

POLÍTICA

kuxlejal

AUTONOMÍA INDÍGENA, EL ESTADO RACIAL E INVESTIGACIÓN
DESCOLONIZANTE EN COMUNIDADES ZAPATISTAS

M A R I A N A M O R A



PUBLICACIONES DE LA



Política *kuxlejal*

Autonomía indígena, el Estado racial e investigación
descolonizante en comunidades zapatistas

Política kuxlejal

Autonomía indígena, el Estado racial e investigación
descolonizante en comunidades zapatistas

Mariana Mora



Datos de catalogación

972.75

M449p

Mora, Mariana

Política *kuxlejal*: Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas / Mariana Mora. -- Ciudad de México : Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2018
320 páginas : fotografías, mapas, tablas : 23 cm. --(Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía e índice de fotografías, mapas y tablas.
ISBN: 978-607-486-484-7

Autonomía indígena - Chiapas. 2. Indios de México - Chiapas - Condiciones sociales.
3. Movimientos sociales - México - Chiapas - Historia. I. t. II. Serie.

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes avalados por el Comité Editorial del CIESAS, que garantizan su calidad y pertinencia científica y académica

Originalmente publicado como:

Kuxlejal Politics: Indigenous Autonomy, Race, and Decolonizing Research in Zapatista Communities
Copyright © 2017 by the University of Texas Press. *All rights reserved.*

Coordinación de publicaciones: Mario Brito B.

Formación: Laura Roldán Amaro

Imagen de portada: Mariana Mora. Comunidad de San Miguel Chiptik, Caracol IV, 1998.

Primera edición en español, 2018



D.R. © 2018 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
C.P. 14000, Ciudad de México

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de esta publicación pueden reproducirse, registrarse o transmitirse, por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electroóptico, por fotocopia, grabación o cualquier otro, sin permiso previo por escrito del editor.

ISBN: 978-607-486-484-7

Impreso en México. *Printed in Mexico.*

A las futuras generaciones de comunidades zapatistas, en honor a los caminos andados por sus padres y abuelos

y

a Luis Felipe y a nuestro hijo, Camilo, cuya presencia es el horizonte sobre el que escribo estas páginas

Índice

Agradecimientos.....	13
Introducción.....	17
La investigación descolonizante para trascender puntos ciegos epistemológicos.....	21
Los efectos racializados de políticas neoliberales “sin color”.....	26
Indigeneidad y racialización.....	30
Política <i>kuxlejal</i> , el poder ser y la autonomía zapatista.....	37
Organización temática.....	44
1. Un breve recuento de los primeros años de los municipios autónomos zapatistas (1996-2003).....	47
Los municipios zapatistas como ejercicio de rebelión y de derecho indígena.....	50
La región Tzotz Choj.....	53
Represión de las fuerzas de seguridad.....	56
2. La producción del conocimiento en el terreno de la autonomía.....	63
La investigación como tema de debate político.....	63
Una mirada (des)colonizadora desde el sureste.....	66
La investigación como un diálogo inmerso en fricciones y transformaciones.....	72
Democratizar la producción de conocimiento.....	74
El poder entre lo verbal y lo escrito.....	80
La entrevista como testimonio sobre el hacer-saber de la historia.....	88
Conclusión.....	95

3. Memorias sociales de lucha, la época de las fincas y Estados/estados racializados	97
La cañada del río Tzaconejá: mozos rebeldes y la expansión de la economía de las fincas	109
Los ejidos posrevolucionarios como pueblos satélite	114
El proyecto cultural racializado de las fincas	120
Las acciones colectivas y el <i>tijwanej</i> a través de la palabra de Dios	126
Codimuj y AMMAC: acciones políticas y la praxis central de las mujeres	129
Cuando la lucha por la tierra mediante organizaciones campesinas no basta	134
Conclusión	140
4. La reforma agraria zapatista entre los campos racializados de Chiapas	143
Procede: tenencia de la tierra y lógicas neoliberales de gobernanza	148
La reforma agraria zapatista	158
La comisión autónoma de tierra y territorio entre los vacíos de las políticas agrarias neoliberales	173
Un sentido territorial de pertenencia	180
Conclusión	187
5. Los colectivos de mujeres y la (re)producción politizada de la vida social	189
Del empoderamiento femenino a la politización de la vida cotidiana	193
Más allá de la política de la experiencia y la politización de actividades domésticas	196
Los colectivos de mujeres y política <i>kuxlejal</i>	200
De los trabajos colectivos a las comisiones del municipio	210
Oportunidades y las políticas de desarrollo racializadas	213
La regulación cultural racializada y la “degeneración” corporal	220
La fragmentación de la reproducción social desde la militarización de la vida cotidiana	224
Conclusión	229
6. “Mandar obedeciendo”, o la pedagogía y el arte de gobernar	231
El gobierno autónomo, obedeciendo el mandar colectivo	237
Una genealogía (parcial) de mandar obedeciendo	243

Ser/hacer autoridad	254
Prácticas pedagógicas y el arte de gobernar	261
Mandar obedeciendo y las relaciones ambiguas del Estado soberano	268
Conclusión	275
Conclusión	277
El zapatismo y la lucha por vivir en la tradición de autonomía <i>lekil kuxlejal</i>	277
La “escuelita” y el acto pedagógico de lo político	281
Reflexiones finales: la autonomía y las gramáticas colectivas contra la maquinaria de la muerte	285
Bibliografía	291
Índice de fotografías, figuras, mapas y tablas	
Fotografía 1.1. Entrada al centro administrativo Caracol IV en el ejido Morelia, 2006	48
Mapa 1.1. El territorio zapatista en Chiapas, dividido en cinco Caracoles.	60
Figura 2.1. Las instancias del gobierno autónomo zapatista en el municipio de Diecisiete de Noviembre en relación con las instancias autónomas a nivel de Caracol en Caracol IV, 2006	78
Fotografía 2.1. Libreta con los testimonios escritos que se leyeron en las entrevistas grupales, Ocho de Marzo, Diecisiete de Noviembre, 2005	83
Figura 3.1. El testimonio de cuatro páginas escritas por Macario sobre su vida personal y reflexiones sobre la lucha local, sus contribuciones a la entrevista colectiva en Nueva Revolución, Diecisiete de Noviembre, 2006	100
Tabla 3.1. Fecha de fundación, hectáreas y cantidad de beneficiarios de los ejidos en el municipio de Altamirano	116

Fotografía 3.1.	Una mujer tseltal y sus hijos participan en una dinámica durante un taller de educación popular para mujeres en el municipio zapatista Taniperla, Caracol III, 1999	130
Fotografía 4.1.	Las ruinas de la casa del expropietario Pepe Castellanos en Ocho de Marzo, Diecisiete de Noviembre, 2005	149
Fotografía 4.2.	Mujeres con rostros cubiertos para proteger sus identidades e identificarlas como zapatistas, en Cinco de Mayo, Diecisiete de Noviembre, 2006	159
Fotografía 4.3.	Miembros de la comunidad Pancho Villa, Diecisiete de Noviembre 2006	165
Fotografía 4.4.	Una niña trabaja en el huerto de un colectivo de mujeres, ejido Morelia, Diecisiete de Noviembre, 1999	167
Fotografía 4.5.	Una niña cosecha café en Zapata, Diecisiete de Noviembre, 2007.....	184
Fotografía 5.1.	Mujeres trabajan en su huerto colectivo, ejido Morelia, Diecisiete de Noviembre, 1999	190
Fotografía 5.2.	Mujeres tseltales durante el Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, Oventic, Caracol II, 2006	201
Fotografía 6.1.	Autoridades zapatistas toman apuntes de lo que dicen simpatizantes zapatistas durante un encuentro de La Otra Campaña, La Garrucha, Caracol III, 2006	232
Fotografía 6.2.	Una segunda generación de zapatistas durante un evento público en Oventic, Caracol II, 2015	244
Fotografía 6.3.	Tres niños mestizos cargados por hombres tsotsiles en los Altos de Chiapas, 1956	247
Fotografía 6.4.	Una mujer y unos hombres vacunan a su ganado, Cinco de Mayo, Diecisiete de Noviembre, 2007	260
Fotografía C1	Estudiantes en un aula autónoma en las ruinas de la casa de una vieja finca, Ocho de Marzo, Diecisiete de Noviembre, 2006	278
Fotografía C2	Promotoras de salud en un evento en honor a Galeano, un zapatista asesinado en 2014, La Realidad, Caracol I, 2015.....	282

Agradecimientos

El proceso de escribir puede ser un ejercicio tan solitario que suelo llevar mi computadora a una cafetería para contrarrestar el aislamiento. Escribir este libro, sin embargo, resultó ser contrario a lo que dicta mi experiencia general, ya que cada página surgió a partir de una conciencia aguda de los eventos que viví al lado de los que he tenido la fortuna de conocer y con los que he podido emprender colaboraciones estrechas en estos años, incluidos un sinnúmero de conversaciones, intercambios y debates que he tenido con amigos y colegas a lo largo de dos décadas. Este libro es el punto de convergencia de esas complicidades utópicas que sin duda seguirán cosechando frutos de formas inesperadas. Por esa certeza, sobre todo en estos tiempos de oscuridad global, estoy eternamente agradecida con cada uno de ustedes.

Antes que nada, *jokolawal* a las comunidades zapatistas tseltales y tojolabales de Caracol IV, en especial a las de los municipios Diecisiete de Noviembre y Miguel Hidalgo, junto con las comunidades de Caracol III, en el municipio de Francisco Gómez. María, Roselia y Marcelo, Mercedes y Pablo, Tomás y Gabriela, Mateo, Saúl, Juan Miguel, Abraham, Eliseo, Miguel, don Antonio, don Rafael, Vicky y Eliseo, Lucía y Roberto, Rosa, Eudalia, Mario, doña Julia, Otelina, Ofelia, Raymundo, y muchos más, todos seres humanos brillantes cuyo sentido profundo de humanidad moldea su sabiduría intelectual, les agradezco profundamente las enseñanzas que han compartido conmigo.

El pueblo de San Cristóbal de Las Casas me regaló la oportunidad de participar en un momento histórico electrificante a finales de la década de 1990 y a principios de los años 2000. Mi involucramiento en proyectos políticos al lado de individuos de todas las regiones del país, así como de Barcelona, del Área de la Bahía de California y otros puntos del mapamundi, me ayudó a tener las percepciones críticas que en muchos sentidos comunican lo que ofrezco en estas páginas. Mi agradecimiento especial a mis queridos amigos Paco, Timo y Luz,

Hilary, Ana, Gabriela, Claudia, Marcela, Olly, Rocío, Afra, Ximena, Rosaluz, Ramor, Antonio, David, Marco, Siscu, Ana, Laura y Joan. Gracias también a los miembros del Comité Emiliano Zapata de la Universidad de California, en Berkeley: María Elena Martínez Torres, Peter Rosset, Arnoldo García, Pinti Jaramillo, Diego Vásquez y Mary Ann Tenuto. Estoy profundamente agradecida por la orientación de Mercedes Olivera, Jorge Santiago Santiago, don Andrés Aubry (fallecido) y Angélica Inda (fallecida); su compromiso con el diálogo intergeneracional me enseñó a caminar con cautela a través de terrenos volátiles, sin perder de vista una base ética sólida.

Empecé a reflexionar por primera vez sobre lo que se revelaría en estas páginas cuando cursaba mi maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Stanford. Le agradezco a Terry Karl y a Renato Rosaldo por su asesoría durante ese periodo, y a Jia Ching Chen por asegurarme que tenía algo que decir y que sabía cómo decirlo. En el Departamento de Antropología de la Universidad de Texas en Austin, donde estudié el doctorado, mi director de tesis, Charlie Hale, junto con mis sinodales, Shannon Speed, Aída Hernández, João Vargas, Richard Flores y María Elena Martínez, trazaron una ruta de asesoría que combinó el rigor meticuloso con un firme compromiso con la lucha por la justicia social. Mi formación intelectual ha sido influenciada de igual manera en la UT en Austin por la oportunidad de pensar al lado de académicos brillantes de una generosidad humana extraordinaria como Mohan Ambikaipaker, Pablo González, Christopher Loperena, Courtney Morris, Viviane Newdick, Marc Perry, Theresa Velázquez, Jennifer Goett, Jaime Alves, Halide Velioglu, Can Aciksoz, Peggy Brunache, Gilberto Rosas, Korinta Maldonado, Keisha-Khan Perry, Celeste Henery, Fernanda Soto, Alan Gómez, Nick Copeland, Angela Stuesse y Melissa Forbis. Mantengo muy cercano a mi corazón el apoyo amoroso de Briana Mohan y sus padres, Jim y Ora Shay, que me ofrecieron un segundo hogar para terminar mi tesis doctoral.

A lo largo de los años he tenido el privilegio de participar en espacios académicos comprometidos con colaboraciones, proyectos conjuntos y foros colectivos. Me siento muy afortunada de haber participado en este tipo de esfuerzos en mi institución, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), al lado de Aída Hernández, Teresa Sierra, Rachel Sieder, Carolina Robledo, Dolores Figueroa, Alejandra Aquino, Lina Rosa Berrió y Natalia De Marinis. Le agradezco también a mis queridos amigos de la

Red de Feminismos Descoloniales: Sylvia Marcos, Marga Millán, Raquel Gutiérrez, Guiomar Rovira, Aída Hernández, Verónica López, Óscar González, Mariana Favela, Gisela Espinosa y Meztli Yoalli Rodríguez; a la Red Integra, bajo la coordinación de Olivia Gall; y a la Escuela de Verano de Pensamiento Decolonial en Barcelona, en especial a sus docentes Ramón Grosfuguel, Roberto Hernández, Nelson Maldonado-Torres, Ruth Gilmore, Linda Alcoff y Kwame Nimako, junto con las académicas de la Escuela de Feminismos Descoloniales de Primavera, Karina Ochoa, Aura Cumes, Ochy Curiel y Carmen Cariño.

Durante las etapas finales de este libro, participé en la Red Acción Investigación Anti-Racista (RAIAR). Aunque nuestras discusiones se enfocaban en entender expresiones de resistencia bajo lo que parece ser un nuevo proyecto global racial que surge como parte de tendencias neofascistas, las palabras y sabiduría de los participantes de la red me hicieron plantear nuevos interrogantes sobre el contexto histórico en el que se desarrolla el contenido de este libro. Agradezco la clarificación de ideas que surgieron durante discusiones grupales con Irma Alicia Velásquez, Juliet Hooker, Pamela Callas, Leith Mullings, Tianna Paschel, Charlie Hale, Carlos Rosero, Eduardo Restrepo, Héctor Nahuelpan, Eliana Antonio, Luciane Rocha, Jurema Werneck, Cecilia Salazar y Rigoberto Choy. Mi participación en RAIAR ha sido posible gracias al Colectivo para Eliminar el Racismo en México, espacio en el que colaboro al lado de colegas como Mónica Moreno Figueroa, Judith Bautista, Gisela Carlo, Fortino Domínguez, Bruno Baronnet y Emiko Saldivar.

Una beca para la investigación doctoral otorgada por la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Fieldwork financió el trabajo de campo para este libro, y la beca Ford Foundation Diversity Fellowship me permitió formular y redactar sus argumentos iniciales. Agradezco a Edgars Martínez por sus revisiones del mapa del territorio zapatista en Chiapas, a Irene Heras por diseñar la gráfica de los órganos de gobierno autónomo Zapatista de Diecisiete de Noviembre como parte de Caracol IV, y a Luis Rodríguez por sus sugerencias en el diseño de la portada.

Un agradecimiento profundo a mis padres, Miguel y Nuria Mora, a mi hermana Andrea y a su familia, Matt, Maya y Kai, por su paciencia durante aquellas vacaciones familiares en las que pasé días escribiendo. Reconozco lo valioso que ha sido su apoyo constante. Gracias también a Montserrat, Xavier y Rafi, Jordi, Xenia y Elvira (fallecida) por siempre mostrar entusiasmo por esta

investigación y por recordarme cómo mis proyectos actuales se conectan al legado de mis abuelos.

Por último, mi agradecimiento infinito a Luis Felipe y a Camilo, mi familia que me nutre todos los días con el desafío bello, constante y amoroso de aterrizar en nuestra cotidianidad las posibilidades utópicas sobre las que escribo.

Algunas secciones del material que aquí se presenta fueron publicadas previamente en otras versiones. Agradezco a los respectivos editores por su permiso para reproducir partes de las publicaciones originales.

Una versión del capítulo 2 se publicó como “Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía: la investigación como tema de debate político” en *Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, editado por Bruno Baronnet, Richard Stahler-Sholk y mi persona (Ciudad de México, CIESAS, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011).

Secciones del capítulo 5 se publicaron en “Repensando la política y la descolonización en minúscula”, en *Más allá del feminismo: Caminos para andar*, editado por Mágina Millán (Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales y Pez en el Árbol, 2013).

Versión anterior del capítulo 6 se publicaron en “La politización de la justicia zapatista frente a los efectos de la guerra de baja intensidad en Chiapas”, en *Justicias indígenas y estado: Violencias contemporáneas*, editado por María Teresa Sierra, Rachel Sieder y Rosalva Aída Hernández Castillo (Ciudad de México, CIESAS/Flacso, 2013); y “The Politics of Justice: Zapatista Autonomy at the Margins of the Neoliberal Mexican State,” número especial, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, disponible en línea: <<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2015.1034439>>.

A menos que señale lo contrario, las traducciones al español de fuentes escritas originalmente en inglés son de mi autoría.

El 21 de diciembre de 2012, día que el calendario maya señala el ciclo del sexto sol, un nuevo *b'akt'un* (ciclo histórico), decenas de miles de indígenas tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles, todos bases de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), marcharon en silencio por las calles de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Pese a la escasa visibilidad, consecuencia de una espesa niebla acompañada de una lluvia ligera y de los pasamontañas que ocultaban las identidades individuales, se podían descifrar las distintas generaciones que conformaban el contingente. Muchos de los presentes eran jóvenes nacidos después del 1 de enero de 1994, año en que el EZLN se levantó en armas contra el Estado mexicano. Otros pertenecían a la generación de los principales cuadros políticos del ejército rebelde, quienes habían asumido posiciones de liderazgo durante el levantamiento y habían participado en las primeras iniciativas del proyecto de autonomía y autodeterminación. También estaban representantes de una generación anterior, quienes habían trabajado en las fincas y cuyos padres vivieron como mozos. La marcha del sexto sol representó uno de los eventos públicos zapatistas más concurridos de la última década.

Poco antes del amanecer de ese día, al menos veintinueve contingentes de las cinco regiones zapatistas, conocidas como Caracoles (que habían viajado desde las cañadas de la Selva Lacandona, los Altos y la zona norte de Chiapas hasta San Cristóbal), comenzaron a descender de camionetas *pick-up*, camiones de carga y autobuses escolares en las afueras de la ciudad para después marchar por las mismas calles que casi dos décadas atrás integrantes del EZLN habían tomado durante el levantamiento. Posteriormente avanzaron en una línea delgada por la cuadrícula urbana hasta llegar a la plaza central, donde rodearon el edificio de la presidencia municipal. Todo transcurrió en silencio, con sólo el suave choque de miles de pares de pies marcando un sonido rítmico sobre las calles empedradas.

En contraste con las movilizaciones en las que participé activamente en San Cristóbal en años anteriores, en esta ocasión observé la marcha por internet desde un pequeño pueblo en las afueras de la ciudad de Oaxaca. El medio independiente que transmitía en vivo la marcha incluía una ventana abierta para escribir comentarios y preguntas. Muchos de éstos se centraron en adivinar lo que iba a suceder. ¿Qué van a hacer los zapatistas cuando culmine el acto? ¿Dónde se van a detener? ¿Cuándo van a romper el silencio? ¿Quién va a hablar? ¿Va a ser el subcomandante insurgente Marcos, en calidad de autoridad político-militar del EZLN, nombrado por la Comandancia General como el vocero del ejército rebelde entre 1994 y 2014, o uno de los comandantes indígenas maya que forman parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI)? La mayoría de las opiniones, de los que como yo seguían de manera virtual el evento, daban por hecho que la tensión del silencio se fracturaría en un momento culminante o en forma de un comunicado leído en voz alta por uno de los comandantes o integrantes de los gobiernos autónomos zapatistas.

La pantalla de la computadora mostró lo contrario. Los zapatistas subieron a una plataforma colocada detrás del palacio municipal, levantaron sus brazos al aire y, en lugar de detenerse, siguieron la pendiente hacia abajo para continuar avanzando. No hubo una pausa, un punto culminante, un punto de concentración ni un momento de discursos. La acción política en sí se encontraba en el acto de caminar, su significado se planteaba en el movimiento, lo político transformado en la poética de un silencio que se expandía más allá de la metáfora, un silencio que representaba las probabilidades de lo posible, lo que Josefina Saldaña Portillo describe como un silencio cuyo contenido, como parte del zapatismo, “es la condición diferencial y plena de la posibilidad” (2003: 193).

Poco tiempo después me encontré con Mauricio, un hombre tseltal en su quinta década de vida, de mirada aguda y con un talento inusual para convertir en palabras las complejidades de la vida.¹ Una década atrás, Mauricio había sido parte del gobierno autónomo del municipio zapatista Diecisiete de Noviembre, que recibió ese nombre en honor a la fecha en que se fundó el EZLN, en 1983. Los tres años que ejerció su cargo en el consejo autónomo de Diecisiete de Noviembre coincidieron con los años en que realicé mi trabajo de campo, una

¹ Utilizo seudónimos para todos los miembros de comunidades zapatistas, salvo figuras públicas, por ejemplo, los comandantes zapatistas.

casualidad que me ofreció la oportunidad de trabajar con él de manera cercana. Como figura de autoridad, Mauricio tuvo la responsabilidad de coordinar asuntos político-administrativos, lo que incluía monitorear la implementación de proyectos de educación y salud autónomos, asegurar que se cumplieran las decisiones tomadas sobre la reforma agraria zapatista y participar en la resolución de conflictos dentro del sistema de justicia autónomo, todo en un contexto enmarcado por las manifestaciones militarizadas de tácticas de contrainsurgencia estatal.

Durante esos años, me llamó la atención que la intensidad de actividades bajo la responsabilidad de Mauricio y de los demás integrantes del consejo, en lugar de distanciarlos de la vida comunitaria, fundamentaron y fusionaron al gobierno zapatista con las tareas mundanas que conforman la existencia de una vida campesina tseltal. Las funciones del gobierno autónomo se intercalaban con el cuidado de su milpa, de sus cafetales y de su ganado, y con su participación en responsabilidades comunitarias, como las reuniones de los colectivos de producción agrícola y las ceremonias espirituales para pedir una temporada de lluvia abundante y una buena cosecha en la milpa. La capacidad de Mauricio de transmitir las ideas de un filósofo innato mediante sus interpretaciones de lo mundano es algo que admiro mucho en él, por lo que a lo largo de esos años acudí a él en muchas ocasiones en busca de consejo. El mismo impulso me llevó a preguntarle sobre el significado de la marcha. Tenía curiosidad por saber por qué no hubo un momento o discurso político durante la movilización. Mauricio respondió: “Para nosotros, hablar se hace caminando, y hablar, que también es nuestro caminar, se puede hacer en silencio. Nuestra palabra no la hablan sólo unos cuantos, sino todos, todas las comunidades, no es sólo de las autoridades. Eso es la autonomía, y así es como sacudimos la historia”.²

Este libro se enfoca en la política cotidiana de la autonomía indígena zapatista que nace y se alimenta de los actos constantes de hablar caminando. Dicho movimiento apunta hacia la inseparabilidad de lo político del acto mismo, donde la autonomía indígena zapatista simultáneamente interactúa con el Estado por medio de lo que Pablo González (2011) define como una política del rechazo, e implementa una política multidimensional de compromiso dentro

² Todas las transcripciones de las entrevistas que realicé en Chiapas y durante mi investigación en otras localidades se encuentran en mi posesión, incluso mis notas de campo.

del proyecto autónomo rebelde, que incluye diálogos con una red extensa de actores políticos nacionales e internacionales (Rovira, 2009). A partir de esta política multidimensional emergen prácticas culturales tseltales y tojolabales en tres esferas, la producción de conocimientos, formas de ser y el ejercicio del poder, que parcialmente subvierten el legado colonial de un Estado mexicano neoliberal racializado y marcado por diferencias de género.³

Desarrollo este argumento mediante una etnografía del lugar donde vive Mauricio, el municipio autónomo Diecisiete de Noviembre, cuyos límites geográficos coinciden con los del municipio oficial de Altamirano, ubicado entre las regiones de los Altos y la Selva Lacandona de Chiapas. Las jurisdicciones superpuestas del municipio autónomo zapatista Diecisiete de Noviembre y del municipio oficial de Altamirano, junto con sus respectivos programas sociales, forman parte de un terreno disputado en el que convergen comunidades indígenas no zapatistas, ciudadanos mestizos, organizaciones campesinas políticamente divergentes y las fuerzas de seguridad del Estado. Es una región que conocí por primera vez en 1996, poco tiempo después de terminar mi licenciatura en la Universidad de California en Berkeley, donde fui miembro de una organización de solidaridad, el Comité Emiliano Zapata, junto con otros estudiantes, profesores y activistas comunitarios del Área de la Bahía de California, comprometidos con la lucha zapatista. Durante el mismo periodo, el EZLN estaba inmerso en la primera ronda de negociaciones de paz de San Andrés con la administración de Ernesto Zedillo (1994-2000) sobre derechos y cultura indígena.⁴ El 16 de febrero de 1996, ambos firmaron los Acuerdos de San Andrés, un documento que reconoce los derechos colectivos de los pueblos indígenas, particularmente el derecho a la autonomía y a la autodeterminación, y que serviría como base para promulgar reformas constitucionales.

Los Acuerdos de San Andrés generaron las condiciones para gestar iniciativas políticas creativas al margen del Estado. Al poco tiempo, las bases de apoyo zapatista (miembros de comunidades que respaldan de manera activa la organización político-militar del EZLN, pero no son parte de su estructura militar),

³ Maldonado-Torres (2008) ofrece una descripción teórica de las formas en que estas tres esferas —producción de conocimiento, formas de ser y el poder— son parte de luchas descoloniales.

⁴ Las otras tres rondas de diálogos de paz nunca se llevaron a cabo. Estaban programadas para discutir sobre democracia y justicia, desarrollo, bienestar y los derechos de la mujer.

articularon unidades administrativas y organismos de autogobierno para implementar decisiones colectivas e iniciar sus propios proyectos de educación, justicia, agricultura y de salud como parte de sus municipios autónomos. Por su parte, simpatizantes del movimiento, incluida yo, se organizaron para apoyar estas iniciativas. Como parte de las actividades encaminadas a fortalecer la participación de mujeres en el proyecto autonómico incipiente, entre 1997 y 2000, mi amiga y colega Hilary Klein y yo apoyamos y capacitamos a mujeres zapatistas que participaban en colectivos de producción agrícola y en pequeñas tiendas en Diecisiete de Noviembre y otros dos municipios autónomos. Coordinamos talleres de educación popular inspirados en los métodos de Paulo Freire, ya que considerábamos que dichas técnicas constituían un papel concomitante éticamente fundamentado, conformado y dirigido por las dinámicas comunitarias y las decisiones zapatistas a nivel regional. Al mismo tiempo, participamos en un sinnúmero de espacios de discusión con miembros de comunidades zapatistas, con activistas indígenas y no indígenas, en los que debatíamos sobre cómo se debe participar en políticas solidarias a partir de diferencias étnicas, raciales y de género. Dicha participación es un compromiso ético que da forma a muchos de los fundamentos metodológicos y reflexiones teóricas de mis proyectos académicos. Después de varios años de trabajo solidario, decidí estudiar un posgrado para posteriormente regresar a la región como parte de mi investigación doctoral en el Departamento de Antropología de la Universidad de Texas en Austin, trabajo de campo que sirve como la base empírica de este libro. Aunque mis proyectos iniciales sin duda nutren mi análisis de las prácticas cotidianas de la autonomía zapatista, este libro se basa sobre todo en entrevistas, observaciones y conversaciones informales que realicé entre 2005 y 2008.

La investigación descolonizante para trascender puntos ciegos epistemológicos

Mi investigación analizó las formas en que las lógicas de gobernanza y las políticas económicas neoliberales del Estado mexicano generaron una serie de condiciones contradictorias para el proyecto autonómico zapatista. Ya para

2005, México llevaba más de dos décadas bajo estas reformas neoliberales.⁵ Mauricio, por ejemplo, se refería a las políticas de la administración de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) que dirigieron las privatizaciones y los recortes presupuestales hacia el sector agrícola. Su familia, al igual que la mayoría de las familias en la región, cosechaba café que vendía a la empresa paraestatal Inmecafé. En 1988 el gobierno federal eliminó el precio fijo del café y los subsidios para los caficultores; esto y una caída dramática en el mercado mundial de este producto provocaron una crisis severa en la Selva Lacandona. Mientras Mauricio y otros habitantes del ejido Lázaro Cárdenas tenían décadas solicitando una extensión de sus tierras comunales, en 1992 cambios en el artículo 27 de la Constitución cerraron esa posibilidad y abrieron la puerta para la privatización del ejido. Ambas decisiones estatales fueron determinantes para que un sector importante de la población local se integrara a las filas del EZLN.

Con el cambio de milenio inició una segunda ola de reformas, que ya no sólo privilegiaron la privatización, sino que enfatizaron mecanismos más eficientes de gobernanza. Al país lo sacudía un descontento social profundo, principalmente a través de la movilización de organizaciones indígenas al lado de los zapatistas. México aún se estaba recuperando de la caída dramática del peso mexicano en 1994. Vicente Fox, del partido de centroderecha, el Partido Acción Nacional (PAN), representaba una transición superficial a la democracia electoral después de más de setenta años del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el poder. Para la administración de Fox era políticamente muy riesgoso seguir recortando las políticas sociales; necesitaba mantener la eficiencia neoliberal en el gasto social al mismo tiempo que debía contener el descontento social. En consonancia con tendencias que han sido documentadas a lo largo del continente (Schild, 2013), las autoridades mexicanas optaron por reconfigurar las políticas sociales como programas de capital social mejorados y enfocados en combatir la pobreza en los que se incentiva a la población beneficiaria a participar en iniciativas de corresponsabilidad y coinversión.

⁵ Durante la crisis de 1982, el país entró en una reestructuración económica profunda que se enfocaba en abrir la economía a la inversión internacional por medio de una estrategia de industrialización orientada a la exportación, la privatización de más de dos terceras partes de las empresas nacionales y la desregularización salarial. No fue sino hasta 1988, al inicio de la administración de Carlos Salinas de Gortari, cuando la apertura del sector agrario cobró relevancia (Otero, 1996).

México comenzó esta segunda fase de reformas neoliberales al mismo tiempo que el EZLN implementó la autonomía indígena *de facto*, un esfuerzo colectivo que las bases de apoyo zapatistas de Diecisiete de Noviembre explicaron una y otra vez como: “Hacer las cosas nosotros mismos, con nuestros propios recursos y nuestras propias ideas porque no necesitamos nada del gobierno”. En la práctica, esta definición conceptual de la autonomía se tradujo en un rechazo de todo programa gubernamental —incluidos programas agrícolas, el sistema de educación pública y servicios de salud— al mismo tiempo que se crearon instituciones paralelas para reemplazar y usurpar las del Estado. Aunque el cuestionamiento pareciera contrario a la lógica, yo me preguntaba si esta postura de independencia frente a las instituciones estatales podía fomentar el retiro de los programas sociales estatales y facilitar lógicas más difusas de gobernanza, de tal forma que se favorecieran las mismas condiciones neoliberales contra las que lucha el movimiento zapatista.

Esta pregunta incluía una dimensión adicional. Las comunidades zapatistas afirmaron su compromiso de hacer las cosas ellos mismos con base en sus propias ideas y sus propios recursos justo cuando el Estado mexicano reconocía los marcos jurídicos que convierten dichos reclamos en posibilidades legales. En México, como en otras partes de Latinoamérica, los Estados implementaron reformas neoliberales al mismo tiempo que organizaciones indígenas y afrodescendientes impulsaron el reconocimiento jurídico de los derechos colectivos. Como parte de la primera ola de reformas neoliberales en 1992, el Congreso mexicano aprobó reformas constitucionales tanto al artículo 4, que reconoce la conformación pluricultural del Estado mexicano, como al artículo 27, que abre la posibilidad de privatizar los ejidos. A su vez, en 2001, al inicio de la segunda ola de políticas neoliberales, el Congreso aprobó cambios al artículo 2 de la Constitución, que reconoce los derechos culturales de los pueblos indígenas. A pesar de que la nueva política incluía una versión muy diluida de los reclamos de los pueblos indígenas, esta reforma es, sin embargo, un marco jurídico que reconoce los derechos culturales (Gómez, 2004). En este sentido, el reconocimiento de los derechos indígenas pareciera coexistir con las reformas estructurales neoliberales (Hale, 2002). ¿Pueden entonces converger el reconocimiento oficial de los derechos indígenas, como parte de lógicas de gobernanza neoliberal, y las prácticas cotidianas de la autonomía zapatista al margen del Estado?

Las respuestas a estas interrogantes tienen implicaciones concretas para las estrategias de transformación social en determinados contextos históricos. Sin embargo, durante los años que participé de manera activa en proyectos solidarios en las comunidades zapatistas, cuestionamientos de esta índole rara vez formaban parte de las conversaciones o de las discusiones. Existía un supuesto entre simpatizantes del EZLN de que la autonomía era esencialmente radical en sus posibilidades de desestabilizar proyectos estatales. Conforme transcurrían los años, observé que para muchos de estos grupos solidarios la autonomía poco a poco se convirtió en un dogma incuestionable que tendía a disolver reflexiones críticas. Por su lado, en las comunidades zapatistas observé, más que una convicción ciega, una seguridad colectiva cuando los hombres y mujeres tseltales y tojolabales proponían e implementaban iniciativas, aun cuando existía una incertidumbre profunda sobre el desenlace de sus propuestas. Al mismo tiempo, muchos hombres y mujeres con quienes hablé ubicaban el proyecto actual de autonomía en trayectorias de lucha de largo aliento. En ese sentido, los municipios autónomos zapatistas no eran ni el punto de partida ni el punto de llegada para la transformación social. Dichas actitudes hicieron que me preguntara si había aspectos de los reclamos autonómicos que no estaba considerando.

Aquí emerge una tercera línea de interrogantes. ¿Qué papel desempeña una investigadora comprometida con las luchas sociales cuando elabora preguntas que al principio parecen ausentes de las discusiones internas del movimiento social? ¿Cómo colocar estas preguntas como parte de los debates, no desde un lugar de certeza, sino como parte de procesos dialógicos con base en cuestionamientos productivos? ¿De qué modo estas preguntas forman parte de campos de poder cuando la investigadora apoya una lucha promulgada por comunidades tseltales, tsotsiles, tojolabales y ch'oles, pero es de clase media de la Ciudad de México y creció en Estados Unidos? ¿Qué metodologías y compromisos éticos se requieren para escuchar las respuestas que quizá rebasan las preguntas iniciales? Reconozco que quizá estas frases pueden parecer fuera de lugar dado que, a pesar de las críticas generalizadas al positivismo y a la objetividad, posicionamientos políticos explícitos continúan siendo acompañantes silenciosos de muchos textos, pues la preocupación de que puedan afectar el rigor disciplinario continúa permeando algunas decisiones académicas (Estrada, 2007).

Escribo este libro desde genealogías de investigación comprometida en América Latina (Aubry, 2011; Cumes, 2009; Fals Borda, 2008; Hernández Castillo, 2006; Leyva, 2015; Olivera Bustamante, 2015; Sieder, 2017) y en Estados Unidos (Hale, 2008; Gordon, 1991; Vargas Costa, 2008; Gilmore, 2007; Stephen, 2013; Speed, 2006) que transforma estos silencios en una serie de preguntas críticas que apoyan acciones políticas colectivas de transformación social. De hecho, resalto las formas en que una política del método (Naples, 2003) amplió mis preguntas de investigación iniciales para hacer visibles aspectos que en un principio no había contemplado. Al usar el término "política del método", Naples se refiere a hacer explícitas las formas en que las decisiones epistemológicas y metodológicas que permean toda investigación científica, en lugar de ser neutrales, representan decisiones políticas que tienen implicaciones concretas (*ibidem*: 14). En ese sentido, considero que una investigación posicionada políticamente tiene la posibilidad de girar la mirada etnográfica e iluminar puntos ciegos epistémicos (Castillejo, 2009: 59) de tal forma que incorpore nuevas dimensiones a marcos analíticos, dimensiones que a su vez abran interrogantes adicionales. Ello es relevante, en particular, cuando la investigación se sitúa entre alianzas que trascienden diferencias de género, raza y clase, donde un proyecto político común genera cohesión, pero los diversos conocimientos situados (Haraway, 1991) filtran los distintos modos en que nos acercamos a las realidades y verdades sociopolíticas.

Abrir la metodología de mi investigación al escrutinio y a modificaciones por parte de integrantes de las comunidades zapatistas en Diecisiete de Noviembre, y tener una relación de colaboración de largo aliento, hicieron posible este giro en la mirada etnográfica. Tal como detallo en el capítulo 2, las autoridades autónomas otorgaron el permiso para que realizara mi investigación en comunidades zapatistas después de una serie de diálogos que tuvimos a lo largo de un año. Ellos me solicitaron en varias ocasiones que reformulara mi propuesta porque consideraban que mis objetivos no eran del todo claros o que la metodología era insuficiente. A finales de 2004, representantes de todos los municipios de Caracol IV se reunieron en asamblea en el centro Caracol en el ejido Morelia donde aprobaron mi propuesta, no sin antes condicionar varios aspectos de la investigación. Una de las limitantes era la imposibilidad de efectuar entrevistas en las comunidades hasta que cada asamblea comunitaria (donde participan todos los integrantes de un poblado) discutiera y aceptara

mi propuesta o bien se realizaran los cambios que pidiera en los métodos de investigación. En las doce comunidades donde llevé a cabo el trabajo de campo, cada asamblea optó por entrevistas grupales divididas por género. En estos espacios, los hombres y las mujeres tseltales y tojolabales dieron mayor énfasis a los procesos históricos de larga duración, sobre todo a la presencia de más de un siglo de fincas agrícolas en su territorio, para explicar la relevancia de sus municipios autónomos. De hecho, sus relatos de sufrimiento y de trauma en las fincas magnificaron los sentidos atribuidos a las reformas neoliberales y evidenciaron sus efectos racializados específicos; ambos eran aspectos que yo no había contemplado lo suficiente en la formulación inicial de mis preguntas de investigación.

Los efectos racializados de políticas neoliberales “sin color”

Los discursos oficiales del EZLN atribuyen la decisión de declarar la guerra al Estado mexicano en 1994 tras la implementación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLC). De hecho, la comandancia del EZLN declaró en público, durante los primeros días del levantamiento, que el TLC significaba la muerte para los pueblos indígenas (EZLN, 1994c). Sin embargo, bases de apoyo, como Mauricio, no sólo se refirieron a políticas neoliberales específicas, concretamente a la eliminación de subsidios para la producción del café y el fin de la reforma agraria, sino que ofrecieron de manera reiterada descripciones de experiencias de vida en las fincas para explicar por qué decidieron apoyar activamente a una organización político-militar. Estas fincas, la mayoría propiedad de una red de familias de terratenientes mestizos de Chiapas, existieron entre finales del siglo XIX y la década de 1970, aunque otras permanecieron intactas hasta el levantamiento de 1994. En mi guía original de entrevistas para el trabajo de campo había integrado preguntas sobre la historia de la región; incluía el papel de las fincas, porque supuse que las respuestas ofrecerían información contextual relevante para entender el fondo de mi investigación, el momento neoliberal actual. Sin embargo, los miembros de las comunidades desplazaron y reubicaron el enfoque central, regresando una y otra vez a relatos personales y familiares sobre sufrimiento, trauma, opresión y explotación vividos en las fincas. Su insistencia me obligó a girar la mirada hacia las formas

en que las bases de apoyo zapatista interpretaban sus experiencias y cómo vincularon este pasado colectivo con su actual lucha por la autonomía indígena.

Después de un tiempo, llegué a comprender que la autonomía zapatista, como una expresión de lucha contra las condiciones neoliberales, no se puede comprender en sus manifestaciones locales a menos que ésta se lea a la luz de las experiencias intergeneracionales en las fincas, y a menos que estas fincas se entiendan como iniciativas económicas racializadas y marcadas por diferencias de género. Dejar fuera del marco analítico dichas experiencias genera puntos ciegos epistémicos fundamentales que invisibilizan los procesos locales de racialización. Por “racialización” me refiero a procesos sociales que inscriben sobre los cuerpos, poblaciones y culturas construcciones de una diferenciación biológica, creando así categorías vinculadas a procesos hegemónicos de dominación que mantienen cierta estabilidad temporal y espacial (Barot y Bird, 2001; Campos García, 2012; Das, 2007; Goldberg, 2002; Omi y Winant, 1994). Dichos mecanismos se activan mediante una serie de procesos ambiguos asociados tanto a expresiones de alteridad cultural como biológica, aunque no se reducen a ninguno de los dos.

La académica maya kakchiquel Aura Cumes (2014) argumenta que el servicio doméstico y la figura del mozo operan como instituciones de servidumbre constitutivos del orden social (neo)colonial en Guatemala y, en términos más generales, a lo largo de Latinoamérica. Estas instituciones de servidumbre trascienden formas estrictamente económicas de control al expandirse al dominio de la vida misma. La vida de los individuos de los pueblos indígenas se pone al servicio de los españoles, criollos y ladinos para asegurar la reproducción social de los sectores de la población en posiciones de privilegio económico racializado.⁶ Dichas instituciones, a su vez, generan nichos económicos y tropos que naturalizan una inferiorización racializada en la que hombres y mujeres indígenas son representados como si nacieran sólo para recibir órdenes y existieran exclusivamente para el trabajo manual. Ambas instituciones de servidumbre fomentan expresiones (neo)coloniales actuales, que no se reducen al

⁶ Los términos *español*, *criollo*, *ladino*, *mestizo* y *kaxlan* tienen significados particulares según determinados contextos históricos y geográficos, pero yo los utilizo en el mismo sentido que las comunidades zapatistas les dan: para identificar a gente no indígena de ascendencia europea en posiciones de privilegio relativo.

colonialismo interno (González, 2005), ni a formas particulares de poder-conocimiento colonial (Quijano, 2000).

Me apoyo en los argumentos de Cumes para plantear que las distintas formas de gobernanza neoliberal en Chiapas, en lugar de encontrar un contrapeso en las reformas que reconocen parcialmente los derechos colectivos de los pueblos indígenas, reproducen jerarquías sociales racializadas a partir del poder conocimiento colonial que se condensó en las fincas como iniciativas económico-culturales. El declive de la mayoría de estas fincas en Chiapas a partir de la década de 1970, con las demás propiedades confiscadas por el EZLN y organizaciones indígenas campesinas después de 1994, no llegó a dismantlar los discursos y prácticas que emanan de las instituciones de servidumbre. Por el contrario, tropos específicos se rearticulaban mediante una especie de bloques de construcción racializados (Bonilla-Silva, 2010) en políticas neoliberales en apariencia “sin color” que tienen el efecto de acentuar expresiones de dominación e inferiorización de los pueblos indígenas. Es importante señalar que, aunque me estoy enfocando en Chiapas, las fincas formaron parte de fuerzas económicas y discursos de alteridad globales. En ese sentido, aunque reconozco que los procesos de racialización emergen de contextos históricos geográficos específicos, ello existe en tensión con las relaciones raciales de gobernanza global (Smith, 1987).

Después de las reformas constitucionales de 2001 en materia indígena, las instituciones estatales promovieron una serie de políticas basadas en los derechos culturales, por ejemplo, programas de educación intercultural (Baronet, 2010), marcos plurilegales de resolución de conflictos (Sierra, 2013) y el reconocimiento jurídico de elecciones municipales mediante usos y costumbres (Aragón, 2013; Martínez, 2013). Aunque estas reformas multiculturales impulsaron un proyecto de Estado durante las administraciones federales de Vicente Fox (2000-2006) y Felipe Calderón (2006-2012), junto con las administraciones estatales de Pablo Salazar (2000-2006) y Juan Sabines (2006-2012), éstas se articularon a políticas que parecían neutrales en términos raciales o “sin color” que han permanecido en el centro de la formación del Estado mexicano. Cuando inicié mi trabajo de campo, la administración de Fox estaba priorizando políticas de transparencia y de rendición de cuentas como resultado del final de la administración de siete décadas del Partido Revolucionario Institucional. Este aparente avance hacia la democracia se centraba en la esfe-

ra electoral y se limitaba a la participación partidista. En cuanto a las políticas de desarrollo social en ese entonces, éstas privilegiaban programas de combate a la extrema pobreza, sobre todo por medio del programa Oportunidades. En ese momento, ese proyecto se dedicaba a transferir apoyo económico a madres de familia que se comprometían a que sus hijos asistieran a la escuela, a que los miembros de sus familias acudieran a las clínicas de salud, y a cumplir ellas mismas con ciertos niveles de higiene en sus hogares, junto con otras modificaciones en sus hábitos culturales. En cuanto a los programas enfocados en el campesinado, éstos se dedicaban a reconfigurar la tenencia de la tierra, sobre todo a partir del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede). Procede en esencia estableció procedimientos para que ejidatarios tuvieran certeza sobre sus parcelas individuales y títulos de tierra como parte de la implementación de las reformas al artículo 27 de la Constitución política mexicana de 1992.

En este libro me enfoco en estas prioridades nacionales dado que, en contraste con las políticas de derechos culturales que benefician específicamente a comunidades e individuos indígenas, éstas aparentan ser universales o responden a formas de marginación económica, haciendo poca referencia a comunidades indígenas, mucho menos a las afromexicanas, salvo cuando son descritas como parte de la categoría de “grupos en condiciones de vulnerabilidad”.⁷ Aunque estas políticas no parecen estar racializadas, ni aparentan tomar en cuenta diferencias culturales, esto no quiere decir que no tengan efectos raciales que alimentan jerarquías sociales. De hecho, considero que debemos dirigir nuestra mirada hacia los efectos de estas políticas para entender las maneras específicas en que procesos de racialización se vinculan a la formación del Estado mexicano.⁸

⁷ Al principio de la administración de Calderón, las políticas públicas dirigidas a pueblos indígenas empezaron a ser catalogadas como parte de “grupos vulnerables”, concepto plasmado en las políticas públicas del Programa Nacional de Desarrollo en 2007.

⁸ Mi marco analítico retoma la propuesta de Jennifer Goett (2011), la cual establece que para entender las implicaciones políticas del multiculturalismo es necesario ver más allá de iniciativas o políticas multiculturales para analizar otras esferas del Estado que implican sujetos multiculturales. Para un análisis detallado sobre cómo estas políticas pueden tener efectos adversos y evitar que se frene el racismo, véase Ambikaipaker (2015).

Indigeneidad y racialización

Antes de describir cómo la formación “sin color” del Estado reproduce jerarquías racializadas, es necesario explicar por qué utilizo el concepto *raza* en lugar de la categoría *etnia*, habitualmente utilizada en Latinoamérica para analizar la indigeneidad. Desde finales de la década de 1930, la etnicidad ha sido la categoría social que se usa para explicar la alteridad en México, una categoría que fue a su vez promovida por el trabajo de antropólogos y frecuentemente vinculada con la ideología del mestizaje.⁹ A pesar de sus distintas trayectorias profesionales, los fundadores de la antropología en México, incluidos Manuel Gamio, Ricardo Poza, Aguirre Beltrán y Juan Comas, compartieron el rechazo al racismo científico y optaron por promover formas de progreso cultural. Por ejemplo, el antropólogo físico Juan Comas dedicó una parte importante de su proyecto profesional a dismantelar el racismo científico, y demostró que ninguna población tiene características biológicas que la hagan superior o inferior a otras (Gómez, 2000). Comas (1945) se dedicó a evidenciar la falta de fundamentos científicos de los argumentos sobre la existencia de razas superiores o inferiores con distintos niveles de inteligencia basados en atributos biológicos como la forma de ojos o nariz, o el tamaño de la cabeza. Insistió en que la alteridad es cultural y por ende abogó por el progreso social mediante la educación, expresiones “coregidas” de espiritualidad y la adopción de ideas modernas, lo que incluía reemplazar la medicina tradicional por la científica (Gómez, 2000).

El argumento implícito de tales pensadores se desarrolla de la siguiente manera: si la raza como categoría enfatiza las diferencias biológicas de las poblaciones humanas y si las diferencias biológicas justifican el racismo científico, entonces un énfasis en las diferencias culturales —en el idioma, la vestimenta, en los rituales y prácticas tradicionales, todos referentes que tienden a ser asocia-

⁹ La ideología del mestizaje se refiere a la mezcla de poblaciones indígenas y europeas y a la idea de que esta mezcla resulta en el progreso y en procesos civilizatorios. Aunque la presencia africana en México fue importante durante los primeros 100 años de la Colonia y el linaje africano jugó un papel central en las jerarquías sociales de las castas de los siglos XVII y XVIII, ya para la época del porfiriato se había eliminado la presencia de poblaciones africanas de la ecuación ideológica, negando así la permanencia las poblaciones afrodescendientes en el país. Los zapatistas reproducen esta invisibilización al no referirse a las poblaciones afromexicanas en sus comunicados.

dos con la categoría de etnicidad— erosiona de manera efectiva el sustento del racismo. Si las diferencias son culturales, argumentaron estos antropólogos, entonces las comunidades indígenas se podrían “mejorar culturalmente”, por lo que mezcla y avance son posibles. Mediante esta línea explicativa se da una sobrerrepresentación de la etnicidad como la categoría social de alteridad en México y en otros países de Latinoamérica.

Durante las décadas de 1960 y 1970, la antropología crítica mexicana abrió fisuras importantes en una inercia disciplinaria de apoyar políticas estatales e iniciativas oficiales, creando una contracorriente que promovió iniciativas comprometidas con movimientos populares, sobre todo en apoyo a las comunidades y organizaciones indígenas. Sin embargo, la antropología crítica en ese momento dejó en gran parte intacto el uso de la etnicidad como categoría de alteridad. Antropólogos como Mercedes Olivera Bustamante y Rodolfo Stavenhagen centraron el poder y la dominación en el eje de sus investigaciones para analizar las formas en que las diferencias culturales están insertas en expresiones de desigualdad económica y política (Olivera, 1970; Stavenhagen, 1965). A pesar de las contribuciones incuestionables de estos antropólogos críticos al análisis de procesos de dominación en México, la falta de una aproximación crítica a la categoría de etnicidad limitó el entendimiento de cómo el racismo y los procesos de racialización influyeron en la creación de jerarquías socioeconómicas.¹⁰

Por su lado, estudios recientes en Estados Unidos y Latinoamérica muestran cómo los códigos culturales están inscritos en construcciones raciales y cómo el concepto *cultura* es biologizado mediante marcadores naturalizados (Gotkowitz, 2011; Hale, 2006a; Holt, 2000; Lewis, 2006; Rosas, 2012; Wade, 2011). Cuando las características culturales, por ejemplo, el respeto a la tierra y a la naturaleza, se entienden como inherentes a determinados pueblos indígenas, estos rasgos culturales son biologizados y, por ende, racializados. De igual

¹⁰ El enfoque en etnicidad privilegia la percepción de que las jerarquías sociales se deben a diferencias de clase y a la imposibilidad de interactuar de manera positiva a través de diferencias culturales (Saldivar, 2014). La categoría no considera la inferiorización continua de los pueblos y comunidades indígenas ni de poblaciones que se construyen como más cercanos a la indígena en una escala de evolución social. Tampoco a comunicados afromexicanos y afrodescendientes. Impide identificar cómo estos marcadores de inferioridad se inscriben sobre determinados cuerpos al desplazar tropos específicos a un pasado lejano, por ejemplo, el racismo biológico al periodo colonial, de tal forma que lo separa de condiciones actuales.

manera, cuando se asume que aspectos fenotípicos, que algunos sectores de la sociedad definirían como “rasgos indígenas”, operan como códigos para explicar determinadas formas de comportamiento, como el ser servil o ignorante, se reinscribe un vínculo explicativo entre biología y cultura. Las contribuciones analíticas identifican usos ambiguos de estos marcadores de alteridad, junto con sus ambivalencias. En lugar de separaciones absolutas, estos estudios señalan las ambigüedades que existen en las expresiones coloquiales en centros urbanos (Moreno Figueroa, 2012) y en áreas rurales, e incluso en las comunidades zapatistas de Diecisiete de Noviembre.

De hecho, durante mi trabajo de campo para este libro, escuché a bases de apoyo zapatista referirse a la alteridad de formas poco uniformes. En lo cotidiano, las personas entrevistadas a veces señalaban las diferencias entre pueblos indígenas y *kaxlanes*, el término maya que se utiliza para referirse a individuos no indígenas como “gente de afuera” o “extranjeros”, basados en expresiones económicas de opresión. Eudalia, una mujer de la comunidad Diez de Abril, por ejemplo, explicó que “los *kaxlanes* son los que tienen buenos pantalones, buenos zapatos y buenos sombreros, mientras que los indígenas somos los pobres. Caminamos descalzos y nuestras panzas están llenas de bichos, no de comida”. En otros momentos, los hombres y las mujeres entrevistados se referían a linajes de sangre y fenotipo para marcar una diferencia con “los de afuera” y al mismo tiempo establecer similitudes con ellos. Aurelio, de la comunidad Zapata, explicó que “los que son de sangre indígena son indígenas, los otros son de afuera. Los *kaxlanes* dicen que no son indígenas, pero ahí están sus raíces, mira sus caras y su piel”. Y en otras ocasiones, los miembros de las comunidades se referían a formas innatas de inferioridad cultural. Muchos apuntan a las tensiones que existían entre los tseltales y los tojolabales antes del levantamiento, los primeros se referían con desprecio hacia sus vecinos mayas como “tojolabaleros” y los etiquetaban con peyorativos como “perezoso” y “atrasado”.

Aunque puedan ser contradictorios en el sentido de que unas afirmaciones se refieren a diferencias biológicas mientras otras a las culturales, estos significados tienen en común el énfasis de inferiorización, es decir, ambas construcciones de alteridad tienen en común una justificación de desigualdades materiales y simbólicas que no sólo se naturalizan sino también se internalizan. Tomando esas narrativas ambiguas como base, este libro pretende contribuir a

los estudios sobre racialización en Latinoamérica que dan un giro al debate, se alejan de discusiones en torno al racismo —si se activa mediante aspectos biológicos o culturales, o una combinación de ambos— para enfocarse en lo que el racismo *hace* (Gotkowitz, 2011). Este énfasis en los efectos del racismo es relevante ya que nos conduce a escuchar las distintas formas en que los miembros de comunidades zapatistas se sienten condicionados en su vida e identifican expresiones de racismo y los procesos de racialización. Tanto en conversaciones cotidianas como en discursos oficiales, los zapatistas pocas veces usan el término *racismo*, a veces recurren a otro con menor carga política: *discriminación*.¹¹ Sin embargo, pese a la ausencia del término, esto no significa que los miembros de las comunidades no estén señalando las formas en que el racismo tiene efectos materiales concretos en sus vidas. Es posible escuchar acerca de estos efectos cuando describen actos de despojo, cuando relatan historias de cómo los *kaxlanes* niegan de manera sistemática el acceso de los pueblos indígenas a sus tierras y territorios; se ve en los niveles exacerbados de pobreza en las regiones donde viven los pueblos indígenas y en la negación consistente de los conocimientos producidos por miembros de estas comunidades, junto con el trato cotidiano por parte de representantes de gobierno mestizos y *kaxlanes* a las poblaciones indígenas locales, como si se tratara de animales, parte del paisaje local o simplemente de personas que nacieron para trabajar y obedecer. La suma de estas prácticas cotidianas apunta a los efectos del racismo como expresiones diversas de deshumanización que asocian a los tseltales y tojolabales con una humanidad devaluada en relación con la de un *kaxlan*, un mestizo o un ladino.¹²

¹¹ De hecho, en noviembre de 2016, el subcomandante insurgente Moisés publicó uno de los primeros documentos públicos de la comandancia del EZLN que se refiere de manera explícita al racismo, cuando acusó a ciertos intelectuales de izquierda de ser racistas al referirse a sus “burlas, sus desprecios, su racismo que ya no pueden esconderlo” (EZLN, 2016).

¹² Las teorizaciones de Frantz Fanon permiten visibilizar cómo las comunidades zapatistas hablan de distintas expresiones de deshumanización como efectos del racismo que se activan mediante ensamblajes vinculados a la formación del Estado (McKittrick, 2015; Weheliye, 2014). Sujetos coloniales, según Fanon, ocupan “una zona de no ser, una zona extraordinariamente estéril y árida, donde un levantamiento auténtico puede nacer” (1967: 8). De acuerdo a Fanon, sujetos coloniales no sólo existen como objetos, sino como subhumanos, deshumanizados, como no suficientemente humanos. Esta inferiorización actúa como el motor de la violencia, la explotación y el genocidio racializado.

Los miembros de las comunidades zapatistas que entrevisté tendían a enfatizar narrativas de deshumanización en sus relatos sobre experiencias intergeneracionales en las fincas.¹³ Aun cuando se referían a condiciones neoliberales más recientes, mujeres y hombres tseltales y tojolabales regresaban a recuerdos sociales en las fincas para explicar lo que estaba en riesgo si no ejercían la autonomía. En ese tenor, Vicario, de la comunidad San Pedro Guerrero, explica:

Lo que los priistas [término local que se usaba para referirse a individuos no afiliados con los zapatistas, aunque no necesariamente aliados con el PRI] no entienden es que, si no trabajamos la tierra, si no nos defendemos, si no luchamos contra el mal gobierno, entonces la época de las fincas puede regresar. Por eso es importante nuestra autonomía como gente indígena.

Aunque Vicario habla en términos metafóricos del retorno a la época de las fincas, condensa en la figura del mozo condiciones de inferioridad que continúa identificando en interacciones cotidianas con funcionarios públicos, en la amenaza que la adjudicación de la propiedad individual de la tierra representa, en la inversión privada que puede convertir los territorios de los pueblos indígenas en recursos naturales que pueden explotarse y en el silenciamiento constante de sus conocimientos en la política dominante. “Nos tratan como si fuéramos mozos cuando el mal gobierno no nos escucha como gente indígena, cuando nos trata de mandar y cuando dicen que los indígenas ya no tenemos derecho a tierras colectivas”, continúa explicando Vicario.

Mi argumento es que la figura del mozo sirve para establecer las continuidades entre expresiones pasadas y actuales de explotación, así como para hacer visibles los nichos sociales que se fijan para pueblos indígenas y para los *kaxlanes*. De los testimonios de los miembros de comunidades zapatistas, como Vicario, se desprende una serie de tropos racializados y marcados por diferencias de género que continúan alimentando políticas neoliberales ostensiblemente “sin color” o racialmente neutrales. A lo largo de este libro me enfoco

¹³ Los miembros de las comunidades compartieron que uno de los métodos de reclutamiento del EZLN durante su periodo clandestino consistía en promover reflexiones sobre las condiciones de explotación e inferiorización en las fincas. En este sentido, el énfasis continuo de entonces es parte de los procesos de formación política de los zapatistas.

en tres tropos racializados que, aunque concentrados y ejemplificados en los relatos de vida en las fincas, se rearticulan y se reconfiguran a las políticas neoliberales.

El primer tropo se refiere a la infantilización de los pueblos indígenas y de sus comunidades, de tal forma que se equipara indigeneidad con una inocencia infantil, una vulnerabilidad innata y con poblaciones que requieren apoyo de manera permanente.¹⁴ Dicha infantilización reinscribe la relación con el Estado mexicano mediante relaciones de tutela, donde las lógicas detrás de políticas públicas centrales, a la par de las actitudes de los que las implementan, descansan en mecanismos de protección para los que son clasificados como indígenas. Instituciones estatales y funcionarios públicos actúan como los “guardianes” de aquellos que no se pueden cuidar solos. Aunque este tropo pareciera contradictorio a las prioridades de un Estado neoliberal que enfatiza la corresponsabilidad y un espíritu autoemprendedor, demuestro que las lógicas subyacentes de los programas neoliberales de combate a la pobreza extrema, como Oportunidades, mantienen una relación directa con las formas en que los finqueros trataban a sus mozos como niños que necesitaban disciplina, que dependían del patrón para su propio bienestar y que carecían de los hábitos culturales adecuados para cuidar de sí mismos. De hecho, esta relación de tutela es un tropo tan potente que en el idioma tseltal se utiliza el término *ajvalil* para referirse tanto a un funcionario público como al patrón de una finca, o para referirse a ambos como “patrón-gobierno”.

El segundo tropo activa el nicho social del mozo, el peón o el sirviente, como la ubicación naturalizada de pueblos indígenas, a quienes se les clasifica como gente que nace para trabajar y obedecer, en contraste con el *kaxlan*, mestizo o ladino, que nace para gobernar y dar órdenes. El papel del peón se fija en los cuerpos indígenas, que son a su vez interpretados como si existieran sólo para servir y estar al servicio de las capacidades productivas de la vida de otros. La indigeneidad, al ser vinculada con el estatus de peón, contrasta con las nociones de progreso asociadas con aquellas personas que pueden convertir

¹⁴ Las representaciones de pueblos indígenas como infantes, inocentes e inherentemente vulnerables son recurrentes en Latinoamérica, y forman parte de ideologías de evolución social que ubican a los pueblos indígenas en una escala primitiva y a poblaciones más “maduras” en el lado civilizado de la línea de tiempo.

de manera efectiva los recursos naturales, en particular la tierra, en ganancias. Identifico las continuidades de este tropo por medio de cambios en la tenencia de la tierra y en proyectos de ciudadanización desde finales del siglo XIX hasta el periodo neoliberal, procesos que tienen un punto de inflexión importante en las reformas al artículo 27 de la Constitución mexicana. Al mismo tiempo, este tropo se superpone con el anterior en el sentido de que las dinámicas basadas en relaciones paternalistas presuponen que los infantilizados sólo son capaces de recibir órdenes y necesitan ser disciplinados de manera constante para obedecer.

El tercer tropo activa representaciones de los cuerpos indígenas como inherentemente deficientes y por ende bajo la continua necesidad de mejoramiento cultural y biológico. En contraste con las representaciones de la gloriosa civilización maya del pasado, a las poblaciones mayas contemporáneas se les representa como portadoras de una degeneración cultural, de una deficiencia que opera de manera contradictoria. En algunos casos, el tropo parece reproducir ideologías europeas de eugenesia que etiquetan a aquellos que se les considera inferiores como parte de un linaje inadecuado en su genética y que deben ser físicamente separados para así evitar la contaminación. En otros momentos, el tropo activa una eugenesia positiva, a lo que Nancy Leys Stepan se refiere como el “mestizaje constructivista” (1996: 147), es decir, un uso selectivo de prácticas culturales correctivas mediante tecnologías de blanqueamiento.

En los siguientes capítulos describo la manera entrelazada en que operan estos tropos como mecanismos disciplinarios racializados sobrepuestos que siguieron circulando mediante políticas “sin color” durante las administraciones de Fox y Calderón. Analizo el programa de tenencia de la tierra Procede como una política pública que promovió, durante ambas administraciones, la transformación de tierras comunales en parcelas individuales. Evidencio cómo el programa continúa moldeando geografías racializadas, vinculadas a economías globales, que reubican a campesinos indígenas como sujetos que frenan el potencial productivo de los recursos naturales y como poblaciones que sólo son aptas para trabajar para el bienestar de otros. Esta reinscripción de la población indígena como sólo apta para laborar opera también en los centros urbanos donde los miembros de comunidades zapatistas de manera paulatina migran para desempeñarse como jornaleros, incluso en zonas turísticas. También me enfoco en el programa de desarrollo social Oportunidades como una

política pública de combate a la pobreza extrema que reactiva un “mestizaje constructivista” para así promover el capital cultural de las familias que viven en condiciones de extrema pobreza. Asimismo, posiciono la política cultural zapatista “mandar obedeciendo” como una práctica que desestabiliza la ubicación naturalizada de los pueblos indígenas como los que nacen para obedecer las órdenes de los ladinos o *kaxlanes* en un momento histórico en que la élite no indígena en México continúa decidiendo y definiendo los términos de la participación política.

Mediante un análisis de estos programas y conceptos políticos, argumento que estos tropos racializados y marcados por diferencias de género operan, no como aspectos residuales de etapas históricas previas o de viejos modos de producción, sino como fuerzas activas y constitutivas de gobernanza neoliberal. La autonomía indígena zapatista es la suma de acciones político-culturales que intentan quebrar la resiliencia de estos tropos vinculados con la formación del Estado mexicano. Frente a estas expresiones de inferiorización racializada, los municipios zapatistas participan en prácticas cotidianas ambiguas e irregulares que afirman una vida-existencia colectiva a partir de lo que describo como políticas *kuxlejal*.

Política *kuxlejal*, el poder ser y la autonomía zapatista

Desde mi punto de vista, la autonomía es saber y hacer. Es tener confianza en el corazón de que, aunque no sepamos pues vamos a aprender del otro y de ahí, de ese nuevo conocimiento, vamos a hacer cosas. Yo creo que con la autonomía, esos son los pasos y es por eso que ya sentimos que valemos algo, que somos de valor. Sabemos que valemos porque de nuestro saber podemos hacer y aprender. Aunque aún no conozcamos el camino (Jaime, San Pedro Guerrero, 17 de noviembre).

Durante mis años de actividades solidarias y de trabajo de campo en Diecisiete de Noviembre, escuché una frase que las bases de apoyo repetían una y otra vez: “La autonomía es por la vida, es la posibilidad de una nueva vida”. El enunciado es sencillo, explícito y por lo mismo aparenta ser engañoso. Mediante una primera lectura, podemos identificar connotaciones religiosas, en concreto la

teología de liberación de la Iglesia católica, tal como la implementó la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas durante los 40 años en que Samuel Ruiz García fungió como obispo (1960-2000). Desde este pensamiento, “una nueva vida” se refiere al compromiso de los hijos de Dios de luchar por la justicia para los pobres y desamparados en el terreno mundano, donde se posibilita una nueva vida. Uno también puede escuchar en la explicación a figuras revolucionarias de décadas pasadas hacer un llamado para crear un “hombre nuevo”, como la invitación que hizo Ernesto “Che” Guevara. Sin duda ambos son referentes importantes de las genealogías políticas que influyen en las comunidades zapatistas. Sin embargo, sugiero que debemos detenernos a identificar una dimensión adicional que se evidencia por lo que Aimé Césaire denomina el seudohumanismo colonial: “Y esto es mi pleito principal [con el seudohumanismo]: que por demasiado tiempo ha disminuido los derechos del hombre, que su conceptualización de los derechos ha sido —y sigue siendo— estrecha y fragmentada, incompleta y con sesgos y, considerando todo lo anterior, sórdidamente racista” (2000: 37). Cuando relacionamos la autonomía con la lucha por una nueva vida, como lo señala el argumento anticolonial y antirracista de Césaire, emerge una praxis teórico-política tseltal y tojolabal específica.

Cuando le pregunté a Mauricio cómo se traduce “vida” al tseltal, me explicó que la palabra que se aproxima es *kuxlejal* que quiere decir “vidaexistencia”, sin embargo, la palabra es tan sólo un punto de anclaje que adquiere sentidos cuando se relaciona con la vida en colectivo, *stalel jkuxlejaltik*, una forma de ser en el mundo como pueblo y como parte del término para la aspiración cotidiana de vivir con dignidad, *lekil kuxlejal*.¹⁵ El horizonte de lucha por *lekil kuxlejal*, con el término equivalente en tojolabal, *sak’aniltik*, como una forma digna del buen vivir se refiere no sólo a un ser individual, sino a ese ser en relación con un colectivo, que a su vez se vincula con la tierra, con los mundos natural y sobrenatural, que arropa y alimenta a los seres y, por tanto, debe ser honrado.¹⁶ Sin tierra, sin la posibilidad de sembrar y cosechar alimentos, sin evocar con

¹⁵ Para una discusión sobre el concepto del “buen vivir” versus “vivir bien” que utilizan las organizaciones indígenas aymara y quechua en Bolivia y Ecuador, véase Schavelzon (2015).

¹⁶ Antonio Paolí (2001) se refiere al *lekil kuxlejal* como un ideal tseltal de paz, en el que la naturaleza y la sociedad se integran para engendrar un buen vivir. Yo enfatizo cómo los miembros de comunidades zapatistas se refieren al concepto como un terreno de lucha en lugar de sólo un ideal.

constancia a los abuelos en relación con un futuro y como parte de venerar a la tierra, se desvanecen los elementos que ofrecen un sentido sustantivo y que sustentan la vida.

Cuando los miembros de las comunidades zapatistas relacionan las prácticas políticas de la autonomía con la creación de una nueva vida, se refieren a *lekil kuxlejal*, a una estrategia de vida que abarca estas esferas interconectadas. La autonomía como fundamento de una política de vida se expresa al recoger troncos caídos para la fogata, en la cosecha de maíz en la milpa, en los rezos y ofrendas para una época de lluvia abundante —no demasiada ni muy escasa, sino justo lo que se necesita para que florezcan el maíz y el frijol en la milpa— en recolectar hojas comestibles en el bosque o cosechar verduras en el huerto, en el cuidado de los niños y los ancianos, en compartir memorias del pasado para obtener conocimientos que impulsen cambios en el presente. El conjunto de estas actividades permite la reproducción digna de la vida, no limitada a una presencia física, sino como una serie de procesos culturales que posibilitan la perpetuación de *kuxlejal* en su forma colectiva y de fuerza compartida.

Es en este sentido que el intelectual tseltal Juan López Intzín habla de *lekil kuxlejal* como una base para transformar el sentido de humanidad basado en una vida social de plenitud, dignidad y justicia, como parte de un mundo no mediado por el poder sino por el poder ser, o lo que él describe como “el poder sentirsaber-sentirpensar” (2013: 78). Vale recordar que “poder” es tanto el ejercicio de determinada acción como la posibilidad de ser y hacer. Cuando el acto de vivir afirma el poder ser más que el poder sobre algo o alguien, entonces vivir se convierte en un acto político que asegura la continuación sociocultural y biológica de la vida. De hecho, el horizonte vivido de *lekil kuxlejal* adquiere tanta relevancia para la autonomía zapatista que el mural que adorna las oficinas de la junta de buen gobierno en Caracol IV tiene pintada la siguiente frase encima de un arcoíris: *Smali yel lequil cuxlejal* (La aspiración de una vida digna).

En este libro trazo los movimientos de la política *kuxlejal* en distintas esferas de la autonomía, empiezo con la relación que los miembros de las comunidades tienen con la tierra, como parte de un sentido de territorio. Cuando las comunidades zapatistas se asentaron en terrenos que antes estuvieron bajo el control de propietarios mestizos, establecieron su uso colectivo como parte de su reforma agraria y prohibieron su reparto para uso personal (EZLN, 1993a). El sentido de formar parte de estos espacios de cultivo y de la comunidad surge

del acto de trabajarlo, de sembrar maíz y frijol para la cosecha del siguiente año y de pedirle permiso para sembrar; también emerge de las actividades semanales de los colectivos de producción agrícola en Diecisiete de Noviembre y en el acto de cosechar la siembra de un ciclo agrícola como una forma de asegurar su repetición. Trabajar la tierra les otorga a las familias el derecho a la participación política en las comunidades zapatistas. Es la reproducción de actos concretos que alimentan la politización de la vida colectiva en su relación con la naturaleza.

Mientras que la reforma agraria zapatista posibilita las condiciones necesarias para la política *kuxlejal*, sugiero que la politización de la vida se condensa en esferas en general relegadas a los márgenes del proyecto de autonomía zapatista, sobre todo los colectivos de producción de las mujeres, sus huertos, hornos de pan, tiendas comunitarias, árboles frutales y espacios para criar pollos o conejos. En estos espacios intergeneracionales las mujeres participan en reflexiones críticas sobre sus vidas como mujeres campesinas tseltales y tojolabales en relación con los miembros de sus familias, con los hombres de su comunidad y con el Estado. Al mismo tiempo, participan en actividades colectivas generalmente asociadas con el hogar, aunque las colocan en espacios colectivos de la comunidad, de tal forma que las actividades familiares se transforman en trabajo grupal que reúne a mujeres del poblado en su conjunto. La fusión de actividades económicas con la autorreflexión colectiva entrelaza la producción con el aprendizaje, lo pedagógico con lo político. Los colectivos de producción de mujeres sintetizan la política *kuxlejal* de forma que la vida cotidiana se vuelve inseparable de lo político, al mismo tiempo que entrelaza la materialidad con un sentido colectivo de pertenencia y con un ser en construcción. Las actividades de los colectivos de mujeres se enfocan en proveer de manera digna el cuidado recíproco de la vida, para así asegurar el bienestar del colectivo. En ese sentido, la autonomía forma parte de un impulso comunal para definir las condiciones para la reproducción de la vida social y biológica.

Dichas expresiones de la política *kuxlejal* se condensan en los colectivos de producción de las mujeres y se esparcen en otras esferas en las que se implementan decisiones en los municipios autónomos —en las asambleas, en las diversas comisiones autónomas, en los colectivos de producción de los hombres—; el conjunto engendra la política cultural de mandar obedeciendo. Gobernar obedeciendo implica que los miembros de las comunidades en posiciones de

autoridad cumplan con una ética política tselta y tojolabal particular, que responde a lo que las fuerzas divinas y por tierra comunicaron, junto con sus pobladores. La combinación de estas prácticas políticas hace inseparable la acción política del actor colectivo. Resalto que uno de los efectos del proyecto autónomo zapatista incluye extender la identidad colectiva más allá de la comunidad hacia alianzas interregionales con otros pueblos indígenas (Rus, 2012). De igual forma, esta organización como un sentido de propósito colectivo abre la posibilidad de ser y hacer gobierno, de “gobernar aprendiendo a gobernar” y a su vez promueve la producción de conocimientos encarnados, tal como lo explica Jaime de San Pedro Guerrero en el epígrafe al inicio de este aparatado. La política *kuxlejal* emerge, entonces, de las acciones que vinculan el poder al conocimiento, donde la autonomía dirige la producción de nuevos saberes hacia prácticas culturales que pretenden desentrañar formas de dominación racializadas y marcadas por diferencias de género.

La relación entre poder y conocimiento en Diecisiete de Noviembre incluye la vigilancia colectiva sobre la investigación académica. En este libro analizo de manera crítica las formas en que este trabajo fue sujeto a los procesos mismos de la autonomía, y cómo las decisiones comunitarias condicionaron y modificaron los métodos propuestos. En su gran mayoría, las bases de apoyo decidieron privilegiar entrevistas colectivas intergeneracionales de tal manera que redefinieron lo que en general entendemos como “datos” en las ciencias sociales. En lugar de que las entrevistas sirvieran para recolectar conocimientos preexistentes, información que se encuentra a la espera de ser recabada, los miembros de las comunidades enfatizaron que el conocimiento se produce en los mismos espacios de la indagación, de tal forma que convergen aspectos de la educación popular de Paulo Freire (1970) con la propuesta de investigación de acción participante de Orlando Fals Borda’s (1986). A su vez, las entrevistas grupales entrelazaron lo político con lo pedagógico de tal forma que la autonomía permite producir saberes para que los miembros de las comunidades caminen más allá de los límites que establecen las condiciones actuales. En ese sentido, el énfasis otorgado al método no se refiere sólo a una serie de técnicas de investigación, sino que vincula prácticas a marcos epistemológicos más amplios y a nociones de lo político. Las entrevistas establecieron puntos de convergencia con otros proyectos de estudio en otros lugares del continente, como es el caso de la Coordinadora Regional Indígena del Cauca (Cauca Regional

Indigenous Committee) en Colombia, en la que la coproducción de conocimiento figura de manera central en las prácticas de autodeterminación de los pueblos indígenas (Lozano, 2017; Rappaport, 2005).

La política *kuxlejal*, como se entiende a partir de la combinación de los elementos arriba descritos, dialoga con el concepto *biopoder* de Michel Foucault y se sustenta en otras premisas. En *Society Must be Defended*, Foucault lo define como el poder del soberano de “hacer vivir y dejar morir”, a partir de la activación de una serie de conocimientos, técnicas y tecnologías que extraen la fuerza vital de los sujetos para “controlar los procesos biológicos y de vida del hombre como especie y de asegurar que no sólo sean disciplinados, sino también regularizados” (2003: 246-247). Los Estados cuidan las capacidades intelectuales y físicas de las poblaciones que son relevantes, mientras crea condiciones que dejan morir a los demás. El poder soberano se ve reflejado en la línea divisoria que separa las vidas de los que son valorados de aquellos cuyas vidas son prescindibles. Michael Hardt y Antonio Negri (2004), por su lado, establecen una distinción entre el poder vital que alimenta el poder soberano, al que también llaman *biopoder*, y el poder vital que nutre políticas colectivas subalternas, a lo que ellos se refieren como *producción biopolítica*. Aunque ambos términos de Hardt y Negri encuentran inseparable lo político de la vida social y biológica, para ellos *biopoder* se refiere a procesos que sostienen las fuerzas del poder soberano de manera paralela a la definición de Foucault. El *biopoder* bajo condiciones económicas posfordistas se vincula con la lógica capitalista actual que busca regular todas las esferas de la vida, no sólo las que antes definían al trabajador, como la línea de ensamblaje en la fábrica. Por su lado, la producción biopolítica alimenta acciones colectivas promovidas por actores políticos sin limitarse a una entidad soberana. De acuerdo con estos autores, *producción biopolítica* se refiere al poder vital constitutivo que opera en antagonismo con, e intenta transformar, las lógicas del capital global.

Asimismo, la política *kuxlejal* se distingue del concepto *biopoder* en el sentido de que dirige las prácticas autonómicas hacia la destrucción de la entidad soberana, en lugar de alimentar su poder (Reyes y Kaufman, 2011). Por medio de una afirmación colectiva de lo que sustenta la vida colectiva, propone desintegrar la capacidad del poder soberano de separar las vidas de los que importan, de los que son etiquetados como desechables. Al mismo tiempo, aunque

parecido a la producción biopolítica en el sentido de que se aleja del poder soberano, la política de vida en las comunidades tseltales y tojolabales en Diecisiete de Noviembre insiste en desestabilizar las premisas racializadas y de género inscritas en las lógicas del capital; lo hace al afirmar la relación del colectivo con lo natural y con un presente que sustenta la vida en su conexión con el pasado y sus posibilidades futuras.

Al mismo tiempo, la política *kuxlejal* se refiere de manera explícita a los legados de resistencia que surgen entre las expresiones de explotación racial, la violencia de género y la deshumanización de los pueblos indígenas. Las prácticas culturales *kuxlejal* encaminan la resistencia como el quehacer político inseparable de la vida misma y de acciones específicas que le dan sentido, tal como lo demuestra la marcha del 21 de diciembre de 2012. En lugar de definir lo político como el momento culminante de un evento, puede ser el discurso al final de una movilización, o el instante en que la vida comunitaria se condensa en una serie de participaciones públicas, como una asamblea, estas expresiones de política-vida-existencia emergen a partir de los registros constantes, aunque de bajos decibeles, de acciones biocolectivas.

En este libro me refiero a la política *kuxlejal* como parte de la autonomía zapatista que rechaza la imposición de técnicas y tecnologías racializadas e impuestas que deshumanizan la vida, incluidos los programas de asistencia social gubernamentales que tienen un trasfondo paternalista y racista, las relaciones de poder verticales que reproduce el mestizo *ajvalil* (el patrón-gobierno) a nivel local, y la inercia de reconcentrar tierras comunales en títulos individuales. Cuando la piedra fundacional de lo político rechaza lo que niega la humanidad de un colectivo, las acciones subsecuentes afirman un llamado a lo humano (Maldonado-Torres, 2008; Winter, 2003) como aquello que interpela no sólo lo individual, sino lo colectivo en relación con la naturaleza y con un sentido de territorio, de manera que la política *kuxlejal* se aleja de las afirmaciones de que lo político se reduce a lo cotidiano o a lo personal. Por el contrario, para las comunidades zapatistas, al igual que para muchas comunidades indígenas y afrodescendientes a lo largo del continente, el acto de vivir como parte de un compromiso digno de reproducir la vida social confronta de manera directa las condiciones deshumanizadas de los Estados coloniales raciales del ser.

Organización temática

Este libro está organizado de la siguiente manera: el primer capítulo ofrece un resumen de la lucha zapatista desde el levantamiento hasta cuando se realiza la investigación para este libro, e incluye el desarrollo del proyecto autonómico en Diecisiete de Noviembre. El capítulo 2 examina de manera crítica esta investigación antropológica en su intento por desentrañar los legados coloniales en la disciplina antropológica. A su vez, se enfoca en las críticas metodológicas y en las contribuciones hechas por los miembros de comunidades zapatistas como una serie de parámetros que posibilitan una praxis descolonizadora. El capítulo 3 se enfoca en el aspecto económico en la historia de las fincas como una iniciativa cultural racializada que se consolida a finales del siglo XIX y a principios del XX. Argumenta que los principales espacios organizativos que influyeron en los zapatistas previo a la fundación de los municipios autónomos dirigieron sus energías a dismantelar el poder de las fincas, al igual que a contribuir en la construcción de alternativas locales en las comunidades indígenas.

El capítulo 4 analiza la reforma agraria zapatista como una serie de acciones que impulsan la autonomía en la región de Diecisiete de Noviembre y que desafía las políticas agrarias del Estado. Reclamar el control de la tierra y facilitar su redistribución colectiva fueron los primeros logros del levantamiento del EZLN. Por ello son un punto de partida fundamental para la autonomía. En él se describe cómo la reforma agraria zapatista modifica la vida en las comunidades locales, sobre todo mediante decisiones de cómo trabajar y administrar los terrenos de manera colectiva y de definir posteriormente cómo las comunidades enfrentarían la realidad de la migración.

El capítulo 5 se dedica a las prácticas culturales de los colectivos de producción femenina como espacios que constituyen algunas de las reconceptualizaciones más profundas de lo político en el proyecto autonómico zapatista. Se enfoca en las prácticas culturales de los grupos como una forma de establecer la base para la reproducción de la vida social y biológica. Después relaciona las contribuciones políticas de las mujeres zapatistas con las técnicas regulatorias estatales del programa Oportunidades y con la fragmentación de las capacidades de reproducción social derivada de los mecanismos de una guerra de baja intensidad.

El sexto y último capítulo se dirige a las prácticas culturales asociadas con la figura de autoridad en el municipio autónomo. Detalla las distintas esferas en las que se toman las decisiones, en especial sobre la práctica de mandar obedeciendo como una serie de acciones que engendran dinámicas de poder entre los gobernados y el gobierno. El argumento es que, en lugar de que la toma de decisiones se reduzca a las asambleas comunitarias, municipales y a nivel de Caracol, lo que se podría entender como las esferas públicas zapatistas, la toma de decisiones se distribuyen en actividades mundanas y genera una politización de la vida cotidiana que contrarresta la figura racializada del *ajvalil*.

¿Y cuál es el propósito de todas estas páginas? La pregunta la formuló una autoridad zapatista durante una reunión en 2008, a ella asistieron representantes de distintos consejos autónomos y de las comisiones de salud y educación de los municipios que forman parte de los Caracoles I (La Realidad), III (La Garrucha) y V (Roberto Barrios). Los autores de un libro que se publicaría tres años después, *Luchas "muy otras": Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (Baronnet et al., 2011), nos reunimos con las autoridades zapatistas, junto con los asesores del proyecto, el sociólogo Pablo González Casanova, la antropóloga Mercedes Olivera Bustamante y la pedagoga Elsie Rockwell, para discutir los borradores de cada uno de los capítulos. Fue la primera vez que se discutían los argumentos tentativos de una futura publicación sobre la autonomía zapatista con los actores políticos, cuyas acciones eran el centro de las descripciones. Al seguir los pasos del historiador, filósofo y activista social Andrés Aubry, una figura política clave en Chiapas (quien falleció de manera trágica en 2007), quienes nos reunimos durante los primeros días de enero de 2008 elaboramos proyectos políticos y profesionales bajo la convicción de que el análisis, la reflexión crítica y la investigación son aspectos imprescindibles que acompañan cualquier proceso de transformación social.

Iniciamos la reunión con un análisis sobre el propósito de la investigación, de qué forma se puede abonar a los procesos que estamos a la vez apoyando, cuáles son las preguntas que tenemos que hacer para identificar riesgos, contradicciones y tensiones que pueden redirigir una investigación hacia fines opuestos. Arturo, integrante del gobierno autónomo de Ricardo Flores Magón en Caracol III, preguntó algo que nos dirigió de inmediato al meollo del tema: "¿Y estos capítulos, artículos o tesis son sólo para hacer libros bonitos, para

conseguir un trabajo y para archivarlo en alguna biblioteca o en una escuela, o son para *hacer cosas*? ¿Y qué cosas se pueden hacer?”.

Con el fin de detonar una reflexión colectiva, Rockwell nos recordó que el conocimiento no existe en un libro, ni siquiera en un individuo, sino que existe entre personas, entre textos e individuos, en lo que las personas comparten y crean entre sí. La pregunta crítica de Arturo, junto con la respuesta de Rockwell, resuena con los objetivos de este libro, dado que reúne numerosas reflexiones sobre miles de acciones, conversaciones y debates que durante casi dos décadas sostuve con hombres y mujeres bases de apoyo zapatista y con colegas que comparten compromisos similares de justicia social. Al describir estas interacciones, intento en este libro iluminar los procesos de transformación ya en marcha, continuando así el movimiento de hablar al caminar, con la esperanza de que cada paso nos permita actuar desde nuevos imaginarios políticos de liberación.

1. Un breve recuento de los primeros años de los municipios autónomos zapatistas (1996-2003)

El mural que anuncia la entrada del centro político administrativo de Caracol IV en Morelia tiene la imagen del rostro de Emiliano Zapata, rodeado por la frase: “Centro de eventos culturales y sociales para indígenas y no indígenas con sueños de justicia, libertad y democracia” (véase la fotografía 1.1). Este símbolo de la lucha agraria de la Revolución parece sostener la pequeña construcción de cemento y madera, a la que se ha añadido una puerta de metal. Una valla de alambrado sirve “pa’ mantener a los caballos afuera, se chingan las verduras de la hortaliza colectiva de las compañeras”, según me explican, a modo de disculpa, los hombres bases de apoyo. Detrás, una serie de edificios de madera se esparcen a lo largo de la explanada. La cabecera del municipio autónomo Diecisiete de Noviembre¹ está ubicada en un rincón entre dos cerros, al inicio del valle del río Tzaconejá, en un anfiteatro natural resguardado por centenares de pinos que, desde sus recintos en las pendientes, observan el conjunto de actividades.

La primera vez que acudí a Caracol IV, en ese entonces aún era un Aguascalientes, fue en calidad de participante en el Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, celebrado en julio de 1996, actividad que reunió a más de seis mil personas provenientes de 42 países para discutir sobre las luchas sociales contra los impactos de las políticas económicas del neoliberalismo. El encuentro anunciaba lo que después se reproduciría en los Foros Sociales Mundiales de Porto Alegre a principios del nuevo milenio y que se convertiría en parte de los imaginarios políticos de los movimientos sociales que se aglutinaban alrededor de las movilizaciones de la primavera árabe,

¹ Para evitar confusiones sobre asuntos administrativos en Diecisiete de Noviembre y los del resto de Caracol IV, el centro Diecisiete de Noviembre cambió su sede a otro terreno dentro del ejido Morelia en 2007.