

Repensando los Movimientos Indígenas

Carmen Martínez Novo, editora

Repensando los Movimientos Indígenas



FLACSO
ECUADOR



Ministerio
de Cultura

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador

Avenida Colón y Juan León Mera

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 2903 763

www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN:

Cuidado de la edición: Juan Guijarro

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador,

1ª. edición: mayo de 2009

Índice

Presentación 7

Introducción 9

Carmen Martínez Novo

PARTE I.

LO INDÍGENA COMO UTOPIA.

POSIBILIDADES Y LIMITACIONES

Celebrando lo indígena en Bolivia.

Unas reflexiones sobre el año nuevo Aymara 39

Andrew Canessa

Autonomía desterritorializada 49

Deborah Poole

PARTE II.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA FRENTE A

LAS PARADOJAS DEL DESARROLLO

**La deriva identitaria del movimiento indígena en los
Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia** 69

| | |
|-------------------------------------|-----|
| Víctor Bretón | |
| Cansancio organizativo | 123 |
| Luis Alberto Tuaza | |

PARTE III.

LAS AMBIGÜEDADES DE LA
EDUCACIÓN INTERCULTURAL

| | |
|--|-----|
| La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonia | 147 |
| Michael A. Uzendoski | |

| | |
|--|-----|
| La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena | 173 |
| Carmen Martínez Novo | |

PARTE IV.

NEOLIBERALISMO Y
MULTICULTURALISMO

| | |
|---|-----|
| Los desafíos del multiculturalismo | 199 |
| Emma Cervone | |

| | |
|--|-----|
| Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia | 215 |
| Margarita Chaves y Marta Zambrano | |

Autonomía desterritorializada

Deborah Poole*

Si hay un reclamo que une a las muy diversas organizaciones y movimientos indígenas y minoritarios en las Américas es la demanda de autonomía. En las regiones amazónicas de Ecuador, Perú y Colombia, los indígenas reclaman autonomía territorial, el retiro de grupos armados y militares de sus territorios, y control exclusivo sobre la explotación, prospección y extracción de los recursos, y de los conocimientos culturales que permitan transformarlos en mercancías y valores (por ejemplo: AIDSEP, 2003; Cabildo Indígena Resguardo Jambaló, 2009; COIA, 2007, 2008a). En los Andes y la Costa del Pacífico, los indígenas y afro-descendientes buscan actualizar los derechos culturales, jurídicos y territoriales que las respectivas constituciones nacionales garantizan en su nombre. Algunos Estados incluso han empezado a implementar estas garantías a través de reformas judiciales y administrativas que dan contenido jurisdiccional y político a las ambiguas promesas constitucionales de “autonomía” (Barié, 2003; Ruiz & Burguete, 1997; Sieder, 2002; Yashar, 2005).

En el caso de Bolivia fue el deseo por autonomía el que impulsó las movilizaciones indígenas de los años noventa, que a su vez hicieron posible la victoria electoral de Evo Morales y crearon la necesidad de una Asamblea Constituyente que apuntara hacia una nueva manera de ejercer el poder (Gómez, 2004; García Linera, Tapia & Prada, 2007; Mamani, 2005). Curiosamente, en este país son las mismas fuerzas políticas y regio-

* Departamento de Antropología, Universidad Johns Hopkins.

nales que antes se oponían a la autonomía indígena, las que ahora reclaman “autonomías regionales” como una estrategia para confrontar la realidad de una mayoría indígena que ha asumido el poder en el gobierno nacional y en la nueva Asamblea Constituyente. Por otra parte, en México, Perú y Colombia, los indígenas ofrecen soluciones cada vez más creativas para la realización de “autonomías vividas” (por ejemplo: ACIN, 2009; CAIO, 2008b). Muchas veces, estas formaciones apelan a territorios históricos y redes étnicas que interrumpen y desarticulan la geografía administrativa del Estado republicano. Estas formas de realizar la autonomía no esperan ni el permiso ni el reconocimiento del Estado. Al escuchar el silencio contundente del Estado frente a sus demandas por justicia, derechos y territorios, los indígenas colombianos que se movilizaron en La Minga de Resistencia en 2008 están construyendo sus autonomías al margen del Estado (ACIN, 2008, 2009; también Poole, 2009). Algo muy parecido ocurrió en Chiapas, donde los zapatistas decidieron formar los “caracoles”, a pesar —y como consecuencia— del incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Estado Mexicano (González Casanova, 2003). Finalmente en Oaxaca, como veremos, diferentes propuestas de autonomía surgen desde las “regiones étnicas” de los Mixes y los nuevos “municipios autónomos” de los Triques, hasta las comunidades mancomunadas de la Sierra Juárez y los municipios de usos y costumbres posibilitados por el art. 115 de la Constitución Nacional (sobre el municipio libre) y las leyes oaxaqueñas.

No es mi intención hacer un resumen de los muy diversos debates políticos y luchas populares contruidos a partir del principio de la autonomía. Más bien lo que me interesa es una aproximación teórica a la pregunta: ¿qué tipo de concepto (u objeto o demanda) es la autonomía? La respuesta a esta pregunta puede parecer demasiado obvia. Por un lado, la autonomía en tanto concepto *filosófico* puede referirse a la capacidad del individuo “para ser su propia persona, y vivir su vida de acuerdo a sus propios principios y motivos y sin la influencia de fuerzas externas a su persona”. En esta tradición de la filosofía liberal, el concepto está vinculado con la autenticidad de la persona, calidad que se fundamenta en su capacidad de actuar según principios morales que no necesariamente apelan (o se ajustan) al contexto cultural, político y social en que el individuo

actúa. Como tal, el concepto filosófico de autonomía de la persona pone límites al multiculturalismo liberal como una política en que género, cultura y otras “identidades” se reconocen como “derechos” solamente cuando *no* entran en contradicción con la “autenticidad” del individuo considerado como agente moral autónomo e independiente (Kymlicka, 1997).

Por otro lado, la autonomía también es un concepto *jurídico* que contempla la auto-determinación por parte de los pueblos originarios. Aunque en este sentido jurídico o político la autonomía se refiere específicamente a pueblos o colectividades, mantiene su afinidad con la tradición filosófica kantiana y liberal en (por lo menos) dos aspectos: (1) al formular el derecho a la autonomía en términos de una *identidad* que se supone otorga autenticidad a los pueblos originarios; y (2) al distinguirla de la soberanía como un “derecho” reservado a los Estados-nación. Los pueblos indígenas invocan este sentido de la autonomía al demandar que las instituciones nacionales e internacionales reconozcan su estatus histórico de pueblos originarios y el derecho correspondiente a definir sus propias formas de autoridad, justicia y realización espiritual y cultural. Es en este sentido del concepto, por ejemplo, que la Declaración sobre los Derechos Indígenas de la ONU (art. 4) reconoce “el derecho [de los pueblos indígenas] a la autonomía o al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”.

La antropología ocupa un lugar incómodo entre estos dos discursos sobre la autonomía. En el sentido común antropológico, es la ‘cultura’ la que ata el individuo a la colectividad, dándole ‘autenticidad’ y coherencia a la *identidad* del individuo como expresión de una colectividad (o para algunos antropólogos, una unidad cultural compartida). Este acercamiento a la autonomía como expresión mas o menos ‘natural’ de una identidad, sentimiento o historia compartido ha resultado muy útil para entender la autonomía en tanto reivindicación de territorios ancestrales y/o derechos culturales. Sin embargo, al atar la autonomía al concepto de *identidad* en cuanto atributo o disposición cultural compartida entre individuos o derecho-habientes que componen una colectividad o pueblo, esta manera de entender la autonomía no se presta fácilmente a la formación o imaginación de autonomías basadas en la diferencia. Más

bien, al insistir que las autonomías son auténticas solo cuando se construyen a partir de *identidades culturales* compartidas, descartamos la posibilidad de construir autonomías en que la diferencia sea el punto de partido para la realización de la persona. De hecho, es justo aquí, por esta falla conceptual, donde las autonomías construidas históricamente por los pueblos indígenas se exponen a la crítica (neo)liberal que sostiene que “las culturas” indígenas no respetan los derechos de las personas para expresar sus identidades individuales como “auténticas personas” (por ejemplo, Aguilar Rivera, 2009).

El concepto jurídico liberal de autonomía también apela al concepto de identidad para legislar autonomías que caben dentro de la lógica del Estado administrativo. En esta lógica, las demandas para la autonomía se legitiman según dos principios conceptuales: (1) que la demanda apele a una condición social o cultural enraizada en la esfera *local*; y (2) que la demanda emerja de esta condición de ser localizable –es decir, de ocupar un lugar estable y reconocible *vis à vis* la soberanía y el territorio más amplio del Estado-nación. Es esta misma condición de ser ‘localizable’ lo que permite a los Estados e instituciones internacionales (la ONU, el BM, etc.) imaginar la posibilidad de legislar e implementar la autonomía como un derecho jurídico y político (Van Cott, 2000). Cualquier demanda de autonomía que no caiga dentro de los lenguajes de jurisdicción y administración propios del Estado bio-político resulta ininteligible para el sistema político y jurídico propio del liberalismo. Dada la estrecha relación entre la cultura y la autonomía en la imaginación administrativa y estatal, es importante que, como científicos sociales, cuestionemos nuestra propia valoración respecto de dicha “localidad” como el *único* escenario en que las demandas por autonomía vengan a ser inteligibles o posibles.¹

Por un lado, al celebrar el vínculo entre identidad y cultura, mucha de la literatura antropológica se queda plantada en este imaginario estatal de la autonomía como un espacio social en búsqueda de una definición o

1 Este es el caso, por ejemplo, en la literatura antropológica sobre la autonomía indígena en México, donde el concepto de la autonomía se trata como sinónimo, por un lado, del “poder local”, o por otro, de una “identidad indígena” que corresponde a un territorio originario que sea fijo en el espacio. Ver, por ejemplo, Gómez González & Urbalejo Guerra, 2006; De la Peña, 1994.

reconocimiento administrativo. Por otro lado, sin embargo, la antropología también ofrece pistas para teorizar la autonomía como un espacio o estatus latente o ‘vacío’, que se va llenando con prácticas e instituciones locales que gozan de una cierta independencia respecto de las instituciones electorales, administrativas y judiciales de la sociedad nacional. Al llegar a la realización plena de estas prácticas y, por lo tanto, a la condición de ser ‘autónomo’, el pueblo en cuestión logra una existencia (o tal vez, una ‘identidad’) que trasciende su condición anterior de ser dependiente. Esta dimensión nos permite recordar que la autonomía es, propiamente dicha, una demanda y una *aspiración* –y por lo tanto una condición no lograda–. También nos hace recordar que las autonomías muchas veces se construyen a partir de las diferencias, y no necesariamente a partir de la fantasía de una identidad compartida.

El problema surge cuando esta calidad de ser una *aspiración* no se ajusta fácilmente con los conceptos de identidad, localidad y autenticidad, que también circulan dentro del concepto de autonomía que la jurisprudencia ha heredado de la filosofía liberal. Al conjugar la aspiración en los términos netamente espaciales y jurídicos que acompañan a esta comprensión de la autonomía, la indeterminación cede su lugar a la idea de haber logrado o cumplido algo –de haber llenado un vacío, o, más bien, de haber realizado una ‘identidad’ más auténtica–. La autonomía, en pocas palabras, deja de ser un reclamo que articula una serie de deseos populares y aspiraciones éticas, y asume las características de una posición *moral*. Lo que esta visión moral de la autonomía comparte con la primera tendencia hacia su localización es la idea de que la autonomía es una condición a la vez idealizada y acabada (o trascendente) que se presta, por lo tanto, a la traición, la decepción y la degeneración.

Lo que me interesa explorar hoy, en el tiempo que me queda, es la afinidad que une esta visión de la autonomía como una condición moral y local enraizada en la identidad, con los discursos y aparatos administrativos y jurídicos del Estado gubernamental. Sugiero que esta visión es la que caracteriza buena parte de los textos antropológicos sobre los movimientos indígenas y populares. En estos textos, la “autonomía” se aprecia como un reto a cumplir o, más bien, como una posición moral o ‘ideal’ cuya vigencia en el mundo ‘real’ tiene que ver con la posibilidad de lograr

el reconocimiento por parte del Estado-nación bajo cuya jurisdicción residen los indígenas u otras poblaciones originarias y subalternas de las que se habla. Es a partir de este acto de reconocimiento que se abre la posibilidad de realizar la “identidad” del grupo al asumir su particularidad como integrante de un Estado-nación “plurinacional” o “multicultural” (por ejemplo, Díaz Polanco, 1991; Díaz Polanco & Sánchez, 2002).

Sin negar la importancia que el reconocimiento constitucional y político tiene en las luchas para mejorar las condiciones de vida en las comunidades y territorios indígenas, lo que aquí quisiera cuestionar es la visión de la *política* que heredamos a través de esta lógica hegeliana del reconocimiento. Específicamente, quiero sugerir que la autonomía es una demanda cuya fuerza política tiene que ver con la manera en que circula como deseo que se desplaza y se desterritorializa con respecto, por un lado, a los lenguajes jurídico-administrativos y, por otro, a los conceptos de “identidad”, “comunidad” y “localidad” con que el Estado biopolítico intenta matizar los derechos (y los deseos) indígenas. Al asumir en nuestros análisis antropológicos que el valor político de la “autonomía” se limita a constituir una posición moral atada a identidades, culturas y territorios fijos, dejamos de escuchar otros múltiples registros en los que el concepto de autonomía circula como signo de un afecto cuyo valor político se deriva justamente de la distancia que separa los deseos de la realidad.

Oaxaca

Como ejemplo de los procesos que me interesan, consideremos brevemente el caso de Oaxaca, ciudad y Estado, donde he realizado investigaciones antropológicas sobre el Estado regional, las políticas culturales y, últimamente, los movimientos políticos y sociales cuya expresión más reciente es la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO). La APPO se formó en junio de 2006, como una respuesta popular espontánea frente a la violenta represión del Estado contra el plantón pacífico que cada año monta la Sección 22 del Sindicato Nacional de Trabajadores en la Educación en el Zócalo o plaza principal de Oaxaca. Desde el comien-

zo, la APPO se autodefinió como un “movimiento de movimientos”, que contaba con la participación de más de trescientas organizaciones políticas y populares que representaban una amplia gama de fuerzas sociales que van desde barrios urbanos, comunidades rurales, y pueblos indígenas, hasta gremios de artesanos, asociaciones profesionales, ONGs, colectivos de intelectuales, artistas, mujeres y jóvenes, partidos políticos de la izquierda “tradicional”, y coaliciones representando la izquierda social indígena.

Al principio la APPO se autodefinía como una “organización sin líderes”. Como tal, contaba con un grupo de consejeros compuesto de activistas, intelectuales, maestros, jóvenes y estudiantes, y una sección que se encargaba de la seguridad e inteligencia. Aunque no se identificaba como una organización ‘indígena’, sus principios de autoridad y responsabilidad apelaban a la filosofía indígena de “mandar obedeciendo” (filosofía popularizada en México por el EZLN). Las decisiones se tomaban en asambleas que respetaban en lo posible los principios de la democracia directa inspirados en los usos y costumbres de los pueblos indígenas de Oaxaca (Esteva, 2007a; Poole & Rénique, 2007). El idealismo democrático de la APPO contaba con múltiples y complejas genealogías filosóficas que van desde el liberalismo de Benito Juárez y el anarquismo de Flores Magón, hasta la educación socialista de los maestros y los principios de trabajo colectivo, autoridad y consulta democrática propios de los pueblos indígenas de Oaxaca (Esteva, 2007a, 2007b). La diversidad de tradiciones que convergen en estos principios organizativos ayudaba a la APPO, por un lado, a acomodar los distintos intereses y energías de sus afiliados, y por el otro, a responder a las acusaciones de corrupción y partidocracia lanzadas frecuentemente por el gobierno y la prensa oficialista. Esta diversidad ayudaba no solamente a sobrevivir, sino a desarrollarse, a pesar de las continuas campañas de represión y hostigamiento por parte de los múltiples cuerpos policíacos y paramilitares que trabajan para los Estados oaxaqueño y federal.

Aunque el tiempo no me permite resumir con mucho detalle las genealogías históricas y culturales de la APPO y sus formas de organización popular –incluso los muchos cambios que ha sufrido desde 2006–, quisiera señalar dos cualidades de la APPO que nos pueden ayudar a repen-

sar la autonomía.² Primero, aunque la APPO en ningún momento se reivindicó como una organización indígena o como defensora de “una identidad cultural”, sus principios de autonomía apelaban a prácticas inspiradas en la realidad indígena oaxaqueña.³ Las comunidades indígenas de Oaxaca han gozado de una autonomía *de facto* desde por lo menos la primera mitad del siglo XIX. Aunque es cierto que han sufrido pérdidas de tierra y una pobreza extrema, muchas de las comunidades y pueblos indígenas de Oaxaca han podido preservar sus terrenos comunales, sus sistemas de autoridad local, y una cierta independencia respecto del Estado local (López Bárcenas, 2006; MacNamara, 2008; Kraemer Bayer, 2003).⁴ Esta autonomía *de facto* también ha sido facilitada por la proliferación de municipios en Oaxaca (que ahora cuenta con más que 20 por ciento de los municipios en todo el territorio mexicano) y por las características de la élite política oaxaqueña (Velásquez, 1998).

Segundo, y como reflejo de esta experiencia histórica, los debates políticos en Oaxaca se distinguen por la diversidad de significados inherente al principio de la autonomía. Más específicamente, las propuestas indígenas contemplan construir la autonomía en (por lo menos) dos niveles: (1) la comunidad, y (2) la región, configurada como ‘municipio’ o como ‘pueblo’.

- 2 Después de noviembre de 2006, cuando la policía militar entró a Oaxaca, hostigando y deteniendo a simpatizantes de la APPO, la organización ha sufrido una serie de cambios, incluyendo confrontaciones entre los diferentes grupos que participaban en su seno. La cuestión sobre cómo interpretar la autonomía ocupa lugar central en estas discusiones sobre la futura reconstitución de la APPO. Por un lado están los que interpretan la APPO como “un espacio” donde “los que quieren hacer cualquier iniciativa autonómica pueden encontrarse”; y por el otro, los que quieren reestructurar a la APPO según principios más verticales, incluso con miras a participar en elecciones y con la necesaria apertura hacia los partidos políticos y organizaciones sindicales. Para nuestro propósito aquí, lo crucial de este debate es el hecho de que las diferencias giran alrededor de dos acercamientos al concepto de la autonomía: uno que propone construir las autonomías flexibles y horizontales (“espacios”) al margen de la lógica política y administrativa del Estado; y otro que articula su visión de “autonomía” a partir de principios de reconocimiento y organización vertical.
- 3 Para muchos antropólogos oaxaqueños, esta posición quitó “autenticidad” o autoridad a la APPO como vocero o representante del pueblo oaxaqueño. Sin embargo, para otros lo que la APPO nos ayudó a entender es la porosidad de las categorías ‘indígenas’ y ‘popular’ como fuentes de una política que no apelaba a una identidad fija como punto de partida para crear la autonomía política y participativa (Esteve, 2007b; Poole & Rénique, 2007; Poole, 2007).
- 4 Se estima que mas de 80 por ciento del territorio correspondiente al Estado de Oaxaca esta bajo régimen de tenencia comunal (18 por ciento ejidal y 67 por ciento en comunal (Velásquez, 1998:17).

La autonomía regional surge a partir de las propuestas de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), organización nacional que lanzó la propuesta de construir regiones autónomas como “un cuarto nivel de gobierno, entre el municipio y el gobierno del Estado” (ANIPA, 1996: 159). Como tal, las regiones autónomas tendrían representación en las otras instancias de gobierno federal mexicano (el parlamento, etc.).

Aunque este modelo tenía sus promotores entre los *mixes* y *mixtecos* de Oaxaca, su popularidad no duró mucho por dos motivos: en primer lugar, el concepto de región corría en sentido opuesto a las autonomías locales *de facto* que habían garantizado la supervivencia de las culturas indígenas oaxaqueñas; y en segundo lugar, su propuesta de integración administrativa con el sistema federal requería la aprobación previa del Estado (de hecho, lo que requería era la reforma de por lo menos nueve artículos de la Constitución mexicana: Velasco Cruz, 2006: 80). En este sentido, la propuesta de “autonomías regionales” les parecía a la gran mayoría de organizaciones sociales, políticas e intelectuales indígenas oaxaqueñas correr en sentido opuesto al principio de autonomía como un derecho que les permitiera mantener su independencia *vis à vis* el Estado. Al notar la “imposibilidad de implementar la autonomía regional con las herramientas propias de un Estado de derecho”, se llegó a la conclusión de que “la autonomía es sólo posible a partir de una concepción totalmente diferente del estado” (Regino Montes, 2002; vease también, Díaz Polanco & Sánchez, 2002: 87; Esteva, 2001; respecto al EZLN, Díaz Polanco, 1997)

Fue a raíz de esta aspiración que, a mediados de los años noventa, los oaxaqueños empezaron a abogar por la “autonomía comunal” como pieza central de las demandas indígenas. La propuesta se fundamentaba en dos principios: (1) el fortalecimiento del autogobierno comunal y (2) la recuperación de “los usos y costumbres”, entendidos como las prácticas democráticas y de autoridad responsable que se consideran propias de las sociedades indígenas oaxaqueñas y mexicanas. Hay, por supuesto, mucho que decir sobre el concepto de la autonomía comunal. Aquí, sin embargo, me limito a comentar dos puntos: (1) el modelo contempla la autonomía como un proceso político que se realiza sin la intervención o presencia del Estado administrativo; y (2) el modelo comunal parte de un argumento ético en que la autonomía se relaciona con la localidad “como el espacio

social primario de convivencia, [y] de las lealtades primordiales a la que debe de servir de base para las autonomías” (ANIPA, 2005). A diferencia del imaginario estatal (y cultural o antropológico) de la autonomía, estas declaraciones no apelan a un concepto o imagen fijo de ‘comunidad’ como una forma cultural dada, o más bien como una instancia administrativa, sino a la idea de la comunidad (o localidad) como un espacio de *incertidumbre* donde la vida y las ‘lealtades’ se ajustan o se acomodan mutuamente. Esta visión netamente ética de la localidad no es tal que se acomoda fácilmente con el lenguaje administrativo del Estado gubernamental.

Esta formulación de la autonomía como proyecto (y derecho) que se realiza independientemente del Estado también se refleja en la formulación de la autonomía en los Acuerdos de San Andrés. Los Acuerdos, que se supone dan pautas para la formulación de la legislación y reconocimiento de los derechos indígenas, se limitan a estipular que las autonomías pueden establecerse “en los ámbitos y niveles en que los propios indígenas la hagan valer” (Hernández & Vera, 2004). Muchos comentaristas han señalado esta cláusula como evidencia de la debilidad de los Acuerdos con respecto al proyecto de lograr el reconocimiento jurídico del derecho a la autonomía (Velasco Cruz, 2003). La experiencia oaxaqueña sugiere, por el contrario, que la fuerza política de la autonomía se deriva justamente del hecho de que ella articula una aspiración que no cabe dentro de la lógica administrativa del Estado gubernamental. Lejos de apelar a la ley o al Estado para su legitimidad, la autonomía que los Acuerdos autorizan adquiere su valor político a partir de las relaciones sociales que la constituyen.

Lo que el gobierno percibe como la amenaza mayor proveniente de estas convocatorias afectivas y discursivas sobre la autonomía como proyecto político es su rechazo contra la política de localización (o territorialización) que constituye el fundamento del Estado bio-político y jurídico, así como el hecho de que en estas formulaciones de la autonomía, el Estado no figura ni siquiera como interlocutor.⁵ La distancia que separa

5 Sobre el concepto de Estado biopolítico y territorialización, ver Foucault, 2007, y Deleuze & Guattari, 1980)

los intereses del Estado de los lenguajes de autonomía articulados por el movimiento indígena se deja notar en Oaxaca, donde el Estado Priísta respondió a las demandas del movimiento indígena con reformas constitucionales que apuntaban hacia el reconocimiento de los derechos indígenas, incluyendo la autonomía. Estas reformas respondieron en igual medida a las demandas de las organizaciones indígenas oaxaqueñas y a un contexto político en que el EZLN amenazaba con dificultar las reformas neoliberales a nivel nacional. De estos derechos constitucionales, el único que se ha implementado hasta la fecha es el derecho a elegir sus autoridades municipales sin la participación de los partidos políticos y siguiendo sus propios “usos y costumbres” (Anaya Muñoz, 2006.; Martínez, 2004; Nahmad Sitton, 2001; Ramírez, 2003; Recondo, 2007). Por lo tanto, la ley apunta (en teoría) hacia el fortalecimiento de la autonomía de los 412 municipios oaxaqueños que optaron por el régimen de usos y costumbres.

Lo curioso de esta ley no radica en el hecho de que fue aprobada por el estado autoritario (Priísta), sino en el hecho de que la ley no estipula el contenido de los “usos y costumbres” (por ejemplo, en términos de prácticas culturales); tampoco restringe el derecho a comunidades o municipios que se definen como indígenas.⁶ Por tanto, el mismo concepto de “usos y costumbres” que ahora da validez jurídica a las autonomías municipales es ambiguo –o “ilegible”– en el contexto de una Constitución estatal y código legal que define la ‘autonomía’ como un derecho político propio de las comunidades y pueblos indígenas del Estado de Oaxaca (Poole, 2006). Al restringir la autonomía a los municipios, el Estado también desconoce por exclusión las otras modalidades de autonomía local que no caben dentro del mapa de distritos electorales y la municipalización administrativa.

Las aporías que caracterizan los usos y costumbres y la autonomía en la legislación también se dejaron notar en la manera en que el concepto de “usos y costumbres” empezó a circular en los debates lanzados por la APPO y la insurgencia democrática del 2006. En este contexto, resultó fascinante observar cómo los oaxaqueños no-indígenas se apropiaron del concepto de

6 Por unos años el PRI se ilusionaba con la idea de mantener sus cacicazgos tradicionales en regiones indígenas donde “los usos y costumbres” les servían como una pantalla de humo para la presencia *de facto* del partido político gubernamental (Owolabi, 2004; Recondo, 2001).

“usos y costumbres” para describir lo que iba a ser “la sociedad y la política diferente” que la APPO anticipaba como una aspiración compartida. Al contestar a la pregunta sobre hacia qué sociedad apuntaba la APPO, los oaxaqueños que no se afiliaban de ninguna manera con territorios o identidades netamente “indígenas”, contestaron que “lo que queremos es una democracia basada en los usos y costumbres”. En estas y otras instancias en que los simpatizantes de la APPO invocaban la noción “usos y costumbres” como signo del porvenir, el valor político del concepto debía mucho a su ambiguo referente cultural dentro del contexto jurídico oaxaqueño.

Esta visión de los usos y costumbres como un signo general de la ‘autonomía’ también hacía eco en los foros donde participaron indígenas y organizaciones indígenas de Oaxaca. Tal fue el caso, por ejemplo, en el Foro Nacional de julio de 2006, realizado en la ciudad de Oaxaca con el propósito de llamar a una Asamblea Constituyente para refundar el Estado Oaxaqueño. Entre los comentarios que los participantes indígenas hicieron en el Foro, sobresalieron las repetidas referencias al concepto de los “usos y costumbres”. En ninguna ocasión, sin embargo, restringieron el concepto a criterios culturales o de identidad. Nadie hacía referencia, por ejemplo, a “los usos y costumbres mixtecos” o “los usos y costumbres mixes”, sino que solo se mencionaba el *principio* de los “usos y costumbres” como “una manera digna de vivir” que no se puede restringir a espacios étnicos o regionales. Así por ejemplo, un hombre mixteco se refirió a los “usos y costumbres” como la disposición del ser humano a “vivir con dignidad”. Otros participantes insistieron en que las legislaturas y los partidos políticos “no se hagan instituciones para los indígenas”, denunciando incluso la manera en que los partidos políticos y el Estado habían intentado apropiarse de un concepto que pertenece a la esfera autónoma del pueblo. “Los usos y costumbres son la ley del pueblo,” concluyó un participante indígena en la Mesa 2, pero en Oaxaca “se ha prostituido a los usos y costumbres con la legislación”. Otras demandas levantadas por los participantes indígenas fueron: “dejar el tequio fuera del marco jurídico” (Mesa 1); hacer el foro permanente como una forma de consulta continua entre los pueblos de Oaxaca (Mesa 2); y “desaparecer los tres poderes del Estado para formar una gran asamblea del pueblo”. Con estas demandas los participantes en el Foro remarcaron su deseo de refundar o “desterritorializar”

el Estado a partir de un principio de autonomía que quedaría completamente fuera del alcance del Estado jurídico y administrativo. Con esto vino, por supuesto, un rechazo general a políticas del Estado asentadas en la fiscalización y regulación de lo que ‘cuenta’ como la ‘autonomía’.

En estos debates sobre políticas de localización, geografía administrativa, gobernabilidad y derecho, categorías como “usos y costumbres”, que habían sido previamente usadas para localizar y legislar ciertos grupos de gente y ciertas identidades (‘indígenas’), a través de referencias a la geografía administrativa del Estado, han sido revalorizadas como conceptos cuyo sentido o legibilidad tiene que ver con cuestionamiento de la política en que el Estado se asigna a sí mismo la posibilidad de negociar los males del pasado. Es en este sentido de descolocar o de hacer aparecer como ‘extraña’ una asociación tan ‘natural’ o jurídicamente santificada, entre indigeneidad y localidad, tradición y localidad, derecho y reconocimiento, que el concepto de “usos y costumbres” atrapó la imaginación política de la gente en las conversaciones y debates que se desarrollaron en los días posteriores a los eventos del junio 2006.

La APPO también ha descolocado la política jurisdiccional de la ley estatal al reclamar para sí y re-mapear efectivamente localidades que son constitutivas del Estado. En un contexto urbano, el perturbar la ciudad es una táctica revolucionaria familiar. Sin embargo, las formas de socialidad que tomaron forma en las más de quinientas barricadas que se erigieron en la ciudad de Oaxaca durante el verano y otoño de 2006, devinieron rápidamente en bases para una geografía política urbana en la que los barrios –es decir, unidades sin ninguna personalidad jurídica– se convirtieron en nuevas localidades que adquirieron vida en los márgenes de los procedimientos administrativos y políticos del Estado.⁷ En estos ejem-

7 Las barricadas sirvieron como lugares de reunión social y declaraciones públicas de solidaridad barrial a través de las radios de oposición. La más famosa de las barricadas, “La Barricada de la Muerte”, funcionó como el hogar de muchos niños de la calle que describieron la vida al interior de la barricada como “la primera casa que han tenido”. La defensa tenaz que hicieron de la barricada se volvió pronto en una leyenda en Oaxaca, a pesar de que muchos de esos niños fueron posteriormente muertos o apresados por las fuerzas gubernamentales. (Sobre la lógica espacial de las barricadas véase: Puntos B, “Cartografías de una Ciudad en Crisis: Oaxaca 2006: DVD Interactivo con 39 Barricadas”. Oaxaca de Juárez: Puntos B, DVD Arquitectura No. 01, 2007, <http://puntosb.blogspot.com>).

plos, la política performativa de la APPO no se conduce por el objetivo de ‘tomar el poder’ o ‘devenir Estado’, sino para construir espacios fluidos y horizontales de afiliación,⁸

Esta circulación y revalorización de los usos y costumbres como signo de un deseo no localizado se posibilita gracias a las aporías jurídicas que existen en la formulación del concepto de ‘autonomía’ en la legislación oaxaqueña. Aunque estas aporías son peculiares tal vez a Oaxaca, su significación antropológica más general descansa, creo yo, en lo que aquello revela sobre cómo la figura de la ‘autonomía’ circula en tanto forma política que no es reducible (ni puede ser confinada) a localidades particulares, identidades culturales, o posiciones morales.

Esta comprensión de la autonomía presenta algunos desafíos específicos para la antropología. Al analizar las políticas de localización, comunidad e indigeneidad en la legislación neoliberal de Oaxaca, me encontré inmediatamente a mí misma muy cómoda con una forma de análisis que enmarca el concepto de autonomía en aquellas formas de espacialidad y reconocimiento que constituyen el “Estado bio-político”. Sin embargo, enfrentada con el problema de comprender cómo el concepto de autonomía circula en el contexto político de Oaxaca, encontré que mis comprensiones de la política popular y el “Estado” fueron desafiados por el hecho de que el concepto de “usos y costumbres” ha ganado actualidad política precisamente porque pudo circular como una demanda que trasciende la idea de la autonomía como condición que el Estado otorga a poblaciones específicas localizadas que son definidas por ley como los portadores de la identidad indígena. En esta imagen de la política, la “autonomía” mantiene su actualidad no como una categoría residual de lo universal (es decir, como un derecho ‘local’ *otorgado por* un Estado ‘translocal’), sino más bien como un cuestionamiento continuo (y persistente) de las certidumbres que parecen constituir cosas tales como ley, comunidad, política, identidad y derecho.

8 En esto la APPO se parece al EZLN y construye sobre su experiencia, aunque sus estrategias y tácticas específicas difieren debido a la comprensión y la historia específica de la autonomía en Oaxaca.

Conclusión

Como hemos visto, el principio de la “autonomía” en circulación en Oaxaca mantiene distintos registros dentro de las luchas políticas oaxaqueñas históricas y actuales. Si prestamos atención a los lenguajes con que los actores articulan sus aspiraciones para el futuro, la autonomía aparece como un concepto o demanda que es inmanente a las múltiples y diferentes formas de lucha política con las que el pueblo (que incluye en este caso a indígenas y no-indígenas) aspira a imaginar otra manera de vivir. Estas “formas de lucha” no se restringen a presentar demandas al Estado por el reconocimiento o la justicia (aunque incluyen a éstas). Más bien forman parte de un imaginario político en el que las personas se atreven a imaginar sus propias vidas y relaciones sociales como un proyecto ético que no tiene mucho —o nada— que ver con los discursos e instituciones políticas que constituyen (en el caso de México) el Estado, los partidos políticos y la democracia parlamentaria.

Como parte integral de este proyecto ético, el concepto de la autonomía ocupa un lugar privilegiado no solamente porque ofrece un matiz para la reformulación de los gobiernos locales, sino también, y sobre todo, porque sugiere la posibilidad aún más radical de reformular los contornos de lo que debe ser el Estado. Esto implica repensar tanto las formas de representación y distribución características del Estado liberal, como la manera en que el Estado se entiende como una instancia que trasciende las localidades. Es aquí, entonces, donde ubico el reto que la “autonomía” presenta para la antropología —y en mayor grado, para las otras ciencias sociales—; porque si escuchamos con cuidado las aspiraciones que animan las demandas por la autonomía, y si estamos atentos a los distintos registros y tonalidades en que ellas circulan, se abren nuevas pistas para teorizar la relación entre la política, la localidad, el Estado, el derecho y el poder.

Referencias

- ANIPA (Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, 1996). “Proyecto de decreto para la creación de las regiones autónomas”, en *La Autonomía de los Pueblos Indios*. México, DF: Cámara de Diputados.
- ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca, 2009). *Declaración II: Minga de Pensamiento*. <http://www.nasaacin.org/noticias.htm?x=9599>, ingresado el 27 de febrero de 2009.
- AIDSESP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, 2003). *Plan Estratégico: Consolidado Marco de Plan de Vida de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Peruana*. Perú: AIDSESP.
- Aguilar Rivera, José Antonio (2009). “El Fracaso Multicultural de Oaxaca”, en *Nexos*, 01.02.09.
- Anaya Muñoz, Alejandro (2006). *Autonomía Indígena, Gobernabilidad y Legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxca*. México: Universidad Iberoamericana & Plaza y Valdés.
- Barié, Cletus Gregor (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina. Un Panorama*. 2ª ed., México, La Paz & Quito: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Abya Yala y Banco Mundial Fideicomiso Noruego
- Cabildo Indígena Resguardo Jambaló, Cauca, Colombia (2009). *Resolución No. 002*, 26.02.09.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1980). *Mille plateaux*. Paris: Gallimard.
- Díaz Polanco, Héctor (1991). *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI
- _____ (1997). *La Rebelión Zapatista y la Autonomía*. Siglo XXI.
- Díaz Polanco, Héctor y Consuelo Sánchez (2002). *México Diverso. El debate por la autonomía*. México: Siglo XXI.
- Esteva, Gustavo. 2001. “The Meaning and Scope of the Struggle for Autonomy” en *Latin American Perspectives*, Vol. 117, No. 28: 120-148 (March 2001)
- _____. (2007a). “Oaxaca: The Path of Radical Democracy”, en *Socialism and Democracy*, Vol. 21, No. 2: 74-96.
- _____. (2007b). *Crónica de un Movimiento Anunciado*. Oaxaca: Unitierra.

- Foucault, Michel (2007). *Security, Territory, Population*. Nueva York: Palgrave.
- García Linera, Álvaro, Luis Tapia Medalla y Raúl Prada Alcoreza (2007). *La Transformación Pluralista del Estado*. La Paz: Comuna y Muela del Diablo Editores.
- González Casanova, Pablo (2003). “Los Caracoles Zapatistas. Redes de Resistencia y Autonomía. Ensayo de interpretación”, en *La Jornada*, 26 de septiembre de 2003, <http://www.jornada.unam.mx/2003/09/26/per-texto.html>.
- Hernández Navarro, Luis y Ramón Vera Herrera, comps. (2004). *Acuerdos de San Andrés*. México: Era.
- Kraemer Bayer, Gabriela (2003). *Autonomía Indígena Región Mixe. Relaciones de poder y cultura política*. México: Plaza y Valdés.
- Kymlicka, Will (1997). *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona: Paidós.
- López Bárcenas, Francisco (2006). “Constitucionalismo y Derechos Indígenas en Oaxaca”, en www.fiob.org/estudiooaxacalifornia/francisco.html.
- MacNamara, Patrick (2008). *Sons of the Sierra. Juárez, Díaz and the People of Ixtlán, Oaxaca, 1855-1920*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mamani Ramírez, Pablo (2005). *Microgobiernos Barriales*. La Paz: CADES.
- Martínez Ramírez, Juan Carlos (2004). “El Proceso de Reforma Constitucional en Materia Indígena y la Posición del Estado de Oaxaca. Una Aproximación sociojurídica”, s.d.
- Hernández, Rosalía, Sarela Paz y María Teresa Sierra, comps. (s.d.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS, pp. 233-260.
- Minga de la Resistencia (2008). *Carta a Álvaro Uribe*. Bakatá, 01.12.08, en <http://www3.minkandina.org/Noticias/Colombia/21.html>.
- Nahmad Sitton (2001). “Autonomía indígena y soberanía nacional. El caso de la Ley Indígena de Oaxaca”, en Lourdes de León Pasquel, comp. *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México: CIESAS y Miguel Angel Porrúa, pp. 19-47.

- Poole, Deborah (2006). "Los Usos de la Costumbre. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal", en *Alteridades*, Vol. 16, No. 31: 9-21.
- Poole, Deborah (2007). "Political Autonomy and Cultural Diversity in the Oaxacan Rebellion" en *Anthropology Newsletter* (American Anthropological Association), s.d.: 10-11
- _____ (2009). "The Minga of Resistance: Policy Making From Below", en *NACLA Report on the Americas*, Vol. 42, No. 1: 24-26.
- Poole, Deborah y Gerardo Rénique (2007). "The Oaxaca Commune. Struggling for Autonomy and Dignity", en *NACLA Report on the Americas*, s.d.: 24-30.
- Recondo, David (2007). *La Política del Gatopardo. Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*. México: CIESAS y CEMCA.
- Regino Montes, Adelfo y Servicios del Pueblo Mixe (2002). "La Autonomía Indígena. Una alternativa eficaz para hacer posible el federalismo en estados multiculturales", s.d., Territorio Mixe.
- Ruiz Hernández, Margarito y Araceli Burguete Cal y Mayor (1997). "Tendencias Legislativas sobre reconocimiento de derechos de los Pueblos Indígenas en México", en *América Indígena*, No. 1-2: 293-305.
- Sieder, Rachel, comp. (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Democracy and Diversity*. Nueva York: Palgrave.
- Van Cott, Donna Lee (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Velasco Cruz, Saúl (2006). "La Autonomía Indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, No. 46: 71-103.
- Velásquez, María Cristina (1998). *El Nombramiento. Las elecciones por los usos y costumbres en Oaxaca*. Oaxaca de Juárez: Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.
- Yashar, Deborah (2005). *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.