

*Traspasando las fronteras:
Perspectivas interculturales e interdisciplinarias*

Nicolas Beauclair, Leonardo Ordóñez y Sara Smith (eds.)



TINKUY

**BOLETÍN DE
INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 20 – 2013**

© 2013, Section d'Études hispaniques
Département de littératures et de langues modernes
Faculté des arts et des sciences
Université de Montréal

ISSN 1913-0481

El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía intercultural?

Frédéric Auger
Université de Montréal

Resumen

El presente trabajo reflexiona sobre la relación dialéctica que hay entre ciudadanía e interculturalidad en el caso del movimiento zapatista. Las comunidades indígenas que integran el movimiento piden el respeto a los derechos civiles inscritos en la Constitución, desde una posición fronteriza frente a la identidad oficial del país, marcadamente mestiza. Se argumenta que esa posición desde la cual se articulan las demandas zapatistas problematiza la narrativa desarrollista del Estado mexicano, y contribuye a abrir a mediano plazo la posibilidad de lograr una ciudadanía intercultural en México.

Résumé

Ce travail propose une réflexion sur la relation dialectique entre citoyenneté et interculturalité, à partir du mouvement zapatiste. Les communautés indigènes qui font partie de ce mouvement réclament le respect des droits civils inscrits dans la Constitution, depuis une position limite face à l'identité officielle du pays, clairement métisse. L'article suggère que cette position depuis laquelle s'articulent les demandes zapatistes problématise la narration développementaliste de l'État mexicain, et contribue à l'ouverture à moyen terme de la possible atteinte d'une citoyenneté interculturelle au Mexique.

Abstract

This article reflects upon the dialectic relationship between citizenship and interculturality in the case of the Zapatista movement. The indigenous communities constituting the movement demand that respect of civil rights be enshrined in the Constitution from a border position opposes the country's markedly *mestizo* official identity. The article argues that the position from which the Zapatistas articulate their demands problematizes the developmentalist narrative of the Mexican State, and contributes to opening up, in the medium term, the possibility of achieving intercultural citizenship in Mexico.

1. Introducción

Primero de enero de 1994. En el mismo momento en que entra en vigencia el Tratado de Libre Comercio (TLC) entre los tres países de América del Norte, surge desde la Selva Lacandona, en el sureste mexicano, un ejército indígena multiétnico, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), enmascarado con pasamontañas. “¡Basta!”: Con este grito declaran la guerra al gobierno del Partido Revolucionario Institucional (PRI), asentado en el poder desde 1929, y a las políticas que han institucionalizado la marginalidad económica, social y política de los pueblos indígenas de Chiapas. Se apoderan de cuatro municipios importantes¹. Al contrario de otros movimientos revolucionarios, no quieren tomar el poder, y hablan el lenguaje propio del sistema político heredado del sistema-mundo moderno/colonial² que les oprime, a través de su intérprete mestizo, el Subcomandante Marcos: democracia, paz y justicia. Pero este lenguaje, lo utilizan desde una posición fronteriza, es decir, desde el exterior constitutivo de la identidad nacional mexicana, y destacan del mismo modo el doble lenguaje del PRI. Utilizan los símbolos nacionalistas por excelencia, combinándolos con dioses mayas: Emiliano Zapata, líder revolucionario, se vuelve Votán-Zapata³. Siempre llevan la bandera mexicana. Autoproclamados “productos de quinientos años de lucha” (EZLN 1994a), quieren el reconocimiento de su diferencia –étnica y cultural– supuestamente garantizada por la Constitución, pero que no se ha concretizado políticamente.

Ese alzamiento, bautizado como “la primera revolución posmoderna del siglo XXI” por el *New York Times*⁴, pone cara a cara las pretensiones de la modernidad mexicana – encarnada en una larga tradición que se remonta a las luchas por la independencia de principios del siglo XIX– y su suplemento, su exceso: la realidad vivida por los pueblos indígenas, en tiempos de globalización neoliberal. Las identidades indígenas, universalizadas y marginalizadas en una identidad india construida por la Corona española a partir de la Conquista, se presentan en el contexto que nos ocupa efectivamente como *una* identidad, y no *unas* identidades. Esa identidad, heredada de la dominación colonial, sirve como base para la auto-identificación los pueblos indígenas,

¹ Ocosingo, San Cristóbal de las Casas, Altamirano y Las Margaritas.

² La expresión es de Walter Mignolo (2003), a partir de los trabajos de Quijano (1995) y Wallerstein (1974). Mignolo afirma que el mundo actual no se puede entender sin su comprensión en términos de sistema capitalista a gran escala, y sin tomar en cuenta la diferencia colonial que se construyó a lo largo de la modernidad. Esa diferencia, basada en un concepto de raza y legitimada por la ciencia y el conocimiento europeo/occidental, es el fruto de la identificación e institucionalización, a principios de la colonización, de la superioridad del Occidente sobre el resto del mundo. Esta superioridad, construida teóricamente a partir de la supuesta universalidad de la cosmovisión occidental, naturaliza el patrón de poder eurocéntrico.

³ Votán es un dios de los Tzeltales y de los Tzotziles, una serpiente emplumada equivalente al Quetzalcoátl de los aztecas, al Kukulkan de los mayas yucatecos o al Gucumatz de los mayas quichés. (Conant 2010: 89)

⁴ Hay que matizar esa afirmación que tenía más en su momento de mercadotecnia que de un análisis a fondo de la situación. De hecho, se acercaría más a una revolución transmoderna que posmoderna. Dussel define lo transmoderno como indicando una “radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la Exterioridad alterativa de lo siempre distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*” (Dussel 2005: 17).

que reclaman el reconocimiento de su dignidad y una apertura de la identidad nacional oficial dentro de la propia nación y de su régimen político actual.

El presente artículo se enfoca en la articulación dialéctica que hay entre ciudadanía – los indígenas como sujetos de derecho– e interculturalidad –los indígenas como integrantes de una cultura diferenciada–, en el caso de la revolución zapatista. Argumento que el movimiento zapatista⁵ abrió la posibilidad en México de la realización a mediano plazo de una ciudadanía intercultural⁶. Este planteamiento abre la temática a varios interrogantes: ¿De qué manera se define la identidad indígena con relación a la identidad oficial, marcadamente mestiza en México? ¿Cómo se articulan, desde las fronteras de la identidad nacional, las demandas de los pueblos indígenas de Chiapas? ¿De qué modo el zapatismo entra en diálogo intercultural dentro de las fronteras nacionales? Veremos también cómo la posición del movimiento en contra de la globalización neoliberal ha permitido el ensanchamiento de su lucha hacia redes internacionales de solidaridad.

El presente trabajo es transdisciplinario, al combinar enfoques históricos, sociológicos, antropológicos y políticos para hacer un recorrido del conflicto en Chiapas. En un primer momento, esbozaré el contexto histórico en que se produjo el alzamiento armado de 1994; luego, discutiré brevemente la lenta evolución de la identidad indígena, desde el punto de vista del poder de las élites criollas, o más exactamente, de los conceptos de indio y de indígena, desde la Conquista española hasta las reformas neoliberales del sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994); enseguida, resumiré los hechos a partir de 1994 y describiré las particularidades del alzamiento zapatista y sus novedades respecto a movimientos revolucionarios latinoamericanos anteriores. A la luz de la historia de la negación de la identidad indígena y de las demandas y acciones del movimiento zapatista, seguirá una discusión de la articulación de las demandas del movimiento zapatista hacia una verdadera ciudadanía intercultural abierta. Al final, realizaré un breve análisis crítico de la retórica y de los métodos del EZLN, para terminar con una discusión de las perspectivas futuras del movimiento en pos de una redefinición de la ciudadanía mexicana.

2. Contexto histórico

El México de los años noventa no escapa de la ola de las reformas neoliberales empezadas en los ochenta en la mayoría de los países de América Latina, siguiendo los preceptos del ‘consenso de Washington’⁷ (Johnston y Laxer 2003). La crisis petrolera y

⁵ Utilizaré el término “movimiento zapatista”, para abarcar tanto al EZLN, que inició la lucha reformista/revolucionaria, como a la organización a nivel civil, que cobró más independencia a partir del momento en que se impuso el alto al fuego el 12 de enero de 1994, y a la red de solidaridad internacional que se creó en torno a las ideas emitidas desde la comandancia general del EZLN. Algunos autores utilizan “neo”zapatista, para distinguirlo del zapatismo “histórico”. En el marco de este trabajo, no veo la necesidad de establecer tal distinción.

⁶ Es importante destacar que esa apertura queda en suspenso, ya que el gobierno mexicano no demostró un gran interés por tal vía. Sin embargo, se puede decir que la identidad indígena ya no se vive y se expresa del mismo modo, en Chiapas por lo menos, desde el alzamiento.

⁷ La mayoría de las instituciones y agencias económicas basadas en Washington (gubernamentales y no gubernamentales) concordaron, a fines de los años ochenta, en la necesidad de adelantar reformas financieras y económicas en América Latina. Ese cuasi consenso se materializó en políticas prescritas por el FMI, con una agenda bien definida, para lograr un pasaje del Estado al Mercado, que debía garantizar una mejor salud financiera de los Estados y estimular el desarrollo económico y social. Las medidas

de la deuda de 1982 había impulsado el gobierno priista de Miguel de la Madrid Hurtado a empezar algunas reformas fiscales, pero el momento fuerte de las reformas tuvo su momento de mayor desarrollo en el sexenio siguiente, el de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Al caer el muro de Berlín en 1989 y al terminarse la revolución sandinista en febrero de 1990, el metarrelato occidental del *fin de la Historia* se imponía triunfalmente⁸. La izquierda se veía desarticulada frente al fracaso de sus intentos de representar los intereses del pueblo en un modelo duradero. La apertura económica y política pedía nuevos paradigmas; el Estado-nación, todavía presente e influyente, ya no representaba la estructura soberana que era en los años anteriores. El estudio de los pueblos marginados debía tener en cuenta un nuevo actor muy poderoso: el capital transnacional.

En Chiapas, región históricamente aislada de la presencia estatal y una de las más pobres de México –no en recursos, sino en el nivel de vida de sus habitantes–, las políticas neoliberales agravaron las rupturas en el tejido social que los proyectos petroleros e hidroeléctricos habían ocasionado en los años setenta. Una gran desigualdad existía ya en esa década en la repartición de las tierras. El 1% de la población poseía la mayoría de las buenas tierras de cultivo (Veltmeyer 2000). La reforma agraria, herencia principal de la Revolución mexicana, tenía un gran atraso en el estado: un 27% de las peticiones por la tierra no habían sido resueltas. La tensión entre grandes terratenientes y pequeños propietarios experimentó un relajamiento temporal con los proyectos de desarrollo, que proporcionaron trabajo y dinero para financiar iniciativas clientelistas del PRI hacia los campesinos indígenas. La apertura de nuevas zonas de colonización en la Selva Lacandona en estos mismos años, en el sureste del estado, causó una inmigración interna masiva, creando nuevos pueblos mixtos (Higgins 2000). La población del estado casi se duplicó en 30 años, alcanzando más de 3 millones en 1994 (Viqueira y Ruz 2002). La democracia y el progreso social no alcanzaban a la mayor parte de la población. Hasta mediados de los años noventa,

The majority of households have no access to public services, located as they are in an officially defined “marginal zone” (un “bolsillo de olvido”, in Subcomandante Marcos’s evocative description) characterized by an exceedingly high rate of impoverishment and exclusion, deprivation of basic human needs, and lack of access to public services, not to speak of the denial of fundamental human rights and the absence of democracy and social justice. (Veltmeyer 2000: 105)

Frente a esas desigualdades, varias organizaciones se crean a partir de los años setenta, que van a servir luego de base de organización y de apoyo al movimiento zapatista. Se forman diferentes asociaciones en defensa de los derechos de los campesinos. Éstas, mayormente indígenas, pero que reclaman sus derechos basándose en la clase social, padecen la represión del PRI (Inclán 2008: 1330).

Resulta importante destacar tres factores en la conformación de las condiciones que

incluían: privatizaciones de las empresas estatales, reformas fiscales, liberalización de los intercambios, disminución de las tarifas aduaneras, reforma de las empresas públicas, reducción del tamaño del estado. (Williamson 2003)

⁸ El defensor más ardiente de esa tesis, Francis Fukuyama, veía en el fin de la Guerra Fría el triunfo de la democracia liberal, “punto final de la evolución ideológica de la humanidad” y “la forma final de todo gobierno humano”, y, como tal, el “fin de la Historia”. (Fukuyama 1992: 11)

favorecieron el alzamiento de 1994. Primero, la labor de la Iglesia católica, a través del obispo Samuel Ruiz, en pro de la cohesión social y el *empowerment* de las clases desfavorecidas, a partir de las ideas de la teología de la liberación discutidas en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Segundo, el pasaje en la región de muchos estudiantes que huyeron del Distrito Federal tras la masacre de la Plaza Tlatelolco en octubre de 1968 y que ocuparon cargos de profesores y maestros en las escuelas de Chiapas, ayudando a estructurar intelectualmente la lucha por el cambio social y político. Tercero, el debilitamiento del PRI, que a partir de la masacre estudiantil de 1968 en adelante pierde cada vez más legitimidad nacional e internacionalmente. La política clientelista, monopartidista y autoritaria del PRI, en vigencia desde 1929, es contestada a varios niveles en la sociedad mexicana.

A partir de la caída del peso en 1982 debida a la crisis de la deuda, las desigualdades económicas y sociales en Chiapas se agravaron y alcanzaron un punto crítico. Éste entró en su fase límite cuando el gobierno de Salinas de Gortari decidió reformar en 1992 el artículo 27 de la Constitución y poner fin a la reforma agraria. Con ese cambio constitucional, los ejidos, tierras comunales indígenas, sin propiedad individual, vuelven a ser tierras que se pueden vender y entrar en el mercado. A ese contexto político –crisis de la izquierda, contestación de la autoridad del PRI–, social –inmigración masiva, desigualdades agravadas por las recientes políticas neoliberales– e histórico –organización paulatina en lo local de la defensa de los derechos– se debe añadir la importancia de una larga tradición de utilización táctica y de negación de la identidad indígena, de la cual hablaremos más adelante.

3. El referente vacío de la identidad indígena

“Indians may be Mexico’s ideal ancestors,
but mestizos are Mexico’s ideal citizens”
(Saldaña-Portillo 2002: 294)

No se puede desprender la historia de resistencia indígena del alzamiento zapatista, a pesar de sus claras raíces sociales y económicas. Las demandas zapatistas se articularon en torno a dos polos principales, interrelacionados. Por un lado, la falta de justicia a nivel económico, de antiguo origen pero presentado en el discurso sobre todo como fruto de las políticas neoliberales recientes y de las acciones del PRI. Por otro lado, la falta de justicia en el ámbito social, que se podía resolver mediante el reconocimiento de la diferencia indígena, de su inclusión en el proyecto nacional y de la aplicación concreta del derecho constitucional a la autodeterminación.

“Lo indio” como identidad totalizante y totalizadora es una invención de la Corona española, corolario necesario de la invención de América (O’Gorman 2006). De los varios pueblos que constituían la multitud de identidades negociadas local y regionalmente antes de la Conquista, el poder colonial –entendido en su sentido más abarcador, incluyendo a escritores y filósofos europeos– universalizó las diferencias y puso toda la diversidad y la heterogeneidad indígena en una categoría útil para los fines de control económico y religioso del Imperio. Se universalizó y se particularizó a la vez las diferencias. Mediante las encomiendas, las reducciones y las congregaciones, y con la creación de comunas indígenas cerradas, cortadas de los niveles supracomunales de organización y de comunicación que existían entre esos pueblos antes de la Conquista, se fijó, en una identidad indígena única, unas identidades que antes tenían fronteras móviles,

negociadas (Saldaña-Portillo 2002). Esa nueva identidad conformada por las necesidades de explotación de la Colonia servirá, durante las luchas por la independencia a principios del siglo XIX y durante la Revolución mexicana en el siglo siguiente, como referente vacío que se puede llenar siguiendo los propósitos independentistas o nacionalistas.

En el período de las independencias, se abandonan las políticas de segregación aplicadas durante la Colonia para entrar en políticas de asimilación. Las élites criollas se apropian de la herencia autóctona de resistencia para servir el proyecto nacional naciente, incluyéndola en sus mitos fundadores, que debían fundamentar la diferencia de las colonias frente a España, justificando con varios otros factores la necesidad de independencia. Una vez alcanzada ésta, el indio que resiste al mestizaje se convierte en obstáculo a la modernización, en problema para la unión de la Nación (Bonfill Batalla 1996, Beaucage y Kuminsky 1988)⁹.

La retórica dicotómica que opone civilización y barbarie, teorizada durante el Siglo de las Luces pero paradigmática de las políticas de los estados latinoamericanos en el siglo XIX, sigue siendo durante la Revolución mexicana uno de los conceptos fundamentales para la integración/asimilación del indígena a la identidad oficial mexicana, unilateralmente asentada en su cara mestiza. Las élites intelectuales y políticas “concordaban con el mestizaje como ideal biosocial y cultural que debía alcanzarse; una política que (para ellos), de no desarrollarse bajo la dirección del Estado, conduciría a los indígenas a una situación desesperada” (Gall 2004: 241). Se institucionalizan las políticas de asimilación mediante el Instituto Nacional Indigenista (INI), creación del gobierno. El presidente Lázaro Cárdenas (1934-1940) explicita claramente lo que pasó a ser a lo largo del siglo XX el *problema indígena*: “nuestro problema indígena no es el de conservar indígena al indígena ni el de indigenizar a México, sino el de mexicanizar al indígena” (citado en Beaucage y Kuminsky 1988: 207). Con ese propósito desarrollista, se crean en los años cuarenta escuelas rurales, para formarles en asuntos patrióticos y revolucionarios.

Otras alternativas menos asimilacionistas son creadas en los años sesenta para solucionar *el problema*, como la Confederación Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), pero no logran representar las demandas indígenas ni disminuir las desigualdades socioeconómicas, porque las cuestiones se debaten desde la cumbre, con intelectuales “desindigenizados” y urbanizados (Beaucage y Kuminsky 1988), sin tener en cuenta la base rural. En Chiapas, los intentos de reforma son bloqueados por parte de los latifundistas y de los coyotes¹⁰.

A pesar de todas las políticas de asimilación –al principio de la Conquista se puede hablar en varios casos de etnocidio–, las identidades y culturas indígenas, siempre en la frontera de la nación, no se han desmoronado por completo. Más de 70 lenguas indígenas se hablan en México hoy en día, y la población indígena constituye, dependiendo de las metodologías de conteo, entre el 6 % y 13 % de la población total del país (Janssen y

⁹ No se trata de negar la agencia (*agency*) de los pueblos indígenas, ni siquiera de victimizarlos, sino de reconocer que hubo políticas intencionales de la élite liberal para transformar la diferencia indígena (vívica, concreta), en la igualdad de principio que supone la ciudadanía liberal. Claro está que, a pesar de la fuerte impronta de las políticas oficiales en la identidad nacional, hubo a lo largo de la historia una “participación creadora de la imaginación popular para ampliar y enriquecer las formas de identidad de cada nación” (Gutiérrez y Núñez 1998: 88)

¹⁰ Intermediarios comerciales en el mercado del café.

Martínez Casas 2006). A través de una cultura de resistencia, de adaptación y de transformación, de mecanismos complejos de apertura y de cierre frente a la cultura impuesta, los pueblos indígenas contradijeron los pronósticos de extinción y siguen afirmando una diferencia legítima. Pero continúa vigente en varios escenarios (políticos, mediáticos, hasta académicos) la interpretación del indígena como exterior a la modernidad y a la nación. O bien se le ve como en un lugar remoto, lejano, irrelevante para la modernidad urbana, o bien se le representa en un antes histórico, dónde puede ser admirado por su martirio histórico, “museificado” o convertido en paisaje turístico “auténtico” (Castillo 2006). Veremos más adelante cómo la(s) diferencia(s) indígena(s) se articula(n) a partir de 1994 en las políticas del EZLN y en el creciente movimiento civil zapatista, cómo rompe la metanarración lineal de la modernidad y propone otro modelo de desarrollo, que no excluye la coexistencia y convivencia de formas modernas y no modernas de vivir¹¹.

4. El alzamiento zapatista: razones, características y novedades

La situación social y política ya aludida en la discusión del contexto histórico y la larga historia de falta de reconocimiento a la diferencia cultural indígena explican buena parte de las razones subyacentes al alzamiento de 1994. El hecho de que fuera un alzamiento armado en vez de una simple manifestación o protesta no tiene respuesta única pero se puede entender a raíz de otros factores.

Después de la reforma del artículo 27 y de la aplicación de las políticas neoliberales por el gobierno de Salinas, la entrada del TLC representaba, más que una amenaza, un peligro real para los pequeños productores de maíz. Estos se veían de golpe enfrentados, con su pequeña producción no mecanizada destinada al mercado local y nacional, a la producción a gran escala y subsidiada de los productores americanos. Había también un descontento generalizado frente al autoritarismo monopartidista del PRI, y las elecciones de 1994 representaban una posibilidad de apertura democrática. Recordemos la presencia en la región desde hacía más de dos décadas de las Fuerzas de Liberación Nacional, guerrilla armada izquierdista, y desde hacía más de diez años del Subcomandante Marcos y de otros “ladinos” revolucionarios. Ellos habían llegado a la Selva Lacandona con el propósito de concienciar a los campesinos indígenas, siguiendo una lectura marxista de su realidad, pero acabaron modificando su visión ante la falta de comprensión de los indígenas del vocabulario marxista. “Indigenizaron” su percepción de las cosas, ayudando el movimiento zapatista a organizarse para defender sus derechos.

No había otro modo que alzarse en armas, en las propias palabras del EZLN: “Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno” (EZLN 1994c). El EZLN, protagonista del

¹¹ La idea de “no moderno” permite emanciparnos del desarrollismo que supone el concepto de modernidad. José Rabasa define lo no moderno de esta manera: “(...) if the ‘premodern’ carries a built-in teleology in the ‘pre-’ that situates forms of life as ‘non-yet modern’, the concept ‘nonmodern’ enables us to conceive of ‘elsewheres’ not delimited in their definition to propositions about what is modern that one inevitably finds in the prefix ‘pre-’ or in the negation ‘anti-’ The nonmodern should be considered as an ‘elsewhere’ unbound by modern conceptions of history that privilege the institutions, historical events, and philosophical concepts that have defined the West” (Rabasa 2010: 5). Lo “no moderno”, así como lo moderno, se combinan así en la revolución zapatista, y cruzan el concepto de *transmodernidad* de Dussel.

alzamiento, se compone de 23 comandantes, un subcomandante, y de una base de apoyo en gran mayoría indígena. Integra a los pueblos Tzotzil, Tzeltal, Chol, Tojolabal, Zoque, Mame, Mochó, que forman poco menos del cuarto de la población de Chiapas y que se encuentran en las situaciones sociales más desfavorecidas (Gall 2004).

Las demandas, al principio, no se articularon a partir de pautas identitarias o autonomistas sino de demandas sociales normalmente garantizadas por una ciudadanía liberal en una socio-democracia: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz (EZLN 1994a)¹². Sin embargo, lo hicieron desde su posición fronteriza, lo que implica una comprensión diferente de la retórica del PRI acerca de esas necesidades básicas.

El levantamiento utilizó la Constitución mexicana como punto de partida para justificarse y articular las demandas de los pueblos indígenas dentro de la nación: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de este. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno” (Artículo 39 de la Constitución mexicana (CDHCU 2012)).

La reacción del gobierno fue inmediata. Se desplegaron las tropas del ejército federal, al mismo tiempo que empezó una larga “guerra de tinta e internet”¹³, mediante un discurso que negaba la presencia indígena en la agenda nacional. Se intentó desacreditar el movimiento y sus demandas, utilizando los estereotipos más comunes:

De allí que no faltase quien declara que no podía tratarse de un movimiento verdaderamente indígena, ya que sus protagonistas empleaban metralletas y se atrevían a hablar de democracia y justicia social en vez de circunscribirse a solicitar tierras o mejoría en el trato laboral, como era de esperar en individuos tradicionalistas y anacrónicos. Imposible concebir que hubieran cometido la irreverencia de dejar las vitrinas etnográficas de viejas definiciones antropológicas. Indio sin plumas, cofradías, lealtades comunales o machete, no podía ser buen indio; su modernidad cancelaba su indianidad.” (Humberto Ruz 2002: 8)

Tanto las demandas básicas del EZLN como su discurso antineoliberal despertaron una red de solidaridad internacional y movilizó la prensa nacional e internacional. Después de 11 días de lucha armada, la presión de la sociedad civil nacional impone un alto al fuego negociado entre el gobierno y el EZLN. Empieza un largo proceso de diálogo y negociación¹⁴.

A partir de ese momento, el EZLN cambia las armas por las palabras en la vertiente ofensiva de su lucha revolucionaria, las armas quedan reservadas para defender a los pueblos autónomos que integran las bases de apoyo zapatistas. Por iniciativa de los zapatistas, se forma una red de solidaridad con otros movimientos, en mayoría civiles, tanto con base étnica como con base en las clases sociales (Zugman 2005). El proceso de paz, que incluyó tanto a los zapatistas como a varios otros grupos indígenas del país, llevó a los acuerdos de San Andrés, que sentaron en febrero de 1996 las bases de una ley constitucional que debía garantizar los derechos de los grupos indígenas, y una

¹² Se añadió *información y cultura* en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (EZLN 1996).

¹³ Periódico *La Reforma*, 26 de abril de 1995.

¹⁴ “Negociación” responde más a una actitud propia del multiculturalismo, y “diálogo” remite a una actitud abierta a la interculturalidad.

autonomía¹⁵ regional más grande. Desgraciadamente, esta ley nunca se aprobó en el Congreso en su forma integral. Una versión enmendada, que no contenía las demandas básicas de los grupos indígenas, fue votada durante el sexenio de Vicente Fox, y provocó un largo silencio por parte del EZLN. Un silencio muy significativo:

For the Indian silence enacted here was not the silence of the Indian in modernizing discourses—the silence of an absence, a lack, an incompleteness. Neither was it the silence of the Indian in revolutionary developmentalism—the silence of incipient rebellion, subjects-in-waiting for leadership. Nor was it the silence of the Indian in Christian martyrdom—the silence of forbearance in expectation of eternal deliverance. It was a silence filled with planning, communication, movement, tactics, coercion, frustration, ties, networks, suffering, satisfaction—a silence so filled with activity that it ruptures from within, a truly deafening quiet. (Saldaña-Portillo 2002: 301)

Frustrados por los rechazos sucesivos de sus demandas, el movimiento zapatista dejó de esperar que el gobierno les otorgara autonomía y decidió establecerla *de facto*. Se formó, a partir de 2003, una estructura de autogobierno, compuesta por unidades regionales, municipales y comunitarias de organización social y política (Caracoles, Juntas de Buen Gobierno (JBG), Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) y Comunidades civiles indígenas zapatistas (CIZ)).

El movimiento zapatista es a la vez un movimiento reformista, en el plano democrático, y un movimiento revolucionario, en el plano de la justicia social. La revolución zapatista presenta un cariz diferente de las revoluciones más “clásicas”. Tiene una base guerrillera, pero esa guerrilla ni es foquista, ni socialista, ni desarrolla sus argumentos sobre una base marxista o maoísta. No se presenta como partícipe en una lucha de clases, sino como un movimiento con base étnico-cultural. No quiere tomar el poder, no quiere un cambio de régimen, sino cambiar las maneras de hacer política. Pide cambios desde dentro del nacionalismo revolucionario, aferrándose a la imagen de Zapata como mito fundador de ese nacionalismo. No es una revolución *desde arriba*, controlada por una élite intelectual vanguardista, sino dependiente de una organización *desde abajo* (Barmeyer 2009).

Lo que se quiere, es un cambio en la manera de ejercer el poder, hasta lograr un “mandar obedeciendo”, en la jerga del EZLN:

In the case of a new politics that does not propose the taking of power, and when confronted with the search for hegemony, the first task is to recognize that there are differences between all of us, and that in light of this we aspire to a politics of tolerance and inclusion. [...] It is not only that we do not set ourselves the task of taking power, but we propose that the very relationship of power with society must itself change (Entrevista con el Subcomandante Marcos, en De Huerta 1999: 270)

Ese reconocimiento de la diferencia, esas demandas para una política de tolerancia e inclusión, representa un cambio importante con respecto a las revoluciones históricas. Dentro del movimiento, se es consciente de que el proyecto zapatista no se puede extender a toda la nación. Parte de principios globales (respecto de los derechos humanos, dignidad) para aplicarse a la situación concreta de Chiapas: “El EZLN no tiene

¹⁵ Autonomía entendida como el derecho de definirse cultural, social y políticamente (Stahler-Sholk 2007).

ni el deseo ni la capacidad de aglutinar en torno a su proyecto y su camino a los mexicanos todos. [...]. No queremos ni podemos imponerle a la sociedad civil mexicana nuestra idea por la fuerza de nuestras armas” (EZLN 1994b).

Otro aspecto novedoso de la revolución zapatista en la historia de las revoluciones en América Latina es el profundo cambio hacia una apertura democrática que el alzamiento provocó en la escena política nacional. A pesar de no haber logrado en la práctica la igualdad de condición y de participación de las mujeres, su lucha por la democracia y la justicia trajo un avance importante en la situación de las mujeres en México: “[i]n demanding equality within their ranks as well as in the national society, women broadened and deepened the meaning of democracy in ways that exceed the boundaries defined by past revolutions, which excluded women, blacks, and servile labor from their utopias” (Nash 2003: 308).

Buena parte del éxito del movimiento zapatista en la escena internacional se puede atribuir no solo a las novedades presentes en el discurso, sino también al uso extensivo de los medios de comunicación: radio, televisión, prensa, internet. Por medio de la figura enmascarada del Subcomandante Marcos, se accede a la potente red internacional de difusión de imágenes, y con esta, a una transmisión a gran escala del discurso de los zapatistas. El uso de la metáfora, de lo simbólico y del mito en las comunicaciones oficiales del EZLN contribuyen a la resemantización, a la refuncionalización de esos medios, que ya no sirven únicamente los intereses del capital global, sino principalmente los fines y usos de una revolución indígena que pide *otro mundo*.

Las reacciones de los sucesivos gobiernos que se han enfrentado al movimiento zapatista no fueron uniformes en contenido y prácticas, y tampoco han resuelto la situación. A pesar del triunfal “voy a arreglar el problema de Chiapas en 15 minutos” de Vicente Fox durante la campaña presidencial de 1999, la región sigue desmesuradamente militarizada, marginada social y políticamente, así como víctima de políticas represivas (Inclán 2008). A la presencia del ejército federal hay que sumar la de grupos paramilitares que defienden las grandes propiedades. Esa presencia amenaza las estrategias colectivas de organización de los grupos de la región, estrategias que les permitieron resistir durante cinco siglos a la colonización y a la conquista: “the military and paramilitary intervention into community social organization and cultural practices undermined a sense of trust among community members that would have long-term consequences for the reconstitution of a democratic indigenous civil society” (Nash 2003: 307). La zona bajo control zapatista no representa la mayor parte de Chiapas. Se encuentra fragmentada y dividida por la presencia militar, pero también por el rechazo de integrarse al movimiento zapatista por parte de varios grupos, lo que les llevó a emigrar hacia zonas no zapatistas. Veremos más adelante cómo, en este contexto, se articulan las demandas hacia una ciudadanía intercultural, condición necesaria para la realización de las potencialidades de la identidad indígena en Chiapas.

5. Hacia una ciudadanía intercultural: una identidad indígena en movimiento

El reto de la ciudadanía intercultural es grande. Reconocer, desde una posición hegemónica, la diferencia de otro (sea cultural o étnica), es bastante sencillo; darle las posibilidades y las condiciones de ejercer, desarrollar y vivir el pleno potencial de esa diferencia sin opresión, es más complicado. La primera actitud es propia del

multiculturalismo; la segunda, es el sueño de una ciudadanía abierta a las varias maneras de ser en el mundo, de darle sentido. La diferencia de otro, en una ciudadanía intercultural, se percibe no como un problema sino como un enriquecimiento mutuo. Para lograr esa ciudadanía, no solo hace falta respeto hacia otras culturas, sino hacer un esfuerzo de reevaluación de los propios supuestos de la cultura dominante y de sus prejuicios hacia la otredad, y mantener un diálogo abierto:

Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es diálogo. [...] desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de estas y como expresión de la solidaridad entre estas. [...] precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíproca y empáticamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades del ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tenidas en cuenta. (Etxebarria 2003: 107)

La actitud dialógica del movimiento zapatista hacia una ciudadanía intercultural, que conlleva en su caso una necesaria autonomía política, se ha ejercido mediante cuatro estrategias (Martínez Espinosa 2008): diálogos con el gobierno y la clase política, encuentros con otras luchas sociales, acercamiento con la sociedad civil e internacional y construcción autónoma de recursos. A partir de su posición fronteriza en la ciudadanía nacional mexicana se expresa la necesidad de que haya cambios en lo político, para que el exterior constitutivo en que viven desde hace siglos sea reconocido como parte de un proyecto nacional más abarcador. En eso sus propuestas se presentan como radicalmente nuevas en la política mexicana; necesitan un hondo cambio epistemológico, un replanteamiento de los mitos de la historia nacional, una reconsideración de la identidad mestiza como única ciudadanía posible en el país.

El reconocimiento de la identidad indígena, de la coevalidad¹⁶ de su cultura pide también cuestionar una de las bases de la construcción de la ciudadanía mexicana moderna: la idea de que se puede “reducir” una cultura mediante su mestizaje forzoso con la cultura dominante. Esa idea se basa en el falso supuesto que la cultura es una esencia, con la cual se construye una identidad fija. Las identidades, como la cultura, son más bien un *devenir* que un *ser* esencial, articuladas a partir de sensibilidades humanas (Sarup 1994). Ese devenir se construye en relación con un exterior constitutivo en un proceso permanente de hibridación y de nomadización. La identidad es siempre recreada y renegociada; el ‘otro’, identificado como diferente, es lo que permite la existencia del ‘uno’. “This framework invites us to abandon the dangerous illusion of a possible resumption of otherness in a unified and harmonious whole, and to admit that the other and its otherness are irreducible” (Mouffe 1994: 112). No hay respuestas finales o soluciones totales y permanentes al “problema” nacional, y por lo tanto, indígena. El devenir de la cultura pasa por el diálogo, y por ende no tendrá solución en el aplastamiento de las culturas percibidas como “ajenas”.

¹⁶ Es decir, sin caracterizar a las culturas indígenas como atrasadas, reconocer su posible existencia en el tiempo presente. La alocronía, o la negación de coevalidad, es “a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse” (Fabian 1983: 31)

Esa apertura hacia la posible construcción de un mundo plural, de una ciudadanía intercultural, es uno de los pilares del discurso zapatista. Uno de sus lemas más famosos –“un mundo donde quepan muchos mundos”– va en esta dirección. “We recognize that there are different histories, different organizations, and different social groups all of which have their own story to tell, and in this sense we do not propose our own as the way things must be” (Marcos, en De Huerta 1999: 270). Es una llamada a una sociedad plurinacional. No hay un afán de universalizar *una* historia, o *una* identidad, ni de construir un modelo que luego se pueda aplicar a toda la nación, sino de universalizar la lucha por la dignidad, frente a la imposición de un mercado global por el poder político nacional y transnacional. Se puede decir que el discurso zapatista es un intento de narración histórica subalterna “autoconsciente” de su posicionamiento en la geopolítica nacional e internacional.

Las políticas neoliberales de globalización económica en los años noventa tuvieron en el contexto chiapaneco dos efectos opuestos. De un lado, el nuevo discurso neoliberal, que ponía el mercado como última fuente de justicia social, no hablaba el mismo lenguaje que el de los movimientos sociales. En consecuencia, los intentos de traducción fracasaron. Por otro lado, desde una lucha local por un reconocimiento étnico/cultural, la lucha zapatista integró casi instantáneamente las redes de solidaridad internacionales, con su discurso de justicia social, paz y democracia:

Porque resulta que nosotros del EZLN somos casi todos puros indígenas de acá de Chiapas, pero no queremos luchar sólo por su bien de nosotros o sólo por el bien de los indígenas de Chiapas, o sólo por los pueblos indios de México, sino que queremos luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo. (Sexta declaración de la Selva Lacandona, EZLN 2005)

El discurso zapatista propone, frente a las políticas neoliberales, al capital internacional, al mercado global, que *todos somos indios*, subalternizados, y que la resistencia a ese modelo es necesaria para lograr los ideales de paz, justicia y democracia. Esa resistencia puede tener, sin embargo, varias respuestas *locales* soportadas por una solidaridad internacional hacia los pueblos oprimidos.

Las identidades indígenas se articulan, pues, tanto en lo cultural como en lo étnico (“somos casi todos puros indígenas”). Se entremezclan con una identidad social compartida internacionalmente, y forman una metaidentidad indígena viva que se contrapone a la identidad indígena tradicionalmente concebida como estática, remanente de una premodernidad anacrónica:

Indigeneity not only pertains to language, dress, and mythology; it also pertains to forms of social organization, communal democratic practices grounded in consensual politics, and techniques of mobilization. At the risk of essentializing indigeneity, I refer to these life forms as millennial practices with deep roots in Mesoamerican antiquity. [...] The millennial communalism of indigenous societies is not manifest in the fixity of museum pieces but in the ever-recurrent innovation that has surprised multiple regimes of power over the centuries. (Rabasa 2010: 8)

En el discurso, en el diálogo abierto con organizaciones civiles y en la organización

autónoma de los recursos mediante las Juntas de Buen Gobierno¹⁷, el movimiento zapatista apunta hacia nuevos modelos políticos, y hacia otra manera de construir la ciudadanía. Sin embargo, lo que en principio parece tan evidente en el discurso no se trasladó sin problemas a su aplicación.

6. De la dificultad de lograr una ciudadanía intercultural democrática: las contradicciones internas del movimiento zapatista

El discurso del EZLN y del movimiento zapatista hacia la justicia y la paz en un régimen democrático respondía en su primera fase (1994-1998) a los deseos de una izquierda que buscaba modelos alternativos a la ciudadanía liberal “minimalista”¹⁸. En tiempos de globalización neoliberal, donde la ideología dominante es la del mercado, en la que no cabe mucho el factor humano, las demandas zapatistas representaban un modelo alternativo de ciudadanía. Un modelo más respetuoso de los valores humanos, que no se construye alrededor de los preceptos de la nacionalidad “clásica”, es decir, *una* lengua, *una* cultura, *un* país. La literatura académica disponible en los primeros años tenía dos modos de comprensión del fenómeno: o bien había una negación de la base indígena del fenómeno –por la presencia del Subcomandante Marcos– o bien se veía la revolución zapatista de manera unilateralmente positiva. Un poco más de distancia, con los años, proporcionó unas críticas más equilibradas. Humberto Ruz resume bien esa posición de equilibrio:

el reconocer las innumerables virtudes del movimiento no tiene por qué significar su canonización automática y total. Los yerros, vacilaciones y equívocos son imposibles de no tomar en cuenta a menos de que se pretenda mantener la falsa visión de los mayas armónicos y democráticos a ultranza. (Humberto Ruz 2002: 12)

Dentro de las contradicciones internas, se nota primero el autoritarismo presente en varios niveles de la organización. A pesar de lo antes citado como mejora de las condiciones de la mujer, la mayoría todavía vive, en lo cotidiano y adentro de la organización comunitaria zapatista, situaciones de injusticia crónica. Las tensiones entre zapatistas y no zapatistas a veces se resuelven de manera no democrática (Martínez Espinosa 2008). También, se ha documentado la interferencia del EZLN –desde 2003 normalmente encargado principalmente de la protección de los civiles– en las decisiones de las JBG, y la imposición a las comunidades de definirse como zapatistas o no zapatistas (Martínez Espinosa 2008, Barmeyer 2009, Collier y Collier 2005). Esa imposición, de lógica binaria, se aleja de las condiciones de una ciudadanía intercultural, condensadas en su lema “un mundo donde quepan muchos mundos”.

No hay que olvidar que así como la identidad se construye mediante relaciones, fruto

¹⁷ “[L]as JBG pueden definirse como la institucionalización regional de un proceso de gestión política y reorganización interna de las CIZ [Comunidades Independientes Zapatistas] del Movimiento Zapatista que tiene el propósito de fortalecerlas en: 1) la práctica de su autonomía; 2) la satisfacción de sus condiciones mínimas de subsistencia; 3) la aplicación de principios democráticos propios en sus procesos de gobierno, y 4) la resistencia frente a las condiciones de hostigamiento a las que están expuestas” (Martínez Espinosa 2008: 168)

¹⁸ En la ciudadanía liberal “minimalista”, un Estado “neutro” protege los derechos civiles y políticos individuales siguiendo dos principios básicos: tolerancia y no discriminación. Esa condición de ciudadanía queda en un “reconocimiento y protección negativa de la autonomía” (Etxeberria 2003: 96), ya que no hay mecanismos positivos de refuerzo hacia la pervivencia de la diversidad cultural.

de negociaciones constantes, también existe esta relación entre la teoría y la práctica. De ahí la dificultad de una crítica desinteresada de un movimiento que pide un reconocimiento básico de sus derechos humanos, normalmente garantizados por las constituciones. La academia no pierde nada al hacer una crítica negativa, desde un punto de vista localizado, geográfica e históricamente en posición de poder; el pueblo que integra el movimiento zapatista en cambio, tiene mucho que perder. Niels Barmeyer, que hizo trabajo de campo antropológico en Chiapas durante dos años, cuenta el rechazo que recibió de un responsable de una ONG con la cual debía trabajar:

He has a big problem with me being an anthropologist and doesn't see how that will benefit anyone in the communities. On the contrary, he insists that a publication of my findings could only help their enemies. He even argues that the fact that I received an official visa for doing research in Chiapas is proof that the Mexican government expects to benefit from my study. (Barmeyer 2009 : xv)

La dinámica política entre el gobierno federal y el movimiento zapatista complica aún más la reapertura de un diálogo fructífero. La dicotomía nosotros/ellos se ha reforzado después del fracaso de las negociaciones de paz a fines de los años noventa. Todavía sigue vigente la retórica de la modernidad, del progreso, del desarrollo, de un lado; de otro lado, todos los esfuerzos hacia un diálogo intercultural se han desplazado hacia intentos de volverse autónomos del gobierno federal. Las comunidades, a iniciativa del EZLN, rechazan toda ayuda federal desde 2003¹⁹ e intentan imponer su autonomía sin esperar que el cambio venga del gobierno.

7. Perspectivas futuras del movimiento

Las posiciones, en el conflicto entre el movimiento zapatista y el gobierno federal, se han fijado y casi nada se mueve hacia un diálogo que ponga fin a la ocupación militar de Chiapas, y conduzca por último a una paz duradera. El ensanchamiento de las perspectivas en la academia, en la enseñanza y en los movimientos sociales no ha entrado todavía a las redes del poder. Es fuerte la herencia de la modernidad colonial. El movimiento zapatista debe luchar en contra de ideas que fueron repetidas miles de veces hacia convertirse en verdades aparentes. Y la verdad, cuando se trata de asuntos humanos, es “totale et oppressive. Elle réduit la pluralité du monde à l'unité, fait violence à la diversité qu'elle anéantit” (Sosoe 2002: 27). Frente a esas verdades construidas, el movimiento soporta todo el peso de tener que demostrar la posibilidad de existencia de su forma de vida en el mismo tiempo histórico que la modernidad europea-americana, forma de vida que tiene otra perspectiva sobre el mundo, su origen, su dirección o destino. Tiene que luchar en contra de la idea muy de que su tradición no puede cambiar, que está fijada en el tiempo, que todo cambio lleva a una aculturación, a la corrupción de dicha tradición (Colombes 1993). Salir de tal esencialización es también tarea del movimiento, que se reconoce a partir de una “orgullosa esencia indígena” (EZLN 1995).

Es indispensable un cambio de perspectiva por parte de la clase política y de la sociedad mexicana. Un cambio de perspectiva sobre la historia, que a pesar de la labor de los estudios poscoloniales y subalternos, no integró el campo político y el imaginario

¹⁹ “Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar” (EZLN 1994c).

nacional, de modo que todavía domina la visión teleológica de una historia unilineal. Un cambio de perspectiva sobre la identidad nacional, que a pesar de la persistencia en el tiempo de una diferencia indígena, sigue identificándose en México como mestiza. En suma, un cambio de perspectiva sobre la cultura, la tradición, la justicia. Lo que se necesita es una revolución copernicana: “abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común” (Fornet-Betancourt 2000: 76)

Frente a las fuerzas del mercado, se manifiesta la dificultad de encontrar un lenguaje común para el diálogo. El mercado habla el lenguaje de las cifras, de los beneficios y del crecimiento; los movimientos sociales hablan el lenguaje de la dignidad, de la paz, de la democracia y de la justicia, que no se pueden valorar. Además, en el contexto mexicano, la retórica estatal de la guerra al terrorismo y la guerra al narcotráfico complica aún más la posibilidad de articular una resistencia local en un movimiento nacional para el cambio social, sin hostigamiento externo. Los movimientos sociales indígenas están en mejor posición que en los años setenta para reivindicar la aplicación justa de los principios democráticos y constitucionales. Pero todavía queda mucho camino que recorrer antes de entrar en un diálogo que sea dialógico de verdad.

Bibliografía

- Barmeyer, Niels. 2009. *Developing Zapatista Autonomy: Conflict and NGO Involvement in Rebel Chiapas*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Beaucage, Pierre y Rosa Cuminsky. 1988. “La condición indígena en México”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 1, 191-211.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *México Profundo: Reclaiming a Civilization*. Austin: University of Texas Press.
- CDHCU (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión). 2012. “Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos”. Sitio web de la Cámara de Diputados de México.
< <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>>. Consultado el 17/12/2012.
- Castillo, Debra A. 2006. “Impossible Indian” en *Chasqui*, Vol. 35, No. 2, 42-57.
- Collier, George A. y Jane F. Collier. 2005. “The Zapatista rebellion in the context of globalization” en *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 32, No. 3, 450-460.
- Colombres, Adolfo. 1993. “El desarrollo cultural indígena en el marco del proyecto civilizatorio de América Latina”. *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. Guillermo Bonfil Batalla. México: Consejo Nacional para la Cultura.
- Conant, Jeff. 2010. *The poetics of Resistance: The Revolutionary Public Relations of the Zapatista Insurgency*. Oakland: AK Press.
- De Huerta, Marta Durán. 1999. “An Interview with Subcomandante Insurgente Marcos, Spokesperson and Military Commander of the Zapatista National Liberation Army (EZLN)”. *International Affairs*, Vol. 75, No. 2, 269-279.
- Dussel, Enrique. 2005. “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. Sitio web de la AFYL, Asociación de Filosofía y

- Liberación. <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>. Consultado el 5/12/2011.
- Etxeberria, Xavier. 2003. "La ciudadanía de la interculturalidad". *Ciudadanías inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas*. N. Vigil y R. Zariquiey. Lima: Cooperación Técnica Alemana, 91-110.
- EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). 2005. "Sexta declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/11/13/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Consultado el 9/12/2011.
- __2003. "Chiapas: la treceava estela. Segunda parte: Una muerte". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_b.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1996. "Cuarta declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1995. "Tercera declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- __1994a. "Declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>>. Consultado el 9/12/2011.
- __1994b. "Carta de Marcos sobre su posición en el EZLN y sobre las demandas y formas de luchas de éste". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_01_20_b.htm>. Consultado el 9/02/2011.
- __1994c. "Segunda Declaración de la Selva Lacandona". Sitio web del EZLN. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm>. Consultado el 9/12/2011.
- Fabian, Johannes. 1983. "Our Time, Their Time, No Time: Coevalness Denied". *Time and the other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press, 37-70.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2000. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica". *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 65-78.
- Fukuyama, Francis. 1992. *La fin de l'Histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion.
- Gall, Olivia. 2004. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 66, No. 2, 221-259.
- Gutiérrez, Natividad y Rosamaría Núñez. 1998. "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 60, No. 1, 81-90.
- Higgins, Nicholas. 2000. "The Zapatista Uprising and the Poetics of Cultural Resistance". *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 25, No. 3, 359-374.
- Janssen, Eric y Regina Martínez Casas. 2006. "Una propuesta para estimar la población indígena en México a partir de los datos censales". *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 21, No. 2, 457-471.

- Johnston, José y Gordon Laxer. 2003. "Solidarity in the Age of Globalization: Lessons from the Anti-MAI and Zapatista Struggles". *Theory and Society*, Vol. 32, No. 1, 39-91.
- Martínez Espinosa, Manuel Ignacio. 2008. "Democracia para la dignidad. Movimientos políticos sociales y ciudadanía como aportes a las reflexiones sobre la democracia en América Latina. El caso del Movimiento Zapatista". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, No. 123, 151-183.
- Mignolo, Walter D. 2003. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal. [2000]
- Mouffe, Chantal. 1994. "For a politics of nomadic identity". *Traveler's Tales. Narratives of Home and Displacement*. George Robertson. Londres: Routledge, 105-113.
- Nash, June. 2003. "The War of the Peace: Indigenous Women's Struggle for Social Justice in Chiapas, Mexico". *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America*. Susan Eva Eckstein y Timothy P. Wickham-Crowley. Berkeley: University of California Press, 285-312.
- O'Gorman, Edmundo. 2006. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. [1958]
- Quijano, Anibal. 1995. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America". *The Postmodernism Debate in Latin America*. J. Beverley, M. Aronna y J. Oviedo. Durham: Duke University Press, 201-216 [1993]
- Rabasa, José 2010. *Without History. Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Saldaña-Portillo, María Josefina 2002. "Reading a Silence. The « Indian » in the Era of Zapatismo". *Nepantla: Views from South*, Vol. 3, No. 2, 287-314.
- Sarup, Madan 1994. "Home and Identity". *Traveler's Tales. Narratives of Home and Displacement*. George Robertson. Londres: Routledge, 93-104.
- Sosoe, Lukas K. 2002. "Multiculturalisme, démocratie et diversité humaine". *Diversité humaine: Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Québec: Presses de l'Université Laval, 3-27.
- Stahler-Sholk, Richard. 2007. "Resisting Neoliberal Homogenization". *Latin American Perspectives*, Vol. 34, No. 2, 48-63.
- Veltmeyer, Henry. 2000. "The Dynamics of Social Change and Mexico's EZLN". *Latin American Perspectives*, Vol. 27, No. 5, 88-110.
- Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz (editores). 2002. *Chiapas: Los rumbos de otra historia*. México: Centro de estudios mayas del Instituto de investigaciones filológicas.
- Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.
- Williamson, John. 2003. "The Washington Consensus and Beyond". *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 15, 1475-1481.
- Zugman, Kara Ann. 2005. "Zapatismo and Urban Political Practice". *Latin American Perspectives*, Vol. 32, No. 4, 133-147.