

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

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

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

Xochitl Leyva, Araceli Burguete
y Shannon Speed
(coordinadoras)



306.08997072

G629g

Gobernar (en) la diversidad : experiencias indígenas desde

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

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

Incluye bibliografía

ISBN 978-968-496-671-0

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

Corrección: Norma Fernández

Formación: Sigma Servicios Editoriales

Diseño de portada: Gabriel Salazar

Primera edición: 2008

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

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

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

ISBN: 978-968-496-671-0

Impreso y hecho en México

Índice

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

INTRODUCCIÓN

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

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

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

Capítulo 2.

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

Pablo Regalsky y Francisco Quisbert 151

Capítulo 3

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

Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado 189

Capítulo 4

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

Consuelo Sánchez y Agustín Martínez Villagrán 229

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:

RECONSTITUCIÓN Y REINVENCIÓN DE GOBIERNOS INDÍGENAS

Capítulo 5

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

Lourdes Tibán G. y Fernando García S. 271

Capítulo 6

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

Santiago Bastos, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez 305

Capítulo 7

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

Araceli Burguete Cal y Mayor y Miguel Gómez Gómez 343

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

Capítulo 8

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

Hugo Aguilar Ortiz y María Cristina Velásquez C. 393

Capítulo 9

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

Shannon Speed y Constantino Rubén Moreno Méndez 433

Capítulo 10

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

Xochitl Leyva Solano y Juan Vázquez 469

CONCLUSIONES

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

Charles R. Hale 515

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

Capítulo 7

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

*Araceli Burguete Cal y Mayor y
Miguel Gómez Gómez*

ACERCA DE LOS AUTORES Y LA METODOLOGÍA

Originario de San Juan Cancuc, Chiapas, con experiencia laboral en dependencias indigenistas del gobierno del estado, Miguel Gómez entró en contacto con los reclamos culturales desde esos espacios. Habiendo apenas egresado de sus estudios secundarios, fue nombrado director de la Casa de la Cultura de San Juan Cancuc, durante el trienio 1991-1994. De las orientaciones teóricas que recibía en su formación como funcionario del gobierno del estado para atender las políticas culturales en el municipio, se privilegiaba el enfoque de “rescate de la cultura”. Sin saber inicialmente a lo que tales orientaciones y responsabilidades lo conducirían en su proyecto de vida, comenzó a comprometerse en la solución de una problemática en ese municipio, que se convertiría en su motivo profesional central: el rescate y fortalecimiento de las “autoridades tradicionales” (me’el mamaletik), cuyo devenir percibía incierto.

Había motivos para su preocupación. Recuerda que en su infancia los me’el mamaletik se reunían cada fin de semana en las inmediaciones del mercado de San Juan Cancuc. Entonces era un grupo de más de cien personas que celebraban rezos,

bebían pox (aguardiente local), organizaban las fiestas patronales y quemaban velas en los lugares sagrados. Miguel se percataba de que este grupo de personas era muy respetado por un sector de habitantes del municipio, todos ellos tseltales, que valoraban sus rituales como actividades que beneficiaban a todo el pueblo. Pero al mismo tiempo se daba cuenta de que había otras personas, también tseltales, que los rechazaban y su presencia les resultaba incómoda, una actitud que había contribuido a disminuir el prestigio, la estima y reconocimiento de ese grupo y que estaba influyendo en el acelerado descenso de sus integrantes.

Aunque carente de formación académica, Miguel Gómez había consumido literatura pertinente que lo hacía sensible al tema. Desde su posición de funcionario municipal, impulsó acciones para “rescatar” y fortalecer a dichas autoridades. Lo hizo gestionando fondos ante las instituciones de gobierno y dedicando tiempo a documentar y fortalecer al gobierno tradicional de su municipio. En esa búsqueda autodidacta, trabajó con otros investigadores académicos como traductor o auxiliar de investigador, habiéndose entrenado para la investigación social, un ámbito en el que es muy reconocido por su compromiso, capacidad y profesionalismo.

Respaldado por esas credenciales y sin experiencia conjunta previa, Araceli Burguete le ofreció colaborar con ella en la investigación que da vida a este capítulo del presente volumen. Araceli Burguete había tratado antes con otros investigadores indígenas, con los que había producido diversos textos en coautoría, pero con ninguno de ellos había realizado una reflexión metodológica sobre lo que tal ejercicio implicaba. Ella había hecho investigación de campo en San Juan Cancuc en el año 2002, mediante una metodología antropológica convencional, de la que obtuvo entrevistas de distintos actores. En esa ocasión el propósito de la investigación era documentar el proceso de creación del municipio (remunicipalización) de San Juan Cancuc, que se llevó a cabo en la década de los ochenta. Le interesaba saber de qué manera el arribo de la institución del municipio libre a San Juan Cancuc había modificado las instituciones de gobierno indígena anteriores a esa fecha, cuando San Juan Cancuc obtuvo sus poderes municipales. Con esta información en mano, y con la que Miguel aportó, se juntaron los archivos para diseñar la estrategia de investigación.

Por la importancia que para Miguel Gómez tenía reflexionar sobre los *me'el mamaletik*, éste fue el tema que se privilegió. Desde su punto de vista, el sentido de la investigación conjunta debía explicar la situación y posibles escenarios para el devenir de lo que él llamaba “las autoridades tradicionales del pueblo”. Sobre la base de este acuerdo, la investigación se dividió en dos componentes: la investigadora académica se encargó de contextualizar las reformas legales que impactaban a los *me'el mamaletik* y él entrevistaría a distintos actores en el municipio para identificar las percepciones y valoraciones sobre las autoridades tradicionales. Para comprender la problemática de estudio, ambos realizaron un taller con los *me'el mamaletik*, para rescatar la autopercepción y aspiraciones que los *me'el mamaletik* tenían en relación con los espacios de poder institucionalizados en el ayuntamiento y en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena del municipio.

A fin de avanzar en la investigación y reflexionar sobre el ejercicio de la colaboración, los dos investigadores programaron dos reuniones cada mes, durante poco más de cuatro meses. Los primeros textos generados fueron elaborados a cuatro manos en estas sesiones, en tanto que la versión final del documento quedó bajo la responsabilidad de la investigadora académica, que lo ajustaría para cumplir con el formato adecuado a los productos académicos. Todas las versiones fueron conocidas por Miguel, quien opinó e incorporó algunas modificaciones a los textos. Después de los dictámenes, las correcciones sugeridas por los dictaminadores fueron resueltas en una sesión de trabajo conjunta, con la que cerramos este capítulo de experiencia de investigación colaborativa.

INTRODUCCIÓN

Este capítulo examina de qué maneras el gobierno de México ha introducido innovaciones en el discurso político y en la ingeniería institucional al combinar el reconocimiento de derechos culturales y nuevas políticas públicas

en la coyuntura posterior al levantamiento armado zapatista (post 1994). Reflexiona en torno a los mecanismos a partir de los cuales se han diseñado políticas multiculturales en México durante las últimas dos décadas, por lo que realizamos un breve acercamiento a la definición de multiculturalismo y a los principales ejes sobre los que descansan esas políticas. En la última sección analizamos el caso del municipio de San Juan Cancuc, para observar en ese microcosmos los procesos que han servido al Estado en la rearticulación de su hegemonía en los contextos indígenas en Chiapas y las tensiones que se producen dentro de dicho municipio al implementar políticas de reconocimiento de la diversidad emanadas de reformas constitucionales posteriores a 1994, específicamente las del reconocimiento a las “autoridades tradicionales” indígenas, como partes del Juzgado de Paz y Conciliación Indígena.

Este capítulo también indaga sobre la importancia que “la asamblea” adquiere como espacio desde donde se gobierna en la diversidad, en un contexto de fragmentación comunitaria, a la que Cancuc ha entrado en la última década como resultado de los procesos políticos en la entidad y de su inserción en las dinámicas nacionales y globales. Es en la asamblea desde donde se rearticulan las comunidades para hacer de Cancuc una “comunidad de comunidades”.

MULTICULTURALISMO EN MÉXICO: UN BREVE ACERCAMIENTO

En 1999 Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema publicaron el libro colectivo *El reto de la diversidad*, en el que una veintena de capítulos bordan sobre el tema de las reformas que emprendían los Estados en los países de estudio (Bolivia, Colombia, Guatemala, Ecuador, Brasil, Nicaragua y México) en la década de los noventa. Documenta las iniciativas que reconocían la multiculturalidad en sus sociedades, en contraste con el enfoque monocultural prevaleciente décadas atrás. En general, la serie de reformas legislativas que proliferaron en los años ochenta y noventa, que reconocen

el carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas, es conocida en la región como “multiculturalismo” (Pineda, 1997; Plant, 1999; Sieder, 2002; Clavero, 2002; Barié, 2003; Postero, 2005).

La noción de multiculturalismo no ha tenido recepción en México, ni en el discurso gubernamental ni en las propuestas y reivindicaciones de las organizaciones sociales indígenas. Es significativo que no haya quedado incorporada en ninguna ocasión en el documento de más de 40 cuartillas de los Acuerdos de Derechos y Cultura Indígena, firmados en febrero de 1996 entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el gobierno de México (los llamados Acuerdos de San Andrés). Y tampoco se le menciona en los documentos de las políticas indigenistas que han derivado de éstos. Pero tal omisión no debe conducirnos a suponer que las políticas propias del multiculturalismo que buscan administrar la diversidad cultural (Díaz-Polanco, 2006) no se apliquen en nuestro país, como veremos más adelante.

En la academia su uso es más frecuente, aunque no siempre preciso, de lo que ha resultado la polifonía del concepto. De modo que se caracteriza por su polisemia y por lo común su utilización carece de rigor en su definición. A grandes rasgos, tres son los contenidos más frecuentes en la literatura. Uno es el que se refiere al multiculturalismo como al hecho social de la diversidad cultural (en realidad la multiculturalidad).¹ Un segundo grupo de autores habla de multiculturalismo como el reconocimiento de derechos constitucionales y alude a la proliferación de normas emitidas en el marco de las llamadas políticas de reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas, a las que hace mención el texto de Assies *et al.* Bartolomé Clavero (2002) y Van Cott (2000), por separado, han llamado a este enfoque “multiculturalismo constitucional”. Esta corriente abreva de las primeras definiciones de multiculturalismo y de las políticas de reconocimiento que inicialmente elaboraron Will Kymlicka (1996) y Charles Taylor (2001) (Chacón, 2005). La tercera aproximación

¹ Por ejemplo Carbonell afirma: “En los últimos años se han exacerbado como nunca las pasiones nacionalistas y culturalistas, lo cual ha generado conflictos de gran magnitud derivados en parte de los retos que para la convivencia y organización estatal representa el multiculturalismo” (2004: 23).

caracteriza el multiculturalismo como una nueva política de Estado, como un proyecto teórico-político que sustituye las viejas políticas de integración nacional para dar paso a una nueva política indigenista.

Al nacer el siglo XXI otros estudios con énfasis nacionales han aportado evidencias sobre las formas en que los Estados de la región han ido recomponiendo su hegemonía y afinando nuevas formas de articulación. En el año 2004, Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra publicaron un libro colectivo con una docena de capítulos que reflexionan sobre México, alrededor de las reformas legales y los cambios en las políticas públicas en el contexto post Acuerdos de San Andrés Larráinzar y en el marco de la alternancia política en la presidencia de la república en la persona de Vicente Fox, candidato del conservador Partido Acción Nacional (PAN). De la evaluación global las editoras del volumen acotan el optimismo que había generado la oferta política de Fox, quien en su campaña política se había comprometido a llevar los Acuerdos de San Andrés a la Constitución, así como a establecer “una nueva relación con los pueblos indígenas”. Los autores de ese libro colectivo advierten que la reforma constitucional de 2001, realizada pocos días después del arribo de Fox a la presidencia de la república, no condujo al reconocimiento de derechos de libre determinación y autonomía, como se había pactado en San Andrés, sino que volvió a colocar a los pueblos indígenas bajo relaciones heterónomas (Sánchez, 2004).

Lo que sucede en el terreno legislativo es ilustrativo. Mientras que por un lado se promovía la reforma al artículo 2º, de corto alcance y nula aplicación, por otro lado se aprobaban reformas de gran calado. Al analizar las reformas legislativas autorizadas durante el gobierno foxista, López Bárcenas (2006) documentó la organicidad de las mismas con el Tratado de Libre Comercio. Observa que con esos cambios “se ha montado” un marco jurídico que ha abierto las puertas hacia un verdadero “saqueo de la naturaleza y el conocimiento indígena”. Anota que grupos de interés empresarial disponen de equipos de cabilderos que están en permanente negociación con miembros del Poder Legislativo para echar a andar propuestas legislativas elaboradas desde los intereses del capital, sin que esos debates se incluyan en la agenda

legislativa de los derechos indígenas, lo que invisibiliza el alcance de los mismos y sus implicaciones en los derechos de los pueblos indígenas.² Desde la perspectiva del autor, esta legislación daña de manera estructural los derechos colectivos indígenas, al afectar directamente los derechos sobre los recursos y patrimonio indígenas. Así, desde los cambios legislativos se despliega una nueva “política indigenista insercionista” (si se puede llamar así) que se inscribe en una lógica política y cultural características del capitalismo multinacional, al que Jameson y Zizek (1998) y Charles Hale (2002) identifican, cada uno por su lado, como “multiculturalismo neoliberal”.

Otra clave importante para comprender las estrategias del Estado mexicano contemporáneo para administrar la diversidad es la nueva situación de fragmentación de las políticas indigenistas. En el pasado reciente las políticas integracionistas incorporaban una sola política para todos los pueblos indígenas del país que emanaba de una sola oficina, que era el Instituto Nacional Indigenista (INI). Hoy parece asistirse a una época de reconfiguración hacia un “postindigenismo”; al nacimiento de una suerte de “indigenismo segmentado”, en donde los vínculos con los colectivos indígenas se fragmentan y las políticas públicas dirigidas hacia éstos se operan desde distintas oficinas y con varias estrategias. Puede afirmarse que hoy día no hay una única política indigenista de Estado para enfrentar la cuestión étnico-nacional en el país. Los distintos vínculos se dejan a merced de las dinámicas específicas en que las distintas regiones indígenas se insertan en la globalización. De lo que resulta que el indigenismo en tiempos de multiculturalismo tiene muchas caras. Así, con ciertos segmentos de la población se mantienen políticas asimilacionistas, y con otros se reconocen los derechos de la diferencia cultural. De la misma forma, mientras que en algunas

² Por desgracia, esto ha sucedido a espaldas de los actores indígenas, sin que el movimiento indígena tenga capacidad de respuesta, ni en la calle ni en el Poder Legislativo. La tendencia que creó la corriente hegemónica del movimiento indígena en México, de rechazar todo tipo de interlocución y negociación con el Estado y de mantenerse ajeno a la lucha por el poder político para construir alianzas con los partidos y eventualmente llevar liderazgos indígenas a los poderes Legislativo y Ejecutivo, ha tenido consecuencias verdaderamente graves al crear un vacío de defensa de derechos en el terreno del poder político. Sin duda, éstas serán difíciles de “desmontar” y tendrán repercusiones de largo plazo.

regiones las políticas indigenistas son omisas, en otras la presencia del Estado es densa y despliega estrategias que podríamos calificar de “insercionistas”. Es decir, que las acciones públicas se destinan a “insertar” a la sociedad y la naturaleza dentro de las dinámicas del mercado.

Los aportes de los autores del libro colectivo de Hernández *et al.* y del de López Bárcenas nos permiten constatar que indigenismo y multiculturalismo en México no son conceptos opuestos. Ponerlos uno frente al otro, de manera excluyente, es un falso debate. El multiculturalismo no es la traducción mecánica o la consecuencia natural de una mera operación matemática que resulta de la suma del reconocimiento de la diversidad cultural (multiculturalidad). Al traducir la realidad multicultural a una política de Estado³ (multiculturalismo), la diversidad cultural adquiere nuevos sentidos, es resignificada y renombrada en la búsqueda de un nuevo consenso nacional.⁴

A diferencia del indigenismo asimilacionista, el indigenismo multiculturalista es un proyecto teórico-político que se construye en la coyuntura

³ La definición que ofrece Cansino sobre Estado nos resulta útil: “... (es) una forma política históricamente determinada y no un concepto universal válido para todo tiempo y lugar”. En la actualidad es necesario referirnos al “Estado moderno”, comprendiéndolo como una forma de ordenamiento político, surgido en Europa, pero cuya construcción es social e históricamente determinada. Por Estado moderno podemos entender (siguiendo la definición de Hall y Ikenberry): “...un conjunto de instituciones, manejadas por el propio personal estatal, entre las que destaca muy particularmente la que se ocupa de los medios de violencia y coerción; un conjunto de instituciones localizadas en un territorio geográficamente delimitado, atribuido generalmente a su sociedad, y la instancia que monopoliza el establecimiento de reglas en el interior de su territorio, lo cual tiende a la creación de una cultura política común, compartida por todos, o la mayoría de los ciudadanos” (Cansino, 2000: 222).

⁴ Sarela Paz identificaba esas tendencias al referirse a las políticas de reconocimiento de Chiapas y Oaxaca. Lo dice de la siguiente manera: “Podemos decir que una cara de la diferencia permite discutir los procesos de desigualdad en nuestras sociedades y contribuye a ampliar visiones de pluralismo, allí donde ésta juega un rol de discriminación. La otra cara (...) (los casos de Oaxaca y Chiapas) se relaciona con las formas en que las estructuras del poder son susceptibles de renovarse usando las diferencias como un instrumento fundamental en la lucha hegemónica que se reinscribe en las leyes con el fin de controlar las formas de su realización. Cuando ello ocurre, el Estado consolida su hegemonía y el lugar privilegiado para designar y nominar la representación de la diferencia. En este sentido, la diferencia no puede ser leída sólo como una expresión de alteridad, sino también como una forma política que rige relaciones sociales” (2004: 357).

del México post 1994, para rearticular la hegemonía y la dominación de los pueblos indígenas bajo el Estado-nación en el proyecto del Estado neoliberal. Después de la rebelión armada en Chiapas y en un contexto de negativa generalizada en el sistema político para cumplir los acuerdos de San Andrés Larráinzar, el Estado reelaboró sus políticas indigenistas en gramática multicultural. Al hacerlo, el Estado mexicano abandonó la posibilidad de “gobernar la diversidad” mediante el reconocimiento del derecho de libre determinación y autonomía de los pueblos indígenas (como había quedado acordado en San Andrés) y se posicionó en favor de “administrar la diversidad”, en la lógica del multiculturalismo neoliberal. Brevemente, veamos ahora de qué maneras el Estado-nación mexicano utiliza la lógica del multiculturalismo desde la ingeniería de las reformas legales y las políticas públicas.

ADMINISTRAR LA DIVERSIDAD: LOS EJES DEL MULTICULTURALISMO EN MÉXICO

De las estrategias que el Estado despliega para administrar la diversidad en un contexto en donde simultáneamente hace esfuerzos para reconstruir su hegemonía, identificamos tres que nos parecen centrales: reconocimiento de derechos huecos para los indígenas; la vía rápida del multiculturalismo, y la pulverización de los derechos.

RECONOCIMIENTO DE DERECHOS HUECOS PARA LOS INDÍGENAS, COMPETENCIAS NUEVAS PARA EL ESTADO

Con más distancia que aceptación desde el todavía incipiente movimiento indígena, el Congreso de la Unión aprobó en el año 1992 una reforma al artículo 4º constitucional en materia de derechos y cultura indígenas. La reforma reconocía el carácter pluricultural de la nación mexicana fundado en la existencia “original” de “pueblos indígenas” en el territorio nacional. Y,

también, la obligación del Estado a “proteger y promover” el desarrollo de las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social” de esos pueblos (Ruiz y Burguete, 2003).⁵ Como es sabido, la reforma nunca fue reglamentada, por lo que se aplicó de manera parcial (por ejemplo, en lo que compete al Poder Judicial) y sólo en algunos estados (como Chiapas) las constituciones locales fueron modificadas para incorporar el reconocimiento del carácter pluricultural de las entidades federativas. En febrero de 1996 el gobierno y el EZLN firmaron los primeros y únicos Acuerdos, en los cuales los poderes Ejecutivo y Legislativo se comprometieron a establecer “nuevas relaciones” con los pueblos indígenas al reconocerles derechos de libre determinación y autonomía. Pero pocos meses después el gobierno se deslindó de los Acuerdos, incumplió y el diálogo se suspendió sin que hasta hoy día (2007) se hayan restablecido.

En marzo de 2001 el Congreso de la Unión aprobó una reforma constitucional,⁶ ahora en el artículo 2º, que ha corrido con la misma suerte que la de 1992 en cuanto su corto alcance y su aplicación parcial. La reforma en cuestión fue ampliamente rechazada en su momento, las organizaciones indígenas la consideraron una simulación más y el EZLN acusó de “traición” al Congreso en esa ocasión. A la letra, la polémica reforma del artículo 2º dice, en su fracción “A”: “Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para: ...” A partir de aquí se enumeran siete fracciones

⁵ El texto decía lo siguiente: “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta las prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley”. El decreto fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 28 de enero de 1992.

⁶ Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de 2001, que adiciona un segundo y tercer párrafos al Artículo 1º, reforma del Artículo 2º, deroga el párrafo primero del Artículo 4º, adiciona un sexto párrafo al Artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del Artículo 115, todos de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. El énfasis es nuestro.

que definen los derechos específicos “autonómicos” que gozarían todos los pueblos indígenas de México en el ejercicio de sus derechos de libre determinación y autonomía.⁷ Pero inmediatamente, al concluir la enumeración de las siete fracciones que enuncian los derechos, el siguiente párrafo acota que tales derechos sólo podrán ser reconocidos y legislados en las entidades federativas, dejando a la soberanía de los estados sus alcances. Además se afirmaba que los derechos “de autonomía” sólo pueden aplicarse en el ámbito municipal, sin violentar la legislación municipal (Burguete, 2006).

De esta forma, aunque la letra de la reforma reconoce a los pueblos indígenas el derecho de libre determinación y autonomía, con todos esos “candados”, los “derechos autonómicos” de los pueblos indígenas en México nacieron y permanecen “huecos”.⁸ A la hora de las políticas públicas, el gobierno mexicano ha evadido comprometerse con la vigencia de los derechos de libre determinación, autonomía, autogobierno, territorios y recursos naturales. De lo que resulta que la llamada “nueva relación” haya quedado reducida a meros derechos huecos. Tal y como lo hizo antes con la reforma constitucional de 1992, el Congreso de la Unión legisló para “reconocer” derechos indígenas que en realidad otorgaban al Estado nuevas competencias para profundizar su intervención en los pueblos indígenas, en aquellos intersticios autonómi-

⁷ Estos derechos son: I) decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; II) aplicar sus propios sistemas normativos en la regularización de sus conflictos internos; III) elegir de conformidad con sus normas y procedimientos tradicionales a las autoridades y representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno interno; IV) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y demás elementos que constituyan su cultura e identidad; V) conservar y mejorar su hábitat; VI) acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades; y VII) elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos.

⁸ Retomamos esta idea de Bartolomé Clavero. La decepción por la formulación de los derechos autonómicos fue bien resumida por este autor cuando afirma: “México ha adoptado en 2001, con el lenguaje como hemos visto, la misma falta de consecuencia, aun llegando en su caso a proclamar hueramente en la misma Constitución el derecho de libre determinación de los pueblos indígenas” (2002: 14).

cos que se habían mantenido fuera de la injerencia directa del Estado. De esta forma, las reformas constitucionales de 1992 y 2001 tuvieron como propósito expandir la institucionalidad del nuevo Estado que se estaba constituyendo en el marco de las políticas neoliberales. Al final del día se constata la nulidad de ambas reformas en cuanto a su aplicación. En realidad se inscriben en una misma lógica de simulación del “reconocimiento”.

Mediante la estrategia de reconocimiento de “derechos huecos” el Estado vuelve a poner en sus manos la prerrogativa de decidir qué instituciones, qué prácticas y rasgos culturales indígenas “se reconocen”; cuáles derechos, instituciones y prácticas deben protegerse y fortalecerse, y cuáles deben ser eliminadas y eventualmente criminalizadas y perseguidas. A partir de reformas legislativas y administrativas dadas en el marco de las llamadas políticas de reconocimiento, el Estado se abroga la prerrogativa de decidir cuáles son las instituciones indígenas que son “reconocidas” y “permitidas”, y cuáles no. Las que no son “reconocidas” quedan fuera de la ley. Éstas son perseguidas, lo que da origen a una “judicialización” de ciertas prácticas e instituciones de gobierno indígena, como son, por ejemplo, los “municipios autónomos” zapatistas en Chiapas.

En síntesis, las “políticas de reconocimiento” en México han quedado preñadas de contradicciones que nulifican lo que afirman reconocer. Dentro de ellas, la más grave es la prerrogativa que el Estado-nación asume para decidir cuáles son las instituciones indígenas “autónomas”. En Chiapas, algunas de estas instituciones definidas por el neoindigenismo del multiculturalismo, que quedaron como “instituciones de gobierno permitidas”, fueron el municipio libre, las autoridades municipales electas mediante la democracia electoral y las políticas de “descentralización participativa”. Todo ello en un contexto de “normalización democrática post 1994”. Éste es el sentido del título de este capítulo: el ayuntamiento de San Juan Cancuc, Chiapas, como un “gobierno indígena permitido”.⁹

⁹ En estas nociones parafraseamos a Hale (2004) con la imagen del “indio permitido”. Refiere al perfil de un tipo de discurso indígena escrita en clave multicultural, que goza de la aceptación del

DESCENTRALIZACIÓN PARTICIPATIVA
Y PLURALISMO POLÍTICO EN ESPACIOS INDÍGENAS:
LA VÍA RÁPIDA DEL MULTICULTURALISMO

Sin ninguna instancia que verifique el cumplimiento de los Acuerdos como consecuencia de la virtual cancelación de las mesas de diálogo entre el EZLN y el Estado y, como corolario, sin movimiento indígena que monitoree el cumplimiento de los Acuerdos y presione a las partes, el gobierno federal y del estado han continuado realizando reformas legislativas y aplicando políticas públicas de manera unilateral, “interpretando” los Acuerdos, que han caminado principalmente sobre dos ejes: el primero se centra en el reconocimiento de derechos indígenas (huecos) y el otro implementa una agenda gubernamental en el marco de la reforma del Estado, que toca diversas materias, tales como la agraria, desarrollo rural, descentralización municipal, reformas político-electorales y como lubricante las políticas asistenciales. Las “dos vías” se ofrecen a los pueblos indígenas como la oferta gubernamental de la política indigenista en turno. Sin embargo, ambas estrategias se ejecutan bajo calendarios y dinámicas diferentes.

Por un lado, una vía que camina lenta (la de derechos indígenas, como vimos de corto alcance y casi nula aplicación) y, por el otro lado, las políticas públicas emanadas desde la lógica de la reforma del Estado neoliberal. Esta combinación de dos vías –o si se prefiere una sola vía en la que los derechos indígenas se ubican en el furgón trasero del neoindigenismo, quedando como mera retórica– que caminan a ritmos diferentes es lo que ha hecho posible la rearticulación de la hegemonía del Estado en los contextos indígenas. Las políticas públicas en “gramática multicultural” han relegitimado la presencia del Estado, profundamente cuestionado como resultado de sus políticas públicas de gramática asimilacionista.

Estado, que es acorde con los límites y la agenda que el Estado pone y que le ofrece el soporte sobre el cual reconstruir su hegemonía.

En el caso del estado de Chiapas, como veremos más adelante con el estudio de caso en el municipio de San Juan Cancuc, el gobierno municipal es el que se encarga de reconstruir “desde abajo” dicha legitimidad, al tejer una nueva red de alianzas sobre la base de dos componentes básicos, a saber: a) un conjunto de políticas de descentralización –acceso a fondos públicos municipales y políticas de participación local a partir del mecanismo institucional del Comité de Planeación del Desarrollo Municipal (Coplademun)–, y b) cambios en los discursos y prácticas políticas en los municipios indígenas que incorporan los valores del pluralismo político introducidos por medio de la democracia electoral. De esta forma, las políticas de descentralización municipal, el pluralismo político, el religioso, las políticas asistenciales y la asignación de fondos públicos para atender el rezago social (de infraestructura principalmente) son las herramientas políticas básicas a las que el Estado ha recurrido para fortalecer su presencia. Importa destacar que en esta coyuntura los derechos indígenas y las políticas de reconocimiento han sido subordinados, colocados como una pantalla que justifica la nueva ingeniería estatal que reconstruye la nueva hegemonía del Estado en las zonas indígenas, en el Chiapas post 1994.

REFORMAS INDÍGENAS EN LAS ENTIDADES FEDERATIVAS: LA PULVERIZACIÓN DE LOS DERECHOS

Las reformas de 2001 fortalecieron las funciones que los poderes legislativo, judicial y ejecutivo de las entidades federativas deben cumplir en la nueva construcción de la hegemonía del Estado en los territorios indígenas. En el caso de Chiapas la presencia del EZLN y los acuerdos de paz firmados entre las partes son un referente fundamental para entender las reformas y políticas emanadas desde los tres poderes en el estado, ya que no sólo deben atender los desafíos de gobernar la diversidad cultural indígena en la

entidad,¹⁰ sino además enfrentar un conflicto armado en su seno. Por este peso específico en Chiapas, los Acuerdos firmados con el EZLN constituyen un referente importante y las partes en conflicto han apelado a su letra para legitimar sus discursos y sus prácticas. En el documento Número 3.2 del cuerpo de los Acuerdos de San Andrés quedaron escritos los compromisos específicos para Chiapas con el nombre de “Acciones y medidas para Chiapas: compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos del estado, federal y el EZLN”.¹¹

Como se sabe, la aplicación de dichos Acuerdos no avanzó. La virtual cancelación del diálogo entre las partes condujo a que cada una de las partes decidiera aplicarlos por su cuenta. El EZLN creó como mecanismo de presión sus propios municipios y regiones autónomas que incluyen a sus miembros, mientras que el gobierno federal y del estado realizaron decidió, también de manera unilateral, distintas reformas legislativas en materia de derechos y cultura indígena que no han contado ni con la par-

¹⁰ Chiapas cuenta para el año 2000 con 3 920 892 habitantes, ocupando el octavo lugar de las entidades estatales del país. Del total de su población, del 24 al 32% (de 979 614 a 1 266 043 personas) pertenece a un “pueblo indígena”. Los porcentajes varían según los criterios utilizados en las encuestas. Por un lado se establecen criterios visibles, como hablar una lengua indígena o mantener el traje tradicional, y por el otro prevalece el criterio de la autoidentificación como indígena. El 81.5% de la población indígena se concentra en tres regiones: los Altos, el Norte y la Selva. Los grupos indígenas predominantes son el tsotsil, 36% de la población indígena total; tseltal, 34.5%; chol, 17.4%; zoque, 5%, y tojolabal, 4.7%. Otros grupos lingüísticos como los mame, chuj, kanjobal, jacalteco, lacandón, katchikel y mocho (motozintleco) forman el 2.3% restante de la población indígena del estado (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 25 mayo 2005).

¹¹ En dicho acuerdo las partes asumieron los siguientes compromisos: a) La creación de una comisión para la reforma municipal y la redistribución. Su objetivo fue establecer nuevos municipios en el estado y reorganizar los distritos electorales en la entidad, incrementando el número de diputados indígenas en el Congreso local. b) Garantizar el acceso pleno de los indígenas chiapanecos a la justicia, por lo que se considera necesario la reorganización y reestructuración de los órganos de procuración e impartición de justicia y el reconocimiento de las autoridades tradicionales, así como su derecho a conservar tanto las instituciones como las costumbres propias en la solución de conflictos internos (http://www.ezln.org/san_andres/acuerdos.htm, consulta 25 mayo 2005).

tipación ni con la y aprobación del EZLN y, como corolario, tampoco de las organizaciones indígenas de Chiapas y del país. Aprovechando el espacio creado por el vacío del diálogo, se ha producido un despliegue de la ingeniería gubernamental para ajustar tuercas en el rediseño de todo el aparato estatal y adecuarlo al paradigma del multiculturalismo, diseñado desde las élites políticas.

De las acciones unilaterales aplicadas en Chiapas importa destacar las reformas constitucionales realizadas en junio de 1999, que reconocían “la autonomía indígena” y como parte de ella a sus “autoridades tradicionales”, en su artículo 13 (Burguete, 2001; Leyva *et al.*, 1998).¹² Previamente, el 12 de marzo de 1998, mediante el Decreto 247 publicado en el *Periódico Oficial*, núm. 15, se había modificado la estructura del Supremo Tribunal de Justicia, gracias a lo cual las “autoridades tradicionales indígenas” tendrían la función “auxiliar” en la impartición de la justicia, en un Juzgado de Paz y Conciliación Indígena que sería creado para tales fines.¹³ Estos Juzgados, ordenaba el decreto, se establecerían en cada uno de los municipios caracterizados como “mayoritariamente indígenas”. Al respecto, en la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas –que reglamenta la reforma constitucional del artículo 13 y el Decreto 247 y fue aprobada un mes después de la reforma constitucional–, quedó escrito lo siguiente:

¹² Con fecha 14 de junio de 1999 fue reformada la Constitución Política del Estado en sus artículos 4, 10, 12, 13, 29 y 42, mediante Decreto 191, publicado en el *Periódico oficial*, número 033, de fecha 17 de junio del mismo año. El Decreto 207, publicado en el *Periódico oficial*, el miércoles 29 de julio de 1999, dio a conocer la Ley Reglamentaria.

¹³ La creación de estas instituciones puede verse claramente como una política de Estado, ya que esta estrategia ha sido continua, aun cuando el gobernador haya sido sustituido. La noticia de la creación de estos juzgados fue dada a conocer en junio de 1997 por el entonces gobernador del estado Julio César Ruiz Jerro. En esa ocasión informó de la creación de Juzgados de Paz y Conciliación en los municipios de Mitontic, Zinacantán, Tenejapa, Huixtan, Oxchuc, Altamirano y Chilón, en la comunidad de Bachajón. Véase nota periodística publicada el 2 de junio de 1997: “Edifican juzgados de Paz y Conciliación en siete municipios indígenas de Chiapas” (<http://www.cronica.com.mx/cronica/1997/jun/02/nac05.html>, consultada: 10 de febrero de 2006).

Artículo 5.- Se reconoce, en el ámbito de la competencia estatal, el derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas chiapanecos, en toda su amplitud política, económica, social y cultural, fortaleciendo la soberanía, la democracia y los tres niveles de Gobierno, en el marco de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la particular del Estado.

Artículo 6. Esta ley reconoce y protege a las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas, nombradas por consenso de sus integrantes y conforme a sus propias costumbres.

Las autoridades tradicionales, quienes ancestralmente han aplicado los usos, costumbres y tradiciones de sus comunidades en la solución de conflictos internos, serán auxiliares de la administración de justicia y sus opiniones serán tomadas en cuenta en los términos de la legislación procesal respectiva para la resolución de las controversias que se sometan a la jurisdicción de los juzgados de paz y conciliación indígenas.¹⁴

No es propósito de esta colaboración hacer un análisis detallado sobre los alcances de la reforma del artículo 13 constitucional. Sin embargo, el articulado citado nos merece algunos comentarios. En primer lugar, importa destacar el papel que cumple la llamada “técnica legislativa” como un recurso usado desde el poder para, mediante artificios de retórica legislativa, vaciar los derechos “autonómicos” que presuntamente afirma reconocer. Discurso jurídico construido en la lógica de la doble moral y simulación con la que se ha legislado en esta materia.

Para ilustrarlo, véase la forma como están contruidos los párrafos de los artículos 5° y 6° citados. A cada derecho “autonómico” reconocido, de inmediato se le aplica un “candado legislativo” que impide su realización. Por ejemplo, en el artículo 5° un primer párrafo contiene el

¹⁴ Ley Reglamentaria de la Reforma al Artículo 13 de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Chiapas, *Periódico Oficial*, núm. 042, jueves 29 de julio de 1999. El énfasis es de los autores.

reconocimiento de derechos que dice: se reconoce “el derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas”, para continuar enseguida con un párrafo que los nulifica: “fortaleciendo la soberanía, la democracia y los tres niveles de gobierno, en el marco de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la particular del estado”.¹⁵

Este tipo de construcción ha dado como resultado que el reconocimiento de derechos haya quedado en el terreno de la retórica, con lo que los derechos reconocidos nacen muertos y quedan huecos. Toda vez que el resto de la Constitución está blindada por un articulado coherente con el paradigma que da primacía a los derechos individuales, sin que se haya abierto la posibilidad de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos. Como hemos visto, esta misma técnica legislativa de producir “derechos huecos” fue usada por el Congreso de la Unión en la reforma de 2001, lo que hace suponer que estamos frente a la configuración de un patrón: el de la simulación en las políticas de reconocimiento.

Un segundo propósito de esta técnica legislativa de derechos indígenas huecos es ampliar las competencias del Estado para garantizar una mayor presencia e intervención en las jurisdicciones indígenas, en aquellos intersticios autonómicos que habían permanecido protegidos por los “usos y costumbres” indígenas, lo que hace posible el reconocimiento de la diversidad cultural tutelada. Por ejemplo, el artículo 6º presenta una estructura de redacción que si bien menciona los “usos y costumbres” como marco para la resolución de los conflictos, evita reconocerlos como un derecho. El objetivo del artículo 13 es, básicamente, dar legalidad y legitimidad a la instauración de un juzgado indígena subordinado al Poder Judicial, y de esta forma colocar a “las autoridades tradicionales de las comunidades indígenas” como auxiliares en la administración de justicia. Antes de esta

¹⁵ Este “reconocimiento” tiene la agravante adicional de que no quedó incorporado dentro de la reforma constitucional, sino solamente en la ley reglamentaria, lo que hace que en realidad sea anticonstitucional (véase Burguete, 2001; Leyva *et al.*, 1998).

reforma, la impartición de justicia en los municipios indígenas se hacía mediante sus propias normas y sus propios mediadores, en una interpretación libre de la normatividad estatal (interlegalidad). Pero a partir de esta reforma el Poder Judicial tuvo a su favor una base legal para expandirse en los territorios indígenas y ocupar aquellos intersticios autonómicos que por diversas razones habían permanecido en manos de las propias instituciones indígenas.

Vemos irrumpir así una típica fórmula indigenista de “reconocer” a las instituciones indígenas mediante el mecanismo de “auxiliares” y luego servirse de ellas al subordinarlas a la institución estatal y a partir de este camuflaje hacer posible que la institucionalidad estatal penetre y desplace a la institucionalidad indígena previamente existente.¹⁶ En suma, todo parece indicar que con cada reforma legislativa en materia de derechos y cultura indígena las instituciones estatales resultan ser las más fortalecidas, dotadas con nuevas competencias para tejer de manera más fina su intervención.

Por otro lado, las reformas chiapanecas de 1999 y el articulado en cuestión nos permiten observar también los límites que el Estado ha puesto para el reconocimiento del autogobierno indígena. Como sucedió en la década de los setenta con la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), el reconocimiento del “autogobierno” que promovía la representación indígena quedó acotado a instituciones que el gobierno podía homogeneizar y corporativizar como contrapartes moldeables. En efecto, la reforma constitucional de 1999 en Chiapas, que se suponía

¹⁶ No es la primera vez que así sucede. Durante el periodo del gobernador Patrocinio González Garrido (1988-1993) el Congreso local realizó diversas reformas en materia de derechos y cultura indígena. En 1990 la Ley de Salud fue modificada, el H. Congreso del Estado de Chiapas adicionó el Capítulo IV relativo a “Los auxiliares del fomento a la salud” (Ley de Salud 1990). La reforma reconoció a los “médicos tradicionales indígenas” como “auxiliares” de salud, sin que fueran consultados, pese a que para entonces el Convenio 169 de la OIT ya era vigente en México. El decreto fue publicado en el *Periódico Oficial*, núm. 101, del día martes 30 de octubre de 1990.

reconocía el derecho de libre determinación y autonomía, no incluyó el reconocimiento de los sistemas políticos indígenas y su sistema de autoridades existentes en los municipios (y mucho menos su diversidad, como por ejemplo los gobiernos autónomos zapatistas), sino sólo un único diseño posible de autoridad: el “gobierno tradicional”, al que además acotó sus funciones al restringirlo como auxiliar del Poder Judicial. Al reconocer el autogobierno indígena como un “gobierno tradicional” pulverizado y acotado, se refrenda el patrón de “reconocer” la diversidad cultural, pero sólo aquella significada desde el poder. De lo que resulta el reconocimiento de una diversidad cultural permitida. Es decir, de esa diversidad que pueda ser institucionalizada, dentro de la que cabe un solo tipo de autoridad: el gobierno indígena permitido. Una suerte de autoridades indígenas “autorizadas” y legitimadas en la noción de “diversidad” reconocida por y desde el poder.

La rearticulación de la hegemonía del Estado que se produjo en la coyuntura de la última década durante el periodo 1994-2004 tuvo lugar, en un contexto de fuerte confrontación civil interna. Era el terreno de las luchas por los bienes materiales y simbólicos y proyectos políticos divergentes que se disputaban entre actores locales. Y las instituciones del gobierno federal y del estado no fueron parciales y se esmeraron en profundizar su intervención. Con beneficios clientelares alentaron a algunas organizaciones y liderazgos para debilitar a unas, movilizar a otras y para desmovilizar a algunas más. Mediante diversas políticas, como las de “descentralización”, “participación” y remunicipalización, entre otras, el gobierno obtuvo el consentimiento social requerido, al tiempo que alentó las contradicciones hasta la confrontación, con propósitos contrainsurgentes y para hacer avanzar por la vía de la violencia su proyecto hegemónico (Leyva y Burguete, 2007).

A manera de balance podemos afirmar que a diez años del conflicto armado (1994-2004) los indígenas chiapanecos han perdido autonomía, y han visto debilitarse sus intersticios autonómicos (aunque han construido

otros). El “cumplimiento” unilateral de los Acuerdos de San Andrés ha sido la estrategia (exitosa por cierto al ocupar los intersticios autonómicos, como por ejemplo el sistema de usos y costumbres de impartición de justicia indígena) que los gobiernos federales y del estado han implementado desde 1996 para ampliar y reforzar su presencia. En casi una década (1994-2004), los gobiernos federal y del estado han trabajado para reinventar el indigenismo (neoindigenismo) y rearticular a los movimientos y luchas indígenas al modelo de dominación neoliberal y de esta forma reconstruir la hegemonía del Estado que había sido fuertemente vulnerada por la insurrección zapatista —y las luchas civiles que la acompañaron— entre 1994 y 1998. A una década del levantamiento armado, las líneas básicas del multiculturalismo en México y Chiapas ya están trazadas.

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD EN SAN JUAN CANCUC: AUTORIDADES TRADICIONALES Y GOBIERNO PERMITIDO

Enfrentar el reto de gobernar la diversidad no es ahora un dilema exclusivo de los Estado-nación, pues involucra también a los indígenas, en tanto que éstos son a su vez gobierno en sus localidades y municipios, y muchos de ellos funcionarios de gobierno en las escalas federal y del estado. De tal forma, los indígenas no son ajenos al desafío de “gobernar (en) la diversidad”. Ésta se encuentra también en su seno, dentro de su propia organización social y política. La diversidad política-ideológica y religiosa y, en consecuencia, la puja interna para reconfigurar la cultura y su sociedad, es inherente a esos pueblos, y constituye uno de los retos que enfrentan para lograr su gobernanza local.

Para acercarnos al análisis de los desafíos de “gobernar (en) la diversidad” en un contexto indígena, nos hemos apoyado en la definición que Héctor Díaz-Polanco ofrece cuando afirma:

La diversidad se puede entender, como hasta aquí, como la coexistencia de sistemas culturales distintos. Pero también puede comprenderse como la necesaria convivencia de varios enfoques doctrinales de carácter comprensivo (filosóficos, religiosos, políticos, etc.) que permiten a los individuos construir (no obstante pertenecer a un mismo sistema cultural: *n. g.*, la “civilización occidental”) distintas visiones del mundo, de los fines de la existencia y, en resumidas cuentas, concepciones de lo que para ellos constituye la vida buena (2004: 22).

Esta definición nos es útil para reflexionar en torno a la “diversidad en la diversidad”: es decir, comprender que la diversidad no es bipolar —entre dos extremos étnicos—, sino que cruza a toda la sociedad, y que obviamente también se produce en el seno de los contextos indígenas. De tal forma, “gobernar la diversidad” es un desafío que enfrentan por igual el gobierno mexicano, el gobierno del estado, así como los ayuntamientos de los municipios indígenas de la entidad chiapaneca.

Hoy día, lo característico de los pueblos indígenas es su diversidad intrínseca. En los últimos años se han diferenciado internamente y en ellos coexisten distintas visiones del mundo, de los fines de existencia y, lo más relevante, de lo que para ellos constituye “la vida buena”. La diversidad político-religiosa e ideológica cruza de manera sensible la vida de las sociedades indígenas chiapanecas. Quienes arriban a Chiapas buscando comunidades homogéneas, ajenas al conflicto interno o compartiendo una sola propuesta política-ideológica se desencantan frente a la cruda realidad: su acentuada fragmentación y polarización. Enfrentar el reto de gobernar esa diversidad es uno de los principales desafíos de la gobernanza en los contextos indígenas. Por eso, cuando en los municipios indígenas los ayuntamientos, las organizaciones indígenas y diversos actores implementan acciones coherentes con los dos ejes centrales de la “vía rápida” del multiculturalismo (“descentralización participativa” y pluralismo político), no sólo están reconstituyendo la hegemonía del Estado “desde abajo”, sino también están disputando su propia hegemonía, movidos por su propia agencia.

Hay que recordar que el levantamiento armado indígena en Chiapas dirigió sus proyectiles político-ideológicos hacia dos direcciones. Por un lado, para socavar el Estado corporativo y las instituciones sobre las que se sustenta. Algunos de esos proyectiles fueron directamente al corazón del sistema político corporativo construido por el PRI durante el siglo XX, lo que condujo a una reforma política que a la larga hizo posible la alternancia política en el país, llevando al PAN al poder. Pero además, simultáneamente, los dirigió hacia el corazón de los grupos de poder local. Minó las estructuras corporativas de los cacicazgos locales, modificando de manera significativa los controles del poder local y abriendo el camino al pluralismo político y religioso en el terreno de los municipios y comunidades, en todas las regiones indígenas de la entidad (Burguete, 2007).

Esta situación creó un contexto favorable para ejecutar las políticas de descentralización participativa y las asociadas al pluralismo político sin confrontaciones visibles con el Estado. Por el contrario, la mayoría de las veces el acceso a tales políticas es celebrado con aires triunfalistas, viviéndose, con frecuencia, como conquistas tangibles de empoderamiento, al derrotar cacicazgos, disminuir la discriminación, recomponer el corporativismo y debilitar el centralismo y la exclusión que caracterizó al sistema del partido de Estado que había constituido el Partido Revolucionario Institucional (PRI), y de esta forma abrir la lucha político-electoral y el reconocimiento a candidatos indígenas cercanos a los intereses comunitarios y municipales. Conquistas todas ellas, por cierto, nada despreciables. Este sentimiento de logro posterior a la irrupción armada es fuertemente capitalizado por el gobierno federal y el del estado. Al ser valorados esos cambios de manera positiva en las regiones indígenas, el gobierno federal y del estado enfatizan en ellas, ignorando aquellas que tienen que ver con el catálogo de las políticas de reconocimiento y los derechos autonómicos, toda vez que éstos son, además, diluidos y hasta pasados por alto (al menos en su parte discursiva) en las reivindicaciones de las luchas indígenas regionales. Algo que sin duda contribuye a la consolidación del proyecto hegemónico de lo que debe entenderse por “diversidad”

(reducida a la perspectiva de los derechos de ciudadanía liberal), legitimando al ayuntamiento municipal (del diseño municipal del municipio libre) como el “gobierno indígena permitido” que se encarga de operar esas políticas.

En la última década, las contradicciones que confrontaron a los pueblos indígenas contra el Estado –características de los ochenta y del primer lustro de los noventa–, se han trasladado al terreno de lo local, en una puja interna entre múltiples actores por del control de los bienes materiales y simbólicos que están asociados a dichas políticas. De manera significativa, la institución municipal. El extremo se presenta incluso cuando en el terreno municipal irrumpen tensiones entre los derechos indígenas y las políticas multiculturales de “vía rápida”.

Esto es lo que sucede en el municipio de San Juan Cancuc, en el estado de Chiapas. Un grupo de personas que son denominadas y se autodenomina como *Kavilto*, también llamadas *me’el mamaletik*, se asumen como una “autoridad tradicional” y reclaman su derecho a llenar los espacios que el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena ha previsto que deben ocupar las “autoridades tradicionales”, de acuerdo con lo que ordenó la reforma constitucional de 1999, como vimos arriba. Pero a este reclamo de los *me’el mamaletik* se opone un número significativo de cancuqueros (nativos del municipio de San Juan Cancuc), así como las autoridades del ayuntamiento municipal, quienes argumentan que la impartición de justicia no ha sido una función propia de los miembros del *kavilto*, por lo que no deben ocupar el espacio en el juzgado. Entre otras cosas, ponen en duda la imparcialidad de los *me’el mamaletik* al momento de procurar justicia, toda vez que se les identifica como miembros de una “religión”, la llamada “religión tradicional”, lo que resulta problemático en un contexto municipal en el que coexisten distintos credos religiosos y en donde al menos la mitad de la población municipal realiza prácticas religiosas distintas a las de los *me’el mamaletik*.¹⁷

¹⁷ De acuerdo con el censo del año 2000, en San Juan Cancuc 27.96% de la población profesa la religión católica, 22.93% la protestante, 2.56% la bíblica no evangélica y 42.31% “no profesa credo”. En esta última cifra pueden encontrarse todos aquellos que se adscriben a la “religión tradicional”

Adicionalmente, en sus ceremonias y rituales, ellos consumen bastante alcohol (*pax*, que es un aguardiente local), por lo que se les cuestiona sobre cuál sería el estado de sobriedad de dichas autoridades en sus funciones de gobierno. Se llega incluso a poner en duda la legitimidad de los miembros del *kawilto* a autorreconocerse como “autoridades”, afirmando que tal título debe ser usado sólo por los miembros del ayuntamiento, que son los que tienen un origen constitucional. Toda vez que hoy día el imaginario de lo que es una “autoridad” está restringido a aquella que tiene interlocución con el Estado y se beneficia de los fondos públicos municipales.¹⁸

De esta forma, a más de cinco años de que la oficina del Juzgado de Paz y Conciliación fue construida en Cancun, los asientos colocados bajo el letrero que señala los espacios de las “autoridades tradicionales” y que se presume deberían ser ocupados por los miembros del *kawilto* (*me’el mamaletik*) continúan vacíos.

CANCUN EN LOS ALBORES DEL SIGLO XXI: ARTICULACIÓN DE UNA “COMUNIDAD DE COMUNIDADES”

Desde 1994 diversos grupos de poder que participan en luchas faccionales se disputan en San Juan Cancun el control del gobierno local. Su integración, el diseño de la institución de gobierno y los significados de lo que debe entenderse por “gobierno indígena” y por “autoridades tradicionales” es una arena a la que asisten diversos contendientes. La constitución y reconstitución de las identidades y etnicidades ocupa a la mayoría de los pueblos indígenas chiapanecos de nuestros días, después del sismo y acomodamientos que en su seno produjo el levantamiento armado.

y que el censo no incorpora (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 25 abril 2006).

¹⁸ Ésta era la principal aspiración y argumento de varias decenas de localidades que durante 1998-1999 pugnaron por constituirse como nuevos municipios (Leyva y Burguete, 2007).

En este contexto, el debate en torno al diseño del gobierno local deseable es un tema politizado que ha salido del terreno de lo “tradicional cultural” para colocarse claramente en el terreno de la puja por el poder y las articulaciones que los actores desarrollan en sus luchas políticas y sus alianzas en dimensión regional, nacional y aun globales. De estos acomodamientos del Cancuc post 1994 nos ocuparemos ahora.

Durante muchas décadas San Juan Cancuc ha mantenido el poco honroso lugar de ser uno de los municipios más pobres de México y Chiapas.¹⁹ Entre sus habitantes hay un sentir colectivo que explica la situación de aguda marginación como un resultado de la relación de sujeción que vivió durante más de 50 años, subordinado bajo el vecino municipio de Ocosingo. Habiendo sido una República de Indios, sede de la rebelión indígena más

¹⁹ Culturalmente el municipio de San Juan Cancuc puede ubicarse en la región Altos de Chiapas; aunque para efectos administrativos se mantiene dentro de la región Selva, de la que formaba parte antes, cuando estaba integrada al municipio de Ocosingo. San Juan Cancuc limita al norte con el municipio de Chilón y Sitalá; al este con Chilón y Ocosingo; al sur con Oxchuc y al oeste con Tenejapa, Chenalhó y Pantelhó. Su extensión territorial es de 233.5 km², 0.31% de la superficie estatal. Su altitud es de 1 440 msnm. El Censo de Población del año 2000 registra que el 90.04% de sus habitantes son hablantes de tseltal. La población total del municipio es de 20 688 habitantes, 3.67% de la regional y 0.53% de la estatal; 49.84% son hombres y 50.16% mujeres. De acuerdo con el Censo de Población de 2000, 90.04% de sus habitantes son considerados “indígenas”; de éstos, 74.33% son monolingües hablantes de la lengua mayense tseltal. En el nivel regional el porcentaje de la población indígena es 64.62%. Su estructura es predominantemente joven, 69% de sus habitantes son menores de 30 años y la edad promedio es de 17 años. Cancuc abarca 29 localidades, de éstas una es urbana y 28 rurales. La población total del municipio se distribuye de la siguiente manera: 22.16% vive en la cabecera y el 77.84% restante reside en las 28 localidades rurales, 96.55% del total de localidades del municipio. En el ámbito municipal se observa una densidad de población de 127 habitantes por km², la regional es de 29 y la estatal de 52. Respecto de los indicadores de calidad de vida, en el 2000 el municipio presentó un índice de analfabetismo del 52.37%, indicador que en 1990 fue de 66.44%. De la población mayor de 15 años, 21.83% no completó la primaria, 19.50% terminó la primaria y 9.20% cursó algún grado de instrucción posterior a este nivel. En relación con la población económicamente activa, 95.14% realiza actividades agropecuarias, 72.66% en el ámbito regional y 47.25% en el estatal (véase <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/municipios/07112a.htm>, consulta: 12 de marzo de 2006).

importante durante el periodo colonial en Chiapas (Viqueira, 1997), en 1921 la nueva Constitución chiapaneca despojó a San Juan Cancuc de su rango de municipio, quedando como agencia municipal, subordinada a la cabecera del municipio de Ocosingo (INEGI, 1997: 250-251). Fue hasta 1989 que San Juan Cancuc recuperó sus poderes municipales,²⁰ después de una larga lucha. A esta (re)conquista los cancuqueros se refieren como “cuando Cancuc obtuvo su libertad”. Éste es el principal acontecimiento en la historia reciente de ese municipio y tiene, efectivamente, un carácter fundacional.

Como consecuencia de la remunicipalización, el sistema de autoridades de Cancuc está aún en un proceso de (re)constitución. Las pujas entre diversos grupos políticos por dar sentido al diseño e integración de la autoridad han sido el rasgo predominante de su breve vida política, de apenas tres lustros como nuevo municipio. Esta disputa es más visible después de 1994, pues las luchas internas han fragmentado a la otrora comunidad de Cancuc hasta hacer que hoy día se estructure como una suerte de comunidad de comunidades. Cancuc se integra por la articulación de grupos que funcionan como pequeñas comunidades, en los que cada uno de ellos (re)configura su propio cuerpo de autoridad, constituye sus propias asambleas y todas ellas coexisten de manera paralela, haciendo posible la gobernanza local. De lo que resulta que la constitución de la asamblea comunal en Cancuc (como el máximo órgano de gobierno) adopta la forma de una “asamblea de asambleas”. En tiempos de multiculturalismo se producen descentramientos y fragmentación del espacio y la política que impactan también a Cancuc.

DE GOBIERNO INDÍGENA A “AUTORIDADES TRADICIONALES”

En la década de los ochenta, antes de que a Cancuc se le restituyeran sus poderes municipales, el gobierno local era un sistema integrado por tres cuerpos de autoridad articuladas entre sí, con distinta jerarquía y competen-

²⁰ Decreto núm. 89, publicado el 30 de agosto de 1989, Tuxtla Gutiérrez.

cias (Pitarch, 1996; Guiteras, 1992). Los conceptos políticos con los que los cancuqueros nombraban a estos cuerpos de autoridad en lengua maya tseltal son: a) *a'tel jtuunel*; b) *kawilto* y c) *a'tel patan*.

El *a'tel jtuunel* designa un conjunto de cargos que se caracterizan por su articulación con las instituciones gubernamentales y contiene la idea de una autoridad ligada con el poder estatal. La fuente de poder o del mandato de estos cargos abreva de esa relación. Desde épocas pasadas, hasta nuestros días, todas las funciones de este cuerpo de autoridades refieren a aquellas propias de la mediación entre el Estado y los pueblos indígenas. Estos cargos han variado de nombre, funciones e importancia, de acuerdo con la categoría jurídico-política de San Juan Cancuc. Los cancuqueros han aplicado el nombre de *a'tel jtuuneletik* a puestos como el de secretario municipal ladino (hasta la década de los sesenta, cuando desapareció), el de escribano indígena y el de agente municipal indígena. Más recientemente, a partir de 1989, se designa con este nombre a todo el cuerpo de autoridades que integran el ayuntamiento municipal y a los agentes municipales rurales del municipio. En la actualidad, éste es el único cuerpo al que la mayoría de la población atribuye el apelativo de “autoridades”, en un contexto de disputa por (re)significarlas.

Kawilto (los ahora llamados *me'el mamaletik*) es la tseltalización de la palabra “cabildo”.²¹ Evoca al gobierno indígena de la época de la Colonia.

²¹ Al respecto Pitarch afirma: “El gobierno público de Cancúc (*vi*) reside en dos grupos de autoridades. El primero, sucesor en gran medida de los cargos políticos del periodo colonial y que en Chiapas se conoce como ‘autoridades tradicionales’, es un grupo de unos 125 ancianos que viven en la cabecera y en las aldeas, llamados ‘cabildos’ o ‘principales’. Los principales eligen de entre ellos dos ‘primeros cabildos’ (*baj kawilto*) que presiden el grupo por un periodo de cuatro años; cada uno radica en una de las dos mitades, alta y baja, en que una línea imaginaria que atraviesa de este a oeste la cabecera divide el territorio de Cancúc. Hoy las obligaciones de los principales son esencialmente rituales... El segundo grupo de autoridades son las llamadas ‘constitucionales’, y desde 1989, año en que Cancúc recuperó la categoría de municipio, se ejercen los cargos que corresponden a cualquier municipio mexicano: presidente municipal, juez, síndicos, etc. Están ocupados en su mayoría por maestros de escuela capaces de hablar y escribir en español y por tanto de solucionar las tareas burocráticas legales; asimismo, son los que administran la financiación federal

Esta institución de gobierno se mantuvo vigente (resignificada y reinventada de manera permanente) hasta 1989 (entonces ya bastante debilitada), cuando Cancuc recupera su rango de municipio. En nuestros días el *kawilto* está integrado por dos *bajkawiltos*, que se ubican en el vértice de la jerarquía (es probable que corresponda a los dos gobernadores de la Colonia) y un cuerpo no determinado de *kawiltoetik* o principales. Adquieren esta última categoría todas aquellas personas que se han desempeñado como alcaldes o regidores y que se han encargado de la celebración de algunas de las fiestas patronales. Mientras están en el cargo patronal, estas personas son llamadas *ch'akeles*, y al finalizar la fiesta se convierten en *kawiltos* o principales. Refrendando esta categoría, se colocan entonces como candidatos para ocupar el cargo más alto de *bajkawilto*. Hasta la década de los sesenta era competencia del *kawilto* redistribuir el poder y nombrar a los vértices de los otros cuerpos de autoridad.

Antes de 1989 este cuerpo de autoridades estaba ubicado en la jerarquía del sistema político de Cancuc y era percibido por sus habitantes como el principal eje articulador del pueblo, pero después fue desplazado, cuando el *a'tel jtuunel* ascendió al rango de autoridad municipal. Estos cambios se reflejan en los imaginarios locales. En el trabajo de campo realizado por estos investigadores, el número de personas que lo nombraron como *kawilto*, en el sentido de autoridad, fue muy reducido. Era más frecuente escuchar que les llamaran *me'el mamaletik* (madres-padres), palabra que subraya el valor de edad (“viejitos”) y sus capacidades de comunicación espiritual con los ancestros (“madres-padres). Muchos otros los llamaron “principales”, refiriéndose a ellos como un grupo de personas que ocupan u ocuparon cargos. Otros sectores locales, como los evangélicos y los zapatistas (por lo regular católicos de la liturgia diocesana), los denominan simplemente como “católicos tradicionales”, enfatizando sus prácticas religiosas asociadas al consumo de

para el municipio. Como un apéndice del ayuntamiento existe un comité local del gubernamental Partido Revolucionario Institucional, que en 1990 obtuvo en Cancuc la totalidad de los votos...” (Pitarch, 1996: 27-29).

bebidas alcohólicas (“trago”). La variedad conceptual con que los cancuqueros los denominan —que va de *kawilto* a *me’el mamal* y a principal— da cuenta del vaciamiento del sentido de gobierno.

Por su parte, la noción de “autoridades tradicionales” solamente fue usada por personas que han ocupado cargos públicos o que tienen alguna relación con instituciones de gobierno (en el ayuntamiento, juzgado, casa de la cultura, entre otros), lo que ratifica la idea de que esa noción no forma parte de los conceptos con los que los cancuqueros nombran a sus autoridades. Esto explica en gran medida las dificultades para la realización efectiva de los derechos indígenas —en específico la reforma constitucional relativa al reconocimiento de autogobierno—, ya que los nombres y jerarquías que se aplican vienen “reconocidas” desde afuera, por conceptos y construcciones políticas que no corresponden a la realidad que se quiere “reconocer”. Así, la noción de “autoridad tradicional” como un concepto jurídico ajeno es algo que siempre está sujeto a su construcción, ya que ésta no existe construida en sí misma en los conceptos jurídicos de la organización política indígena, en este caso entre los cancuqueros. Lo mismo sucede respecto de la noción de “sistema de cargos”, desconocida por cierto para las personas entrevistadas en esta investigación en el municipio. Se trata de una distancia conceptual que ha complejizado, hasta prácticamente obstaculizar, la realización de los derechos reconocidos.

Los mismos Acuerdos de San Andrés adolecen de este problema de construcción discursiva en el reconocimiento de derechos, al contener conceptos jurídico-políticos que ya tienen una carga conceptual, lo que dificulta su aplicación al convertirse en campos de disputa en su significación e interpretación al momento de su traducción en el terreno. Tales son los casos de nociones como “usos y costumbres”, “autoridades tradicionales” y “sistemas de cargos”, entre otros. Conceptos todos que tienen que ser construidos en cada uno de los pueblos-municipios-comunidades en donde se vayan a aplicar (es decir, un verdadero reconocimiento de la diversidad), lo que abre un campo de disputa. La interpretación jurídica de estos conceptos se complejiza

más cuando, adicionalmente, la mano del legislador maniobra en la técnica legislativa, para que resulten derechos huecos. Así, por ejemplo, en el Documento 3.1 “Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal y el EZLN”, correspondientes al Punto 1.3 de las Reglas de Procedimiento, quedó escrito lo siguiente:

En los municipios con población mayoritariamente indígena, se reconocerá el derecho de los pueblos y comunidades indígenas para elegir a sus *autoridades tradicionales* y municipales, *de acuerdo con sus usos y costumbres*, y otorgar validez jurídica a sus instituciones y prácticas. En particular, *se reconocerán las figuras del sistema de cargos*, asamblea, consulta popular y cabildo abierto. Los agentes municipales serán electos y removidos por los pueblos y comunidades correspondientes, y no designados por el presidente municipal.²²

Un tercer cuerpo de autoridades que integraban el sistema político de Cancuc antes de 1989 era el *a'tel patan*. Esta palabra quiere decir textualmente “cobrador de impuestos”, y sus miembros se encargaban de recolectar las cooperaciones para el pago del impuesto predial del terreno de Cancuc. También recaudaban los aportes para la celebración de las ceremonias agrícolas y fiestas patronales. Este cuerpo de autoridad tenía como principal tarea apoyar las funciones y los trabajos de los miembros del *kawilto*. Se integraba por un conjunto de cargos cuya esfera de gobierno era respaldar la impartición de la justicia. Su principal competencia era contribuir a “arreglar el pueblo”, es decir apoyar al agente municipal, escribano y *bajkawiltoetik* en resolver los conflictos internos. A este cuerpo de autoridades pertenecían los alcaldes y regidores en sus funciones de jueces, policías y de organizadores de la mano de obra comunitaria, así como otros funcionarios que componían el “ayuntamiento regional”. Todos ellos conformaban un colegiado encargado de la administración de la justicia, y era considerado como uno de los cargos más

²² El énfasis es nuestro (véase http://www.ezln.org/san_andres/documento_3.htm).

difíciles de cumplir, ya que exigía dedicación completa y un gran esfuerzo para servir a las autoridades del cabildo y a los *a'tel tunneletik*.

Éste era el cuerpo de autoridad que se ubicaba en la parte inferior de la jerarquía y era el punto de partida para iniciar el ascenso (lo que la antropología llama “sistema de cargos”, no los cancuqueros) hacia un cargo de autoridad. Cuando las personas de este cuerpo de autoridad cumplían el cargo, pasaban a ser miembros del grupo de principales que rodeaban a las cuatro personas que ocupaban la más alta jerarquía del *kawilto*: los *bajkawiltoetik*. Pero para poder ascender al vértice era imprescindible que desempeñaran simultáneamente funciones patronales, es decir que asumieran el compromiso de la celebración de algunas de las fiestas de los santos (entre mayor la jerarquía, mayor el prestigio político).

En 1989, al constituirse el nuevo municipio, todo ese cuerpo de autoridades desapareció. De las tareas de la impartición de justicia se encargaron el juzgado municipal, los policías y los agentes municipales. Con su desaparición, el trabajo de cooperación y participación comunitaria —como requisito obligatorio para ascender en la jerarquía de autoridades— dejó de ser obligatorio. Al asumirse como un gobierno laico, las autoridades municipales deslindaron las funciones de gobierno civil de las funciones religiosas. La celebración de las fiestas patronales dejaba de ser de incumbencia pública y pasaba al terreno de lo privado-religioso. Las consecuencias de este reacomodo que trajo la remunicipalización se viven en la actualidad. Los alcaldes y regidores (*me'el mamaletik*) continúan organizando las fiestas patronales, que ahora están muy menguadas y sin prestigio.²³ El impacto fue inmediato. El número de personas que ocupaban la cúspide

²³ Adicionalmente, los habitantes del municipio han dejado de cooperar para la celebración de las fiestas patronales. Los gastos son cubiertos con el presupuesto del municipio. El ayuntamiento proporciona dinero para la compra de cohetes, bebidas alcohólicas, refrescos, alimentación y vehículos para el transporte en las distintas actividades, tanto en la preparación como en su realización. El encargado de las fiestas es el Patronato de la Iglesia, que desplazó de esta actividad a los *me'el mamaletik*.

de la jerarquía de los *me'el mamaletik* ha disminuido de cuatro a dos, de la misma manera que su membresía ha descendido dramáticamente a una cuarta parte del centenar que lo integraba en 1990.²⁴ Asimismo, el campo de sus competencias ha sido reducido al terreno espiritual, desplazándolas del campo de lo político.

Ése era el estado de cosas hasta que los *me'el mamaletik* tuvieron noticias de que la reforma constitucional de 1999 contenía espacios que debían ser ocupados por las “autoridades tradicionales” dentro del Juzgado de Paz Municipal. La expectativa surgió y sus principales líderes comenzaron a pujar por lograr su reconocimiento como tales y ocupar su lugar en el mismo, lo que abrió otro campo de disputa. Pero como ya dijimos, no todos los cancuqueros están de acuerdo con esa posibilidad. Un grupo muy amplio prefiere que el Juzgado permanezca como una institución del poder judicial del estado y que los *me'el mamaletik* continúen realizando sus funciones como guías espirituales, encargados de la protección espiritual del pueblo, en el marco de “su religión”, que por cierto no es compartida por la mayoría. Al concluir esta investigación la decisión no estaba tomada. Conscientes de que las cosas no están a su favor, y poseedores de un dominio de los tiempos largos, los *me'el mamaletik* conservan la práctica de sus viejos rituales, cada vez menos concurridos y prestigiosos, pero dispuestos a preservarlos. Mientras, pacientes, esperan nuevas coyunturas. El panorama podría cambiar en un contexto de reanudación del diálogo entre

²⁴ La dificultad para encontrar quién organizara las fiestas patronales en San Juan Cancuc en el año de 2005 fue mayor que la del año 2004. De un total de seis personas (*ch'aqueletik*) que debían haber tomado su cargo el día 31 de diciembre de 2004, únicamente dos personas lo hicieron, y sólo una lo hizo por voluntad, pues la otra tuvo que aceptar el cargo después de haber estado unas horas encarcelada. Pese a su resistencia y a que apelaba a dificultades que enfrentaba en virtud de que su esposa estaba enferma, se le obligó porque era público que consumía trago, lo que es un indicador visible de las adscripciones religiosas. Sólo los “tradicionalistas” o “de la costumbre” consumen bebidas alcohólicas, mientras los otros las rechazan expresamente para deslindarse de esas prácticas. Hay quienes opinan que la creciente adhesión a cultos evangélicos en Cancuc, en abandono a la “religión de la costumbre”, es una decisión tendiente a evadir comprometerse con la organización “tradicional” del poder comunal en Cancuc (registro de campo, 31 de diciembre de 2004, cabecera municipal de San Juan Cancuc).

el gobierno y el EZLN (virtualmente suspendido desde 1995), lo que pondrá otra vez el tema del “reconocimiento” en la mesa de negociación, abriendo las puertas para nuevos acomodamientos internos.

REARTICULACIÓN DE LA HEGEMONÍA DEL ESTADO EN EL CHIAPAS POST 1994

En las década de los sesenta y setenta el PRI introdujo en los pueblos indígenas alteños el mecanismo del plebiscito para elegir a las autoridades ejidales, comunales, al agente municipal y a los miembros del ayuntamiento. Para operar el cambio se apoyó en los primeros profesores bilingües que se formaron en Cancuc, lo que trajo modificaciones en la organización y cultura política. De inmediato los profesores cuestionaron la legitimidad de los *me'el mamaletik* para intervenir en los asuntos públicos, haciendo hincapié en su escaso manejo del idioma español y en sus limitaciones en la lectura y la escritura, capacidades que para la época ya tenían relevancia como la llave que hacía posible la gestión pública. Considerados como un obstáculo para las aspiraciones hegemónicas de los profesores, éstos se encargaron de marcar claramente el perfil del requerimiento constitucional de un ayuntamiento laico para bloquear su participación. Poco a poco otros actores, como los grupos religiosos (evangélicos y católicos diocesanos) que arribaron en esa misma época, contribuyeron a socavar su legitimidad. Una estrategia fue crear “nuevos principales” y con ello hurtar el capital simbólico del cargo. Nuevos principales, constituidos de manera paralela, irrumpieron en todo el territorio de Cancuc. Las distintas religiones, las organizaciones sociales y las bases de apoyo del EZLN del municipio, crearon sus propios principales, abriendo el campo de la representación simbólica a otros terrenos que los *me'el mamaletik* ya no controlaban. Estos nuevos principales también se sienten interpelados por la posibilidad de que los *me'el mamaletik* asuman la representación como “autoridades” en el Juzgado de Paz, e intentan cuestionar su validez, disputando su propio espacio.

Hay que decir que los *me'el mamaletik* tienen su propio juego y en las disputas políticas se alínean como miembros del PRI y compiten con los principales que militan en las otras facciones locales, como los del Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido Acción Nacional (PAN) y las bases de apoyo del EZLN que integraron sus “Consejos Autónomos”. Como podemos ver, la identidad de los *me'el mamaletik* también está cruzada por los alineamientos político-partidarios, que deciden sobre su oficialización como “autoridades tradicionales” del municipio.

En la década de los ochenta los profesores fueron ganando espacios de poder. Como miembros del PRI se convirtieron en los interlocutores del gobierno y fueron los gestores que hicieron posible que Cancun recuperara el rango de municipio (Burguete, 2004). En la década de los noventa los cargos de representación fueron ocupados por los profesionales y técnicos indígenas, que también han sido los principales funcionarios y operadores políticos en el municipio. Su articulación con los gobiernos del estado y federal se ha dado en la lógica del corporativismo con el partido de Estado. Durante los tres lustros de vida del ayuntamiento tuvo prácticas de intolerancia y exclusión que no eran privativas de la cultura política local indígena sino que eran formas de relación política orgánicas con el sistema político del partido de Estado. Pese a la alternancia en México (con el PAN en el poder en el nivel nacional y con el PRD en Chiapas), el sistema corporativo se mantiene vigente.

Por esa disputa, a menos de una década de vida del nuevo municipio, la sociedad cancuquera ya se encontraba fragmentada, lo que cuestionaba el poder corporativo de los profesionales indígenas en el poder. En 1994, al calor del levantamiento armado irrumpe en Cancun una declaratoria de autonomía *de facto*, alentada por el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC). Casi una década después, en 2003, un grupo de bases de apoyo del EZLN instaura un municipio autónomo en Cancun, constituyendo “gobiernos paralelos” al constitucionalmente electo. El desenlace de estas experiencias autonómicas no ha sido homogéneo: mientras el grupo del EZLN permanece en rebeldía viviendo su autonomía en sus comunidades y

con sus propios miembros, el grupo de organizaciones miembros del CEOIC optó por la vía política institucional. Como militantes del PRD pugnaban por debilitar los cacicazgos y abrir el ayuntamiento al pluralismo político. El levantamiento armado actuó en su favor. A partir de 1994, la “estrategia de gobernabilidad” del gobierno federal y del estado fue sustituir los viejos cacicazgos y reconocer a los opositores políticos y religiosos. Mediante una política de incentivos de fondos públicos que alentaran la apertura política y religiosa, el gobierno presionó a los ayuntamientos municipales para aceptar la diversidad político-religiosa dentro del municipio. Antes de 1994, en Cancuc (y en muchos municipios del altiplano) se había impedido que los regidores de oposición tomaran posesión de sus cargos, pero desde 1995 el pluralismo político comenzó a formar parte de la vida cotidiana y en 2005 la persecución en contra de los opositores adheridos a partidos políticos había disminuido de manera significativa, aunque persiste en contra de las acciones de resistencia civil de bases de apoyo del EZLN. Estos últimos se niegan al pago de la energía eléctrica en el municipio y a reconocer la jurisdicción y autoridad del ayuntamiento municipal, instituyendo las suyas propias declaradas autónomas, lo que ha sido motivo de conflictos y en ocasiones de confrontación violenta con la población y las autoridades.

En un contexto de diversidad, la organización social en Cancuc funciona a partir de la coexistencia de múltiples grupos, cada uno de los cuales opera como una suerte de comunidad en la vida cotidiana: cada comunidad hace las veces de un “otro” frente a sus vecinos. Esta construcción es resultado de procesos disolventes que condujeron a la fragmentación del viejo pueblo de Cancuc, en ese entonces una sola comunidad, con un “poder del pueblo” concentrado en la cabecera.²⁵ Hoy el poder está diseminado en muchos centros, en múltiples comunidades, construidas sobre la base de lealtades grupales, ya sea políticas o religiosas. La figura de los principales —que se multiplicaron en

²⁵ En su clásico libro sobre “la pequeña comunidad”, Robert Redfield ya identificaba que las “pequeñas comunidades” indígenas y campesinas podían ser vistas como una comunidad que contiene a otras comunidades (1989: 113-131).

un número infinito como las autoridades legítimas de cada una de esas nuevas comunidades— da cuenta de la atomización del poder de los *me'el mamaletik*, cuando esta antigua forma de mediación fue desarticulada como resultado de la remunicipalización.

Crear sus propios “principales” es el recurso al que todos los grupos (microcomunidad de intereses) recurren para dar legitimidad a su existencia social. En el periodo de tres lustros en el que Cancuc se ha construido como municipio dejó de ser la comunidad de identidad e intereses (nucleados alrededor de la autoridad del *kawilto*) que era antes de nacer como municipio. La fuerte cohesión interna que generaron los cancuqueros en torno a su lucha por la remunicipalización se diluyó una vez conseguida. La puja por el poder político y los distintos proyectos sobre “la vida buena” —orientada en gran medida por las distintas Iglesias y proyectos político-ideológicos actuantes en el municipio— los fragmentó. Hoy Cancuc es una “comunidad de comunidades” que se articula en coyunturas específicas para asuntos muy puntuales, en tanto la vida cotidiana funciona reproduciendo las solidaridades en pequeñas comunidades religiosas y políticas.

¿Cómo se gobierna la diversidad en este contexto de descentramiento de poder? Observamos que la diversidad encuentra espacio de manera deliberativa en las asambleas celebradas en la cabecera del municipio. La asamblea es la figura que hace posible la esporádica, pero recurrente y sistemática (re)constitución de la “comunidad de comunidades” o de esa suerte de “municipio multicomunal”, rearticulando la diversidad en esa convocatoria de “asamblea de asambleas” que es la asamblea municipal. Así sea fugazmente, a su cargo corre la reconstitución del “pueblo”, es decir la identidad cancuquera: la comunidad de autoadscripción identitaria más amplia, la del “pueblo de Cancuc”. La asamblea es un mecanismo de convergencia para la toma de decisiones —aunque no participen todos y menos aun todas, ya que son muy pocas las mujeres que asisten a estas reuniones— y de legitimidad mínima necesaria para las acciones del ayuntamiento municipal, de modo que desde ahí se gobierna la diversidad en la diversidad.

En un contexto de descentramiento del poder, con un ayuntamiento municipal débil, socavado por el cuestionamiento de los gobiernos comunitarios paralelos, la asamblea es el espacio en donde se le obliga a negociar y pactar la convivencia de las múltiples y pequeñas comunidades que coexisten articuladas. Sin embargo, los zapatistas no se incluyen en esta frágil organización comunitaria, pues en acuerdo a su proyecto político no aceptan ningún tipo de relación con el gobierno local, no participan en las asambleas del municipio y tampoco aceptan financiamiento municipal por considerarlo gubernamental. Sus adhesiones identitarias básicas las desarrollan en otras esferas de lealtades, adscritos a la Junta de Buen Gobierno de Oventic (situado a varios kilómetros de distancia) y apoyados por cooperantes internacionales para solventar sus necesidades sociales más apremiantes. Pese a su ausencia, sus miembros participan de otras identidades, religiosas y comunitarias, por lo que de una u otra manera asisten a la toma de decisiones colectivas, así sea parcialmente.

En este ambiente general de disputas, los *me'el mamaletik* se han reducido a ser un grupo más de principales, de los varios que conforman el mosaico cancuquero de la “comunidad de comunidades”. De esta forma, para ocupar el lugar asignado en el Juzgado de Paz, los *me'el mamaletik* tendrían que reconquistar su legitimidad convenciendo a los distintos grupos y buscando un acuerdo en la asamblea, lo que resulta difícil. Los *me'el mamaletik* son sin duda el grupo de principales que tiene mayor tradición histórica y una amplia base de legitimidad, en tanto que se asienta en la cabecera municipal y se le cree dotado de fuerzas espirituales específicas que protegen al pueblo. Además, se encarga de organizar las fiestas patronales de la cabecera, lo que presume la protección a la salud e integridad del pueblo y sus habitantes. Pero hoy día todos estos elementos que antes eran valores importantes ya no constituyen las coordenadas del motor de la identidad cancuquera, y no ha sido posible crear el consenso necesario que reconozca que los *me'el mamaletik* son “las autoridades tradicionales” de que habla la ley de derechos y cultura indígena de Chiapas.

Cancuc es un municipio en el que la diversidad política y religiosa ha encontrado formas de coexistencia negociada, de modo que en la actualidad son pocos los conflictos que impliquen violencia o confrontación física, pese a la extrema y visible pobreza de sus habitantes. En la última década, cada comunidad ha construido sus propios referentes: sus autoridades propias (representantes), con sus respectivos principales, sus propias ermitas y fiestas patronales locales o por lo menos microrregionales –alentadas, por cierto, por la propia Iglesia católica a partir de la formación de numerosos catequistas que reclaman todos ellos sus parroquias–. Esto ha debilitado a la cabecera municipal –lugar en donde reside el santo patrón– como el “centro” del municipio, y la ha conducido a complejos procesos de reorganización del espacio municipal con un descentramiento territorial intramunicipal. La gobernanza local se logra cuando tal forma de organización política-religiosa alcanza cierto grado de “normalización”, en el que la mayoría acepta dicha diversidad.

En este nuevo orden de cosas, la cabecera –el centro del pueblo que antes articulaba a los comuneros de Cancuc– se ha convertido en el lugar de gestión de beneficios sociales y proyectos productivos para las comunidades, las cuales compiten entre ellas para mejorar su infraestructura y condiciones de vida. En esta misma lógica, el ayuntamiento ha reducido sus funciones a la gestoría de fondos públicos²⁶ (el Copladem), que debe redistribuir mediante instrumentos de jerarquización y participación de todos los representantes de las comunidades, estableciendo cotidianamente mecanismos de negociación e

²⁶ De acuerdo con el *Informe de Gobierno*, el monto de los recursos públicos ejercidos por las dependencias estatales y federales en el 2000 en el municipio de Cancuc fue 15.33 millones de pesos, que se destinaron sobre todo a educación (50.69%), desarrollo agropecuario (29.88%) y desarrollo regional y urbano (17.93%). Para el 2001, el municipio contó con recursos autorizados del Ramo 33 (Aportaciones Federales para Entidades Federativas y Municipios) del orden de los 27.31 millones de pesos, de los cuales 23.06% corresponden al Fondo de Infraestructura Social Municipal (FISM) y 4.25% al Fondo de Aportaciones para el Fortalecimiento Municipal (FAFM) (<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/chiapas/>, consulta 9 de abril de 2006).

interlocución con los representantes del mosaico de organizaciones político-religiosas que integran Cancuc.

Hay que decir que ésta constituye hoy día una práctica de legitimidad y rearticulación de la comunidad de comunidades nada despreciable. La asamblea es el espacio en donde se hace la política. Por medio de prácticas participativas se realiza la distribución de los escasos fondos públicos que administra el municipio, lo que contribuye a establecer consensos significativos para la coexistencia negociada. El debate asambleario es uno de los principales espacios para lograr el consenso y los acuerdos que hacen posible “acuerpar” a la comunidad de comunidades entre sí y con su ayuntamiento. Sin embargo, los consensos amplios no se consiguen todavía respecto de otros temas, que no han sido presentados siquiera para su discusión. Por ejemplo, falta aún un debate colectivo alrededor de la defensa del territorio frente a la amenaza de la posible construcción de una presa hidroeléctrica que se prevé inundaría parte del territorio de los bienes comunales y el municipio de Cancuc (Castro, 2002). O frente al proyecto de una supercarretera, que según se ha anunciado cruzará el territorio municipal y afectará tierras comunales, con consecuencias aún no previstas.

En resumen: en un contexto de fragmentación de múltiples comunidades imaginadas, articuladas alrededor de los diversos grupos religiosos y políticos, son muchos los retos que enfrentan los *me'el mamaletik* para lograr el consenso que requieren para poder ocupar el lugar previsto en el Juzgado de Paz y Conciliación Indígena. Mientras esto no suceda, los asientos colocados bajo el letrero de “autoridades tradicionales” en el interior del edificio del Juzgado continuarán vacíos. Y no se percibe urgencia alguna de parte de los habitantes y autoridades del municipio por llenar esos asientos vacíos. La mayoría de los cancuqueros prefiere funcionar con las instituciones estatales, aquellas por las cuales lucharon muchos años y a las que perciben como un logro, después de la restitución de su rango de municipio (Burguete, 2004).

Con todo, hay que decir que no todos los cancuqueros están de acuerdo con el ayuntamiento que nació con la remunicipalización como “gobierno

permitido” en la organización del proyecto hegemónico, y luchan por modificar ese orden estatal, al igual que sucede con las bases de apoyo del EZLN en el municipio. De la misma manera que los *me’el mamaletik* rechazan la exclusión de que fueron objeto en el nuevo diseño del ayuntamiento —en el que quedan reducidos a una suerte de “grupo religioso” que celebra rituales, reza y prepara las celebraciones de las fiestas patronales—, y tampoco los zapatistas aceptan el orden de cosas y luchan por transformarlo. Todos ellos trabajan por modificar esa realidad, que responde más a la lógica de rearticulación de la hegemonía del nuevo Estado neoliberal. Por lo pronto, los *me’el mamaletik* y los zapatistas, cada uno con sus propios proyectos y alianzas estratégicas, son pacientes y esperan nuevas coyunturas y acomodos internos para obtener mejores posiciones.

A MANERA DE REFLEXIÓN FINAL

Las disputas intracomunitarias en torno a la aceptación de los *me’el mamaletik* como “autoridades tradicionales” que se viven en San Juan Cancuc y la legitimidad sobre la que se soporta el ayuntamiento municipal como un “gobierno permitido” ilustran las dificultades para dar contenido a un nuevo diseño de instituciones de gobierno que sea capaz de “gobernar (en) la diversidad”. Dificultades que por cierto caracterizan a los municipios del altiplano chiapaneco, del que Cancuc es solamente un microcosmos (Burguete, 2008b). Hasta ahora, sus instituciones de gobierno local son regidas bajo un diseño de gobierno local universal válido para todos los municipios de México (el municipio libre), según establece la Constitución de México y la de Chiapas, mismo que no toma en cuenta la diversidad sociocultural de las formas de organización política indígena. Así, la problemática política que se vive hoy en los municipios del altiplano chiapaneco —la coexistencia de múltiples gobiernos paralelos— parece no encontrar vías de solución con resultados de largo plazo, en virtud de que la organización del Estado-nación no se ha

modificado, pese a que así fue acordado en las negociaciones de San Andrés Larráinzar (Burguete, 2008b).

No obstante, no puede afirmarse que la correlación de fuerzas post 1994 se mantenga inalterable. Y tampoco puede decirse que un “gobierno permitido” no tenga oportunidades para ser reconstituido y relegitimado. Las instituciones indígenas se encuentran en un proceso continuo de significación y resignificación para hacerlas “apropiadas”, en la lógica del proceso de “control cultural” que nos refiere G. Bonfil (1987). Tal y como sucede con los procesos electorales que son utilizados para llevar al poder a indígenas y desplazar a ladinos, en la puja cotidiana los cancuqueros luchan por resignificar, etnizar, las instituciones estatales, entre éstas el municipio libre. De esta forma, un “gobierno permitido” puede llegar a ser también un “gobierno legítimo”, apropiado. La significación y resignificación étnica permanente, cotidiana, de las instituciones estatales –como lo fue el ejido en su momento– es una estrategia de reconstitución, de construcción y apropiación de intersticios autonómicos, de la historia de resistencia de los pueblos en el altiplano chiapaneco.

En el marco de las políticas de reconocimiento de la diferencia, los derechos de autogobierno establecidos en el artículo 13 de la Constitución chiapaneca resultaron inaplicables y por tanto huecos. Al fijar el reconocimiento de las “autoridades tradicionales” como procedimiento para el reconocimiento del autogobierno indígena, nulificó cualquier posibilidad a otras formas de organización política y a otro tipo de autoridades indígenas que acepten estructuras que no tienen por qué quedar reducidas a las “tradicionales”. Desafortunadamente, estas nuevas formas de organización del gobierno indígena no caben dentro de la vieja institución del municipio libre, como único órgano y piso de gobierno local para todos los municipios del país (Burguete, 2008a). Al reconocer “autoridades tradicionales” sin poder, como órganos de autogobierno –negando con ello toda posibilidad para los gobiernos zapatistas por ejemplo–, el Estado intenta legitimarse como un gobierno multicultural, en su esfuerzo por

reconstituir su hegemonía. Como el caso de Cancuc lo ilustra, las reformas constitucionales que han acompañado a las políticas de reconocimiento han sido usadas de manera instrumental (derechos huecos) y no han pretendido la construcción de nuevas relaciones, como quedó comprometido en San Andrés Larráinzar.

Sin embargo, hay que considerar que para que las nuevas formulaciones jurídicas tengan efectos tangibles, se requiere de ciertos niveles de aceptación social. Y aquí entran en escena los grupos de poder local, las organizaciones indígenas, sus liderazgos, y su agencia, que son los que en realidad usan el nuevo instrumental jurídico (respaldándolo o nulificándolo) para disputar y construir su propia hegemonía. La dominación estatal es una construcción social y no “baja” de manera mecánica al emitirse una reforma legal o institucional. Tampoco la implementación de las políticas públicas de “vía rápida” se realiza por simple deseo o mera imposición vertical desde arriba, desde las instituciones de gobierno federal o del estado. La coacción, la negociación, el clientelismo y a veces la corrupción hacen parte de un juego complejo de intereses mutuos, lo que da cuenta de los múltiples actores políticos que se disputan entre sí los bienes materiales y simbólicos del caso.

Movidos por su propia agencia, los grupos de poder local articulados al proyecto hegemónico del Estado en Cancuc cumplen un papel central y colaboran en la construcción de los nuevos consensos neoindigenistas. Muchos de ellos trabajan en el fortalecimiento de la institucionalidad estatal –tanto la del Juzgado de Paz como parte del poder judicial del estado y la del ayuntamiento municipal–, como un espacio de poder legitimado en su vieja y prolongada lucha por lograr la remunicipalización. Un diseño institucional del que, sin embargo, queda excluido un número significativo de cancuqueros: los zapatistas, por ejemplo, no participan en la elección e integración del gobierno local.

Como un microcosmos, la vieja República de Indios que protagonizó la principal rebelión indígena en Chiapas durante el periodo colonial (1712),

hoy el joven y pequeño municipio de San Juan Cancuc, uno de los más pobres de México, nos ofrece la oportunidad de analizar de qué manera el Estado ha rearticulado su hegemonía en el contexto del Chiapas post 1994.

Cuando el EZLN y el movimiento indígena abandonaron la mesa de negociación que debía encargarse de concretar la vigencia de los Acuerdos de San Andrés, asumieron una actitud de observadores distantes. Finalmente, la cancelación del debate y la crítica dentro del movimiento indígena condujo a su disolución, dejó el espacio abierto al Estado para la acción unilateral. Frente a ese vacío de la organización política indígena y sin interpelación significativa, el gobierno vio la oportunidad de innovar las viejas formas de relación y de incorporar de manera subordinada la etnicidad a la organización del Estado. Aprovechando esta ausencia del movimiento indígena, las élites políticas en el país y en el estado han construido una política de reconocimiento de la diversidad que ha significado y usado “la diferencia” de manera instrumental, para sobre esa base reconocer derechos huecos y gobernar la diversidad en clave multicultural en el capitalismo neoliberal.

En esta reorganización, que se caracteriza por la fragmentación del espacio indígena, la asamblea representa el espacio deliberativo necesario para “gobernar la diversidad” de la “comunidad de comunidades”, o del “municipio multicomunal”. Construcción política que es al mismo tiempo una pieza clave del engranaje de la nueva “governabilidad democrática”, articulada después de 1994, que incorpora la diversidad cultural y política, siempre y cuando ésta se inscriba en la lógica neoliberal.

BIBLIOGRAFÍA

ASSIES, WILLEM GEMMA VAN DER HAAR Y ANDRÉ HOEKEMA

- 1999 “La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema, *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 505-542.

BARIÉ, CLETUS GREGOR

- 2003 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Bolivia, III-CDI-III, Abya Yala, Bolivia.

BONFIL BATALLA, GUILLERMO

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

BURGUETE CAL Y MAYOR, ARACELI

- 2008a “Municipios indígenas. Por un régimen multimunicipal en México”, en *Revista Alteridades*, UAM, México, en prensa.
- 2008b “Microetnicidad en gramática autonómica en el altiplano de Chiapas. Municipio y gobiernos paralelos en Chenalhó”, en Natividad Gutiérrez Chong (comp.), *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. España, Bolivia, Ecuador, México*, UNAM, México, en prensa.
- 2007 “Concejo Municipal en regiones indígenas pluriétnicas de Chiapas 1994-1995: un recurso para la transición política en gramática autonómica”, en Robinson Studebaker, Scott, Héctor Tejera Gaona y Laura Valladares (coords.), *Política, etnicidad e inclusión digital en los albores del milenio*, UAM, México, pp. 209-264.
- 2004 “Nuevos municipios para espantar municipios autónomos”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 137-169.
- 2002 “Chiapas: reformas constitucionales en materia de derechos y cultura indígena”, en Jorge Alberto González Galván, *Constitución y derechos indígenas*, IJ, UNAM, México, pp. 209-218.

CANSINO, CÉSAR

- 2000 “Estado”, en Laura Baca Olamendi, Judit Bokser-Liwrant, Fernando Castañeda, Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo, *Léxico de la política*, Flacso-FCE, México, pp. 222-227.

CARBONELL, MIGUEL

- 2004 “Constitucionalismo y multiculturalismo”, en *Revista Derecho y Cultura*, núm. 13, enero-abril, IJ/UNAM, México, pp. 21-80.

CASTRO SOTO, GUSTAVO

- 2002 “Los megaproyectos hidroeléctricos del PPP. Proyectos de represas para Chiapas”, en *Boletines de CIEPAC, Chiapas al día*, núm. 303, CIEPAC, San Cris-

tóbal de las Casas, Chiapas, (<http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=303>; <http://www.ciepac.org/boletines/chiapasaldia.php?id=303>, consulta: 12 de mayo de 2006).

CHACÓN ROJAS, OSWALDO

- 2005 *Teoría de los derechos de los pueblos indígenas. Problemas y límites de los paradigmas políticos*, UNACH-UNAM, México.

CLAVERO, BARTOLOMÉ

- 2002 “Multiculturalismo constitucional, con perdón, de veras y en frío”, en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, vol. 47, núm. 1, pp. 35-62.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

- 2006 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- 2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad de la Ciudad de México, México.

GUTTERA, COLMES

- 1992 *Cancuc: etnografía de un pueblo tseltal de Los Altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

HALE, CHARLES

- 2004 “Re-pensando la política indígena en la época del ‘indio permitido’”, ponencia, Conferencia Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado, Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua), 27-29 de octubre, 2004.
- 2002 “Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, núm. 34, pp. 485-524.

HERNÁNDEZ, ROSALVA AÍDA, SARELA PAZ Y MARÍA TERESA SIERRA (coords.)

- 2004 *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México.

INEGI

- 1997 *División territorial del Estado de Chiapas de 1810 a 1995*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

JAMESON, FREDRIC Y SLAVOJ ŽIZEK

1998 *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

KYMLICKA, HILL

1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós Ibérica, Barcelona.

LEYVA, XOCHITL Y ARACELI BURGUETE (coords.)

2007 *La remunicipalización de Chiapas. Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*, CIESAS, México.

LEYVA, XOCHITL, MERCEDES OLIVERA Y ARACELI BURGUETE

1998 “Los pasos atrás en la Ley Albores”, en *Suplemento Masiosare, La Jornada*, domingo 28 de marzo, México.

LÓPEZ BÁRCENAS, FRANCISCO

2006 “El saqueo de la naturaleza y el conocimiento. (Des)regulación internacional de los recursos genéticos y el conocimiento indígena y su impacto en la legislación mexicana”, ponencia, V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, 16-20 de octubre, Oaxtepec, Morelos.

PAZ, SARELA

2004 “Pensando la diferencia en su posibilidad política”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 357-382.

PINEDA CAMACHO, ROBERTO

1997 “La constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia”, en *Revista Alteridades*, núm. 14, UAM Iztapalapa, México, pp. 107-129.

PITARCH, PEDRO RAMÓN

2006 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tseltales*, FCE, México.

PLANT, ROGER

1999 “Los derechos indígenas y el multiculturalismo latinoamericano: lecciones del proceso de paz en Guatemala”, en Willem Assies, Gemma van der Haar y André Hoekema, *El reto de la diversidad*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 57-98.

POSTERO, NANCY

- 2005 “Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en la búsqueda del multiculturalismo”, en Luis Enrique López y Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*, Cenda-Plural Editores-Proeib Andes, Bolivia, pp. 53-96.

REDFIELD, ROBERT

- 1989 *The Little Community and Peasanta Society and Culture*, Midway Reprint, EUA

RUIZ, MARGARITO Y ARACELI BURGUETE

- 2003 *Derechos y autonomía indígena. Veredas y caminos de un proceso: una década, 1988-1998*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

SÁNCHEZ, CONSUELO

- 2004 “Autonomía y heteronomía: la reforma conservadora”, en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*, CIESAS, México, pp. 261-286.

SIEDER, RACHEL (ed.)

- 2002 *Multiculturalism in Latin American. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Instituto de Estudios Latinoamericanos, Inglaterra.

TAYLOR, CHARLES

- 2001 *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México.

VAN COTT, DONNA LEE

- 2000 *The Friendly Liquidation of the Past. The Politics of Diversity in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

VIQUEIRA, JUAN PEDRO

- 1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, CIESAS, México.