación, sobre premisas aceptables para las posiciones liberales y comunitaristas.” Con esta propuesta de reconciliación, advierte, sin embargo apartarse “tanto de los compromisos con la concepción universal y absolutista de la racionalidad, y de la idea de que existen verdaderos

valores universales, como de las tesis relativistas” (1999: 87).

De esta manera propone una visión pluralista, sosteniendo que es posible aceptar la diversidad de concepciones del mundo y la diversidad de mundos y, sin embargo, mantener la posibilidad de llegar a acuerdos racionales. A pesar de la diversidad, es posible que quienes viven en mundos diferentes se comuniquen, establezcan metas y proyectos comunes, y lleguen a acuerdos nacionales (Olivé, León, 1999: 113).

La concepción de ciudadanía implica el reconocimiento del Estado a una serie de derechos y obligaciones a los que son considerados miembros de la sociedad nacional y estos derechos son reconocidos a través de legislaciones y prácticas que van ajustando la legislación nacional. En este sentido, se puede hablar de derechos diferenciados en un modelo pluralista o derechos generalizados en un modelo homogeneizador y universalizante, el cual implica la imposición de una cultura sobre las demás, desde el Estado como representante de una cultura que se impone frente a las otras.

En el modelo multicultural basado en el pluralismo, se argumenta la posibilidad de un auténtico diálogo, la cooperación y la solidaridad entre las culturas, el respeto a la identidad de cada una y su derecho a la sobrevivencia y al florecimiento. Además este modelo multicultural también defiende el máximo respeto a la autonomía y a la dignidad de los individuos. Por lo tanto la ciudadanía en este modelo multicultural no podría existir sin la incorporación de los pueblos indígenas, una incorporación que no implique dejar de ser indígena como lo planteaban los intelectuales posrevolucionarios indigenistas quienes veían a lo indígena como atraso y obstáculo para la construcción de un Estado-nación mestizo como el único camino viable para lograr el establecimiento de la nación en México, excluyendo de la nación mexicana las culturas de los pueblos y por lo tanto de su participación de los asuntos públicos. De tal forma que “tal como lo apuntó tan agudamente Hanna Arendt, definir al ciudadano a partir del requisito de lo nacional ha propiciado el abandono de muchos seres humanos que viven como *parias* en el mundo, extrañados de cualquier comunidad política y en la búsqueda del “derecho a tener derechos” (Olvera y Olvera 2015, 16).

Esta realidad se aplica muy bien a la que cotidianamente padecen los migrantes en búsqueda de una mejor vida, pero en el caso de los pueblos ha significado la destrucción, fragmentación y desvalorización de sus formas específicas de resolver sus conflictos internos, desde sus prácticas culturales cotidianas dentro de una estructura sociocultural en donde, la relación entre lo público y lo privado se articulan de manera compleja y choca con la justicia positiva nacional; así como su participación en los asuntos de orden nacional. Por lo anterior, el concepto de ciudadanía posibilita la explicación de una forma histórica y particular participación individual frente a la *cosa pública*, y cada cultura va definiendo sus formas de participación y de definición de lo público, de ahí que cuestionamos si la ciudadanía podría también explicar las formas en que se ha configurado la participación de los pueblos al interior de sus territorios y frente al estado nacional en sus luchas históricas por la autonomía.

Sin duda el concepto de ciudadanía es un referente para “indagar sobre las relaciones fundamentales de la convivencia humana; como la pertenencia a una comunidad política y territorial, el sentido de la justicia y

de la acción en el espacio público y privado, así como aquellas acciones que quedan fuera de alguna comunidad política y económica” (Olvera y Olvera 2015, 15). Sin embargo, el contexto histórico en el que se funda y la gran diversidad de acepciones que surgen frente a la globalización bajo el dominio neoliberal que genera enormes brechas de desigualdad y diversos procesos de movilidad poblacional, así como las demandas de autodeterminación de pueblos al interior de los estados nacionales, han generado por lo menos, de acuerdo con Díaz Tendero (2015), tres líneas de investigación alrededor del concepto de ciudadanía: la relación entre ciudadanía y cultura, entre el consumo y la cultura y sobre el déficit de ciudadanía.

Dentro estas líneas, uno de los aspectos que las cruzan es lo relativo a la relación entre lo público y lo privado “ya que al establecer esta separación se propicia una distinción en la concepción de la ciudadanía, desde la idea republicana el ciudadano se hace en lo público y su principal razón de ser está en la participación. Pero en el supuesto liberal del Estado, se estima que el espacio del ciudadano es del interés privado, es decir, la condición civil se muestra regulada por la ley y es esta la que la que

le da el carácter de lo público” (Olvera y Olvera 2015, 27). El problema en nuestras sociedades es por lo tanto la desigualdad social que rompe con el esquema de la igualdad liberal, no somos iguales o mejor dicho, somos iguales porque somos diferentes, pero la diferencia se ha construido en una estructura de poder que se legitima en la diferencia para encubrir el sistema que genera la brutal desigualdad que cotidianamente padecemos.

En los procesos de inserción política-ciudadana de las de las comunidades étnicas en la sociedad moderna, surgen retos a cumplir en esta era de la diversidad cultural, pues en los marcos legales de las sociedades modernas actuales, como la mexicana, esta posibilidad está aún muy lejana, pues los cambios constitucionales actuales que han devenido del reconocimiento todavía en un plano formal, pienso que no provee los mecanismo para ejercer los derechos de los pueblos indígenas, es más, los dificulta, por lo que en esta investigación, me interesa conocer, el proceso político-jurídico del conflicto étnico en nuestro país, a partir del levantamiento indígena zapatista de 1994 con la finalidad de registrar hasta el momento los marcos legales internacionales, nacionales y estatales, que se han generado en materia de derechos

indígenas, centrándome en el derecho a la autodeterminación y el tipo de ciudadanía que se tendría que construir para dar cumplimiento real a la demanda de autonomía que se expresa en el movimiento zapatista, a través de las prácticas cotidianas en una comunidad donde habitan campesinos zapatistas de los Altos de Chiapas y ponen en marcha su proyecto de autonomía.

Este proceso que ya tiene más de 30 años, exige sin duda un cambio que, obviamente no se espera que se otorgue por una concesión bondadosa del Estado, más bien, planteo que tiene que responder a la continuación de luchas actuales por la diferencia cultural que pueda abrir los espacios donde en realidad se dé la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones.

Este reto, es bien reflejado, en la obra de James Tully, *Strange Multiplicity*, quien hace alusión a la escultura del “Espíritu de Haida Gwaii” con el fin de poder representar un diálogo post-imperialista en la constitución de diversas sociedades; este diálogo o multidiálogo debería ser uno, en el cual los participantes son reconocidos y hablan en sus propios idiomas y en sus propias costumbres sin ser silenciados y constreñidos al hablar dentro de instituciones y tradiciones de

interpretación de las constituciones imperiales que han sido impuestas sobre ellos. Esta escultura, representa la idea de que, bajo el constitucionalismo moderno, todos tenemos que escuchar las voces del otro desde sus propios idiomas. Esto es lo más importante, pero también representa todo un reto en este primer paso para un diálogo multicultural dentro del constitucionalismo contemporáneo (Tully, 1995: 24).

En este sentido, la crítica que subsiste al liberalismo, nacionalismo y comunitarismo y yo incluiría a la pluralista de León Olivé, es que se encuentran estancadas en cuanto a la producción de ideas fuera de la del liberalismo moderno tratando de acomodar la diferencia sin herir la racionalidad universalizante que fundamenta a las sociedades modernas, sin permitir la plena participación de las minorías, el cual se encuentra enfrentado, principalmente por la primera condición a la que alude Tully, para el establecimiento de un diálogo intercultural, la cuestión de reconocer, respetar y escuchar las propuestas de las minorías. Este es el reto que se presenta, si lo que queremos es incluir las voces que constituyen una sociedad diversa, tanto al interior de los países, así como en sus relaciones internacionales.

Las demandas indígenas de autonomía, aunque comparten algunas características esenciales, son diversas y variadas. Dicha diversidad en parte puede atribuirse al carácter local que se le otorga comúnmente a la autonomía indígena, pero en realidad, estamos hablando de un régimen que por su dimensión implica un cambio en las relaciones entre el Estado y los pueblos que la demanda, “que si bien muchos estados reconocen la libre determinación de los pueblos y la autonomía de los cuerpos intermedios, tanto el derecho público nacional como en el internacional, se han planteado muchos problemas para determinar el alcance de dicha ‘autonomía’. Pero es en relación a los pueblos indígenas repartidos por diversos estados del mundo que el tema de autonomía ha adquirido especial relevancia” (Barros, 2000: 548).

Desde el zapatismo, en una entrevista uno de sus voceros frente a la pregunta de qué es la autonomía indígena, responde lo siguiente: “si hablamos de autonomía, debemos tener en cuenta: nuestro territorio, educación propia, administrar nuestros recursos [...] Entonces, nosotros pensamos que las comunidades deben tener su propio gobierno, para eso se están

nombrando los Consejos Parlamentarios Comunitarios, posteriormente los Consejos Parlamentarios Regionales y después al nivel estatal [...] Por cada comunidad, se forman dos o tres consejos parlamentarios que cambian poco a poco a las viejas autoridades. Ya no vamos a decir agente municipal, juez municipal, juez rural, comisario ejidal, sino que van a ser los consejos parlamentarios los que van a formar el consejo de ancianos, consejo de jóvenes, consejo de mujeres, eso es lo que está practicando desde la base”³.

De esta manera, la autonomía se concibe como una condición más o menos amplia para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres, que en el sistema de autonomía se refiere a un régimen especial que configura, un gobierno propio para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen así autoridades que son parte de la colectividad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades mínimas para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos. Es así como, tanto una colectividad política, una comunidad o

³ Entrevista al Subcomandante Marcos: “Decir autonomía es decir: ¡aquí estamos! En el periódico *El Navegante*, órgano de la CND, año 1, número 3, México, noviembre de 1994.

región autónoma se constituye como parte integrante del Estado nacional. La autonomía, no mira exclusivamente a satisfacer los intereses y aspiraciones de las comunidades aisladas, si no que paralelamente busca asegurar una adecuada integración de la sociedad nacional modifica en alguna medida las facultades territoriales del llamado poder central.

La autonomía, por lo tanto, tendría que ser un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen el derecho a la determinación, la autonomía como una forma del ejercicio de la autodeterminación debe distinguirse del principio general o abstracto de derecho a la autodeterminación, el ejercicio específico que los pueblos hacen la libre determinación. “La separación entre autodeterminación y autonomía, se identifica a la primera con el derecho a la independencia política y al establecimiento de un estado nacional propio, la segunda se reserva para los casos en que se aceptan ciertas facultades especiales,” (Díaz Polanco, 1996: 157), como el autogobierno. De hecho, la autodeterminación se puede ejercer de varias formas, una sería la independencia política, otra es la autonomía.

Las comunidades autónomas se han constituido como entidades territoriales que ejercerán sus derechos y los órganos autónomos tendrán su jurisdicción y el régimen de autonomía sin que el aspecto territorial aparezca claramente definido, se opone otro principio de la personalidad. La población se separaría de acuerdo con su integración cultural. La autonomía no se constituiría como cuerpo territorial, si no como una asociación de personas (Díaz Polanco, 1996), pero con implicaciones de orden territorial que apela a replantearse un régimen de autonomía en todos los niveles de gobierno.

Dado que el territorio constituye una demanda sólida entre los pueblos indios y la separación de acuerdo a su integración cultural es inconfundible, sin atender a los elementos tradicionales de identificación étnica, solo basta con que el grupo étnico se identifique con su cultura, su forma de ver el mundo con diferentes visiones, no implica poner rayas para saber dónde territorialmente corresponde a los pueblos indios.

Esta discusión aún es debatida, sobre todo, porque hay diferentes posturas y realidades acerca de los niveles en el ejercicio de la autonomía indígena, de los que se

desprenden el nivel comunitario, municipal y regional. Si bien podemos encontrar situaciones que respondan a cada uno de los niveles, la cuestión está en no cerrar las posibilidades de cada una en el ámbito de las competencias.

De tal manera que los argumentos para una autonomía regional, la cual no cierra las posibilidades de los niveles anteriores, son tan sólidos y abarca los siguientes aspectos:

- Histórico en el que régimen colonial corto la posibilidad de la unidad política, la cual dio como resultado la conversión de una gran archipiélago de comunidades y una escala de autonomía regional generaría las estructuras supracomunales.
- En el político, la escala regional proporcionaría una mayor fuerza negociadora frente a los otros grupos y la nación.
- En lo económico proporcionaría un nivel mayor de competencias administrativas y de manejo de recursos a cargo de las propias estructuras indígenas.

- En lo social la participación en el manejo de la políticas sociales acorde a las necesidades de la población, como educación, salud, etc.

Es decir, posibilitaría una participación más amplia, la cual se debe entender en un sentido de construcción continúa, donde la autonomía no se conciba como un fin que establezca las relaciones de participación indígena no sólo en relación a sus propios intereses, sino en relación a la toma de decisiones en el ámbito nacional, de ahí la necesidad de un análisis que considere que para hacer efectiva la demanda de autonomía, se considere los niveles señalados en la construcción de una reforma del Estado que permita la plena participación de los pueblos en los rumbos del país, más allá de si la autonomía es comunitaria o regional.

Un ejemplo de la articulación de estos diferentes niveles de gobierno que se apelan para garantizar la plena participación de los pueblos y comunidades en la definición y resolución de sus problemas, se puede apreciar a partir de las prácticas de facto de la autonomía en la manera concreta en cómo identifican y reflexionan los problemas de la comunidad, para proponer soluciones que surgen de la reflexión y experiencia colectiva de las

comunidades que integran la región, reflexionan sobre sus recursos y cómo conseguir o producir los que no tienen.

Lo anterior se expone muy bien en una charla que se sostuvo en una comunidad con bases de apoyo zapatista, ubicada en la región de los Altos de Chiapas, un campesino base de apoyo zapatista explicaba la forma de identificar sus problemas a nivel regional. En esta charla asistí acompañado una práctica de trabajo de campo de mi directora de tesis.

El campesino zapatista, primero relató la manera en cómo las comunidades indígenas empezaron a integrar los agroquímicos en su producción de alimentos, para explicar la importancia de la conciencia en su práctica de autonomía y resistencia frente a los proyectos asistencialistas del gobierno. Explicaba que los agroquímicos empezaron a llegar en la década de los setenta y que se les hizo fácil trabajar la tierra cuando el gobierno comenzó a imponer el uso de los agroquímicos, impactando en las dinámicas de producción comunitaria, ya que el trabajo que se hacía en una semana, con el uso de los agroquímicos se hacía en un día “y pues quién no quiere trabajar menos, pero después, ya no se producía nada, pero con la organización, nos costó cuatro años

recuperarla, fue difícil, pero lo hicimos con lo que había en la comunidad, lo que antes usaban nuestros abuelos y que con los agroquímicos tirábamos, lo convertimos en composta y cultivo de gusanos, que nos permite nutrir la tierra de la milpa y de nuestras hortalizas.

Durante la charla, enfatizaba lo difícil que fue recuperar sus tierras de la devastación de los agroquímicos, por eso comprendía a compañeros que se han salido de la lucha, porque es difícil tener conciencia y saber que lo que ofrece el gobierno no da conciencia, pues se daban cuenta de que los que salían de la organización, no están mejor, es decir, no transforman sus condiciones de pobreza. En ese momento pasaban en la carretera mujeres recogiendo basura, y al señalarlas comentaba que “esas compañeras que recogen basura, lo hacen porque las están obligando a cambio de darles el dinero de Oportunidades y no por el beneficio a la comunidad o de sus casas, pues sus casas están muy sucias, no viven mejor”. Explicaba que ahora el gobierno les copia, porque ahora que usan los recursos naturales que nutren la tierra, están condicionando los proyectos en las comunidades para que adopten este tipo de estrategias para “el desarrollo”, la gran diferencia es que

los zapatista retoman los antiguos saberes y ponen en marcha estrategias que surgen de la reflexión colectiva y no a partir del autoritarismo en la implementación de las políticas del gobierno con el fin de contar con una supuesta cara ecológica de los procesos productivos.

Al pensar que la charla había terminado, suponía que la charla había terminado, pero el campesino base de apoyo zapatista, se levantó y dijo, “bueno ya terminó la charla, ahora vamos con la práctica, porque a lo mejor no me crees todo lo que te he dicho” y entonces comenzó un recorrido por la milpa, la composta, el cultivo de gusanos, las hortalizas y el proyecto de una cisterna para recolectar el agua; explicaba que en este proyecto estaban trabajando porque en la última reunión de organización que habían tenido, el problema común de las comunidades de la región era el abastecimiento del agua. La discusión sobre el problema terminó cuando uno de ellos decía que por qué el agua tenía que ser un problema, si el agua venía del cielo y lo que tenían que crear era la manera en cómo recuperarla, almacenarla y distribuirla, por eso ahora estaban trabajando en la

construcción, con recursos propios, de su cisterna de agua⁴.

La expresión del campesino zapatista al exponer la manera en cómo ellos resuelven sus problemas, refleja la manera en cómo los zapatistas quieren ser parte de la “nación” mexicana, desde ser sujetos capaces de reflexionar y participar en la resolución de problemas sociales, pero no desde la definición burocrática del Estado y “visión de los expertos” que “saben” como definir las políticas públicas, sino desde el encuentro de individuos plurales que hacen comunidad.

Esta forma en que los zapatistas reflexionan sus prácticas en la construcción de su autonomía, es la manera en cómo prácticas que se expresan cotidianamente en comunidades indígenas de manera rutinizada, en muchas ocasiones sin plena conciencia del saber comunitario que las sustentan, pero que en movimientos sociales como el zapatista, se reflexionan cotidianamente en colectivo y genera proyecto político.

En el capítulo siguiente se presentan tres casos en los que se exponen prácticas cotidianas en la resolución

⁴ Esta charla se puede consultar en Núñez Patiño, Kathia (2013) “Conocimiento, conciencia y práctica: Aprendizajes en la educación autónoma zapatista”, en *Argumentos*, Núm. 73, pp. 81-92.

de conflictos que chocan con el derecho constitucional, aunque éste supone de manera formal, el respeto a las formas culturales en las que las comunidades resuelven sus problemas y esta contradicción latente es usada a modo en contra de las comunidades, quienes siguen sus formas de resolución.

Capítulo III

Dimensiones del ejercicio de la autonomía

En este capítulo se exponen tres casos en los que se expresan formas en que los conflictos se resuelven al interior de las comunidades y como estas formas chocan con las normas de justicia positiva y cuando integran actores externos a las comunidades, hacen uso de estos marcos legales para fincar “delitos” que en la práctica violan los marcos legales internacionales y nacionales que apelan al reconocimiento y respeto de las formas culturales de resolver conflictos, pero que en la práctica se carece del conocimiento valorado de éstas y los mecanismos concretos para su ejercicio.

El primer caso de análisis que se presenta emana de los procesos de organización de la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos en una de las asambleas que se establecían para tomar acuerdos e intercambiar experiencias comunitarias de justicia indígena, en el periodo en el que colaboraba en ella (1999-2002). Los otros dos casos, han sido parte de mi práctica como abogado, defendiendo a las autoridades comunitarias de dos comunidades de origen *ch'ol* en el

municipio de Sal de Agua, Chipas, quienes al resolver conflictos de la comunidad que involucran actores externos, fueron acusados por delitos penales, contraviniendo los marcos legales que establecen su reconocimiento formal.

3.1 Resolver conflictos desde la comunidad. La RDCDH⁵

En este apartado se presenta una experiencia que expresa las formas subyacentes de resolver problemas y articulan las dimensiones privadas y públicas en la resolución de conflictos. Surge de las asambleas que se realizaban en la Red de Defensores Comunitarios por los Derechos Humanos⁶, donde los defensores de cada una de las regiones, nombrados por sus comunidades, exponían los problemas y conflictos que se presentaban, ya sea al interior entre los miembros de la comunidad, entre comunidades o con el Estado nacional.

⁵ Este caso se ha publicado en coautoría con mi directora de tesis, como parte de esta investigación, en el capítulo de libro “La autonomía desde las prácticas cotidianas comunitarias de campesinos indígenas zapatistas”, en Ortelli, *et. al.*, (2015) *Procesos políticos y económicos contemporáneos en regiones indígenas de América Latina*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México: UNACH

⁶ Para ampliar la información sobre el trabajo de la RDCDH ver el artículo de Navarro Smith (2007)

La RDCDH fue una organización de defensores indígenas, elegidos por las autoridades comunitarias de diferentes regiones de Chiapas que comenzó su trabajo de defensa a finales de los noventa. Se regía por una asamblea constituida por los propios defensores, bases de apoyo y simpatizantes zapatistas. Esta organización, fue producto de la experiencia en la defensa de los presos políticos, bases de apoyo y simpatizantes zapatistas agrupados a *La Voz de Cerro Hueco*, donde el primero de los autores, Abelardo Méndez, fue uno de sus representantes externos y Kathia Núñez colaboradora, posteriormente formamos parte del grupo de asesores y colaboradores de la Red. Desafortunadamente la Red se alejó de sus principios, atraída por los procesos más generales de las ONG's locales, en lugar de seguir fortaleciendo los procesos locales de autonomía en materia de justicia comunitaria. Finalmente dejó de funcionar, quedando pendiente una profunda reflexión sobre los procesos de organización comunitaria en la defensa de las autonomías; sin embargo esta experiencia de defensa comunitaria deja huella para futuras propuestas de organización.

En una de las reuniones de la Red, uno de los defensores⁷ de la zona norte exponía a la asamblea el problema que se había suscitado en su comunidad: uno de los habitantes había invitado a otro a *echar trago*⁸, después de tomar, el invitado salió alcoholizado de la casa y desafortunadamente tuvo un accidente y falleció, por lo que la persona que había hecho la invitación era “responsable”, no culpable. La familia del fallecido pedía a las autoridades “justicia”. En este conflicto las autoridades le pedían al defensor que asumiera la mediación, pues para eso se estaba formando, por lo que confundido entre las formas locales de resolver el conflicto y la defensa de los derechos humanos, lo exponía en la Red para consultar (práctica muy cotidiana entre los pueblos para resolver conflictos) a los demás defensores y a los colaboradores, sobre sí su participación en la resolución del problema no se había incurrido en algún tipo de violación a derechos humanos, en este caso del acusado.

Desde la visión de la justicia positivista no había ningún delito que perseguir, porque la persona fallecida no había sido obligada o coaccionada a tomar *trago* y lo

⁷ Los nombres de los involucrados no serán expuestos a solicitud expresa de no dar a conocer su identidad.

⁸ Modo coloquial de la región para decir *tomar alcohol*.

que sucedió fue un lamentable accidente. Era el argumento de uno de los asesores *kaxlanes*⁹. Pero el defensor que exponía el asunto, insistía en que sí había problema para la “comunidad”, porque de esta situación, una familia quedaba desprotegida y era indispensable encontrarle solución. La resolución del problema, continuaba narrando el defensor, consistió en conocer el sentir de las partes y se determinó que el “responsable” se hiciera cargo del trabajo de la parcela del fallecido, para alimentar a la familia y las partes aceptaron. Esta resolución, emanó principalmente de lo que la víctima, la esposa del fallecido solicitaba, porque era la manera de restablecer lo que se desequilibraba con la muerte de su esposo.

Esta situación dejó muchas reflexiones para la propia Red de Defensores, pues se expresaba la contradicción entre las formas de hacer justicia en la comunidad y la de la justicia positiva, quedando claro que, el fin que se busca al resolver conflictos en la comunidad, es restablecer el equilibrio de las relaciones al interior de ésta, base profunda de la fuerza de organización comunitaria, la solidaridad y la redistribución, para evitar

⁹ Palabra que designa a las personas no indígenas o extranjeras.

la desigualdad entre las personas de la comunidad. De esta manera, de acuerdo con Navarro Smith, “el trabajo de los defensores también pasa por el difícil proceso de construcción de reconocimiento en sus comunidades y regiones de trabajo, al tener que convencer cotidianamente a sus pares indígenas de que como defensores son capaces de realizar el trabajo también como lo haría una persona no indígena que conozca los marcos jurídicos institucionales a los que se enfrenta” (2007, 110), pero siempre en el marco de los derechos colectivos y denunciar cuándo los marcos jurídicos institucionales los violaran, tarea nada fácil al interior de la Red, porque, tanto defensores como asesores, nos enfrentamos a las propias estructuras de poder en las que nos construimos; por lo que la Red fue un espacio de constante reflexión sobre la manera en que estas estructuras operan en favor de ciertos grupos de poder, al privilegiar unas formas culturales sobre otras, para satisfacer a los que lo detentan, ya sea al interior de la comunidad o en su relación con el Estado y el capital. De estas reflexiones en colectivo es como se cuestionan las estructuras y donde se podían generar alternativas para transformarlas.

El caso anterior ha sido ejemplar para discutir las formas de justicia indígena al interior de las comunidades, pero cuando los conflictos salen de la esfera comunitaria y se involucran actores que no pertenecen, y aún peor, desconocen y denigran este ámbito en el que se expresan formas comunitarias de hacer justicia, como autoridades de las instancias judiciales del Estado, el conflicto se agranda y llega a niveles donde las autoridades u otros miembros de la comunidad, son encarcelados, padeciendo un tortuoso y costoso juicio penal, que además no comprenden.

Sin embargo, en muchos de los casos, son acompañados por la solidaridad y reconocimiento de los demás miembros de la comunidad, que a través de cooperaciones se apoya en colectivo, brindan a la defensa de sus autoridades o compañeros, cuando el caso involucra un asunto común. Sin este acompañamiento comunitario, los indígenas que se ven expuestos en solitario a un proceso que les ajeno y que en muchos caso, se han tenido que ver en la necesidad de vender sus tierras y quedar endeudados, para solventar estos juicios, que además de ser contradictorios con la forma en que dentro de las comunidades se

resuelven los conflictos, se ven más complicados, al estar envueltos en la maraña de la corrupción.

Lo anterior se ejemplifica en los siguientes casos que se presentan en los siguientes sub-apartados del capítulo, donde se expresa esta complejidad, cuando las autoridades comunitarias son denunciadas por actores externos que cometieron faltas dentro de las comunidades. Estos casos que se presentan fueron juicios que el que sustenta ha llevado en su práctica como litigante y defensor de los derechos indígenas.

3.2. Conflictos en las comunidades de origen *ch'ol* de Suclumpa y El Toro, Salto de Agua, Chiapas.¹⁰

En una comunidad *ch'ol* de nombre Suclumpa del municipio Salto de Agua, Chiapas, con una población de aproximadamente mil habitantes, se suscitó la siguiente situación: el día 19 de enero del 2006, en una ocasión seis agentes de la policía de la Procuraduría General de la Republica (PGR) se presentaron en la comunidad sin identificarse, ni notificar su presencia a los miembros de las autoridades ejidales, Comisariado Ejidal, Consejo de

¹⁰ Los dos casos constan en los Expediente Penal número 39/2006 ante el Juez Quinto de Distrito en el Estado de Chiapas y del Expediente 48/2007 ante el Juez Mixto de Primera Instancia, de Salto de Agua, Chiapas,

Vigilancia y Juez Rural Municipal, nombrados por la población y reconocidos por el Registro Agrario Nacional (RAN), y los policías nombrados por el Presidente Municipal Constitucional.

La policía de la Procuraduría General de la Republica portaba orden de aprehensión, armas de fuego, para llevar acabo la detención de un presunto delincuente que vive en esta comunidad, en un intento de ejecutar la orden de aprehensión. Sin embargo, sin previa notificación a las autoridades, lesionaron la esfera de la organización de la comunidad, al buscar al supuesto delincuente la gente de la comunidad se da cuenta de la presencia de estas personas ajenas, comienzan a salir, y los policías empezaron a disparar sus armas al aire. Los demás habitantes al escuchar los disparos salieron de sus casas para enterarse de que era lo que estaba sucediendo, al ver que estaban disparando, las autoridades nombradas por la población y las autoridades agrarias y municipales, intervinieron para evitar hechos que se pudieran lamentar, ya que los habitantes se encontraban molestos por la actitud reprobable y peligrosa de los agentes de la Procuraduría. Como es la regla en esos casos, los agentes fueron llevados a la sala

de la casa ejidal para que se identificaran, explicaran por que disparaban y pagaran la multa correspondiente a los actos cometidos.

Una vez identificados, las autoridades de esa comunidad, de acuerdo a la ley, avisaron a las autoridades de Salto de Agua, al agente del ministerio público y autoridades oficiales de los agentes policiacos, quienes se encontraban detenidos para que pagaran la multa en la comunidad y concluir el asunto; sin embargo los dejaron ir como sin nada sin sancionar la conducta que puso en riesgo a la gente de la comunidad. Pero los agentes policiacos acudieron ante el Ministerio Publico de la federación de Palenque, Chiapas, para denunciar a las autoridades de la comunidad por el “delitos contra funcionarios públicos”, el agente del Ministerio Publico ejerce acción penal consignando ante el Juzgado Quinto de Distrito en el Estado de Chiapas, librándose ordenes de aprehensión a cinco integrantes de las autoridades de la comunidad, sin tomar en cuenta que eran autoridades cumpliendo la función de impartir justicia en la comunidad, no así, se les imponen las sanciones por delitos contra funcionarios públicos, tal y como lo tipifica el Código Penal Federal en ese entonces, que a letra dice

en el Artículo.- 189: “al que cometa un delito en contra de un servidor público o agente de la autoridad en el acto de ejercer lícitamente sus funciones o con motivo de ellas, se le aplicara de uno a seis años de prisión, además de la que le corresponda por el delito cometido”.

Si bien es cierto los agentes de corporaciones policiacas no midieron las consecuencias para intentar la detención de algún delincuente, sin notificarles a los que representan a la población y disparando con armas de fuego, en realidad es una muestra de la falta de conocimiento y, por lo tanto del reconocimiento de las formas culturales en las que las comunidades resuelven su conflicto, quienes, además de abusar de la autoridad que les confiere una placa y el portar armas, intimidan a los habitantes, quienes, con una gran irritación y confusión, actúan ante la irrupción violenta de la convivencia tanto familiar y como comunidad, fundamentan la detención y la sanción monetaria, que al final no pagaron.

(Explicar breve la estrategia de defensa) Las autoridades del municipio, del ministerio público y los jefes inmediatos de los agentes acudieron para resolver este problema. La cual, en sentido estricto, se debió ejercitar la

acción penal por abuso de autoridad en contra del agente policiaco, por disparar armas de fuego, ya que es penalmente sancionado por el Código Penal del Estado de Chiapas que dice textualmente Artículo 420.- “Comete el delito de abuso de autoridad, los servidores públicos que incurran en alguna de las conductas siguientes: Fracción II.- Cuando ejerciendo sus funciones o con motivo de ellas sin causa justificada, hicieran violencia física o moral a una persona o la vejaren.

De esta forma el agente policiaco con el solo hecho de disparar armas de fuego, sin necesidad de nada, ofende a la paz pública de los habitantes y se acusa a las autoridades de la población, sin reconocer su representatividad reconocida oficialmente y sobre todo, por su propia comunidad. De ahí la realidad manifiesta la falta de respeto al territorio, a la población y sus formas culturales de resolver conflictos, como gobierno rural y municipal, lo que deja claro la importancia de las prácticas cotidianas de hacer justicia para ejercer la autonomía de los pueblos, que es claro, no han sido reconocidos plenamente en la Constitución Mexicana.

El segundo caso se suscitó en la comunidad de El Toro, del mismo municipio con la siguiente situación: un

comerciante atropelló a un habitante de la comunidad, se dio aviso a las autoridades para detener al comerciante y responder por las lesiones que provocó en el accidente. Las autoridades, de acuerdo a sus normas, lo metieron a la cárcel para iniciar el proceso de un dialogo entre el comerciante y el lesionado; así se logró acordó que el comerciante pagaría los daños y una multa como forma de restituir a la comunidad los daños cometidos por falta de cuidado al manejar. Firmaron las partes un documento de común acuerdo, toda vez que se consideró un asunto concluido. Pero es el caso que el comerciante, al salir de la comunidad, se dirigió inmediatamente ante el Agente Investigador del Ministerio Público de la cabecera municipal de Salto de Agua, para querellarse en contra de las autoridades de la comunidad, por los delitos de Privación Ilegal de la Libertad en su modalidad de Plagio o Secuestro. El Ministerio Publico ejerce la acción penal consignándolo ante el Juez Mixto de Primera Instancia de Salto De Agua, Chiapas, librándose orden de aprehensión en contra de dichas autoridades.

Ante tales circunstancias, se interpone un Amparo en contra de la orden de aprehensión ante el Juez de Distrito en el Estado, llegándose a una Resolución

favorable en la que Ampara y Protege la Justicia de la Unión a dichos quejosos, dicha resolución ordena quede insubsistente la orden de aprehensión, se logra establecer que el actuar de las autoridades, era asegurar al infractor para que responda por los daños, por lo que es injusto que las autoridades, elegidos por la comunidad, les sean violados sus derechos, por otras autoridades como el agente del ministerio público que pertenece a la procuraduría general de justicia del estado, del poder ejecutivo, el juez de primera instancia que pertenece al tribunal de justicia, deberían conducir su acción, bajo el conocimiento y respeto de estas formas culturales de hacer justicia, las cuales tienen como fin, la conciliación de las partes y restablecer, en la medida de lo posible, el equilibrio social roto por determinadas acciones, de ahí el cobro de una multa.

La falta de conocimiento de estas formas culturales de hacer justicia por parte de las autoridades de los distintos niveles de gobierno, inquieta a los habitantes de las comunidades, quienes al aplicar estas normas, corren el riesgo constante de ser perseguido por las autoridades del gobierno del estado, tratados como grandes delincuentes y sin respetar a las autoridades de sus

comunidades, solo por el hecho de intervenir para dar solución a los problemas que cotidianamente se suscitan en sus comunidades, como el caso de este accidente.

Muchos de estos casos suceden al interior de las comunidades sin que haya ningún tipo de repercusión externa, porque en la mayoría de los casos, las partes quedan satisfechas con la resolución que emana del diálogo entre las partes, mediado por el consejo de las autoridades. Las diversas formas de resolver los problemas o conflictos, incluso si se presenta la misma situación, están dadas por el contexto comunitario y la forma en que cada miembro se sitúa frente a la comunidad.

De tal forma que los contextos comunitarios, cada vez más fragmentados y desvalorizados, se van difuminando las prácticas comunitarias, ante la penetración del capital, donde el dinero es un elemento que va cobrando mayor presencia en la mediación de las relaciones entre las personas de la comunidad. Es decir, ahí donde el trabajo colectivo, la reciprocidad y la redistribución operaban para restablecer los equilibrios comunitarios, el dinero es ahora la forma más común de dar por terminado un conflicto o resolver un problema: si

alguien trasgrede algún tipo de relación en la comunidad, paga una multa que está dada por el ofendido.

En la experiencia que hemos tenido con diversas comunidades y las diversas situaciones expresadas dentro de la Red, se han presentado casos de infidelidad, de robo de animales, de cultivos, de destrozos y agresiones por parte de personas alcoholizadas o trasgresoras de las reglas internas, que han llegado a cubrir multas de hasta diez mil pesos, cantidad que en las comunidades es muy elevada y cubrirlas ha significado, endeudamiento y la propia venta de tierras.

El problema se agrava cuando una de las partes no está de acuerdo, salta el nivel comunitario y pone una denuncia ante el sistema de justicia institucional, dando paso a un proceso legal tortuoso y costoso para el inculpado que enfrenta una estructura que desconoce y aislado de la comunidad¹¹. Inclusive, las denuncias ante el

¹¹ En este contexto, el defensor comunitario se formaba también para acompañar el proceso legal que enfrentaba el denunciado y se convertía en la representación de la comunidad, ya que no cobraba por este servicio, sino que la persona denunciada o la comunidad asumían los gastos que resultaban de este costoso proceso, así que el individuo ya no estaba sólo, sino acompañado por la comunidad, que representaba el defensor. En este sentido, lo que se estaba generando, era un defensor comunitario que se estaba forma en “el doble proceso de auto y heterorreconocimiento de las demandas indígenas y, por ende, de la construcción del actor indígena

ministerio público, la instancia de la justicia institucionalizada, han sido también estrategias que operan con mayor frecuencia en comunidades donde la fragmentación de grupos es conflictiva, sobre todo, si hay presencia de bases zapatistas y se dan en su contra, como una de las expresiones de las muchas formas en que se manifiesta la guerra de baja intensidad.

De ahí la importancia que el ejercicio de la justicia tiene en la construcción de la autonomía para la reproducción de prácticas comunitarias, porque el ejercicio de la libertad comunitaria dinamiza la capacidad de crear.¹² La práctica cotidiana en la Red de Defensores fue un espacio de reflexión privilegiado para la recreación y creación de formas comunitarias en el ejercicio de la justicia, que se generaban en el espacio de la asamblea con el vínculo de la comunidad que se representaba, dirigidas a nutrir de experiencias el fortalecimiento de las

descolonizado” (Navarro 2007, 110), porque se enfrentaba a una estructura de poder que lo discrimina, pero ya no con una actitud sumisa, sino que exige y reclama un juicio de calidad y sin corrupción. De esta manera los defensores, de acuerdo con Navarro Smith, ya estaban generando una incidencia real, “en el nivel micro de las propias representaciones que los defensores comunitarios tienen a propósito de sí mismos y de su relación con las autoridades del Estado” (*ídem*).

¹² Notas registradas en la participación John Holloway en el Seminario “El Pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, mayo de 2015.

autonomías y, desde la perspectiva de los autores, un enorme aporte para implementar procesos de autonomía en los barrios populares de las ciudades, en donde la participación de los plurales en el espacio público es muy limitada.

Aunque procesos de organización van y vienen, los zapatistas con su avance de caracol continúan con este aporte imparable de autonomía en materia de justicia, fortaleciendo las formas comunitarias de resolver los conflictos, ya que las Juntas de Buen Gobierno han sido la alternativa, más allá de la comunidad para resolverlos, inclusive si una de las partes no pertenece a las bases de apoyo zapatista, acuden a esta instancia al reconocer la eficacia para resolver los conflictos en los parámetros culturales de los pueblos que se comparten.

Lo anterior deja para el análisis que las esferas de lo privado y lo público no están separadas, porque un problema que pareciera pertenecer a la esfera de lo privado, donde una ley general regula la relación entre dos individuos. En la justicia comunitaria indígena, se convierte en un problema para la comunidad, pues en el caso arriba expuesto, dejar a esa familia sin el sustento

crea un desequilibrio social que no permite la participación plena de los sujetos en el espacio público.

Conclusiones

En los procesos de inserción política-ciudadana de las de las comunidades étnicas en la sociedad moderna, surgen retos a cumplir en esta era de la diversidad cultural, pues en los marcos legales de las sociedades modernas actuales, como la mexicana, esta posibilidad está aún muy lejana, pues los cambios constitucionales actuales que han devenido del reconocimiento todavía en un plano formal, no proveen los mecanismos para ejercer los derechos de los pueblos indígenas, es más, los dificulta, como se expresa en todo el proceso político-jurídico del conflicto étnico del levantamiento zapatista de 1994 en su proyecto de autonomía.

Este proceso que ya tiene más de 30 años, exige sin duda un cambio que, obviamente no se espera por una concesión del Estado, más bien, se plantea que tiene que responder a la continuación de las luchas actuales por la diferencia cultural que pueda abrir los espacios para la participación de los pueblos indígenas en la toma de decisiones, desde sus propias formas de ejercicio político, porque las demandas indígenas de autonomía, aunque comparten algunas características, son diversas.

Dicha diversidad en parte, puede atribuirse al carácter local que se le otorga comúnmente a la autonomía indígena, pero en realidad, estamos hablando de un régimen que por su dimensión implica un cambio en las relaciones entre el Estado y los pueblos que la demandan, “que si bien muchos estados reconocen la libre determinación de los pueblos y la autonomía de los cuerpos intermedios, tanto el derecho público nacional como en el internacional, se han planteado muchos problemas para determinar el alcance de dicha ‘autonomía’. Pero es en relación a los pueblos indígenas repartidos por diversos estados del mundo que el tema de autonomía ha adquirido especial relevancia” (Barros, 2000: 548).

De esta manera, la relación entre el Estado y los pueblos indígenas que se configura en el conflicto étnico-nacional, donde se hace imprescindible el vínculo entre dos posturas teóricas frente a este conflicto: la del “reconocimiento” y la de la “redistribución”. La primera relacionada más desde una visión liberal que apela a enmiendas menores que lleven a la formulación de políticas afirmativas o “derechos especiales”, pero sin atacar el problema de fondo que el cambio de la

estructura de poder que hace que los pueblos indígenas estén excluidos en la estructura de participación y toma de decisiones políticas, lo que estaría señalando la postura de “redistribución”, es decir, “se critica el enfoque que se pronuncia por una gran apertura al reconocimiento de la ‘diversidad cultural’ señalando, por ejemplo, la ‘composición multicultural’ de una nación, mientras que dicho reconocimiento no se refleja en estructuras, mecanismos o políticas de redistribución de la riqueza, de la disminución de la inequidad social y de promoción de la justicia social distributiva” (Cerdeja García, 2011: 28).

En este sentido, se puede reconocer dos tipos de ciudadanía en debate: la “ciudadanía diferenciada” y la “ciudadanía étnica” o “cultural”, conceptos en los que está de fondo la discusión entre derechos individuales y derechos colectivos. Entre estas posturas también se proponen otros caminos, como el que expone Boaventura de Sousa Santos, “más allá de los barrotes del liberalismo. Afirma que de lo que se trata es de crear un nuevo paradigma emancipatorio global dentro del cual no solo tuvieran cabida los derechos especiales en función de grupo, sino que se apliquen consistentemente los

postulados inherentes al multiculturalismo y a la diversidad” (citado en Ventura, 2010: 72).

Lo que el autor coloca como centro de atención es lo que de acuerdo a la interpretación de Ventura Patiño, es “la cotidiana resistencia a la opresión por parte de gente anónima tendiente a una emancipación social, a la construcción desde abajo a una democracia contra hegemónica, directa y representativa, cuyo contenido sea el reconocimiento cultural y la inclusión social, el derecho a la diferencia y el derecho a la redistribución” (2010: 72).

Para este camino pendiente, que no sólo incumbe a los pueblos indígenas, pero de los cuales podemos aprender, se necesita romper con la individualización que fragmenta y nos impide reconocernos y crear en colectividad. De esta manera la autonomía zapatista no es sólo problema de investigación, sino también camino de pensamiento que aporta toda una experiencia en el ejercicio de la autonomía, porque ésta no es necesariamente una fórmula que sólo aplique a los pueblos y comunidades indígenas, sino que se puede extender a los demás espacios donde cohabitamos plurales en espacios comunes.

Esta forma de identificar y resolver en común los problemas expresa entre la posibilidad de la acción humana por excelencia, la política; es decir, expresa los dos modos básicos de los que habla Hannah Arendt, en que los seres humanos plurales pueden estar juntos: como iguales a partir de los cuales surge la acción y como uno mismo, a lo cual corresponde la actividad del pensamiento. Se va construyendo lo que Castoriadis (1987) denomina subjetividad, en tanto producción de los individuos, como instancia reflexiva y deliberante y como proyecto social histórico.

La socialización de las maneras en cómo se encuentran formas de resolver problemas comunes, desde lo que somos y donde nos encontramos con otros plurales, nutren la capacidad de reflexión y se va generando la experiencia política, porque la política en este sentido es proyecto de autonomía, entendida como actividad colectiva reflexiva, de la cual se nos ha despojado al ser ciudadanos de derechos en tanto individuos, donde lo colectivo se desdibuja y nos incapacita para organizarnos y participar de manera efectiva en el ámbito de la política, articulada con las demás esferas de lo social: la economía y la cultura.

De esta manera, mi análisis se dirige a reflexionar conceptos que emanan de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas y que se configura en el conflicto étnico-nacional donde se hace imprescindible el vínculo entre dos posturas teóricas frente a este conflicto: la del “reconocimiento” y la de la “redistribución”, la primera relacionada más desde una visión liberal que apela a enmiendas menores que lleven a la formulación de políticas afirmativas o “derechos especiales”, pero sin atacar el problema de fondo que el cambio de la estructura de poder que hace que los pueblos indígenas estén excluidos en la estructura de participación y toma de decisiones políticas, lo que estaría señalando la postura de “redistribución”, es decir, “se crítica el enfoque que se pronuncia por una gran apertura al reconocimiento al reconocimiento de la “diversidad cultural” señalando, por ejemplo, la “composición multicultural” de una nación, mientras que dicho reconocimiento no se refleja en estructuras, mecanismos o políticas de redistribución de la riqueza, de la disminución de la inequidad social y de promoción de la justicia social distributiva” (Cerdeja García, 2011: 28).

En este sentido, puedo reconocer dos tipos de ciudadanía en debate: la “ciudadanía diferenciada” y la “ciudadanía étnica” conceptos en los que está de fondo la discusión entre derechos individuales y derechos colectivos. Entre estas posturas también se proponen otros caminos, como el que expone Boaventura de Sousa Santos, “más allá de los barrotes del liberalismo. Afirma que de lo que se trata es de crear un nuevo paradigma emancipatorio global dentro del cual no solo tuvieran cabida los derechos especiales en función de grupo, sino que se apliquen consistentemente los postulados inherentes al multiculturalismo y a la diversidad” (en Ventura, 2010: 72). Lo que el autor coloca como centro de atención es lo que de acuerdo a la interpretación de Ventura Patiño, es “la cotidiana resistencia a la opresión por parte de gente anónima tendiente a una emancipación social, a la construcción desde abajo a una democracia contrahegemónica, directa y representativa, cuyo contenido sea el reconocimiento cultural y la inclusión social, el derecho a la diferencia y el derecho a la redistribución (2010: 72).

Para este camino pendiente, que no sólo incumbe a los pueblos indígenas, pero de los cuales podemos

aprender requiere de romper con la individualización que fragmenta y nos impide reconocernos y crear en colectividad. De esta manera la autonomía zapatista no es sólo problema de investigación, sino también camino de pensamiento.

Esta breve revisión de los diversos niveles y ámbitos en los que se mueve la demanda de autonomía de los pueblos, nos lleva a abrir preguntas que se encuentran sin respuestas consensadas, sobre todo porque tenemos una larga tradición que nos ha llevado marcos legales universalizantes, contruidos, no desde la pluralidad, sino de la imposición de ciertos elementos de organización de unos cuantos grupos socioculturales que en lugar de integrar, han excluido a los demás grupos en el proceso de construcción de los estados nacionales.

Este camino histórico que ha definido nuestro marco constitucional limita la construcción de marcos legales que permitan la participación plena de los pueblos originarios, por lo que es de gran importancia, conocer los procesos de facto que se dan en nuestro país, con la finalidad, de que podamos comprender é imaginar las formas en la transformación de la estructura jurídica de nuestras relaciones pueda ser acorde a la realidad plural

de la población en México, pues esta transformación, no solo beneficiaría a los pueblos, sino a todos aquellos que por diversas condiciones, de género, de raza, social, de preferencia sexual, de generación, etc., no nos reconocemos en los esquemas de legalidad vigentes.

De tal forma que conocer procesos donde grupos de personas se organizan y desde la participación política, se hacen responsables de su futuro, de acuerdo a sus visiones del mundo fundamenta lo que Raúl Zibechi señala cuestiona y encuentra respuesta:

¿Por qué necesitamos la autonomía? Porque somos diferentes. Esta afirmación sencilla, que pertenece a Héctor Díaz Polanco, asesor de los zapatistas durante los Acuerdos de San Andrés, encierra el nudo de la cuestión autonómica. El hecho de que seamos diferentes pone en el centro del debate la cuestión de la cultura popular, o la cultura de los sectores populares, ya que en ella radica lo que nos hace diferentes.¹³

En este sentido y desde los aportes más profundos y también más debatidos, el pensamiento zapatista cobra

¹³ Zibechi, Raúl (S/F) “La autonomía es más que una palabra: Reflexiones a propósito del Enero Autónomo [en línea], consultado: 01 de abril de 2013, <http://users.resist.ca/~elkilombo/documents/zibechieneroautonomo.html>

sentido para establecer niveles de reflexión en el corto y mediano plazo, para el primero es lo que se ha construido en tanto marcos legales desde los distintos ámbitos de acción legal en materia de derecho indígena: estatal, nacional e internacional, para profundizar en conceptos como: pueblo, etnia, comunidad, autonomía que nos lleven a comprender las prácticas de autonomías de facto en una comunidad autónoma zapatista de los Altos de Chiapas.

En el mediano plazo, este marco de análisis me llevará a desarrollar la construcción del concepto del *poder* desde esta práctica autonómica que permite ejercer la autonomía, entendida como “el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social” (Catoriadis, 1993: 9), en la que “emergen otras tácticas y estrategias que desafían el conflicto contemporáneo que enfrentan nuestras visiones previas sobre lo social, es decir: otra política... (en la que) podemos ver que el poder no viene de arriba, de aquellos que están ‘en el Poder’, y que, entonces, es posible ejercer poder sin tomarlo, es decir, sin cambiar simplemente nuestro lugar con quienes mandan” (Kilombo Intergaláctico, 2010: 8,10) y dejar de

ser individuos aislados y convertirnos en sujetos constructores de futuros en común.

Estas líneas de pensamiento pueden generar formas creativas y transformar nuestras condiciones de vida que impulsan la actividad humana, sin importar la actividad concreta que desempeñamos; porque “la autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como en su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es, le permite escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de los motivos de sus actos, guiados por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo” (Castoriadis, 1993: 9-10).

El zapatismo, en tanto proyecto político, ha sido ejemplar en la unidad de pensamiento y acción, al no sólo construir de facto la autonomía que demandan los pueblos, sino en su reflexión cotidiana, con otros plurales, de su práctica autonómica, en las distintas dimensiones de construcción social, donde el proyecto político que se construye en su práctica, aporta la conciencia de sí mismos, es decir un conocimiento desde su propia mirada, reconociendo el valor que su participación, en

tanto comunidad, pueblo que está aportando en la construcción de sociedades más justas desde el método zapatista del *periscopio invertido* que se expresa en las prácticas del *encuentro*, *la asamblea* y *la creación*.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2008) *La promesa de la política*. Paidós, Barcelona.

Aubry, Andrés (2002), “La autonomía en los acuerdos de San Andrés: Expresión y ejercicio de un nuevo pacto federal”, en Mattiace-Hernández-Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: Ciesas-Iwgia.

----- *et. al.* (coord.) (2003) Los Acuerdos de San Andrés. Disponible en [http://komanilel.org/BIBLIOTECA VIRTUAL/Los acuerdos de San Andres.pdf](http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Los_acuerdos_de_San_Andres.pdf).

Barros, Alonso (2000) “Autonomía y Territorio”. En Unión Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, *XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio*, Marzo 13-17 de 2000. Arica, Chile. Extraído de: <http://www.antropologiajuridica.cl/wp-content/uploads/ACTAS-ARICA-TOMO1.pdf>.

Burguete Cal y Mayor, Aracely (2002) "Procesos de autonomías de facto en Chiapas. Nuevas jurisdicciones y gobiernos paralelos en rebeldía", en Mattiace- Hernández-Rus (2002) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: Ciesas-Iwgia.

----- (S/F) "Autonomía Indígena". Disponible en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/235/7.pdf>.

----- (2004) "Desplazando al Estado: la política social zapatista", en Pérez Ruiz, Maya Lorena (coord.), (2004) *Tejiendo historias: Tierra, género y poder en Chiapas*, México: INAH, pp. 143-187.

----- (2001) "Chiapas: Reformas Constitucionales en materia de derechos y cultura indígenas". Disponible en: <http://bibliohistorico.juridicas.unam.mx/libros/1/278/14.pdf>.

Carrillo Nieto, Juan José (2009), "El rechazo zapatista a las reformas constitucionales y la construcción de la autonomía", en Blog: Argenpress, Argentina, 18 de marzo de 2009. Disponible en:

<http://www.argenpress.info/2009/03/el-rechazo-zapatista-las-reformas.html>.

Castoriadis, Cornelius (1993) “Poder, política, autonomía”. Extraído de: <http://ebookbrowse.com/castoriadis-poder-politica-autonomia-pdf-d190644606>.

Cerda García, Alejandro (2011) *Imaginando zapatismo. Multiculturalidad y autonomía indígena en Chiapas desde un municipio autónomo*, México: UAM-X.

Dávalos, Pablo (2005) *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales –CLACSO.

De la Peña, Guillermo (2000) “La Modernidad comunitaria”, *Desacatos*, No. 3, pp. 51-62.

----- (2002) “Una ciudadanía Social, Demandas étnicas, Derechos Humanos y Paradojas Neoliberales”: Un Estudio de caso en el Occidente de México. Versión inglesa publicada en Rachel Sieder, *Multiculturalism en Latin América Indigenous rights. Diversity and Democracy* (2002), Londres: Palgrave Macmillan, Institute of Latin American Studies Series.

----- (2005) “Identidades étnicas, participación ciudadana e interculturalidad en el México de la transición democrática”, en Reina, Leticia-Lartigue, Francois *et. al. Identidades en juego, identidades en guerra*, Ciesas-INAH, México 2005.

De Vos, Jan (1994), “El yugo Colonial”, en *Historia de los pueblos indígenas de México. Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México: CIESAS-INI.

Díaz Polanco, Héctor (1996) *Autonomía Regional*, México: Siglo XXI.

----- (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México: SXXI.

----- (1999) *Etnia y Nación en América Latina*, México: CONALCULTA.

Esteva, Gustavo, (2002) “Sentido y alcances de la lucha por la autonomía”, en Mattiace-Hernández-Rus, *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México: Ciesas-Iwgia, pp.365-40.

Florescano, Enrique (1998), *Etnia, Estado y Nación*, México: Nuevo Siglo.

Galindo Cáceres, Luis Jesús (Coord.) (1998) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México: Addison Wesley Longman.

Galtung, Johan, (2004) *Trascender y transformar*, México: Ed. Quimera.

García de León, Antonio (1985) *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años*, México: ERA.

Gasparello, Giovanna y Quintana Guerrero, Jaime (2009) *Otras Geografías. Experiencias de Autonomías Indígenas en México*, México: UAM-I.

Gobierno del estado de Chiapas (1999), *Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Chiapas*, Periódico Oficial, Secretaría de Gobernación del estado de Chiapas.

González Casanova, Pablo Y Roitman Rosenman, Marcos (coords.) (1996), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México: CIIH-La Jornada.

Gros, Christian (2000), “Ser diferente para ser moderno o las paradojas de la identidad”, en Reina Leticia (2000), *Los retos de la etnicidad en los estados nacionales del siglo XXI*, México: CIESAS/INI.

Gruzinski, Serge (1991) *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: FCE.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (1995) “Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de los mames con el indigenismo mexicano”, en *América Indígena*, vol, LV, No. 1-2 Enero-Junio.

Hernández, Rosalva Aída; Sierra Y Paz (coords.) (2004) *El estado y los indígenas en los tiempos del Pan: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México: CIESAS/Porrúa.

Kilombo Intergaláctico, (2010) *Sin Referente. Una entrevista con Subcomandante Marcos*, PaperBoat Press, Durham, North Carolina.

Kymlicka, Will, (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós.

Leyva Solano, Xochitl (S/F) “Indigenismo, indianismo y ciudadanía étnica. De cara a las redes neo-zapatistas”. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/davalos/CapLeyvaSolano.pdf>.

León, María del Carme, Ruz, Mario Humberto y Alejos García, José (1992) *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México: CONACULTA.

López Austin, Alfredo (2001) “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Broda, Johanna y Báez-Jorge (2001), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: CNCA/FCE. pp. 47-65.

----- (2002), *Breve Historia de la Tradición Religiosa Mesoamericana*, México: UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Bárcenas, Francisco, (S/F) “Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos. Disponible en: <http://www.lopezbarcenass.org/sites/www.lopezbarcenass.org>

[g/files/Los%20movimientos%20indigenas%20en%20Mexico%20Rostros%20y%20caminos.pdf](http://files/Los%20movimientos%20indigenas%20en%20Mexico%20Rostros%20y%20caminos.pdf).

----- (S/F) “Reforma Constitucional y Derechos Indígenas en México: entre el consenso y la legitimidad”, en Saucedo Espinoza, Guadalupe, *et. al.* (S/F) *Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México*. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

López Mojardín, Adriana (1999) “Los Acuerdos de San Andrés y los gobiernos autónomas de Chiapas, en Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad, Vol. 4 No. 14, pp. 127-145.

López y Rivas, Gilberto (1996), Nación y pueblos indios en el neoliberalismo, México: Plaza y Valdés.

Mattiace L. Shannan, (2000) “Una nueva idea de nación: autonomía indígena en México”, en Mattiace-Hernández-Rus (2002) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas, México*: Ciesas-Iwgia, pp. 229-268.

Montes, AR (1999), “Los pueblos indígenas: diversidad negada”, Chiapas, No. 7 [en línea], consultado: 14 de febrero 2013, <http://www.revistachiapas.org/No7/ch7regino.html>.

Narváez, José Ramón (2010) *Cultura Jurídica. Ideas e Imágenes*, México: Porrúa.

Navarro Smith, Alejandra (2007) “Los indígenas no hablan ‘bien’ Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México”, en *Culturales*, vol. III, núm. 5, enero-junio 2007, pp. 105-134.

Olivé, León (1999) *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Piados/UNAM.

Olivera García J y Olivera García JC (2015) “Reflexiones sobre la idea de la ciudadanía desde América Latina”. En Guerrero Guerrero, Ana Luisa, Olivera García Jorge y Olivera García Julio César, *Pensamiento político y genealogía de la dignidad en América Latina*, México: UAEM/CIALC/MAPPorrúa.

ONU (2008) *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Publicado por las Naciones Unidas.

Piel, Jean, (2005) “Nacionalismo sin nación. El siglo XIX latinoamericano, entre utopías nacionalistas y realidades regionales”, en Olivera-Palomo, *Chiapas: de la Independencia a la revolución*, México: Ciesas, pp. 33-72.

Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamérica* Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

Rojas Maroto, Donald (1993) “La identidad cultural y la autodeterminación”. En, Bonfil Batalla, Guillermo (Comp.) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México: CONECULTA. P.p. 58-71.

Sáez A. Hugo Enrique (2008) *Cómo investigar y escribir en Ciencias Sociales*, México: UAM-X.

Sánchez, Consuelo (1999) *Los pueblos indígenas. Del indigenismo a la autonomía*, México: Siglo XXI.

Sauceda Espinoza, Guadalupe, et. al. (S/F) *Los Derechos Indígenas y la Reforma Constitucional en México.* Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>.

Segato, Rita Laura (2007) *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Stavenhagen, Rodolfo, (2000) “¿Es posible la nación multicultural?”, en Reina Leticia, *Los retos de la etnicidad en los estados naciones del siglo XXI*, Ciesas, INI, México.

----- (2001) *Conflictos étnicos y estado nacional*, México: Siglo XXI.

Torres, Carlos A. (2001) *Democracia, Educación y Multiculturalismo*, México: Siglo XIX.

Tzvetan, Todorov (2007) *La Conquista de América. El problema del otro*, México: Siglo XXI.

----- (2008) *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus, España.

Ventura Patiño, Ma. Del Carmen (2010) *Volver a la Comunidad. Derechos Indígenas y procesos de autonómicos en Michoacán, Zamora, Michoacán: el Colegio de Michoacán.*

Villoro, Luis, (1998) *Estado Plural, Pluralidad de Culturas,* México: Paidós.

Zemelman, Hugo (2002, 2^a Ed.) *El conocimiento como desafío posible,* IPN/IPECAL, México.