

XOCHITL LEYVA SOLANO*

INDIGENISMO, INDIANISMO Y “CIUDADANÍA ÉTNICA” DE CARA A LAS REDES NEO-ZAPATISTAS

INTRODUCCIÓN

Para muchos pro-zapatistas e interesados en el *conflicto armado*, la lucha de los pueblos indios por la autonomía en México es sinónimo de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). No cabe la menor duda de que este actor ha jugado un papel central en la historia de esta lucha, pero para comprenderla cabalmente tenemos que hacer un poco de historia. Por el momento, en este capítulo sólo me centraré en la revisión de tres aristas de dicha historia. La primera trata de señalar algunos aspectos de la relación entre las luchas autonómicas, el indigenismo y el indianismo; la segunda revisa el rol que han jugado los líderes *indianistas* en la construcción de redes socio-políticas que sostuvieron e impulsaron el zapatismo a nivel local, nacional e internacional. Y la tercera señala algunos aspectos de la relación entre las luchas autonómicas, el indigenismo y la Política de Reconocimiento.

* Doctora en Antropología Social por la Universidad de Manchester (Inglaterra). Actualmente es profesora-investigadora de CIESAS y ha trabajado temas de política, poder y movimientos sociales en México. Su obra se ha publicado en México, Ecuador, Brasil, EE.UU., Francia, Inglaterra, España e Italia.

Todo ello con la finalidad de mostrar cómo y por qué las actuales luchas indígenas por la autonomía y la libre determinación demandadas por zapatistas e indígenas *organizados* de Chiapas y México tienen sus antecedentes en *viejas* redes y demandas de *ciudadanía étnica*, las mismas que fueron encabezadas, muy al principio, por *viejas* organizaciones y líderes *indianistas*.

La reforma en materia indígena del año 2001 viene a ser un punto de referencia obligado para entender la situación actual de diálogo y negociación entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Diálogo iniciado el 21 de febrero de 1994 y suspendido desde 2001 hasta la fecha (2004). Con la Reforma de 2001 el gobierno pretendía dar cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés firmados el 16 de febrero de 1996 en Chiapas. De hecho, en dichos Acuerdos, en la sección intitulada “compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas”, este se comprometía a dar todos los pasos necesarios para impulsar una “nueva relación [entre] los pueblos indígenas y el Estado” (Ce Acatl, 1996: 32). En particular, se comprometía a impulsar modificaciones constitucionales que respaldaran las reivindicaciones indígenas en el Estado de derecho. En el marco de dichos Acuerdos, el EZLN y el gobierno convenían sugerir al Legislativo el reconocimiento de los “pueblos indígenas” como sujetos de derecho, es decir, señalar la urgente necesidad constitucional de respetar el ejercicio de la “libre determinación” de dichos pueblos en cada uno de los ámbitos y niveles en que estos los hicieran valer (Ce Acatl, 1996: 33). Sin embargo, los propios Acuerdos señalaban buscar todo lo anterior pero “sin menoscabo de la soberanía nacional” (Ce Acatl, 1996: 35).

Después del desconocimiento gubernamental de aspectos medulares de dichos Acuerdos, el EZLN suspendió el diálogo con el gobierno federal hasta que intervino la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Comisión formada por legisladores provenientes de todos los partidos políticos con representación en el Congreso de la Unión.

La COCOPA elaboró una propuesta de ley que rescataba el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, la cual fue vista como legítima por el EZLN y la sociedad civil zapatizada y fue retomada por el presidente panista Vicente Fox, quien a los pocos días de tomar el cargo de presidente de la república reactivó el diálogo con el EZLN y envió, el 5 de diciembre de 2000, al Congreso de la Unión, una iniciativa de reforma constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena.

Después de muchos debates y de la excepcional intervención del EZLN en la tribuna del Congreso, este último emitió, el 25 de abril de 2001, una ley en la que se reafirmaba la naturaleza “pluricultural” de la nación mexicana y en la que se hablaba de la “autonomía de los pueblos indígenas” como “libre determinación” de estos en el marco de la “unidad nacional” (Ce Acatl, 1996: 38). Sin embargo, esta autonomía, en lo político, se limitaba a reconocer la capacidad de los “pueblos indígenas” para resolver sus “conflictos internos” con base en sus “tradiciones” y a nivel de sus “gobiernos internos” (Ce Acatl, 1996: 40). Varios líderes, intelectuales y activistas de izquierda coincidieron en afirmar lo restringido de la Reforma ya que los indígenas¹, bajo esta nueva ley, serían simplemente “tomados en cuenta” por los municipios, los distritos electorales, los estados de la federación y las leyes constitucionales (Ce Acatl, 1996: 41).

A pesar de los limitados alcances de la reforma de 2001, uno no debería considerarla como una dádiva del gobierno sino más bien como el resultado de las luchas de las organizaciones y movimientos indígenas mexicanos. Luchas que son un fragmento de lo que Bengoa llama la historia de “la emergencia indígena en América Latina” (Bengoa, 2000: 13). Mediante ese resurgimiento, los indígenas latinoamericanos se han “incorporado a los hechos sociales y políticos del continente” sobre todo a partir de los años noventa del siglo pasado (Bengoa, 2000: 13).

Podemos decir que en los albores del siglo XXI, las luchas autonómicas de los indígenas mexicanos (zapatistas y zapatizados) tienen, como mostraremos en este texto, sus antecedentes en redes y demandas de *ciudadanía étnica* construidas sobre todo a finales de los ochenta.

El circunscribir el presente capítulo en la discusión sobre la *ciudadanía étnica* nos obliga a preguntarnos desde cuándo los indígenas organizados construyen una *gramática moral* centrada en la demanda de derechos sociales, económicos y políticos para el reclamo de formas alternativas de inclusión en la nación. Hoy nos parece totalmente normal esta gramática pero sin lugar a dudas es producto de un proceso histórico de resistencias, diálogos y luchas.

1 La referida Ley aludía a los indígenas, en diferentes párrafos, a veces como “pueblos indígenas”, otras veces como “comunidades indígenas”, “municipios indígenas” y/o “zonas indígenas” (véase el “Dictamen en Materia Indígena” publicado en la *Gaceta Parlamentaria*, 2001).

La discusión sobre la *ciudadanía étnica* nos remite automáticamente al debate latinoamericano y latino acerca de la ciudadanía². El concepto de “*ciudadanía étnica*” fue formulado por Guillermo de la Peña (1999a) sobre la base del concepto de “*ciudadanía cultural*”. Este último fue sugerido por Renato Rosaldo cuando trabajaba en su libro *Culture and Truth* (1989) y desde su temprano artículo “Assimilation Revisited” (1985). Más tarde, en octubre de 1987, el concepto fue trabajado interdisciplinariamente por el Latino Cultural Studies Working Group of the Inter-University Program for Latino Research (IUP)³.

El concepto de *ciudadanía étnica* finca, pues, sus raíces teóricas en el de *ciudadanía cultural*. El primero rescata del segundo el conjugar dos conceptos que parecen yuxtaponerse, el de *ciudadanía universal*, con igualdad de derechos ante la ley, y el de *cultura*, que alude a alteridades construidas socialmente que pueden ser usadas para el reclamo de derechos diferenciados. Pero esta yuxtaposición conceptual cobra sentido político si vemos que son intelectuales latinos de los Estados Unidos quienes acuñan el término y lo usan para referirse a una variedad de prácticas sociales, las cuales, tomadas en conjunto, reclaman el establecimiento de un espacio social distintivo. Prácticas que han contribuido en los Estados Unidos al desarrollo social y político de los latinos y a la emergencia de una conciencia latina particular (Flores y Benmayor, 1997: 1-6). “Es aquí donde encontramos algunos paralelismos entre la situación de los latinos y la de los indígenas mexicanos sin dejar de estar concientes que también existen diferencias importantes en el continente, tales como que los reclamos de muchos indígenas, por ejemplo canadienses, se hacen desde una realidad material satisfecha que les permite ubicar sus demandas más en el campo de lo moral y lo ético. Sin embargo en nuestras latitudes latinoamericanas esta base material por lo general no sólo no existe sino que es el soporte mismo de los reclamos” (Leyva, Burguete y Speed, 2003: 8).

Pero, al yuxtaponer *ciudadanía* y *cultura*, yuxtaponemos universalismos y particularismos, que sólo pueden conjugarse si es que partimos de la premisa de que no hay un terreno indiscutible de *verdad universal* ni para la definición de ciudadanía, ni para la de democracia

2 Ver Rosaldo (1985, 1994, 1997); Jelin (1993); De la Peña (1999a y 1999b); Jelin y Hershberg (1996); Torres Rivas (1997); Flores y Benmayor (1997); Dagnino (1998); Harvey (1998); Assies et al. (1999); Gros (2000); Zárate (2001); Leyva (2001).

3 Una buena revisión de los debates y resultados de investigación de este grupo puede ser consultada en Flores y Benmayor (1997).

(Jelin y Hershberg, 1996; Harvey, 1998) ni para la de derechos (Gledhill, 1997). Todos ellos son el producto de procesos particulares definidos histórica y culturalmente. Procesos imperfectos, continuamente en construcción y transformación; procesos que en nuestras latitudes, muchas veces, no están ligados al desarrollo económico o cultural de nuestras sociedades sino más bien a la capacidad de organizarse de la gente para abrir nuevos espacios de representación política (Harvey, 1998: 229).

Quisiera agregar en esta breve introducción unas cuantas precisiones más. En el presente texto me referiré a las redes neo-zapatistas como un proceso de convergencias entre las demandas políticas del EZLN y diversos actores; proceso que va más allá del EZLN pero que encuentra en este, en un tiempo y espacio determinados, su motivo de ser y su inspiración política (Leyva, 2001). Desde mi punto de vista, las redes neo-zapatistas no son un movimiento político ni una organización; son un fluido de convergencias –con altos y bajos, con tensiones y rupturas– parecido a lo que en la teoría de los movimientos sociales se ha dado en llamar “*social movement networks (or webs)*” o “redes de movimientos sociales” (Álvarez et al., 1998). La metáfora de la red (*network* o *web*) “nos da la posibilidad de imaginar de una manera más vívida los enredos (*entanglements*) a muchos niveles de los actores de los movimientos con los campos natural-ambiental, político-institucional y cultural-discursivo en los cuales están anclados” (Álvarez et al., 1998: 15-16). En otras palabras, las “redes de movimientos sociales” “transmiten la complejidad y lo precario de las muchas imbricaciones y ligas entre las organizaciones en movimiento, los participantes-individuales, así como con otros actores de la sociedad civil, política y el Estado” (Álvarez et al., 1998: 15).

Aunque en el presente artículo no trataré todas y cada una de las *redes neo-zapatistas* que he identificado en mis estudios⁴, sí quisiera señalar que bajo la perspectiva mencionada es posible hablar analíticamente, sobre todo a partir de 1995, de la conformación de *redes neo-zapatistas indianistas autonomistas* constituidas por indígenas organizados (en su mayoría fuera del sistema corporativo del partido de Estado o en los márgenes del mismo) en *naciones, pueblos, frentes, tribus, concejos*, uniones, municipalidades, comunidades, coordinado-

4 Para ello se puede ver mi tesis doctoral presentada en la Universidad de Manchester en 2001 titulada *Neo-zapatismo: networks of power and war*. Actualmente preparo con base en ella un libro en español.

ras, comités y foros. Antes de que el EZLN emergiera públicamente en 1994, la mayoría de estas organizaciones ya estaban operando en los ámbitos sectorial, local y regional, pero entre 1996 y 1998 muchas de estas establecieron alianzas políticas muy fuertes con el EZLN; alianzas que tenían como sustento la demanda de *reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas*. Alianzas que, con el tiempo, cambiaron, se rompieron o se reconstituyeron.

A nivel nacional dichas convergencias entre los indígenas organizados y el EZLN favorecieron el surgimiento del Congreso Nacional Indígena (CNI), movimiento que, a decir de sus líderes, operaba como una “asamblea”, como un “foro para la denuncia”, como una “red” (Anzaldo, 1998) (ver Red 1, Lista 1 y Cuadro 1). El CNI no fue una red cibernética sino una red socio-política de líderes y organizaciones indígenas y campesinas que recibió el apoyo político de organizaciones de trabajadores, de estudiantes y de mujeres así como de antropólogos, periodistas y artistas de izquierda (Anzaldo, 1998). Aunque el CNI alcanzó una dimensión nacional, no incluyó a todas las organizaciones indígenas existentes; pero, a pesar de ello, para las organizaciones de oposición, de izquierda, de centro-izquierda y zapatizadas, el CNI era considerado como una instancia legítima y representativa de *las demandas de los pueblos indígenas*⁵.

Quizá lo novedoso de las demandas lanzadas entre 1995 y 1999 es que cubrieron un espectro que abarcaba desde el reclamo de derechos particulares hasta demandas de lucha conjunta con otros pueblos indígenas del mundo en contra de la globalización neoliberal, pasando por el apoyo directo y abierto a los Acuerdos de San Andrés que no era más que el apoyo abierto a las reformas constitucionales que impulsarían una nueva relación entre los indígenas, el Estado y la sociedad civil en general (ver Cuadro 2). Como dijera Bengoa (2000: 24-25) en relación a los actuales reclamos de los indígenas de América Latina, estos sin duda “han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno [...] pero [estas] no siempre ponían por delante los aspectos étnicos [es decir] la diferencia existente entre la cultura indígena y la cultura global o criolla. Lo que caracteriza la demanda indígena [de hoy, mexicana y latinoamericana,] es que combina diversas peticiones de orden económico y material con la exigen-

5 Para tener una idea clara del tipo de organizaciones indígenas que participaron en el CNI ver el Cuadro 2.

cia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica”.

Pero más allá de señalar esto, vale aquí entrar en la historia de las demandas y liderazgos de muchas de las organizaciones que participaron en el CNI para comprender mejor el alcance de los diálogos, rupturas y continuidades entre el indigenismo, el *indianismo*, el EZLN y las redes neo-zapatistas indianistas. Diálogos y rupturas acaecidos en su camino para la construcción de demandas de *ciudadanía étnica*, es decir, de reclamos de reconocimiento de derechos específicos basados en la diferencia étnico-cultural.

INDIGENISMO, INDIANISMO Y AUTONOMÍA

El peso que tuvo la discusión en torno a la *autonomía indígena* en el diálogo sostenido entre el EZLN y el gobierno federal no es artificial, ni impuesto, ni casual. Tiene que ver, desde mi punto de vista, con dos asuntos estrechamente interrelacionados: primero, con la evolución de las demandas y las *gramáticas morales* de las luchas de los movimientos indígenas post-setentas en México (y Latinoamérica); y, segundo, con los debates y acciones *indigenistas* que se han dado en el México post-revolucionario.

Los Acuerdos de San Andrés, al demandar un nuevo tipo de relación entre los pueblos indígenas y el Estado, tocaban directamente el corazón de las políticas indigenistas. El indigenismo ha sido en México (y Latinoamérica) una política de estado, una serie de políticas lanzadas por los gobiernos y sus agencias, que buscaban integrar (biológica y culturalmente) a los habitantes *originales* del continente dentro de los estados y las culturas hegemónicas nacionales. La estrecha ligazón en México entre indigenismo y movimiento indígena ha sido ampliamente documentada por varios autores⁶ pero lo que aquí me interesa resaltar es la línea de continuidad/ruptura entre el movimiento indígena y el EZLN, entre este y el indianismo. Para ello tenemos que partir de señalar que el movimiento indígena mexicano tiene su origen en un proceso evolutivo que resulta básicamente de la interacción del *indianismo* como conjunto de ideas y el movimiento mismo centrado en la etnicidad (Velasco, 2003: 121).

6 Por ejemplo me refiero a Sarmiento (1998); Sánchez (1999); Gros (2000); Bengoa (2000); Hernández Castillo (2001); Díaz Polanco y Sánchez (2002); Ruiz Hernández y Burguete (2003).

Por indianismo nos referiremos al “movimiento ideológico y político que proclamaría como su objetivo central la liberación del indio, pero no para liberar al indio en particular sino para liberar al indio en tanto miembro de la civilización indígena, de esa civilización que pervive en la memoria colectiva de los grupos indígenas y no ha sido aniquilada, pues al contrario, espera pacientemente el momento de su liberación” (Velasco, 2003: 122). La idea indianista de *civilización india* fue creada en confrontación con el proyecto civilizatorio occidental, de cara al indigenismo de 1940-1970, en las entrañas de este mismo, en diálogo con los antropólogos de la época y en los márgenes del pensamiento de la izquierda latinoamericana (Velasco, 2003: 121-143).

La *civilización india* para los indianistas tenía un proyecto histórico de futuro que contrastaba con la propuesta de civilización occidental y exigía una liberación del avasallamiento de los estados-nación latinoamericanos. Para ello se tenía toda una estrategia de lucha en donde “la recuperación”, “la revalorización”, “la re-indianización”, iban de la mano del reconocimiento de los “grupos étnicos” como “unidades políticas” y de la lucha por la diferencia, la cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo (Velasco, 2003: 123-124). Para Velasco, es claro que con estas ideas el indianismo desde su génesis orientó la práctica política de las organizaciones miembros del movimiento indígena mexicano al afirmar “que los indígenas debían luchar simplemente por el derecho a la diferencia con respecto al resto de las llamadas sociedades nacionales” (Velasco, 2003: 123-124). Este es un antecedente fundamental de lo que años más tarde vino a construirse como la gramática central de las luchas por la autonomía de los pueblos indígenas. Demanda que será puesta en la agenda mexicana como una prioridad nacional de los debates políticos dados entre 1995 y 2001.

Varios autores definen al indianismo como aquellas ideas orgánicas que, en cierto sentido, desbordaron el corporativismo oficial y el partido de Estado⁷. Esta evolución obligó al gobierno a cambiar de política e implementar el llamado “indigenismo de participación” a la par que se daba un impulso organizativo que dio pie a que grupos de izquierda, como la Línea de Masas (Bizberg, 2003: 222), pudieran entrar en contacto con algunas organizaciones indígenas e influir en

7 Me refiero a autores como De la Peña (1999a); Sarmiento (1996); Leyva (2001); Velasco (2003) y Bizberg (2003).

sus proyectos como de hecho sucedió en Chiapas⁸. Pero además, a finales de los ochenta, el discurso indianista “comenzó a mimetizarse con el discurso de la izquierda latinoamericana a raíz de que el gobierno sandinista apoyó, en 1987, la formación de un sistema de autonomía regional” en Nicaragua (Velasco, 2003: 136).

En este artículo nos parece importante hacer énfasis en la definición político-ideológica creada por algunos indios organizados para quienes el *indigenismo* era una “ideología paternalista del Estado autoritario”, en contraposición al “*indianismo*” al cual planteaban como “una ideología de los movimientos indios democráticos e independientes” (De la Peña, 1999a: 19). Pero sin duda que la definición de indianismo no era unívoca, ni universal; por ejemplo, en la arena internacional, el documento del “Concejo Mundial de Pueblos Indios” publicado hacia principios de los años noventa usó el término *indigenismo* como un sinónimo de “organización étnico-cultural”, mientras que *indianismo* lo refería a la “agrupación socio-cultural” (Sarmiento Silva, 1998: 288). En términos muy esquemáticos uno podría caer en la tentación de referirse al *indigenismo oficial* versus la resistencia *indianista*, pero tal formulación dicotómica sería muy limitada analíticamente porque *indigenismo*, *indianismo* y movimiento indígena tuvieron desarrollos paralelos, superpuestos y cruzados, por lo cual considero que el asunto clave reside en entender su naturaleza *dialógica*⁹ de la cual surgen, poco a poco, las demandas de *ciudadanía étnica*.

Paralelismos, superposiciones y cruzamientos que implicaron tensiones y rupturas. Por ejemplo, a finales de los noventa, en pleno auge zapatista, el líder mixe Adolfo Regino reclamaba que la reforma de 1992 “no reflejaba el sentir de los pueblos indígenas y de ninguna manera podría ser vista como un paso para resolver los serios problemas que ellos [estaban] enfrentando” (Regino, 1998: 237). Sin embargo, a principios de los noventa no todos los líderes indianistas habían sido excluidos del debate constitucional. Por ejemplo, un líder tojolab’al de Chiapas, en su calidad de representante del

8 Véanse Rubio (1985); Tello (1995); Leyva y Ascencio (1996); Harvey (1998); De Vos (2002) y Bizberg (2003).

9 Uso el término *dialógico* en un sentido bakhtiano. Bakhtin (1981) sostiene que cada acto de habla o escrito es un proceso dialógico, es decir, una respuesta a otros. Nuestro discurso existe únicamente en el contexto de discursos previos o alternativos, en un diálogo con ellos. Siguiendo a Tedlock y Mannheim (1995), creo que los sistemas y las prácticas culturales son constantemente producidos, reproducidos y revisados entre los miembros del grupo y en el diálogo con otras culturas y expresiones culturales.

Partido de la Revolución Democrática (PRD), había promovido e impulsado la iniciativa de ley de 1992 entre los partidos políticos, en el Congreso de la Unión y entre las organizaciones indígenas e *indianistas*. En todas estas esferas, el líder tojolab'al encontró serias resistencias pero, desde su perspectiva, la reforma era importante porque permitía "fortalecer la estrategia de lucha indígena" a través de la creación de un nuevo instrumento legal de alcance internacional (Ruiz Hernández, 1999: 21-26).

Entre 1989 y 1993 surgieron en México nuevas organizaciones *indianistas* que se aglutinaron en torno al debate político-ideológico acerca de la celebración de los 500 Años del Descubrimiento de América. Fue entonces cuando se creó el Concejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, el cual fue parte de la Campaña Continental de 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Sarmiento, 1998). Ex miembros del Concejo Mexicano 500 Años se encontraban en 1994 aún discutiendo las reformas al artículo 4º constitucional y las consecuentes leyes reglamentarias, cuando el EZLN se alzó en armas y le declaró la guerra al gobierno priísta de Carlos Salinas de Gortari. Esto llevó a las organizaciones y líderes indígenas y campesinos a repensar sus estrategias de lucha, sus demandas y sus alianzas.

Al calor del diálogo entre el EZLN y el gobierno mexicano, periodistas de izquierda llegaron a afirmar que los Acuerdos de San Andrés representaban una *clara ruptura* con el indigenismo oficial mientras que zapatizantes desconocían la historia del movimiento indígena; y si por casualidad caían en la cuenta de la existencia del Concejo Nacional Indígena (CNI), llegaban a concebirlo como algo paralelo, separado, que sólo apoyaba al EZLN, pero nunca llegaron a verlo como parte orgánica de las redes neo-zapatistas; redes que fueron las que realmente dimensionaron nacional e internacionalmente al zapatismo (Leyva, 2001). En este sentido, el indigenismo es quizá el antecedente más remoto de las gramáticas de las luchas autonómicas zapatistas y neo-zapatistas, no tanto por ser estas continuidad de aquel sino más bien por ser punto de ruptura. Será pues el indigenismo la contraparte dialógica del indianismo y del movimiento indígena de los años ochenta y noventa. Y todos ellos debieran ser vistos como antecedentes fundamentales de las gramáticas que permearon los diálogos internos que se dieron en las redes neo-zapatistas indianistas y en los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal.

LÍDERES INDIANISTAS Y CIUDADANÍA ÉTNICA

De la Peña apunta que la “*ciudadanía étnica*” remite a un “proceso” que conlleva como requisito fundamental la formación de intelectuales indígenas. Estos son concebidos como intermediarios culturales y políticos quienes en el México de finales del siglo XX contribuyeron a “problematiza[r] la cultura y la identidad indígena –incluida la suya propia– como un componente negativo o positivo en la arena de la participación pública” (De la Peña, 1999a: 6). Veamos brevemente cómo se da esto en México y Chiapas.

En el México post-revolucionario las primeras exigencias de representación indígena vinieron de los intelectuales indígenas que eran parte de las estructuras clientelares del partido oficial y del aparato de Estado. Más tarde, en los años ochenta, los intermediarios políticos de las organizaciones étnicas *independientes* “construyeron su indianidad como un elemento de resistencia [cultural] en contraste con los intermediarios anteriores que habían aceptado los valores del discurso indigenista” (De la Peña, 1999a: 5 y 14). Los nuevos reclamos rebasaban la “simple revitalización de aspectos culturales fragmentarios y desvinculados de una identidad grupal que es básicamente política”; por el contrario, las demandas de los ochenta (a las que De la Peña llama de “*ciudadanía étnica*”) fueron básicas en la lucha por los “derechos sociales, cívicos y políticos” de los indios (De la Peña, 1999a: 18 y 26).

Chiapas, como veremos en esta sección, no difiere mucho del patrón nacional identificado por De la Peña. Es bien conocido que en una región de Chiapas llamada Los Altos, los primeros intermediarios culturales o *brokers*¹⁰ del siglo XX fueron líderes agraristas y jóvenes que dominaban el español, quienes estaban liderados por el cardenista Erasto Urbina. Ellos fueron las primeras piezas clave del recién formado Partido Nacional Revolucionario (PNR), que más tarde se convirtió en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Rus, 1998: 259-261). Más adelante, en la segunda mitad del siglo XX, como resultado del desarrollo de programas de educación bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y del desarrollo del Instituto Nacional Indigenista (INI), surgieron maestros y promotores indígenas que reemplazaron a los secretarios municipales mestizos que había en los ayuntamientos alteños. Para 1962, muchos maestros bilingües empe-

10 Retomo la acepción de *broker* de Eric Wolf (1971).

zaron a ocupar cargos públicos en las presidencias municipales gobernadas por priístas en Los Altos. Estos *brokers* fueron los primeros en dar un uso político a su *indianidad* (Pineda, 1998: 279; 290-293) así como también fueron los primeros en participar desde las localidades en las redes creadas por el sistema de partido de Estado. Sin embargo aún en 1999 cuatro de las nueve municipalidades que formaban el distrito federal electoral de Los Altos estaban todavía gobernadas por maestros; la diferencia es que para entonces dichos *brokers* no sólo estaban afiliados al PRI sino que también los había afiliados al Partido de la Revolución Democrática (PRD), al Partido Acción Nacional (PAN), al Partido del Trabajo (PT) y al Partido Democrático Chiapaneco (PDCh) (Rubin Bamaca, 2000).

Otro tipo de liderazgo político indígena apareció en Chiapas desde finales de los años setenta y sobre todo en los ochenta; me refiero a los líderes de las organizaciones indígenas que no eran parte del sistema corporativo priísta. Dichos líderes tenían ligas directas con la lucha agraria que enfrentó tanto a latifundistas chiapanecos como a los propios agentes de la reforma agraria gubernamental. Muchos de estos líderes eran indígenas *aculturados*, algunos se habían politizado vía la pastoral *samuelista*¹¹, otros habían sido resocializados por líderes mestizos con ideologías de corte maoísta o guevarista. Otros habían emergido como *líderes naturales* de sus comunidades y habían sido resocializados por otros líderes indígenas politizados a través de su participación en partidos políticos de oposición (comunistas o trotskistas por ejemplo).

Pero no fue sino hasta 1988 que en Chiapas se empezaron a conformar las primeras demandas de *ciudadanía étnica* entendidas estas como reclamos de derechos diferenciados de base cultural. Estas fueron poco a poco estructuradas al interior del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). El FIPI tenía sus raíces en la Unión de Pueblos Tojolab'ales (la cual estaba afiliada a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC) y en el Consejo Supremo Tojolab'al (Ruiz Hernández, 1994 y 1999; Chirino y Flores, s/f; Burguete, 1989). La gramática del reclamo de derechos no apareció desde el principio en esas organizaciones. Por el contrario, las prime-

11 Catequistas *samuelistas* refiere a todos los promotores del catecismo católico quienes fueron instruidos bajo el arzobispado de Samuel Ruiz. Don Samuel, entre 1960 y 2000, promovió un catecismo basado en los preceptos de la Teología de los Pobres y de la Teología India.

ras demandas de la Unión de Pueblos Tojolab'ales se centraron en obtener el control de franquicias de transporte (Burguete, 1989: 63), hasta que se empezó a hablar, poco a poco, de la construcción del “poder indio” y de la “unidad regional india”. Todo ello en el marco de la *civilización india* frente a la *occidental*.

Ya para 1988 el FIPI afirmaba en sus estatutos que sus objetivos eran “luchar por el reconocimiento y el pleno ejercicio de los *derechos* étnicos de los pueblos indios”, lo cual suponía cambios en la Constitución para *reconocer legalmente* la existencia de esos pueblos. El FIPI exigía el reconocimiento “del estatuto jurídico legal de etnias diferenciadas”. Esto pasaba por “la recuperación de nuestros territorios étnicos, el derecho a la autonomía, la oficialización de las lenguas indias, el derecho a la educación indígena, el fortalecimiento de la cultura e identidad india, la representatividad política y la libertad de organización de los pueblos indios” (Estatutos FIPI, 1988).

En la Municipalidad de Las Margaritas muchos indígenas tojolab'ales creaban sus demandas dentro de las formas asociativas sistémicas: las uniones de ejidos, los concejos indios, las centrales y los partidos (Chirino y Flores, s/f; Burguete, 1989). En el ámbito regional, los tojolab'ales miembros de la CIOAC encabezaban una fuerte lucha contra los *finqueros* y sus descendientes, quienes eran parte de la clase gobernante-dominante (Burguete, 1998). Sin embargo, hasta antes de 1994 las organizaciones *indianistas* fueron una corriente minoritaria entre los *movimientos independientes* de Chiapas. No fue sino hasta 1991 que el FIPI gradualmente empezó a ganar apoyo y aliados en Los Altos, gracias al impacto local que tuvo el movimiento continental llamado Concejo 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Sarmiento, 1998; Burguete, 1998; Ruiz Hernández, 1999).

Bajo el aliento de ese movimiento, el discurso de la “*ciudadanía étnica*” prendió entre los “indígenas expulsados” (Gómez Núñez, 1999: 192-193). Estos estaban dando una doble lucha de resistencia: contra aquellos indígenas que los habían expulsado de sus localidades y contra los *ladinos*¹² de la ciudad de San Cristóbal; ciudad a la cual habían emigrado. Pero el avance de las demandas de *ciudadanía étnica* estaba también ligado a la emergencia, desde mediados de los años noventa, de un puñado de grupos y ONGs indígenas que impulsaban proyectos artísticos de *resistencia cultural*. Me refiero a ONGs cuyos miembros

12 Llámase *ladino* a aquella persona no indígena. El término es polisémico y complejo pero por el momento lo definiremos así para fines de este artículo.

eran indígenas y trabajaban para impulsar el *rescate* de la literatura indígena, o bien a grupos de mujeres y hombres indígenas artistas plásticos, teatreros y fotógrafos que exploraban su identidad étnica como instrumento de reivindicación cultural. Y para finales del año 2001, teníamos ya jóvenes (urbanos) videoastas indígenas que reclamaban autonomía y libre determinación mediante rebeldías y resistencias (Leyva y Koehler, 2004).

En Chiapas curiosamente las iniciales demandas de *derechos* basadas en la especificidad cultural fueron enarboladas por indígenas que aparentemente estaban *más integrados* a la cultura nacional. Desde cierto punto de vista, los tojolab'ales y los zoques han sido clasificados como *menos tradicionalistas* ante los chamulas, los zinacantecos y los lacandones, indios que se distinguen por su apego a su traje tradicional, su lengua y un sistema religioso particular. En cambio, a los tojolab'ales se los percibe como bastante integrados a la nación al haber reelaborado su identidad étnica en las *fincas* (Gómez y Ruz, 1992) o en los *ejidos* (Hernández Cruz, 1999: 71-172). En este marco resulta importante resaltar que fueron los tojolab'ales ex peones de las *fincas* de la Municipalidad de Las Margaritas quienes levantaron sus voces en defensa de los *derechos* sociales, civiles y políticos de los pueblos indios; es decir, usaron por vez primera esa *gramática* específica y no otra. Estas voces se diseminaron a otras regiones de Chiapas y México y se fusionaron con otras de naturaleza similar que ya recorrían el país y el continente desde finales de los años ochenta pero sobre todo en los noventa (Bengoa, 2000: 86-117).

No fue sólo coincidencia que en Chiapas el primer indígena representante de un partido de oposición que ocupó un escaño en el Congreso de la Unión proviniera de los pueblos tojolab'ales de Las Margaritas. No fue tampoco casualidad que los tojolab'ales introdujeran la noción de defensoría de los *derechos indígenas* a la agenda de las organizaciones *independientes* chiapanecas. De hecho, ellos fueron los primeros en trabajar para construir el *poder indio* dentro de una organización comunista partidista de corte sindical (la CIOAC) al tiempo que las Fuerzas de Liberación Nacional trabajaban clandestinamente como organización guerrillera de corte guevarista (Cfr. Sub-comandante Marcos en Le Bot, 1997: 68-78, 239-262) y los dirigentes de la Unión de Uniones buscaban el apoyo gubernamental para la producción y comercialización agropecuaria (Leyva y Ascencio, 1996). Cabe agregar también que uno de los comandantes zapatistas más populares es también tojolab'al del municipio de Las Margaritas.

El hecho de que algunos líderes tojolab'ales (miembros de organizaciones y partidos de izquierda) hicieran reclamos de autonomía y autodeterminación en un sinnúmero de foros, no los hacía superiores o inferiores a otros sino sólo diferentes por la gramática que usaban en sus luchas y por la estrategia que empleaban, que consistía en tejer alianzas internacionales. A través de ellas abrían nuevos campos de acción y redes de relaciones sociales fuera de Chiapas con organizaciones y líderes que muchas veces eran más *indianistas* en sus perspectivas que los propios indígenas mexicanos (pienso, por ejemplo, en líderes bolivianos o peruanos). Otro factor que favoreció la formación de nuevas redes socio-políticas *indianistas* fue la formación, en diferentes partes del país, de uniones, comités, concejos, campañas, encuentros y asambleas. Aún en los noventa estas alianzas no se basaban en redes cibernéticas aunque, en años más recientes, las organizaciones y líderes indígenas han empezado a usar Internet como un medio de comunicación y enlace político.

MÁS ALLÁ DE INDIANISMOS E INDIGENISMOS: LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO

José Bengoa señala que a pesar de que los movimientos indígenas de América Latina son muy diferentes entre sí y están ubicados en distintos procesos políticos a veces incomparables, es posible afirmar que la emergencia indígena de los años noventa tiene como cuestión fundamental el *tema del reconocimiento*. Este implica un nuevo discurso identitario, una cultura indígena reinventada, un discurso híbrido producto de realidades globalizadas en las que los indígenas se mueven hoy (Bengoa, 2000: 126-134) y a las cuales respondió y en las cuales se incubaron el EZLN y las redes neo-zapatistas indianistas.

Basta sólo echar un vistazo a Chiapas para mirar la trascendencia y la popularidad de los reclamos indígenas basados en el reconocimiento. Lo que salta a la vista en ciertos fragmentos narrativos es cómo la *gramática moral* de estos discursos políticos está fundada en la autenticidad y en la tradición. En ellos, los habitantes originales son por antonomasia los auténticos guardianes de la tradición. Pero esta *gramática* también tiene sus raíces en los sentimientos de ultraje e indignación provocados por la marginación y la discriminación social, étnica y económica. Esto es lo que da sostén a los reclamos por el reconocimiento y nos lleva a una revisión normativa de la legalidad y de los arreglos sociales (Honneth, 1996: xii). Cuando los líderes indígenas

mexicanos (o latinoamericanos) lanzan estos discursos, no están solamente invitándonos a considerar hechos históricos a secas o frías estadísticas. Por el contrario, creo yo que sus narrativas están articuladas alrededor de un *locus* moral y ético: es decir, al autodefinirse como víctimas, nos llevan a la esfera de la exclusión y la degradación; con ello, dichos líderes nos depositan en el campo de lo emocional en donde la exclusión, el desprecio y la degradación, de las que son y se sienten víctimas los indígenas, violan la autoestima, el auto-respeto y la reafirmación (Honneth, 1996: xix).

Hoy en México una dimensión de las luchas indígenas está ligada a la búsqueda de reconocimiento de un status positivo, el cual, como dijera Taylor, “no es sólo una cortesía” sino más bien “una necesidad humana vital” (Taylor, 1994: 26). A mi modo de ver, lo que se está debatiendo hoy en los círculos académicos y políticos son las condiciones inter-subjetivas necesarias para la realización no sólo del individuo sino también del grupo (o los grupos). Realización que sólo puede obtenerse y mantenerse con el reconocimiento de los “otros” (Honneth, 1996: viii-xii).

Baste agregar que el caso mexicano ilustra lo que Taylor (1994) llama las dos direcciones que las Políticas de Reconocimiento pueden tomar en el contexto de las democracias constitucionales. Una dirección se basa en la visión universalista y la otra en la particularista. Por ejemplo, las reformas al artículo 4° de la Constitución mexicana, publicadas por el gobierno mexicano en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992, apoyaban la continuidad de los principios universalistas de igualdad ciudadana. Por el contrario, las demandas presentadas por los frentes ex *indianistas*, como la ANIPA, se mueven cada vez más en la posición contraria, es decir, reclaman el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos como miembros de grupos culturales específicos, es decir, como parte de colectividades.

Dentro de la política de la diferencia hay una demanda de reconocimiento de la unicidad del grupo y de su identidad distintiva, la cual ha sido generalmente ignorada o asimilada dentro de una identidad mayoritaria dominante (Taylor, 1994: 38). Para los particularistas o comunitaristas, los actuales reclamos universalistas deben dar paso al reconocimiento de especificidades, de *ciudadanías étnicas*, por ejemplo. Pero, como veremos, en el México de 1996 las tensiones entre estas dos visiones se volvieron a manifestar en los Acuerdos de San Andrés ya que mientras en un párrafo se afirmaba que se “deben hacer

efectivos los derechos y garantías que les corresponden a los pueblos indígenas”¹³, en el siguiente se declaraba que los Acuerdos impulsarían reformas legales que partirían del “principio jurídico fundamental de la igualdad de todos los mexicanos ante la ley y los órganos jurisdiccionales”, y se agregaba que no se impulsaría “la creación de fueros especiales en privilegio de persona alguna” (Acuerdos de San Andrés citados en Ce Acatl, 1996: 36-39). Esto nos muestra claramente cómo la visión universalista y la particularista no se han reconciliado en el ámbito constitucional mexicano ni han satisfecho las demandas político-culturales de los pueblos indígenas ni la necesidad de legitimidad del gobierno mexicano.

Más que el indigenismo o el indianismo, han sido el reclamo autonómico y el del reconocimiento los que en verdad han permitido a los indígenas zapatistas y *organizados* de Chiapas y México articularse a redes transnacionales de defensoría y a redes altermundistas.

INDIANISTAS FRENTE A NEO-ZAPATISTAS

Uno podría preguntarse a estas alturas: ¿de qué diálogos emergieron los reclamos de *ciudadanía étnica* adoptados por los líderes *indianistas* de Chiapas? y ¿por qué esos líderes y organizaciones *indianistas* no tuvieron el impacto que ha tenido mundialmente el EZLN desde 1994, si fueron ellos los pioneros en los reclamos de *ciudadanía étnica*?

En relación a la primera pregunta podemos decir que los diálogos con antropólogos críticos, abogados comprometidos y activistas internacionalistas favorecieron la creación de esas *gramáticas* basadas en la resistencia-negociación y en los derechos. Baste citar textualmente las palabras de uno de los líderes del FIPI quien afirmaba que “la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH) tuvo un papel relevante en el proceso de formación de dirigentes indígenas con una perspectiva del conocimiento y defensa de sus derechos. Desde 1987, la Academia Mexicana de Derechos Humanos, presidida por Rodolfo Stavenhagen y Mariclaire Acosta, implementó un programa de formación en derecho internacional y derecho indígena [orientado] a dirigentes indígenas de México y Centroamérica que coordinaba la abogada Teresa Jardí. En este espacio tuve la oportunidad de escuchar las primeras palabras sobre la defensa de nuestros derechos a través de los

13 Derechos tales como el disfrute y usufructo de su territorio, el derecho al autogobierno, así como a manejar e implementar sus propios proyectos de desarrollo (Ce Acatl, 1996: 38-39).

instrumentos jurídicos. Allí también conocí a compañeros y hoy amigos entrañables, miembros de organizaciones indígenas de México y Centroamérica. Incluso, a partir de este espacio comenzaron a tejerse diversas alianzas que, hoy día, han fructificado” (Ruiz Hernández, 1999: 24). La vigencia y solidez de esas *viejas* redes la pude constatar personalmente en 1999, cuando parlamentaristas indígenas de Colombia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua y Perú asistieron al Encuentro Internacional de Pueblos Indígenas y Partidos Políticos organizado en Oaxaca por líderes indígenas de la ANIPA (Leyva, 2002).

Hacia principios de los noventa, los líderes tojolab’ales *indianistas* y sus contrapartes ya estaban reclamando la defensa de sus *territorios* y el respeto a sus *derechos humanos*, cuando otros indígenas de Chiapas estaban embarcados en las luchas campesinas por *la tierra* o se estaban preparando clandestinamente para la *revolución* armada. Mientras algunas organizaciones hacían grandes marchas o bien *ocupaban* tierras, algunos miembros de organizaciones *indianistas* también asistían a foros internacionales, construían alianzas a escala nacional (por ejemplo, con los zapotecos de la COCEI y con los nahuas de la Montaña de Guerrero), e intentaban abrir espacios dentro del Partido Mexicano Socialista (PMS) para hacer avanzar sus demandas de reformas constitucionales (Ruiz Hernández, 1999) o para ganar electoralmente el municipio (Hernández Cruz, 1999). En 1995, este temprano desempeño en la defensoría de los derechos hizo de las organizaciones *indianistas* pilares de las redes *neo-zapatistas indianistas autonomistas* articuladas en torno al Congreso Nacional Indígena (Leyva, 2001).

Ahora trataré de centrarme en dar respuesta a la segunda pregunta: ¿por qué las organizaciones *indianistas* de los ochenta y noventa no tuvieron el impacto que tuvo el EZLN, a pesar de que ellas habían emergido antes que el EZLN y habían alcanzado presencia nacional e internacional? Primero que nada creo yo que el EZLN emergió en una época en que las redes transnacionales de *defensa de los derechos* estaban ya muy consolidadas (Keck y Sikkink, 1998; Leyva, 2001). Pero además, en segundo lugar, el EZLN basó parte de su éxito en una política de alianzas en la que ocuparon un lugar privilegiado las *viejas* organizaciones *indianistas* que le precedieron. Tercero, después de 1994, el EZLN transformó su estrategia armada en una política que era altamente inclusiva. Estrategia de la que carecieron muchas organizaciones *indianistas*. Estas organizaciones tenían, al momento de su surgimiento, el énfasis puesto en la exclusión y en la dominación de que habían sido objeto los indígenas. Una *gramática moral* de tal naturaleza

hacía imposible construir alianzas ampliamente incluyentes inter-étnicas con la población no india. Por ejemplo, frentes como el FIPI tenían como objetivo central consolidar la “unidad india” en los ámbitos regional, nacional y continental (Estatutos del FIPI, 1988). De alguna manera, estos objetivos iban de la mano con la idea de que los mestizos eran uno de los “enemigos” políticos a combatir y derrotar, y debían ser excluidos, a causa de su poder hegemónico y subordinante. Pero la exclusión del FIPI era relativa pues tenían una base “étnico-clasista” que a la vez que excluía a los mestizos también fomentaba la alianza con “hermanos explotados no indios” (Estatutos del FIPI, 1988). Bajo esta perspectiva la emancipación india no era tan diferente de la proletaria (Pozas y Pozas, 1971).

Los aspectos excluyentes y negativos del indianismo han sido resaltados por indígenas y mestizos. Así, cuando presenté por vez primera parte de este artículo como ponencia en la Universidad de Austin (Texas), se acercó a mí un dirigente mapuche, antropólogo chileno, para decirme al oído que él mismo, como indígena urbano, había sido víctima de la intolerancia de sus compañeros indianistas. Por su parte, uno de los pioneros de los estudios de la democracia en México, y más tarde académico zapatizado, señalaba en el año 2000 que el indianismo no había progresado pues confundió la lucha política de los indígenas con una lucha entre razas, con una lucha “de indios contra blancos” (González Casanova, 2000: 375). En Chiapas, las críticas al indianismo tampoco faltaron, sobre todo de parte de aquellos líderes de movimientos autodenominados *campesinos* y/o *de productores*, a quienes les parecía excesivo el énfasis dado por los indianistas al *rescate de las culturas, las tradiciones y las costumbres*, cuando para ellos las demandas prioritarias eran la tierra, el apoyo a la producción o el control de los ayuntamientos.

Tuvieron que pasar muchos años y el alzamiento zapatista de 1994 antes de que frentes y organizaciones ex *indianistas* construyeran redes socio-políticas teórica y prácticamente incluyentes¹⁴. De hecho, en 1995, bajo el aliento del *neo-zapatismo*, la ANIPA (que de alguna

14 Aunque esta crítica no ha sido esbozada por los estudiosos del FIPI, ellos ya habían señalado otros problemas tales como que el FIPI no había bajado el proyecto a nivel de la base; la falta de continuidad entre viejos y nuevos líderes; la inestabilidad en su militancia dada su política de alianzas que no contemplaba la afiliación corporativa; la falta de cuadros medios que hicieran superable el exceso de la personalización del líder; la no consolidación de los esfuerzos unitarios que promovían y la pérdida de identidad al integrarse a frentes más amplios (Chirino y Flores, s/f).

manera era la continuación del Concejo Mexicano 500 Años, del FIPI y del Consejo Guerrerense 500 Años) puso mucho énfasis en la necesidad de incluir “a todas la etnias”¹⁵ en el cuarto piso que proponía crear, para darle cuerpo a las “regiones autónomas” (Ruiz Hernández, 1999: 37). Un año más tarde, el propio Congreso Nacional Indígena, el FIPI y la ANIPA suscribían una declaración que afirmaba la necesidad de “avanzar hacia una nueva constitución con la efectiva participación de todos y todas [*Constitución que recogería un proyecto incluyente y plural*]” (Anzaldo, 1998: 11; cursivas de la autora).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como he mostrado, el antecedente más remoto de los reclamos de *ciudadanía étnica* lo encontramos en los diálogos y rupturas entre indianistas e indigenistas. Más adelante, los reclamos autonomistas de las organizaciones y movimientos indígenas mexicanos emergieron de esos diálogos pero sobre todo ligados a los reclamos de reconocimiento y a la política de la identidad. Serán estas nuevas gramáticas las que permitirán al EZLN alcanzar una dimensión transnacional y la formación de redes de defensoría en donde la gramática de la *ciudadanía étnica* ejerció un gran poder de convergencia política al remitirnos a escenarios de resistencia cultural y ciudadanía diferenciada. En esos escenarios, los líderes (ex) indianistas, muchos de ellos más tarde zapatizados, serán los intermediarios culturales por excelencia, quienes servirán de bisagra para armar las redes neo-zapatistas. Redes que fueron alianzas políticas con altos y bajos y que son casi inexistentes en 2004.

Como hemos dicho, el término *ciudadanía étnica* es correlativo a aquel de *ciudadanía cultural*, pero este último es mucho más amplio al tener como referente empírico a los *latinos* quienes son después de todo “una fusión histórica o mezcla de grupos étnicos y raciales que van desde grupos nativos indígenas hasta africanos, europeos y asiáticos” (Flores y Benmayor, 1997: 1). Sin embargo, cuando los mexicanos adecuamos este concepto a nuestras realidades, reducimos su campo a lo étnico siguiendo de alguna manera *nuestra* tradición popular e intelectual de hacer sinónimo lo étnico con lo indígena. Así, hablamos de la *ciudadanía étnica* como una resistencia o como un reclamo salido de los movimientos, organizaciones y líderes indígenas (De la Peña, 1999a; Zárate, 2001) sin dejar espacio a reclamos o resistencias cultu-

15 Señalando explícitamente la necesidad de incluir también a la *mestiza*.

rales de mestizos o mexicanos de ascendencia china o alemana, por citar un ejemplo. Nuestro término no los comprende, y podría decirse que no los comprende porque no existen; pero, si existieran y quisiéramos abarcarlos, tendríamos que partir de rellenar nuestro concepto de nuevo contenido. El hacer sinónimos lo étnico con lo indígena no es casual sino que está ligado a nuestra historia colonial y a la naturaleza de la estructura de dominación y hegemonía característica del Estado-nación mexicano.

Vale la pena también señalar que los propios estudiosos de la *ciudadanía cultural* se dieron cuenta a lo largo de sus investigaciones de que era necesario incluir en dicho enfoque no sólo el estudio de los *movimientos* populares o sociales, sino también las manifestaciones de resistencia y reclamo de esa diferencia en la propia *vida cotidiana*. Por desgracia, todos los análisis de la realidad mexicana que han usado el concepto de *ciudadanía étnica* (incluido el presente) sólo han prestado atención a organizaciones, líderes, movimientos y movilizaciones en sus acciones colectivas públicas, dejando de lado su vida cotidiana y a otros grupos étnicos y raciales.

Como vimos en este texto, las luchas indígenas de resistencia cultural por la autonomía no comenzaron con el EZLN ni con el zapatismo; por lo tanto, podemos augurar (por desgracia) que no concluirán con ellos. De hecho, los Acuerdos de San Andrés se quedaron cortos frente a las *autonomías de facto* (Burguete, 1998) que ya existían en Chiapas desde antes y después del zapatismo. Sin embargo, no cabe la menor duda de que con el zapatismo y el *neo-zapatismo* las organizaciones *indianistas* florecieron como lo habían hecho durante la movilización político-ideológica continental en contra de la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América. A partir de 1996, como vimos, las organizaciones y líderes ex *indianistas* encontraron su expresión nacional en el movimiento llamado Congreso Nacional Indígena (CNI). Este, más que un todo homogéneo, mostró en su interior las diferencias de perspectivas entre las diversas organizaciones que lo componían. Diferencias en el ejercicio del poder, en el establecimiento de alianzas y en la definición misma de la autonomía. Por ejemplo, organizaciones (ex) *indianistas* de Oaxaca estaban interesadas en la promoción de la *autonomía comunitaria*, mientras que la ANIPA centraba sus propuestas en la *autonomía regional*. Por otra parte, la ANIPA estaba abierta a hacer alianzas con las bases priístas mientras que el EZLN rechazaba tajantemente cualquier tipo de alianza con estos grupos. Varias de las organizaciones miembros del CNI

no querían subordinarse a los ritmos de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno a pesar de que apoyaban abiertamente los Acuerdos de San Andrés¹⁶.

Todo esto hizo de las *redes neo-zapatistas indianistas autonomistas* un constante fluido de alianzas, rupturas, encuentros y desencuentros, verdaderos *social movement networks* que desde cierto ángulo, se puede afirmar, contribuyeron al avance del cambio político y cultural democrático mexicano y latinoamericano. Pero, a pesar de esa evaluación positiva, tenemos que señalar que, para desgracia de todo el país, los indígenas y sus organizaciones no encontraron, ni con la reforma salinista de 1992, ni con la foxista de 2001, el esperado reconocimiento constitucional a sus derechos colectivos y a su libre determinación.

CUADRO 1

CONGRESOS, ASAMBLEAS Y TALLERES DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI) DE 1996 A 1999

| Fecha | Actividad | Lugar |
|-----------------------------|--|------------------|
| 8-12 de octubre de 1996 | 1 ^{er} Congreso Nacional | Ciudad de México |
| 20 de noviembre de 1996 | 1 ^{ra} Asamblea Nacional | Milpa Alta, DF |
| | 1 ^{er} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| | 2 ^{do} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| 14-15 de septiembre de 1997 | 2 ^{da} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 9-12 de octubre de 1997 | 3 ^{ra} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 29-30 de abril de 1998 | 4 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 27 de junio de 1998 | 3 ^{er} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| 9-12 de octubre de 1998 | 2 ^{do} Congreso Nacional | Ciudad de México |
| 8-9 de abril de 1999 | 5 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 3-5 de diciembre de 1999 | 6 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |

Fuente: Anzaldo (1998); Espeland tomado de Leyva (2001: 543).

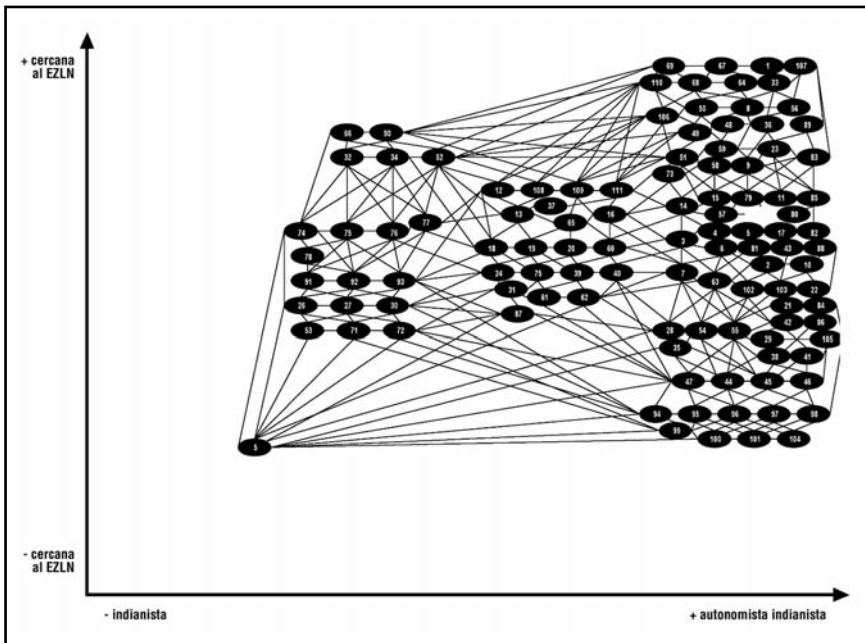
16 Para mayor detalle sobre las alianzas, convergencias y divergencias al interior del Congreso Nacional Indígena y en relación con el EZLN, ver las tesis de posgrado de Espeland (2000), Pérez Ruiz (2000) y Leyva (2001).

CUADRO 2
OBJETIVOS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI) DE 1996 A 1998

- Demandar la conversión de los acuerdos de San Andrés en reformas constitucionales y su traducción en hechos para que los pueblos indígenas ejerzan su libre determinación
- Buscar la unidad nacional del movimiento indígena
- Impulsar una nueva relación con el Estado
- Exigir el reconocimiento constitucional de territorios y tierras ancestrales y de sus sistemas normativos, y el reconocimiento a la capacidad de autogobierno y a sus derechos sociales, económicos y políticos; exigir la desmilitarización de las zonas indígenas del país; respeto a los derechos de los indígenas emigrantes y a las mujeres indígenas
- Denunciar las violaciones de los derechos humanos de los indígenas
- Hacer un diagnóstico de la situación actual de los pueblos indígenas para abordar las perspectivas del movimiento indígena mexicano
- Lograr la reconstitución integral de los pueblos indios
- Discutir y definir posiciones de cara a las elecciones del año 2000
- Luchar junto con otros pueblos indígenas del mundo contra la globalización neoliberal

Fuentes: CNI (1996); Anzaldo (1998); Espeland tomado de Leyva (2001: 544).

RED 1
RED NACIONAL INDIANISTA-AUTONOMISTA (CNI 1996-1998)



Fuentes: CNI (1996); Anzaldo tomado de Leyva (2001: 680).

LISTA 1

*LISTA DE PARTICIPANTES EN EL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI)
DURANTE EL PERÍODO 1996-1998*

| N° | Nodo |
|----|---|
| 1 | SER - Oaxaca |
| 2 | FIPI - Chiapas |
| 3 | Nación Purépecha - Michoacán |
| 4 | CROIZ - Veracruz |
| 5 | Nacionalidad Nahto-Ñahñú |
| 6 | Pueblos Nahuas de Manantlán - Jalisco |
| 7 | Asamblea Mazateca de Mazatlán Villa de Flores - Oaxaca |
| 8 | Milpa Alta - DF |
| 9 | Yalalag - Oaxaca |
| 10 | ANIPA - Chiapas |
| 11 | Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena |
| 12 | UCEZ - Michoacán |
| 13 | UCZ - Texcatepec Veracruz |
| 14 | XI'NICH - Chiapas |
| 15 | UCD - Teotongo Oaxaca |
| 16 | CNPI |
| 17 | UCIZONI - Oaxaca |
| 18 | CDHST - Chihuahua |
| 19 | Tlachinollan - Guerrero |
| 20 | Xochitepetl - Veracruz |
| 21 | Foro Maya Peninsular - Yucatán |
| 22 | CIR AUTÓNOMO - Sierra Mazateca, Oaxaca |
| 23 | TRIBU YAQUI |
| 24 | Unión de Mujeres Indígenas y Campesinas de Querétaro |
| 25 | Red Nacional de Organizaciones de Indígenas para el Auto-desarrollo |
| 26 | CNOC |
| 27 | Consejo Regional Indígena de Sierra Negra (CRISN) - Puebla |
| 28 | UPN |
| 29 | CIDBAC - Juchitán Oaxaca |
| 30 | CEPOI - México |
| 31 | CMPIO - Oaxaca |
| 32 | Trabajadores de la DGEI |
| 33 | Ce-Acatl* |
| 34 | UNOSJO - Oaxaca |
| 35 | AIPIN |
| 36 | Revista <i>Hojarasca</i> |
| 37 | Unidad de Radiodifusión Bilingüe |

LISTA DE PARTICIPANTES - CONTINUACIÓN

| N° | Nodo |
|----|--|
| 38 | Asamblea de Mujeres - ANIPA |
| 39 | UPIN - Jalisco |
| 40 | ORNI - Puebla |
| 41 | Organización de la Juventud Otomí Botzanga - Estado de México |
| 42 | CCD Nueva Generación - Yucatán |
| 43 | Foro Indígena Permanente - Oaxaca |
| 44 | Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) |
| 45 | Tribu O'odham |
| 46 | Foro Nahuac |
| 47 | Foro Indígena Centro Pacífico |
| 48 | ENAH (Comisión estudiantil de apoyo)* |
| 49 | Red Nacional de Organizaciones Indígenas para el Auto-desarrollo (RENOIA) |
| 50 | Consejo Indígena de Uxpanapa (CIUX) - Veracruz |
| 51 | Organización de Mujeres Indígenas de Querétaro (OMIQ) |
| 52 | Sindicato de Académicos del INAH (Comisión sindical de apoyo) |
| 53 | Frente Campesino Indígena de Zamora - Michoacán |
| 54 | Consejo Indígena Popular Ricardo Flores Magón - Oaxaca |
| 55 | Unión de Comunidades Nahuas de la Sierra de Manantlán - Jalisco |
| 56 | Rancho Nuevo de la Democracia - Municipio en Rebeldía en Tlacoachistlahuaca - Guerrero |
| 57 | Comité de Defensa Campesina de Tezcatepec - Veracruz |
| 58 | Coordinadora Nacional de Pueblos Indios de Sotepan - Veracruz |
| 59 | Consejo Otomí de Derechos Humanos - Autodeterminación Indígena (CODHAI) |
| 60 | Movimiento Indígena por la Unificación y Lucha Independiente (MIULI) - Baja California |
| 61 | Comisión de Derechos Humanos Padre Maldonado - Pueblo Rarámuri de Chihuahua |
| 62 | Liga Agraria Revolucionaria del Sur - Emiliano Zapata (LARS-EZ) - Guerrero |
| 63 | Voz del Pueblo Zapoteca |
| 64 | Red de Apoyo a la Causa Zapatista |
| 65 | Unión Campesina Zapatista |
| 66 | Frente Nacional Contra el Neoliberalismo |
| 67 | Centro Nacional de Antropología |
| 68 | Radio UNAM |
| 69 | Estudiantes de la UNAM |
| 70 | Periódico <i>El Financiero</i> |
| 71 | Alternativa Socialista |
| 72 | Grupo por la Paz de la Parroquia de la Inmaculada Concepción |
| 73 | Misión Civil por la Paz |
| 74 | Madres de Desaparecidos Políticos - Chihuahua |
| 75 | CUM - Estudios Superiores |
| 76 | Fomento Cultural Educativo AC |

LISTA DE PARTICIPANTES - CONTINUACIÓN

| N° | Nodo |
|-----|--|
| 77 | Comité de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz |
| 78 | Comité Obrero de Derechos Humanos en Defensa del Trabajo |
| 79 | Servicios del Pueblo Mixe - Oaxaca |
| 80 | Consejo de Hermandad Ñahñú |
| 81 | Fuerza Hormiga Ñahñú de Querétaro |
| 82 | Consejo de la Nacionalidad Otomí del Estado de México |
| 83 | Altépetl Nahuas de la Montaña de Guerrero |
| 84 | ANIPA |
| 85 | Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas |
| 86 | Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ) |
| 87 | Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FEDOMEX) - Estado de México |
| 88 | Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) |
| 89 | Organización Nación Purépecha - Zapatista |
| 90 | Unión de Pueblos contra la Represión de la Región Loxicha |
| 91 | Movimiento Ciudadano por la Democracia |
| 92 | Educación y Salud Mental de Chiapas |
| 93 | Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos |
| 94 | Escritores en Lenguas Indígenas |
| 95 | Unión de Médicos Tradicionales Autóctonos de Nayarit |
| 96 | Organización Social Unidad y Lucha - Valle de Toluca |
| 97 | Transparencia SC |
| 98 | Comité Civil Azcapotzalco |
| 99 | CORSAC |
| 100 | Indígenas Sin Fronteras |
| 101 | Unión de Comunidades Indígenas Huicholas - Jalisco |
| 102 | Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas |
| 103 | Foro Indígena Veracruzano |
| 104 | Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez - Oaxaca |
| 105 | Consejo de la Nacionalidad Otomí (CONAO) |
| 106 | Sociedad Civil Las Abejas - Chiapas (Antonio López) |
| 107 | Mujeres de Xi'Nich - Chiapas |
| 108 | Consejo Indígena de Uxpanapa - Veracruz (Carlos Manzo) |
| 109 | Maderas del Pueblo del Sureste AC - Chimalapas, Oaxaca |
| 110 | UAM-eros por la Paz (relatores)* |
| 111 | Frente Popular del Sureste de Veracruz (FREPOSEV) |

* Sólo participaron como parte del Consejo Técnico y la Comisión de Enlace. No tuvieron voz.

Fuentes: CNI (1996); Anzaldo tomado de Leyva (2001: 681-685).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: West View Press).
- Anzaldo Meneses, Juan (ed.) 1998 “¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena. Compilación de Documentos 1996-1998” en *Serie de los usos y costumbres al derecho indígena* (México DF) Vol. 1.
- Assies, Willem, van der Haar, Gemma y Hoekema, André (eds.) 1999 *El reto de la diversidad* (Michoacán: El Colegio de Michoacán).
- Bakhtin, Mikhail M. 1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press/Michael Holquist).
- Bengoa, José 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (Chile/México: Fondo de Cultura Económica).
- Bizberg, Ilán 2003 “Estado, organizaciones corporativas y democracia” en Aziz Nassif, Alberto (coord.) *México al inicio del siglo XXI. Democracia, ciudadanía y desarrollo* (México DF: CIESAS).
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 1989 *Cronología de un etnocidio reciente. Breve recuento de la violencia política a los indios 1974-1987* (México: Claves Latinoamericanas).
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 1998 “Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos” en *Quórum* 7 (México) N° 60.
- Ce-Acatl 1996 “Los primeros Acuerdos de Sacam Ch’en. Compromisos propuestas y pronunciamientos” en *Mesa de Trabajo 1: Derechos y Cultura Indígena* (México) Número Especial 78-79.
- Chirino Palacios, Patricia y Flores Félix, Joaquín José (s/f) *Buscando espacios (Monografía del Frente Independiente de Pueblos Indios)* (México: IIS-UNAM/Instituto Nacional Indigenista).
- Congreso Nacional Indígena (CNI) 1996 *Declaración “Nunca más un México sin nosotros”* (México DF) 8 al 12 de octubre.
- Dagnino, Evelina 1998 “Culture, Citizenship and Democracy: Changing discourses and practices of the Latin American Left” in Álvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: West View Press).

- De la Peña, Guillermo 1999a "La ciudadanía étnica y la construcción de los 'indios' en el México contemporáneo" en Olvera, Alberto J. (ed.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad* (México: El Colegio de México).
- De la Peña, Guillermo 1999b "Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada" en *Desacatos* (México) Vol.1, Año 1.
- De Vos, Jan 2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2002 *México Diverso. El debate por la autonomía* (México DF: Siglo XXI).
- Espeland, Siri Elisabeth 2000 *Surgimiento y desarrollo del Congreso Nacional Indígena, 1996-1999*. Tesis de Maestría, Dpto. de Antropología Social, UNAM (México).
- "Estatutos FIPI 1988" en Chirino Palacios, P. y Flores Félix, J. J. s/f *Buscando Espacios. Monografía del Frente Independiente de Pueblos Indios* (México DF: IIS-UNAM/ Instituto Nacional Indigenista), Apéndice.
- Flores, William y Benmayor, Rina 1997 "Constructing Cultural Citizenship" in *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights* (Boston: Beacon Press).
- Gaceta Parlamentaria* 2001 "Dictámen en Materia Indígena" (México: Senado de la República), N° 13, 25 de abril.
- Gledhill, John 1997 "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights" in *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press).
- Gómez, Antonio y Ruz, Mario Humberto 1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios* (México DF: Centro de Estudios Mayas-UNAM/Centro de Estudios Indígenas-UNACH).
- Gómez Núñez, Marcelino 1999 "Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP): los muchos senderos de las autonomías de facto" en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- González Casanova, Pablo 2000 "La paz en Chiapas y el camino a la democracia en México" en *Autonomía y Derechos de los Pueblos Indios* (México DF: Cámara de Diputados/LVII Legislatura/ Instituto de Investigaciones Legislativas).

- Gros, Christian 2000 "Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina" en *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad* (Bogotá).
- Harvey, Neil 1998 *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy* (Durham: Duke University Press).
- Hernández Castillo, Aída 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (México DF: CIESAS).
- Hernández Cruz, Antonio 1999 "Autonomía tojolabal: génesis de un proceso" en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (eds.) 1998 *Acuerdos de San Andrés* (México DF: Ediciones ERA).
- Honneth, Axel 1996 *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: The MIT Press).
- Jelin, Elizabeth 1993 "¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo" en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 55.
- Jelin, Elizabeth y Hershberg, Eric (coord.) 1996 *Construir la democracia. Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina* (Venezuela: Editorial Nueva Sociedad).
- Keck, Margaret E. y Sikkink, Kathryn 1998 *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics* (London: Cornell University Press).
- Le Bot, Yvon 1997 *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista* (México DF: Plaza y Janés).
- Leyva Solano, Xochitl 2001 *Neo-zapatismo: networks of power and war*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Manchester (Inglaterra).
- Leyva Solano, Xochitl 2002 "Pueblos indígenas y partidos políticos. Relatoría del taller regional" en *Anuario 2000 CESMECA* (Chiapas).
- Leyva Solano, Xochitl y Ascencio Franco, Gabriel 1996 *Lacandonia al filo del agua* (México DF: FCE/UNICACH/UNAM/CIESAS).
- Leyva Solano, Xochitl, Burguete, Araceli y Speed, Shannon 2003 "Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de 'ciudadanía multicultural'" en *América Latina. Una investigación colaborativa* (Universidad de Austin/CIESAS).

- Leyva Solano, Xochitl y Koehler, Axel 2004 “¿Impactos? del zapatismo y neo-zapatismo en la auto-representación videográfica de los jóvenes indígenas de San Cristóbal de Las Casas: un estudio de caso” en *VI Congreso Internacional de Mayistas* (Tabasco).
- Pérez Ruiz, Maya Lorena 2000 *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa (México DF).
- Pineda Sánchez, Luz Olivia 1998 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas” en *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México DF: UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara).
- Pozas, Ricardo y Pozas, Isabel H. 1971 *Los indios en las clases sociales de México* (México: Siglo XXI).
- Regino Montes, Adelfo 1998 “San Andrés: el lugar de las muchas verdades y los muchos caminos” en *Acuerdos de San Andrés* (México DF: ERA).
- Rosaldo, Renato 1985 “Assimilation Revisited” in *Stanford Centre for Chicago Research. Working Paper* (California) N° 9.
- Rosaldo, Renato 1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press).
- Rosaldo, Renato 1994 “Cultural Citizenship and Educational Democracy” in *Cultural Anthropology* (Boston) Vol. 9, N° 3.
- Rosaldo, Renato 1997 “Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism” in *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights* (Boston).
- Rubin Bamaca, Homero Waldo 2000 “La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: Perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 distrito electoral federal” en *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: CIESAS).
- Rubio López, Marín 1985 *Formas de organización campesina y conciencia de clase. El caso de la Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel del municipio de Ocosingo, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Sociología Rural, Universidad de Chapingo (México).
- Ruiz Hernández, Margarito 1994 “El Frente Independiente de Pueblos Indios: Teoría y Método” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) N° 2.

- Ruiz Hernández, M. 1999 "La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA): Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional" en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Ruiz Hernández, M. y Burguete, A. 2003 *Derechos y Autonomía Indígena. Veredas y caminos de un proceso. Una década 1988-1998* (México DF: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).
- Rus, Jan 1998 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas" en *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México: CIESAS/CEMCA).
- Sánchez, Consuelo 1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* (México DF: Siglo XXI).
- Sarmiento Silva, Sergio 1996 "Movimiento indio, autonomía y agenda nacional" en *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano* (México DF: Plaza y Valdés).
- Sarmiento Silva, Sergio (ed.) 1998 *Voces Indias y V Centenario* (México DF: INAH).
- Taylor, Charles 1994 "The Politics of Recognition" in Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism* (New Jersey: Princeton University Press).
- Tedlock, Dennis y Mannheim, Bruce (eds.) 1995 *The Dialogic Emergence of Culture* (Urbana: University of Illinois Press).
- Tello, Carlos 1995 *La rebelión de Las Cañadas* (México DF: Cal y Arena).
- Torres Rivas, Edelberto 1997 "Poblaciones indígenas y ciudadanía: elementos para la formulación de políticas sociales en América Latina" en Pérez Baltodano, Andrés (ed.) *Globalización, ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones* (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Velasco Cruz, Saúl 2003 *El Movimiento Indígena y la Autonomía en México* (México DF: UNAM), Colección Posgrado.
- Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto (eds.) 1998 *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México DF: UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara).
- Wolf, Eric R. 1971 "Aspects of Group Relations in a Complex Society" in Shanin, Teodor (ed.) *Peasants and peasant societies* (Baltimore: Penguin Books).
- Zárate, Eduardo J. 2001 *Reforma del Estado y ciudadanía étnica en México. XXIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales 'Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina'* (Michoacán).