

# El archivo indígena

Fuerzas, luchas y acomodos en el pensamiento  
y las visiones sobre lo indio en Oaxaca

Yerko Castro Neira





# **El archivo indígena**

**Fuerzas, luchas y acomodados en el pensamiento  
y las visiones sobre lo indio en Oaxaca**



# **El archivo indígena**

**Fuerzas, luchas y acomodados en el pensamiento  
y las visiones sobre lo indio en Oaxaca**

**Yerko Castro Neira**



Primera edición: 2019

D.R. © 2019, Yerko Castro Neira

D.R. © 2019, Editora Nómada

ISBN: 978-607-98512-6-2

DOI: <https://doi.org/10.47377/BDPS7026>

[www.editoranomada.mx](http://www.editoranomada.mx)

D.R. © Fotografías de portada: Xóchitl Yasmina Zepeda Blouin  
Diseño de portada: Xóchitl Y. Zepeda y Crisófono Cardoso Jiménez  
Edición y cuidado: Katia Ibarra Guerrero

*Esta obra acreditó el proceso de revisión por pares, bajo la modalidad doble ciego.  
La revisión se realizó por un par de expertos académicos. El dictamen de aceptación cumple con los criterios de calidad científica y de evaluación.*

Este libro fue hecho gracias al apoyo recibido de diversas instituciones. Ellas son la Universidad Iberoamericana de México y su Dirección de Investigación, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y el Laboratoire URMIS, la Fédération «Sciences Sociales et Sud» (F3S) de la Université Sorbonne Paris Cité (USPC) y el Laboratoire Mixte International MESO de Francia.





## RESUMEN

En este libro reviso la forma en que se ha pensado lo indígena en Oaxaca. Para hacerlo, me detengo a ver la manera en que la antropología ha concebido a los pueblos y comunidades indias. Con esas ideas e imágenes, establezco, después, un contrapunto con el derecho y los campos jurídicos en un intento por comprender el papel que la ley ha tenido en la producción de lo indio. Estos dos campos, el jurídico y el antropológico, establecen en primera instancia un diálogo para, posteriormente, confrontar esas visiones con la forma en que los líderes y pensadores oaxaqueños han imaginado sus identidades, sus rasgos y sus definiciones fundamentales. Mi intención es contrastar lo imaginado y concebido por antropólogos, abogados y líderes, y entender, con ello, la manera en que se ha ido formando un *archivo indígena* en Oaxaca, el cual se traduce en un amplio repertorio con imágenes negativas y positivas acerca de indígenas, pueblos y comunidades. El *archivo indígena* constituye, de esta manera, un territorio problemático y complejo de luchas culturales.

Al revisar la forma en que se ha pensado lo indígena, mi interés es mostrar cómo esos pueblos y culturas han estado insertos en diferentes campos de fuerzas donde corrientes e impulsos diferentes les han empujado hacia la desintegración o, al contrario, lo han hecho hacia el fortalecimiento y reconstitución de sus culturas. Fuerzas desintegradoras y cohesionadoras han sido parte del devenir de estos pueblos y culturas, por lo que mirar con cierto detalle el papel de las disciplinas y el pensamiento de los pueblos y las comunidades puede resultar fundamental.



## AGRADECIMIENTOS

Escribí este libro en dos momentos diferentes. El primero transcurrió mientras pasaba mi año sabático en París;<sup>1</sup> buena parte de este trabajo proviene de esa estancia y también de mi trabajo como profesor de antropología en México. El segundo momento de escritura fue en 2018, donde gracias a dos dictámenes recibidos –críticos y enormemente productivos para mi suerte– pude reorientar mucho de lo que había hecho, hasta darle la estructura y el sentido que el lector podrá ver en estas páginas. Puedo decir que he podido escribir este libro con la ayuda de muchas personas e instituciones. En primer lugar, agradezco todo el apoyo que he recibido de la Universidad Iberoamericana de México (UIA), mi espacio de trabajo y enseñanza. Durante tres años, la Dirección de Investigación apoyó mi proyecto y mi trabajo de campo en Oaxaca. Gracias a esto pude contar con la asistencia y colaboración de valiosos alumnos del doctorado de antropología de la UIA, como Crisóforo Cardoso (Tsyop) y Ángela Velásquez. A ella le agradezco todo el apoyo que me dio en el trabajo con mis fuentes secundarias, ayudándome a organizar el material y dejarlo disponible para el trabajo posterior que tendría que realizar. A Tsyop le agradezco infinitamente todo el apoyo prestado en terreno, en especial su colaboración para realizar entrevistas y obtener algunos materiales importantes. Su apoyo fue fundamental para terminar este libro.

También me beneficié del trabajo en mi seminario de tesis con mis alumnos que siempre fueron un estímulo para el desarrollo de estas ideas: Sergio Salazar (Checho), Lurgio Gavilán, César Pérez, María Ignacia Ibarra, Marialina Ramos y Adina Radosh. En la Universidad, mis clases

---

<sup>1</sup> Finalmente pasé 18 meses en París, entre julio de 2015 y diciembre de 2016.

de antropología de la ley y el poder me dieron el espacio necesario para ir incubando estas ideas que ahora puedo presentar.

La Universidad y sus autoridades apoyaron cada uno de mis pasos. Helena Varela, cuando era Directora del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas y luego como Directora Divisional, fue siempre un apoyo constante. Enrique Gutiérrez, como Director actual del Departamento, siempre prestó apoyo y atenciones a mi trabajo.

Luego de entregar una primera versión del manuscrito al Comité Editorial y de recibir los dictámenes, éstos fueron clave para robustecer y darle un mejor acabado al libro. Agradezco a los lectores anónimos del manuscrito quienes hicieron profundas críticas y serias recomendaciones que me ayudaron sustancialmente a terminar de una mejor forma esta obra.

También quiero agradecer a mi querido colega del posgrado de antropología de la UIA, Alejandro Agudo, con quien he compartido innumerables conversaciones y amistad, lo cual ha dado una especial vida a mi estancia en esta universidad. Alejandro leyó el trabajo e hizo sugerencias clave a su contenido. También agradezco a mis colegas críticos y creativos del Seminario de Estudios Críticos de la UIA que ayudaron a que mi estancia en esta institución encontrase un espacio de diálogo y construcción colectiva: José Luis Barrios, mi amigo Miguel Rábago, Joseba Buj, Edwin Culp, Ilán Semo, Williams Brinkman-Clark y Eliza Mizrahi.

También mis agradecimientos son para el CONACYT que se ha transformado en la institución clave para que la investigación creativa se pueda desarrollar en el país. No sólo agradezco a CONACYT por incluirme como investigador nacional (SNI), sino también porque la beca sabática (en París) que me otorgó fue fundamental para tener la libertad y la posibilidad de escribir esta obra.

Y en Francia hubo innumerables apoyos que tengo que mencionar. En primer lugar, el apoyo que desde un principio me dio Françoise Lastage, Directora del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) de Francia en México, quien conocía mi trabajo y decidió apoyarme fuertemente por múltiples canales. A ella le estoy enormemente agradecido. De la misma manera, agradezco todo el apoyo clave de Odile Hoffmann, uno de los motores en URMIS (L'Unité de Recherche Migrations et Société), y quien fue un apoyo constante de mi trabajo y de mi instalación como académico en París. Gracias a ella, pude compartir una oficina en uno de los edificios

de Paris Diderot, además de intercambiar innumerables conversaciones y diálogos que me hicieron sentir cómodo en esa ciudad y la academia.

También agradezco a mucha gente del URMIS que fueron siempre huéspedes abiertos a mi presencia allí: a Marie-Odile Rouanet, su secretaria; a su directora, Elisabeth Cunin; y a su director adjunto, Nicolas Puig. Todos ellos confiaron en mi trabajo. Por su intermedio, la Fédération «Sciences Sociales et Sud» de l'Université Sorbonne Paris Cité me dio un soporte decidido al concederme el apoyo logístico y económico como *Chercheur Invité Longue Durée*. Agradezco por su intermedio al Gobierno Francés.

Debo decir, en resumen, que aprendí mucho de mi estancia en Francia. Disfruté de los espacios académicos, los innumerables seminarios que me abrieron un mundo no sólo de temas, sino de lugares impensados donde África, Asia y la misma Europa se me presentaron como espacios concretos llenos de contenido. Las bibliotecas de París fueron un refugio para escribir. Lugares magníficos como la Biblioteca Nacional y la del Museo del Hombre. Y, por supuesto, mi lugar preferido que fue la mediateca de Quai Branly. Un espacio que hice mío en muchos momentos de escritura y pensamiento. Desde un comienzo, Francia me recibió muy bien, lo mismo que su gente y mis colegas académicos. No guardo más que palabras de gratitud para todos ellos.

Agradezco también a los amigos en Francia que nos recibieron como familia y apoyaron desde un principio. A Christine Laridon que nos recibió en su casa durante nuestra llegada a la ciudad. Nos prestó su departamento y, en muchas ocasiones, con su familia compartimos momentos inolvidables. A nuestros amigos Hélène Combes y Romain Bertrand, a Karla Arizmendi y Régis Debord, Mariana Gonzales y Jean Poyeton quienes nos dieron su amistad en Francia y con quienes compartimos muchas conversaciones y veladas entrañables. Y a mi alumna y amiga Adèle Blazquez, a quien conocí en México mientras ella hacía su investigación de campo para su doctorado; continuamos nuestra relación en París, a la luz de su formación como antropóloga y mi acompañamiento como codirector de su tesis.

A mi familia. Su paciencia y cariño siempre fueron a toda prueba ante mis rabietas de investigador concentrado. Nada fácil debe ser el estar con alguien que está empeñado en escribir y aislarse por momentos sin atender las cuestiones cotidianas. Ellos y su amor llenaron todos mis momentos de trabajo y de estadía en Francia y en mi vida cotidiana. Gracias a Xóchitl, Yannick y Luana.

Por último, quiero agradecer de manera muy importante y especial a la gente de Oaxaca, en donde una gran cantidad de amigos, personas que conocí y con quienes hablé, me hicieron ver lo que siempre he sentido en México desde que llegué como extranjero. Mi cariño y admiración por este país en mucho se debe a su gente, sus pueblos, su enorme y muchas veces invisible historia. Personas y lugares llenos de una fuerza que sólo puedo sentir cuando estoy allí pero que no puedo explicar con palabras. Quiero dar las gracias a la gente de la región mixteca, del valle central de Oaxaca y de la región mixe que me dieron sus testimonios en varias oportunidades. A los abogados de Oaxaca que se abrieron a contarme sus experiencias. A mis colegas que hicieron mucho más fácil mi llegada allí, en especial a Alejandra Aquino que me brindó todo su apoyo para trabajar en Oaxaca. También a Natalia de Marinis que me recibió en los primeros meses que estuve allí y me compartió su casa para, desde allí, realizar mis primeras incursiones a terreno. A los alumnos del posgrado en derecho de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) que se entusiasmaron con mis clases y de quienes aprendí muchas cosas.

A todos ellos muchas gracias. En ningún caso son responsables de lo que digo en este libro. Eso es sólo responsabilidad mía.

## INTRODUCCIÓN

### *Planteamiento del problema general del libro*

Los pueblos de Oaxaca, como los Ayuuk o los Ñuu Savi, aparecen hoy en día atravesados por muchas fuerzas entretejidas en torno a ellos. Algunas de esas fuerzas son elementos que empujan a la desintegración y la ruptura comunitarias. Otras, en cambio, contribuyen a la reconstitución de los pueblos y el reforzamiento de lazos comunales.

Al observar el comportamiento de esas fuerzas, vemos cómo un mismo elemento, en un determinado momento, puede empujar hacia la desintegración o a la reconstitución, indistintamente, lo cual resulta una paradoja por demás interesante. Por ejemplo, los amplios fenómenos de migración y movilidad humana que afectan a prácticamente todas las regiones de Oaxaca, en algunos casos, contribuyen a vaciar pueblos al punto de desintegrar familias y desestabilizar los sistemas políticos locales. En otros casos, al contrario, esos mismos movimientos migratorios ayudan a reforzar la vida comunal cuando sus miembros formulan creativas innovaciones políticas en sus pueblos.

Sin embargo, siendo absolutamente esquemático e incluso simplista, diría que la mayoría de las veces, las fuerzas desintegradoras son, por ejemplo, la pobreza, las crisis ambientales, el vaciamiento demográfico de localidades producto de la migración, las economías narcocriminales, los proyectos neoextractivistas en sus territorios, las luchas agrarias, los conflictos religiosos y las disputas electorales. Todas esas fuerzas, cual más, cual menos, empujan al desmembramiento de la comunidad, de la localidad, del pueblo. Ellas conducen a la preeminencia de regímenes de desconfianza y hostilidad entre las personas, entre vecinos y entre localidades.

A esas fuerzas se enfrentan otras que las contraponen y las desafían. Son las fuerzas organizadoras o de continuidad. Ejemplo de ellas son las vidas comunales y el esquema de celebraciones, fiestas y rituales. También lo son las ideologías comunales, los sistemas de cargos y las innovaciones en los sistemas políticos locales. Junto a ellas, también está la reinención y adaptación de sus tradiciones y la propia estructura y significado de las familias en el contexto de los pueblos. Esas fuerzas, en su conjunto, unas más que otras, contribuyen al sentimiento de comunidad (Marx, 2006). Fortalecen la idea de que cada uno es parte de un todo, al cual cada individuo se debe en muchas formas (Durkheim, 2012).

Una pregunta fundamental aquí consiste en pensar cómo, a pesar de todas esas fuerzas que operan cotidianamente en su contra y que son mayoritarias, las comunidades y los pueblos no se desintegran por completo. Es decir, ¿cómo –contrario a la tendencia que establecen esas fuerzas desintegradoras– los pueblos continúan allí con una vitalidad muchas veces difícil de comprender del todo?

Este tipo de inquietudes serán abordadas en este libro. Quiero insistir en que cuando hablo de fuerzas, no se trata evidentemente de fuerzas homogéneas o que no contengan en sí mismas ciertas contradicciones en su interior. Se trata de fuerzas que, al contrario, se van a nutrir de una variedad de elementos diferentes. De esto es que se obtiene la recomendación de no hacer una fórmula general y uniforme de los efectos que esos elementos tienen en la conformación de las fuerzas. Al contrario, se trata más bien de historizar cada caso, situarlo, y desde ahí comprender el problema de forma localizada.

La existencia de estos pueblos está siempre en vilo de esa relación de fuerzas. Siempre a su expectativa. Su devenir histórico es y será el resultado de la relación entre esas fuerzas. La condición y situación actual de estos pueblos es, en buena parte, una relación que resulta de ellas. La manera en que los miembros de esos pueblos se posicionan frente a esas fuerzas de continuidad y de ruptura define el contenido de sus identidades y la interpretación que de la historia se hace. Siguiendo la noción de Stuart Hall (1994), las *identidades* son los posicionamientos que tenemos frente a esas fuerzas contrastantes, fuerzas de ruptura y fuerzas de continuidad. Y, más concretamente, las *identidades* son los nombres que damos a la forma en que nos posicionamos, en un momento determinado, frente a esas fuerzas.

En esos procesos de toma de posición y definición de fuerzas, los miembros y personas de esos pueblos actúan siempre inmersos en una



matriz de significados, lenguajes y definiciones, donde una variedad de actores y campos participan. Se trata de campos donde circulan representaciones y donde se dan luchas por el poder de representación.

El resultado de todo esto es que la sociedad y la cultura, para el investigador y analista, aparecen siempre como complejos escenarios entretreídos en una variedad de niveles y problemas. Lo que el estudioso encuentra es una expresión múltiple y diversa, no pocas veces contradictoria. De ahí que cuando nos acercamos a ver los pueblos y sus comunidades, vemos un caleidoscopio variado y multicolor de manifestaciones. Oaxaca mismo, se puede afirmar, es pura multiplicidad, variedad y, en muchos sentidos, discontinuidad.

Al llegar a Oaxaca, el analista lo primero que detecta es, entre otras cosas, la enorme presencia de dos elementos que se repiten. Dos cuestiones que aparecen todo el tiempo en los debates, en las discusiones y en las luchas de pueblos y localidades. Me refiero, en primer lugar, a la presencia constante y cotidiana de lo indígena. La masividad, la persistencia y la densidad se expresan en todos los asuntos de pueblos y comunidades de una manera intensa, lo que hace de Oaxaca un lugar característico. El segundo elemento, también constante y cotidiano, es la forma en la que muchos temas indígenas se traducen y presentan en las arenas jurídicas: la manera en que casi todo lo indígena se roza con el derecho; *lo indio* que actúa con la ley y se expresa a través de ella. En suma, en Oaxaca lo étnico y el derecho representan capítulos centrales de la sociología política del estado.

En este contexto oaxaqueño, la forma en que se ha pensado, imaginado y definido a estos pueblos y sus miembros no es un asunto menor en los desplazamientos de esas fuerzas. La forma en que se les ha representado, imaginado y, a partir de ello, explicado y definido, son aspectos constitutivos de esa relación de fuerzas. Hay todo un capítulo importante en esa historia de luchas entre esas fuerzas, que corresponde a la forma en que se ha pensado a los pueblos, las comunidades y los indígenas.

Y en esa producción de prácticas semióticas donde se ha visionado a los pueblos ancestrales de Oaxaca, se ha terminado por crear una variedad de imágenes polivalentes. Imágenes diversas que se encuentran en variedad de tipos de objetos, discursos, narrativas dominantes, formas de ley, prácticas estatales, etcétera. Hay toda una economía de imágenes y representaciones que también forma parte, de manera fundamental, de esas fuerzas desintegradoras y cohesionadoras.

Por ejemplo, la antropología ha ejercido cierto poder de representación sobre los pueblos y sus comunidades. Al hacerlo, ha contribuido muchas veces a aumentar la confusión. La antropología, cuando ha pensado lo indígena, ha producido textos y narrativas determinadas. También ella ha producido formas de acción estatal en medio de estas poblaciones. Ha alimentado rutinas y planes burocráticos así como políticas concretas hacia ellos. En su historia, la antropología ha alcanzado puntos altos en su producción semiótica hasta transformarse –en la época fundamental del indigenismo– en una verdadera máquina de producción de representaciones nacionales y étnicas.

Como otros estudios lo confirman (Escalona, 2009), los antropólogos no sólo desarrollan argumentos científicos sobre las culturas, sino también expresan ideas y prejuicios sobre tal o cual tema, al mismo tiempo que se ven afectados por una matriz de significados que, estando presentes en la sociedad, los impactan y modelan. En este sentido, la producción antropológica sobre lo indígena en unos casos ha empujado más hacia el lado de la desintegración. En otros, lo ha hecho más hacia las fuerzas de cohesión o integración. Otras veces ha contribuido a la ruptura y la discontinuidad. En otros momentos, lo ha hecho hacia el fortalecimiento de la historia y la persistencia cultural y social de los pueblos.

Por ejemplo, si pensamos en la antropología como fuerza que empuja o contribuye a la desintegración comunitaria, podemos volver sobre el *indigenismo* como aquel enorme paradigma que contribuyó a reproducir la diferencia indígena casi siempre como subalternidad. Allí, la antropología fue clave en la construcción del indigenismo, ayudando a darle una definición polémica y contradictoria a la propia idea de asimilación e integración.<sup>1</sup>

Otro campo importante, y cuya participación en estos debates ha sido clave, es el campo legal. En efecto, el derecho y sus leyes han contribuido también a crear representaciones y definiciones, a veces precisas y otras ambiguas. En muchas ocasiones, el derecho –a través de sus leyes y disposiciones en torno a los pueblos y sus problemas– ha terminado por quedar justo en el centro de esas fuerzas que luchan y contienden. Se ha ubicado

---

<sup>1</sup> Reconozco que el indigenismo se hizo concreto de manera diferente en distintas regiones de México. Hubo prácticas, énfasis y objetivos distintos. Sin embargo, aquí me detendré a explorar las grandes líneas de fuerza del indigenismo mexicano en contrapunto con algunas de sus características para el caso de Oaxaca. Mis generalizaciones a este respecto se deben a esto.

justo ahí y, al hacerlo, ha tendido a extraer de los pueblos definiciones jurídicas que reducen toda su complejidad cultural a partir de producir definiciones de ley que universalizan y hacen homogéneo lo que de por sí es múltiple y variado.

Por otra parte, los líderes y pensadores de pueblos y comunidades en Oaxaca no han sido meros espectadores de todo esto. Algunos de ellos –al pensar lo indígena, sus comunidades y pueblos– han producido un orden amplio de representaciones sobre sí mismos. En algunas ocasiones, han tomado prestados elementos que vienen de la antropología para representarse; en otras, han recogido definiciones que provienen de la misma ley y los campos jurídicos. Todo esto adquiere singular importancia en el caso de Oaxaca porque es ahí donde ha surgido el más sofisticado y complejo sistema de pensamiento político indígena denominado *comunalidad*.

Los pueblos de Oaxaca, por otra parte, han practicado sus culturas de forma enormemente variada y múltiple. *Heterogeneidad* es la palabra que mejor representa toda la enorme diferencia de experiencias, prácticas y concepciones que se despliegan todos los días en las regiones de Oaxaca. Así como los rasgos físicos del estado de Oaxaca son reconocidos por su diversidad y multiplicidad geográfica y biológica, también sus culturas, sociedades y sistemas de organización comunitaria son altamente diferentes, múltiples y complejas.

En este libro estoy interesado en comprender la forma en que se ha pensado lo indígena en tres campos de producción de representaciones. Quiero ver la forma en que la antropología, el derecho y los intelectuales comunitarios de Oaxaca, entendidos todos ellos como campos de producción semiótica, han pensado lo indígena. Así mismo, comprender la manera en que estos campos han producido una cierta modelización de los pueblos, las comunidades y los indígenas. Éstos han creado modelos de interpretación que, a fin de cuentas, no son sólo modelos mentales, sino que ellos mismos han tenido implicaciones concretas y materiales bien definidas.

Si observamos esos tres campos podemos pensar que ellos expresan múltiples y variadas configuraciones. Esos campos son, además, en sí mismos heterogéneos. Algunas veces esos campos empujan a la preeminencia de aquellas fuerzas desintegradoras de las que hablé antes. En otras más, lo hacen hacia la reconstitución y reforzamiento de los tejidos comunitarios.

A partir de todo esto, entonces, nos podemos preguntar qué cosas son comunes a esos tres campos. ¿Qué une a todos esos campos donde se piensa lo indígena? ¿Cómo se comportan esos campos en relación a sus fuerzas? ¿De qué manera se resuelve la dialéctica entre fuerzas desintegradoras y fuerzas cohesionadoras? En este libro espero adentrarme en esta serie de problemas.

En mi opinión, la producción de representaciones es un capítulo importante de la propia configuración del poder. Esta producción de imágenes y representaciones ha terminado por crear el *archivo indígena*,<sup>2</sup> el cual es un amplio repertorio simbólico y político de representaciones, negativas y positivas, de los indígenas. Podemos decir que, de muchas maneras, todos nosotros –unos más, otros menos– nos conducimos de acuerdo al propio contenido que le damos a ese *archivo*.

Para comprender el *archivo indígena*, en este trabajo veré las contradicciones y paradojas que están presentes en torno a la producción de narrativas, discursos e imágenes sobre lo indígena en cada uno de esos tres campos, los cuales, por supuesto, no son entidades aisladas que no tengan relaciones entre sí. Al contrario, se trata de campos problemáticos y altamente heterogéneos. Campos en donde varios elementos de uno se desplazan constantemente hacia el otro y viceversa.

Es importante que el lector comprenda aquí los límites de mi empresa. No me será posible hacer una revisión completa y detallada de cada uno de esos campos y sus contribuciones al *archivo indígena*. Hacerlo sería tarea no de un investigador solitario, como es mi caso, sino de todo un ejército de estudiosos y de una combinación de disciplinas. Sin embargo, me propongo tomar algunos elementos y utilizar determinados signos e historias de esos campos para trazar una interpretación posible. Espero, en este sentido, que los límites de mi trabajo se vean compensados por el ensamble de argumentos que iré desarrollando a lo largo de este libro.

---

<sup>2</sup> Tomo el concepto de «archivo antimusulmán» de Hajjat y Mohammed (2016, pp. 5-22) como inspiración para desarrollar esta idea. En ese trabajo sobre la islamofobia, estos investigadores de la política y sociología en Francia se dan a la tarea de estudiar discursos de políticos y escritores en dicho país que constituyen lo que los autores definen como parte de la «islamofobia de pluma». A partir de ésta, nos dicen estos autores, se construye el problema musulmán, lo cual aumenta el rechazo y la incompreensión del Islam. Buena parte de la discusión que desarrollan me sirve para trazar un argumento mayor en este libro y hablar, en este sentido, de *archivo indígena*.

Ahora bien, al mirar todos los problemas que aquí se tratan, en general y con cierta distancia, se observa que las preguntas que estuvieron y están presentes todo el tiempo, como telón de fondo de la escena histórica, son las cuestiones de integración y asimilación. Son los problemas asociados a la urgencia que tuvo México por resolver el *puzzle* racial, cultural y económico de un país tan vasto como éste. Las mayores interrogantes fueron acerca de ¿qué hacer con la diversidad y la diferencia de un espacio como Oaxaca? ¿Cómo incorporar –o no– a estas poblaciones llamadas *indígenas*?<sup>3</sup>

A través del recorrido que propongo en este libro, busco detenerme en cómo la producción de ideas y representaciones sobre lo indígena ha contribuido a generar procesos de naturalización y legitimación de ciertos órdenes de dominación. En este sentido, podemos pensar en la importancia de ese *archivo indígena* como parte de la economía general del poder en México. El *archivo* puede aquí ser entendido como un *dispositivo* (Foucault)<sup>4</sup> que ha contribuido a resolver qué hacer y cómo gobernar en

---

<sup>3</sup> En este libro utilizo el concepto de *indio* e *indígena* indistintamente y sin hacer ninguna connotación especial. Lo hago por la enorme polisemia que representa el concepto, estrechamente ligado al lugar desde el cual se enuncia. Por ejemplo, en Francia, el concepto de indígena se aplica para los habitantes de sus ex-colonias y, generalmente, se prefiere hablar mejor de *amerindios* para el caso de los indígenas de América. En Chile, al contrario, el concepto de *indio* es visto como altamente racista por parte de los movimientos indígenas, quienes prefieren utilizar el de *indígena*. En los años ochenta, el movimiento indígena peruano reivindicaba la utilización de la palabra *indio* como una forma de instalar el concepto en las luchas políticas de los pueblos, invirtiéndolo semánticamente. En Oaxaca se utilizan los dos y no percibo una discusión profunda sobre el nombre. En el fondo, el concepto es problemático y artificial y no significa lo mismo en todas partes. No es, tampoco, representativo para todos los habitantes y ciudadanos de pueblos y comunidades. Sin embargo, como me lo hizo saber una activista legal de Oaxaca, ellas prefieren utilizar el concepto indígena aunque no les represente ni signifique más que una generalización de algo mucho más heterogéneo y plural, porque es un concepto que ya ha sido instalado en la discusión jurídica internacional. Desde ese punto de vista, ellas encuentran toda una potencia política al utilizar el concepto indígena (ver capítulo III).

<sup>4</sup> Aunque el concepto de *dispositivo* está presente en toda la obra de Foucault (2006, 2008b, 2010), se halla escasamente definido a lo largo de sus textos y conferencias. Puede decirse que dispositivo refiere a un ensamble heterogéneo de discursos, instituciones, decisiones reguladoras, leyes, medidas administrativas, argumentos científicos y proposiciones morales que conforman aparatos que definen las relaciones entre esos elementos y producen relaciones de poder determinadas. En este caso, al pensar en el *archivo indígena* como *dispositivo* se pueden entender las contradicciones y paradojas que se producen cuando la(s) cultura(s) entra(n) al espacio estatal y jurídico; luego, por lo mismo, es (son) absorbida(s) y reducida(s) hasta simplificar su contenido con el fin de ser usada(s) como forma de administración y gobierno.

vastas regiones donde habita la alteridad cultural y política. Tenemos que pensar en todos los desafíos políticos y jurídicos que representó, para las élites y clases dirigentes en México, el generar las condiciones para organizar y administrar las poblaciones y, en ese sentido, para integrarlas a la economía política del país.

De esta forma, el *archivo indígena* funciona como el contenido justificante y legitimador principal del programa político de administración de las poblaciones, de forma más o menos histórica, aunque con sus variaciones según los períodos de que se trate –en su época colonial, independiente y posrevolucionaria, hasta llegar hasta nuestros días.

Lo que se pensó e imaginó sobre los indios terminó por construir las bases intelectuales y semióticas de un proyecto económico de mayor envergadura. Una matriz económica y una forma cultural acorde con esa economía. Pero los pueblos, autoridades y pensadores de comunidad no se quedaron pasivamente consumiendo y absorbiendo el contenido del *archivo indígena*. Ellos, como veremos en este libro, han tratado –por todos los medios a su alcance– de sacudir el archivo y transformarlo de dispositivo de dominación a estrategia de autonomía e incluso de liberación.

Veremos, en este sentido y con mayor profusión en las conclusiones, cómo el *archivo indígena* se fue constituyendo en la arena privilegiada de lucha y enfrentamiento entre pueblos, comunidades y el Estado. En este sentido, no es posible sólo definir el archivo como pura dominación y dispositivo de poder ya que, al mismo tiempo, ha sido también una estrategia y lugar de lucha, tanto para autoridades como para líderes.

Las antropólogas y los antropólogos, junto a abogados y actores legales diversos, en compañía de líderes y pensadores comunitarios –de forma independiente o a veces no tanto–, han contribuido a la formación de la visión que hoy tenemos de estos pueblos y culturas. Ellos han intentado responder varias preguntas relacionadas a cómo pensar lo indígena en Oaxaca: ¿Cómo se ha concebido a los pueblos, las comunidades y los indígenas?, ¿cómo se han definido sus identidades y sus perspectivas futuras?, ¿cómo se ha comprendido la alteridad y la diferencia cultural, social y política?, ¿qué se ha dicho de sus crisis, de su persistencia y resistencia en el tiempo y en la historia?, ¿cómo, finalmente, se han imaginado y diseñado mecanismos de inserción en el mercado?, ¿cómo se ha pensado la integración a la nación y su asimilación a la cultura mexicana, y cómo, al hacerlo, también se ha contribuido a su contrario, es decir, a definir su propia exclusión?

Al ver la manera en que ellos han tratado de responder a esto, veremos cómo las ideas y concepciones no han tenido un rol pasivo o contemplativo. Al contrario, ellas fueron constitutivas del orden social existente en Oaxaca. Esas ideas y visiones forman parte de un amplio cuadro de tecnologías que definen «al otro» y le proponen fórmulas de integración, la mayor parte de las veces de forma precaria.

Como lo han mostrado diversos trabajos para el caso del imperialismo cultural, artístico e imaginativo europeo en sus colonias (Said, 2002; Pratt, 2010; Botey, 2014), en México podemos poner atención sobre esas necesidades –casi obsesivas– por presentar y re-presentar «al otro» y su periferia (Pratt, 2010). De muchas maneras, la periferia en México ha estado casi siempre habitada por indios, por sus distantes y cercanas regiones indígenas, sobre las cuales se ha ido creando ese archivo de representaciones.

En este libro estoy interesado en discutir con esta serie de problemas que he venido enunciando. Espero tomar algunos elementos, en mi opinión significativos, de cada uno de esos campos para trazar algunos argumentos posibles. Mi objetivo será contribuir al entendimiento de esas formas de producción de ideas y definiciones sobre lo indígena, al tiempo que ponerlas en discusión con mi concepción de fuerzas cohesionadoras y fuerzas desintegradoras. En buena medida, se trata de llegar a concluir cuál es el resultado de la dialéctica entre esas fuerzas integradoras y desintegradoras en los pueblos y comunidades.

### *Explicación de algunos conceptos sustantivos*

Cuando llegaron los españoles a México, nos dice Bonfil Batalla (1992), se encontraron frente a una enorme variedad de sociedades, culturas y pueblos, algo que él define como «un abigarrado mosaico de diversidades». En realidad no había indios, nos advierte este antropólogo, «ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del Continente» (1992, p. 111).

A partir del proceso colonial, continúa este autor, todo ese abigarrado mosaico de diversidades va a ser anulado y no se reconocerá ninguna especificidad cultural ni histórica. Al contrario, todo va a quedar enmascarado bajo un sólo concepto plural y uniforme: el indio y los indios. De esta forma, la palabra *indio* o *indígena* no denota entonces ningún rasgo

específico ni contenido cultural distintivo. Para Bonfil Batalla, la palabra hace referencia a una categoría supraétnica que más que explicar características particulares de un grupo, hace énfasis en la relación de este grupo con la sociedad mayor que lo domina. Dicho de esta manera, «la categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia a la relación colonial» (Bonfil, 1992, p. 110).

En esta perspectiva, la *invención* del indio es equivalente, en la lectura bonfiliana, a la implantación del régimen colonial en América. El indio, en ese sentido, es esencialmente el colonizado. Nos dice Bonfil Batalla: «No importa cuán abundantes y significativas puedan ser las evidencias de continuidad, de persistencia de elementos culturales entre la población aborigen, lo cierto es que el indio nace entonces y con él la cultura indígena: la cultura del colonizado que sólo resulta inteligible como parte de la situación colonial» (Bonfil, 1992, p. 115).

Todo este argumento me ayuda a confirmar la artificialidad y arbitrariedad del concepto *indígena*, lo cual contribuye a subrayar su enorme relatividad. Aunque el siglo xx es un período donde se va a dar un tratamiento científico al concepto *indígena* en antropología y en otras disciplinas, podemos ver que se contribuyó bastante poco a una verdadera deconstrucción del concepto que, como Bonfil Batalla lo vio,<sup>5</sup> no dejó nunca de ser una categoría colonial. Contrario a ello, el concepto casi nunca fue cuestionado. Tanto es así que en las facultades y escuelas de antropología continuamos hablando hoy día de indígenas sin hacer mención al escaso valor heurístico que tiene el concepto y sus problemas concretos de aplicación.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Debemos ponderar el papel de Bonfil Batalla en esta discusión. Si bien él es uno de los antropólogos que va a dar inicio a la deconstrucción del concepto de *indio* en América, posteriormente va a quedar atrapado en una misma red de fuerzas por las cuales volverá a reificar una concepción esencialista de las culturas y sus pueblos. En este sentido, el indigenismo clásico y los antropólogos críticos a él en los años setenta van a compartir una noción de cultura muy similar. Esto lo veremos en el capítulo II.

<sup>6</sup> Cuando hacía trabajo de campo en Oaxaca, un estado cuyas estadísticas, basándose en la cantidad de hablantes de lengua indígena (HLI), indican que 40 % de su población es indígena, intentaba observar la arbitrariedad del concepto indígena. En una ocasión decidí hacer directamente la pregunta a varias personas: ¿Usted es indígena? Las tres respuestas que más se repitieron fueron: «Me ofende la pregunta», «¿Usted dígame cómo me ve?» y «Yo no soy indígena. Yo vivo en la ciudad. Mis padres sí, ellos todavía viven en la sierra». Estas respuestas no hicieron sino confirmar que entre el concepto y la realidad hay un abismo, en ningún caso una relación lineal y obvia.



Esto lo podemos comprobar al observar el uso que se le dio al concepto indígena en otros contextos coloniales.<sup>7</sup> Por ejemplo, en Francia. De acuerdo al diccionario lingüístico francés del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL)<sup>8</sup> hay una enorme variedad de expresiones en las cuales la palabra «indígena» adquiere significados diferentes. Puede tratarse de una persona que es originaria del país donde él habita, siendo posible decir que es un indígena del Líbano o un indígena de África. O puede referir a una persona que pertenece a una población que ya existía antes de la colonización del país, por ejemplo, un indígena de Argelia, para referirse a población beréber. También en francés podemos referirnos a un animal o una planta que es indígena de un país, es decir que tal o cual variedad vegetal es indígena del norte de África, por ejemplo. En suma, en francés la palabra «indígena» refiere siempre a alguien o algo que proviene de una colonia, en contraposición a alguien o algo que proviene de la *métropole* o del territorio francés en Europa.

Quienes han estudiado la conquista y el colonialismo, en perspectiva decolonial en América (Quijano, 2014; Dussel, 2003), han insistido en destacar cómo estos procesos dieron comienzo al vasto programa de la modernidad.<sup>9</sup> A partir de este «encuentro», la modernidad se va a construir como un proyecto exclusivamente europeo donde todas las realidades indígenas van a ser transformadas en busca de su integración desigual.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Por supuesto, subrayar la artificialidad y ficción de la categoría *indígena* no implica negar la existencia de pueblos, comunidades y culturas específicas en Oaxaca. Se trata de dos discusiones diferentes. Mi posición es que encontramos en Oaxaca un caleidoscopio de culturas locales, pueblos y comunidades que comparten características del mundo mixe o mixteco, por ejemplo. Pero ellos, aun cuando conservan un *ethos* y un *pathos* determinado, ello es el resultado de la mezcla, de la yuxtaposición de elementos, de la imbricación de fuerzas. Todo el problema aquí se puede resumir en la tensión entre homogeneidad y diversidad cultural: continuidad e hibridez.

<sup>8</sup> Diccionario del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, disponible en <http://www.cnrtl.fr/definition/indig%C3%A8ne> (sitio visitado en enero de 2017).

<sup>9</sup> Aníbal Quijano sostiene que la modernidad, el capitalismo y América Latina nacieron el mismo día, el 12 de octubre de 1492.

<sup>10</sup> Aunque la discusión sobre la modernidad no termina, mi colega Alejandro Agudo me hizo ver que, frente a la narrativa de la modernidad única/occidental, ha surgido en los últimos años una especie de «nuevo paradigma» en antropología, llamado de las «modernidades múltiples». De acuerdo a esto, no habría un solo registro moderno sino «otras modernidades» como aquellas que reflejan la forma en que pueblos y regiones asumieron su contemporaneidad, aunque fueron invisibilizadas por la dominación occidental. Véase, entre otros, a Thomassen (2010).

Esos mundos indígenas fueron definidos desde un comienzo de manera ambigua, como habitados por indios infieles, gentiles, idólatras y herejes (Bonfil, 1992, p. 111), con su atraso y simplicidad primitiva; justamente así definidos van a llegar estar en la base de la modernidad y del propio desarrollo capitalista. Atraso y progreso, unidos en una mezcla constitutiva que da forma a la modernidad capitalista.

Como estamos viendo aquí, la conceptualización sobre pueblos y culturas no fue nunca sólo una discusión técnica. Fue, por sobretodo, un debate político. Por otra parte, los historiadores aún no terminan por ponerse de acuerdo acerca de la magnitud y alcance del etnocidio en América (Cook y Borah, 1977; Alchon, 2003).<sup>11</sup> Sea cual fuera el número de víctimas contabilizadas en el registro de la larga noche del colonialismo (Mbembe, 2013), lo cierto es que en América la empresa colonial trabajó con base en dos formas contradictorias pero complementarias. De un lado, la evangelización y la misión civilizadora que europeos definieron para sus objetivos; por el otro, la enorme producción de sistemas de explotación laboral, esclavitud y muerte que resultó de esas economías de rapiña y saqueo (Botey, 2014).

Resultado de esto es que algunos pensadores contemporáneos del colonialismo en África, como Achille Mbembe,<sup>12</sup> proponen la idea de que el capitalismo desde su origen nació con la esclavitud como uno de sus pecados capitales. No es que el esclavismo no haya existido antes de la trata de esclavos atlántica (Chebel, 2007; Lewis, 2005)<sup>13</sup>, pero lo cierto es que a partir del período moderno se transformó en una amplia tecnología de

---

<sup>11</sup> No existe un consenso respecto a las cifras de disminución de la población nativa de América producto de la Conquista, ni tampoco sobre las causas de esa disminución. Diferentes estudios, sin embargo, confirman que después del primer siglo de Conquista la disminución de población nativa habría sido considerable. Las guerras, las enfermedades como la viruela y el trabajo forzado fueron las causantes de esta reducción de población indígena (Duverger, 2007; Stannard, 1992).

<sup>12</sup> Esta opinión fue expresada durante una entrevista en el programa *La Grande Table* de radio France Culture, el 9 junio de 2017. Disponible en página <https://www.france-culture.fr/emissions/la-grande-table-2eme-partie/penser-lafrique-monde-avec-achille-mbembe> (visitada en octubre de 2017).

<sup>13</sup> De hecho, se reconoce que éste es un tema sensible puesto que muestra que la esclavitud no fue obra solamente de cristianos. Al contrario, tiempo antes de que se transformase en parte integral del sistema capitalista y colonial, ya existía la esclavitud árabe-musulmana, por medio de la cual se consolidó la expansión del Islam a costa de 2 millones de personas transformadas en esclavos, como lo sostiene el trabajo de Tidiane N'Diaye (2008).

dominio que fue fundamental para la construcción del proyecto europeo en el mundo (Fitzpatrick, 1990).

Mirado desde el caso americano, la esclavitud, el genocidio indígena y la explotación laboral son parte de los pecados capitales en el origen de la globalización del capitalismo en el mundo. Marx nos dice en *El Capital* que la era capitalista comienza en el siglo XVI, justamente cuando se da inicio a la conquista de América (2012, p. 609). Silvia Federici (2010, p. 86) nos explica que, luego de tres siglos, la ofensiva europea por cambiar la historia del planeta da sus frutos con la formación misma del capitalismo, logrando que la apropiación de la riqueza se combinara con la ampliación de su base económica y el control de un amplio número de trabajadores. Esta autora dice que podemos imaginar que en el origen del capitalismo en América vemos un inmenso campo de concentración, cuyo resultado evidente fue el haber logrado una gran acumulación de fuerza de trabajo en las colonias, donde se formaron «seres humanos puestos a disposición de la explotación» (p. 90).

Visto de este modo, podemos coincidir en ver la conquista y la colonización de América como enormes procesos de trauma y tragedia (Echeverría, 2011). Procesos en los cuales la definición de los indios (su invención como categoría colonial) no fue en ningún caso una cuestión menor y marginal. Al contrario, su importancia resulta capital y constitutiva para pensar el proceso que Marx definió como acumulación originaria.

Por supuesto, la lectura de Marx no la podemos aplicar de forma mecánica al contexto de México ni al contexto de las colonias americanas. En este sentido, la acumulación originaria no funcionó en todas partes de la misma manera, ni tampoco el capitalismo operó de igual forma en todas partes. Mientras en algunos contextos continuaron coexistiendo diversas formas económicas, en otros ocurrieron procesos significativos de exterminios de modos de vida económica diferentes. Rescato de la idea de acumulación originaria, sin embargo, la noción según la cual, en un momento de inflexión histórica, masas de población fueron separadas de sus condiciones originarias de producción por diversos mecanismos, para luego ser puestas al servicio, en tanto fuerza laboral, de regímenes de producción y explotación económicas.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Aunque Marx pensó la acumulación originaria casi exclusivamente para el contexto europeo, también hizo algunas breves referencias a la forma en que este proceso se pudo haber dado en el descubrimiento de América y en la explotación de África.

Las preguntas centrales descansan en esta parte. Mi hipótesis es que la diversidad cultural opera de modo paradójico en el capitalismo. En algunos casos, como lo demuestran varios estudios (Salemink *et al.*, 2004), el capitalismo no sólo favorece la aparición y la persistencia de innumerables formas de diversidad cultural, como son las nuevas confesiones religiosas, por ejemplo, sino que incluso el capitalismo operaría como precondition para la existencia de esa diversidad.

En otros casos, la diversidad no es compatible con el capitalismo. En especial me refiero a la diversidad cultural que proviene de sociedades y pueblos llamados indígenas. Como tendremos ocasión de observar en este libro, en el caso de la diversidad étnica definida como indígena, la mayoría de las veces ésta es reconocida y aceptada pero bajo un concepto de cultura simplificado y mitigado. Sus reconocimientos son siempre parciales y limitados, cuando no vigilados. En ese sentido, el capitalismo actúa de modo discriminatorio fomentando ciertas diversidades, pero limitando otras. Tal es el caso de lo experimentado por los pueblos y comunidades en el caso específico de Oaxaca. Por otra parte, como hemos visto los impulsos multiculturales que se han dado en América Latina en los últimos 30 años –como se apreció en las polémicas conmemoraciones de los quinientos años, en 1992–, cuando la diversidad indígena entra a la esfera del capitalismo, lo hace siempre reducida, minimizada. Y esto lo observamos cuando atendemos al reclamo de pueblos indígenas a lo largo de todo el continente. Una demanda que se expresa en la urgencia de pensar las luchas de reconocimientos como más allá de una recuperación del folklore, de unos cuantos trajes típicos y bailes tradicionales. Se trata, dicen desde diferentes movimientos indígenas, de ir hacia la recuperación de su historia como pueblos en toda su extensión y significado.

Las preguntas centrales en esta parte se pueden expresar, de acuerdo a todo lo dicho, del siguiente modo: ¿cómo entender la economía política de la diferencia en México, gracias a la cual toda esa mezcla de economías y culturas del país debían entrar o ser absorbidas por el capitalismo?, ¿cómo hacerlo sin atender a la necesaria transformación que debía darse en todo

---

Textualmente nos dice en *El capital* que: «El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata en América, la cruzada de exterminio, esclavización y sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en caladero de esclavos negros: son todos hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista» (Marx, 2012, p. 638).

ese «abigarrado mosaico de diversidades» y diferencias culturales?, ¿cómo, finalmente, lograr que el capitalismo organizara todo el orden plural y diverso de México, gracias al arrancamiento de las fuerzas de esos pueblos y culturas, y gracias también a su docilización y a su gubernamentalización?

Yo quiero recoger estas ideas para sugerir cómo es que, en el caso de México, el amplio proceso por medio del cual poblaciones enteras de pueblos y comunidades fueron separadas de sus medios de producción y fueron incorporadas a regímenes de explotación laboral intensiva, dio como resultado un particular proceso de acumulación originaria. A partir de ella, el capitalismo fue posible en México. En ese proceso, hay dos cuestiones complementarias que hicieron esto factible. Por una parte, la cuestión del nombre o la invención del indio; es decir, el asunto de cómo llamarles, cómo concebirles, cómo construir una definición administrativamente operacional de estas poblaciones. La segunda cuestión consiste en la forma en que la ley y el derecho definen a estas poblaciones y el lugar dónde los va a ubicar en la sociedad y en la economía. Es la manera en que se construye un tratamiento legal que define una situación determinada para ellos.

El contexto económico es el marco donde se van formando las condiciones para organizar pueblos y comunidades culturales del país. Es también el contexto desde el cual se va a definir el papel que los pueblos originarios ocuparían en la economía general del poder en México. De una manera importante, este marco definió toda una forma de administración de poblaciones indígenas cuya condición fundamental sería el ser integradas a los sistemas de economía y explotación laboral sin precedentes en la historia del territorio de lo que hoy es México.

En cuanto a su historia legal, el modelo de administración colonial supuso, por una parte, que los europeos impusieran sus leyes y reglas jurídicas traídas directamente desde la Corona; y, por la otra, que se permitieran formas indígenas de administración de conflictos y formas políticas de organización social. Se buscaba, en este sentido, que existiera una convivencia entre el sistema jurídico colonial y el sistema indígena de justicia. Las condiciones básicas que exigía la Corona era que estos sistemas indígenas no fueran en contra de la doctrina religiosa cristiana y que no pusieran en duda las disposiciones coloniales. Si ello se cumplía, entonces, la convivencia sería posible dando lugar a una particular forma de *débil pluralismo legal* auspiciado por el mismo régimen colonial (Duve, 2017).

Estos procesos de tolerancia legal (autonomía vigilada), impulsados por la Corona, dieron forma también a un tipo particular de gobierno indirecto.<sup>15</sup> Una forma de administración y control ejercido por la colonia, justamente construida sobre las bases de las mismas formas organizativas de los pueblos y culturas diferentes. No hubo, en este sentido, una destrucción completa de las formas indígenas. Al contrario, se organizaron sobre estas formas, las bases de un amplio sistema político colonial, las cuales fueron absorbidas e introducidas hasta el corazón del mismo sistema de dominación. En este sentido, varios símbolos coloniales y formas culturales, externos en un principio, fueron reapropiados e incluso utilizados como formas de resistencia, tal como lo demuestra el trabajo de Gruzinski (1991).

Para que este orden legal se impusiera se requirió de definiciones y concepciones precisas de las poblaciones administradas. Esto es lo que Quijano define como colonialidad, un proceso que será fundamental en la constitución del patrón mundial de poder capitalista. Un proceso que «se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder» (Quijano, 2014, p. 285). En este sentido, una amplia serie de saberes y disciplinas fueron participando en la imaginación del indio. Fueron contribuyendo a su construcción y definición. En este contexto –como lo espero demostrar más adelante–, la posición de la antropología siempre fue ambigua y problemática.

En el siglo xx, estos procesos de tratamiento de la alteridad y la diferencia serían retrabajados por medio de libros e ideas que dieron forma al archivo indígena. Gracias a este archivo, emergió toda una topografía donde indios e indígenas terminaron por ser concebidos en los márgenes y en las periferias. Aislados, lejanos, inferiores y siempre abajo en cualquiera de las escalas de la sociedad. Eso como topografía, pero en tanto sujetos, serían definidos también como incapaces, inaudibles, irrepresentables. Una especie de sujetos escindidos de la propia escena moderna (aun cuando ya vimos que estarían en las bases mismas del proyecto). Sujetos que aparecen como proyecto de nuevos ciudadanos que no terminan nunca por completarse del todo, ni mucho menos de integrarse.

Se dio forma, de esta manera, a un sujeto despolitizado. Imposible de ser concebido bajo algún rol especial en la escena colonial. Al contrario, ese

<sup>15</sup> Diferente al *Indirect Rule* de las colonias inglesas en África, mismo que ha sido bastante estudiado en antropología y sociología jurídica (Comaroff, 1981 y 1992; Fitzpatrick, 1990).

sujeto indígena emerge como actor del paisaje colonial, pero no como sujeto actuante. Se produce así toda la violencia epistémica,<sup>16</sup> por la cual –como insiste Mestiri (2016)–, se garantiza el proyecto de occidente de negar o disimular el sujeto particular, el sujeto local o indígena, reemplazándolo por el sujeto universal, blanco, imperialista y siempre con el privilegio exclusivo de enunciación (Mestiri, 2016, p. 16). Así, llegados a este punto, emergen varias interrogantes: si la palabra «indio» no existe más que como creación colonial, entonces, ¿cómo sería posible definir sus culturas y sus pueblos? Y dentro de ellos, ¿cómo entender ahora las afectaciones y las fuerzas que los impactan? Y, más ampliamente: ¿cómo entender la diferencia cultural y la alteridad en un país como México? Aunada a estas preguntas, emerge la cuestión por la disciplina antropológica: ¿cómo impulsar una antropología de la diferencia? Una antropología que tome en serio la diferencia y que produzca a partir de ella.<sup>17</sup>

Desde que Edward Tylor publicara *Primitive Culture* en 1871 y nos diera una primera definición científica de la *cultura*, la historia de la antropología en buena parte estaría ligada a dicho concepto.<sup>18</sup> Como explica Perrineau (1975), el siglo xx es el siglo del tratamiento científico de la cultura; es cuando emerge una serie muy amplia de acepciones hasta hacer que el concepto mismo sea siempre bastante polisémico. Dentro de esta amplia constelación de definiciones, voy a escoger una que me permita entender las dimensiones de poder que suscita la cultura, una conceptualización que sirva para comprender la cultura como corrientes de fuerza y poder. Y tomaré este concepto de una fuente nada convencional para un antropólogo.

Vanessa Lemm (2010) propone una relectura de conceptos biocéntricos y biopolíticos en la filosofía de Nietzsche. En su trabajo, se observa que, para Nietzsche, cultura y civilización son conceptos antagónicos. La

<sup>16</sup> Spivak (1990) define la violencia epistémica como el hecho de imponer (a las poblaciones colonizadas) ciertos códigos europeos, un sistema educativo completamente diferente, así como otros diversos mecanismos.

<sup>17</sup> En tiempos recientes, varios autores han insistido en la crítica al papel que tuvo la antropología justamente en producir la alteridad más que estudiarla. Se llegó, de este modo, a fortalecer la idea de que trabajamos con un «OTRO» en mayúsculas (Bazin, 2000), mientras sabemos que pueden ser diferentes pero no «otros» (Fassin, 2013).

<sup>18</sup> Gracias a una lectura detallada del manuscrito por parte de mi colega Alejandro Agudo, él me hizo énfasis en que debo advertir que el concepto de Tylor establecía una asociación problemática entre cultura y civilización. Va a ser con Boas (2008), que el concepto de cultura va a quedar despegado del de civilización con lo que se dará inicio al tratamiento antropológico y científico del concepto de cultura.

cultura es cultivo y producción de vida. La cultura honra la vida en todas sus formas. La cultura suscita la vida y es el elemento rebosante de vida. La cultura está, finalmente, «orientada hacia la pluralización de formas de vida intrínsecamente singulares que no pueden ser reducidas las unas a las otras» (Lemm, 2010, p. 41). La civilización, en perspectiva nietzscheana, es precisamente su contrario. Es decir, es la domesticación de la vida. Es la imposición de formas de vida humana donde las fuerzas de la cultura han sido arrancadas. El proyecto civilizatorio es un error, dice Nietzsche. Y es un error en gran medida porque al irrumpir sobre la cultura –la vida–, termina por dejarla desprovista de todas las fuerzas que la constituían.

Trasladando estos conceptos hacia México, podemos pensar en las culturas y pueblos existentes como sumergidos en esas luchas y campos de fuerza. Al mismo tiempo, las culturas son ellas mismas fuerzas. Son fenómenos de poder y de fuerza. Siguiendo a Nietzsche, podemos leer a toda esa enorme diversidad cultural y social de los pueblos como constelaciones de fuerzas. Contrario a ellas, el proyecto civilizatorio en México, ilustrado primero en el momento colonial y luego en la época del México independiente, aparece como su opuesto. Es decir, se presenta como un proyecto de sustracción de esas fuerzas. Un programa de arrancamiento de la vitalidad y de las fuerzas de esas culturas. Sustracción y domesticación como dos pasos análogos. Y todos esos procesos de sustracción de fuerzas quedan bien ilustrados con la creación del concepto de *indio*. Un concepto universal que pretende hablar de todos los pueblos y culturas existentes, negando su singularidad y su distintividad.

Hay una hipótesis que me guía aquí. Para enunciarla, vuelvo a Bonfil Batalla y su planteamiento con el que se inició esta sección. A la llegada de los españoles a México, éstos se encontraron ante una enorme, plural y múltiple variedad de sociedades y culturas. Esas mismas culturas constituían –y en muchos sentidos continúan constituyendo– la fuerza y la potencia de la diversidad del país. Sin embargo, contrario a prolongar o fortalecer sus fuerzas, el proyecto nacional donde la antropología participó fuertemente –y la ley junto con ella– terminó por domesticar estas fuerzas y hacerlas funcionales al sistema administrativo. El proyecto indigenista, en este sentido, fue un proyecto de arrancamiento y docilización de esas fuerzas y culturas de México. Su éxito, no obstante, no va a estar garantizado tal como veremos en este trabajo.



### *Cuestiones de metodología de esta investigación*

Es probable que muchas de las ideas sobre pueblos, comunidades e indígenas que se construyeron durante buena parte del siglo xx hayan estado influidas por la idea de estabilidad. Danièle Dehouve (2001) propone la idea de que la teoría de la comunidad indígena fue elaborada en el marco de una supuesta estabilidad de las formas estatales. Fue, en ese sentido, una teoría hija de la guerra fría. En su trabajo, esta antropóloga se pregunta si acaso la insistencia en la estabilidad –propia de los discursos del período de la guerra fría– no cedería su lugar a conceptos más dinámicos cuando llegase el fin de este período de confrontación permanente. En su trabajo, ella misma responde que es justo eso lo que estaba ocurriendo a comienzos de la década del 2000, cuando escribía su libro.

En lo personal, he estado afectado por esas discusiones, por lo que trato –en este libro– de pensar justamente en la tensión entre esas visiones durkhemianas de estabilidad, función y reciprocidad, y las perspectivas más dinámicas que incluyen variables de poder, dominación y conflicto. Creo que esto es fundamental, ya que justamente es lo que descubrimos en el estudio localizado de estos problemas. Por una parte, vemos pueblos y culturas que persisten en su estabilidad y funcionamiento. Por la otra, vemos culturas que se desintegran y que viven sumidas en un continuo de conflictos y problemas mayores.

Creo que la mayor parte de los estudiosos dan cuenta de estas cosas y es por eso que comienza a surgir la conciencia de que las fronteras de las disciplinas en ciencias sociales están comenzando a desaparecer (Radcliffe y Westwood, 1999, p. 14). Conciencia de que, ante el tamaño de problemas y preocupaciones de las ciencias sociales contemporáneas, no es posible funcionar con sólo un método, una teoría y una sola disciplina encerrada en sí misma y sin diálogo con otros enfoques.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> En el posestructuralismo francés hay una amplia discusión sobre el borramiento de las fronteras de las disciplinas; por ejemplo, en su libro más importante, Deleuze y Guattari (2010) proponen superar las ciencias imperiales (formales, estáticas, empoderadas) y funcionar a través de ciencias hidráulicas (dinámicas, en movimiento, subalternas respecto a ese poder imperial). Creo que para la antropología esta discusión ha marcado toda su historia. Desde su complicidad colonial, pasando por su aspiración para alcanzar un estatus de ciencia, hasta llegar a una época donde la antropología estuvo del lado de las luchas indias y de sus trabajos de contrapoder y rebeldía sistémica. Siento, que la antropología no ha terminado por fijar ella misma su posición frente a su historia.

Por lo anterior, recojo en este libro la propuesta epistemológica de ciertas intelectuales feministas (Mestiri, 2016; Spivak, 1990, 2003), quienes insisten en pensar en términos de «prisma», aceptando la hibridez cultural como punto de partida. Esto obliga a superar e incluso denunciar la persistencia de todo perverso binarismo tan característico del proyecto académico de la modernidad. Mirado en este punto, podemos insistir en que la visión construida sobre los indígenas en México no sólo estuvo orientada por el deseo de describir sistemas estables, sino que –además– se trataba de sistemas que se explicaban a partir de su binarismo característico (urbano / rural, desarrollo / subdesarrollo, progreso / atraso, mestizo / indio, por poner ejemplos).

Esto significa que se debe buscar un *pensamiento de frontera* (Mestiri, 2016) y aceptar que no hay identidades que debamos, como antropólogos o antropólogas, fijar en nuestras descripciones. Si aceptamos que son múltiples –así como diversas y variables son sus culturas– podemos ayudar a reconstruir los resortes de la dominación. En mi perspectiva, el desafío principal de las nuevas ciencias sociales –y antropológicas–, es trabajar en torno al reto de una ciencia de la alteridad y la diferencia. Pero no para mutilarla en nombre de su integración, sino probablemente sólo para dejarlas en paz y apoyarlas en sus propios procesos que son siempre los procesos de «ellos» y no de «nosotros».

En este sentido, en este libro me reconozco desde mi posición de trabajo y de análisis para discutir estos temas sensibles para la antropología, pero también sensibles para los pueblos y sus culturas. Me reconozco como varón de clase media y profesor de universidad privada. Me veo como un hombre blanco en el contexto de México. Como lo expresan Radcliffe y Westwood (1999) en su libro, también me obligo a ir a más allá de mis propios contextos para ampliar mi comprensión. No acepto que estas restricciones, provenientes de mi posición, no puedan ser superadas para adoptar y comprender los otros puntos de vista posibles.

Reconozco, en este marco, que todo acto de investigación es también un acto político. Por eso es que aquí también recojo el desafío de actuar tratando de ser creativo con los métodos y las epistemologías, tratando de no sujetarme únicamente de una versión estable de la epistemología, algo que –en sentidos similares– otros han denominado «desobediencia epistemológica» (Mestiri, 2016, p. 14) o desestabilización epistemológica y cuestionamiento teórico (De Genova, 2016). Esto significa aceptar, primero que

nada, la tarea de deconstrucción que la antropología tiene por delante. Así mismo, implica cuestionar los conceptos y los saberes hasta ajustar las piezas, para elaborar así una lectura crítica de mis objetos-sujetos de investigación. Se trata de asumir la voluntad de poner en duda los esquemas. Y, siguiendo el enfoque feminista decolonial de Mestiri, también se trata de trabajar con base en la negación, el compromiso y el sabotaje.

Esto significa que, aunque me propongo trabajar con campos diferenciados de formación de discursos sobre lo indio, dichos campos están unos y otros imbricados, hibridizados. Precisamente se trata de aceptar la necesidad de una política de límites y fronteras. No como reificación, sino como ruptura. Como constelaciones que producen cuerpos problemáticos de política.

Para acompañar su documentación, utilizaré fuentes formales de la investigación social (revisión de literatura y de información secundaria, citas bibliográficas, análisis de textos, etcétera), pero también introduciré testimonios informales, pequeñas viñetas de conversaciones que tuve «al pasar». Anécdotas personales, relatos y documentos coloquiales, todos ellos de «bajo estatus» científico, pero justamente los utilizo porque no veo ningún privilegio epistemológico de algún material, alguna voz o alguna circunstancia por sobre otras.

Para trabajar con las representaciones, en este libro no veré obras artísticas, plásticas o literarias. No revisaré lo que tan agudamente otras han investigado desde la historia del arte y desde la crítica literaria (Botey, 2014; Pratt, 2010). Contrario a ello, me detendré en reflexionar sobre discursos e ideas, sobre narrativas expresadas en libros de ciencias sociales, declaraciones institucionales, leyes, normas y testimonios de actores diversos.

Entiendo el trabajo con discursos como Foucault lo vio en su estrecha relación con los problemas del poder. Esto significa que su análisis tiene por función dismantelar o desenmascarar instituciones y centros de poder. Es observar los discursos como creadores de lenguajes de poder. Como fundamentalmente normalizadores y normativos. En este sentido, mi tarea será aportar a un cuestionamiento del *archivo indígena* y el papel que ciertos actores han tenido en ello.

Continuando con Foucault, se trata de pensar en los discursos y narrativas sobre lo indio como juegos polémicos y estratégicos. Esos discursos crean historia y generan un orden imperial y dominante en México. En este sentido, lo interesante será pensar en la manera en que surgen

las afirmaciones de verdad y cómo participan en la formación de los discursos.<sup>20</sup>

Por otra parte, mi propósito será avanzar hacia una necesaria descolonización del *archivo indígena*. Más que pensar en la naturaleza humana e indígena, busco pensar en las condiciones de esas poblaciones y culturas humanas e indígenas. Pensar en los efectos que tuvieron y tienen esas políticas disciplinarias en antropología y legales en derecho, para dar forma a un orden de dominación y de administración de poblaciones diversas. Pero, al hacer todo esto, no quiero restar atención a las múltiples respuestas que pueden estar dando los pueblos, las comunidades y sus autoridades. En este sentido, deseo ver el archivo indígena como lugar de contestación entre actores desigualmente empoderados.

En este punto me pregunto: ¿cómo se entiende aquí, entonces, la tarea decolonial en el retrabajo de ese archivo indígena? Para responder, tomaré algunas ideas del trabajo de Mestiri que he citado antes para señalar que, en primer lugar, decolonial significa un rechazo a contar una historia exótica que dibuje una visión monocromática de las culturas y sus pueblos. Más bien se trata de avanzar hacia la complejidad del ser humano, así como de dotar de toda la multiplicidad y complejidad necesaria al concepto *indígena*. Se busca pensarlo más allá de una traducción mecánica de teorías y conceptos provenientes de una genealogía puramente europea y occidental de los temas. Se trata de insistir en que el trabajo teórico proponga una relación estratégica con los problemas y con la realidad, más allá de un afán sólo esquemático y codificador. Hasta donde sea posible, se propone establecer ciertas políticas de alianzas en esta crisis permanente. Finalmente, decolonial significa no una tarea entre muchas, sino una tarea de importancia radical.

Lo anterior en cuanto al espíritu que guía a este libro. Por otra parte, como un aspecto complementario a lo que he venido discutiendo, quisiera decir que estoy consciente de que, al pensar la serie de problemas que aborda este trabajo, terminaré yo mismo por aportar a ese mismo *archivo indígena* que pretendo deconstruir. Contribuiré a él; le llevaré materiales.

---

<sup>20</sup> Michel Foucault trabajó los discursos toda su vida. Un comienzo importante para ver sus concepciones sobre los discursos, se encuentra en la Lección Inaugural de 1970 con la cual ingresa al College de France a ocupar la cátedra que dejó Jean Hyppolite sobre Historia de los Sistemas de Pensamiento. Este discurso se publicaría, después, con el nombre de *El Orden del Discurso*. Su postura era, podemos decir rápidamente, totalmente contraria a la hermenéutica y a la búsqueda permanente de significados.

Echaré adentro de la caja del *archivo indígena* materiales, fragmentos e ideas. Esto podría ser definido como una contradicción insalvable. Y, en muchos sentidos, lo es porque estamos atrapados en una red de conceptos y epistemologías de las cuales es muy difícil escapar. Esto es parte de lo que Nietzsche definió como la maldad del conocimiento. Son los límites del intelecto humano. El límite absoluto del saber y conocer del ser humano. Quizá, en este sentido, mi única posibilidad de hacer la diferencia es subrayar mi toma de conciencia de esta situación; este concientizarse del etnógrafo y el antropólogo debería ser condición indispensable para hacerle frente –aunque sea en parte– a estas contradicciones fundamentales.

Por último, una aclaración sobre mi política de anonimato y protección de colaboradores de la investigación, tanto en las entrevistas, como en los testimonios y descripciones de situaciones sociales, he seguido la sugerencia de indicar el nombre y los datos de identidad del informante cuando éste me ha autorizado explícitamente para ello. También lo he hecho así cuando la información proporcionada es de conocimiento público y ha sido difundida por algún medio u otro dispositivo de comunicación. En otros casos, cuando la información es delicada y puede comprometer a mi colaborador, he decidido recrear una identidad ficticia para protegerlo. En unos pocos casos más, personas entrevistadas me han pedido que no los mencione en la investigación y que no haga pública su identidad. Tanto en uno como en otro caso, he decidido explicar cuestiones generales del entrevistado (su ocupación, su origen, género o posición laboral actual) para que el lector cuente con más elementos; no obstante, he ocultado su identidad por las razones antes expuestas. Esta política de confidencialidad es especialmente importante en el capítulo III donde presenté muchos testimonios de abogados y magistrados que, en mi opinión, pueden ser comprometedores para quienes los emitieron.

En términos de tiempo, pasé dos veranos en trabajo de campo durante los años 2011 y 2012. Luego volví a Oaxaca cada vez que se presentaba la oportunidad. Hice muchas entrevistas; mi alumno y asistente de investigación, Crisóforo Cardoso, me ayudó a realizar otras tantas. Asistí a eventos académicos, políticos y organizativos. Compré libros y fotocopié muchos documentos que llegaron a mis manos durante el trabajo de investigación. Gracias a todo esto pude elaborar este libro.

## *Estructura del libro*

En esta obra abordaré los problemas planteados a través de cuatro capítulos. Antes de comenzar con ellos, presento esta *Introducción* donde el lector encontrará el planteamiento del problema fundamental a tratar, así como un esbozo de sus alcances. Aquí también expongo brevemente algunos conceptos que servirán de guía para entender el programa general del presente libro. Para terminar, discuto aspectos clave de la metodología que está detrás de este trabajo.

El *primer capítulo* se enfoca en hacer una presentación sobre lo que es Oaxaca en sus rasgos principales, vinculados a esta investigación. Destaco, en este capítulo, los recursos y su composición fundamental, para dar paso después a los principales conflictos recientes que han caracterizado el devenir del estado de Oaxaca. El *segundo capítulo* revisa la forma en que la antropología ha pensado lo indígena. Sin dejar de reconocer que existen muchas antropologías diferentes, en este capítulo discuto la pertinencia de leer el papel de la antropología en la imaginación del indio a través de los conceptos de *orientalismo* y *colonialismo*. Para ello, reviso cómo es que los temas indígenas, las dimensiones comunitarias y los asuntos de los pueblos originarios tuvieron una historia importante en la conformación de las ciencias sociales desde un comienzo. Ahí discuto cómo, después de los debates fundacionales en Europa, entre los antropólogos mexicanos y norteamericanos se coprodujo una importante cantidad de debates y conceptos que fueron clave incluso para la estructuración del Estado, de la nación y del capitalismo en México. Una parte importante de este capítulo consiste en pasar del indigenismo –gran paradigma donde la antropología tuvo un rol central– a discutir las tendencias actuales de la disciplina y, en concreto, el papel que ella ha tenido en las discusiones sobre las dimensiones legales de estos problemas en Oaxaca. En el *tercer capítulo* abordaré la forma en que la ley y el derecho han pensado lo indio. En este campo complejo, me voy a enfocar en una multiplicidad de actores diversos. Comenzaré con una presentación de los diversos campos jurídicos que componen el territorio legal de Oaxaca. Al ver estas discusiones y enfocarme en actores legales diversos, espero presentar todo un conjunto de paradojas y contradicciones que hacen parte de las aporías de la ley cuando ésta se ha acercado a definir y establecer preceptos en los mundos indígenas. El *cuarto capítulo* consiste en revisar lo que líderes e intelectuales de pueblos indígenas de

Oaxaca han pensado sobre sí mismos y sobre las comunidades. A través del estudio de la filosofía de la comunalidad en Oaxaca, espero presentar sus puntos principales y los desafíos evidentes que se desprenden al tratar de posicionar un discurso indio en medio de campos de dominación y estructura económica bien determinados. Finalmente, discutiré los aspectos principales del libro en las *Conclusiones*. Ahí espero amarrar los puntos comunes y los análisis contrastantes que emergen de la profusión de imágenes y significados de lo indio en esos campos de observación. Mi interés estará, entonces, en generar una propuesta para entender las relaciones de fuerzas que afectan a los pueblos y culturas de Oaxaca.





# CAPÍTULO I

## CONTEXTO, PAISAJES Y ECONOMÍA DEL PODER EN OAXACA

La historia indígena del estado de Oaxaca es compleja, antigua y abigarrada como su propio territorio [...] ésta es una sociedad que ha pasado períodos de esplendor y de estancamiento, coyunturas de luchas férreas, seguidos de momentos de «resistencia pasiva», épocas de cambios y transformaciones, que contrastan con sus temporadas de continuidad. La historia de los pueblos de Oaxaca ha sido, en fin, un largo camino de luz y sombra en donde llaman la atención la sobrevivencia de los pueblos indios y la diversidad étnica (Reina, 2004, p. 17).

Oaxaca es un estado lleno de problemas sociales. Centro turístico del sur de México, sus enclaves de prosperidad están rodeados por villas de miseria sostenidas, en mucho, por las remesas de los trabajadores migrantes. Mayoritariamente indígena y rural, es una de las dos entidades más pobres del país. En su territorio están a la orden del día las luchas por la tierra, enfrentamientos con los caciques y los *coyotes*, disputas en los ayuntamientos, reivindicaciones étnicas, acciones por mejores precios para los productos del campo, y resistencia al autoritarismo estatal (Hernández Navarro, 2008, p.6).

Para comprender los temas que trata este libro, es menester que revisemos ahora un poco sobre el contexto sociopolítico donde se desarrollan sus elementos. Para ello, veremos aspectos distintivos del estado de Oaxaca que permiten entender la importancia de un tipo particular de economía general del poder que lo define. En esta economía,<sup>1</sup> los temas indígenas y

---

<sup>1</sup> Entiendo la economía, siguiendo el planteamiento que establece Foucault (2006) en sus cursos, a partir de su acepción original. Esto quiere decir que «economía», en principio,

sus relaciones con los sistemas jurídicos resultan esenciales para avanzar en su comprensión.

En este sentido, la forma en que se ha pensado lo indígena y la manera en que, a través de ello, se ha ido construyendo, modificando y resignificando el *archivo indígena*, han estado inmersas en una matriz económica y política bien determinada. Por esa razón, es de importancia que nos detengamos ahora a ver los rasgos generales de economía, política e historia que caracterizan a un espacio como Oaxaca.

### *Oaxaca y sus recursos*

Los oaxaqueños, en su mayoría orgullosos de la belleza y la diversidad de su estado, acostumbran decir que ellos y su territorio son tan complejos y enredados como su famoso queso.<sup>2</sup> Con esta comparación, subrayan el hecho de que para ellos es tan difícil explicar su complejidad cultural y política, como lo es definir su propia historia y personalidad social.

Esta complejidad es evidente desde su misma geografía y composición social en ella. Efectivamente, más de 90 % de su territorio es un paisaje accidentado formado por innumerables montañas y escasos valles producto de que se da aquí el cruce e interconexión de las dos sierras madres que atraviesan todo el territorio norteamericano y mexicano, las cuales continúan hasta Centroamérica. Con sus más de 95 mil kilómetros cuadrados, Oaxaca constituye 4.8 % de la superficie total del país, ocupando el quinto lugar nacional en cuanto a tamaño de superficie (ver mapa 1).

En ese territorio habita el mayor número de indígenas del país. Ellos suman el 40 % del total de población del estado y 18.3 % del total del país

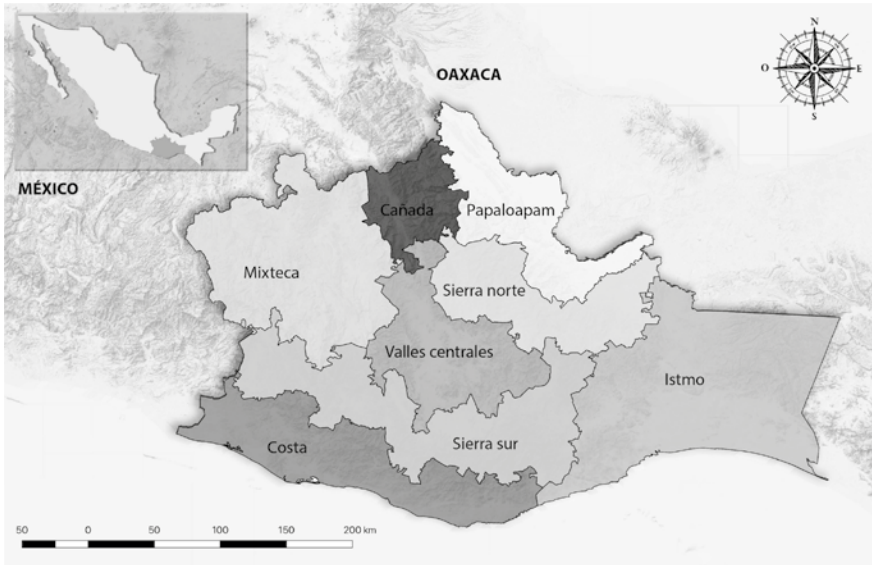
---

es una palabra compuesta por los vocablos griegos *oiko-nomos* o «ley de la casa». Foucault dice retomar esto de Rousseau, cuando éste definía la economía como el sabio gobierno de la casa para el bien común de toda la familia. Todo el curso de Foucault de 1978 va a estar dedicado a probar cómo en la modernidad pasamos de esta concepción de «sabio gobierno de la familia» a «la gestión general del Estado». Se debe entender, entonces, y para fines de este libro, que cuando hablamos de economía nos estamos refiriendo a los problemas generales del poder, del gobierno y la relación de ellos con los recursos.

<sup>2</sup> Se trata del queso oaxaca o quesillo, famoso en todo México. Se fabrica a partir de largas tiras que luego son enrolladas para hacer una pelota de hilos de queso. Para utilizarlo, se debe deshebrar antes hasta desenredarlo y dejarlo listo para acompañar algún tipo de platillo.

(Reina, 2004, p. 17). Se trata, de acuerdo a los datos del INEGI, mismos que se basan en la cantidad de Hablantes de Lengua Indígena (HLI), de 16 grupos étnicos distribuidos en ocho regiones, 30 distritos y 570 municipios. Sin duda, la división política administrativa más complicada de toda la República Mexicana (Alvarado Juárez, 2008, p. 85).

Mapa 1. Regiones de Oaxaca



*Fuente:* C. Cardoso, basado en el sitio *web* mexileaks.

Para intelectuales y pensadores de comunidades de Oaxaca, como Aldo González (2010), toda esta división política y administrativa no se corresponde con la complejidad cultural del estado. Varios de esos 16 pueblos indígenas se extienden hacia otros estados vecinos (por ejemplo, mixtecos o ñuu savi, que están en Oaxaca pero también en Guerrero y Puebla, sin considerar su enorme presencia diaspórica en Estados Unidos y el noroeste de México). También varios de estos pueblos presentan una enorme variedad lingüística y dialectal en su interior (por ejemplo, dirigentes

provenientes del pueblo ayuuk mencionan la existencia de 70 variedades de la lengua zapoteca y más de 60 variedades del mixteco).<sup>3</sup>

Si bien son reconocidos en la Constitución del estado de Oaxaca, estos pueblos tienen muchas variedades culturales, geográficas y ecológicas que no son incorporadas en la formulación política de las autoridades. Nos dice González (2010):

La geografía política del estado ha sido determinada con criterios que no corresponden a la identidad cultural de los pueblos indígenas que lo conforman [...] no se reconocen muchas de sus características culturales [...] por lo que un reto del nuevo gobierno es la construcción de una nueva geografía política, que a partir de la identidad cultural y la exigencia de los pueblos proporcione atención gubernamental con equidad a partir del reconocimiento de la diferencia cultural que tiene su correspondencia con un territorio específico (p. 9).<sup>4</sup>

Según los datos del censo de 2015, el INEGI contabiliza un total de 3 967 889 habitantes en Oaxaca. De ellos, más de 55% habita en zonas rurales y el resto en espacios urbanos. La mayor parte de la población (52.9%) se dedica a actividades primarias (agricultura, ganadería, pesca y silvicultura). De acuerdo a las cuentas y estadísticas formales del estado, a pesar de que la mayor parte de la población vive en zonas rurales, el aporte de la agricultura es relativamente pequeño, alcanzando un 20.6%. La mayor parte de la población en el campo, que conserva un estilo de vida campesino, realiza una actividad más bien de subsistencia y autoconsumo.

En las cuentas oficiales se nos dice que Oaxaca vive en gran medida del aporte de las remesas que provienen de la migración, el turismo y el comercio. Sin embargo, visiones más críticas, y probablemente más justas con la realidad, señalan que dicho estado depende más bien de las remesas, del comercio de drogas, tráfico de personas y tráfico de maderas (Blas, 2007).

---

<sup>3</sup> Datos ofrecidos por Adelfo Regino, director de la Secretaría de Asuntos Indígenas (SAI), durante el Coloquio sobre La Reforma Procesal Penal en Oaxaca, junio de 2012. A raíz de estas diferencias dialectales de las lenguas de Oaxaca, no es poco frecuente que entre personas del mismo pueblo indígena provenientes de diferentes regiones no se puedan entender del todo y deban comunicarse en español.

<sup>4</sup> Es interesante observar en esta cita cómo se reproduce la idea clásica del Estado-nación: una cultura con una lengua, una religión y un territorio. Habría que preguntarse hasta qué punto los discursos académicos y políticos nacionales influyeron para la formación de este tipo de visiones.

A pesar de la incertidumbre de las estadísticas, los analistas coinciden diciendo que en Oaxaca, a la alta concentración de población indígena, le corresponden los más altos niveles de pobreza. De hecho, la pobreza tiende a concentrarse en las regiones indígenas (Dehouve, 2001). Entonces, Oaxaca puede ser definido como un estado donde las actividades ligadas al campo continúan siendo relevantes, quizás no tanto económicamente, sino más bien en cuanto a la forma en que fortalecen las características sociales y culturales de los pueblos.

En las actividades del campo y la agricultura reinan altos niveles de marginación y pobreza, los cuales encuentran sus causas en una amplia gama de factores. Por ejemplo, en el Plan de Desarrollo Sustentable 2004-2010 se mencionan varias causas de estas crisis, entre las cuales destacan: la baja productividad, tierras degradadas, escasa planeación productiva, falta de asesorías y acompañamiento técnico, la limitada infraestructura agropecuaria, exclusión y marginación de organizaciones de productores y problemas de comercialización, excesivo intermediarismo, falta de apoyos financieros y casi nula estrategia de inserción internacional de sus productos.

A este contexto de crisis permanente y alta desigualdad y marginación, se suma el enorme vaciamiento de pueblos producto de la migración hacia otros estados de la república y hacia Estados Unidos. De hecho, según fuentes del censo del INEGI de 2010, la dependencia de Estados Unidos era enorme puesto que de cada 100 migrantes que salen de Oaxaca, 98 lo hacen hacia la unión americana. En un estudio de comienzos del año 2000, se estimaba que «entre 50,000 y 100,000 oaxaqueños emigran al año hacia Norteamérica. Un 50 % se dirige a California, de los cuales 22 % se asienta en Los Angeles» (Lewin y Guzmán, 2003, p. 189).<sup>5</sup>

En otro trabajo (Castro Neira, 2009), se reconoce que las finanzas del estado de Oaxaca, en tanto región migratoria, depende en un 40 % de sus ingresos provenientes de las remesas. Cada año, Oaxaca recibe más de 1 mil 200 millones de dólares enviados desde Estados Unidos, lo que para el Colegio de Economistas de Oaxaca es un dato relevante y triste a la vez. Triste porque,

---

<sup>5</sup>Oaxaca es parte de una segunda ola de estados de México que expulsan población hacia Estados Unidos, luego de las tradicionales regiones con migrantes como Guanajuato, Jalisco y Michoacán. Como región expulsora intermedia, Oaxaca comienza a destacar por el volumen de población migrante desde los años setenta. Esta tendencia se acentuó para los noventa cuando 400 mil indígenas vivían fuera de la entidad, es decir, un tercio de la población nativa estaba fuera del estado de Oaxaca (Lewin y Guzmán, 2003, p. 183).

como expresa César Chávez Ávila, presidente del Colegio de Economistas, «80% de los ingresos se destinan a la satisfacción de necesidades básicas como alimentación y vestido» (Citado en Lewin y Guzmán, 2003, p. 158).

Otros estudiosos incluso llegan a sostener que, de no ser por las remesas y las formas de organización de los pueblos oaxaqueños –las cuales ayudan a sostener y realizar la obra pública que el Estado no es capaz de concretar–, la entidad estaría sumida en la más conflictiva serie de violencias (Blas, 2007). Y a ello hay que sumarle, por si todavía faltasen ingredientes desfavorables, la serie de megaproyectos o proyectos neoextractivistas que se extienden y multiplican por el estado.

En efecto, la tendencia al neoextractivismo en América Latina se ha convertido en un campo importante de estudio para analistas de varias partes (Gudynas, 2011; Burchardt, 2014; Garibay, 2014). Muchos de los elementos constitutivos de esos enfoques tienden a subrayar que, al carácter histórico de dependencia de nuestro continente de la explotación los recursos naturales, se suma ahora el hecho innegable de que muchos de estos proyectos extractivistas se asientan en territorios indígenas, los cuales están insertos, además, en una amplia e histórica problematicidad agraria que persiste.

Como dice Aldo González (2010), ese concepto de desarrollo se ha impuesto desde afuera sobre múltiples territorios indígenas. Estamos hablando, dice este pensador oaxaqueño, de «proyectos mineros, establecimiento de presas, plantaciones forestales o de agrocombustibles, áreas naturales protegidas, proyectos ‘ecoturísticos’, parques eólicos, nuevas carreteras, centros comerciales, basureros, unidades habitacionales, etc.» (p. 9).

Aunque algunos autores (Gudynas, 2011) insisten en que América Latina continúa históricamente dependiendo –como ha sido constante a lo largo de su historia– de la extracción y exportación de materias primas, para otros estudiosos (Bos y Velut, 2016), todo indica que hemos entrado, desde los noventa, en un nuevo ciclo de explotación de recursos naturales. A esto, Vicent Bos y Sébastien Velut le han denominado «reprimarización extractiva», lo cual significa que existe un dinamismo renovado en el sector primario, que se observa en la explotación a gran escala o a cielo abierto de minerales, la puesta en producción de procesos de extracción de hidrocarburos y el desarrollo de la agroindustria (2016, p. 17).

De acuerdo a la Comisión Nacional para el Diálogo con los Pueblos Indígenas, una instancia del Gobierno Federal dependiente de la Secretaría

de Gobernación,<sup>6</sup> para 2017, Oaxaca ocupaba el segundo lugar a nivel nacional en cuanto a conflictos indígenas vinculados a la instalación de megaproyectos. Con 46 zonas de conflictos registradas por esta Comisión –todas ellas ubicadas en pueblos indígenas–, Oaxaca presenta toda una amplia conflictividad y lucha social principalmente enfrentada a proyectos mineros, eólicos y agrarios.

Mirado de forma panorámica, el estado de Oaxaca aparece así bajo una constelación de problemas y conflictos de todo tipo, donde no podemos dejar de mencionar una larga historia de problemas agrarios múltiples (Adams, 1990; Arellanes, 1999; Arrijoja y Sánchez, 2012). Las autoridades federales registran 73 conflictos agrarios en Oaxaca, a los cuales catalogan como «focos rojos», mismos que se ubican, paradójicamente, en municipios densamente poblados o en zonas de escasa productividad agrícola (Arrijoja y Sánchez, 2012, p. 10).

Diversos estudios que tratan de explicar los conflictos entre proyectos extractivos o iniciativas estatales de desarrollo, en regiones de pueblos y comunidades, tienden a subrayar el hecho de que los Estados usan leyes, así como discursos de protección ambiental y cuidado de la naturaleza para que estos proyectos sean posibles y se vean legitimados. Y no son pocos los casos, insisten estos estudios, en que se utilizan las fuerzas policiales para enfrentar la protesta social que pueda existir en torno a estos proyectos (Escobar, 2005; Flores, 2014; Velásquez, 2018). De forma complementaria, mientras esto ocurre, los miembros de esas comunidades son presentados, en medios y discursos de autoridades, como personas que no quieren el desarrollo y que sólo están interesados en provocar desórdenes y continuar con un estilo de vida ocioso e improductivo (Velásquez, 2018).

Ya sea que pensemos en términos de su población y sus características, o que lo hagamos poniendo énfasis en su economía política y sus recursos

---

<sup>6</sup> Información disponible en <https://www.nssoaxaca.com/2017/09/02/oaxaca-segundo-lugar-en-conflictos-indigenas/> (página visitada en enero de 2018). Allí se mencionan innumerables conflictos, algunos de ellos emblemáticos de las difíciles relaciones entre los pueblos originarios y las empresas y el Estado de Oaxaca tales como: el caso de San Jerónimo Silacayoapilla, cuyos habitantes rechazan el proyecto de la empresa minera Arco Resources Corporation; o el de comunidades zapotecas de San José del Progreso, quienes se enfrentan a la empresa Fortuna Silver Mines; o los seis proyectos eólicos ubicados en la región del Istmo de Tehuantepec donde se localizan las comunidades zapotecas y huaves de San Dionisio del Mar (huaves) y de la comunidad Álvaro Obregón (zapotecos). En todos esos proyectos –insisten sus representantes– no se realizaron jamás las consultas para lograr el consentimiento de los pueblos, tal como lo estipula el Convenio 169 de la oit.

naturales, Oaxaca puede ser definido como un espacio donde lo indígena tiene una centralidad singular en contraste con una buena parte del país. Y, por supuesto, esto parece ser un rasgo histórico. Aunque lo veremos con más detalle en el siguiente capítulo, conviene ahora subrayar la idea de que probablemente, una parte de la persistencia de lo indio se deba, en Oaxaca, a una cierta continuidad (con algunas variaciones) primeramente de un sistema colonial y republicano, después, que no destruyó del todo los sistemas locales indígenas.<sup>7</sup> Al contrario, esos modelos desplegaron artes de gobernar donde en su base se mantuvieron estructuras sociales indias y se conservó, hasta cierto punto, la propiedad de la tierra en manos de los pueblos y comunidades (Dalton, 1990; Bailón, 1999; Reina, 2004).

A diferencia de otros espacios dominados por españoles, en Oaxaca los procesos de explotación y dominación coloniales se sustentaron en mecanismos que, a la vez que garantizaron la extracción de excedentes económicos, la acumulación de riqueza por parte de los europeos y el dominio de las relaciones de poder a favor de la metrópoli, no destruyeron la comunidad, sino que ésta incluso se recuperó a lo largo del período. La comunidad continuó siendo la propietaria de la tierra y mantuvo espacios de relativa autonomía política frente a la administración y a los grupos de españoles (Bailón, 1999, p. 34).

Diferentes autores y estudiosos no han terminado por ponerse de acuerdo sobre aspectos fundamentales de esta historia. Hay una serie de visiones diferentes y tensiones que les suceden a la hora de definir rasgos y características del sistema y su transformación. Sobre esto volveré más adelante. Por ahora, convendrá insistir en que el supuesto *laissez faire* que articuló la política desde el centro de poder hacia los indígenas, no puede leerse fácilmente ni como un triunfo de la resistencia y lucha indígena, ni como un sistema exento de formas de dominación y construcción de gobiernos.

Al contrario, al permitir que los pueblos mantuvieran sus fórmulas organizativas y sus sistemas jurídicos, probablemente los distintos gobiernos coloniales y luego los gobiernos del México independiente no hicieron

---

<sup>7</sup> Matizaré esto después, cuando hable de los campos jurídicos en el tercer capítulo. Ahí explicaré que esta historia no fue unilineal y que, al contrario, sí hubo cambios especialmente cuando en los inicios del México independiente, por influjos del liberalismo legal y político, se da vida a una serie de leyes y reglamentos que afectaron profundamente la estructura de propiedad de las comunidades y la relación jurídica de sus miembros con la ley del Estado.



algo distinto a lo que habían hecho estos mismos pueblos entre sí en la época precolonial. Tal como lo advierte Duve en su trabajo (2017), parece ser que la hibridez cultural, política y religiosa ya era un rasgo de las sociedades al momento del arribo de los conquistadores a América. Este hecho prueba, en cierta manera, que ni antes ni después de la conquista fueron borradas las culturas vencidas al momento del contacto y la guerra. Mantener las formas jurídicas, sociales y políticas locales fue, de esta forma, un mecanismo común utilizado para mantener el control de regiones y territorios. Por todas estas razones resulta difícil identificar cuáles rasgos actuales de los pueblos indios corresponden a su etapa prehispánica y cuáles corresponden al momento colonial o posterior.

Sea como fuere, los autores insisten que en Oaxaca –y a diferencia de otros pueblos indios del país–, los indígenas pudieron mantener en cierta medida la posesión de sus tierras, conservando también sus organizaciones sociales y políticas a través de una forma de gobierno que específicamente lo permitía (Reina, 2004, p. 18). En esa historia los caciques fueron actores claves, dando lugar a múltiples formas de mediación que terminaron por ser fundamentales para el mantenimiento del modelo político. Gracias a esto, se dio lugar en Oaxaca a una forma particular de gobierno indirecto, misma que terminaría por generar una relación especial de autonomía parcial (Bailón, 1999, p. 121).

Curiosamente, el imperio colonial y el Estado mexicano, en diferentes épocas, al mantener esas estructuras políticas y los sistemas jurídicos indígenas, estaban encontrando una forma de ejercer un control indirecto sobre los pueblos, altamente efectivo, sin dejar de exigir tributos y productos diversos a los pueblos. Esta situación terminó por provocar pobreza y precariedad entre los pueblos indios, quienes debían pagar constantemente sus tributos a la Corona, a la vez que continuaban manteniendo la posesión de las tierras, ellas cada vez más desgastadas así como empobrecidas sus comunidades.

La necesidad de asegurar la conquista en el territorio americano y perpetuarse en el poder, obligó a los conquistadores a organizar desde muy temprano una estructura político-burocrática acorde con sus intereses [...] siempre tuvo como esencia garantizar la inclusión de los grupos indígenas en un sistema de relaciones clasistas, correspondientes al sistema económico capitalista en ascenso en Europa en aquella época (Olivera y Romero, 1973, p. 227).

Al comenzar el siglo XIX la población indígena de la Intendencia de Oaxaca continuaba teniendo una gran importancia en la organización de la producción agrícola, debido a que mantuvo la posesión de gran parte de la tierra. La propiedad de los pueblos era mayor que la propiedad española, lo que les dio fuerza. Durante la Colonia, el dominio de los hispanos sobre los indígenas se basó más en el control de la producción y la extracción de excedentes que en el despojo de los recursos naturales y el acaparamiento de tierra (Reina, 2004, p. 63).

En esta singular forma de dominación política basada en un modelo, al mismo tiempo, de autonomía y sujeción, el poder central (imperial y estatal, consecutivamente) más que basar sus procesos de acumulación en la explotación de fuerza de trabajo intensiva, lo hizo exigiendo el pago de tributos. Como nos lo explica Margarita Dalton, en Oaxaca los administradores coloniales lograron amarrar una relación de explotación constante y duradera con los pueblos, precisamente a través del «*repartimiento*» que consistía en la entrega anticipada de herramientas, medios de trabajo, licores, ropa y enseres a cambio de la entrega de tributos (Dalton, 1990, p. 21).

La producción estaba organizada en torno al «*repartimiento*», práctica que consistía en un adelanto en dinero (para el pago de mano de obra) o en efectos (las semillas o insumos para la siembra) que los Alcaldes mayores daban a los indígenas para obligarlos a producir vainilla, cacao, grana cochinilla o tinte natural [...] La coerción que se ejercía sobre las poblaciones para que se pagaran los «impuestos» era brutal y las comunidades se iban empobreciendo hasta verse obligadas a vender parte de sus tierras, de manera que a veces perdían parcial o totalmente sus recursos naturales hasta desaparecer (Reina, 1990, pp. 65-68).

Todo esto permitió que, con el tiempo, a la par que las comunidades y pueblos pudieron mantener sus sistemas organizativos de manera más o menos autónoma, debieron exigirse a sí mismas en el límite sus posibilidades para satisfacer la demanda de tributos y productos diversos. La mayor parte de las revueltas comunitarias a estos procesos en los pueblos tuvieron que ver durante toda la colonia con la resistencia a pagar esos impuestos.<sup>8</sup> Como lo explica Reina (1990, p. 163), fueron innumerables los

---

<sup>8</sup> En una revisión que realicé de diferentes documentos disponibles en el Archivo General del estado de Oaxaca se mencionan los archivos judiciales de la Colonia donde existieron innumerables casos de pueblos que se declaraban en rebeldía e insistían en no

sagrada. Y cuando occidente pretende entender el concepto indio, éste sólo lo ve como una ideología o una pura abstracción. Así lo explica Floriberto,

La relación materno-filial entre la tierra y nosotros, la gente, no es un asunto metafísico, espiritual, algo imaginario; es una relación material, real, existente. Por eso, entre los indígenas no podemos concebir una religiosidad abstracta, sino concreta y simbólica, pero sin quedarnos solamente en la materia, sino trascendiendo en lo profundo de la misma (Díaz, citado en Robles y Cardoso, 2007, p.52).

En un sentido similar, Luna menciona que existen muchas diferencias con lo que propone occidente; por ejemplo, dice que:

Nuestro pensamiento es natural y comunal, no es de competencia, es de compartencia. La propiedad no es individual, si es que hay, es comunal. El comercio no es negocio, es intercambio, por ello la libertad no existe pero sí la complementariedad (Martínez Luna, 2010, p. 128).

Trazando ideas y argumentos, Luna termina proponiendo expandir la filosofía comunal hacia el mundo occidental, haciendo que las ciudades sean también comunales. No ve en ello una utopía, al contrario, imagina su posibilidad a partir de que el comunismo pueda invadir los individualismos. «A la igualdad inyectemos la diversidad y lo plural», concluye Luna. Si lo pensamos de forma más general y amplia, la utopía comunista ha estado desde hace mucho en el ideario del pensamiento de izquierda. Por ejemplo, Marx en sus famosos *Manuscritos* de 1844 subraya el hecho de que el capitalismo como sistema no favorece el desarrollo del hombre comunal. Al contrario, todo el proyecto capitalista empuja al individualismo y a la pérdida del carácter comunal de los seres humanos. Para Marx, todos necesitamos de una sociedad por lo que el hombre aislado es una contradicción.

En este sentido, puede ser importante subrayar la contradicción que representa para la izquierda latinoamericana precisamente considerar la herencia marxista que empuja a pensar en ese hombre comunal y, por otro lado, los escasos acercamientos que esa misma izquierda ha tenido con las filosofías comunales que desde hace mucho se han señalado como rasgos característicos de los pueblos y comunidades. Tal como ya vimos en el capítulo III sobre la ley, los pueblos y comunidades han estado solos en sus

luchas políticas, o al menos sin el acompañamiento de los partidos políticos, sean éstos de derecha o de izquierda.

En este punto quiero destacar las contradicciones que puede representar el pensamiento comunalista, el cual se presenta como un esquema de ideas que quiere recuperar el carácter colectivo de los seres humanos, al tiempo que pretende definirse como plural y diverso. Es decir, Luna termina su intervención proponiendo que inyectemos diversidad y pluralidad al proyecto homogéneo occidental. Pero en este punto me pregunto: ¿Es verdaderamente el comunalismo, tal y como lo estamos leyendo, un proyecto diverso y plural? ¿No se trata, acaso, de la sustitución de un modelo homogéneo y universalista por otro, justificado en mejores intenciones, pero que acaba siendo igualmente homogéneo y universal de los pueblos indios?

Estas preguntas me parecen de total importancia. Estoy de acuerdo en que por objetivos metodológicos o para sostener un argumento teórico, reifiquemos categorías cerradas y aparentemente transparentes como las de occidente y oriente, sur y norte, este y oeste. Pero sólo hasta ahí. Es imperioso no trazar un enorme esfuerzo de crítica de vida para sustituir las inequidades actuales por otras igualmente complejas. El pensamiento dicotómico encierra en sí mismo muchas aporías fundamentales. Esto lo vimos como algo especialmente relevante en la producción legal del archi-vo indígena, donde el pensamiento dicotómico se da lugar y establece las formas de lucha.

Digamos de una vez que no existe el pensamiento único al interior de las comunidades, como tampoco existe en el aparentemente monolítico mundo occidental. La destrucción de los recursos naturales, por ejemplo, el terrible sistema de acumulación que se ha creado, la proliferación de esquemas de trabajo precario casi esclavo no representan a todos los sujetos occidentales. Es más, creo que hay múltiples avenidas de un mundo cada vez más interconectado que demanda por una lectura plural, diversa y de escalas como urgencia máxima.

Suponer de modo comunalista y dicotómico el orden existente, puede, además, contribuir a reforzar la idea de que en todos los pueblos y comunidades se expresaría el mismo espíritu comunalista, anulando cualquier consideración sobre la diversidad y pluralidad de expresiones distintas que existen. Esto significa que debemos recordar el origen colonial del concepto indio o indígena. Un concepto potencialmente violento que se utilizó para administrar las poblaciones y que terminó por anular la enorme

variedad existente en el continente. El comunalismo al asumir lo indio sin cuestionarlo, suponiendo que existirían un mismo orden de valores y modos de vida, en mi opinión, estaría contribuyendo a reproducir de alguna forma el lenguaje colonial al levantarse como teoría homogénea y unificada de lo indígena.

Con esto no me estoy sumando a la crítica simple de ciertos teóricos y pensadores anticomunalistas en el mismo estado de Oaxaca. Considero, como lo ha dicho Floriberto, que se ha escrito y difundido demasiado sobre los problemas y las debilidades del sistema comunal como para sumarme a ello. Considero que esto es, además, propio de una tarea que colinda con el racismo académico que no comparto en absoluto. Sin embargo, considero que buena parte de las poderosas energías de la comunalidad pueden verse reducidas si asumimos fácilmente la crítica a occidente en contraste con la idealización de lo comunitario.

Hay varios ejemplos de estas visiones contradictorias y problemáticas en el pensamiento comunal. Tan sólo mencionaré dos de importancia: el primero tiene que ver con las relaciones existentes entre esta teoría y el mundo académico, más específicamente con la antropología: el segundo, con los nexos entre la comunalidad y el pensamiento marxista con el cual parece haber roto relaciones y haber declarado su escaso aporte para contribuir al entendimiento de todo este orden de fenómenos.

Respecto al primer problema, he señalado antes que son pocas las referencias que hacen los comunalistas al origen antropológico de varias de sus propuestas analíticas. Es una especie de espacio forcluido donde no se reconocen esos orígenes como si de un pecado de nacimiento se tratase.

Floriberto, por ejemplo, ha dicho que para avanzar hacia un entendimiento comunalista es clave comprender qué es la comunidad indígena. Dice valorar lo que los investigadores pueden conocer pero «discute que lo puedan realmente entender puesto que no lo viven cotidianamente» (Díaz, 2007, p. 36). Benjamín Maldonado, en un sentido similar, advierte que la comunalidad es algo que ha sido observado por los investigadores pero que no había sido expuesto en sus antecedentes y contextos para ser valorada en toda su magnitud (2003, p. 13). Los comunalistas, nos dice, reconocen el aporte antropológico a la comprensión del colectivismo indio, pero lo ven como insuficiente. Lo ven como «dato científico reiterado sin mayor trascendencia» y lo proponen instalar en función de intereses etnopolíticos (2003, p. 13).

A pesar de estas críticas al mundo académico, ciertos comunialistas, como Floriberto, han indicado su admiración por el trabajo de algunos antropólogos como Bonfil Batalla, por ejemplo. Es importante recordar que Bonfil Batalla escribió un trabajo ahora clásico sobre México y sus pueblos indígenas, precisamente para rescatar la idea de que el México indígena –profundo– era un México negado, escondido, y que sería tarea importante de la antropología crítica el sacarlo a la luz como condición fundamental del nuevo proyecto de país. De muchas maneras, la postura de este antropólogo vino a dar un nuevo aire a las ideas que justifican la existencia de un México más auténtico, más esencial, más duradero, cuestión con las que se sentían cómodos los comunialistas.

En mi perspectiva, los problemas de estas ideas son de varios órdenes. En primer lugar, insistir en que los antropólogos no pueden conocer ciertos aspectos de una cultura o de otra es, por decir lo menos, negar cualquier viabilidad a la propia agenda de investigación de la antropología. Un antropólogo no podría estudiar, por ejemplo, el crimen organizado, las poblaciones migrantes, o las situaciones de violencia de género por cuanto sólo podría hacerlo si las viviese; si estuviera al menos implicado en ello. Siguiendo esta postura quedarían muy pocos investigadores que pudieses sobrevivir a esa exigencia.

De muchas formas, esto implica también negar cualquier posibilidad a la antropología colaborativa o a la antropología nativa, dos géneros fundamentales de la moderna concepción y práctica etnográfica; ninguna de las cuales podría ser definida como conservadora. Restar los apoyos disciplinarios, por último, es parte de una concepción de política de alianzas construida bajo una lógica de guerra fría y de enemigos encubiertos que, en mi opinión, ayuda bastante poco.

Por lo demás, aunque la teoría comunialista tiene importantes avances en sus definiciones políticas y organizativas, todavía falta avanzar mucho más hacia la comprensión de los universos cosmogónicos, los estilos de pensamiento y las epistemologías indígenas. Se deben realizar innumerables trabajos de investigación sobre estas áreas de la cultura porque no están sistematizados y es precisamente la antropología una de las disciplinas mejor preparadas para aportar con sus metodologías hacia este objetivo. Negar sus aportes es restar desde un inicio lo que pudiera ser provechoso en cualquiera de sus sentidos.

Reconozco que existen innumerables formas de hacer antropología y de estilos en ello, algunos francamente poco comprometidos con sus «objetos» de estudio. Quiero imaginar, sin embargo y con base en mi experiencia, que ellos no son, ni con mucho, la mayoría. Recordemos, además, que justo ahora vivimos una era post-indigenista, donde las antropólogas y los antropólogos buscan nuevas formas de colaborar, de escribir y de estudiar, y de hacer todo esto, intentando incidir políticamente en las agendas del país. Es momento, justamente, para la construcción de alianzas.

Por lo demás, una concepción así de contundente sobre los saberes y los procesos de colonialidad del pensamiento niega también cualquier posibilidad a los estudios críticos puesto que obliga a pensar en clave esencial e incluso funcionalista. Vuelvo ahora a mi discusión con la antropología indigenista que establecí en el capítulo II de este libro, para recordar lo que significaba esa búsqueda esencialista de lo indígena, lo comunitario y de la identidad como tesoros inamovibles que estarían allí dispuestos a ser desenterrados.

Nos dice Luna, en alguno de sus escritos, que la autodeterminación es la ventana más segura para organizar nuestra sobrevivencia como pueblos. «Esta autodeterminación la encontramos más claramente en lo político. Nuestras comunidades han estado organizadas de manera tal que cuentan con instancias de participación muy precisas y cristalinas» (Martínez Luna, 2010, p. 48). Y es allí, donde, para Luna, las comunidades son la esencia mientras lo indígena es la forma. De la misma manera, Floriberto nos habla de los principios comunitarios que son la base de todo. Ellos organizan la propiedad comunal que es la mejor forma de relacionarse con la tierra. Y agrega Floriberto, «Los principios comunitarios... cimentan nuestra realidad india... estos principios se han modificado y adecuado a las exigencias del tiempo, pero en esencia no han cambiado» (Díaz, 2007, p. 57).

Los comunalistas, en suma, ven esencias que no cambian. Elementos que apenas se modifican. Aspectos cristalinos y transparentes de la cultura. Una narrativa de claroscuros que, en mi opinión, contribuye sólo a medias a un pensamiento emancipatorio que es del todo necesario. Además, ella misma, aunque sea en parte, niega con sus ideas toda la brutalidad del proyecto colonial, empresa en la cual todavía seguimos inmersos. Y cuyos efectos, por ejemplo del orden psicopatológico como lo ha estudiado Fanon, son indispensables a tener en cuenta en una agenda decolonial.

En este punto, mi crítica es que, curiosamente, los comunales, al abonar a una visión dicotómica o binaria de la realidad social, terminan acercándose peligrosamente a los postulados que antropólogos indigenistas y abogados conservadores ya habían estado planteando. En otro sentido, el comunismo ha negado la importancia de una lectura marxista de estos problemas. Varios autores han hecho referencia a la insuficiencia del materialismo para explicar el mundo indígena. Por ejemplo, en la introducción a los escritos de Floriberto, Robles y Cardoso mencionan que desde un comienzo el pensador del Tlahui sostuvo la idea de que Marx y Engels no sirven para explicar los problemas de Oaxaca puesto que las interpretaciones se hallan en la propia filosofía de las comunidades (Robles y Cardoso *et al.*, 2007, p. 10). Hay que ir a las comunidades para encontrar respuestas, decían. Aquino piensa que, gracias a este alejamiento con el marxismo y su búsqueda de respuestas en las comunidades, se provoca que ellos «logren producir representaciones propias de sus pueblos alejadas a las construidas por el Estado» (2010, p. 9).

Considero, en este ámbito, como expliqué antes cuando abordé los problemas de la antropología indigenista, que una buena parte de las dificultades prácticas y teóricas en torno a los debates sobre los gobiernos indios y sus posibilidades se deben al abandono de una lectura materialista de estos temas. Es cierto que a los fundadores del comunismo les tocó lidiar con una visión demasiado monolítica de la lucha de clases y de los problemas materialistas del capitalismo, pero eso no debería haber servido para abandonar del todo el prisma marxista.

En mi opinión, la ausencia de esta perspectiva ha orillado a poner el énfasis de las luchas comunales en el orden legal por medio de la búsqueda del reconocimiento jurídico de los pueblos y sus formas de gobierno. En este sentido, se han destinado enormes esfuerzos en lograr que sean reconocidos y visibilizados en una normativa jurídica determinada, dejando abandonado los problemas estructurales fundamentales. La desigualdad socioeconómica, la depredación del sistema de acumulación capitalista y la proliferación de todo tipo de precariedades laborales, económicas y hasta existenciales han tenido poca cabida en una agenda donde el «reconocimiento» se ha transformado en la palabra mágica de los problemas de siglos de estos pueblos y del país.

En este sentido, mi crítica al comunismo consiste en señalar la necesidad de incorporar lecturas no esencialistas de los pueblos y sus



culturas, lecturas que además incorporen una visión holística y multifactorial de los problemas, incluidas, por supuesto, las lecturas materialistas. No comparto la visión radicalmente crítica sobre los pueblos y comunidades que tiene el pensador oaxaqueño Cuauhtémoc Blas, pero estoy de acuerdo cuando nos dice que «el asunto principal de los pueblos indígenas es la desventajosa participación en la economía nacional» (Blas, 2007, p. 151), lo que hace ver que la contradicción principal en torno a la relación de los pueblos con el Estado no es, precisamente, la aporía legal. Como lo explica Blas: «Ante la falta de políticas públicas para resolver problemas centrales de la desigualdad, los gobiernos oaxaqueños han sido generosos en obsequiar leyes» (2007, p. 144).

Mi punto aquí es que una estrategia de alianzas en el comunalismo es del todo necesaria, considerando, además, la importancia de tomar en serio tanto los factores legales como los políticos y económicos. Ya tuve ocasión de tratar en extenso las aporías legales en el campo problemático de la ley en el capítulo III de este libro, sólo quiero en esta parte explicar lo que considero es un tema delicado y altamente polémico, pero, no por ello, un tema que no deba tratar en un libro como éste.

En mi opinión, el abandono de una lectura materialista ha producido, en buena medida, dos cosas. Por una parte, ha producido la idea de que una agenda que lucha por el reconocimiento tiene los mismos contenidos de una agenda que lucha por la autonomía. Así lo podemos ver en el recuento que hace Aquino sobre la comunalidad, donde ella destaca que aquella generación de pensadores vieron en la lucha por el reconocimiento el gran proyecto colectivo de los pueblos (2010, p. 9). Al mismo tiempo, los pueblos se replegaron en sus localidades para realizar una profunda reflexión colectiva sobre sus problemas llegando a la conclusión de que el mejoramiento de sus condiciones de vida iba a depender estrechamente de la autonomía que tengan en el control de sus recursos naturales y en el ejercicio del autogobierno (Aquino, 2010, p. 16).

Como se observa en la crítica al multiculturalismo, como hace Charles Hale, se ven demasiados empates entre la agenda económica neoliberal y las políticas de reconocimiento en América Latina. Sostengo, en este sentido, que la lucha por la autonomía y por el reconocimiento no son lo mismo, incluso pueden ser antagónicos. El Estado y ciertas agencias internacionales han logrado hacerlas aparecer como equivalentes.

Para decirlo en términos teóricos, considero que aquí podemos volver a Gramsci quien veía que las posibilidades de los subalternos se hallaban en lograr llegar a construir un bloque histórico que pudiese dominar el campo cultural. Gramsci propuso que había que arrebatarse a las clases dirigentes ese campo cultural. Hacerse de él. Dominarlo. Allí se trazarían las luchas y triunfos principales. Sin embargo, en mi lectura del pensador italiano, eso es sólo una parte. La otra o la segunda parte, consistiría en lograr acompañar ese triunfo cultural de una visión materialista de los elementos culturales. Dotar esas ideas y esas energías (fuerzas), de la materialidad necesaria para triunfar y hacerse un lugar en esos triunfos. Considero, en esta perspectiva, que la comunalidad ha logrado construir bases fuertes de una lectura cultural de sus problemas y potencialidades. Sin embargo, debe avanzar en hacer que ella tenga sentido en una lectura material de estos problemas, en especial porque la posición y marginación que viven los pueblos y comunidades no debe hacernos olvidar que residen en ello cuestiones clave de su supervivencia.

Quizás una manera de contrarrestar mis cuestionamientos al programa comunal sea recordar que ella no es sólo teoría, al menos eso es algo que sus protagonistas han dicho muchas veces. En este sentido, estando en Oaxaca en mis temporadas de campo, al mismo tiempo que me daba a la tarea de comprender los alcances conceptuales y narrativos de la comunalidad, trataba de observar cómo algunos habitantes de pueblos y comunidades veían estos temas. En cierta forma, trataba de observar qué tipo de vínculos existían entre estos elementos que escuchaba en el plano de las ideas y de las ideologías, y la materialidad concreta y cotidiana que se presentaba en los pueblos.

En una ocasión, en el verano de 2011, me encontraba en Santa Ana del Valle, poblado zapoteco no muy distante de la ciudad de Oaxaca. Estaba visitando a V., un hombre de mediana edad que había tenido un importante papel en las enormes transformaciones que habían hecho en este municipio del valle de Tlacolula en Oaxaca, para cambiar la estructura y las funciones de su sistema de cargos. Mediante un censo transnacional, esta comunidad había realizado, en mi opinión, la más original serie de cambios a la luz de la enorme migración que sus miembros habían experimentado.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> A todas luces, me parece que la experiencia de esta comunidad está inspirada de ese espíritu comunalista del que hablan los pensadores. No estoy seguro si todas las comunidades y pueblos se comportan de este modo, pero conozco algunos que sí lo hacen.

El caso es interesante porque demuestra, justamente, que el sistema de cargos es un sistema dinámico y con mucha potencia. Dinámico, porque hay innumerables fuerzas externas que los afectan, desde la disminución ostensible de población producto de los procesos migratorios, hasta la multiplicación de funciones y cargos dada la multiplicidad de tareas y nuevas acciones que provienen del Estado. Esto se corresponde con una lógica de descentramiento de las funciones del Estado neoliberal (Poole, 2006), lo cual provoca una multiplicación de tareas y actores involucrados en esa relación. Pero también es un sistema dinámico porque, en algunos casos, como el de Santa Ana del Valle, los ciudadanos deciden modificar sus normas y características.

En 2002, la comunidad y municipio de Santa Ana del Valle realizó una revisión completa del reglamento interno de la comunidad. Lo hicieron, como demuestran varios estudios (Morales, 2003; Sanchez, 2005), a partir de la negativa de los ciudadanos radicados en Estados Unidos a venir a cumplir cargos. Luego de que se aceptase que los migrantes pagaran o consiguieran un reemplazante para que realice el servicio, ellos comenzaron a presionar a la asamblea hasta amenazar que ya no cumplirían los cargos, fuese cual fuese la sanción posible de aplicar. La asamblea decide entonces, realizar una «Encuesta encaminada a la realización del reglamento indígena municipal de esta comunidad», tal como reza en su título. Ella se realizó entre diciembre de 2002 y agosto de 2003, aplicándose tanto en Santa Ana como en los lugares donde residen los migrantes en Estados Unidos.

Para esa época, en el pueblo residían 2 mil 140 personas, en circunstancias que el sistema organizativo de cargos requería la participación de 235 cargueros. V. me explicó que nunca pensaron que una encuesta y los cambios que querían hacer al sistema podía destruir su cultura. Ellos, como los comunales de pluma, creían que en su colectividad residía la fuerza del sistema. Luego de analizar los resultados, pasaron a tener 161 cargos y modificaron el reglamento en su conjunto, adaptando su sistema político y organizativo a los cambios de época.

Cuando V. me contó todos los cambios que estaban haciendo y me enteré por primera vez de ellos, tuve la ocurrencia de preguntarle si acaso estos cambios no estaban modificando lo que en el mismo pueblo se podía entender por su sistema de cargos. Su respuesta fue, a todas luces, muy sofisticada. Me dijo:

Los usos y costumbres son instituciones donde no intervienen los partidos políticos. Los partidos claro que van a tratar de cooptar, pero las autoridades son libres. Cuando ellos juran, les dicen que son libres en su palabra. También significa que las comunidades se gobiernan por sus propias normas, aunque cumplen la ley. Tienen los pobladores una identidad entre la misma gente, la lengua y las costumbres. Una historia común. También tienen una cosmovisión y una forma de interpretarla. Tienen un territorio común que es histórico (notas de campo, junio de 2011, Oaxaca).

Cuando escuché su definición me pareció estar oyendo las ideas que se daban en torno a la comunalidad. En ese momento, le pregunto si ha escuchado hablar del concepto de *comunalidad* y si lo comparte:

Claro. Y claro también que lo compartimos. Nosotros no somos analistas como Luna o como lo fue el mixe de Tlahui, Floriberto Díaz. Nosotros hacemos la comunalidad en la práctica. La vivimos todos los días. Yo no veo tampoco problema en todos estos cambios que hemos estado proponiendo. Creo que el concepto de comunalidad y nuestra forma de vivir el pueblo aquí no están reñidos. No está en peligro la cultura con estos cambios (notas de campo, junio de 2011, Oaxaca).

Lo que quiero destacar aquí es que, a pesar de las críticas que he señalado sobre la comunalidad en este capítulo, considero que hay muchos elementos comunales que aparecen y otras veces se escabullen y esconden a la hora de observarlos en medio de los pueblos oaxaqueños.

En la parte final de mi conversación con V. aquel día, él quiso darme un ejemplo de la manera en que los principios comunales se encuentran bien vivos y a veces hasta en expansión. Me contó que existía cerca del pueblo de Santa Ana un poblado llamado Yagul, en las cercanías de Tlacolula. Se trataba de un antiguo sitio arqueológico en el cual se habían estado instalando modernas unidades habitacionales construidas por diversas iniciativas privadas. A este lugar habían llegado a vivir unas 7 mil personas, todos de lugares diversos del estado de Oaxaca. Me dijo, en esa ocasión, que «pronto serán unas 20 mil personas viviendo allí. En algún momento permearan y serán permeados por la cultura indígena de los valles. Eso es parte de lo que ha estado pasando en toda esta región» (notas de campo, junio de 2011).

He escuchado muchas veces opiniones similares. Tal como expuse cuando presenté el trabajo de Roger Magazine, coincido con él en que hace falta avanzar en el tratamiento de lo que nuestros informantes dicen sobre distintas cosas, tomándolas en serio como fuente de teorías posibles para explicar las acciones sociales de estos pueblos.

En otra ocasión, en el verano de 2012, estuve trabajando en varios momentos con M., un viejo líder del pueblo zapoteco de San Juan Tabaá (SJT). M. no tenía una educación formal pero se había educado como representante de su pueblo en varios cargos y tareas importantes, por lo que contaba con una gran experiencia. Me dijo que mucho de lo que sabía lo había aprendido de su padre. Él le enseñó «el valor de respetar siempre las normas del pueblo. No le digan nada al pueblo, le decía su padre. No ofendan el pueblo, obedezcan las normas todo el tiempo». Un día me contó una historia. Me dijo,

Que tuvo un amigo llamado S. T. que era originario de X. Era un buen abogado que estuvo ahí en el Instituto Estatal Electoral. Esa persona fue una de las que impulsó la ley de elecciones por usos y costumbres de 1995. Un día le dijo: «Mira M. te contrato para que escribas un estatuto, una norma sobre usos y costumbres únicamente sobre las elecciones, un documento para que yo presente al Instituto». Ante esta propuesta, M. le dice: «Mira no, aunque yo necesito trabajo no quiero hacer un trabajo que no es así. Yo te lo puedo escribir y te hago un buen trabajo pero es engañarnos porque la elección de las autoridades por usos y costumbres y por el sistema normativo indígena no es solamente la elección. Desde ahorita, en junio, allá en SJT ya están analizando la actuación de esta autoridad que está ahorita y ya están analizando quién será el posible presidente el año que viene. Allá, ellos no van a continuar apoyando al que está porque está actuando mal. Y le dirán al que viene que no siga por ese camino. Se le dirá que recupere la identidad, la forma real del pueblo». «Yo le expliqué», me dice M., «que ese es el origen de la perspectiva indígena desde la cosmovisión. No es una cuestión de andar bien vestido, bien así, como decir, muy respetuoso. Esto viene desde la forma en cómo fue su papá cuando fue auxiliar. Cómo vive, cómo está el joven, el muchacho, su familia y desde ahí está el comité y el análisis. No es que el muchacho sólo deba saber mucho. Que sea un buen biólogo, un buen abogado o alguien que tiene telesecundaria. No se trata de eso. Hay una cosmovisión que dicen allá en SJT que viene con los sueños. Eso aparece en los sueños del que va a ser autoridad. Desde ahí viene». Por eso, concluye M., «Yo tomo tantos diplomados, tantos cursos para comparar lo que sé de mi pueblo con la visión occidental. Hay muchos en Oaxaca

que dicen que están preocupados por el sistema normativo indígena. Dicen que están preocupados por los derechos indígenas. Pero todo eso lo hablan de manera superficial. Ellos apenas conocen de lo que hablan» (Entrevista con M., julio de 2012).

He querido incluir estas viñetas de mi etnografía en esta sección sobre la teoría comunal porque estoy convencido de que ellas pueden ayudar a entender que la comunalidad no es sólo un discurso teórico bien elaborado. Un discurso que alimenta luchas políticas. No es sólo eso. Es, además, una multiplicidad de expresiones y configuraciones culturales que aparecen todo el tiempo y que indican que, en las comunidades hay un orden de fuerzas que se intercambian y que produce un orden colectivo.

La comunalidad es esto y es, además, una teoría con un peso específico enorme en el escenario social y político de Oaxaca. Más que «una simple ideología», como dicen sus críticos, es un poderoso cuerpo teórico y conceptual que brinda luces importantes para la comprensión de la moderna situación de los pueblos. He sido crítico, sin embargo, porque aunque comparto muchas de las visiones existentes sobre los contenidos culturales y filosóficos de la teoría, tengo dudas sobre ciertas estrategias políticas que sus líderes han escogido, entre otras, al exacerbar su singularidad en un mundo cada vez más interconectado y, en muchos sentidos, hibridizado.

La comunalidad es un modo de vida que aparece y se esconde a los ojos rápidos de un analista. No es algo puro o cristalino, como se ha dicho. Está permeada de impactos e influjos de una larga historia de encuentros y desencuentros con el mundo colonial, con el mundo académico, con el mundo jurídico y político con el cual han tenido que estar lidiando los pueblos.

Para conocer más sobre los aspectos cotidianos de la comunalidad, un día traté de acercarme al presidente municipal de Santa Ana del Valle. En este pueblo del valle central, la lengua zapoteca se encuentra casi totalmente perdida entre las nuevas generaciones. Además, el pueblo se caracteriza por la enorme cantidad de familias que se han marchado a los Estados Unidos al punto de haber transformado al pueblo en la localidad con el índice más elevado de migración internacional de todo el país, de acuerdo al INEGI. Le pregunté al alcalde cómo es el camino para llegar a ser autoridad en el pueblo y él me explicó:

Como ciudadano te formas desde el primer momento. Luego vas creciendo y te sigues formando como ciudadano. Yo tres veces antes tuve

cargos. Me consideraron. Los méritos los tienes que ir haciendo. Yo empecé como policía auxiliar. El pueblo me dejaba descansar de cuando en cuando. La última vez ocupé el cargo en la comisión revisora del trienio. Si la pregunta es cómo se define una trayectoria buena en los cargos, yo diría, que es palpable la situación. La entrega, el trabajo, los propósitos, los valores, que fomentan honestidad, responsabilidad. Los valores familiares. Mi hermano, por ejemplo, antes fue presidente municipal. Ellos ven el dinamismo, el carácter y la entrega de la persona. Yo siempre participé en la vida de la comunidad. Pude ayudar a sacar el pueblo adelante. Ellos ven que puedas relacionarte, que no seas una persona cerrada, que tengas diálogo, comunicación, seriedad de los cargos que se hagan. ¿Y qué pasa cuando ya haces tu cargo? ¿Cuándo ya has terminado? Pues es una satisfacción. Pero todo servicio es complicado, dejar la familia, lo económico, todo tiene un costo. Mi satisfacción es haber contribuido, de saber que soy parte de la sociedad, dejar una imagen de que he podido ayudar. Dar afecto, tender la mano. Al tomar decisiones mi experiencia me ha ayudado a reflexionar, ser crítico, todos los trabajos que he tenido me permiten tomar decisiones propias. La asamblea es la que decide lo más importante, no puedes gobernar sin ella. Es la forma de tomar las decisiones. Ellos deciden sobre proyectos, sobre seguridad, aquí en el pueblo hay 32 comités para esto.

Ésta es una comunidad un poco culta. Siempre se ha caracterizado culturalmente. Con riqueza cultural, familias muy unidas. Es culturalmente viva. De otro lado, puedo decir que lo más malo del cargo lo siento cuando me voy a dormir, es tener la vida de la comunidad en la cabeza todo el tiempo, es estresante. Siento que tengo llena la mente de muchas cosas (entrevista con el presidente municipal de Santa Ana del Valle, julio de 2011).

A partir de estas viñetas, puedo hacerme varias preguntas fundamentales. ¿Qué significa que el presidente municipal nos expliqué que para ser escogido autoridad, a él «lo consideraron» a partir de que su «situación era palpable»? ¿Cómo podemos entender que luego nos diga que durante su cargo él «tiene al pueblo en la cabeza todo el tiempo»? Sin lugar a dudas esto nos habla de un denso sistema de subjetividades activas del cual todavía no hemos teorizado suficientemente, pero que los comunales han empezado a hacer. Esto explica la manera en que el sistema social se mueve y se va configurando. Rápidamente, podría decir que sus palabras hablan de dos cosas diferentes: una de ellas es que el carácter social del individuo define una idea distinta del sujeto político tal como la conocemos habitualmente; una persona es pensada y evaluada como autoridad siempre en

relación a su vida individual y a su vida comunal. Nunca es solamente un entidad aislada, sino una entidad-en-relación, sistema de relaciones que lo explican y lo definen. La segunda se refiere a que el pueblo o la comunidad es también un sujeto actuante, que puede llegar a «estar en tu cabeza todo el tiempo» y a cada momento. El pueblo es una personalidad con la que hay que estar bien y al que hay que respetar.

Si trasladamos estas ideas a otros campos, vemos que ellos son compatibles con las ideas colectivistas y comunitarias del derecho indígena. Tal como allá, en estos campos la información nos habla de una antropología política del ciudadano distinta o singular, lejos de la imagen liberal que ya se ha discutido antes. A partir de estas ideas es que podemos entender también mi conversación con M. Recordemos que él nos ha dicho que él aprendió de su padre a «respetar al pueblo» y que ahora ellos buscan en la comunidad que la próxima autoridad «vuelva a recuperar la identidad y la forma real del pueblo». Quizás el castellano no es la lengua que mejor les ayuda a expresar lo que están tratando de decir con palabras.

Pienso que hay todo un orden significativo que explica las fuerzas en las cuales se van configurando órdenes colectivos que son órdenes comunales en estos pueblos de Oaxaca. No se trata, en mi opinión, de totalidades cristalinas y que han sido inmunes a la violencia estructural en las que han permanecido por mucho tiempo. Al contrario, son muchos elementos que es preciso comprender y relevar como buena parte de los pensadores del comunalismo lo ha entendido y lo ha comenzado a hacer.

Entiendo lo que el señor M. me ha dicho cuando, hablando de la gente que dice estar preocupada por el derechos indígenas, ha insistido en que ellos (los no indios, en la ciudad) «apenas conocen de lo que hablan». Se trata de una advertencia y un consejo. Advertencia que señala que las cosas no son tan simples o superficiales como se han querido presentar, y un consejo porque piensa que podemos entenderlas si las tomamos seriamente como lugar de observación y punto de vista para analizar cómo la acción social va produciendo el orden comunitario.

Para ir cerrando esta sección, diré, en definitiva, que he presentado la teoría de la comunalidad de la cual veo y rescato varios elementos importantes. Recupero la idea de que hemos estado inmersos en un colonialismo muchas veces violento del cual no hemos salido del todo. Colonialismo que ha negado valores y modos de vida diferentes, y que ha impuesto un punto de vista y un pensamiento único posible y deseable. En ese orden de cosas,



hay muchos elementos culturales significativos, presentes en pueblos y comunidades, que nos hablan de cosas diferentes que sirven para construir una teoría de los gobiernos indios y sus características bajo otras premisas radicalmente diferentes.

Sin embargo, he mencionado, al mismo tiempo, que es necesario elaborar una crítica a algunos de sus aspectos. Superar cierto esencialismo acrítico que lleva a la teoría comunalista a un «callejón sin salida». Que empuja a reificar una lectura bipolar y dicotómica de la realidad muy lejos del espíritu plural y diverso que es precisamente, donde yo creo que se halla la riqueza de la propuesta comunalista.

El éxito del comunalismo indio dependerá de que se hagan los balances necesarios a un esquema de pensamiento de indudables valores y contenidos fundamentales.

*Un indigenismo que podría haber sido.  
Etnografía de mi paso por el Instituto Nacional Indigenista*

Vine para hablar de lo que muchos hemos llamado la reconstitución de los pueblos y esto tiene que ver con una nueva visión que se está dando en los pueblos [...] ya no es sólo la resistencia. Actualmente continúa ese claro espíritu de resistencia, pero se ha sumado la reconstitución. Quizás no es la reconstitución como algunos piensan que es volver al pasado. No, no se puede volver al pasado e imaginar al indígena con penacho, con plumas, con la indumentaria antigua. No, creo que no es así. No es el tipo de reconstitución que queremos. Tomando en cuenta las raíces del pensamiento ancestral, queremos enfrentar la situación actual en el marco que estamos viviendo que es el marco de la globalización [...] y dentro de esa reconstitución está la comunalidad. La comunalidad es algo así como los lineamientos de esa reconstitución (Discurso de Adelfo Regino en Marzo de 2002 en el Encuentro Nacional del INI en el marco de la Reforma Institucional, Oaxtepec, Morelos).

El caso de la comunalidad confirma, en muchos sentidos, que el comportamiento de grupos y colectivos subordinados no es el resultado sólo de las condiciones hegemónicas dominantes. Al contrario, ellas reflejan cierta

emergencia de formas de conciencia popular. Formas politizadas de conciencia que llegan a ser compartidas por un amplio número de personas. La comunalidad, en este sentido, opera como una conciencia que pone en entredicho órdenes determinados de poder, siendo correspondiente su surgimiento y su auge con una época histórica determinada.

Es decir, la comunalidad emerge a partir de la ola de movimientos indígenas del continente, la cual coincide con el auge de la formulación de políticas multiculturales a nivel internacional. Y, en el caso de México, coincide además con el declive u ocaso del indigenismo en el país. Por supuesto, no me parece que éstas sean sólo coincidencias de la historia.

En esta sección, voy a volver a un evento de larga duración ocurrido durante 2002, cuando la comunalidad se hizo presente en la Reforma del INI, misma que por esa época se estaba impulsando desde el gobierno. En efecto, durante el año 2002 la comunalidad casi logra entrar como cuerpo conceptual y de ideas teóricas al corazón mismo de la política indigenista de México, gracias a una combinación de factores diversos. En estas páginas, estaré presentando brevemente esta historia de la cual fui testigo gracias a una suerte azarosa de acontecimientos.

Llegué con mucha incredulidad a comienzos de 2002 a trabajar a la Secretaría Técnica del INI en sus oficinas centrales. Una amiga le había propuesto al director de la oficina mi nombre para un puesto vacante y, luego de leer mi currículum y de la entrevista respectiva, fui invitado para ser uno de los 17 asesores que trabajaríamos durante todo ese año en la principal oficina de asesores del director nacional del Instituto.

Poco más de un año antes, Vicente Fox había ganado las elecciones históricas que sacaron del gobierno al PRI que había gobernado por más de 70 años al país. Había muchas esperanzas en la población y en diversos sectores de la sociedad para que se hiciera una transición democrática lo más completa y profunda posible. El recién asumido presidente de México había prometido, entre otras cosas, iniciar una nueva relación con el mundo indígena recomponiendo rezagos históricos muy diversos. Como parte de esos cambios, el Fox había nombrado como director nacional del INI, a finales de 2001, a Huberto Aldaz Hernández, proveniente de la región mixe de Oaxaca. Aldaz había trabajado en el INI por más de 20 años en diversos departamentos en Oaxaca por lo que conocía muy bien su funcionamiento. A él se le encomendó la tarea de acelerar y profundizar la reforma del INI, elaborando una propuesta para ello. Esta reforma institucional debía, se

dijo entonces, generar un tipo de institución acorde con el México multicultural que se estaba reconociendo en las leyes.<sup>12</sup>

Recordemos que, dentro de la estructura nacional del INI, Oaxaca representaba uno de sus principales estados y una de las cunas del más importante activismo indígena del país. El presidente dio muchas atribuciones al nuevo director, pero, a su vez, mantuvo la Oficina de Representación para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, una oficina cercana a la presidencia y que estaría a cargo de Xóchitl Gálvez.<sup>13</sup> La tarea encomendada a la nueva dirección era enorme y, a partir de su experiencia, el director decidió conformar un equipo cercano de asesores ubicados en la secretaría y un grupo de asesores externos que acompañarían el proceso todo ese año. La gran mayoría de ellos, a su vez, provenía de Oaxaca y tenía, en ese estado de la república, una enorme experiencia en el trabajo hacia poblaciones indígenas.

Llegué a trabajar en el INI por necesidad laboral. Había terminado mis primeros estudios de Maestría en Antropología y, dada mi experiencia en Chile con políticas públicas hacia pueblos indígenas, la verdad es que no guardaba ninguna clase de esperanzas de encontrar en ese espacio un lugar creativo y menos crítico para trabajar. Sabía de sería una estancia pasajera. Me sorprendí cuando, a comienzos de mi trabajo, fui descubriendo que, en realidad, todo el mundo estaba bastante decidido a hacer la mejor propuesta posible para transformar al viejo INI en una nueva institución totalmente diferente y cercana a las demandas de los pueblos indígenas. Mis colegas eran bastante críticos de lo que se había hecho y tenían ganas de estar a la altura de las necesidades históricas de las comunidades. La mayor parte de los asesores provenía de Oaxaca y sentía el peso y la responsabilidad que ello significaba.

Yo compartía una oficina con un viejo antropólogo quien todas las mañanas revisaba lo que salía en la prensa y que tuviera relación con los pueblos y con el Instituto. A un grupo de nosotros se nos encomendó la

---

<sup>12</sup> El 14 de agosto de 2001 se aprobó la Reforma Constitucional en materia de derechos y cultura indígenas. Esta reforma venía a modificar, y en teoría mejorar, el artículo 4º de la constitución que reconoce la composición pluricultural de México. Por aquella época se decía que el INI debía estar a la altura de esta reforma, de ahí la urgencia de modificar el Instituto.

<sup>13</sup> Durante el tiempo que trabajé en el INI, mis colegas y miembros de la secretaría técnica se referían a esa instancia dirigida por Xóchitl Gálvez como «la oficina». Reproduciré este nombre cuando me refiera a este espacio. Así mismo, diré «secretaría» cuando me refiera a la Secretaría Técnica de Asesores.

tarea de estudiar otras legislaciones indigenistas más avanzadas o progresistas para pensar si podíamos extraer de ellas algunas ideas importantes. Fue así que estudiamos los casos de Canadá, Nueva Zelanda y Australia.

Todo lo que generábamos se lo presentábamos al jefe de asesores en reuniones que teníamos los días lunes. Algunas de estas cosas se transmitían al director nacional. Ocupábamos el segundo piso de un edificio de ocho pisos donde se albergaba una gran cantidad de trabajadores del INI. Trabajadores indigenistas, en la expresión que ellos utilizaban. Al poco tiempo me fui involucrando en una intensa dinámica de trabajo sin mucho descanso donde se había trazado una ruta bastante definida para llegar a tener una propuesta de reforma institucional antes que cerrase el año legislativo de ese 2002. A nuestro jefe no le importó mucho nuestra lectura de las otras legislaciones puesto que él y el grupo de asesores de Oaxaca traían bien definida la idea de introducir todos los avances teóricos creados en Oaxaca en torno a la comunalidad a la nueva estructura del INI.

Había muchos personajes clave en ese grupo de personas, unos cercanos a Oaxaca y otros no tanto. Entre otros estaban el mismo Huberto Aldaz, Hugo Varas, Natalio Hernández, Ángel Baltazar, Carlos Zolla, y dos jóvenes comunales de Oaxaca como Adelfo Regino y Hugo Aguilar. Estos comunales fueron los encargados de nutrir de ideas y conceptos todo lo que nosotros en términos prácticos debíamos trabajar. Adelfo y Hugo habían sido, como mencioné antes, asesores en los procesos de los Diálogos de San Andrés y tuvieron una destacada participación en la promoción del Congreso Nacional Indígena (CNI). Como lo contaría después Hugo, él conoció a Adelfo en el primer año de la Facultad de derecho en la UABJO. Gracias a ese encuentro, conocería después a Floriberto quien, en sus palabras, inmediatamente lo adopta e invita a trabajar en diversas organizaciones de la sierra.

Hugo venía de una comunidad de la mixteca, pero todo su trabajo organizativo lo construiría en diversos espacios de la región mixe. El evento que primero lo marcó en lo que sería después su visión del trabajo indígena lo tuvo cuando en 1993, por impulso de Floriberto, se organiza un encuentro de indígenas de todo el continente americano en Tlahui. Como lo expresó en su testimonio:

Una mezcla de racismo y sentimiento se dieron cuando Floriberto nos dio a Adelfo y a mí la responsabilidad de coordinar unas mesas. Allí me

di cuenta [de] que coincidía con todo lo que decían los líderes indígenas. Allí comencé a buscar mi lugar en la lucha de derechos indígenas. De ahí, de ese encuentro, comenzamos a dar talleres y ésa fue mi verdadera formación mucho más que la facultad de derecho. Yo podría decir que un 10 o 20 por ciento de mi formación es de la universidad, pero el giro fuerte son en los encuentros y en las comunidades. Aprendí de derechos dando talleres donde pude escuchar los mejores planteamientos (entrevista con Hugo Aguilar, 1 de octubre de 2011).

Tanto Hugo como Adelfo introdujeron en el grupo de asesores la idea de que la comunalidad y la reconstitución de los pueblos debían ser los dos conceptos capitales desde los cuales articular una verdadera reforma institucional. Leímos varios documentos elaborados por ellos en su trabajo en la organización SER mixe, y ellos fueron invitados a varias reuniones nacionales del INI a dar conferencias sobre estos temas. A medida que fui conociendo estas propuestas me fui sintiendo cada vez más a gusto y cómodo con sus planteamientos, mismos que sentía eran bastante prácticos y útiles para construir una propuesta de reforma del Instituto.

Hugo mencionó en la reunión de delegados del INI, en Puebla en octubre de 2002, que «el desarrollo de los pueblos indígenas se puede lograr por medio de la reconstitución de los pueblos, la cual debe basarse en sus tradiciones». En ese sentido, «más que el municipio, la unidad fundamental son las comunidades, es allí donde viven con fuerza la asamblea, el tequio y la fiesta. Desde los Acuerdos de San Andrés se propuso que la comunidad sea sujeto público». Además, dijo Hugo:

En este esfuerzo de reconstitución hay que considerar las condiciones económicas y sociales en las que están inmersas nuestras comunidades y municipios. Hemos platicado sobre un conjunto de fortalezas que hacen viable la construcción de la autonomía y la reconstitución; sin embargo, no hay que perder de vista que los municipios y las comunidades son las más pobres y marginadas.

Por su parte, Adelfo, en la reunión nacional para la reforma en Querétaro en noviembre de 2002, habló de la importancia de la tierra como base de la comunalidad en dos sentidos: tierra, «como espacio material que reproduce nuestra existencia y como espacio espiritual pues allí viven nuestras raíces, nuestros ancestros, nuestros nahuales, que hacen que la tierra sea nuestra madre, quien al nacer nos amamanta y al morir nos

abre su seno». Además, dijo en aquella ocasión, «somos colectividad, no porque no creamos en el individuo, sino porque el individuo sólo adquiere existencia plena en tanto miembros de una sociedad».

Fue de esta manera que en la Secretaría nos fuimos enterando de este cuerpo de ideas y teorías que nos llegaban desde Oaxaca. Elaboramos, a partir de ello, innumerables materiales didácticos para compartir con los trabajadores del INI. Mis colegas de Oaxaca me lo decían con claridad: «aquí para lograr esta reforma nuestro primer y principal enemigo está aquí mismo en este edificio, a ellos debemos convencer primero».

Y esto lo fui descubriendo poco a poco. Recuerdo que fui haciendo amigos en otras áreas del INI, en la planta donde estaban los colegas que trabajaban en «capacitación», también con quienes formaban parte del área de «organización». Con todos ellos teníamos que trabajar para elaborar documentos y para preparar las reuniones nacionales a las que se invitaban a delegados, jefes de centros coordinadores indigenistas, encargados de educación, en fin, por esa época se trató de no dejar afuera a ninguno de los trabajadores del Instituto con el fin de producir un consenso sobre lo que se estaba fraguando.

Sin embargo, recuerdo también la incredulidad con que los trabajadores más viejos del INI reaccionaban a estas propuestas. Ellos habían visto pasar innumerables directores y cambios de todo tipo y no tenían muchas razones para confiar demasiado en estas particulares iniciativas. Una manera en que me lo expresaban era cuando los visitaba en sus oficinas y me decían en broma: «Ya llegaron los oaxaqueños», un poco como chiste también porque yo en definitiva era un extranjero para ellos, aún cuando pasaba todo el tiempo con los asesores de Oaxaca.

El Director Nacional y su equipo cercano decidió ocupar una buena parte del presupuesto para realizar muchas reuniones nacionales con los trabajadores en donde participamos todos realizando talleres para explicar los contenidos de la propuesta. Esto nos tomó una parte importante del año y fue a partir de esto que se decidió, una vez realizadas las reuniones, llevar la propuesta a consulta con los pueblos indígenas. Este aspecto fue probablemente el más complejo. Pensamos en varias alternativas. Se extendieron muchas invitaciones a organizaciones y líderes de pueblos indígenas, muchos de los cuales protestaron y decidieron no participar.

Por ejemplo, el Consejo Nacional Guerrerense 500 Años de Resistencia rechazó tajantemente participar en la consulta «por considerarla un

engaño más para los indios mexicanos, pues esto no impedirá que el Estado continúe con sus prácticas etnocidas y segregacionistas» (*La Jornada*, 14 de julio de 2002). En el mes de agosto llegó un duro golpe para mis colegas de Oaxaca cuando se publicó en varios medios una proclama de la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca, la cual llevaba por título «Dos razones para decir NO a la consulta para la reforma institucional indigenista».

En la Secretaría nos dimos a la tarea, siguiendo las instrucciones del director, de contestar una a una las críticas de estas organizaciones tratando de convencerlas de participar. Les decíamos a muchos de ellos que la consulta era una manera también de hacer entrar en vigor el derecho a la consulta que garantiza el Convenio 169, pero que hasta la fecha no se había reglamentado. Muchas de las organizaciones, no obstante, continuaron con su negativa de participar. De todos modos, se hicieron las reuniones de consulta en todos los estados de la república con ayuda de las oficinas estatales y locales del INI. Las propuestas de los pueblos se sistematizaron en una serie de documentos que llegaron a ser la base de la propuesta de reforma institucional. En una rápida síntesis, puedo decir que la propuesta contenía muchos aspectos fundamentales.

Después de ocho meses de trabajo intenso, habíamos llegado a construir una agenda de transformaciones bastante sugerente. Luego de la consulta nacional que hicimos, elaboramos varios documentos que se distribuyeron en talleres realizados a lo largo del país con el contenido de los resultados de la consulta. Se estableció que el nuevo INI debía ser una institución fuerte, con recursos y con capacidad de incidencia política. Para garantizar la integralidad de las acciones en materia indígena, se definió que todas sus políticas debían devenir en un eje transversal para toda política del Estado. Esto quería decir que en todas las reparticiones e instituciones de gobierno debía considerarse el tema indígena como transversal. Además, las directrices que estableciera el Instituto debían ser vinculantes, es decir, se debían considerar obligatorias y debían ser obedecidas por parte de las demás reparticiones.

También la propuesta de reforma recogía la idea de que debía establecerse una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas, ambos considerados como sujetos de una nueva relación. El Estado, además, debía apoyar a los pueblos considerándolos como sujetos colectivos con cultura propia. Todas las instituciones y reparticiones deberían, en esta propuesta, apoyar los

procesos de reconstitución de los pueblos indígenas de México. Por último, se estableció que el Estado y la sociedad debían incorporar estas nuevas concepciones sobre los pueblos, los indígenas y sus procesos de reconstitución.

En mi opinión, habíamos llegado a construir una propuesta bien elaborada y con bases teóricas y políticas muy importantes. Sin embargo, estábamos solos, y con la desconfianza total de los pueblos que se sumaba al escepticismo de los mismos trabajadores del Instituto.

Tuvimos una última reunión nacional en Querétaro en el mes de noviembre de ese año 2002. Ahí, presentamos los resultados finales y discutimos los pasos que vendrían si el Congreso aprobaba la propuesta de reforma que queríamos hacer. Tampoco sabíamos si el Presidente o la gente de la Oficina estarían dispuestos a presentar la propuesta tal como la habíamos construido. Además, los abogados de la Secretaría nos repetían una y otra vez que los resultados de la consulta no eran vinculantes. Las últimas semanas del año fueron de tensión absoluta. Ya no teníamos reuniones, pero todos discutíamos en los pasillos y en pequeñas conversaciones lo que podía venir. Recuerdo una de aquellas reuniones informales donde el grupo de asesores se dividió entre dos posturas radicalmente distintas. De mis notas recuerdo que:

Estábamos ahí diez de nosotros. P. nos explicó su postura dejando en claro que él era el más viejo de todos y que conocía cómo trabajaban en la cámara de diputados porque había sido asesor de un diputado del PRI. Dijo: «No nos podemos hacer los tontos en esto. No tenemos el apoyo de nadie. El Director cree que los pueblos indígenas nos van a apoyar pero ni ellos lo harán porque desconfían del Instituto y de cualquier cosa que hagamos. La única manera de ganar esto es que vayamos a cabildear con el PRI, ellos son mayoría y si tenemos el apoyo de X y Y (dos diputados importantes del partido mayoritario) podemos ganar esta batalla. Pero claro, ellos van a querer algo y nosotros no tenemos dinero. Pero les podemos ofrecer un pacto de trabajo con los pueblos, hay muchas regiones que son dominadas por pueblos y comunidades, podemos negociar con Oaxaca y con Chiapas y así sacar adelante la reforma. Yo no veo otra forma». R., que era uno de los abogados del grupo, no estuvo de acuerdo. Él criticó esta postura porque dejaría peor parada a la reforma frente al propio PAN que era el Partido que supuestamente la iba a apoyar porque eran parte del gobierno presidencial. Él dijo: «No coincido para nada. Ya sabemos cómo trabajan en ese partido. ¿Qué confianza podemos tener de que cumplirán su palabra? Tenemos que confiar en



que hicimos todos un gran trabajo y que ya hay varias organizaciones indígenas que nos están apoyando. Están los mismos oaxaqueños que ya dijeron que sí la apoyarían. Entonces hay que esperar que el presidente la proponga porque le conviene además quedar bien en estos momentos que la gente espera mucho del cambio en México». Estuvimos hablando mucho ese día y los días restantes. Pero las dos posturas se hicieron más antagónicas. El director y las personas cercanas a él no decían nada. Reinaba el más absoluto silencio (notas de campo, oficinas del INI, noviembre de 2002, México).

Entre la reunión de Querétaro y los últimos días de diciembre todo se desencadenó. Nuestro jefe de la oficina de asesores nos había dicho que esperásemos lo más posible hasta bien entrado diciembre para ver qué pasaría. Pero pasó lo peor para nuestros intereses. Cerca de Navidad nos llegó una carta a todos los asesores diciendo que ya no continuaríamos trabajando allí. Prácticamente todos fuimos despedidos y como teníamos contratos temporales tuvieron facilidad para hacerlo. El director nacional fue removido de su cargo y todo el equipo regresó a Oaxaca. Fue un fin de año triste para muchos de nosotros. Al comienzo del año siguiente, se anunció por varios medios que el presidente Fox había presentado una propuesta para reformar el histórico Instituto Nacional Indigenista, la cual fue aprobada con rapidez, creándose con fecha del 21 de mayo de 2003 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), cuya directora sería la antigua directora de la Oficina, Xóchitl Gálvez.

En aquella ocasión, los periódicos recogieron la información de que la nueva institución se inspiraba en el sentir y la demanda de los pueblos indígenas de México. Que ella había sido fruto del consenso y el respeto hacia los pueblos, lo cual era reflejo de una promesa cumplida por el gobierno del cambio en el país. Secretamente, cada uno de nosotros, quienes habíamos trabajado en la Reforma, sabíamos que ella había sido mutilada y simplificada en esta nueva versión que ahora se daba a conocer y que circulaba en muchos espacios como la nueva propuesta del gobierno.

### *La comunalidad y su incursión en diversos escenarios*

Hemos visto que la comunalidad se presenta como discurso y como narrativa, y que ella misma se ha logrado ir introduciendo en una variedad

de sitios. Ella ha discutido con las reformas legales, ha estado en las luchas magisteriales de la sección 22. Y ella ha hecho parte de innumerables disputas de pueblos y comunidades frente al capital de las mineras, los planes de gobierno y las acciones privadas.

En ese sentido, podemos decir que lo que se ha ido incorporando al archivo indígena, ha constituido una sumatoria, diferenciada y variable, de factores, fuerzas y corrientes, incluso contradictorios entre sí. La comunalidad ha actuado en ese contexto como narrativa de contrapoder y como discurso social que se extiende y multiplica en diversos escenarios.

Uno de esos escenarios es la SAI, durante el gobierno de Gabino Cué. Como expliqué en el capítulo III, como gobierno del cambio, Cué invitó a participar a algunos luchadores sociales: a la SAI, al Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante donde arribó el líder del FIOB (Frente Internacional de Organizaciones Binacionales) y al Instituto de la Mujer Oaxaqueña donde llegó una líder del movimiento de radios del año 2006, entre otros.

En el caso de la SAI, los pensadores comunales llegaron con la fija idea de hacer una reforma legal de importancia, misma que estaría inspirada integralmente en la filosofía comunalista. En una ocasión en que tuve la oportunidad de escuchar en un evento público a Adelfo Regino, él volvió a insistir sobre este punto. El mencionó en aquella ocasión que:

El gobierno de Gabino Cué nos ha pedido que trabajemos en una reforma que incorpore a los pueblos indígenas. Esta iniciativa se presentará pronto en el Congreso del Estado. Todas estas reformas vienen de la reforma constitucional del 2001 [sic] en México. Y también se inspiran de las reformas de Ecuador y Bolivia de 2008 y 2009. Aquí en Oaxaca tenemos conflictos en el binomio derecho penal y derechos indígenas. Nuestra propuesta como SAI es alentar nuevas confianzas. Este gobierno tiene la firme decisión de avanzar hacia esta reforma. Hay, para ello, temas importantes. Por ejemplo, la armonización de las normas indígenas y del estado. El indígena es un derecho subordinado. Un ejemplo es el artículo 414<sup>14</sup> que se contradice con la ley indígena del estado. Este artículo indica que cuando los pueblos indígenas resuelven algunos casos, entonces el proceso de derecho del estado se extingue.

---

<sup>14</sup> Este artículo es muy importante en los discursos y en el imaginario de las luchas indias en Oaxaca. Inscrito en el Código Procesal Penal, Título Noveno de Juicios Especiales, el artículo 414 de 2006 plantea que se declara la extinción de la acción penal cuando se trate de delitos en el que las partes acepten el modo como las comunidades han resuelto conforme a sus propios sistemas normativos.

Sin embargo, vemos a diario que para el derecho estatal todo esto no está muy claro. Es decir, los dos derechos no se deben ver como dos derechos separados, son dos derechos partes del mismo sistema (notas de campo, verano de 2011, Oaxaca).

Cuando realicé mi trabajo de campo, líderes como Hugo tenían clara conciencia de los problemas y dificultades que enfrentaban, pero, al mismo tiempo, tenían una enorme esperanza de que pudieran hacer cambios importantes en Oaxaca. Hugo mencionó que la SAI les ha permitido ir posicionando el tema indígena que antes simplemente no existía. Incluso dijo que instancias como el Tribunal Electoral ahora les pide su opinión para resolver ciertos conflictos. «No tardará el momento», dijo Hugo, «en que a los mismos jueces se les exigirá que tengan conocimiento de los sistemas normativos indios para poder trabajar». «Ése será un requisito para conservar el trabajo», expresó con vehemencia cuando lo entrevisté en 2012.

Las tareas clave de Hugo y Adelfo, entonces, estuvieron inscritas en el marco del derecho. Para Hugo, se trataba de apoyar hacia una reforma constitucional que tendiera a la armonización de los derechos, el derecho del Estado y el derecho indígena.

Primero hay que pensar en un orden conceptual. Yo creo que ha mejorado la coordinación entre el derecho positivo y el derecho indígena. Hoy es un logro que se hable de derecho indígena, antes era sólo usos y costumbres. Sin embargo, falta dotarlos de jurisdicción. Y también hay muchos otros problemas. Hay conflictos de competencias. Se deben distribuir las competencias. A los pueblos indígenas se les acusa de abuso de autoridad. En ese sentido, los pueblos indígenas ven a los jueces como un adversario. Como alguien que los va a regañar, los va a extorsionar. Los jueces les dicen a las autoridades judiciales de los pueblos que ellos no conocen la ley; por lo tanto, no actúan bien. Hay una confrontación de derechos, en ningún caso una coordinación. Hay que pensar en una propuesta no de una simple costumbre, no como usos, sino como un derecho (entrevista con Hugo Aguilar, Oaxaca, verano de 2012).

Estratégicamente, los directivos de la SAI decidieron organizar foros de consulta para elaborar la Reforma y, al mismo tiempo, crearon un consejo consultivo con autoridades de pueblos para que ellos pudieran aportar sus saberes comunales. La idea era contar con la legitimidad de las

autoridades y fortalecer las bases comunalistas del proyecto. Hugo explicó así la propuesta:

Todas las normas tienen un bien jurídico que tutelar. No es al azar. Todo el entramado jurídico nacional tiene una intencionalidad. No hay régimen que sea blanco. Todas las normas tienen un color. Un modo de ser que es muy cercano al modelo económico que está imperando en el país. En el caso de la comunidad todo lo que ves. Todas las acciones y todas las normas tienen por fin proteger o tutelar un bien mayor que en este caso es la comunalidad. Si ves la comunidad todas sus cosas están interconectadas y esa interconexión o el común denominador es la comunalidad (entrevista con Hugo Aguilar, verano de 2012, Oaxaca).

Al comenzar todas estas tareas, tanto los directivos como los miembros del consejo fueron tomando conciencia de las limitaciones enormes que enfrentaban. Tuve la ocasión de realizar varias entrevistas informales con algunos trabajadores de la SAI en ese tiempo. M. era uno de ellos y fue quien me explicó que «todas las mañanas llega mucha gente a la ciudad administrativa donde se ubica la SAI. Son muchas cosas que nos piden y muchas no son de nuestra competencia. Por ejemplo, nos piden que medemos en conflictos agrarios cuando eso debiera ser tarea de la Secretaría de Gobierno».

Y los problemas son muchos. A la escasez de recursos se suma la propia conformación de la SAI. Como me lo explicó L., otro trabajador de la Secretaría,

La SAI tiene cuatro departamentos. La mitad de los trabajadores son de planta y no están interesados en hacer nada nuevo y diferente a lo que el contrato colectivo les dice. Adelfo llegó con la otra mitad de trabajadores que son de confianza [sistema de contrato]. Aunque no todos los trajo Adelfo. A algunos los pusieron los partidos y les da igual trabajar en esa Secretaría o en otro lado. Lo que ellos buscan es usarlo como «trampolín» para diputaciones o cargos importantes. Y es que ése es el problema de todo el gobierno de Cué. Después de 80 años del PRI, éste es un gobierno que tiene muchas deudas que tiene que pagar. Por eso es un gobierno de cuotas (notas de campo, verano de 2011, Oaxaca).

En otra ocasión, hablé respecto a la SAI con un viejo e importante líder de la Sierra Norte. Sabía que se trataba de uno de los fundadores del movimiento de la Sierra de los años 70 y uno de los personajes más respetados

por unos y otros en Oaxaca. Me contó que estaba en conversaciones con los «muchachos de la SAI» (Adelfo y Hugo) porque estaban formando un Consejo de Dirigentes que asesoraría el trabajo de la Secretaría en este nuevo gobierno. Contrario a lo que esperaba, A. A. fue, desde un comienzo, muy pesimista respecto a lo que pudieran hacer en el nuevo gobierno. Me insistió mucho en que no necesitaban más leyes, «con que se cumplieran las que hay, eso ya sería ganancia». Además, me explicó que:

La SAI no es una Secretaría. Apenas una «pinche» oficina. Un departamento del gobierno que no tiene recursos. Ni un peso para hacer nada. La SAI es el ejemplo del racismo del gobierno hacia los pueblos indígenas. Lo único distinto de este gobierno es que por lo menos te escuchan, de ahí a que hagan algo es mucha distancia. Te escuchan pero no hacen nada. La SAI sabemos que no va hacer nada. Sólo la respetamos por las personas que están aquí (Hugo, Adelfo y otros compañeros más).

Hoy se puede venir aquí, pedir una cita y te la dan, pero no resuelven nada... a los pueblos de Oaxaca «les dieron en la torre» varios gobiernos. Primero porque la seguridad alimentaria no se cumplió. Luego, por las presiones de todo tipo. Los pueblos podrían haber quedado todos muy mal si no fuera por la migración que resolvió la presión económica de los pueblos y por el servicio comunitario que ayudó a que se hicieran las cosas en los pueblos... pero hemos tenido gobiernos terribles. Con M. y U. [gobernadores] se comprobó que las mafias penetraron hasta el corazón del Estado... todos los gobiernos habían hecho su parte para dañar a los pueblos pero esos dos últimos se llevaron el estandarte de la destrucción comunitaria. El gobierno de hoy es un ignorante que no sabe nada de los pueblos. Tiene la voluntad de recibirte pero de ahí no mucho más. Gabino no sabe nada y se ha hecho asesorar por gente del D.F. Por chicos «perfumaditos» del ITAM [Instituto Tecnológico de México] y de escuelas privadas que no saben nada de Oaxaca ni saben lo que aquí se requiere. De ahí partimos mal (notas de campo, verano de 2011, Oaxaca).

Como se desprende de esta conversación, Oaxaca vivió momentos particularmente paradójicos. Probablemente, por primera vez se abrió la puerta para la entrada de varios líderes y pensadores de pueblos en diferentes instancias de gobierno. Pero, al mismo tiempo, la experiencia y los años les indicaban a muchos de ellos que había pocas posibilidades de incidir realmente para hacer cambios sustantivos. Por ejemplo, M., otro viejo líder zapoteco que participó en las reuniones del Consejo que asesoraba a los jóvenes directivos de la SAI, me explicó, en una entrevista que tuvimos, que:

Yo creo que hay que decirles que este Estado es fallido, porque a pesar de que tenga un avance legislativo, no tiene las garantías ni los mecanismos para concretar derecho. Debería de gritarlo al Estado. O sea decirle mire pues, este Estado no sirve para garantizar el derecho de los indígenas. No seguir con la máscara de que tenemos un orden jurídico muy acorde con los pueblos, muy benévolo con los pueblos. Hay algunos que hasta critican que por qué hay tantos derechos específicos para los pueblos. Esta realidad es humillante. El trato que se da para concretar los derechos, tendría que desenmascararse. Tendría que decirse que esto está así en términos legales, pero no pasa de ser un poema. Una «pinche» bola de intenciones que no se traduce en la realidad de los pueblos (entrevista con M., líder zapoteco de C., Oaxaca, verano de 2011).

A pesar de las dificultades que los directivos de la SAI fueron detectando, igualmente hicieron todo lo posible para dar vida a esa propuesta de Reforma que, como vimos en el capítulo III, terminó por no ser aprobada y se encuentra congelada hasta el día de hoy. La decepción frente al rechazo a la Reforma, más la represión ejercida contra los maestros en 2016 en Nochixtlán, terminaron por llevar a estos comunales a renunciar al gobierno del cambio. Adelfo envió en los días posteriores al evento de Nochixtlán una comunicación a varios medios donde explicaba sus razones para renunciar. Era la segunda vez que veía los esfuerzos realizados por estos activistas legales y pensadores comunales, y la segunda vez que veía que el Estado después de haber abierto sus puertas, las volvía a cerrar por algún tiempo.

En otro extremo de las experiencias, hay otro momento histórico donde la comunalidad estuvo presente y éste fue durante el proceso de discusión que desarrolló la organización magisterial de Oaxaca para enfrentar la Reforma Educativa impulsada por el gobierno de Enrique Peña Nieto. Era el 20 de diciembre de 2012 cuando la cámara de diputados aprobaba la Reforma Educativa que tiempo atrás había enviado el presidente. Esa Reforma se había propuesto ser, en los discursos, una de las grandes reformas estructurales que el ejecutivo había prometido. Justificada en el objetivo de mejorar sustantivamente la calidad y el acceso a la educación, la iniciativa inmediatamente despertó el rechazo de organizaciones como la sección 22 del magisterio de Oaxaca.

La investigación de Crisóforo Cardoso (2017) nos muestra el itinerario de acciones que fue desarrollando la organización para hacer frente a una

Reforma que, para ellos, no era otra cosa que el intento por privatizar la educación y quitar responsabilidad al Estado en esa materia. Mientras la organización desarrollaba un intenso trabajo organizativo, los medios nacionales se encargaban de diabolizar a organizaciones como la sección 22, la cual aparecía en los medios como una de las instancias que se oponía a que sus agremiados sean evaluados y exigían una autonomía sin ninguna justificación más que mantener sus privilegios, se decía.

La investigación de Cardoso, entre otras cosas, nos revela la forma en que la organización va trabajando a diferentes niveles con el fin de proponer una contrarreforma educativa. La sección 22 solicitaba, por entonces, una Reforma que considerase tres objetivos: 1) proveer de estabilidad laboral, 2) defender la educación pública gratuita y 3) luchar por una educación desde la perspectiva de la comunalidad (Cardoso, 2017, p. 25). Para justificar la inclusión de la perspectiva comunalista, los dirigentes del magisterio demandaban que la nueva ley en materia educativa fuese *ad hoc* a la realidad de Oaxaca, tras lo cual se propusieron realizar una serie de trabajos tendientes a dotar de esta perspectiva a la contrapropuesta de Reforma. Trabajaron días y meses en ello (Cardoso, 2017, p. 42).

La investigación de Cardoso muestra cómo, los dirigentes de diferentes secciones y estamentos de la organización desarrollaron un enorme trabajo para ir nutriendo esa perspectiva comunalista. Los teóricos de la contrarreforma indicaban basarse en cuatro fundamentos teóricos: 1) la teoría crítica, 2) la pedagogía radical, 3) la educación liberadora y 4) la interculturalidad y comunalidad (Cardoso, 2017, p. 194). De manera bastante detallada, Cardoso finalmente nos muestra los problemas de aplicación práctica de la contrarreforma de los maestros. Señala, por ejemplo, que al modificar contenidos educativos y acercar a los alumnos a valorar el campo y sus actividades como enseña la comunalidad, los padres de familia en los pueblos se preguntaban cómo podría ser esto posible puesto que durante todo el siglo xx se les impulsaba a abandonar el campo y ver la ciudad como la mejor opción y «hoy quieren que volvamos», decían las familias, al campo con todas las crisis que allí existen. Ciertamente las personas de comunidades y de pueblos no entendían la necesidad de volver a un momento que veían como atrasado y parte de su pasado. Ellos demandaban una educación para ayudar a que sus hijos encontrasen luego un empleo. Mientras tanto, la organización fue comprendiendo que su objetivo de incorporar la filosofía comunalista tenía límites y que había que pensar en alternativas.

Al terminar su investigación sobre los maestros de Oaxaca, Cardoso llega a concluir que hubo muchas limitaciones para desarrollar y lograr tener una contrarreforma, pero que ésta reflejó que la comunalidad es uno de los más grandes sueños utópicos de los intelectuales y líderes de comunidad (op.cit., p. 239).

Los experimentos por hacer que la comunalidad entre a algunas de las esferas del gobierno, o a las zonas donde se toman decisiones de poder, no han dado sus frutos. Sin embargo, estamos lejos de poder anunciar que esto no ocurrirá jamás. Al contrario, vemos más bien que justamente en estos actos reiterados e insistentes de los pueblos subyacen las principales líneas de fuerza que los mantienen presentes.





## CONCLUSIONES

Llegamos al final de este libro después de haber visto una amplia colección de temas y problemas que configuran las formas en que se ha pensado lo indígena en Oaxaca y en México. Como el lector y la lectora de este libro habrán podido advertir, trabajé temas que, en mi opinión, son monumentales y son, también, de la máxima importancia política. Por estas razones, estoy seguro de que sobre estos temas no hay consensos definitivos ni lecturas universales. Al contrario, son temas de tal importancia histórica y social en México que difícilmente dejan a alguien sin querer dar su opinión o sin querer elaborar su propia interpretación. Estoy convencido de que mi lectura de estos problemas es parcial, pero, al mismo tiempo, espero que haya sido una revisión ordenada y con abundantes sugerencias para comprender los difíciles momentos que se viven en la actualidad.

Con esto me refiero a que los problemas abordados en este libro son también temas que reflejan las múltiples crisis de época que tenemos. De muchas maneras, la principal conclusión a la que llegamos en este libro es que hemos confirmado la imperfección de la integración y de las ideas de nación en México. Hemos cuestionado, con la revisión de tres campos de producción de ideas e imágenes sobre lo indio, toda la antropología política del ciudadano en México. El caso de los pueblos y las comunidades, precisamente, comprueba que la idea misma de *ciudadanía liberal* que se ha construido, casi siempre lo ha hecho bajo un esquema excluyente.

El estudio también nos lleva a pensar en la incapacidad que hemos tenido para imaginar otras formas de integración más allá de las ideas de nación y ciudadanía. Al observar cada uno de los campos estudiados en este libro, y al mirar toda su enorme heterogeneidad y complejidad, justamente confirmamos que se requiere una revisión profunda sobre los conceptos maestros de integración, diferencia y ciudadanía.

¿Es posible pensar en una disciplina antropológica y un derecho que produzcan y favorezcan en y para la diferencia? ¿Es posible una alianza de ciencias y de saberes locales que no termine por producir un «otro» esencializando, incluso la alteridad misma? En mi opinión y después de este estudio, estoy convencido de que esto es urgente. Creo que la antropología hoy, en su momento post-indigenista, no tiene, por fin, ninguna misión civilizadora que atender. Aunque lógicas de guerra fría pueden persistir en sus campos de trabajo, la antropología se enfrenta a una enorme oportunidad de pensarse actuando en medio de la hibridez, no para anular o universalizar las diferencias, sino precisamente para ayudarnos a entenderlas y proveerles de espacios adecuados para existir. Pero trabajar de modo favorable con la existencia de la diversidad es estar también a favor de todas las diversidades; en este sentido, es, ciertamente, una agenda mayor de la academia en la actualidad.

En este libro, además, hemos visto cómo Oaxaca es un espacio que no puede sino definirse por su intensidad, por el dinamismo de sus fuerzas y de sus actores, por las batallas épicas que han librado unos y otros para entenderse y para configurar un estado de vida determinado. Y, en esa intensidad, los temas indígenas y sus dimensiones legales ocupan un lugar mayor en la sociología del estado. Son dos de sus capítulos principales. En esos temas, dada la intensidad y el dinamismo descrito, termina por resultar difícil escribir y pensar fuera del marco de ideas que se han producido sobre los pueblos y sus culturas.

Llegué a Oaxaca a comenzar mi investigación cuando iniciaba el gobierno del cambio. Las esperanzas de transformación se extendían a lo largo y ancho del estado de Oaxaca. Para entender la forma en que se había pensado lo indígena, decidí optar por utilizar el concepto de *archivo indígena*, el cual tomé de reflexiones realizadas en otras latitudes. Lo hice porque me pareció que podía ser una buena estrategia de método. Debemos recordar que era preciso encontrar una fórmula de observación que me permitiera seguir las fuerzas que van conformando la definición sobre los indios y sus pueblos. En este sentido, el *archivo indígena*, como esa colección de imágenes negativas y positivas sobre los indígenas y sus comunidades, me resultó provechoso porque, justamente, me ayudó a comprender la construcción de ese archivo en tres campos de observación. No estoy seguro de que los tres campos escogidos sean los más provechosos para entender el problema de la definición de los indios y sus pueblos. Lo cierto

es que los considero clave y me di cuenta de que todo el tiempo son reiterados por pensadores y autoridades en discursos, rituales burocráticos y en la promulgación de nuevas leyes.

Descubrimos también en este estudio, que el *archivo indígena* está lejos de poder ser definido como un archivo «muerto». Al contrario, se trata de un archivo vivo e intenso donde una variedad contrastante de actores participa. Se trata de un archivo que no termina por hacerse sino todo lo contrario: es más bien un campo donde fuerzas diversas se dan lugar para contender y batallar.

Gracias a la estrategia seguida de estudiar el archivo indígena para entender la actuación de los campos y sus actores, pudimos descubrir que todos luchan al participar alimentando el archivo. Contrario a una visión donde en el archivo sólo se establecerían líneas hegemónicas de dominación, hallamos en él a una variedad de actores que resisten y luchan. Abogados y activistas legales disputan definiciones clave del archivo. Nuevas formas de concebir la antropología también intentan impactar en éste. Y, por supuesto, pueblos y autoridades, pensadores y líderes de comunidades tratan de sacudirlo todo el tiempo. El archivo, en este sentido, es un territorio en disputa. Un espacio donde las batallas ideológicas se dan lugar. Y aquí podemos volver sobre una de las preguntas que presenté en la introducción del libro: ¿qué cosas o cuáles elementos son los que unen a los tres campos de estudio analizado? Creo que hay varias cosas en común. En primer lugar, en los tres campos estudiados hay una economía política y una economía general del poder que da contexto y establece los parámetros que dibujan los contornos de las luchas. También en los tres campos hay una historia y una genealogía de sucesos que hicieron posible concebir el momento actual que se nos presenta.

Al mismo tiempo, los tres campos se vinculan, de uno u otro modo, con pueblos y comunidades que no fácilmente se dejan vencer. Se trata del actor comunitario, indígena, comunalista o miembro de un pueblo, que está ahí todo el tiempo, interviniendo sobre el archivo, actuando en los campos legales, cuestionando el papel de los académicos. Ellos son el elemento común activo, ejemplo de que, como he planteado en este libro, los fenómenos son fuerzas y éstas son las que debemos estudiar con detalle.

Visto el carácter híbrido y diverso del archivo, en cada uno de los campos, es que entiendo también, en este estudio, que el archivo se puede presentar de dos formas. En un nivel, el archivo puede actuar como

dispositivo de control y dispositivo de domesticación. En ese sentido, el archivo como dispositivo puede ser utilizado como herramienta para extraer las fuerzas, docilizarlas y transformarlas en rasgos más o menos insípidos desde el punto de vista del poder. Pero, desde otro lugar de observación, el archivo puede ser una plataforma para resistir, un espacio para luchar, un lugar desde el cual instalar las narrativas de resistencia y de reconstitución. De ahí que el archivo ha sido, en este estudio, más que un concepto definido como tipo ideal, una noción estratégica para entender la operación de los campos y sus interacciones.

Y hemos visto, de este modo, los campos académicos, legales y de la comunalidad. En el primero de ellos, hemos rastreado las fuerzas principales que dieron vida y sentido al indigenismo en México. Allí vimos la compleja relación que existió entre la antropología y el Estado. Vimos también, cómo su misión civilizatoria estuvo entrelazada con narrativas de modernización que le daban justificación y legitimidad. En ese sentido, he cuestionado la forma en que esa antropología –que no fue toda la antropología pero sí la dominante– terminó por contribuir a una orientalización determinada; por medio de ésta no se nos dijo mucho acerca de ellos, sino que al producir la alteridad, se llenó de contenido lo que nosotros mismos éramos o debíamos ser.

Al final, en el archivo indígena de la antropología, mostré las zonas intensas donde esto vino a aterrizar en Oaxaca, básicamente a través del estudio de los cambios legales y los discursos sobre reconocimientos, donde la antropología participó activamente. De esta forma, dejamos abierta también la interrogante de saber hacia dónde se dirigirá la antropología en los próximos años en una nueva época que ha comenzado, y que definimos como *post-indigenista*.

También, nos detuvimos a ver la producción legal del archivo indígena. Allí descubrimos que se trata de campos legales altamente diversos y con actores heterogéneos. En esa diversidad, existen actores progresistas y conservadores que contienden por fijar ideas de lo que significan los pueblos y sus culturas para el estado de Oaxaca, pero también para el mundo. Al mirar las principales confrontaciones que se dan en el archivo legal y en los campos jurídicos, descubrimos que la disputa entre el derecho positivo y los derechos indígenas es la arena principal de confrontación y de lucha. Los activistas legales lo tienen muy claro y es por ello que despliegan enormes esfuerzos por triunfar en estas luchas.

Diría que narrativas clave que enfrentan a los actores, en los campos legales, son aquellas que se disputan entre las dimensiones singulares y universales de las culturas legales. También sobre el carácter real y el formal del derecho, y sobre la bondad y pertinencia de los sistemas normativos de los pueblos y comunidades. Todo ello dibuja una guerra de baja intensidad legal y dispone a actores altamente dicotómicos y contradictorios entre sí.

El último de los campos analizados es el ocupado por los actores intelectuales y dirigentes de pueblos que construyen visiones sobre ellos a través de la teoría de la comunalidad. Allí nos detuvimos a presentar en sus orígenes y discusiones principales a esta teoría. Vimos múltiples escenarios donde ella ha estado presente. Y también nos dimos tiempo para cuestionar ciertos elementos que ella propone en una lectura sobre sus posibilidades de incidencia en el contexto actual.

Gracias a la observación de este último campo de análisis, entendimos que –favorablemente– el archivo indígena no está simplemente ahí para ser consumido y absorbido en su totalidad. Al contrario, justamente el estudio demuestra la fuerza y la insistencia de una parte de la sociedad oaxaqueña, aquella más vulnerable y menos favorecida, que hace todos los esfuerzos por transformar el contenido del archivo por medio de su propia politización.

Por último, he aprendido muchas cosas en este trabajo. Aprendí que una pregunta importante es, justamente, ¿cómo acompañar procesos de pueblos y comunidades sin exotizarlos y sin actuar paternalistamente? Y, junto a esa pregunta, está otra más: ¿cómo hacer antropología que empuje a la vida, a las fuerzas y energías de las culturas?

Creo que, enfrentados a un fenómeno a estudiar –en especial si hay tantos elementos y su historia es tan compleja como la que yo he escogido para analizar–, debemos identificar primero los campos principales donde se podrían observar las fuerzas. Se recomienda, también, estudiar esos fenómenos como fuerzas y a las mismas culturas como fuerzas importantes de la sociedad.

Esas fuerzas, además, se deben analizar caso a caso, evitando universalizar o generalizar con facilidad sus alcances. También es preciso historizar cada fenómeno y sus campos, entendiendo las genealogías que le dieron vida a ese proceso. Y, al hacer todo esto, ir sin prejuicios, o con los mínimos sesgos posibles. Sabemos que los sesgos pueden estar presentes, pero lo importante será estar consciente de ello y atento a sus efectos.

Mirado todo esto, en su conjunto, podemos concluir que el archivo crea realidad, o al menos crea modelos de realidad. Modelos para pensar e incluso para sentir estos temas. La noción de *archivo* emerge así como un concepto estratégico, como una herramienta heurística para examinar de manera crítica la oposición, superposición e interrelación de narrativas, prácticas y políticas sobre lo indígena en Oaxaca y en México.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology* 1(1), 58-89. <https://doi.org/10.1002/9781444309706.ch1>
- Adams, P. (1990). *Conflictos por tierras en el Valle de Oaxaca*. México: INI / CONACULTA.
- Aguayo, S. (18 de febrero de 2011). Oaxaca detonante de la etapa de transición. *La Jornada*.
- Aguirre Beltrán, G. (1980). *Obra antropológica IV. Formas de Gobierno Indígena*, México: INI / FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1955). *Teoría y práctica de la educación indígena*, México: FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1955). *Programas de salud en la situación intercultural*, México: FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1955). *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec*, México: FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1963). *Medicina y magia : El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: FCE.
- Aguirre Beltrán, G. (1992). *Obra Polémica*. México: INI.
- Alcántara, H. (2004). *Vivencias y convivencia de un alcalde mixe*. México: CONACULTA.
- Alchon, S. (2003). *A Pest in the Land: New World Epidemics in a Global Perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Alvarado, A. M. (2008). Migración y pobreza en Oaxaca. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*. México: ediciones EON.
- Anaya, A. (2005). The emergence and development of the politics of recognition of cultural diversity and indigenous peoples' rights in Mexico: Chiapas and Oaxaca in comparative perspective. *Journal of Latin American Studies*, 37, 585-610. <https://doi.org/10.1017/s0022216x05009478>
- Anderson, B. (2006). *Comunidades imaginadas*. Madrid: FCE.
- Aquino, A. (2010). La generación de la "emergencia indígena" y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de decolonización. *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, 29(15), 7-21.
- Aquino, S. (2013). Interrogando la costumbre y la legislación indígena: contribuciones y horizontes de la antropología jurídica en Oaxaca. *Nueva Antropología*, XXVI(78), enero-junio, 2013, 87-117.
- Arcidiácono, P., Espejo, N. y C. Rodríguez (Coords.). (2010). *Derechos*



- sociales: justicia, política y economía en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.
- Arellanes, A. (1999). *Oaxaca. Reparto de la tierra, alcances, limitaciones y respuestas*. México: UABJO.
- Arenas, J. (1958). Todos somos mexicanos [documental]. México: INI.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aron, R. (1985). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arrijo, L. A., Sánchez, C. (2012), *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las reformas Borbónicas a la Reforma Agraria*. México: Colmich / UABJO.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. Ithaca Press.
- Bailón, J. (1999) *Pueblos indios, élites y territorio. Sistema de dominio regional en el sur de México: Una historia política de Oaxaca*. México: El Colegio de México. <https://doi.org/10.2307/j.ctvhn07nx>
- Barabas, A., Bartolomé, M. (1974). Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, Mexico. *Critique of Anthropology*, 1(1), 74-91. <https://doi.org/10.1177/0308275x7400100105>
- Barrera-Bassols, D. (2006). Mujeres indígenas en el sistema de representación de cargos de elección. El caso de Oaxaca. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 3(1).
- Barthes, R. (1973). *Texte (théorie du)*. Paris: Encyclopédie Universalis.
- Bartra, R. (1974). El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, 36(3), 459-482. <https://doi.org/10.2307/3539488>
- Bautista, E. (2010). *Los nudos del régimen autoritario. Ajustes y continuidades de la dominación en dos ciudades de Oaxaca*. México: Porrúa / UABJO.
- Bazin, J. (2000). L'anthropologie en question: altérité ou différence. En Y. Michaud (ed.), *Qu'est ce que la société? Université de tous les savoirs*. Paris: Odile Jacob.
- Beas, C. (2007). *La batalla por Oaxaca*. México: Yope Power.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.
- Besserer, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En G. Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*. México: COLMICH.
- Besserer, F. (2004). *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México: UAM / Plaza y Valdés.
- Besserer, F., Kearney, M. (Eds.). (2006). *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Juan Pablos / UAM.
- Bhabha, H. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre los cosmopolitismos vernáculos*. México: Siglo XXI.
- Blas López, C. (2007). *Oaxaca, ínsula de rezagos. Crítica a sus gobiernos de razón y de costumbre*. Oaxaca: Editorial Siembra.
- Boas, F. (2008). *Franz Boas: textos de antropología*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces.
- Bonfil Batalla, G. (1992). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En *Identidad y Pluralismo cultural en América Latina* (pp. 25-45). Puerto Rico: CEHASS.

- Bos, V., Velut, S. (2016). Introduction, *Cahiers des Amériques latines*, 82. <https://doi.org/10.4000/cal.4330>
- Botey, M. (2014). *Zonas de disturbio. Espectros del México indígena en la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Burchardt, H. J. (2014). Logros y contradicciones del extractivismo. Bases para una fundamentación empírica y analítica. *Nueva Sociedad*.
- Calderón, M. (2002). Ciudadanos e indígenas en el Estado populista, en M. A. Calderón, W. Assies y T. Salman (eds.), *Ciudadanía, cultura política y reforma del Estado en América Latina*. México: COLMICH / IFE.
- Cámara, F. (1952). Religious and political organization. En S. Tax (ed.), *Heritage of conquest*. Illinois: The Free Press.
- Cancian, F. (1990). *Economía y prestigio en una comunidad Maya*. México: INI.
- Cardoso, C. (2017). *Prácticas y discursos de resistencia frente al Estado. Sección XXII del SNTÉ-CNTE*. Tesis Doctoral en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- Carrasco, P. (1985). La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial, en J. Llobera (comp.), *Antropología Política* (pp. 323-340). Barcelona: Anagrama.
- Carrasco, P. (1990). Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas, en M. Suárez (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. 1. México: Alianza Editorial.
- Castillejo, A. (2018). Del ahogado el sombrero, a manera de manifiesto: esbozos para una crítica al discurso transicional. En N. Cabanillas y A. Villalón (eds.), *Gramáticas da [pós]violência: identidades, guerras, corpos e fronteiras*. Vibrant: *Virtual Brazilian Anthropology* (UFRJ), 15 (en proceso).
- Castro Neira, Y. (2014). Migraciones a debate. Las cuestiones políticas en la época de los regímenes del terror. *Desacatos*, 46, 32-51. <https://doi.org/10.29340/46.1355>
- Castro Neira, Y. (2009). *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*. México: Editorial Juan Pablos.
- Collier, J. (1998). The Peaceful Resolution of a Cortacabezas Case in the Toztzil Maya Community of Zinacantan, Chiapas, México. *América Indígena* LVIII(1-2), 203-220.
- Comaroff, J., Robert, S. (1981). *Rules and Processes. The cultural logic in an African Context*. University Chicago Press.
- Comaroff, J. (1995). The Discourse of Rights in Colonial South Africa: Subjectivity, Sovereignty, Modernity. En Sarat A. y Keams T. (eds.), *Identities, Politics, and Rights* (pp. 193-236). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Comaroff, J., Comaroff, J. (2009). *Violencia y ley en la poscolonía: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Cook, S. F., Woodrow, B. (1977). *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, Tomo I. México: Siglo XXI.
- Cordero, C. (2010). *La Vara de Mando. Costumbre jurídica en la transmisión de*

- poderes*. Oaxaca, México: H. Ayuntamiento de Oaxaca.
- Chance, J., Taylor, W. (1985). Cofradías y cargos: An historical perspective on the Mesoamerican Civilreligious hierarchy. *American Ethnologist*, 12(1), 1-26. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010>
- Chebel, M. (2007). *L'Esclavage en terre d'islam: Un tabou bien gardé*. París: Fayard.
- Dahlgren, B. (1954). *La Mixteca: su cultura e historia prehispánica*. México: Universitaria.
- Dalton, M. (1990). *Oaxaca: textos de su historia, Vol. 3*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Dalton, M. (2002). Encierro intelectual. Entrevista con Salomón Nahmad. *Desacatos*, 9, 163-176.
- Dalton, M. (2010). *Mujeres: género e identidad en el Istmo de Tehuantepec*, Oaxaca. México: CIESAS.
- Das, V., Poole, D. (Eds.). (2004). *Anthropology in the Margins of State*. School of American Research Press.
- De Genova, N. (2016). *Europe / Crisis: New Keywords of «the Crisis» in and of «Europe»*. Zone Books Online.
- De la Cadena, M., Blaser, M. (Eds.) (2018). *A World of many worlds*. London: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478004318>
- Dehouve, D. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*. México: Miguel Ángel Porrúa / CIESAS / CEMCA.
- De La Peña, G. (2006). A new Mexican nationalism? Indigenous rights, constitutional reform and the conflicting meanings of multiculturalism. *Nations and Nationalism*, 12(2), 279-302. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8129.2006.00241.x>
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010). *Mil mesetas*. Madrid: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *Nombre de pila de Benjamin. Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Díaz, F. (2015). Autorreflexiones. *La Jornada*, consultado en <https://www.jornada.com.mx/2015/07/11/oja-auto.html>
- Díaz Cruz, R. (2006) (Ed.). *Renato Rosaldo. Ensayos de Antropología Crítica*. México: UAM y Juan Pablos.
- Domínguez, M. (1989). Los Sistemas de Cargos Mixes. *Cuadernos de las Primeras Jornadas sobre Estudios Mixtecos y Mixes de Oaxaca*.
- Dorfman, A., Mattelart, A. (1979). *Para leer el Pato Donald*. México: Siglo XXI.
- Dosse, F. (2010). *Gilles Deleuze y Felix Guattari: Biografías cruzadas*. Madrid: FCE.
- Drucker-Brown, S. (1988). Malinowski en México. *Anuario de Etnología y Antropología Social*, I, 18-57. México: CIESAS / UAM / UIA.
- Durand, V. (2007). Prólogo. En J. Hernández, *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI / UABJO.
- Durkheim, É. (2012). *La división del trabajo social*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Dussel, E. (2003). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 41-53). Buenos

- Aires: CLACSO-UNESCO
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur, descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Duve, T. (2017). Indigenous Rights in Latin America: A Legal Historical Perspective. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, 2017-02.
- Duverger, Ch. (2007). Espagnols-Indiens: le choc des civilisations. *L'Histoire*, 322, 14-21.
- Elizarrarás, R. (2002). *Gobernabilidad y autonomía indígena: motivos y efectos en el reconocimiento de los usos y costumbres en Oaxaca*. Tesis de Licenciatura en Ciencia Política, Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Escalona, J. L. (2009). *Política en el México rural contemporáneo*. México: UNAM.
- Escalona, J. L. (2013). ¿Por qué la antropología sigue atrapada en el tema de la «identidad étnica»? Hacia una antropología de la producción de la diferenciación. En J. Uzeta (ed.), *Identidades diversas, ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre «ser indígena» y «ser ciudadano»*. México: COLMICH.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Esteva, G. (2007). La otra campaña, la APPO y la izquierda: reivindicar una alternativa. *Cuadernos del Sur*, II(24/25).
- Esteva, G. (2010). Lecturas de la Transición. *El Topil, Boletín bimestral de análisis y reflexión*, Nueva Epoca, 11, Oaxaca: Servicios para una Educación Alternativa.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud* México: ERA.
- Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Ediciones de la Vicepresidencia de la República Plurinacional de Bolivia.
- Fábregas, A. (1980). Introducción. En G. Aguirre Beltrán, *Obra antropológica IV. Formas de Gobierno Indígena*. México: INI / FCE.
- Fanon, F. (1978). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Fassin, D. (2013). *Enforcing order. An ethnography of urban policing*. Cambridge: Polity Press.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Barcelona: Ediciones Traficantes de Sueños.
- Ferguson, J. y Gupta, A. (2002). Spatializing states: toward an ethnography of Neoliberal governmentality. *American Ethnologist*, 29(4), 981-1002. <https://doi.org/10.1525/ae.2002.29.4.981>
- Fitzpatrick, P. (1990). Custom as imperialism. En *Law, society, and national identity in Africa* (pp. 15-30). Hamburg: U. Spellenberg.
- Fitzpatrick, P. (1998). *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI.
- Flores, H. C. (2014). El paternalismo ecológico y la formación de un régimen disciplinario ambiental en la sierra norte de Juárez, Oaxaca. En A. Agudo Sánchez, M. Estrada (coords.), *Perspectivas interdisciplinarias del poder y la política* (pp. 197-228). México: El Colegio de México.
- Foerster, R. (2012). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis*, 2, 1-18. Recuperado de <http://polis.revues.org/7829>

- Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2008a). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2008b). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de poder*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). Prólogo. En R. Castel, *El orden psiquiátrico. La edad de oro del alienismo*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Editorial Sígueme.
- Gallinier, J. (1987). *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad Otomi*, México: INI / CEMCA.
- Gamio, M. (1922). *La población del Valle de Teotihuacán*, México: Porrúa.
- Gamio, M. (2006). *Forjando Patria*. México: Porrúa.
- Garibay, C., Boni, A., Panico, F., Urquijo, P. (2014). Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcord Inc. en Mazapil, Zacatecas. *Revista Desacatos*, 44, 113-142.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2006). *El Capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Idea Books.
- Gil, R. (2006). *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y le desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. México: Editorial Juan Pablos.
- Gijsbers, W. (1996). *Usos y Costumbres. Caciquismo e intolerancia religiosa*. México: Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño.
- Glick Schiller, N., Wimmer, A. (2002). Methodological Nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2(4). <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- Gluckman, M. (1963). *Order and rebellion in tribal Africa*. Londres: Cohen and West.
- González Casanova, P. (1963). Sociedad Plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 6(3).
- González, A. (2010). El nuevo gobierno de los Pueblos Indígenas. *El Topil, Boletín bimestral de análisis y reflexión*, Nueva Época, 11.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español S. XVI-XVIII*, México: FCE.
- Gudynas, E. et al. (Coords.) (2011). *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensa del territorio en América*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Hajjat, A., Mohammed, M. (2016). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*. París: La Découverte / Poche.
- Hall, S. (1994). Estudios Culturales: dos paradigmas. *Causas y azares. Los lenguajes de la comunicación y de la cultura en (la) crisis*, 1.

- Hammersley, M., Atkinson, P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Harris, M. (1964). *Patterns of race in the Americas*. Nueva York: Walter.
- Harvey, D. (2010). *Le Nouvel impérialisme*. París: Les Prairies Ordinaires.
- Hernández, J. (2007). *Ciudadanías diferenciadas, política de reconocimiento y defensa de la identidad colectiva en Oaxaca*. México: Plaza y Valdés.
- Hernández, J. (2010). *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: Los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI / UABJO.
- Hernández, J. (2016). *Derechos Indígenas en las sentencias del TEPJF*, México: Editorial del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Hernández, V., Hidalgo, C., Stagmaro, A. (Comps.). (2005). *Etnografías globalizadas*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología Ediciones.
- Hernández Navarro, L. (2008). Oaxaca: memoria viva, justicia ausente. *El Cotidiano. Revista de la Realidad Mexicana Actual*. México: EON.
- Hernández, L. (2006). La APPO. *La jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2006/11/21/index.php?section=opinion&article=027a1pol>
- Hernández, A. (Coord.) (1998). *La otra palabra: mujeres y violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal*. México: CIESAS / COLEM / CIAM.
- Hirai, S. (2009). *Economía política de la nostalgia*. México: Juan Pablos / UAM.
- Hobsbawm, E. (1994). *Marxismo e historia social*. Puebla, México: BUAP.
- Juan Martínez, V. L. (2010). *El Municipio: piso y techo de la autonomía indígena. Multiculturalismo, constitucionalismo e instituciones subnacionales en Oaxaca* [ponencia presentada en el Congreso LASA, Toronto, Canada].
- Kearney, M. (1996). *Reconceptualizing the peasantry*. Westview Press, University of California Riverside.
- Kearney, M. (1999). Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas. En G. Mummert (ed.), *Fronteras Fragmentadas*. México: COLMICH.
- Kelsen, H. (1988). *Teoría general del derecho y del estado*, México: UNAM.
- Kelsen, H. (2011). *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires: Editorial Porrúa.
- Khagram, S., Levitt, P. (2006). Constructing transnational studies. Recuperado de <http://www.peggylevitt.org/pdfs/Levitt.Khagram-cnstrcttransstdies.pdf>
- Kristeva, J. (1969). *Sèmiôtikè. Recherches sur une sémanalyse*. París: Tel Quel.
- Krzywicka, K. (2011). Situación jurídica de los pueblos indígenas de Venezuela. Dilemas de representación y participación. *Revista del CESLA*, 14, 73-107.
- Lacan, J. (1981). *El Seminario de Lacan, 1958-1959*. Buenos Aires: Paidós.
- Layton, R. (1997). *An introduction to theory in anthropology*. Londres: Cambridge University Press.
- Le Clercq, J. A. y Rodríguez, G. (Coords.) (2016). *Índice global de impunidad 2016*. México: CESIJ / UADLP.
- Lemm, V. (2010). *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Leopold, D. (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal.
- Lewis, B. (2005). Race et esclavage au Proche-Orient. En *Islam*. París: Gallimard.
- Lewin, P., Guzmán, E. (2003). La migración indígena. En A. Barabas y M. Bartolomé

- (eds.), *Atlas etnográfico de Oaxaca*. México: INAH.
- Lisbona, M. (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: COLMICH / Universidad de Artes y Ciencias de Chiapas.
- Lomnitz, C. (13 de abril de 2010). Conferencia en Simposio Internacional «Pensar el mundo desde las ciencias sociales, hoy». México, UNAM.
- Lomnitz, C. (2014). *La etnografía y el futuro de la antropología en México*. Recuperado de <https://www.nexos.com.mx/?p=23263>
- Lomnitz, L. (1989). *Como sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- López, R. A. (2015). Olinalá y la indigenización transnacional de la cultura nacional mexicana. En D. Gleizer y P. López, *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: EyC / UAM.
- López Bárcenas, F. (2002). *Reconocimiento constitucional de los derecho indígenas en México. Controversias*. En Memorias del III Encuentro: Pluralismo Jurídico, presente y futuro, Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quetzaltenango, Guatemala.
- López Caballero, P. (2015). Las políticas indigenistas y la «fábrica» de su sujeto de intervención en la creación del primer Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (1948-1952). En D. Gleizer y P. López, *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: EyC / UAM.
- Lukes, S. (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: Siglo XXI.
- Lund, J. (2016). *El Estado mestizo. Literatura y raza en México*. México: Malpaso.
- Magazine, R. (2015). *El Pueblo es como una rueda. Hacia un replanteamiento de los cargos, la familia y la etnicidad en el Altiplano de México*. México: UIA.
- Maier, J., Ambos, K., Woischnick, J. (2000). *Las reformas procesales penales en América Latina*. Buenos Aires: Editorial del Instituto Max Planck.
- Malinowski, B., De la Fuente, J. (1957). La economía de un sistema de mercados en México. Un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano. *Acta Anthropologica*, Época 2, I(2), México: ENAH.
- Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- Maldonado, B. (2003). La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En J. J. Rendón, *La comunalidad. Modo de vida indio*. Tomo I. México: CONACULTA.
- Manzo, C. (2011). *Comunalidad, Resistencia Indígena y Neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec. Siglos XVI-XXI*. México: Editorial Ce-Acatl.
- Mariátegui, J. C. (2012). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México: ERA.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México: CONACULTA.
- Martínez Vásquez, V. R. (2007). Crisis política y represión en Oaxaca. *Cuadernos del Sur*, II(24/25), Oaxaca.
- Martínez Vásquez, V. R. (2008). Crisis política y represión en Oaxaca. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*. México: EON.

- Marx, K., Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (2003). *Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (2009). *Formaciones económicas precapitalistas* [texto preparado por Eric J. Hobssbawn]. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2012). *El Capital I. Crítica de la economía política*. México: FCE.
- Marx, K. (2014). El programa de Gotha. Recuperado en <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Karl%20Marx%20%20Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>, visitada en noviembre de 2014.
- Mateos, L. S., Dietz, G. (2016). Universidades Interculturales en México, Balance crítico de la primera década. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 21(70), 683-690. <https://doi.org/10.25009/cpue.v0i19.974>
- Mauss, M. (1991). Ensayo sobre el don. En *Sociología y antropología* (pp. 155-263). Madrid: Tecnos.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur L'Afrique décolonisée*. París: La découverte.
- Medina, A. (1996). Prólogo. En L. Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, México: UAEM.
- Medina, A. (2001). Alfonso Villa Rojas, el etnógrafo. *Revista Ciencia Ergo Sum*, 8(2), 214-224.
- Méndez, R. (2018). *Atzompa, tierra de usos y costumbres: Reforma, conflicto e impugnación electoral*, Tesis de Doctorado en Antropología Social, CIESAS, México.
- Méndez y Mercado, L. (1985). *Migración: decisión involuntaria*. México: INI.
- Mestiri, S. (2016). *Décoloniser le féminisme. Une approche transculturelle*. París: VRIN. <https://doi.org/10.7202/1040330ar>
- Mignolo, W. (2003). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Miljiker, M. E. (2006). Duncan Kennedy y la crítica a los derechos. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, 7(1).
- Mitchell, T. (1999). Society, economy, and the state effect. En G. Steinmetz (ed.), *State / Culture: State-Formation after the Culture Turn* (pp. 76-97). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Morales, T. (2003). *Negociando el futuro: los cambios en el sistema de cargos de Santa Ana del Valle, Oaxaca*. Oaxaca, México: Centro INAH.
- Morris, S. D. (1999). Corruption and the Mexican Political System: Continuity and Change. *Third World Quarterly*, 20(3), 623-643. <https://doi.org/10.1080/01436599913721>
- Mujica, J. (2011). *Micropolíticas de la corrupción: Redes de poder y corrupción en el Palacio de Justicia*. Lima: Ediciones de la Asamblea Nacional de Rectores.
- Pérez Soto, C. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Ítaca.
- Nader, L. (1998). *Ideología armónica. Justicia y control en un pueblo de la montaña*



- zapoteca*. México: CIESAS.
- Nahmad, S. (2008). La descolonización de México, pendiente: Salomón Nahmad, [entrevista de Lorenzo León Diez]. Recuperado de <http://www.cicloliterario.com/ciclo69febrero2008/ladescolonizacion.html>
- Nash, M. (1958). Political relations in Guatemala. *Social and economics studies*, 7(1), pp. 65-75.
- Nancy, J. L. (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.
- N'Diaye, T. (2008). *Le génocide voilé. Enquête historique*. París: Gallimard.
- Niujten, M. (2003). *Power, community and the State. The political Anthropology of Organization in Mexico*. Londres: Pluto Press.
- Nietzsche, F. (2005). *Así hablaba Zaratrusta*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdp8>
- Olivera, M., Romero, M. de los Á. (1973). La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI. *Revista Mexicana de Sociología*, 35(2), 227-287. <https://doi.org/10.2307/3539586>
- Palerm, Á. (1992). Introducción. En G. Aguirre Beltrán, *Obra Polémica*. México: INI.
- Palerm, J. V. (1997). The Expansion of California Agriculture and the Rise of Peasant Workers Communities. En S. Jonas y S. D. Thomas, *Immigration: A Civil Rights Issue for the Americas*. Wilmington, Delaware, USA: Scholarly Resources, Inc.
- Pashukanis, E. B. (1976). *La teoría general del derecho y el marxismo*. México: Grijalbo.
- Perrineau, P. (1975). Sur la notion de culture en anthropologie. *Revue française de science politique*, 25(5), 946-968. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1975.393637>
- Poole, D. (2006). Los usos de las costumbres. Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal. *Revista Alteridades*, 31, 9-21.
- Poole, D. (2011). *The Birthplace of Law: Reclaiming the Local as Law*. [Unpublished ms].
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: literaturas de viajes*. México: FCE.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Radcliffe, S., Westwood, S. (1999). *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Ramírez, S. (2015). Derechos de los Pueblos Indígenas y Reforma Procesal Penal, Casos de Chile y Guatemala. Recuperado de: <http://biblioteca.ceja-mericas.org/bitstream/handle/2015/488/ramirez-der-pueblos-indigenas.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ravicz, R. (1965). *Organización social de los mixtecos*. México: INI.
- Recondo, D. (2001). Usos y costumbres, procesos electorales y autonomía indígena en Oaxaca. En Lourdes de León Pasquel (coord), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México: Porrúa.
- Recondo, D. (2007a). *La política del Gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: CIESAS / CEMCA.
- Recondo, D. (2007b). Ayutla-Mixes: genealogía de un conflicto electoral con raíces múltiples. En J. Hernández (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*. México: Siglo XXI.
- Redfield, R. (1941). *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago.
- Redfield, R. (1944). *Yucatán: una cultura de transición*. México: FCE.
- Redfield, R., Villa Rojas, A. (2019). *Chan Kom. A Maya Village*. California: Western States Folklore Society.
- Regino, A. (2011). La libre determinación: derecho fundamental de los pueblos indígenas y base de la transformación de los estados en contextos multiculturales. Tesis de licenciatura en Derecho, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Reina, L. (2004). *Historia de los pueblos indígenas de México. Caminos de luz y sombra. Historia indígena de Oaxaca en el siglo XIX*. México: CIESAS.
- Rendón, J. J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida indio. Tomo I*. México: CONACULTA.
- Robichaux, D., Magazine, R. (2007). Las limitaciones de las categorías de «indígena» y «mestizo» en los estudios rurales de México. En P. Sesia y S. Sarmiento (coords.), *El cambio en las sociedad rural mexicana. ¿Se valoran los recursos estratégicos?* México: Juan Pablos.
- Robles, S., Cardoso, R. (Comp.) (2007). *Floriberto Díaz, escrito*. México: Ediciones del Programa Universitario Nación Multicultural, UNAM.
- Rose, N., Valverde, M. (1998). Governed by Law? *Social and Legal Studies*, 7(4), 541-551. <https://doi.org/10.1177/096466399800700405>
- Roseberry, W. (1994). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En J. Gilbert y D. Nugent, *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres: Duke University Press.
- Ross, A. (1961). *Hacia una ciencia realista del derecho. Crítica del dualismo en el derecho*. Buenos Aires: Editorial Abeledo-Perrot.
- Ross, A. (1970). *Sobre el derecho y la justicia*. Buenos Aires: EUDEBA Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rus, J. (1995). La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. En J. P. Viqueira y M. Humberto Ruz (eds.), *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (pp. 251-277). México: CIESAS y UNAM.

- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Random House Mondadori.
- Salemink, O., Van Harskamp, A., Giri, A. K. (Eds.) (2004). *The Development of religion, the religion of development*. Delft, Holanda: Eburon.
- Sánchez, J. M. (2007). *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*. Madrid: Editorial Lengua de Trapo.
- Sánchez, M. J. (2005). Algunos aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad. En *The Center for Migration and Development* [Working Paper Series, 05-02o]. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Sarrabayrouse, M. J. (2005). Los papeles de la burocracia como camino para la aparición del testimonio: el caso de la morgue judicial. Córdoba, Argentina: *Revista del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba*, 16, 95-108.
- Sassen, S. (2016). *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*. París: Gallimard.
- Sartre, J. P. (1970). *L'existentialisme est un humanisme*. París: Nagel.
- Segato, R. L. (2014). El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas*, 22(2), 593-616. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2014000200012>
- Sierra, M. T. (1997). Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas. *Revista Alteridades*, 7(14), 131-143.
- Sierra, M. T. (2004). *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS / Porrúa.
- Singer, M. (2016). *Justicia electoral. México, participación y representación indígena*, México: TEPIF.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas, 1. Burbujas: microsferología*. Madrid: Siruela.
- Sousa Santos, B., García Villegas, M. (2004). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia: análisis socio-jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado Político*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Spivak, G. (1990). *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Abingdon, USA: Psychology Press.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://doi.org/10.22380/2539472x.1244>
- Stannard, D. (1992). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford University Press.
- Thomassen, B. (2010). Anthropology, multiple modernities and the axial age debate. *Anthropological Theory*, 10, 321-342. <https://doi.org/10.1177/1463499610386659>
- Tylor, E. (2010). *Primitive Culture* [orig. 1871]. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511705960>
- Valdivia, M. T. (2007). *Costumbre, derecho y poder entre los mixes de Oaxaca. La persistencia de la ley indígena frente a la ley nacional*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Valdivia, M. T. (1994). *Usos y costumbres de la población indígena de México*. México: INI.

- Valdivia, M. T. (2002) *Catálogo de competencias y normas en los sistemas de cargos Ayuuk (mixe 1998-2002)*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Recuperado de <http://www.ii.unam.mx/cat-MIXES/complementaria/etapas.php>
- Valdovinos, R. (2011). La crítica al indigenismo de Manuel Gamio. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*, 42, 233-241.
- Vázquez García, V. (2011). *Usos y costumbres y ciudadanía femenina. Hablan las presidentas municipales de Oaxaca, 1996-2010*. México: Porrúa.
- Vásquez, M. Á. (2012). Oaxaca, segundo lugar en represión de periodistas. *Revista En Marcha. Realidad Municipal de Oaxaca*, 153.
- Velásquez, C. (2000). *El nombramiento*. Oaxaca, México: Instituto Electoral de Oaxaca.
- Velásquez, Á. (2018). *Disputa territorial y reconfiguración de las dinámicas sociales en los márgenes del Estado. Implementación de políticas ambientales, de desarrollo y de seguridad en el municipio de Ocosingo, Estado de Chiapas*. Tesis de Doctorado en Antropología, Universidad Iberoamericana, México.
- Velázquez, L. I. (2012). Libertad de expresión, compromiso fallido de Cué. *Revista En Marcha. Realidad Municipal de Oaxaca*, 153.
- Villalobos, S. (2013). *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Santiago de Chile: Ediciones la Cebra.
- Virno, P. (2002). *Grammaire de la Multitude*. Quebec: Editions de l'éclat.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wacqant, L. (2004). *Las cárceles de la miseria*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Warman, A., Nolasco, M., Bonfil, G., Olivera, M. y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.
- Wimmer, A., Glick Schiller, N. (2002). Methodological Nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks*, 2(4). <https://doi.org/10.1111/1471-0374.00043>
- Wolf, E. (1957). Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Java. *South-western Journal of Anthropology*, 13, 1-18. <https://doi.org/10.1086/soutjanth.13.1.3629154>
- Wolf, E. (1986). The Vicissitudes of the Closed Corporate Peasant Community. *American Ethnologist*, 13(2), 325-329. <https://doi.org/10.1525/ae.1986.13.2.02a00080>
- Wolf, E. (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: Siglo XXI.
- Yannakakis, Y. (2012). *Intermediarios indígenas, identidad india y régimen local en la Oaxaca colonial*. México: UABJO / COLMICH.
- Yeh, R. (2015). Deslices del «mestizo» en la frontera norte. En D. Gleizer y P. López Caballero, *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: EyC / UAM.
- Yescas Martínez, I. (2010). Oaxaca 2006: alianzas y rupturas en la clase política. *Cuadernos del Sur*, 15(29), 65-79.



## SIGLAS Y ACRÓNIMOS

- APPO — Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca.  
CDI — Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.  
CEMCA — Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de Francia.  
CEPIADET — Centro Profesional Indígena de Asesoría y Traducción.  
CIESAS — Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.  
CIPPEO — Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales.  
CNTE — Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.  
CNRTL — Centre National de Resources Textuelles et Lexicales, Francia.  
CODECO — Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca.  
CODREMI — Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes.  
CONACYT — Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.  
CONAGUA — Comisión Nacional del Agua.  
CNI — Congreso Nacional Indígena.  
CTM — Confederación de Trabajadores de México.  
DF — Distrito Federal, actualmente Ciudad de México.  
ENAH — Escuela Nacional de Antropología e Historia de México.  
EPN — Enrique Peña Nieto, expresidente de México.  
EZLN — Ejército Zapatista de Liberación Nacional.  
FIOB — Frente Internacional de Organizaciones Binacionales.  
FLACSO — Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.  
IEEPCO — Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca.  
IFE — Instituto Federal Electoral (actualmente Instituto Nacional Electoral).  
INEGI — Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.  
INI — Instituto Nacional Indigenista.  
ISIA — Instituto Superior Intercultural Ayuuk.  
ITAM — Instituto Tecnológico de México.  
ITO — Instituto Tecnológico de Oaxaca.  
MESO — Laboratoire Mixte International de Francia.  
MP — Ministerio Público.  
PIB — Producto Interno Bruto.  
OIT — Organización Internacional del Trabajo.  
ONG — Organización No Gubernamental.

ODRENASIJ — Organización para la Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez.

PAN — Partido de Acción Nacional.

PRD — Partido de la Revolución Democrática.

PRI — Partido Institucional Revolucionario.

RELAJU — Red Latinoamericana de Antropología Jurídica.

SNI — Sistema Nacional de Investigadores.

SAI — Secretaría de Asuntos Indígenas de Oaxaca.

SER MIXE — Servicios del Pueblo Mixe.

UABJO — Universidad Autónoma de Benito Juárez.

UDLAP — Universidad de Las Américas.

UIA — Universidad Iberoamericana.

UNAM — Universidad Nacional Autónoma de México.

UNESCO — Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

URMIS — L'Unité de Recherche Migrations et Société.

USPC — Université Sorbonne Paris Cité.

# ÍNDICE

9	RESUMEN
11	AGRADECIMIENTOS
15	INTRODUCCIÓN
15	Planteamiento del problema general del libro
23	Explicación de algunos conceptos sustantivos
33	Cuestiones de metodología de esta investigación
38	Estructura del libro
<b>Capítulo I. Contexto, paisajes y economía del poder en Oaxaca</b>	
41	Oaxaca y sus recursos
53	Oaxaca y sus conflictos recientes
<b>Capítulo II. El indio en la imaginación antropológica</b>	
71	El archivo indígena de la antropología
82	Crítica del indigenismo
108	La coproducción México-Estados Unidos de estos debates
118	Algunas discusiones actuales sobre estos debates: el momento post-indigenista
129	Los debates de la antropología en Oaxaca
<b>Capítulo III. La producción legal del archivo indígena</b>	
155	Introducción: el archivo legal indígena y sus contradicciones
178	Definición de los campos legales en Oaxaca



203	Los conflictos entre el derecho del Estado y el derecho indígena
237	Vitalidad de la ley en los pueblos
251	Breve historia de la última Reforma en materia indígena en Oaxaca

#### **Capítulo IV. Discursos de líderes y pensadores**

##### **261 en Oaxaca: la teoría de la comunalidad**

261	Introducción: paradojas de la conciencia de ser comunidad
270	La teoría de la comunalidad
294	Un indigenismo que podría haber sido. Etnografía de mi paso por el Instituto Nacional Indigenista
302	La comunalidad y su incursión en diversos escenarios

##### 311 CONCLUSIONES

##### 317 BIBLIOGRAFÍA

##### 331 SIGLAS Y ACRÓNIMOS



