

En Moyo, Sam y Yeros, Paris., *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO, Consejo Latinoamericano de C. Sociales.

Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia.

Bartra, Armando y Otero, Gerardo.

Cita:

Bartra, Armando y Otero, Gerardo (2008). *Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia*. En Moyo, Sam y Yeros, Paris. *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires (Argentina): CLACSO, Consejo Latinoamericano de C. Sociales.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/armando.bartra/50>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCd2/KvO>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ARMANDO BARTRA*
GERARDO OTERO**

MOVIMIENTOS INDÍGENAS CAMPESINOS EN MÉXICO: LA LUCHA POR LA TIERRA, LA AUTONOMÍA Y LA DEMOCRACIA

*A pesar de todo, los indígenas sabían que las tierras
eran suyas, debido a su historia, derechos y también
el trabajo, lo cual... es lo que las hizo florecer*

Los campesinos: hijos predilectos del régimen
Arturo Warman

EL PROPÓSITO DE ESTE TRABAJO es evaluar el surgimiento del movimiento de los campesinos indios en México a principios del siglo XXI. Así como los campesinos indígenas fueron el grupo más radicalizado en la

* Armando Bartra es director del Instituto de Estudios para el Desarrollo Maya, A.C. Originalmente formado en filosofía, ha sido autor o coautor de más de treinta libros entre los que se incluyen ensayos literarios, poesía y textos sobre historia y ciencias sociales. Durante los pasados treinta años, su atención ha estado centrada en la cuestión campesina. Sus publicaciones incluyen *The Seduction of the Innocents: The First Tumultuous Moments of Mass Literacy in Postrevolutionary Mexico* (1994) [*La seducción de los inocentes: los primeros momentos tumultuosos de alfabetismo masivo en el México posrevolucionario*], *Guerrero Bronco* (1996) y *Cosechas de Ira* (2003).

** Gerardo Otero es profesor de Sociología y director del Programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Simon Fraser en Vancouver, Canadá. Ha publicado más de sesenta artículos y capítulos de libros y es editor de dos libros, *Neoliberalism Revisited: Economic Re-structuring and Mexico's Political Future* (1996) [*El neoliberalismo revisitado: reestructuración económica y el futuro político de México*], y *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society* (Zed, 2004) [*México en transición: Globalización Neoliberal, el Estado y la Sociedad Civil*], y autor de *Farewell to the Peasantry? Political Class Formation in Rural Mexico* (1999) [*¿Adiós al campesinado? Formación de clase política en el México rural*]. Su tema de investigación actual es la globalización neoliberal, la biotecnología agrícola y las luchas indígenas para la autonomía y control de recursos naturales.

Revolución de 1910-1920, el primero de enero de 1994 llevaron a cabo un levantamiento liderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que también ha representado un punto decisivo en la historia política de México. La mayoría de los analistas del movimiento de campesinos indígenas en América Latina tendió a enfatizar bien la bases clasistas de los movimientos rurales (Petras y Veltmeyer, 2001) o la identidad política involucrada en su movilización (Esteva, 1999; Álvarez et al., 1998). Por contraste, argumentamos que en la mayoría de los movimientos sociales, pero particularmente en el caso de las luchas campesinas indígenas, las demandas materiales (tierra) y de identidad (cultura) son inseparables.

La etnia y la cultura indígenas son simplemente los puntos clave de la lucha por la tierra. Las etnias indígenas han sido reproducidas por siglos en una interacción subordinada con grupos y clases dirigentes y medias, y su reproducción ha dependido principalmente de tener acceso a las tierras (Otero, 2004a). Cuando la unión con la tierra como medio de sustento fue cortada de manera permanente, los anteriores pueblos indígenas no tuvieron más opción que asimilarse a la sociedad mestiza sólo luego de un par de generaciones. A pesar de que la asimilación ha dado como resultado la pérdida de lenguas y de prácticas culturales, México ha presenciado desde la década del setenta, y más forzosamente en la década del noventa, un fuerte resurgimiento de las luchas de los pueblos indígenas por tierras y por autonomía para reproducir su cultura. Parte de este resurgimiento se explica por la duplicidad del gobierno de México: por un lado, la nueva legislación agraria de 1992 canceló la posibilidad de más reformas, cambiando el artículo 27 de la Constitución de 1917, que había surgido de la Revolución (Bartra, 1992, 2003a); por otro lado, el gobierno firmó el convenio ILO N° 169, en 1989, sobre los Pueblos Indígenas (Hernández Navarro, 1994). Esto último ha brindado legitimidad para continuar con la lucha por las tierras y el territorio, ahora con una nueva demanda central que se suma: por la autonomía en la cultura y el autogobierno. En un país que ha sido guiado por la ideología liberal desde el siglo XIX y que ha intentado establecer fervientemente una identidad nacional homogénea, monolítica y *mestiza* (de sangre mezclada), la lucha indígena representa un desafío mayor (Hernández Navarro, 1997).

En este trabajo se describe el crecimiento del movimiento campesino indígena en México, con énfasis en las tres últimas décadas del siglo XX. En la primera sección se ofrece información sobre las luchas indígenas por las tierras y la autonomía, y el marco conceptual utilizado para interpretarlas. En la segunda sección se discuten las relaciones entre el Estado mejicano y los pueblos indígenas a lo largo del siglo XX, con particular atención en las décadas del setenta y ochenta. En la tercera sección se ofrece un análisis del levantamiento del EZLN, focalizando el modo en que el EZLN y los movimientos indígenas más amplios de

México produjeron impactos entre ellos. Finalmente, nuestra conclusión aborda el dilema de los movimientos indígenas hoy: ¿se consolidarán como un movimiento estrictamente indígena o irán más allá de sus fronteras étnicas para encontrar su identidad de clase como parte del campesinado y establecer así alianzas con el resto del campesinado y con otras clases subordinadas de México?

HISTORIA Y CONCEPTOS

PUEBLOS INDÍGENAS EN EL MÉXICO POSCOLONIAL

Si los Estados coloniales despojaron a las comunidades indígenas y sujetaron a la mayoría de sus miembros a la esclavitud y a duras condiciones laborales, el Estado mejicano poscolonial intentó eliminar a los indios como categoría social. Con la independencia política de México de España en 1821, las clases dirigentes, que descendían de los españoles y propagaron la supremacía de los blancos, buscaron constituir una identidad nacional que excluyera a los indios. Mientras esta supremacía blanca era establecida en la legislación inicial de México independiente, el Estado se movió vigorosamente para privar a las comunidades indígenas de sus medios de subsistencia algunas décadas después, durante el *Porfiriato* de 1876-1910, el período previo a la revolución. El dictador liberal Porfirio Díaz se propuso unificar la nación, extendió la red del ferrocarril e impuso un gobierno militar desde el centro. El capitalismo estaba, en ese momento, en plena expansión, pero como grandes partes de las tierras se mantenían en las manos de las comunidades indígenas, el gobierno de Díaz cambió las leyes para permitir que se realice libremente el proceso de acumulación primitiva.

La acumulación primitiva consistía en una doble “liberación” de productores directos de los medios para producir su sustento (esto es, expropiación de tierras indígenas) y de cualquier relación de dependencia que pueda haber prevenido la venta de su fuerza de trabajo, creando así un proletariado libre para el desarrollo capitalista. Es importante remarcar que, en el centro de este proceso, estaban las tenencias de tierras de la Iglesia Católica Romana, que a mediados del siglo XIX era la mayor propietaria bajo un tipo de propiedad feudal. Esto contrastó marcadamente con la ideología liberal emergente y representó una de las mayores trabas para el desarrollo del capitalismo. Así, las reformas liberales en la Constitución de 1857 proveyeron instrumentos legales para expropiar las tenencias de tierra de la Iglesia. Y la misma ley, ayudada por las siguientes legislaciones de 1883 y 1884, permaneció vigente para ser aplicada a las tierras de las comunidades indígenas. Luego de las leyes de la reforma liberal y durante el *Porfiriato*, las comunidades indígenas fueron privadas del 90% de sus tierras.

El resultado inmediato de las reformas liberales fue una transferencia de la propiedad de las tierras de la Iglesia y de las comunidades indígenas a los *latifundistas* existentes y nuevos, grandes propietarios del sector privado de la agricultura de México. Durante las décadas siguientes, satisficieron sus voraces apetitos cercando grandes porciones de tierras comunales indígenas, al tiempo que también ataban a los campesinos indígenas desposeídos de tierras a través de deudas en las que ellos habrían incurrido como trabajadores con los terratenientes (créditos para fiestas de casamientos, bienes adelantados en las *tienda de raya* o negocios de las haciendas, etc.). Estas deudas eran heredadas por los hijos de los peones, quienes no podían abandonar sus “trabajos” hasta que se arreglaran todas las obligaciones contraídas con el terrateniente (López Cámara, 1967; Hansen, 1974).

El movimiento revolucionario de 1910 realizó alianzas de diferentes maneras en varias regiones de México. En el norte, la revolución fue llevada a cabo por los *hacendados*, grandes propietarios que habían sido excluidos del poder político durante el *Porfiriato*. Conformaron una alianza amplia y poco confiable con sus propios peones, pequeños granjeros, rancheros y clases medias urbanas. En México central, por contraste, la principal brecha social se producía entre las comunidades indígenas expropiadas y los *hacendados*. Específicamente en el estado de Morelos, los campesinos indígenas se habían organizado para oponerse al *Porfiriato* desde 1908, antes de que el *hacendado* norteño Francisco I. Madero hubiese siquiera pedido el primer tiro de la revolución (Womack, 1969). A diferencia de la amplia alianza del norte, que estaba liderada por *hacendados*, el campesinado de Morelos nombró un líder de su propia comunidad: Emiliano Zapata. Estrictamente hablando, Zapata no era campesino, ya que ganaba su sustento trabajando en una hacienda por salario; sin embargo, era un respetado miembro de la comunidad. Los seguidores de Zapata decidieron aliarse con los *hacendados* de Madero porque un esfuerzo para dar a conocer sus quejas había sido rechazado a nivel estatal.

La alianza zapatista con Madero fue breve. Poco después de que el dictador fuera destituido, era obvio que Madero estaba rodeado por fuerzas conservadoras similares, que lo prevenían de cumplir con sus promesas de reforma agraria. Por ende, Zapata lanzó su propio llamado revolucionario, el Plan de Ayala, en 1911. En 1912, Madero fue derrocado y asesinado por sus fuerzas de restauración de derecha, detonando la guerra civil de México. Hacia diciembre de 1914, los ejércitos campesinos liderados por Emiliano Zapata en el sur y por Francisco Villa en el norte tenían la superioridad militar, con la reforma agraria radical como principal bandera política. Pero los *hacendados* del norte reconstituyeron sus ejércitos y eventualmente derrocaron a los ejércitos campesinos radicalizados. Políticamente, cooptaron el ideal campesino de reforma agraria

incluyendo el artículo 27 en la Constitución de 1917, una promesa en papel de reforma agraria que fue implementada sólo tímidamente hasta la década del treinta, cuando se llevó a cabo una redistribución de tierras más significativa con la administración de Lázaro Cárdenas (1930-1940). A continuación, la revolución se institucionalizó, con la renombrada “gran familia revolucionaria” en el timón. Al menos respecto del campesinado y de la reforma agraria, la revolución básicamente había terminado: la distribución de tierras aminoró considerablemente, la mayoría de las tierras cedidas a los campesinos desde entonces o no eran aptas para la agricultura o era el Estado el que dirigía sus procesos productivos, y los campesinos tenían que lidiar con un conjunto de instituciones del Estado que tendían a cooptar sus organizaciones de clase. Por el resto del siglo XX, uno de los mayores desafíos de las poblaciones rurales de México consistió en ganar independencia organizacional del Estado y autonomía de otras organizaciones políticas. Ahora nos abocaremos a un breve esquema de nuestra conceptualización de esta indagación.

LA TEORÍA POLÍTICO-CULTURAL DE LA FORMACIÓN DE CLASE

La pregunta central para la teoría de la formación de clase política podría formularse de la siguiente manera: ¿cómo pueden los grupos, las comunidades o las clases subordinadas convertirse en hegemónicas o dominantes o, al menos, ganar la habilidad de presionar por intervenciones del Estado a su favor, y seguir manteniéndose independientes? La formación de clase política puede definirse como un proceso a través del cual productores directos y otros grupos sociales explotados y/u oprimidos conforman demandas, arman organizaciones para perseguirlas y generan un liderazgo que los represente ante el Estado y otras organizaciones con las cuales se construyen alianzas. La pregunta de cómo los campesinos indígenas se constituyen en una clase política podría ser respondida desde una perspectiva estrictamente económica-de-clase o desde un punto de vista basado en la identidad. Sin embargo, la distinción de la teoría de la formación de la clase política usada aquí es, precisamente, que tanto los temas económicos como culturales son partes integrales de lo que *políticamente* constituyen las clases. Una clase formada políticamente implica tanto intereses materiales como aspectos culturales de la identidad, que resultan de las relaciones de producción (entre explotadores y explotados) y de las relaciones de reproducción (entre los explotados), respectivamente.

Para los campesinos indígenas, un componente clave de las relaciones de producción comprende sus relaciones con otros grupos étnicos, con los grupos dominantes de *mestizos*, *ladinos*, *cholos* o blancos (los nombres varían según los países y la construcción social de las etnias). Ahora bien, para los campesinos de subsistencia, predominantemente,

bien puede ser que la relación clave con los grupos dominantes tenga lugar a través del mercado, y no a través de la producción. En cualquiera de los casos, las relaciones étnicas dentro de las asimétricas relaciones de producción o de mercado tenderán o a reforzar las identidades étnicas o a obligar a los grupos étnicos subordinados a la asimilación. En términos de Laclau y Mouffe (1985), en el antagonismo entre las dos posiciones subjetivas se constituye su respectiva identidad. El hecho notable sobre algunas etnias indígenas en América Latina es que han resistido la asimilación por casi medio milenio, a pesar de haber ocupado siempre una posición subordinada.

La teoría de la formación de clase política se ubica claramente en el período posterior a la Guerra Fría, una era en que la lucha por el socialismo a través de medios revolucionarios violentos había finalizado, al menos en América. La lucha por el socialismo democrático debe ser llevada a cabo por la expansión de estructuras liberales democráticas y la construcción de un bloque hegemónico nuevo, democrático y popular; en torno de las necesidades humanas y del mantenimiento del medio ambiente.

La teoría de la formación de la clase política propone culturas regionales, intervención estatal y tipos de liderazgo como mediadores determinantes entre los procesos estructurales de clase y los resultados de la formación política. Las culturas regionales en las cuales las relaciones entre los explotados (por ejemplo: parentesco y relaciones comunitarias) son críticas, forman las bases sobre las cuales los productores directos articulan sus demandas. La intervención estatal da forma a los contornos iniciales del carácter resultante de una organización de clase: el Estado siempre trata de cooptar las organizaciones, mientras que estas últimas luchan por su independencia. Finalmente, los tipos de liderazgo y los modos de participación de base determinan tanto las posibilidades de la organización de mantenerse independiente del Estado y autónomo de otras organizaciones políticas como también el carácter de sus alianzas con otros movimientos y organizaciones (Otero, 1999; Otero y Jugenitz, 2003). Ahora veremos cómo la “gran familia revolucionaria” construyó el Estado mexicano desde 1929 hasta 2000, cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) dirigente perdió la elección presidencial. En las secciones siguientes se discute acerca de cómo los campesinos indígenas pelearon la cooptación y se constituyeron en una clase políticamente formada.

PUEBLOS INDÍGENAS Y EL ESTADO MEXICANO

LAS GUERRAS DEL ESTADO O EL “OGRO FILANTRÓPICO”

Si los campesinos mexicanos se inventaron a sí mismos durante la revolución, permanecieron eventualmente oprimidos por el Estado durante el siglo XX. Pero los campesinos también recibieron una serie de

concesiones del Estado, que en la mayoría de los casos resultó en su cooptación política. De aquí que el ganador mejicano del premio Nobel, Octavio Paz, caracterizara al Estado como el “ogro filantrópico”: oprime y reprime a aquellos que disienten, al mismo tiempo que recompensa la lealtad. Para los campesinos, entonces, la tensión entre rebelión y cooptación ha marcado su historia (Bartra, 1985, 2003b). La insurgencia rural del siglo pasado fue erigida en las guerras contra el ogro: intenta romper con los nudos materiales y hegemónicos del poder del Estado. En México, la visión de Nietzsche del Estado se materializó cuando la revolución se convirtió en el Estado: “Un Estado es llamado el más frío de todos los monstruos fríos. Yací frío; y esta mentira salió de su boca: Yo, el Estado, soy la gente” (1962: 44).

Pocos Estados policiales del siglo XX tuvieron el control social que tuvo el Estado mejicano. Fue un autócrata benevolente que reestructuró a los trabajadores, campesinos, empresarios y clase media desde abajo hacia arriba. Se logró gracias a un sistema corporativista implacable articulado al Estado y al PRI, estando este último a cargo de los rituales electorales del sistema. Las organizaciones de la “sociedad civil” creadas desde arriba sumaron, de hecho, un ámbito de la política confiscada por el Estado, cuyo resultado fue la lealtad, la cooptación y el aseguramiento del triunfo electoral del partido dominante. Los “sectores” de este partido estatal casi único fueron los apoyos políticos y sindicales de la “revolución hecha gobierno”: el sector de los trabajadores, constituido por la Confederación de Trabajadores Mexicanos y otros grandes sindicatos nacionales (petróleo, electricidad, vías, teléfonos, minería, etc.); el sector de los campesinos, compuesto principalmente por la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Liga de Comunidades Agrarias; y el sector popular, constituido por empleados estatales, maestros y por otros estratos medios, organizados en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP). Por su parte, los empresarios, sin ser un sector formalmente dentro del partido dominante, se organizaron en asociaciones, confederaciones y cámaras y se alinearon en una relación corporativista frente al Estado.

En el México del siglo XX, el Leviatán era un monstruo frío comandado por príncipes todopoderosos a quienes el poder les duraba sólo seis años, hasta la próxima elección. El mando del presidente, sin embargo, era tan absoluto en el espacio como limitado en el tiempo. Los ogros filantrópicos, como Octavio Paz los llamó, eran a veces pródigos y a veces mezquinos, pero siempre fueron proveedores.

Los mexicanos necesitan ahora liberarse matando al Leviatán, incluso si el viejo patriarcado ya no produce miedo. A pesar de estar rodeado de un imperio guerrero, organizaciones multilaterales, acuerdos de comercio draconianos y corporaciones planetarias y de poder hacer

cada vez menos, debería ser asesinado. Sin un parricidio simbólico nunca exorcizaremos al frío e intimidante monstruo para poner en su lugar un Estado con rostro humano. A pesar de la globalización neoliberal, es tiempo de que las sociedades civiles construyan buenos gobiernos: poderes públicos que están limitados por las sociedades civiles pero que también aceptan enfrentar los grandes problemas nacionales afirmando lo que queda de soberanía. Por lo tanto, necesitamos matar el Estado autocrático para reconciliarnos con un nuevo Estado popular-democrático que responda a la sociedad civil (Otero, 2004b).

En un país en el que la sociedad civil fue creada por el ogro burocrático a su propia imagen, la lucha de los ciudadanos por autogobernarse en los niveles comunitarios y regionales se vuelve un tema de primer orden. Si el reformismo estatal radicalizado de la presidencia de Lázaro Cárdenas a fines de la década del treinta les confirió legitimidad temporaria a los sindicatos que luchaban por la justicia social, éstos fueron siempre anti-democráticos y corporativistas. Pero durante la segunda mitad del siglo, la implacable proliferación de luchas por la autonomía convergió, primero, con la pérdida progresiva de legitimidad del sistema político, que comenzó simbólicamente con el movimiento estudiantil de 1968, violentamente reprimido; y, segundo con el desgaste de la disciplina sindical, manifiesto en las insurgencias populares de la década del sesenta de los trabajadores y campesinos. A esta nueva movilización política le siguieron el fracaso de la sustitución de importaciones, el proteccionismo y un modelo económico centrado en el Estado, que fue dramatizado por las crisis de la deuda y financiera de las décadas del ochenta y noventa. Por último, la ruptura de la “corriente democrática” del PRI, en 1988, significó la esclerosis definitiva de los mecanismos de reproducción informales del sistema político y el comienzo del final de la “gran familia revolucionaria”

La guerra contra el ogro ha atravesado varias fases. Durante las décadas del sesenta y setenta, la palabra “independiente” se convirtió en un símbolo de la oposición democrática: confederaciones y sindicatos campesinos “independientes”, conferencias de organizaciones indígenas “independientes”, frentes para la “independencia” de sindicatos, partidos políticos “independientes” del Estado, revistas y diarios “independientes” que no aceptaban fondos del gobierno, incluso exhibiciones de pinturas o fotos “independientes”, películas “independientes”, compañías de danza “independientes”. En aquellos años, “independencia” significaba simplemente no pertenecer al PRI, una toma de distancia del omnipresente Estado mexicano. Así, una federación de estudiantes democráticos o una confederación de campesinos podrían haberse proclamado “independientes”, aun permaneciendo subordinados a una organización de la oposición como el Partido Comunista Mexicano (PCM), esto es, con ausencia de “autonomía”.

Por ende, en el último cuarto de siglo, “autonomía” se volvió el grito de unión entre las organizaciones de oposición y populares-democráticas. Este concepto comenzó a generalizarse después de 1984, cuando unas cincuenta organizaciones rurales se constituyeron en la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (UNORCA). Aunque inicialmente esta organización de coordinación rechazaba el término “independiente” por la razón cuestionable de evitar una confrontación directa con el Estado –siendo ambos virtualmente sinónimos (Gordillo, 1988)–, durante los años siguientes, la palabra “autonomía” se vio asociada, tanto como lo había sido “independencia”, al rechazo de la subordinación política, pero más que esto, a la autoadministración social y económica de producción campesina y cooperativa. En este sentido, los campesinos “autónomos” rechazaron la vigilancia del Estado y se dispusieron a “apropiarse del proceso productivo” –autoadministración–, mientras los vecindarios y las comunidades se organizaron alrededor de la provisión autoadministrada de servicios básicos como escolaridad y seguridad.

Las luchas indígenas por la autonomía, durante las décadas del ochenta y del noventa, complementaron y radicalizaron más al movimiento campesino. Primero, el significado de “autonomía” para los pueblos indígenas fue más allá de la independencia organizacional y la autoadministración socio-económica para significar autodeterminación libre, esto es, autogobierno a nivel comunitario de acuerdo con sus propias normas, usos y costumbres. Segundo, las demandas de “autonomía” invocaron una historia de los pueblos autóctonos, cuyo fundamento es el derecho que precede al Estado nacional actual. En un sentido, esta demanda es externa al sistema social hegemónico.

En la transición de la independencia política a la autoadministración socio-económica y luego al autogobierno, el concepto subyacente de autonomía afiló su connotación de alteridad, de alternativa, de proyecto hegemónico popular-democrático y multicultural. Al principio, la demanda por la autonomía puede ser un modo no sumiso de insertarse en el orden existente; en su forma más alta, sin embargo, la autonomía se convierte en una práctica antisistémica por la cual los oprimidos se resisten construyendo órdenes de organización alternativos. Pero la progresión de rechazar la política unánime y monolítica hacia una forma de autoadministración despolitizada y luego hacia la demanda por un “mundo [multicultural] donde todos los mundos encajan” es un proceso de superación-y-conservación de etapas, de modo que cada nueva etapa contiene y retiene todas las previas.

El hecho es que las experiencias autónomas más radicalizadas no son islas, y no sobrevivirán sin organizaciones independientes que luchan aquí y ahora por las demandas básicas de sus electores. Las organizaciones autónomas también requieren operadores colectivos

autoadministrados de producción y servicios populares en tensión perpetua con el Estado y el mercado. Necesitan partidos institucionales capaces de promover reformas alternativas y proyectos desde una postura de oposición o dentro del Estado. La lucha de los pueblos por la autonomía es simbólica de la visión de Max Weber: “En efecto, toda la experiencia histórica confirma la verdad: el hombre no habría logrado lo posible si no hubiese intentado lo imposible” (1958: 128).

LOS PRIMEROS PUEBLOS: DE LA COOPTACIÓN A LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA

La política de Estado de México del siglo XIX intentó exterminar a los indígenas, estadística o físicamente, para construir una homogénea nación-Estado blanca. En contraste, el Estado posrevolucionario del siglo XX se comprometió en una política concertada de integración, que asumió el abandono de culturas indígenas en favor de la adopción de la cultura dominante, mestiza. Durante casi todo el siglo XX, por lo tanto, la presencia social y política de los Primeros Pueblos se diluyó, pero reaparecieron por la fuerza en la última década del siglo, organizados alrededor de sus demandas por la autonomía, el autogobierno y la democracia. Estas demandas presumen que los indígenas tendrán control sobre las tierras y territorios, mientras sigan siendo una parte integral –y digna– del Estado-nación mexicano.

Esencialmente, la participación indígena durante la violenta etapa de la revolución de 1910-1920 adoptó tres modalidades: primero, en una especie de extensión armada del trabajo servil, algunos indios mayas firmaron con las fuerzas de los terratenientes que se resistieron a la revolución. Segundo, en el norte, ciertos grupos étnicos tomaron ventaja de la coyuntura de la guerra para intercambiar su apoyo armado por las fuerzas revolucionarias nacionales por la promesa de una solución a sus problemas locales ancestrales. Tercero, los zapatistas de la parte central de México desarrollaron políticas autónomas y un programa campesino, en el que la condición étnica y lingüística náhuatl de hecho no estaba expresada¹. Todas estas etnias eran sin duda indígenas, pero el racismo era demasiado prevaleciente y fuerte como para que las etnias indígenas se volvieran un punto de reunión organizativa en ese momento.

El primer indianismo revolucionario (un término que distingue los esfuerzos iniciados por los indígenas para una construcción de identidad del “indigenismo”, la política de Estado de integración que persigue

1 El náhuatl fue la lengua dominante durante el imperio azteca, antes del arribo de los españoles en 1519, y todavía sobrevive como la lengua indígena hablada por la mayor cantidad de personas, cerca de 3 millones. Hay al menos otras cincuenta y siete lenguas indígenas todavía habladas en el México actual.

la aculturación y la asimilación) surgió a fines de la segunda década del siglo XX, cuando Carrillo Puerto, líder del Partido Socialista del Sudeste, introdujo una reforma agraria similar al zapatismo de Morelos, en México central. Brindó a los peones de hacienda, semiesclavos con bases territoriales para la autonomía, un desarrollo agrícola basado en el regreso al maíz, disolviendo su dependencia alimenticia de la hacienda. Domingos Rojos y otras actividades culturales y educativas promovieron la recuperación de la lengua indígena, cultura y autoestima. Tierra, libertad y dignidad se integraron en una especie de socialismo indígena, una utopía maya. Esto se frustró en 1923 por la rebelión de la “Casta Divina”, la clase dirigente terrateniente en Yucatán, y el asesinato de Carrillo Puerto (Paoli y Montalvo, 1977).

Desde la década del cuarenta en adelante, los pueblos autóctonos devinieron sujetos del indigenismo burocrático, la política de un Estado paternalista implementado a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), que buscó integrarlos en una sociedad nacional. El INI quería rescatar su cultura como folclore y, en el mejor de los casos, abordar sus necesidades políticas, económicas y sociales como ciudadanos, pero pasaron por alto sus demandas de identidad y los derechos que emanaban de ella. Así, si el campesinado creado por la revolución estuvo firmemente contenido en las instituciones corporativistas del Estado, los indígenas del siglo XX fueron reinventados por el INI durante tiempos de paz. Su lucha para liberarse de las redes del poder político ha sido más lenta, pero con un sentido más profundo.

El nuevo indianismo comenzó a definir su perfil durante las décadas del setenta y ochenta, cuando varias comunidades en México central y occidental desarrollaron movimientos locales o regionales en defensa de las tierras, los bosques y el agua en contra de los caciques (hombres política y económicamente fuertes) y del gobierno municipal, como en Oaxaca, en el sur. En estas luchas, sin embargo, los indígenas no expusieron sus especificidades. La tierra siguió siendo el centro de sus demandas.

La reforma agraria que surgió de la revolución sostuvo dos formas de ocupación de tierras: ejido, diseñado para tierras a ser redistribuidas entre campesinos mestizos, con derechos de usufructo sobre la tierra pero con propiedad del Estado; y las comunidades agrarias, diseñadas para uso colectivo por comunidades indígenas que podrían probar un derecho sobre la tierra basado en documentos coloniales. En la práctica, sin embargo, las comunidades indígenas presionaron en sus demandas por tierras, no tanto por las raíces históricas de sus derechos, sino por lo que era más viable de acuerdo con la nueva estructura agraria legal: eran indios que buscaban concesiones de tierras ejido y mestizos que encontraron algunos archivos coloniales para reclamar la restitución de tierras comunales. De este modo, el primer neozapatismo explícito

en la era posrevolucionaria estaba originalmente expresado en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que tuvo su primer Encuentro Nacional de Organizaciones Indígenas Independientes en la comunidad Náhuatl de Milpa Alta. La mayoría de los miembros del CNPA es indígena: de las veintidós organizaciones regionales de las que estaba compuesta en 1982, siete eran mestizas y catorce estaban integradas por doce grupos étnicos diferentes: Náhuatl, Purhépecha, Otomí, Huasteca, Mazahua, Zapoteca, Chinanteca, Triqui, Amusga, Chatina, Tzotzil y Tzeltal. Aunque con menos peso, la organización coordinante de los grupos regionales, UNORCA, tiene una militancia importante para los pueblos autóctonos. No obstante, ninguna de estas dos organizaciones convergentes postuló con fuerza a la cuestión étnica.

El primer Congreso Indígena llevado a cabo en Chiapas en 1974 era indianista en su forma: la comunicación se realizó en las lenguas mayas Chol, Tzeltal, Tzotzil y Tojolobal; produjo estudios de diagnóstico y propuestas de grupos comunitarios y lingüísticos, y los documentos y conclusiones fueron elaboradas por consenso. Sin embargo, las conclusiones de su agenda y de acción fueron básicamente campesinas, ya que los temas principales fueron la tierra, el comercio, la salud y la educación.

A comienzos de la década del setenta, Oaxaca era el principal estado en la creación de organizaciones regionales indígenas: la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI), constituida por zapotecas; la Organización Yacaltecos de los Sierra de Juárez, que luchaba contra el cacique regional; la Coalición de Promotores de Indios Bilingües, con miembros de casi todas las etnias del Estado; la Organización para la Defensa de los Recursos Humanos y el Desarrollo Social Sierra de Juárez (Odrenasij), también zapoteca; el Comité de la Defensa de los Recursos Naturales y Humanos (Codremi); y el Comité de Organización y Consulta para la Unión de Pueblos de las Sierras del Norte de Oaxaca (Codeco).

Esas organizaciones comenzaron a elaborar una plataforma programática con el incentivo de intelectuales indígenas, como el zapoteca de Guelatao, Jaime Martínez Luna, y el mixe de Tlahitoltepec, Floriberto Díaz. A comienzos de la década del ochenta, en una declaración conjunta de Odrenasij, Codeco y Codremi se leía:

Demandamos absoluto respeto por nuestra autodeterminación comunitaria sobre nuestras tierras, sobre todo por nuestros recursos naturales y sobre las formas de organización que deseamos darnos [...] Demandamos respeto por las expresiones de nuestra vida comunitaria, nuestro lenguaje, nuestra espiritualidad [...] Demandamos respeto por y la promoción de nuestras formas de gobierno comunitaria, porque es la única manera garantizada de evitar la centralización del poder político y económico. Nos oponemos al saqueo de nuestros recursos naturales en nombre de un supuesto "desarrollo nacional".

Para afilar su especificidad, sin embargo, el movimiento indígena tuvo que enfrentar al Estado, que había intentado apropiarse del nuevo etnicismo en formación desde la década del setenta. También tuvo que enfrentar al resto del movimiento popular y campesino, que trataba de subsumirlo por inercia o premeditación. Finalmente, el movimiento indígena tuvo que enfrentar la agenda y las prácticas de las organizaciones no gubernamentales, presentes desde la década del ochenta.

Comenzando con el congreso de Chiapas de 1974, que fue convocado por el Estado y la Iglesia pero que estuvo notablemente autoadministrado por pueblos indígenas, el gobierno promovió dos iniciativas de organización: primero, la formación de Consejos Supremos por grupo étnico y, segundo, en 1975, la formación del Consejo Nacional de los Pueblos indios (CNPI). Se suponía que el Consejo iba a estar subordinado al Estado, pero pronto comenzó a agitarse: en 1976, el CNPI exigió el desmantelamiento del INI y durante la presidencia de López Portillo (1976-1982) criticó la Ley de Fomento Agropecuario, utilizada como lo era para desarrollar el capitalismo agrario por vía de empresas conjuntas entre capitalistas y ejidatarios, usando tierra de ejido. Cuando el Consejo llamó a su tercer congreso en contra de la voluntad presidencial, trató sin éxito de liquidar al Frankenstein emancipado. Esta tarea finalmente fue lograda por su sucesor, el presidente Miguel de la Madrid (1982-1988) en 1985, cuando el CNPI fue transformado en la sumisa Confederación de Pueblos Indígenas, que se afilió al PRI gobernante.

En un proceso paralelo, sin embargo, numerosas organizaciones regionales independientes surgieron durante la década del ochenta y principios de la del noventa, como aquellas en Oaxaca: la Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (Ucizoni); la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI); la Unión de Campesinos Independientes 100 Años (UCI 100 Años); y la Asamblea de Autoridades Mixe (Asam). Varias organizaciones independientes surgieron en otros estados: la Organización de Médicos Independientes del Estado de Chiapas (OMIECH) y la Organización de Representantes Indígenas del Estado de Chiapas; en el Estado de Hidalgo, el Frente Democrático "Emiliano Zapata", en México oriental (FDOMEZ); y en el Estado de Guerrero, el Consejo de los Pueblos Nahua de Alto Balsas (Bartra, 2000, 2001).

No obstante, la migración creciente, primero a los campos irrigados del noroeste de México y luego a los Estados Unidos, convirtió a muchas comunidades indígenas en entidades multiespaciales y discontinuas que tuvieron que organizarse fuera de sus territorios ancestrales. Las luchas vigorosas de mixtecas y zapotecas en Oregon, Washington y, sobre todo, California, durante la segunda mitad de la década del ochenta, llevaron a la conformación de varias organizaciones fuertes, como el Comité Cívico Popular Mixteca, la Asociación Cívica "Benito Juárez" y la Asociación

de Pueblos Explotados y Oprimidos. Sobre esta base, en 1991, todas estas organizaciones decidieron formar el Frente Binacional Mixteca-Zapoteca, que se ampliaría en la Baja California y eventualmente en su Oaxaca nativa. Debido a que la membresía fue ampliada para incluir mixes, triquis y chololtecas, la organización fue renombrada como Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB), (Kearney 1996, 2000).

Con el surgimiento de nuevas organizaciones se sucedieron reuniones y encuentros masivos que reforzaron las identidades, construyeron solidaridades y desarrollaron liderazgo: el Primer Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes fue realizado en Puxmecatán, Oaxaca, en 1980; el segundo en Cherán Atzicurin, Michoacán. Este proceso ganó fuerza a fines de la década del ochenta, durante la conmemoración de medio milenio de abuso a los indígenas, cuando el Primer Foro Internacional sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas fue realizado en Matías Romero, Oaxaca, con aproximadamente seiscientos participantes de noventa y seis organizaciones, catorce estados y veintitrés grupos étnicos. También participaron delegados de Guatemala, Honduras, Perú y Bolivia y representantes de universidades y organizaciones no gubernamentales. Esta reunión tuvo como resultado la Campaña Mundial de 500 años Resistencia Indígena y Popular. En marzo de 1990, el Segundo Foro se realizó en Xochimilco, Distrito Federal, en medio del desacuerdo, que no previno la constitución del Consejo Mexicano de 500 Años en julio, formado por veintitrés organizaciones de base popular, indígena y campesina, organizaciones no gubernamentales y académicos. Finalmente, el Consejo llamó a la celebración de la Primera Asamblea Nacional de Pueblos Indígenas y Organizaciones, llevada a cabo en Milpa Alta, donde surgió una nueva organización: el Frente Nacional de Pueblos Indios (FRENAPI).

En ese momento, la agenda indígena había sido claramente definida:

El derecho a autonomía y autodeterminación [...] el derecho a la identidad cultural [...] derecho a la tierra y los recursos naturales [...] el derecho a determinar libremente la condición política interna de las comunidades, de acuerdo con las formas tradicionales de organización [...] el predominio de derecho consuetudinario tradicional indígena.

Es significativo que, en contraste con la tendencia a la diferenciación a fines de la década del ochenta, que causó la ruptura de varias organizaciones indígenas con una CNPA más inclinada hacia los campesinos, el Consejo Mexicano de 500 Años se orientó más hacia una convergencia amplia. También pidió “alentar la unidad de [...] pueblos indígenas con el campesino, trabajadores y sectores populares” (Consejo Mexicano 500 Años, 1991).

Este proceso de convergencia coincidió con los primeros años de la administración del presidente Carlos Salinas (1988-1994), que trataba de

atraer los movimientos independientes rurales al pliegue corporativista. Los operadores ejecutivos habían formado el Congreso Agrario Permanente (CAP) en 1989, para apropiarse del Convenio de Acción Unitaria (CAU), y en 1990, el CNC progubernamental, por orden de Salinas, pidió la formación de un Congreso Indígena Permanente (CIP). Esta organización corporativista fue armada para desafiar al Frenapi independiente. Algunos miembros del Frenapi, como el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) se afiliaron a la organización corporativista, CIP, junto con la Sección de Acción Indigenista del CNC corporativista, el Coordinador Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) y otros. El CIP se constituyó formalmente en octubre de 1991 y, al igual que con los campesinos, Salinas ofreció millones en recursos a esta organización a través del Fondo Indígena. Esta maniobra de cooptación funcionó, ya que de la misma manera que el CAU campesino independiente no fue capaz de sobrevivir la aparición del CAP corporativista, tampoco el Frenapi duró por mucho tiempo como organización desafiante independiente.

Esta medida de cooptación organizacional fue complementada por una reforma presidencial del artículo constitucional 4, concerniente a la cultura indígena, aprobada en 1991 (Díaz-Polanco, 1992). Esta reforma produjo cambios culturalistas vagos e insustanciales. De una manera asimismo superficial, el gobierno mexicano firmó, en 1989, la Convención de la Organización Internacional del Trabajo Número 169, que fue ratificada a fines de 1990 y publicada en enero del año siguiente, pero no fue implementada. Una última concesión gubernamental simbólica a los Primeros Pueblos tenía un contenido mixto: llegó a conservar el carácter inalienable de las tierras comunales en la ley habilitante del artículo constitucional 27, que cambió fundamentalmente en 1992. Sin embargo, algún recurso para la privatización se dejó en la nueva legislación, ya que estas tierras pueden perderse, por ejemplo, si compensan la participación de la comunidad indígena en una corporación constituida en asociación con capitalistas privados (Bartra, 1992, 2003b)

El hecho significativo, no obstante, fue que las tierras que habían sido devueltas o confirmadas a pueblos indígenas no fueron excluidas del mecanismo por el cual el gobierno procuró tener tierras de ejido que adoptaran el título de “dominio absoluto”, el paso anterior a la enajenación y la venta. Antes de la revisión de 1992 de la Ley de Reforma Agraria, las tierras de ejido no podían venderse, sólo podían ser transferidas a herederos. Debido a que las tierras de ejido y comunales constituían aproximadamente la mitad de todas las tierras agrícolas, ganaderas y de bosques de México, se habían convertido en un importante impedimento para el desarrollo capitalista (Otero, 1999: capítulo 3).

Con el fin de entender el metódico prejuicio indígena de un gobierno claramente neoliberal, debemos recordar que la década del noventa

comenzó con fuertes vientos etnicistas en todo el mundo. Éstos fueron elaborados por organizaciones multilaterales, como la Organización Internacional del Trabajo (ILO, por su sigla en inglés), y expresados en reformas constitucionales que eran por lo general “livianas” y que limitaron la legislación multicultural. En ocasiones, sin embargo, se reconocieron territorios indígenas, como también derechos consuetudinarios y de autogobierno. Paradójicamente, la tendencia mundial a contrarrestar las reformas agrarias, en la cual se insertó Salinas, estuvo acompañada por un cierto grado de reconocimiento de derechos étnicos. En esta línea, la misma ley que se opuso a las leyes de reforma agraria bolivianas de principios de la década del cincuenta estableció un mecanismo para reconocer el territorio de los Primeros Pueblos. En la práctica, esto tuvo como resultado la entrega de títulos y seguridad a los grandes terratenientes, que ahora estaban libres de cualquier amenaza de expropiación. Por último, la década del noventa fue testigo de una clara concesión en el papel a los quinientos años de deuda a los indígenas (Brysk, 2000; Van Cott, 2000).

El gobierno no ha sido el único partido con intervención en los asuntos indígenas. Desde mediados de la década del ochenta, el movimiento de indios mexicanos ha sido el foco de diversos grupos de interés. Primero, se interesaron las ONG; luego, el terremoto de 1985 golpeó a la ciudad de México y, junto con la crisis económica, convirtieron a México en una merecida causa para una importante cooperación internacional. Organizaciones relacionadas con la Iglesia también abordaron la cuestión étnica. Así, los indígenas se transformaron en el paradigma de los “grupos vulnerables” y en objeto de asistencia. En el mejor de los casos, también se convirtieron en objeto de solidaridad y acompañamiento. Se multiplicaron proyectos para educación, salud, alimentos, viviendas y, en menor medida, ahorro, préstamos y producción. No es coincidencia, entonces, que el Foro Internacional Matías Romero, focalizado en los “derechos humanos” y un popular lugar de reunión, haya sido convocado por organizaciones de las bases, como Ucizoni, junto con ONG, como Equipo Pueblo. El internacionalismo fue otro factor decisivo en esta etapa, dado que el proceso mexicano está muy unido al de América Latina y tuvo como escenario tres reuniones del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas: el primero en Ecuador, en 1990; el segundo en Guatemala, un año después; y el tercero en Nicaragua, en 1992.

Los eventos del 12 de octubre de 1992 demostraron tanto el aumento del activismo indígena como la confusión predominante. El Zócalo de la ciudad de México, o plaza central, estaba llena de contingentes en representación de una dispersa pluralidad de posiciones políticas: desde grupos culturales ritualistas y la asamblea del Consejo Mexicano de los 500 Años, hasta manifestantes religiosos camino hacia la Basílica de la Virgen de Guadalupe, donde la Iglesia Católica fue perdonada por haberlos coloni-

zado. En Morelia, Michoacán, indígenas enojados destruyeron la estatua de Vasco de Quiroga, misionero proindígena que, posiblemente, no lo merecía; y en San Cristóbal, Chiapas, destruyeron una de Diego Mazariegos, un despiadado conquistador que, sin duda, lo merecía.

Ése fue el punto más alto de la ola neoindigenista que comenzó en la década del setenta. El Consejo Mexicano de los 500 Años, que en 1991 contenía alrededor de trescientas cincuenta organizaciones de veintitrés estados y tenía comités coordinadores en Chiapas, Guerrero, Veracruz, estado de México y Puebla, comenzó a debilitarse luego del 12 de octubre de 1992. Después de esa fecha crítica, el acompañamiento de las ONG también disminuyó. El Encuentro Nacional de la Sociedad Civil y los Pueblos Indígenas, realizado en agosto de 1993, pasó desapercibido. La moda había pasado. Sin embargo, si para octubre de ese año no había más indígenas en el Zócalo, para enero de 1994 habían reaparecido con pasamontañas en todas las pantallas de televisión con motivo de la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

LOS INDÍGENAS ZAPATISTAS: DE GUERRILLEROS A LUCHADORES POR LA DEMOCRACIA

El terreno, sin duda, había sido preparado por casi veinte años de luchas étnicas para ganar la independencia del indigenismo institucional, pero el levantamiento de Chiapas transformó un “grupo vulnerable” merecedor de asistencia en el emblema de la dignidad y la rebeldía (Subcomandante Insurgente Marcos, 2003; Bartra, 2003c). El programa zapatista no es particularmente indigenista (trabajo, tierra, habitación, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz), pero su composición es indígena, como también lo son las estrategias que adoptaron cuando la movilización nacional e internacional abrió el camino hacia la paz. En diciembre de 1994, durante la campaña de la Paz con Justicia y Dignidad que permitió al EZLN romper con el cerco del ejército, publicó la conformación de treinta y ocho “municipalidades rebeldes” autónomas. Meses antes, el 12 de octubre, durante la conmemoración del 502 aniversario de la conquista, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) y la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEPCH) llamaron a la conformación de Regiones Multiétnicas Autónomas. Mientras tanto, otros movimientos campesinos estaban estableciendo municipios independientes en todo México, por ejemplo en Ocosingo, Las Margaritas, las tierras altas de Chiapas y Chalchihuitán (Sarmiento, 1994).

Hasta ahora, aún somos testigos de las autonomías *de facto*, mezcladas con demandas por tierras y otras de indígenas y campesinos. Pero en 1995, cuando la primera Sesión de Diálogo entre el EZLN y el gobierno federal se enfocó en los derechos autónomos y en 1996 modelaron una

propuesta de cambios constitucionales, el movimiento indígena ingresó en una dinámica de rearticulación que la definiría por el resto de la década.

La reforma constitucional sobre los derechos y cultura indígena es comúnmente identificada como la “Ley Cocopa”, que adoptó el nombre de la Comisión Congresal para el Acuerdo y la Paz. Esta iniciativa legal sintetizaba los acuerdos de San Andrés alcanzados entre el EZLN y los representantes gubernamentales en febrero de 1996, y definía los objetivos y estrategias de una nueva fase del movimiento indígena. Ello profundiza la segregación organizacional entre pueblos autóctonos y mestizos, que ya estaba surgiendo en la década del ochenta, y unifica grupos étnicos. A pesar de que hubo diferentes enfoques en la gestación de esta iniciativa legal –comunistas contra regionalistas– representa un marco legal común y plausible, un paraguas de derechos constitucionales compartidos por colectividades diversas y distantes que podían tener fuertes discrepancias en otras cuestiones (Hernández Navarro y Vera Herrera, 1998). Como lo han expuesto dos antropólogos, la autonomía no es el efecto de una decisión unilateral de grupos étnicos o nacionalistas, ni desde los estados. Es el producto de una negociación política (Díaz-Polanco y López y Rivas, 1994). En contraste con negociaciones políticas entre movimientos sociales y el Estado, esto no admite gradualismo: los derechos constitucionales sustanciales para los pueblos indígenas son reconocidos, o no lo son.

La definición de una nueva plataforma y estrategia autónoma exigía una renovada articulación, un proceso organizacional que fue precipitado por la sublevación de Chiapas. En el comienzo, los contingentes étnicos actuaron dentro de la convergencia ciudadana plural –que respondía al llamado del EZLN de agosto de 1994–, la Convención Democrática Nacional, realizada justo dos semanas antes de las elecciones nacionales. La Convención estuvo estimulada por la participación de Cuauhtémoc Cárdenas, el candidato de centro-izquierda, y resultó un frente muy amplio y multclasista de izquierda, articulado primero por convenciones estatales y, más tarde, también dentro de estructuras sectoriales de campesinos, trabajadores, indígenas, estudiantes, mujeres, intelectuales y artistas. Con el triunfo del PRI en las elecciones, la Convención perdió su eficacia para la coyuntura, y el Movimiento de Liberación Nacional (MLN), llamado por el EZLN en la Tercera Declaración de la Jungla de Lacandon, no prosperó. Ésta fue la última iniciativa zapatista llevada a cabo para alentar un frente amplio, popular y multclasista, porque desde fines de 1995 y en 1996, sus llamados sociales fueron primariamente indigenistas; sin embargo no fueron solamente esto, ya que el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), el brazo legal y político del EZLN, se organizó en 1996.

En abril de 1995, representantes de unas cien organizaciones mantuvieron un encuentro en la ciudad de México, la Primera Asamblea Nacional

Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), que elaboró un proyecto de legislación autonomista. El encuentro se prolongó en uno segundo en Vacum, Sonora, y en uno tercero a fines de agosto en Oaxaca. En cada encuentro se incrementaba la asistencia y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía se formalizó como una organización que haría una contribución significativa a la construcción de los Acuerdos de San Andrés unos pocos meses más tarde. Una de las metas clave de ANIPA ha sido crear un cuarto nivel de gobierno, entre los municipios y los estados: las regiones autónomas pluriétnicas (o RAP). Un “Consejo de Representantes” sería la autoridad más alta en las RAP: “Todos los grupos étnicos (indígenas y no indígenas) estarían representados igualitariamente dentro de este cuerpo, sin considerar el peso demográfico de cada una”. Este cuerpo sería elegido por voto directo, secreto y universal cada tres años, “de acuerdo con un principio de gobierno mayoritario relativo” (Ruiz Hernández, 2000: 25).

La primera convergencia de pueblos autóctonos expresamente llamada por el EZLN fue el Primer Foro Indígena Nacional. Se realizó en San Cristóbal, Chiapas, en enero de 1996, como parte del proceso de negociación con el gobierno federal, que había comenzado poco tiempo antes en San Andrés (Hernández Navarro y Vera Herrera, 1998; Gilbreth y Otero, 2001). A este foro asistieron setecientos cincuenta y siete delegados indígenas, quinientos sesenta y ocho observadores, doscientos cuarenta y ocho invitados y cuatrocientos tres periodistas. Entusiasmados por este encuentro, hubo otras reuniones, y se constituyeron foros regionales y estatales. En octubre de 1996, la comandanta Ramona, enferma terminal con cáncer, se ocupó de la Constitución del Congreso Nacional Indígena (CNI) en la ciudad de México. En 1997, cuando mil ciento once zapatistas abandonaron Chiapas camino a la ciudad de México, el CNI sostuvo su segundo congreso. Y en marzo de 2001, el CNI realizó su tercer congreso, coincidiendo con la Caravana Zapatista para la Dignidad Indígena de veintitrés comandantes y un subcomandante a la ciudad de México, donde asistieron a una audiencia en el plenario del Congreso Nacional para hacer de su caso la propuesta legislativa de Cocopa, que había sido enviada al Congreso por el reciente elegido presidente Vicente Fox, primer candidato de la oposición en ganar la presidencia después de setenta y un años de gobierno del PRI. Así, el CNI selló su íntima proximidad con el rumbo del zapatismo de Chiapas, y la demanda por la constitucionalidad del derecho a la autonomía para ese estado estaba atada a una solución pacífica.

La “marcha del color de la tierra”, como también se llamó a la caravana, fue el punto más alto de la fase del movimiento indígena que comenzó a mediados de la década del noventa, y fue articulada al reconocimiento constitucional de autonomía. El autogobierno, por contraste, era una de-

manda ancestral, expresamente buscada durante casi un cuarto de siglo y conceptualmente formulada como un derecho durante la década del ochenta. La peculiaridad del movimiento del EZLN y el CNI desde 1996 es que ha intentado alcanzar un acuerdo con las fuerzas políticas del país que les otorgue un reconocimiento constitucional. La novedad es que tanto los indígenas como los zapatistas centraron su estrategia en conseguir una reforma del Estado.

Ésta no es una meta pequeña. En un país donde las demandas se pelean en términos muy específicos con la esperanza de que el gobierno las satisfaga, luchar por el reconocimiento de los derechos fundamentales es un gran paso. Esto es así y aun más, ya que esta demanda ha movilizó la vasta mayoría de las organizaciones indígenas, que tienen el activo apoyo de las fuerzas sociales progresistas y políticas y cuentan con una amplia simpatía del público en general. Por lo tanto, la excepcional posibilidad de que un proceso legislativo se iniciara desde las bases era percibida como viable.

La coyuntura propicia estuvo presente en dos momentos: durante las negociaciones de San Andrés, en el comienzo de la presidencia de Ernesto Zedillo (1994-2000), y luego con la Caravana por la Dignidad Indígena, a principios de la presidencia de Fox. En ambos casos, cuando las negociaciones se frustraron –en 1996 por el ejecutivo y en 2001 por la legislatura, que aprobó una versión muy diluida de la iniciativa Cocopa–, los indios y zapatistas fueron bloqueados por el balance del período electoral de seis años. Así, las luchas han sido marcadamente discontinuas y prolongadas, porque con el fin de desarrollar una nueva y saludable campaña deben esperar que cambie la coyuntura de la “parte superior” para cambiar la propia. Además, este camino legal parece haberse agotado en la perspectiva de los principales protagonistas. Cuando el Congreso amputó severamente la iniciativa Cocopa, y especialmente después de que la Corte Suprema se negara a arreglar el problema, tanto el CNI como el EZLN cambiaron el terreno de la lucha. Los indígenas ratificaron su decisión de ejercer la autonomía en la práctica, y los zapatistas anunciaron la suspensión de todo contacto con el gobierno. Éstas son respuestas similares pero con diferentes perspectivas. Mientras los pueblos indígenas querían el reconocimiento de un derecho, para el EZLN la aprobación de los acuerdos de San Andrés fue la principal de las tres “señales” del gobierno que habían puesto como condición para reestablecer las negociaciones. De esta manera, los mexicanos retrocedieron en dos terrenos: la emancipación indígena fue detenida y la paz alejada.

Los pueblos autóctonos tendrán que continuar luchando dentro de la limitada protección de la convención de la OIT (ILO, por su sigla en inglés) número 169 (Díaz-Polanco y Sánchez, 2003), y los zapatistas tendrán que continuar haciendo política bajo condiciones de excepción

y dentro del marco de negociaciones “suspendidas”, sin un fin a la vista. No hay duda de que los indígenas y los zapatistas continuarán marchando juntos, pero necesariamente con diversas tácticas y estrategias.

El EZLN ha establecido dos estrategias clave. Primero, respecto de sus bases de apoyo, sujetas como están a un muro político-militar que amenaza con extenderse, el EZLN ha sustituido las *Aguascalientes* (anteriores sitios de reunión con la sociedad civil) por los *Caracoles* (sitios con gobierno propio para las comunidades indígenas autónomas), creando los Consejos del Buen Gobierno y estableciendo mayor autonomía del comando político-militar. De esta manera, el EZLN y sus bases de apoyo están preparados para resistir tanto como sea necesario para llegar a una nueva coyuntura más favorable. Segundo, el EZLN ha proclamado su derecho de hacer política en cada terreno. De este modo, reanimó al FZLN y a su revista política mensual, *Rebeldía*, y durante 2003 incrementó sus intervenciones públicas, luchando por la paz, protestando contra la Organización Mundial del Comercio (WTO, por su sigla en inglés) en Cancún y realizando un encuentro internacional “en defensa de la humanidad”. El FZLN organizó las conmemoraciones del vigésimo aniversario del EZLN y del décimo de la sublevación, que fueron celebradas en muchos lugares en todo México y en por lo menos sesenta y cuatro ciudades en todo el mundo, en cinco continentes.

Lo más importante, sin embargo, es la lección que los zapatistas están aprendiendo de su experiencia reciente y de las circunstancias globales y nacionales. El EZLN ha tenido varias encarnaciones: en 1994, un ejército voluntariamente pacífico fomentó una transición democrática por medios democráticos. Como afirmó el subcomandante Marcos: “La propuesta de la convención es forzar el cambio a través de la ruta electoral [...] Estamos haciendo este esfuerzo de convencer a la gente para agotar la ruta electoral que vale la pena” (Morquecho, 1994). En 1995 y 1996, el EZLN era un grupo insurgente que buscó negociar una extensa agenda de reformas con el poder ejecutivo federal, encabezado por Zedillo, en demanda de compromisos gubernamentales para favorecer políticas públicas para los pueblos indígenas, en las sesiones de San Andrés: “La autonomía no implica que el Estado dejará de tener responsabilidades con los nuevos niveles de organización, que tendrán el derecho a fondos de compensación públicos y otros que se debe a los pueblos indígenas” (EZLN, 1996). En 2001, los zapatistas eran rebeldes que organizaron la Caravana de la Dignidad Indígena para demandar de los legisladores la aprobación de una reforma constitucional; en palabras del subcomandante Marcos en una entrevista con periodistas (Bellinghausen, 2001): “Los pueblos indígenas ganarán [...] Convencemos a los diputados [miembros de la Cámara Baja del Congreso] de que es la hora del Congreso”.

Hasta 2001, los zapatistas fueron un grupo de insurgentes que –sin rendir sus armas– durante más de ocho años habían estimulado reformas a través de elecciones, negociaciones con el ejecutivo y apelaciones a la legislatura. Esta excepcional paradoja de Chiapas finalmente ha arribado a la conclusión de que el sistema institucional ha sido agotado, de que todos los partidos políticos y la elite burocrática son una banda de traidores, de que las tres principales puertas –poderes ejecutivo, legislativo y judicial– están cerradas. Entiende que el sistema está en crisis terminal: “El arte de la política no funciona más”, escribió el subcomandante Marcos (2003).

Alguno de nosotros puede no compartir esta conclusión, aunque el EZLN tiene el derecho de fijar su propia posición y de actuar en consonancia. Pero excepto por su decisión de avanzar hacia la autonomía *de facto*, la apuesta sobre la lucha indígena no ha sido tan claramente establecida. Primero, porque la movilización indígena no es un ejército sino un movimiento social altamente pluralista; segundo, porque para el EZLN el cambio en la legislación Cocopa no fue simplemente una “señal” para reestablecer negociaciones, sino un derecho fundacional, una parte substantiva de una agenda más extensa, por la que los pueblos indígenas han estado expresamente luchando durante más de un cuarto de siglo. Por lo tanto, el desafío del movimiento indígena no es tomar una posición como un actor político sino definir su estrategia como un movimiento social. Esto requiere tomar una postura *vis-à-vis* en su relación con otros sectores populares, en su relación con el Estado y con el gobierno y su aproximación a otras fuerzas políticas. Pero el desafío más grande es encontrar y desarrollar los mecanismos de unidad en un momento en que la meta del EZLN y el movimiento indígena compartido durante la década pasada –para elevar la autonomía a un rango constitucional– continúa paralizado. Al menos ahora, es difícil para el movimiento indígena promover por sí solo una mayor movilización.

CONCLUSIÓN: MÁS ALLÁ DE LA ESPECIFICIDAD ÉTNICA

Después de alrededor de treinta años de políticas indígenas, de la sublevación del EZLN y su eventual diálogo con otras organizaciones indígenas, podemos afirmar con seguridad que los campesinos indígenas mexicanos se han constituido políticamente en términos de la definición de la teoría político-cultural de formación de clases. Esto es así, aun si las principales demandas no han sido alcanzadas, en la medida en que el EZLN y el CNI no han sido cooptados por el Estado y continúan implementando autonomía, pese al retraso legislativo sobre los derechos y la cultura indígenas. Pero debemos recordar que estas negociaciones con el Estado fueron sólo uno de los cuatro mayores temas que estaban por ser solucionados; los otros son temas económicos y agrarios, la reforma del

Estado y los derechos de la mujer. Claramente, estas cuestiones van más allá de las específicas demandas indígenas presentadas por el EZLN, una vez iniciadas sus negociaciones con el Estado. Por lo tanto, la pregunta es: ¿conducirá el EZLN su futura constitución política como una mera organización indígena o como una que también atiende a la naturaleza campesina de sus componentes? La última opción, que en efecto es posible incorporar a la anterior, puede abrir más puertas a los zapatistas y convertirlo en un movimiento más amplio dentro de la lucha general por un proyecto hegemónico democrático-popular y multicultural.

Para Alain Touraine, uno de los más prominentes estudiosos de los movimientos sociales y de la democracia (ver Touraine, 1988, 1997), los zapatistas constituyen un movimiento diverso con al menos dos corrientes en su interior. A una de ellas le gustaría enfocarse en sus componentes indígenas; la otra, que incluye al subcomandante Marcos y a amigos más cercanos, anhela “visitar el mundo” o abrir su espectro de interpe-lación hacia muchos otros grupos y clases subordinadas. Touraine hace una analogía explícita entre las dos corrientes (o facciones) del EZLN y el primer cristianismo: mientras Pedro quería seguir siendo estrictamente judío, Pablo quería llevar el mensaje al mundo (citado en Martínez y Mergier, 2001: 33).

Lo que más le ha interesado a Touraine acerca del EZLN es la forma en que ha logrado articular la defensa material y cultural de las colectividades mayas con un deseo de expandir la democracia política y económica en México. Por un lado, los zapatistas se han apoyado en estas culturas y, por el otro, no se permiten encerrarse dentro de estas culturas o en algún tipo de “diferencialismo”. Como afirma Touraine, el desafío futuro es inmenso: rechazar tanto la posibilidad del aislamiento local como la dilución en un gran partido político, mientras trata de convertir el movimiento indígena en el fermento para la renovación de la democracia mexicana.

La práctica de la autonomía es importante, sí. Pero tiene tantas variantes como dimensiones. Por lo menos respecto de la autoadministración económica, los indígenas no pueden manejarla seriamente, puesto que es un problema compartido por millones de campesinos mestizos y una gran tarea que requiere mayores alianzas y visiones estratégicas (Bartra, 2004). En su lucha como productores de maíz, vegetales o de bienes de silvicultura, las comunidades autóctonas no están solas, porque por cada campesino indígena hay dos mestizos, casi siempre tan pobres como él. Por lo tanto, la lucha rural de los pueblos indígenas está entrelazada con la del campesinado como clase. Ha sido siempre así, incluso durante las décadas del setenta y del ochenta, cuando los indígenas se alinearon dentro de organizaciones coordinadoras campesinas en las cuales su especificidad estaba diluida. Fue sólo en la década del noventa, cuando centraron sus demandas en la constitucionalidad de

sus derechos por la autonomía, que los caminos indígenas y campesinos se separaron temporalmente.

Durante la última década del siglo XX, el movimiento indígena llegó a la mayoría de edad y adquirió tal densidad que logró su propia identidad, estableciendo diferencias sobre la base de sus demandas, campañas, estructura organizacional, discurso, imaginario, sistemas simbólicos y procedimientos. De modo que los indígenas, que solían estar en ruinas, establecieron su hogar organizacional separado. Esto está muy bien. Excepto que este cambio los distanció un poco de los campesinos, los trabajadores y las familias, aun cuando en el proceso los indígenas se hicieron íntimos con la “sociedad civil”, una entidad que hasta 1992 estuvo muy movilizada por los 500 años y eventualmente enamorada del EZLN. Pero en el nuevo hogar hay también peleas, especialmente debido a que el tema constitucional no podría ser resuelto en un futuro previsible, y las autonomías *de facto* son diversas e introspectivas y no favorecen por sí mismas la movilización conjunta. Por lo tanto, mientras los indígenas solucionan sus agravios domésticos, podrían visitar una vez más a la familia, ahora como respetables adultos, y de ese modo quizá puedan renovar la amistad con sus populares primos campesinos y trabajadores. Tal vez juntos puedan lograrlo.

La pertinencia de rearticularse con otros sectores populares-democráticos, en particular con los rurales, surgió no solamente de la insuficiencia del movimiento indígena y sus fuerzas aliadas para llevar a cabo sus demandas históricas, sino también de la reaparición del movimiento campesino. Hacia fines de 2002, el movimiento campesino ha resucitado de la muerte con una imaginación, combatividad, capacidad para la integración programática y una ampliación de convergencia que no han sido vistas desde principios de la década del noventa. Es más, los indios mismos son campesinos.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Culture of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder, CO: Westview Press).
- Bartra, Armando 1985 *Los Herederos de Zapata. Movimientos Campesinos Posrevolucionarios en México* (México DF: ERA).
- Bartra, Armando 1992 “Las Organizaciones Económicas Campesinas ante la Reforma Rural” en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 5/6, pp 126-132.
- Bartra, Armando 2000 “Sur Profundo” en Bartra, Armando (ed.) *Crónicas del Sur: Utopías Campesinas en Guerrero* (México DF: Ediciones Era).

- Bartra, Armando 2001 "Sur: Megaplanes y Utopías en la América Equinoccial" en Bartra, Armando (ed.) *Mesoamérica: Los Ríos Profundos*, (México DF: El Atajo).
- Bartra, Armando 2003a *Cosechas de Ira: Economía Política de la Contrarreforma Agraria* (México DF: Instituto Maya).
- Bartra, Armando 2003b "Los Ríos Crecidos: Rústicas Revueltas del Tercer Milenio" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, Special Issue, *¡El Campo no Aguanta Más!*, pp 13-26.
- Bartra, Armando 2003c "¡Caracoles! Descifrando la Treceava Estela" en *Memoria*, 176, pp 9-13.
- Bartra, Armando 2004 "Rebellious Cornfields: Toward Food and Labour Self-sufficiency" en Otero, Gerardo (ed.) *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society* (London: Zed Books).
- Bellinghausen, Hermann 2001 "La Caravana Zapatista Hará Visible un México Ignorado: En La Caravana de la Dignidad Indígena: El Otro Jugador" en *La Jornada*.
- Brysk, Allison 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford, CA: Stanford University Press).
- CNPA 1982 "La Coordinadora Nacional Plan de Ayala" en *Revista de la Universidad Autónoma de Guerrero*, Extra, 2, pp 45-52.
- CNPA 2003 *Veinte Años de Lucha por la Tierra* (México DF: Instituto Maya).
- Cohen, Jeffrey 2004 "Community, Economy and Social Change in Oaxaca, Mexico: Rural Life and Cooperative Logic in the Global Economy" en Otero, Gerardo (ed.) *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society* (London: Zed Books).
- Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia India y Popular 1991 "Declaración de Principios y Objetivos" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 2, pp 127-129.
- Convención Nacional Democrática (1995) "Los Desafíos de la CND, Propuestas de la Presidencia Colectiva a la Segunda Sesión de la CND" en *Chiapas*, 1(2), pp 181-186.
- Díaz-Polanco, Héctor 1992 "Autonomía, Territorialidad y Comunidad Indígena: Las Reformas de la Legislación Agraria en México" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 5/6, pp 62-79.
- Díaz-Polanco, Héctor y López y Rivas, Gilberto 1994 "Fundamentos de las Autonomías Regionales" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 8/9, pp 92-99.
- Díaz-Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2003 *México Diverso: El Debate por la Autonomía* (México: Siglo XXI Editores).

- Esteva, Gustavo 1999 "The Zapatistas and People's Power" en *Capital & Class*, 68 (verano), pp 153-183.
- Flores Felix, Joaquín 1992 "De Aquí para Poder Sacarnos, Primero Tendrán que Matarnos" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 5/6, pp 155-161.
- Flores Felix, Joaquín 1998 *La Revuelta por la Democracia: Pueblos Indios, Política y Poder en México* (México: UAM-X y El Atajo).
- Flores Felix, Joaquín 1995 "Los Pueblos Indios en la Búsqueda de Espacios" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 11/12, pp 148-58.
- García, María del Carmen, Leyva, Xóchitl y Burguete, Aracely 1998 "Las Organizaciones Campesinas e Indígenas de Chiapas Frente a la Reforma del Estado: Una Radiografía" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 16, pp 75-94.
- Gilbreth, Chris y Otero, Gerardo 2001 "Democratization in Mexico: The Zapatista Uprising and Civil Society" en *Latin American Perspectives*, 119, 28(4), pp 7-29.
- Gordillo, Gustavo 1988 *Campesinos al Asalto del Cielo: De la Expropiación Estatal a la Apropiación Campesina* (México DF: Siglo XXI Editores).
- Hansen, Roger D. 1974 *La Política de Desarrollo Mexicano* (México DF: Siglo XXI Editores).
- Hernández Navarro, Luis 1994 "De Zapata a Zapata: Un Sexenio de Reformas Estatales en el Agro" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 8/9, pp 122-140.
- Hernández Navarro, Luis 1997 "La Autonomía Indígena como Ideal: Notas a *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*, de Héctor Díaz-Polanco" en *Chiapas*, 5, pp 101-116.
- Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (eds.) 1998 *Los Acuerdos de San Andrés* (México DF: Ediciones Era).
- Kearney, Michael 1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective* (Boulder, CO y Oxford: Westview Press).
- Kearney, Michael 2000 "La Comunidad Rural Oaxaqueña y la Migración: Más allá de las Políticas Agraria e Indígena" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 19/20, pp 11-23.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso).
- López Cámara, Francisco 1967 *La Estructura Económica y Social de México en la Época, de la Reforma* (México DF: Siglo XXI Editores).
- Martínez, Sanjuana y Mergier, Anne Marie 2001 "Le Bot, Mitterrand, Saramago, Touraine, Vázquez Montalbán: Ahora Vienen los Verdaderos Desafíos de los Zapatistas", *Proceso*, 1269 (25 de febrero), pp 3034.

- Morquecho, Gaspar 1994 "Tambores de Guerra, Tambores de Paz: Entrevista al Subcomandante Marcos" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 10, pp 164-180.
- Nietzsche, Friederich Wilhelm 1962 *Thus Spake Zarathustra*, traducción de Thomas Common, (New York: Heritage Press).
- Otero, Gerardo 1999 *Farewell to the Peasantry? Political Class Formation in Rural Mexico* (Boulder, CO, y London: Westview Press). Versión revisada y expandida en la edición en español: *¿Adiós al Campesinado? Democracia y Formación Política de las Clases en el México Rural*, (Mexico City: M.A. Porrúa) UAZ and SFU, 2004.
- Otero, Gerardo 2004a "Global Economy, Local Politics: Indigenous Struggles, Civil Society and Democracy" en *Canadian Journal of Political Science*, 37(2).
- Otero, Gerardo (ed.) 2004b *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society* (London: Zed Books).
- Otero, Gerardo y Jugenitz, Heidi 2003 "Challenging National Borders from Within: The Political-Class Formation of Indigenous Peasants in Latin America" en *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 40(5), pp 503-524.
- Paoli, Francisco y Montalvo, Enrique 1977 *El Socialismo Olvidado de Yucatán* (México DF: Siglo XXI Editores).
- Petras, James y Veltmeyer, Henry 2001 "Are Latin American Peasant Movements Still a Force for Change? Some New Paradigms Revisited" en *Journal of Peasant Studies*, 28(2), pp 83-118.
- Ruiz Hernández, Margarito 2000 "The Plural National Indigenous Assembly for Autonomy (ANIPA)" en Aracely Burgete Cal y Mayor (ed.) *Indigenous Autonomy in Mexico* (Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs).
- Sarmiento, Sergio 1994 "El Movimiento Indio y la Irrupción India Chiapaneca", *Cuadernos Agrarios* en Nueva Época, 8/9, pp 79-91.
- Subcomandante Insurgente Marcos 2002 "¿Cuáles son las Características de la Cuarta Guerra Mundial?" en *Rebeldía*, 4, pp 24-41.
- Subcomandante Insurgente Marcos 2003 "Chiapas: La Treceava Estela" en *La Jornada*, 24-26 de julio.
- Touraine, Alain 1988 *Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society*, traducción de Myrna Gozich (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).
- Touraine, Alain 1997 *What is Democracy?* Traducción de David Macey (Boulder, CO y Oxford: Westview Press).

RECUPERANDO LA TIERRA

- UNORCA 1992 "Declaración de Temporal" en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, 5/6, pp 211-214.
- Van Cott, Donna Lee 2000 *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Warman, Arturo 1974 *Los Campesinos Hijos Predilectos del Régimen* (México DF: Nuestro Tiempo).
- Warman, Arturo 1976 *Y Venimos a Contradecir: Los Campesinos de Morelos y el Estado Nacional* (México: La Casa Chata).
- Weber, Max 1958 "Politics as a Vocation" en Gerth, H.H. y Mills, C. Wright (ed. Y tradcc.) *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press).
- Womack, Jr. John 1969 *Zapata and the Mexican Revolution* (New York: Vintage Books).