

Pueblos Indígenas Creación de autonomía y revolución

Rafael Sandoval
(Coordinador y editor)



Leticia M. Reina • Romana Falcón • Rosa Yáñez • Rubén Trejo
Francisco Pineda • Raquel Gutiérrez Aguilar • Sofía García Mijares
Rocío Moreno • Alejandra Guillén
Miguel Amorós • Marcelo Sandoval

**Pueblos Indígenas
Creación de autonomía
y revolución**



Pueblos Indígenas Creación de autonomía y revolución

Rafael Sandoval
(Coordinador y editor)

**Leticia M. Reina • Romana Falcón • Rosa Yáñez • Rubén Trejo
Francisco Pineda • Raquel Gutiérrez Aguilar • Sofía García Mijares
Rocío Moreno • Alejandra Guillén
Miguel Amorós • Marcelo Sandoval**

Primera edición: 2017

Pueblos indígenas

Creación de autonomía y revolución

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2017 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190

e-mail: occte@ciesas.edu.mx

La presente publicación cuenta con una lectura de pertinencia avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso, que garantiza su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Diseño de la colección, diagramación y portada: Postof

Coordinación editorial: Rafael Sandoval Álvarez

Foto de portada: Fototeca Nacional del INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-9326-68-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación	
Rafael Sandoval Álvarez	9
Autonomía y visibilidad de los pueblos indios	
Leticia Reina	15
La violencia inherente. Indígenas y la formación del Estado mexicano	
Romana Falcón	43
Las fuentes y los datos sobre una lucha autonómica temprana: la guerra del Miztón, 1540-1542	
Rosa H. Yáñez Rosales	87
Ejército Libertador y Movimiento Libertario Magonista	
Francisco Pineda Gómez	101
¡Tierra y Libertad! Rebeldía común de los indígenas, los campesinos y los anarquistas en la Revolución Mexicana	
Rubén Trejo	131
Producción de lo común, tramas comunitarias y formas de lo político. <i>Aprender de las luchas de los pueblos indígenas para organizar nuestra propia experiencia</i>	
Raquel Gutiérrez Aguilar	167
Rebeliones y proyectos de autonomía de los pueblos indígenas frente a la guerra capitalista	
Alejandra Guillén González	185

"Que retiemble en sus centros la tierra"	
Rocío Moreno	199
Seminario: Pueblos indígenas zapatistas, resistencia anticapitalista y gobierno autónomo. EZLN y CNI, 1994-2017	
Sofía García Mijarez	203
Las venas de Latinoamérica más abiertas que nunca	
Miguel Amorós	209
Las trampas de la economía social	
Miguel Amorós	219
En proa al mal francés	
Miguel Amorós	227
Catástrofe capitalista y revolución social.	
El anarquismo como proyecto para crear un mundo nuevo	
Marcelo Sandoval Vargas	233
Ante la guerra capitalista, desplegar organización y unión entre los pueblos del campo y la ciudad	
Rafael Sandoval Álvarez	281
Adenda. Presentación de Raquel Gutiérrez Aguilar	
Jorge Alonso	307

Presentación

Rafael Sandoval Álvarez

Hoy presentamos el octavo título de la Colección Editorial Cátedra Jorge Alonso, correspondiente a los seminarios realizados durante 2017 y a las tres tesis elegidas desde el 2015. La colección de libros de la Cátedra cuenta ya con un acervo importante (ver: <http://www.catedraalonso-ciesas.udg.mx/libros>), todos gratuitos y distribuidos entre estudiantes y los propios sujetos que están implicados en los libros. Este libro deberá ser compartido, en principio, pero no sólo, con pueblos indígenas del Congreso Nacional Indígena y con los miembros del Concejo Indígena de Gobierno.

En este año se trata de un libro en el que se agrupan los documentos que presentaron una serie de historiadoras, antropólogas, periodistas, comuneras de los pueblos indígenas de Jalisco, así como historiadores y militantes que han aportado al pensamiento anarquista. Presentamos los textos en el orden en que se fueron realizando los seminarios durante el año 2017 y que llevaron por título Pueblos Indígenas. Creación de autonomía y revolución.

El espíritu de la Cátedra Jorge Alonso tiene a la autonomía y la emancipación ante el estado de guerra capitalista como horizonte histórico-político y epistémico-teórico, por ello, los ejes temáticos a los que se consagra son: Luchas y resistencias anticapitalistas, Movimientos sociales emancipatorios y Autonomías desde abajo.

Considerando que son sujetos sociales concretos que, desde su práctica, despliegan formas de lucha y resistencia anticapitalista y por la autonomía, reconocemos que su hacer-pensante crítico y estratégico inspiraron la programación de los seminarios de la Cátedra. En este sentido, la necesidad de entretejer y articular las

diferentes problemáticas presentadas en los seminarios realizados desde la creación de la Cátedra Jorge Alonso tienen ahora, con este nuevo libro, un despliegue que rinde homenaje a los pueblos indígenas que durante 500 años han sabido resistir y recrear cada vez las formas de hacer la vida digna y autónoma.

La pertinencia de abordar en este año el proceso político de los pueblos originarios en tres de sus momentos históricos, de los cuales dan cuenta los diferentes capítulos, responde a la iniciativa político-organizativa que los compañeros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena desplegaron para la construcción de un Concejo Indígena de Gobierno, el germen de creación de autonomía y autogobierno indígena. Experiencia que los pueblos indígenas han desplegado y que forma parte de su historia de resistencia y prácticas socioculturales y de lucha política que nutren el imaginario anticapitalista, creando formas de hacer política, de resistencia anticolonialista, en suma, de formas de vida con base en la autonomía y la comunidad.

El último periodo histórico de lucha y rebeldía indígena emerge a la luz pública en 1994 y se ha extendido hasta la actualidad, durante el cual los pueblos y comunidades del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional deciden participar con una mujer indígena como representante del Concejo Indígena de Gobierno, lanzarla como candidata a presidenta en las elecciones mexicanas de 2018. El otro momento histórico de los pueblos y comunidades que se estudia en este libro corresponde al periodo revolucionario de principios del siglo XX, en que el Ejército Libertador del Sur y el Movimiento Magonista anarquista crearían formas de lucha y organización revolucionarias. El tercer periodo es el de la lucha anticolonial desplegada por los pueblos indígenas entre los siglos XVI y XIX en la región de occidente de México.

Así, podremos apreciar la construcción en curso de procesos de emancipación y autonomía de los pueblos indígenas. De cómo la resistencia descolonial y la autonomía como proyecto ha sido parte del horizonte histórico-político de los pueblos indígenas, de manera que en la época colonial se ha dado y se manifestó en la revolución de independencia, lo mismo que estuvo presente en el siglo XIX y se

manifestó en la revolución de principios del siglo XX; y cómo ahora, a principios del siglo XXI, está presente en la revolución en curso que tiene en los pueblos indígenas zapatistas una de sus manifestaciones más evidentes.

En la primera parte del libro tenemos las aportaciones de Romana Falcón, Leticia Reina y Rosa Yáñez que nos muestran la necesidad de reconocer, incluso desde la historiografía hegemónica, estudios sobre los pueblos y comunidades indígenas que resistieron y lucharon contra el colonialismo y el capitalismo desde hace 500 años. La pertinencia de sus exposiciones es fundamental, ya que en las aulas de la universidad casi no se difunden investigaciones y libros donde se dé cuenta de los pueblos desde su perspectiva como sujetos autónomos y anticapitalistas, pues sigue siendo hegemónica la postura desde la perspectiva de los sujetos coloniales y capitalistas, y si acaso pueden alegar que no son conscientes de dicha postura.

Por eso la importancia de tener aquí a tres de las pocas estu-diosas de las historias de la resistencia y la autonomía de los pueblos. Pero quiero llamar la atención respecto de otra necesidad que se puede apreciar en los textos de estas historiadoras, se trata de la cuestión metodológica, es decir, la forma de hacer la historia en la que el pensamiento crítico no puede ser más que el producto de un pensamiento histórico estratégico; y que es evidente que ello implica no sólo tener conciencia teórica y conciencia histórica, sino conciencia epistémica y conciencia ético-política desde una perspectiva anticapitalista. También encontrarán los lectores coherencia y consecuencia de los y las autoras al reconocer que se trata del mismo Estado-nación capitalista que hoy tenemos y que se engendró y desplegó en estos 500 años, con base en una guerra de destrucción de sujetos vivos humanos y no humanos.

En los diferentes capítulos se podrá apreciar cómo los y las diferentes autoras reconocen el horizonte histórico político de los pueblos indígenas y de los oprimidos, lo cual les ha exigido otro tipo de sensibilidad y postura metodológica, que toma distancia del academicismo positivista que prevalece en las universidades y que se reproduce durante veinte años de escolarización de primaria hasta la universidad, en la que predomina la visión de los colonialistas y ca-

pitalistas, y que al mismo tiempo no se da cuenta de cómo se ha venido dando la resistencia anticapitalista y anticolonialista, así como la recreación de procesos de autonomía (autogobierno y autogestión de la vida digna) de los pueblos indígenas en todos estos 500 años, al margen del capital y su Estado-nación.

Reconocer y recordar la destrucción de los pueblos indígenas, no como parte de un proceso de integración al Estado-nación, sino como parte del exterminio de los colonizadores, es tomar parte de una postura política e histórica, pues no se trata de dar una razón explicativa cualquiera, sobre todo algunas "explicaciones" extremadamente simplificadoras que circulan en la universidad y que analizan el genocidio de la guerra capitalista como un problema de no saberse subir al tren del desarrollo, el progreso y la modernidad científica del capitalismo.

En los capítulos de Francisco Pineda y Rubén Trejo, se hace un recorrido y recuperación de las historias silenciadas y tergiversadas de los pueblos indígenas y los anarquistas agrupados en lo que se conoce como el magonismo, nos muestran sus formas de organización y sus prácticas políticas, su horizonte ético y político.

Nos sitúan en el espacio-tiempo de la Revolución Mexicana y nos muestran cómo emergieron dos movimientos revolucionarios, los cuales no sólo crearon e hicieron posible un acontecimiento como el que hoy justamente nombramos así, Revolución Mexicana; sino que significan la expresión más radical de un proyecto ético y político rebelde que se propuso mediante la lucha armada, la expropiación y socialización de la tierra, así como, mediante tentativas de autogobierno en territorios indígenas y campesinos, cambiar la vida, crear un mundo donde se aboliera el dominio capitalista y estatal.

Sus reflexiones del Movimiento Magonista organizado a través de Partido Liberal Mexicano y el Movimiento Zapatista organizado a través del Ejército Libertador del Sur, que compartían el grito de guerra "Tierra y Libertad", dan cuenta de cómo se condensan las luchas de sus antepasados contra el dominio colonial y capitalista. Muestran los elementos más radicales y revolucionarios para hacernos manifiesta su actualidad y vitalidad.

En los capítulos de Raquel Gutiérrez, Alejandra Guillén, Rocío Moreno, Sofía García Mijares y Rosa Yáñez se da testimonio de cómo

las mujeres, sobre todo, han enfrentado la guerra de destrucción capitalista, el despojo de sus territorios, de las vidas de sus hijas e hijos, y en general, de sus comunidades por parte de los personeros del capital y el Estado.

La lucha de las comunidades a través de sus experiencias de autogestión de la seguridad y la autodefensa ante el despojo de sus territorios y de la desaparición y muerte de sus familiares, la lucha y resistencia ante el despojo de sus tierras, sus bosques y ríos, así como la lucha contra la represión del Estado que se ha manifestado en muerte y encarcelamiento, son parte de lo que podrán apreciar en estos capítulos de las compañeras, estudiosas y militantes desde sus comunidades y colectivos; el pensamiento crítico y la autonomía como creación desde las formas de hacer política y la lucha anticapitalista de los pueblos indígenas zapatistas, la resistencia y gobierno autónomo de comunidades indígenas de diferentes estados de México.

En estos capítulos se deja testimonio de cómo se ha venido dando la construcción de la autonomía y la emancipación ante el estado de guerra capitalista como horizonte histórico-político, la experiencia que los pueblos indígenas han desplegado y que forma parte de su historia de resistencia; la lucha política que nutre el imaginario anticapitalista, creando formas de hacer política, de resistencia anticolonialista, en suma, de formas de vida con base en la autonomía y la comunidad.

Finalmente, queremos destacar que en el último seminario decidimos cerrar con la temática del pensamiento crítico libertario que se ha inspirado en las formas de vida comunitaria y autogestiva de los pueblos indígenas en diferentes partes del mundo, al mismo tiempo que ha participado en la lucha de los pueblos durante los últimos dos siglos. En los últimos capítulos, Miguel Amorós y Marcelo Sandoval dejan testimonio de cómo se ha desplegado el pensamiento crítico radical con base en la perspectiva de autonomía y resistencia contra la dominación capitalista, de cómo el pensamiento y las formas de hacer política con perspectiva anarquista se han extendido de manera amplia en todo el planeta.

En sus escritos se da cuenta de cómo la revolución social es entendida como una ruptura radical con el desarrollismo capitalista,

con el urbanismo totalitario y el ciudadanía. Es una ruptura con toda forma de dominación; de cómo la revolución es el despliegue de la autogestión generalizada, de un proyecto integral que toma referencia del anarquismo como pensamiento crítico radical, donde la autogestión es la puesta en marcha de una praxis y de un proyecto revolucionario que desde las colectividades apueste por tomar el control de manera unitaria (contra toda forma de alienación social) de la vida, de acuerdo a nuestros intereses y necesidades. Se trata de una forma de organización descentralizada y federativamente de abajo hacia arriba, sin dirigentes ni partidos ni vanguardias ni ONG, pues la emancipación tiene que ser obra de nosotros mismos o no será, es decir, es autoemancipación o nada.

Esperamos que este libro contribuya a repensar cómo se construye el pensamiento crítico a partir de la experiencia de las comunidades y pueblos indígenas; cómo en las formas de hacer política que implican principios como la comunidad de consenso y formas de organizarse en confederación de comunidades, al igual que en el ejercicio del autogobierno con principios como el mandar obedeciendo, se contemple la posibilidad real de crear, más allá de los márgenes del Estado capitalista, otras relaciones sociales y vida digna.

Le damos las gracias por su participación en los seminarios del 2017 a Leticia Reyna, Romana Falcón, Raquel Gutiérrez, Alejandra Guillén, Rocío Moreno, Sofía Aukwe García Mijares, Rosa Yáñez, Rubén Trejo, Francisco Pineda, Miguel Amorós y Marcelo Sandoval.

Así mismo, reconocemos el compromiso de los integrantes de la Comisión Bi-Institucional de la Cátedra Jorge Alonso, representantes de la Universidad de Guadalajara y CIESAS-Occidente, Dra. María Guadalupe Moreno González, Dra. Magdalena Villarreal Martínez, Dr. Andrés Fábregas Puig y Dr. Jorge Regalado Santillán. Especialmente, gracias al compañero René Rosales, secretario técnico de la Cátedra, quien con su trabajo hizo posible que todo saliera en tiempo y forma, además, diseñó y difundió el programa y la propaganda de todos los seminarios.

Autonomía y visibilidad de los pueblos indios

Leticia Reina¹

Este ensayo trata fundamentalmente de la autonomía o espacios de autonomía que los pueblos indios crearon, a contracorriente de las políticas liberales, a lo largo del siglo XIX. Para ello, trataré primero de hacer una periodización de los intentos *legislativos*, por parte del Estado, para arrancarles las esferas de autodeterminación que tenían los pueblos cuando eran Repúblicas de Indios bajo el dominio de la Corona española. En segundo lugar, mostraré cómo las comunidades crearon en la práctica y a contracorriente de la legislación decimonónica ámbitos de autonomía por medio de la colonización de instituciones españolas, creando una cultura clandestina de organización social y una cultura visiblemente híbrida para las prácticas políticas.

Primero, analizaré al *indio* como un concepto y no como una realidad, debido a que este apelativo tiene diferentes significados en diferentes épocas. ¿Por qué? Porque el vocablo indio ha tenido diferentes usos y acepciones a lo largo de la historia, y porque los sujetos designados con este término han sido contruidos y se han autoconstruido de diferentes maneras, en distintos contextos. Otras reflexiones son: 1) porque los indios no existían hasta que los españoles designaron con este sobrenombre a la población nativa de América; 2) porque los gobernantes liberales decimonónicos borrar a los indios de la carta constitutiva fundacional de la nación (en

¹ Investigadora de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

la República Independiente) y, por lo tanto, desaparecieron de la documentación oficial, pero en la práctica el apelativo se usó de manera despectiva para designar a la población empobrecida o rebelde; 3) porque la expresión fue utilizada para construir sobre ella un pasado glorioso; 4) porque los gobiernos posrevolucionarios convirtieron a esa población en campesinos para dar la imagen de un México homogéneo, y 5) porque algunos sectores politizados al interior de algunos pueblos étnicos de México se han asumido como indios, en una actitud desafiante o como un capital a explotar.

De tal suerte que, aunque el indio es un concepto histórico, lo utilizaremos de manera genérica a lo largo de este trabajo para designar a aquella población que había vivido en las Repúblicas de Indios durante el periodo colonial y que en el siglo XIX albergaba en comunidades con una organización social, cultural y lingüística propia del grupo. Pero de acuerdo a la documentación oficial, este sector de la población cobró diversos apelativos según su actividad económica: labrador, peón, peón libre, peón acasillado, lunero, semanero y otros nombres de acuerdo a diferentes regiones del país, los cuales fueron reagrupados para vivir en pueblos y municipios y oficialmente apodados ciudadanos. En la vida cotidiana los criollos y los mestizos continuaron llamándolos indios por tener un fenotipo diferente, para nombrar y señalar a este sector de la sociedad empobrecido en sus propios territorios, y porque en las ciudades algunos deambulaban sin trabajo. Igualmente se les designó como *indios rebeldes* cuando participaban en revueltas o rebeliones defendiendo sus tierras, otros recursos naturales y luchando contra lo que les impedía sobrevivir y reproducirse como comunidades.

El concepto de indígena no es sinónimo de campesino y de otras entidades, pero por razones literarias lo utilizaremos como tal. También recurriremos al concepto de comunidad en vez de pueblo cuando se trate de dar un sentido identitario y de etnicidad al grupo en cuestión. No ahondaré más en las definiciones de indio e indígena porque existe toda una literatura antropológica que ha abordado y polemizado sobre el tema. Sólo me resta señalar un aspecto, aunque sea de manera muy esquemática y para redondear la idea de los elementos más importantes que han entrado en juego

para la construcción del concepto de indio y es la que describiré a continuación.

¿Por qué el indio es un concepto histórico, ambiguo y cambiante? A lo largo de la historia de México, los grupos étnicos originarios y que sobrevivieron a la conquista pero que se mantuvieron diferenciados social y culturalmente, aunque con cambios constantes al interior, han sido nombrados de diferentes maneras porque son el producto de la relación dialéctica o trialéctica, si se me permite, y coyuntural entre este sector de la población, al que por el momento llamaremos el pueblo, el Estado y los intelectuales. Esta terna inscrita en un conjunto de relaciones sociales va presionando y creando campos de tensión que obligan o han ido definiendo y designando de diferentes maneras a los integrantes de los pueblos de acuerdo a las circunstancias ideológicas de los intelectuales del momento, a las políticas públicas de los diferentes gobiernos, a las luchas sociales y a las autodefiniciones de los mismos actores sociales. Por lo pronto, valga este postulado casi como axioma, pues sería cuestión de hacer el recorrido histórico y regional para describir y demostrar este planteamiento.

Otro aspecto más que deseo señalar y para adentrarnos en el siglo XIX es que, en el contexto de la formación de la nueva República Mexicana y del nacimiento de la *nueva nación*, también surgió un *nuevo indio*; concerniente a aquel sujeto o grupo social al que los gobernantes no sólo lo negaron y lo quisieron invisibilizar, sino que lo quisieron exterminar. De modo que, el indio y la nación decimonónica nacieron juntos y de manera articulada, por lo que interesa destacar los puntos donde se unen y donde se separan, las realidades que se ocultan y aquellas que se muestran en este proceso de interrelación.

Por tanto, analizaremos brevemente la relación metodológica que existe entre el concepto de indio y nación; de qué manera están correlacionados históricamente y cómo se separaron en el camino. En este recorrido también incorporaremos los conceptos de etnia y de pueblo porque entre las poblaciones de la antigüedad clásica se hacía referencia indistintamente a los vocablos de nación, de etnia o de pueblo. No sólo tenían la misma acepción, debido incluso, a que los dos primeros significan lo mismo, sino que tienen la misma etimología y, por lo mismo, durante muchos siglos a las etnias se

les denominaron naciones. Aun todavía en el siglo XIII y hasta el nacimiento de la acción moderna, los contemporáneos siguieron llamando nación a lo que hoy nosotros llamamos etnia.

A pesar de que el nuevo concepto de nación apareció en Inglaterra alrededor de 1250, el problema historiográfico y la separación de designaciones entre estos conceptos se observa claramente a partir de la gran modernidad de Occidente. El conflicto comenzó con la Ilustración, pues el concepto de soberanía y nación se desarrolló en Europa en su forma completa sobre el terreno del Estado patrimonial y absolutista.² Noción que se fijó y nos persiguió a lo largo de los siglos XIX y XX, aunque fuera un nominativo inexacto y ahistórico. En fin, los conceptos de nación, etnia y pueblo han tenido su historia particular de acuerdo a cada región y a circunstancias específicas.

Además, el problema de la separación entre lo étnico o lo indio con respecto a la nación es un problema de fondo para las naciones latinoamericanas, y sobretodo provoca, como señala Annino, “un desfase entre el referente historiográfico y el referente histórico”, ya que en Europa occidental “la transición a la nación moderna se dio en el marco de una *continuidad territorial* entre los antiguos y los nuevos regímenes (o con una unificación, como en Alemania e Italia)”. En cambio, en América las naciones se formaron en una discontinuidad entre el territorio prenatal (antes de las independencias políticas) y el territorio nacional, ante la fractura de los imperios a los cuales pertenecían.³

Estas diferencias históricas plantearon una conflictiva disyuntiva que a la larga se convirtió en una contradicción del sistema. Los gobernantes decimonónicos de las naciones americanas tuvieron que optar entre construir naciones entendidas como una “comunidad de comunidades” o edificarlas con la idea de nación monoidentitaria, “centralizada” y/o “unitaria”. Es obvio que se optó por

² Michael, Hardt y Antonio, Negri (2002). *Imperio* (p. 97). Buenos Aires: Paidós, Estado y sociedad 95.

³ Annino, Antonio (2003). Epílogo. En Antonio Annino y Francisco-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación Iberoamericana. Siglo XIX* (p. 685). México: Fondo de Cultura Económica.

esta última debido a la reiterada obcecación por homogeneizar a la sociedad.⁴

Por lo tanto, hay un problema de arranque. Los conceptos de etnia, pueblo y nación con el tiempo no sólo se fueron diferenciando semánticamente entre sí, sino que desde el momento en que los pueblos originarios quedaron negados o excluidos del proyecto nacional, los significados de estos cobraron diferentes acepciones en boca de los diferentes grupos sociales que levantan banderas en nombre de ellos mismos tanto a nivel regional como a nivel de las diferentes naciones latinoamericanas. Por ejemplo, cuando un presidente habla de la soberanía del pueblo de México, es diferente a la acepción que cobra en la ONU cuando se habla de los pueblos indígenas, o cuando en una marcha de protesta se grita: "El pueblo unido jamás será vencido".

Ahora bien, la *autonomía indígena* es un asunto que por definición está en íntima relación con el Estado, ya que lo indio se crea en el momento de la formación del Estado colonial. Pero además, ¿qué nos dice el concepto de *autonomía*, si este ha cambiado de acepción y de uso político a lo largo de la historia? Por ello, es necesario revisar brevemente los usos más destacados.

La lucha por la autonomía en diversas regiones de Europa, durante las últimas décadas del siglo pasado, y la definición misma del concepto, dada por el *Diccionario de la Lengua Española*, implica el reconocimiento de entidades diferentes al interior de un Estado.⁵ En cambio, durante el siglo XIX los Estados nacionales se formaron a partir de la integración de sus sujetos sociales y de la eliminación de las diferencias. Y es justamente durante el siglo antepasado cuando hay un uso muy diferente del término, ya que legal e ideológicamente, con las nuevas naciones fundamentadas en el liberalismo, no había cabida para la diversidad.

La etimología de la palabra *autonomía* proviene del griego, y se concibe como la facultad de darse leyes a sí mismo. Si se aplica al

⁴ *Ibid.*, p. 685.

⁵ (1970). *Diccionario de la Lengua Española* (p. 145). Madrid: Real Academia Española.

orden político, tiene un significado especial que se refiere a la facultad que tiene un pueblo de gobernarse a sí mismo con independencia de gobiernos.⁶ Sin embargo, en la práctica la autonomía no es algo absoluto, sino que puede darse por grados y a diferentes niveles: ya sea en el municipio, en la región, en la entidad federativa o en un Estado nacional.

No obstante esta tradición romana e incluso medieval, la idea de *autonomía de los pueblos indígenas* del México decimonónico está estrechamente ligada con el pensamiento liberal y en particular con el principio de autodeterminación de los pueblos, que tiene su origen en los siguientes documentos: la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de 1776; la Constitución del mismo país, de 1787; la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de Francia, en 1789, entre otros.⁷ Estos fueron unos de los primeros instrumentos políticos en los que quedó plasmado el pensamiento de la Ilustración. En ellos se concretó la idea de *independencia, libertad y justicia*, así como también la de *igualdad* y la de *ciudadano*, ejes centrales de las sociedades modernas y, por ende, contrapuestas a la organización social indígena.

Pérdida constitucional de las autonomías indígenas. Una periodización

La población rural mexicana del siglo XIX fue conmovida por múltiples cambios debidos a los proyectos liberales de modernización impulsados por los grupos de poder local y nacional, y a las dramáticas situaciones de crisis y de guerra que asolaron al siglo. Estos proyectos excluían a la mayoría de la población de los beneficios del "progreso"; además, se pretendía redistribuir la tierra a través de convertir coercitivamente al comunero en propietario privado. Cuestión que provocó múltiples rebeliones de la gente del campo, contra los intentos

⁶ Autonomía deriva del griego: viene de *autos* = sí mismo y *nomos* = ley. Autonomía es pues la facultad de darse leyes a sí mismo. Corominas, Joan (1987). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (p. 415). Madrid: Editorial Gredos.

⁷ *Ibid.*, p. 274.

por romper sus formas de organización política y social tradicionales y contra el virulento proceso de concentración de la tierra en la que convergían diversos intereses de los hacendados, pueblos de indios, campesinos, Iglesia y especuladores. Tratamiento que provocó todo un ciclo histórico de revueltas agrarias. De hecho, si los siglos tuvieran nombres, al siglo XIX se le podría llamar el siglo de las rebeliones.⁸

Desde el momento de la Independencia el grupo gobernante en turno, fuera liberal o conservador, se esforzó por formular un proyecto de nación y constituir un Estado nacional. Para lograrlo, tuvo que luchar y enfrentarse a muchos grupos, entre ellos estaban los pueblos indios. En la medida que se iba conformando y consolidando el Estado mexicano, los diferentes grupos étnicos fueron perdiendo la autonomía que antaño tuvieron en su calidad de Repúblicas de Indios a través de las Leyes de Indias.

A lo largo del siglo XIX podemos distinguir tres periodos, cuyas características no son exclusivas de uno u otro, pero las marcamos para reconocer tendencias diferenciales en distintos momentos de la historia. A pesar de que algunos rasgos de la política liberal tienen presencia desde las Reformas Borbónicas, vamos a considerar el primer periodo entre los años de 1824 y 1840. En él los indígenas se enfrentaron a una situación nueva y diferente de lo que habían vivido durante el periodo colonial. La Constitución mexicana de 1824 decretó la igualdad ciudadana, lo que equivalía a la desaparición legal del indio y el establecimiento de una nueva relación con el "Estado"; diferente a la que había tenido con la Corona española. Asimismo, algunas constituciones estatales hicieron recomendaciones para la "igualación" u homologación de los gobiernos indios con el nacional.⁹

⁸ Reina, Leticia (1993). Modernización y rebelión rural en el siglo XIX, en *La participación del Estado en la vida económica y social mexicana, 1767-1910*. México: INAH, Colección Científica; Abardía, Francisco y Reina, Leticia (1990). Cien años de rebelión, en Romero Frizzi, Ángeles (comp.). *Lecturas históricas de Oaxaca, Siglo XIX*, vol. 3. México: INAH-Gobierno del Estado de Oaxaca; Reina, Leticia. La respuesta rural en México frente al proyecto liberal modernizador del siglo XIX. En Annamaria Lammel y Jesús Ruvalcaba Mercado (coords.), *Indiens et paysans au Mexique*. París: L'Harmattan, en prensa.

⁹ Considero que durante este periodo todavía no se había conformado un Estado mexicano, pero nos sirve el uso del concepto *Estado* por el momento. También quisiera señalar que la situación y estatus que el indígena tenía durante el periodo colonial no

Para algunas regiones étnicas, esta situación significó una segunda o la verdadera conquista, motivo por el cual a este periodo lo podemos caracterizar como los años en los que la población indígena pierde la *autonomía legislativa*.

Durante esta época, la ideología dominante propuso eliminar el uso público del término indio y agregó que por ley no deberían de seguir existiendo. Este fue el periodo, más que de la Ilustración, fue el de las *ilusiones* del grupo que triunfó en la guerra de Independencia, y entre sus anhelos estaba el ser un país de "ciudadanos".¹⁰ Los nuevos decretos se convirtieron en una *política de negación* del indio; con ello se pretendía lograr la igualdad de derechos de todos los mexicanos ante la ley.

El periodo de mayor violencia agraria del siglo pasado y que mayor inquietud y miedo causó entre las oligarquías regionales fue el segundo, y se sitúa entre los años de 1840 y 1876. En este segundo periodo, la política de privatización de los recursos naturales primero, y posteriormente, la desamortización de sus bienes hicieron que el indígena perdiera su *autonomía económica*. En varias ocasiones y en diferentes regiones, las élites llegaron a pensar en una política indigenista de *aniquilación o de exterminio*, por lo que algunos autores le han denominado *política liquidacionista*.¹¹

era de lo mejor, sin embargo, gozaba de un espacio legal y jurídico en el que podía actuar como *corpus* y apelar a la justicia. Los diferentes decretos de las Cortes de Cádiz están tomados de Rafael de Alba, *La Constitución de 1812 en Nueva España, 1912-1913* (pp. 79-81), tomo II, México; Francisco González de Cossío (1958), *et. al., Legislación indigenista de México* (pp. 168-169); (1827), *Memoria del Gobierno del Estado de Oaxaca de 1827* (pp. 4-6), Oaxaca; *Memoria del Gobierno de Guanajuato de 1826* (pp. 10-11); Luis González y González (1956), El subsuelo indígena, en Daniel Cossío Villegas, *Historia Moderna de México* (p. 314), tomo III, México: Editorial Hermes.

¹⁰ Véase la prensa de la década de los veinte del siglo pasado, en especial el periódico *El águila mexicana*, el cual reproducía las sesiones del Congreso en donde se discutía la forma de "igualar los derechos" de los indígenas y la prohibición de clasificarlos por su origen étnico; Dublán y Lozano (1877), *Legislación mexicana*, o sea la colección de las disposiciones expedidas desde la independencia de la República mexicana ordenado por los licenciados..., México: Imprenta del Comercio; Escobar Ohmsted, Antonio y Rojas Rabiela, Teresa (coords.) (1992), *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX* (pp. 14-16), Catálogo de noticias II, México: INI/CIESAS.

¹¹ Díaz Polanco, Héctor (1991). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (p.86). México: Siglo Veintiuno Editores.

En la lógica y terminología del liberalismo de la época, las comunidades fueron perdiendo independencia y libertad, por lo que estas respondieron con una defensa encarnizada y generalizada en todo el país. Se presentó una ola creciente de rebeliones indígenas y campesinas a las que se les denominó *guerras de castas*, por extensión de la de Yucatán. Causaron una gran inquietud en el gobierno y miedo entre las oligarquías regionales. En los discursos oficiales a los indios se les denominaba bárbaros y salvajes, lo que se ajustaba a la idea de la *civilización contra la barbarie*. Como consecuencia se llegó a pensar que lo mejor era eliminar al indio pues estorbaba para que México entrara al concierto de las "naciones civilizadas".¹²

Por último, tenemos el tercer periodo que corresponde al Porfiriato (1876-1910), el cual se caracteriza por la pérdida de la *autonomía política* porque el Estado propone, como algo novedoso en el contexto de las políticas liberales, una *política integracionista* para la población indígena. Por lo mismo, las luchas y manifestaciones de descontento de la gente del campo se expresaron no sólo, pero sí fundamentalmente, en el terreno de lo político, ya que iban encaminadas a terminar con las diferentes formas de gobierno de los pueblos indígenas y a erradicar las fiestas religiosas de estos.

Este periodo, a la vez, tiene al menos tres momentos diferentes o tres formas distintas que las comunidades discurrieron para enfrentar la situación: la lucha por la *democracia agraria*, la *reindianización* de la población rural y la participación en la *lucha electoral*. Estas expresiones no son exclusivas de los subperiodos, pero sí se presentan como tendencias de tres formas de expresión distintas que los pueblos discurrieron para enfrentar dichas políticas públicas y emanciparse, para con ello lograr construir una autonomía relativa a pesar los vientos liberales.

¹² Toda la prensa de fines de la década de los cuarenta del siglo pasado, en especial el periódico *El Siglo XIX*, 11 de enero de 1848 y 23 de julio de 1849. En estos artículos se propone el exterminio de los indígenas o su venta a Cuba.

La construcción de una autonomía. ¿Cultura clandestina?

La pauperización de las condiciones de vida de la población indígena se fue empeorando a medida que se consolidaba el proyecto liberal de la nación y del Estado nacional. Dentro de este modelo, producto de la imitación del desarrollo de las naciones europeas, el indio no cabía. El nuevo Estado y los grupos étnicos tenían dos proyectos de nación excluyentes, y por ello mantuvieron un conflicto constante. Para las comunidades, el avance del ideal liberal significaba socavar cada vez más su autonomía y hasta el peligro de su desaparición en tanto grupo social. Para el Estado, la sobrevivencia y lucha de los grupos étnicos significaba seguir demorando la instrumentación del liberalismo hasta sus últimas consecuencias.

El Estado mexicano, por su parte, no quería reconocer a los pueblos indios ni como corporaciones ni como grupos culturalmente diferentes. Las etnias, por el suyo, seguían luchando como naciones distintas y sin aceptar las condiciones de paz que proponía el gobierno. Con algunas etnias, los intentos de pacificación se convirtieron en diálogos de sordos; ceder uno significaba el fortalecimiento del otro.¹³

El proyecto liberal trató de descorporativizar a la sociedad mexicana, pero le fue imposible terminar con el mundo indígena. La modernización porfiriana no acabó con la comunidad, pero con la consolidación del Estado logró controlar y “apagar las voces” de protesta indígena y campesina entre 1885 y 1906. Las negociaciones, alianzas, pactos y lucha cotidiana se convirtieron en una rebelión “sorda” en la mayoría de las regiones indígenas de México y a la que yo prefiero llamar resistencia *clandestina*.

Durante este proceso, muchos grupos étnicos se empobrecieron por la pérdida de sus recursos naturales, pero la lucha de muchas décadas por defenderlos generó redes muy fuertes de solidaridad. La paradoja del liberalismo fue que, lejos de desaparecer la comunidad

¹³ Reina, Leticia. (1993). Modernidad y rebelión rural. En *La formación del Estado mexicano*. México: DEH-INA.

indígena, reestructuró su organización social, económica y política para adecuarse a las nuevas pautas del siglo XIX, al tiempo que la resistencia generó lazos muy fuertes de identidad política y procesos de etnización, en donde lo corporativo y lo étnico cobraron una fuerza indisoluble; estas acciones los fueron llevando, paradójicamente, a profundizar sus diferencias frente a la sociedad mestiza y a *reindianizarse*. De esta *etnicidad*, como estrategia de lucha, dependió su sobrevivencia como grupo social.¹⁴

Hacia finales del siglo XIX, algunos de los brotes de descontento indican una vuelta a las demandas de tipo indígena. El surgimiento de pequeños conflictos con grandes odios hacia el *otro* y hacia el *rico*. Un regreso a las guerras de castas. El discurso político de las rebeliones indígenas de pocos años atrás, por demandas agrarias, sintetizaron las demandas en banderas como “muerte a los catrines”, “muerte a los ricos” o “el reparto de todo por igual y de todo para todos”.

Fue una especie de retorno a la época de la guerra de castas. Estas rebeliones y sus manifestaciones de descontento, ya no exclusivamente en torno a lo agrario sino al *otro*, expresan la *reindianización* de algunas comunidades agrarias. Las condiciones de represión y la concertación de fuerzas entre el Estado y las oligarquías locales renovaron el discurso de la “extinción de la raza indígena” y la pretensión de crear zonas de “reserva indígena” con el traslado de indios rebeldes y fundar nuevos poblados.¹⁵

Las etnias habían padecido más de un siglo de política antindigenista, lo cual significaba confrontar la intolerancia de un Estado

¹⁴ Reina, Leticia. en La respuesta rural en México frente al proyecto liberal modernizador, en Annamaria Lammel et Jesús Ruvalcaba Mercado (eds.), *op. cit.*, (en prensa).

¹⁵ HN *El Siglo XIX*, 8 de noviembre de 1893. Retoman la vieja discusión y la noticia dice que la raza indígena representa limitaciones para el progreso del país, pues -continúa- “el indio yace aletargado por las fuerzas de la naturaleza y sólo con la extinción se logrará el avance nacional”. Dos días después el partido liberal criticó esta posición, pues ya en la década de los noventa la tónica era otra. Propuso como solución absorber a “la raza indígena en el elemento dominante y adaptarlo a la civilización”. En regiones apartadas, como la península de Yucatán, no dejaba de haber retrocesos en las políticas indigenistas. El *Diario Oficial* publicó el 20 de agosto de 1895 una comunicación oficial sobre las razones para, por acuerdo presidencial, delimitar en Yucatán y Campeche una zona que se “utilizará como reserva” para fundar pueblos de indios cuando estos sean pacificados, así como para protección de los bosques.

liberal que no permitía las diferencias. La obstinación del gobierno por hacer iguales a todos los ciudadanos terminó por radicalizar a los pueblos indios con una profunda identidad étnica, que los llevó a luchar por su autonomía comunitaria en los términos que se entendían en la época; efectivamente, algunos como los yaquis y mayas clamaban por su "independencia", por su "libertad" y hasta por su "soberanía". Pero otras etnias terminaron por aceptar las reglas del juego del Estado mexicano, y cuando se presentó la oportunidad lucharon por defender a sus representantes políticos (presidentes municipales) como una forma de confrontar al Estado, pero sin dejar de pertenecer a la nación mexicana.

La prensa señalaba lo siguiente, que "las tribus indígenas... [habían] tratado de construir nacionalidades especiales dentro de la nacionalidad general".¹⁶ Se indicaba, con horror, que estos pueblos sólo perseguían su autonomía. Varios artículos de *El Imparcial*, periódico oficial del porfirismo, demuestran con su discurso lo que dicen los diccionarios de la época. Para el gobierno liberal este tipo de luchas perseguían su independencia y de ahí la no solución de los conflictos.

El sistema corporativo y ciertas prácticas comunitarias revitalizadas por algunos pueblos indígenas, en los momentos de mayor empobrecimiento como el que vivían hacia finales del siglo XIX, fueron calificados despectivamente como "comunistas". Alguna alocución decía:

Quieren ser dueños en común de los terrenos, en común explotarlos. Quieren darse a sí mismos leyes y autoridades propias. Administrar cuerda [*sic*] su justicia: dirimir en el seno de la tribu todas sus contiendas. En suma, trazar alrededor suyo y de su recalcitrante y soberana voluntad, una barrera invulnerable para la autoridad y la ley... (También se mencionan sus pretensiones de lucha por la soberanía). Las tribus del yaqui no sólo son tribus comunistas, rebeldes al régimen de la propiedad particular, sino que de una manera sistemática han rehusado siempre dejarse domar por las autoridades y por las leyes de la República, y *pretenden aislar una porción importante del territorio mexicano del movimiento general de la civilización y del progreso nacional y humano...* Para

¹⁶ HN, Lo que ha hecho el gobierno, *El Imparcial*, 17 de febrero de 1905.

atraerlos a la comunidad nacional, para mexicanizarlos, en una palabra, tanto el gobierno federal como el local han empleado todo género de remedios.¹⁷

Las luchas de las comunidades étnicas por defender espacios y niveles de autonomía frente al Estado nacional tuvieron diferentes formas de expresión y muestran que eran proyectos de nación excluyentes, con lo cual evidenciaron el fracaso del proyecto liberal. Los pueblos desplegaron una gran capacidad de lucha, pero también y, sobre todo, de adaptación al nuevo sistema político mexicano, sin perder de vista la defensa de su autonomía que aparentemente habían perdido frente a toda la legislación desplegada por los diferentes gobiernos a lo largo del siglo XIX.

De acuerdo al estudio del sistema jurídico republicano y el tipo de demandas levantadas durante las rebeliones indígenas del siglo XIX, podemos decir que los pueblos, en efecto, perdieron su *autonomía social*, es decir, el estatus de indio o, mejor dicho, el reconocimiento como grupo lingüística y culturalmente diferenciado. Así mismo, hubo una relativa pérdida de la autonomía económica ante el despojo de sus recursos naturales, como consecuencia de las diferentes leyes de desamortización.

Creación de un autogobierno indígena clandestino

De antemano, no sobra decir que la dinámica entre la ley y la norma, por lo regular, han corrido por rumbos diferentes, y no nos referimos a lo que a veces se le llama “la costumbre”, pues esta es tan nueva, recreada o inventada como le ha sido benéfico a los pueblos, sino a la forma de reproducción interna de las comunidades. Especialmente en el siglo XIX, la organización social indígena se fue construyendo independientemente y al margen de la ley, pero sin enfrentarse a esta, la cual se erigió de forma alternativa para protegerse de la legalidad liberal, aunque se articuló sabiamente a ella.

¹⁷ *Ibidem*. El paréntesis y la cursiva son nuestros.

¿Entonces, qué paso en la esfera de lo político y lo cultural frente a las leyes que los apremiaban a eliminar sus formas de gobierno indígenas y las fiestas religiosas? El análisis histórico de la organización social y política de los pueblos indios rinde cuentas de la creación de un *autogobierno* o de un gobierno con relativa autonomía, que consistió en la formación de un sistema político-religioso propio, pero articulado al sistema nacional. Esta forma particular de adaptación a las nuevas circunstancias le dio fuerza a las instituciones de organización social indígenas, al tiempo que les proporcionó el espacio para mantener una reproducción política y cultural diferente, pero sin confrontar al del sistema político nacional.

Por su parte, uno de los secretos de las comunidades indígenas para subsistir al embate liberal fue la apropiación de instituciones que en principio les eran ajenas por ser de origen español y que terminaron no sólo por utilizarlas, sino que las adoptaron y readaptaron a sus necesidades y con ellas crearon formas propias de gobierno y reproducción social.

Podríamos enunciar que, ¿colonizaron instituciones occidentales para sobrevivir? En esta ocasión, trataremos en particular al municipio, a la mayordomía y al ciclo festivo-religioso como instituciones españolas que los indios se apropiaron, adecuaron y transformaron para construir un autogobierno. Es decir, un sistema de gobierno autónomo y clandestino, pero inserto paradójicamente en la legalidad del modelo liberal republicano.

Recuperación y creación de un autogobierno indígena

Paralelo a este proceso de apropiación, por parte de los grupos étnicos, de algunas instituciones españolas para conformar un autogobierno indígena, el Estado nacional decimonónico instrumentó una nueva forma de relación política y administrativa con las comunidades, a través de la *municipalización de los pueblos indios*, el cual constituyó el gran intento para cambiar el orden y gobierno de estos. Con esta forma de organización político-administrativa el nuevo Estado pretendió suprimir las lealtades locales y abolir la autonomía de las comunidades, amén de convertir a sus autoridades locales en virtuales agentes del Estado central.

El nuevo proyecto de municipalización pretendía modernizar, homogeneizar las formas de gobierno, centralizar la administración y "asumir el dominio sobre los diversos asuntos locales que habían recaído durante el periodo colonial en los alcaldes mayores, subdelegados o gobiernos indígenas".¹⁸ Al momento de instrumentar esta disposición legal, las autoridades se encontraron con obstáculos para crear la nueva división político administrativa.

Los ayuntamientos creados en las cabeceras político-administrativas, heredaron los antiguos conflictos entre los pueblos-sujetos y las cabeceras de las Repúblicas de Indios, tanto en la forma de extracción del excedente como en los servicios prestados, ya no a individuos (funcionarios civiles y eclesiásticos, miembros del gobierno indio) sino a una nueva corporación que se sobrepuso a la antigua estructura político-comercial.

El proceso de municipalización de los pueblos fue difícil y espinoso, tanto que provocó reacciones contrarias. Por un lado, en algunos lugares y en algunos momentos esta disposición fue aceptada por las comunidades, porque con ello tuvieron la posibilidad de elegir a sus autoridades municipales y romper con los viejos cacicazgos. Pero por el otro, en algunas regiones y en ocasiones se opusieron, porque ya que las nuevas circunstancias del México independiente los habían librado de ser pueblos sujetos de las Repúblicas de Indios, ahora eran agencias municipales subordinados a las cabeceras municipales correspondientes. A lo largo del siglo XIX hubo procesos de centralización administrativa, pero ante los conflictos entre pueblos también se dieron los procesos de atomización municipal.

Otra determinación del nuevo orden constitucional fue la de quitarle la función judicial al cabildo indígena. El sistema de gobierno rural había empezado a modernizarse desde 1830, cuando se dispuso separar las facultades fiscales y políticas de las civiles y criminales. Estas últimas pasarían a un juez nombrado directamente por el poder judicial de los gobiernos de los estados. Esa separación

¹⁸ Escobar Ohmstede, Antonio. (1997). Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra huasteca, 1812-1840. En Reina, Leticia. (coord.), *La reindianización de América, siglo XIX* (p. 312). México: Siglo XXI Editores.

de poderes en el nivel local no fue definitiva ni unívoca, pero sí la tendencia predominante a fines del siglo XIX.¹⁹

A la larga, se fracturaron los municipios y los pueblos fueron los más fieles defensores de este tipo de gobierno, porque a través de la ley electoral y acudiendo a los comicios podían elegir a nuevas autoridades y apelar la destitución de los viejos caciques que ya no representaban los intereses étnicos. Este asunto estuvo ensombrecido por la creación e incorporación de una figura política intermedia entre los municipios y los gobiernos estatales llamada *jefe político*, la cual ha sido ampliamente estudiada por Romana Falcón en sus diversas y complejas tareas, pero ahora valga resaltar solamente aquella concerniente a su intervención para cometer fraudes electorales e imponer presidentes municipales que contribuían con las políticas de desamortización y de desarrollo de la agricultura de exportación. Al final de cuentas, para bien o para mal, gobernaba y controlaba la vida de los municipios.

Estas medidas tendieron a eliminar la autonomía política pero no lo consiguieron porque, aunque las autoridades indígenas tuvieron nuevas funciones fiscales y judiciales, se creó un gobierno propio al interior de las comunidades que les permitió crear una *cultura de resistencia*.

En cuanto a la elección de autoridades al interior de las regiones indígenas, fueron muchas y diversas las situaciones y las circunstancias de acuerdo a la composición étnica entre indios, criollos y mestizos. Pero como tendencia, en la multitud de pequeños poblados más alejados de las grandes ciudades ubicados por lo regular en las serranías del país, las "élites", caciques o gente de prestigio no se aculturaron, entre otras cosas, porque no tenían mestizos vecindados. Aunque se trate de comunidades que se transformaron a lo largo del siglo XIX, y que a pesar de todo tuvieron cierto mestizaje biológico y cultural, la identidad del grupo continuó siendo indígena. En estos casos, las élites posesionadas del ayuntamiento continuaron con una representación étnica, y casi de manera natural con el control del gobierno indígena.²⁰

¹⁹ Ver *Memoria del Gobierno del Estado de Oaxaca*, años 1831 y 1835.

²⁰ Para ver la composición étnica de la población se puede consultar AGEO, Fondo Censos y Padrones, Serie Padrón General, Secciones Guichicovi (mixe), Santa María del Mar y San Dionisio del Mar (huaves), 1844 y 1890.

No obstante, los cambios en la estructura de gobierno que había propiciado la política liberal, las prácticas sociales y los rituales políticos tuvieron mayor continuidad; por ejemplo, la Iglesia no sólo siguió presente sino que era aceptada en los actos oficiales. Cuando tomaban posesión las nuevas autoridades municipales tenían que jurar ante el comisario para preservar la religión y la constitución. Iban al convento para recibir la venia del prior y se tocaban las campanas.

Lo distante y disperso de las comunidades indígenas, así como la orografía tan agreste, le impidió al gobierno nacional y estatal tener un control político sobre ellas. De tal suerte que estos pueblos, tan numerosos como las cifras lo demuestran, recuperaron en la cotidianidad su autogestión: al interior transformaron su sistema de gobierno, y al exterior se adaptaron a las nuevas circunstancias y al sistema político nacional.

Otro elemento más, en favor de la apropiación y hasta defensa del municipio por parte de los pueblos indígenas, fue el adjetivo y acepción de *municipio libre* que trajeron los anarquistas cuando llegaron a México a mediados del XIX, y entre ellos destacó la labor de Plotinio Rodakanaty cuando llegó al país en 1861. A través de círculos de estudio y el proselitismo que ellos hicieron en el agro mexicano, sus ideas tuvieron buena aceptación porque promovieron la idea de proveer a los pueblos de jurisdicción o, como bien decían, unidad de la población organizada en torno a un autogobierno, pero articulados a otras instancias de gobierno bajo el principio federal. Esta corriente del pensamiento dio la fuerza ideológica para que los pueblos la tomaran como bandera política y le dieran sustento legal a lo que en la práctica ellos estaban construyendo.

Y como dice el proverbio chino: "A tanto ponerse la máscara, que terminó por pegársele a la cara". Esta idea del municipio libre primero fue una bandera de lucha y después una forma encubierta de defender a sus autoridades y su cultura.

La elección de autoridades había constituido un gran revuelo entre los pueblos indígenas al inicio de la vida republicana, pues con ello tuvieron la facultad de renovar a la clase gobernante. Pero el proceso no fue lineal ni uniforme sino que, por el contrario, fue tortuoso, complicado, y tardó muchos años en instaurarse e institucionalizarse

en el conjunto de la sociedad. Además, el verdadero problema fue que la élite gobernante se debatía entre otorgar o no derechos a la población indígena, y las comunidades rurales forcejeaban entre los viejos usos y costumbres y las normas liberales instauradas por la nueva ley. Así, se creó una tensión entre la tradición y la modernidad que terminó por generar cambios y permanencias.

Hacia el último cuarto del siglo XIX, los gobernantes se percataron que la población rural había abandonado el sistema de representación política acogido con interés y conveniencia al inicio de la República. Para el Estado era importante restablecer la homogeneización de prácticas políticas y la instauración de un sistema único de elección de autoridades por diversas razones: 1) hacer partícipe a la población en general de un único ritual que simbolizaba formar parte de la gran comunidad nacional, es decir, incorporarla al sistema político nacional, con lo cual al mismo tiempo se tenía control sobre la población y sus autoridades; 2) anular formas de representación política diferentes a las republicanas; 3) infundir en la población indígena y rural una nueva cultura política a través de la práctica electoral liberal expresada en las urnas y 4) convertir a la población indígena en ciudadanos.

Durante todo el Porfiriato la práctica electoral en las urnas significó una de las formas más importantes de los pueblos indígenas para ejercer su ciudadanía. Si bien es cierto que gran parte de la población había quedado excluida de este derecho ciudadano por no cumplir con todos los requisitos que marcaba la ley, hubo entidades federativas que desde su primera constitución le otorgaron al pueblo llano el derecho de voto directo de sus autoridades, es decir, de los presidentes municipales.

Para las comunidades rurales, o pueblo llano en general, el acudir a las urnas significó una oportunidad para apropiarse de la categoría de ciudadano e implicó ejercer los derechos ciudadanos que marcaba la constitución. Entonces la práctica de defender o no a determinado candidato presumía que sólo lo podían hacer a través de la supuesta objetividad de las urnas. Por lo tanto, los pueblos suponían que el conteo de votos les permitiría demostrar ante las autoridades estatales la voluntad del pueblo; de ahí la importancia que les significó acudir a las urnas.

La participación de los indígenas en los comicios les sirvió para *visibilizarse* ante las autoridades estatales, ejercer su derecho a votar por sus representantes y con ello crear canales de comunicación para hacer llegar su voz ante instancias que suponían les resolverían viejos y nuevos problemas. Entonces, se apropiaron de la ley, se apropiaron de la categoría de ciudadano y ejercieron el derecho de votar y luego, en el proceso, lo convirtieron en una bandera política, en una lucha colectiva que les dio identidad política. Así se reforzó la etnicidad de estos pueblos, como una estrategia de lucha para sobrevivir como grupo.

Dadas las condiciones históricas del México decimonónico, la categoría de *ciudadanía* aparece no como un concepto identitario, sino como una cualidad subjetiva que cambiaba con los tiempos de la política nacional, estatal y con las circunstancias regionales y las coyunturas locales, mismas que los pueblos manejaron de diferente manera en cada momento. A fin de cuentas, la participación ciudadana de la población indígena en los comicios no perseguía un ideal democrático y, por tanto, era una práctica política muy endeble.

La cultura política de los pueblos indígenas o localidades rurales, expresada a través de las prácticas y las formas de sufragar a las autoridades en las pequeñas localidades del México rural, muestra no sólo los conflictos poselectorales o los fraudes electorales durante los comicios, sino también la coexistencia de antiguas formas de representación política. No sólo abrazaron la nueva forma de representación ciudadana a través del voto, sino que paralelamente conservaron las viejas formas de elección de sus autoridades comunitarias; es decir, mantuvieron en ciertos momentos y para ciertos efectos la elección de autoridades por medio de *usos y costumbres*.

La elección de los presidentes municipales en poblaciones mayoritariamente indígenas fue de suma importancia porque los vínculos económicos, sociales y políticos de las comunidades con el resto de la sociedad se crearon a través del ayuntamiento y en especial, por medio del presidente municipal, personaje que se convirtió en pieza clave del engranaje del sistema político. Por tanto, la figura del presidente municipal planteaba un problema de actores intermediarios, como representante no de los individuos sino de

una colectividad, y porque sirvió de puente o interlocutor entre dos sistemas de representación o de dos tradiciones diferentes en cuanto a elegir autoridades: por usos y costumbres o por medio del voto individual y directo.

El otro tipo de conflictos tuvo su origen en los decretos que expidió el gobierno porfirista en su afán por quitarle autonomía política a los pueblos. Estos prohibían a los municipios la elección de sus autoridades por medio de usos y costumbres, e incluso de aquellos electos en las urnas pero que representaban los intereses étnicos, con lo cual se creó un mecanismo "legal" para imponer una autoridad extracomunidad. Los pueblos, cuyas autoridades aún representaban los intereses de la comunidad, se negaron a acatar estas disposiciones y lucharon por defender su forma tradicional de nombrar a sus autoridades, ya fuera por consenso y/o simplemente designando a algunos de los "principales" dentro de la jerarquía indígena.

No obstante los cambios en la estructura de gobierno que estaba propiciando la política liberal, las prácticas sociales y los rituales políticos tuvieron mayor continuidad. La elección de autoridades se mantuvo, al margen de la ley, como una actividad ritualizada y con muchos elementos de la usanza colonial. Por ejemplo, la Iglesia no sólo siguió presente sino que era aceptada en los actos oficiales. Cuando tomaban posesión las nuevas autoridades municipales tenían que jurar ante el comisario para preservar la religión y la constitución. Iban al convento para recibir la venia del prior y se tocaban las campanas. Incluso, a pesar de la disposición constitucional, en algunos lugares se siguieron efectuando en otras fechas: la de los chontales y otros grupos indígenas la realizaban el 22 de septiembre, fecha que coincide con los festejos ancestrales de la naturaleza, de la cosecha, en algunos lugares de lo pagano o hasta la celebración de la Virgen de la Merced.

Reforzamiento de la esfera política y la esfera religiosa

¿Cómo se formó esa especie de autogobierno que conocemos hoy como sistema de cargos político-religioso? En el periodo independiente, los pueblos indígenas, por ejemplo los de Oaxaca, adoptaron,

en términos generales, la nueva nomenclatura de la estructura política nacional, prevaleciendo la organización municipal para prorrumpir con las instancias superiores de gobierno. Sin embargo, y a pesar de que el Estado nacional creó instituciones diferentes para los asuntos políticos y los religiosos, en la práctica cotidiana de las comunidades indígenas el orden de lo político y de lo religioso reapareció mezclando funciones; producto de la conjunción de elementos de la organización político-religiosa prehispánica y del sistema de gobierno y de la religión católica impuesta por los españoles. Ante la ausencia de curas en todos los pueblos de la sierra, la religiosidad autóctona salió de la clandestinidad, y con la secularización de las instituciones volvió a aparecer lo ritual y lo religioso acompañando de la mano a lo político.²¹

Rus y Wasserstrom sugieren que las jerarquías cívico-religiosas de las comunidades indígenas de Chiapas se formaron a fines del siglo XIX y principios del XX. Pero yo coincido con Chance y Taylor, cuyo trabajo se refiere en gran parte a Oaxaca, quienes opinan que estas se gestaron a lo largo del XIX.

La estructura político-religiosa que se conformó en esta entidad sureña organizaba y aseguraba la reproducción de la comunidad: jerarquías, comportamientos, rituales y creencias, en cuyo centro estaba el santo patrón.²² La vida de estos pueblos indios se ordenó a través de la participación más o menos democrática de cada uno de sus integrantes en la estructura de gobierno, conformada por un sistema de cargos civiles y por uno de religiosos. Todos los miembros de la comunidad tenían que participar, a lo largo de sus vidas, en las funciones escalafonarias de estas dos estructuras para poder

²¹ Pedro Carrasco en una conferencia en la ciudad de Oaxaca, el día 24 de enero de 1991, dijo que los dioses nunca se habían ido de los pueblos. Una posición contraria la encontramos en Carmagnani, Marcelo (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.

²² Rus, Jan y Wasserstrom, Robert (1980). Civil religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective, *American Ethnologist*, vol.7, núm. 3, p. 467; Chance, John K. y Taylor, William B. (1987). Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana, en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Suplemento, Nueva Época, núm. 14, pp. 1-23.

acceder, con algunas limitantes, a los rangos más altos de prestigio y autoridad. Ante el gobierno nacional se trataba de dos sistemas diferentes, pero para efectos prácticos y de organización interna ambos se entremezclaban. No sólo porque el comunero que accedía a la presidencia municipal tenía que haber “cumplido” con ciertos cargos religiosos, sino porque el sistema civil estaba cargado de rituales religiosos, y el religioso se encontraba politizado, amén de constituir la fuente de apoyo para el ejercicio del gobierno indígena. Además, ambos sistemas estaban cruzados por las mayordomías —reducto de las cofradías coloniales y de las cajas de comunidad— que, a su vez, organizaban el ciclo festivo de los pueblos.²³

Las cofradías eran de origen español, creadas por la Iglesia católica para subvencionar las fiestas religiosas. Con el tiempo, la comunidad indígena se apropió de esta institución como una forma de “resistencia estratégica... para proteger sus riquezas materiales (dinero, tierras, ganado)”.²⁴ El Estado republicano emitió una serie de decretos para erradicarlas. También trató de reglamentar las fiestas porque, según las autoridades estatales, los pueblos gastaban mucho dinero en festividades religiosas (comida, bebida, adornos y cuetes).²⁵

A pesar de tantos avatares, esta institución no desapareció sino que se fue transformando y se introdujo en las entrañas de la organización social indígena bajo el nombre de mayordomía, tomado del apelativo mayordomo, denominación que recibía el encargado o el administrador de las haciendas destinadas a este fin. En general, el patronato se empobreció, pero muchos pueblos lograron conservar algunas tierras denominadas del “santo”, las que en ciertos lugares siguen existiendo.

No se sabe exactamente si en un principio, para ocupar un cargo civil, era prerequisite tener un cargo religioso, ni si había un sistema

²³ Signorini, Italo (1979). *Los huaves de San Mateo del Mar* (pp. 93-127). México: Instituto Nacional Indigenista.

²⁴ Sánchez Silva, Carlos (1998). *Indios, comerciantes y burocracia en la Oaxaca postcolonial. 1786-1860* (p. 128). México: IOC-UABJO.

²⁵ Colección de leyes, decretos..., *op. cit.*, Tomo I, Reglamentación de la danza antigua de la pluma y mojigangas, 1846, pp. 447-448; Tomo 2, p. 109, Orden presidencial emitida el 5 y el 7 de septiembre de 1860 en donde se exige la división y venta de todos los bienes rentables que estuvieran en manos de las cofradías.

escalonado claramente establecido.²⁶ Pero todo parece indicar que este proceso se inició con la confusión y fusión de cargos debidos a la indianización de las cofradías. Es decir, cuando los pueblos se las apropiaron por la vía de quitárselas a la Iglesia entonces modificaron su organización.

En la primera mitad del siglo XIX no existía efectivamente un sistema complejo e intercalado de los cargos, pero así se estructuró porque era frecuente la duplicidad en los puestos políticos y religiosos. Es decir, los funcionarios civiles de los pueblos ocupaban al mismo tiempo el cargo de mayordomo. Esto se debía, en algunos casos, a que el producto de las cofradías no alcanzaba para cubrir los gastos de las fiestas, pero en la mayoría se requería saber leer y escribir para obtener los puestos medios y superiores, amén de saber gestionar y administrar. Estos eran conocimientos y habilidades que sólo los caciques indígenas y sus familias tenían gracias a su acceso a la educación. De esta forma, sólo unos cuantos personajes de la comunidad ocuparon los cargos más importantes.

Existe una polémica en torno a la función del sistema de cargos cívico-religioso, y la literatura antropológica es vasta. El trabajo de Greenberg me parece que es uno de los más atinados porque plantea un modelo de redistribución y estratificación al mismo tiempo. Para él, ambos no son contradictorios y sus elementos no son excluyentes, sino que "representan etapas sucesivas de la dependencia de las comunidades con respecto al mercado...".²⁷ Esto explica que más tarde, en épocas de crisis y/o escasez, el sistema de cargos hizo partícipe a toda la comunidad para sufragar los gastos de las fiestas. lo cual aparentemente funcionó como una democratización de la institución para nivelar las diferencias sociales; sin embargo, al hacerse complejo y escalonado, provocó competencia entre sus miembros para llegar a ser mayordomo, a la vez que reproducía y profundizaba la estratificación social. Actuó como una fuerza interna contradictoria que

²⁶ Chance, John K. y Taylor, William, *op. cit.*, p. 11.

²⁷ Greenberg, James B. (1981). *Santiago's Sword* (pp. 4-6). Berkeley: University of California Press.

generaba tensiones y distensiones, pero que mantuvo en movimiento a las comunidades indígenas. Como tendencia, la mayordomía no funcionó para eliminar las diferencias económicas, a pesar de que las cargas financieras más grandes recaían con mayor rigor sobre los sectores productivos.

En el sentido social, al mismo tiempo que las utilizaban para patrocinar fiestas, servían para cohesionar a la comunidad.²⁸ En resumen, el sistema de cargos consistía en una estructura jerárquica en la cual toda la colectividad participaba, pero de manera limitada para los cargos más altos. Con ello, se reproducía el funcionamiento de las actividades políticas, judiciales, administrativas y religiosas de la comunidad. Para colaborar y escalar en el sistema de cargos, los integrantes de un pueblo prestaban servicios comunitarios.

El presidente municipal era la autoridad más importante a nivel local, por ser el representante y enlace con el sistema político nacional. Pero el alcalde era la figura con mayor supremacía al interior de la comunidad, ya que tenía el poder que el dominio de las fuerzas naturales le confería. Además, era un hombre venerable, encargado de impartir justicia y mantener el bienestar de la comunidad.

La tercer línea de organización político-religiosa era la mayordomía; quizá el sistema de cargos más importante, pues los comuneros sólo después de haber desempeñado este puesto podían acceder a los correspondientes civiles más altos.

Cada línea de cargos tenía una función distinta: el mayordomo reproducía el ciclo festivo; el maestro de capilla el ciclo de vida, ya que a través de la Iglesia se reglamentaban los rituales de nacimiento y muerte (mezclados con los elementos culturales de la tradición de cada etnia); y el alcalde, el ciclo social y económico, ya que regulaba la vida social a través de la impartición de justicia, y aseguraba el bienestar económico de la comunidad por medio de los rituales que encabezaba, con lo cual aseguraba las cosechas, la ganadería o la pesca. Este personaje, estaba ubicado abajo del presidente municipal en el organigrama del sistema nacional, pero al interior de la

²⁸ Chance, John K. y Taylor, William, *op. cit.*, pp. 14-18.

comunidad era la figura esencial en la reproducción del sistema en su conjunto. No sólo era un puente entre los sistemas de cargos, sino que constituía un verdadero eslabón entre lo profano y lo sagrado.

En síntesis, estas tres líneas de cargos estructuraban y daban sentido a las comunidades. Al margen de la legalidad y de las políticas liberales por separar lo religioso de lo político, los pueblos refuncionalizaron lógicas de reproducción social que mantuvieron unidos estos dos ámbitos. La nueva organización social indígena decimonónica generó una cultura de resistencia clandestina, ya que al exterior modernizaron su nomenclatura de mandos para articularse con el sistema nacional. Pero al interior se creó un sistema complejo como una red que sostenía y fortalecía al mismo tiempo lo político, lo social y lo religioso, construyendo con ello un autogobierno que, a la vez que vigorizaba el poder entre las tres líneas de mando, tendía lazos de unión horizontales y verticales con todos los grupos sociales. Por ello decimos que este fue otro caso más de colonización de instituciones españolas, y en eso radicó la fuerza de las comunidades indígenas y el secreto por medio del cual pudieron sobrevivir, conservando una relativa autonomía al margen de lo dispuesto por las leyes liberales.

Las paradojas del liberalismo decimonónico

La población indígena ha mostrado una gran creatividad para sobrevivir a lo largo del siglo XIX y XX. La historiografía reporta que lo hicieron de muy diversas maneras, diversas y a veces contradictorias. A veces, y lo más conocido y espectacular, (por haber dejado mayor registro escrito) fue la rebelión, pero en ocasiones vinieron momentos de reintentar la vía legal y la mal llamada resistencia pasiva, porque en la vida cotidiana fueron construyendo una cultura clandestina que los fue haciendo cada vez más fuertes y resistentes a las políticas de exterminio. También acudieron a las alianzas coyunturales y estratégicas, accedieron a las mediaciones tan recurrentes y en donde los pueblos mismos, de muchas regiones de México, terminaron por integrarse o aculturarse; cada grupo étnico, cada región y cada momento histórico tuvo sus propias circunstancias y ritmos. También hay que subrayar que los procesos no fueron lineales y en una sola

dirección, pero, al finalizar el siglo XIX, la intolerancia y ceguera de los gobernantes enraizados en el poder tuvieron que padecer las paradojas que resultaron del proyecto liberal: a) la radicalización de las luchas indígenas hasta orillar a los pueblos a desear separarse del país, y b) la reindianización de la población campesina, amén de no haber logrado construir una nación en donde todos los habitantes del territorio mexicano se reconocieran como parte integrante de la República.

Existe una larga discusión antropológica e histórica sobre el devenir de la cultura indígena, tanto por el proceso de conquista como por el proceso de adaptación al sistema liberal republicano, en el sentido de poder determinar, culturalmente hablando, si estos pueblos indígenas se *aculturaron*, se *mestizaron*, si hubo *sincretismo* o *transculturación*. Desde mi punto de vista, la cultura política de los pueblos indígenas funcionaba como un *híbrido*. Concepto dentro del cual hay diferencias y matices, pero yo lo visualizo como el espacio socio-político y cultural en donde los dos sistemas, el de elección de autoridades por usos y costumbres o por medio del voto individual en urnas, coexistieron a lo largo del siglo XIX y del XX. Yo sostendría que no hubo sincretismo ni transición de un sistema a otro. No generaron mezclas ni combinaciones. Este comportamiento político actuaba en sentido mecánico y no biológico, como lo han sugerido otros autores. Es decir, que entraba la modalidad de usos y costumbres cuando las circunstancias lo permitían, o bien, echaban a andar la maquinaria electoral cuando la coyuntura era crítica y entonces requerían instaurar el colegio electoral. De esta manera, podemos considerar que el sistema de representación política de los pueblos indígenas a lo largo del siglo XIX se mantuvo como un sistema de hibridación mecánica. No obstante, esto no quiere decir que ambos sistemas hayan permanecido inalterables; cada uno cambió con el tiempo y, a su vez, obtuvieron ciertos préstamos uno de otro, pero conservando cada uno de ellos su propia particularidad. A pesar de esta observación histórica fundamentada en la documentación de la época, no podemos afirmar si se trataba de una cultura clandestina de resistencia o solamente una forma de adaptarse a las nuevas circunstancias.

Durante el siglo XIX, pero sobre todo en el Porfiriato, el gobierno trató de restarle atributos y autonomía a los municipios para evitar los caciquismos y las lealtades, amén de que en la práctica las políticas antindigenistas trataron de desestructurar a las comunidades en tanto cuerpos sociales. Estas estrategias generaron conciencia y una participación muy activa de la población indígena y campesina. Entonces, los municipios no permanecieron sujetos o maniatados a la voluntad del Estado, sino que abrieron espacios de relativa autonomía, y lo más importante es que sus acciones políticas del día a día —especialmente en momentos de conflicto— generaron una conciencia cívica y una *identidad ciudadana* que en ningún momento entró en contradicción con identidad patronal y/o étnica para algunos grupos como mayas o yaquis, o su pertenencia a una cultura y a una lengua diferente a la nacional.

Una de las frustraciones más evidentes, para los diferentes gobiernos liberales, fue la sobrevivencia como grupo social y reproducción de la mayoría de las etnias en el agro mexicano, que se visibilizaban por medio de la presión que ejercían con sus continuas y prolongadas rebeliones, y el que algunas de sus expresiones de lucha denotaban un proceso de reindianización o de etnización como hoy propone la antropología. Muchos grupos étnicos se empobrecieron por la pérdida de sus recursos naturales, pero la lucha de muchas décadas por defenderlos generó redes muy fuertes de solidaridad. La resistencia generó lazos muy fuertes de identidad, en donde lo corporativo y lo étnico cobraron una fuerza indisoluble; proceso este último que los llevó a profundizar sus diferencias frente a la sociedad mestiza.²⁹

Es así como al paso de otro siglo más, el XX, de agresión contra las tierras y la cultura indígena, los pueblos volvieron a visibilizarse al final del mismo. Con ello, lograron posicionarse de otra manera y demandar un lugar digno dentro de la nación mexicana. Esperemos que los nuevos vientos llegados del norte, más allá de la frontera, no obliguen a los grupos étnicos de México, América Latina y el mundo a invisibilizarse de nueva cuenta.

²⁹ Reina, Leticia. La respuesta rural en México frente al proyecto liberal modernizador. En Annamaria Lammell et Jesús Ruvalcaba Mercado (eds.), *Indiens et paysans au Mexique*. Paris: L'Harmattan (en prensa).

La violencia inherente. Indígenas y la formación del Estado mexicano

Romana Falcón³⁰

Este trabajo es una reflexión desde la ciencia política y la historia en torno a algunos de los temas explícitos de la cátedra Jorge Alonso: autonomía desde abajo y emancipación, luchas y resistencias anticapitalistas y movimientos sociales. Se busca, además, repensar estos temas “a partir de la experiencia y pueblos indígenas.” No me propongo abordar un caso monográfico sino ofrecer una visión general en torno a un tema relativamente olvidado: los conflictos estructurales, a fondo, que suelen padecer ciertos grupos populares y/o indígenas durante la formación de los Estados nacionales. Dentro de esta lógica, y a fin de resaltar algunos contrastes, se revisarán dos casos: el de la tribu yaqui en lo que hoy es Sonora y Arizona, así como grupos de la apachería y de la comanchería en la franja norte del país.³¹

El objetivo consiste en revisar un tema relativamente poco tratado en la historiografía, pero, sobre todo, casi ausente en la conciencia de los mexicanos: las historias de resistencia e incluso exterminio en

³⁰ Es licenciada en sociología por la UNAM, maestra en ciencia política por El Colegio de México y doctora en ciencia política por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Ha sido profesora investigadora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México desde hace más de tres décadas y profesora visitante en varios países como Estados Unidos y España.

³¹ Sobre estos casos no he realizado investigaciones primarias. Me baso en reflexiones generales y en bibliografía seleccionada. Para el ejemplo de los yaquis en especial, Ana Luz Ramírez, Evelyn Hu de Hart y Raquel Padilla; para los comanches y apaches, Martha Rodríguez, Carlos González y Ricardo León, y Andrés Reséndez.

contra de determinados grupos populares que fueron una parte intrínseca en la formación de este país. Normalmente los mexicanos asociamos esta violencia extrema con sucesos en otras naciones; por caso, en Estados Unidos, Argentina o Chile, pero –y esto es lo relevante– ignoramos los sucesos en nuestro propio país. Tales condiciones constituyen un aspecto casi olvidado en las narrativas de cómo se fueron forjando los países, entre ellos el mexicano. Si bien son materia para especialistas, no aparecen en las clases que reciben los niños, ni en los libros de historia, como tampoco en la conciencia de los habitantes –ni de las generaciones viejas ni de las nuevas. Está, pues, ausente de nuestro imaginario colectivo. Tampoco son tomadas en cuenta ni reflexionadas por quienes celebran el advenimiento de la democracia, el desarrollo, la ciudadanía –que, desde luego, cuando tienen lugar, deben celebrarse. Por ponerlo en una nuez: este costo social suele verse como un simple daño colateral, insignificante en comparación de los procesos de modernización y creación de instituciones.

Sin duda estas situaciones de violencia a fondo abarcaron el menor número de casos de los miles de ejemplos con que los pueblos indígenas se fueron ajustando y adaptando a los procesos que dieron forma a la nación mexicana. Pero, aun cuando son poco representativas, justo su carácter extremo las convierte en una mesa de disección que permite examinar tres asuntos fundamentales: el porqué de este contrapunto entre autoridades y grupos indígenas y/o populares, las formas y límites de autonomía en que se movían dichos sectores y, por último, sus principales armas y gama de estrategias.

Una hipótesis da cuerpo a estas reflexiones: que los episodios de violencia que conllevó la construcción de México, igual que la de muchos otros países, no resultaron de meras coyunturas sino de conflictos estructurales propios de la formación de las naciones modernas. La presente exposición comprende tres partes: en primer lugar, una visión general de las condiciones *sine qua non*. En seguida, el primer caso de estudio: el de los yaquis quienes se convirtieron, a ojos de gobierno y de particulares, en “obstáculos” a la modernización y el progreso. Finalmente, en la franja norte del país, la integración, asimilación forzada e incluso el exterminio de los llamados “indios bárbaros” no sedentarios, cuya negativa a incorporarse a la nación

dificultaba el trazo de fronteras seguras. En los dos extremos del país –los grupos semi itinerantes de lo que hoy es el sur de Estados Unidos y el norte de México, lo mismo que los crucoob en las colindancias con Honduras Británica y Guatemala– las querellas llegaron a ser tan violentas y los horizontes civilizatorios tan contrapuestos que, en ciertos momentos, algunos de estos grupos buscaron mantenerse fuera de la “comunidad imaginada” del país que se construía.³² Es posible que solo en este par de escenarios el anhelo de autonomía de sectores indígenas y populares llegara a dicha cúspide. Ello no se expresó formalmente, reproduciendo las ideas y los formatos propios de occidente y de la república mexicana –los únicos que sabemos leer los investigadores– sino que, como en tantas otras acciones plebeyas,³³ se trató de situaciones de hecho, formuladas en sus propios términos. Dicha independencia en el formato no resta significado a su anhelo de un futuro separado, sino que se los agrega; aunque por supuesto multiplica los problemas heurísticos y metodológicos para los historiadores.

Fueron casos excepcionales. La inmensa mayoría de los indígenas del país negociaron, a la vez, ámbitos de independencia junto con las mejores formas para su incorporación. Para empezar, porque lo otro: crear una nación separada de México tampoco era una solución viable. Se dice fácil pero este intento por una independencia casi total rompe el paradigma conceptual con que solemos pensar la formación de México. Sería fascinante explorar, ¿se podrá?, cómo es que apaches, comanches, yaquis y adoradores de la cruz parlante concibieron, en sus términos, dicha no integración al país que entonces se formaba.

No propongo algo nuevo en términos conceptuales, sino que retomo algunas ideas trabajadas por el grupo de subalternistas de la

³² ANDERSON, *Comunidades imaginadas*.

³³ THOMPSON, “The moral economy”.

India³⁴ y de América Latina,³⁵ así como por el sociólogo Philip Abrams hace ya cuatro décadas.³⁶ Todos ellos abren perspectivas analíticas que buscan romper con una forma de escribir la historia que se centra en el progreso y en el “Estado” como ente supremo de la narración. Se busca, en cambio, formas de analizar el pasado que vayan en contra de las visiones dominantes del nacionalismo, la “metanarrativa” del Estado nacional y la modernidad de occidente.³⁷ En contraste, los subalternistas procuran mostrar desarrollos múltiples y contradictorios de la modernidad que incluyan percepciones e iniciativas plebeyas, mismas que suelen romper esa supuesta unidad del desarrollo que conlleva la constitución de las naciones en los países colonizados, como si fueran una simple copia mal hecha de aquellos otros puntos de occidente.

Antes de entrar en materia conviene aclarar cuán aterrador es caer en esencialismos: no todo es conflicto, ni blanco y negro, sino mil tonos de gris. Hay numerosas instancias –la mayoría– en que los indios a título individual y colectivo se sumaron, con mayor o menor entusiasmo, a ciertas propuestas modernizadoras. Para empezar, no pocos se asumieron como ciudadanos dentro de ese complejo y diverso proceso de la creación de ciudadanía. De la misma manera, desde la era colonial y en el México independiente los indígenas participaron en los procesos políticos que fueron definiendo los derroteros de sus regiones e incluso de la nación. Más aún, incluso en los escenarios de mayor brutalidad –como los que aquí se verán– no todo era querrela y exterminio sino muchas otras facetas: comercio, trabajo, parentesco, hijos, amor, ciertas afinidades religiosas, amistades, apoyos, etc. No obstante, por las razones ya señaladas solamente enfocaré las luces en la parte del escenario ya apuntada. Para colocar estos temas en una perspectiva mayor, debe recordarse que en ese siglo las condiciones en todo México eran muy difíciles. El grueso de

³⁴ CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*; DUBE, *Pasados postcoloniales*.

³⁵ RIVERA CUSICANQUI, *Debates postcoloniales*; RODRIGUEZ, *Convergencia de tiempos*.

³⁶ ABRAMS, “Notes on the difficulty”.

³⁷ CHAKRABARTY, *Provincializing Europe*.

sus habitantes era abrumadoramente rural, pobre e incomunicado. Durante las épocas de intervenciones y luchas civiles, las mujeres y hombres del común podían vivir situaciones extremas, incluso de vida o muerte por las amenazas bélicas, la quema de sus hogares, los desplazamientos forzados, la ocupación de sus poblados, enfermedades, leva y demás calamidades.³⁸ Al mismo tiempo, en todo el mundo las condiciones eran muy ásperas, no se piense que México era una isla donde la violencia prevalecía de manera más contundente que en otros rincones del orbe.

A. Requisitos fundamentales. De manera sintética señalaré las condiciones estructurales mínimas en la formación de todo estado nacional moderno. Para empezar, hay que recordar que México debía aún recorrer un largo camino pues, a principios de su vida independiente, no era una nación consolidada sino apenas un archipiélago de naciones. En primer lugar, la necesidad de establecer una frontera segura y delimitada lo que, en la franja norte de México, era apremiante y, a la vez, extremadamente difícil después de la desastrosa guerra con Estados Unidos. En segundo término, los estados deben ir logrando una ocupación real de todo el territorio que supuestamente lo integra, lo que significaba el conocimiento de la topografía, de las condiciones naturales y de las modalidades básicas de quienes ahí habitan. Solo conociendo era posible controlar e irse apropiando de los "recursos naturales" a fin de darles un uso acorde con la modernización política y económica anhelada.³⁹ En seguida, hay que considerar lo que Antonio Gramsci llamó un *proyecto hegemónico*, es decir, que las capas dirigentes logren que sus valores, objetivos, dirección política, intelectual y hasta moral alcancen cierta aceptación en las diversas capas sociales, incluidos los subalternos. El anhelo último, imposible de alcanzar del todo, estriba en lograr que la desigualdad

³⁸ BUVE y FALCÓN, "Introducción" en Buve y Falcón, *El México profundo*, p. 10.

³⁹ SCOTT, *Seeing like a State*.

y el dominio de los pocos sobre los muchos sean vistos como algo "natural" y hasta deseado. En cuarto puesto, los gobernantes se proponen lograr el "monopolio de la violencia" desparramada por el territorio, y que dicho monopolio sea aceptado como legítimo por gran parte de la población. Por último, que los habitantes alcancen un sentimiento de pertenencia y una identidad que trascienda la localidad y dé forma a una comunidad nacional. Desde luego, se podrían agregar otros requisitos adecuados al sitio y la época, como es la infraestructura en comunicaciones, cierta homogeneidad cultural, de lengua y costumbres, o bien, el reconocimiento y la estabilidad en los nexos con países vecinos y dominantes, entre otros.

Como es lógico, la violencia se incrementaba en contra de quienes eran vistos como un estorbo o un impedimento en la consolidación de estos requisitos, en especial, cuando se trataba de grupos populares y, más aún, de indígenas dado que prevalecía una fuerte visión racista derivada de la colonización interna. Los siguientes tres casos de estudio pretenden probar los límites de dicha confrontación. Esbozaré las acciones gubernamentales y buscaré iluminar lo más enigmático e interesante: el arcoíris de acciones y respuestas populares: desde acomodadas peticiones institucionales hasta grandes rebeliones pasando por acomodos, negociaciones, resistencias diversas y un fenómeno que los antropólogos han venido debatiendo con el nombre de "reconstrucciones comunitarias", "sistemas de identidad persistente" y "etnogénesis".⁴⁰

B. Los "obstáculos" a la modernización y uso capitalista de los recursos. La relación de la tribu yaqui –término con que ellos mismos se denominan– en los actuales estados de Sonora y de Arizona fue difícil y a veces violenta desde los primeros encuentros con europeos en el siglo XVI. Épocas de paz y de rebelión se fueron entrelazando a lo largo de la era novohispana y durante la conformación de las dos naciones al norte y al sur del río Bravo. Los gobernantes del siglo XIX

⁴⁰ Una discusión sobre el término de etnogénesis y de la identidad persistente en DE LA PEÑA, "Resistance, factionalism".

fueron muy severos con los yaquis, tanto por el interés de integrar estas regiones en términos administrativos, económicos y políticos, como por el de dar un uso capitalista a parte de las fértiles riberas de los ríos yaqui y mayo que las tribus del mismo nombre ocupaban ancestralmente. El territorio yaqui ha comprendido tres zonas claramente diferenciadas: las tierras de cultivo del valle en torno al río, una serrana (Sierra del Bacatete), una pesquera (Guásimas y Bahía de Lobos). Las primeras fueron las más codiciadas por vecinos y autoridades de Sonora y regiones aledañas.⁴¹ Dichos contrastes geográficos dieron pie a la formación, desde hacía siglos, de *Ocho Pueblos* que subsisten hasta el siglo XXI y que les permitió una estrategia de diferenciación productiva.⁴²

A fin de apuntalar sus fuertes tendencias autonomistas, es particularmente interesante notar que los yaquis no participaron en la guerra de la independencia puesto que se consideraban una nación en sí misma. A partir de 1821, y hasta la restauración republicana de 1868, los yaquis supieron aprovechar la debilidad política del país y de Sonora para mantener su organización propia y autónoma, con sus propias leyes y costumbres, sin controles externos.⁴³ Desde los 1820, y en frecuente alianza con los indígenas mayos, reiniciaron sus choques y rebeliones contra *yoris*, es decir, los no yaquis. Según algunos, en el movimiento que encabezara Juan Banderas (1828-1833) intentaron formar una nación independiente separada de México.⁴⁴ A la vez, había integración activa en otros aspectos pues este líder carismático supo apropiarse de símbolos políticos y religiosos del país que se construía: hacía referencia a Hidalgo, la virgen de Guadalupe y el imperio azteca, por caso. Ello apunta a la dualidad tradicional de la defensa yaqui de integración/autonomía.

La llamada "Guerra del Yaqui" alcanzó sus puntos culminantes a partir de 1867, primero porque entonces fue derrotado el imperio

⁴¹ Wikipedia consultada 17/10/17; https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_yaqui.

⁴² PADILLA y TREJO, "Los ocho pueblos", pp. 201-202.

⁴³ PONCE, "La defensa de los Yaquis", p. 194.

⁴⁴ HU-DEHART, "Rebelión campesina", p. 148.

de Maximiliano, al que los yaquis habían apoyado y, sobre todo, por la convocatoria abierta de autoridades y vecinos para colonizar las tierras de estos valles. En lo que restó del siglo, y hasta bien entrada la revolución mexicana, la búsqueda de autonomía y defensa de sus espacios acostumbrados adquirió tintes dramáticos. Hubo varios episodios de represión terrible. En 1868, en BÁCUM, el ejército llevó a cabo una matanza de más de cien guerreros yaquis y mayos. El trágico evento tuvo lugar después de que 600 indígenas se habían rendido al ejército, pero no habían podido –o querido– entregar el mismo número de armas, por lo que el coronel encargado de la operación mandó encerrar a más de cien guerreros en la iglesia, la sitio con cañones, para a continuación ordenar abrir fuego e incendiarla. Según el oficio que recibió el presidente Benito Juárez, había 600 prisioneros encerrados que recibieron una lluvia de balas cuando intentaron “huir en masa” Cientos murieron consumidos por el fuego. La respuesta de Juárez fue sumamente fría: señaló que recomendaría el pago de los haberes vencidos al ejército; nada más.⁴⁵

La lucha continuó todo el porfiriato. Los yaquis montaron una bien organizada rebelión acaudillada por Cajeme entre 1879 y 1887 que en buena medida decayó con la muerte de su dirigente. Le siguieron acciones guerrilleras encabezadas por Tetabiate. Fue entonces cuando los yaquis padecieron otro foco rojo. En 1900 el ejército federal les infligió una fuerte derrota en la batalla de Mazocoba: cientos murieron, más de mil fueron tomados prisioneros, 300 de los cuales eran mujeres y niños. Al siguiente año se dio muerte a Tetabiate. A partir de entonces comenzó la deportación de familias enteras hasta Yucatán, expulsión forzosa que se mantuvo constante hasta terminar la primera década del siglo XX. Miles de yaquis de todas edades fueron desintegrados de su base social y sus terruños, para luego ser enviados a trabajar en las haciendas del henequén, labor muy pesada y que ocasionó una alta mortandad. Esta expulsión forzosa

⁴⁵ Esta frialdad se deduce de los papeles de Juárez; García Jesús a Juárez, febrero 26, 1868, ABJ, MsJ/ 5372; FALCÓN, *México descalzo*, p. 168; GOUY-GILBERT, *Una resistencia india*, pp. 66-67; FALCÓN “El estado liberal”; RAMÍREZ, “De todo esto”, pp. 74-75.

no solo afectó a los prisioneros de guerra y sus familias sino hasta a los yaquis "pacíficos" –los que no estaban en armas y permanecían integrados a los circuitos económicos–, acto que fue justificado por los gobernantes como una necesidad para alcanzar el anhelado "progreso". De los 6500 que se calcula fueron deportados a Yucatán, volvieron unos 3500 a partir de 1911, cuando la revolución permitió su paulatino regreso a Sonora. Muchos murieron en el trayecto y otros se quedaron a vivir en Yucatán. La deportación no logró su cometido de desarraigo, al revés, les afianzó más como pueblo y como cultura propia.⁴⁶

Evidentemente, los yaquis pusieron en práctica numerosas estrategias de sobrevivencia, pacíficas y violentas que se fueron ajustando a sus cambiantes condiciones. Sin duda la principal, para fines de este análisis, es la dualidad autonomía/integración que casi siempre desplegaron y que les permitió ir construyendo formas de "identidad persistente". Desde la década de 1820, algunos de la tribu se incorporaban al mercado laboral y comercial de fuera; ellos fueron siempre muy apreciados y protegidos por varios personajes de talla regional, debido a que eran excelentes trabajadores. Desde la época de Banderas se fomentó que parte de ellos laboraran en las fincas a los que este dirigente llamaba sus "espías". Frecuentemente, estos mismos trabajadores se convirtieron en enlaces claves para dar apoyo e información a los que estaban en armas. Conforme fue transcurriendo el siglo XIX, parte de ellos siguió integrándose a la economía regional y a los trabajos que se abrían en haciendas y minas en Sonora y, después de la guerra con Estados Unidos, también en Arizona. Ya en el porfiriato, el gobierno intentó dividir las tierras de los pueblos, así como utilizar gran parte de ellas con una perspectiva capitalista, entre otros mecanismos, llevando a cabo un catastro de

⁴⁶ RAMÍREZ, "De todo esto", pp. 81-83; PADILLA, *Progreso y libertad*; Wikipedia consultada 10/10/17; https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblo_yaqui.

propiedad para fundamentar los derechos de propiedad. Las autoridades buscaron hacer caso omiso de los derechos de posesión y del largo tiempo transcurrido, por lo que simplemente intentaron tratar como tierras baldías lo que había pertenecido por siglos a esta tribu y que ellos las consideraban como suyas.⁴⁷ Cuando parte de sus zonas naturales empezaron a ser utilizadas por *yoris*, la mayoría de los yaquis rechazaron la posibilidad de permanecer en su tierra como colonos, eligiendo la alternativa de trabajar en minas, ferrocarriles y haciendas como asalariados. Esto no significó que abandonaran la lucha; más bien se adaptaban, una vez más, a un conjunto de circunstancias cambiantes.⁴⁸ Semejante estrategia de diferenciación de las actividades económicas de sectores diversos de la tribu se vio reforzada por los contrastes geográficos de su territorio pues, como se señaló, cada pueblo conformaba una unidad productiva dedicada a un trabajo específico. A pesar de que no todo era unión y armonía, esta división de labores constituyó una fortaleza, ya que permitió una complementación en la disparidad. De esta manera, los ocho pueblos podían unirse para defenderse de enemigos externos y, más aún, en pos de conservar sus tierras y aguas, su identidad y sus tradiciones.⁴⁹ Otra estrategia de peso consistió en mantener alianzas tácticas, según las coyunturas, con algunas de las facciones que se disputaban el poder local y el nacional, por caso cuando apoyaron a facciones conservadoras y al imperio de Maximiliano.⁵⁰ Ello, sumado a sus destacadas insurrecciones, fomentaba la debilidad de los gobernantes pues ayudaban a perpetuar el caos, la división y la impotencia del gobierno, lo cual aminoraba las posibilidades de implementar eficazmente las reformas tendientes a diluir a los yaquis dentro de la sociedad mexicana.

A partir de la república restaurada, sus principales insurrecciones fueron totalmente autónomas, dirigidas e integradas únicamente

⁴⁷ PONCE, "La defensa de los yaquis", p. 203

⁴⁸ HU-DEHART, "Rebelión campesina", pp. 153-154.

⁴⁹ PADILLA Y TREJO, "Los ocho pueblos", pp. 201-202.

⁵⁰ HU-DEHART, "Rebelión campesina", pp. 146-149.

por sus miembros. El levantamiento principal fue el encabezado por José María Leyva Cajeme desde 1879 y hasta su muerte, en 1887. Ya que esta insurrección permite ver, como en un crisol, muchas de sus estrategias me detendré en ella. Debe mencionarse, de entrada, que el liderazgo de Cajeme fue, y sigue siendo, controvertido para yaquis y mexicanos, pues originalmente fue un personaje leal a las autoridades mexicanas y se forjó militarmente en las fuerzas estatales. Un siglo después, algunos de la tribu aún lo seguían considerando un traidor. Sin embargo, como líder rebelde solidificó las bases de la autonomía yaqui.⁵¹

Cabe resaltar que este movimiento fue una reacción al intento de tomar parte del suelo yaqui. Es más, al inicio del gobierno de Cajeme no había habido levantamientos. Este tuvo lugar hasta que las autoridades federales ordenaron fraccionar los pueblos del río. Una vez echado a andar, dicha insurrección sentó bases para la reorganización de los pueblos, permitiéndoles ensanchar su independencia y consolidar los fundamentos de su cultura. Fue esa una época de autonomía y unidad. Muchos de los yaquis que se encontraban diseminados regresaron a sus pueblos y, entre todos, lograron asumir un control tenaz sobre el Valle del Yaqui: impusieron cuotas de peaje por sus terrenos, mejoraron sus capacidades bélicas y fortalecieron su organización sociopolítica, cultural y religiosa.⁵²

Una estrategia fundamental para reforzar su identidad y tradiciones, así como la autonomía de los ocho pueblos, fue devolver su importancia a sus gobernadores tradicionales. Con el cargo de capitán general, Cajeme se convirtió en el eje de la organización yaqui, pero se cuidó de no centralizar el poder de manera excesiva, de modo que muchos asuntos relevantes fueron resueltos por una asamblea compuesta por él y los ocho gobernadores, procedimiento que reforzó su identidad y sus vínculos políticos-religiosos. En ciertas reuniones, donde podían participar el grueso de los habitantes de los pueblos, se buscaba llegar a consensos entre autoridades y la

⁵¹ RAMÍREZ, "De todo esto", pp. 74-75.

⁵² ENRÍQUEZ y RAMÍREZ, "Misioneros josefinos", pp. 164-165.

población. Además, se aumentó la importancia de los sacristanes o *temastían* encargados de celebrar las fiestas y ceremonias tradicionales.

Para ensanchar la capacidad de sobrevivencia, Cajeme revivió la vieja práctica jesuítica de las parcelas comunales cultivadas en cada pueblo mediante una rotación de trabajadores. Parte de las cosechas se almacenaban, en tanto que lo destinado al comercio regional sería para acrecentar su poderío bélico y para mantener el aparato de gobierno. Asimismo, se impusieron contribuciones al tráfico de mercancías en el territorio indígena y al rescate de bienes semovientes confiscados. Además, se controló la extracción y venta del producto de las salinas.⁵³ Con todo ello, igual que con su alianza táctica con los mayos, los yaquis lograron una notable autonomía frente al mundo exterior.⁵⁴

Pero los límites a su independencia relativa no tardaron en aparecer. En la década de los 1880, apoyados por leyes de colonización y de baldíos anteriores, aumentó el embate federal por demarcar las tierras de los pueblos y dar los terrenos de mejor calidad y mejor comunicados a colonos de fuera. En 1887, las divisiones dentro de la tribu llegaron a un punto culminante; acto seguido, se desconoció a Cajeme, quien fue detenido y fusilado en 1887.⁵⁵ A su muerte, los pueblos yaquis fueron desintegrados mediante la privatización de parte de sus tierras más fértiles, siendo algunos de sus principales beneficiarios precisamente quienes se habían hecho cargo de la campaña, así como compañías privadas.⁵⁶

La tribu volvió a tomar las armas bajo el mando de su nuevo líder, Juan María Maldonado Tetabiate, en una lucha de guerrillas centrada en la sierra del Bacatete, en donde los asaltos y los ataques sorpresivos se convirtieron en su estrategia fundamental. Eran magníficos combatientes y las tropas mexicanas no podían igualar su

⁵³ HERNÁNDEZ SILVA, *Insurgencia y autonomía*, pp. 114-115; RAMÍREZ, "De todo esto", pp. 75-76.

⁵⁴ HU-DEHART "Rebelión campesina", p. 151; RAMÍREZ, "De todo esto", pp. 76-77.

⁵⁵ RAMÍREZ, "De todo esto", pp. 78-79.

⁵⁶ *Ibid*, p. 79.

capacidad para caminar sigilosamente por la noche, para prepararse en donde los yaquis atacarían ni para evitar que se escabulleran rápidamente con todo los pertrechos y demás objetos que habían podido sustraer. Los yaquis respondieron a los ataques militares amenazando a las regiones vecinas y tomando todo tipo de objetos de las granjas y haciendas para así proveerse de armas y víveres, lo mismo que poder refugiarse en la sierra.⁵⁷ Como tantas otras veces, su principal soporte radicó en la amplia base de apoyo compuesta por la población trabajadora yaqui, dispersa en ambos lados de la frontera, que proporcionaba a las guerrillas apoyo material y moral. Un buen número permaneció trabajando como peones en las haciendas o en las minas, quienes se encargaban de conseguir provisiones y pertrechos bélicos para que los de la sierra sostuvieran su lucha. En ocasiones, estos trabajadores intercambiaron posiciones relevando a los de la sierra, mientras que los guerrilleros se refugiaban en los pueblos o en las fincas. Las mujeres yaquis conseguían pertrechos y estaban encargadas de llevar los alimentos a los guerreros de la sierra.

A la muerte de Tetabiate, que tuvo lugar en combate en 1901, los yaquis se negaron a rendirse, y a pesar de no nombrar a otro jefe supremo, el movimiento se dividió en varias bandas guerrilleras, prácticamente independientes. Los enfrentamientos con el ejército continuaron, al mismo tiempo que la expulsión forzada de familias yaquis a Yucatán. Aunque hubo algunos intentos de arreglo en 1907 y 1908. Como consecuencias de las campañas militares y la deportación masiva de los yaquis se experimentó un profundo proceso de dispersión, pues tanto rebeldes como los llamados “mansos” tenían que huir permanentemente de las autoridades para no ser deportados. La diáspora fue de miles: cerca de 6000 acabaron en Yucatán, además de que se diseminaron por todo el estado o bien cruzaron la frontera para radicar en Arizona.⁵⁸

⁵⁷ PONCE, “La defensa de los yaquis”, p. 207.

⁵⁸ RAMÍREZ ZAVALA, “De todo esto”, pp. 82-83; HU-DEHART, “Rebelión campesina”, pp. 153-155.

No obstante, parte importante de los yaquis mantuvo vivos algunos de sus ideales, principalmente el de considerarse como una comunidad autónoma. Hasta hoy, en sus poblaciones a ambos lados de la frontera, siguen eligiendo a sus gobernadores tradicionales, celebrando reuniones del consejo y realizando sus fiestas y ceremonias.⁵⁹ En suma, una táctica fundamental para la pervivencia yaqui fue esa dualidad de, por un lado, integrarse a los mercados de trabajo y, por el otro, mantener cuotas importantes de independencia en términos políticos, de valores y persistencia cultural. Aun cuando dicho binomio originó no pocos problemas dentro de la tribu, al mismo tiempo lo diferencia de casos más radicales –como los cruzoob en Yucatán o bien los grupos de comanchería y de apachería en la frontera norte– donde la exclusión fue más terminante y la supervivencia exigua.

C. Itinerantes de la frontera norte. Durante la mayor parte de su existencia, el hombre ha vivido en movimiento constante, deambulando sobre amplios espacios en pos de animales de caza y frutas estacionales. Los conflictos y luchas entre civilizaciones y sociedades sedentarias en contra de errantes han sido de dimensiones casi universales y desde tiempos remotos. La historia antigua de Grecia y Roma ofrece varios paralelismos con lo que se escenificó en el norte novohispano y, más adelante, en regiones de México y de Estados Unidos. Los griegos se referían a los extranjeros como “bárbaros” a quienes solían mirar hacia abajo, mientras que los romanos se referían a los galos como seres de gran fiereza –condición que asumían derivada de su aislamiento de las ideas y de los utensilios “civilizados”. Esto mismo era la manera típica de describir a los apaches y comanches hasta bien entrado el siglo XX e incluso el día de hoy.⁶⁰ Las disputas entre sedentarios y nómadas se agudizaron en prácticamente todo el orbe en la medida en que los estados nacionales se afianzaron, centralizaron y expandieron y con el advenimiento de

⁵⁹ HU-DEHART, “Rebelión campesina”, pp. 153-154.

⁶⁰ Agradezco a Pablo Kalax Orozco Barriga esta perspectiva y esta información.

la revolución industrial. Las razones son muchas y complejas, entre ellas, que la sedentarización es una condición indispensable para establecer un dominio adecuado que permita a los gobernantes cobrar impuestos, obtener servicios –sobre todo militares–, trabajo y deferencia.⁶¹ Hoy en día sobreviven muy pocos grupos nómadas –entre ellos los Dokpa Yak, pastores que desde hace cientos de años viven en las altas montañas el Tíbet y los valles del Himalaya, y que llevan un tipo de vida que está desvaneciéndose.⁶²

Los apaches, mayoritariamente en el noroeste del territorio novohispano, y los comanches en el noreste no son más que nombres genéricos con que se denominó desde la era colonial a etnias emparentadas que fueron considerados como “naciones”. La “apachería” incluía a un buen número de grupos, entre ellos, los arivaipas, los coyoteros y los chiricahuas en la parte occidental y los gileños, los kicarillas, los lipanes y los mezcaleros en la región oriental del continente.⁶³ Llegaron en el siglo XVI al suroeste del actual país estadounidense y desde 1583 se resistieron a la esclavización que les quería imponer el prófugo español Antonio de Espejo.⁶⁴

Los grupos de la “comanchería” eran menos antiguos en estas regiones. Solo a finales del siglo XVII empezaron a moverse desde el norte hacia lo que hoy es Nuevo México. En el siglo XVIII tuvieron ya encuentros difíciles con los españoles que los denominaron comanches. A partir de ese momento, fueron experimentando con caballos y armas de fuego que posiblemente comerciaron con los *Utes*, indios emparentados. Ya con estas herramientas siguieron disputando espacios más al sur en dominios que más tarde serían mexicanos. Desde el siglo XVIII los comanches se lanzaron a la caza del búfalo que

⁶¹ SCOTT, *Seeing like a State*.

⁶² “Yak herders’ vanishing way of life” en *The New York Times*, agosto 28, 2017.

⁶³ FALCÓN, “Patrones de dominio”, p. 205.

⁶⁴ PIÑERA, *Visión histórica*, p. 203; GÓMEZ, *Crónicas chihuahuenses*, p. 22.

se encontraba en grandes cantidades en las praderas del sur y sus rutas de migración básicamente fueron en pos de este, su principal medio de subsistencia y de su cultura.⁶⁵ Los errantes siempre fueron difíciles de controlar precisamente por no vivir en lugares fijos sino en rancherías estacionales dependiendo del recurso natural alimenticio que buscaban.

El contacto de ambas “naciones” con los europeos y en especial la introducción del caballo y las armas de fuego provocaron la imposición de un nuevo orden en varios ámbitos de su universo –económico, comercial y en su vida cotidiana. Paradójicamente, las querellas se acrecentaron, precisamente, por dichas transformaciones. Tanto comanches como apaches, en uso de los nuevos instrumentos bélicos y del caballo, se convirtieron en espléndidos jinetes guerreros y, por tanto, en una amenaza para los novohispanos y otros grupos étnicos que, en constante redefinición y disputa, habitaban dichos espacios.⁶⁶ A pesar de ello, no perdieron las coordenadas básicas de su civilización errante, como fue su religión y –en contraste con los yaquis– el mantenerse, en buena medida, apartados del mercado laboral.

Sus relaciones con las autoridades y vecinos de estos enormes territorios, poco conocidos y controlados por el gobierno novohispano tuvieron muchas facetas. El eje de sus políticas se fundamentó en la consideración de que debían enfrentar un pueblo que no era posible civilizar y, por tanto, debía derrotarse en el terreno militar. El trato a los apaches combinó la fuerza –muerte o captura de guerreros, encarcelamientos y destierros a las ciudades de Chihuahua, México y Veracruz.⁶⁷

Desde luego, no todo era conflicto, había asimismo rutas comerciales, incluso apoyos militares, amistad, relaciones personales, parentescos, etc. La corona española ensayó varias rutas pacíficas para intentar controlarlos y asentarlos. La principal fue la red de presidios:

⁶⁵ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, pp. 77-81; RESÉNDEZ, *The other slavery*, pp. 176-177; PIÑERA, *Visión histórica*, p. 200.

⁶⁶ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, pp. 31, 86-87.

⁶⁷ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 131-133.

establecimientos donde los indios permanecerían a condición de ser abastecidos y no interrumpir sus costumbres, incluidas algunas correrías. Constituyeron los principales espacios donde se formaron las relaciones no violentas. Se acordó que los indios que estuvieran en los presidios no se alejarían mucho de estos asentamientos y que no saldrían sin permiso. En ocasiones, ahí se dispuso el establecimiento de escuelas que admitirían a niños apaches, donde convivían con hijos de soldados y vecinos.⁶⁸ Los presidios tuvieron eficacia relativa pues si bien se redujo el número de asesinatos y correrías, la “toma” de ganado siguió siendo muy frecuente, pues, desde la concepción de apaches y comanches, no se trataba de un “robo” sino de la toma de un recurso legítimo y necesario.⁶⁹

A la par de los presidios estuvieron los tratados de paz que, con frecuencia, solo sirvieron para comprar tiempo por parte de todos los involucrados, así como el sistema de raciones, que comprendía la entrega semanal de suministros (almudes de maíz o trigo, cigarros, pan de piloncillo, sal, carne, a veces lana y lino, telas, zapatos, anillos, cuchillos, jabón, chocolate y sillas de montar) a través de los cuales se pretendía comprometer a los indios a no saquear ni “robar”, es decir, visto desde la perspectiva no india. Por último, igualmente se intentó lo que en otras partes de la Nueva España había sido tan eficaz: la evangelización, aunque que en estas regiones resultó mucho menos exitosa, pues estos semi nómadas, que veneraban al sol y a la tierra se mostraron, por lo general, poco dispuestos a abrazar el cristianismo.⁷⁰

Pero la corona también blandió guerras a fondo en su contra. *Grosso modo*, se trató de una política de “pan y palo”: por un lado, ejecuciones, capturas, encarcelamientos y destierros; por el otro, premios e invitaciones a vivir en paz en ciertos asentamientos que siguiesen normas españolas, con una agricultura que los sedentarizara y donde se les pre-

⁶⁸ *Ibid*, p. 149.

⁶⁹ *Ibid*, pp. 132-133, 139, 141, 148-149.

⁷⁰ ALMADA, *Breve historia*, p. 91; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 150-151, 156; RODRÍGUEZ, *La guerra entre*, p. 190; OROZCO, *Historia General*, pp. 48-49.

tendía “civilizar”. Una de las principales campañas, con la que se pretendió su rendición incondicional o su exterminio, se inició en 1786, con magros resultados. Entre las décadas de 1770 y la de 1790 los “indígenas errantes” atacaron amplias regiones de la Nueva Vizcaya: lo que es hoy California, Nuevo México, Chihuahua, Sonora, Sinaloa y Coahuila.⁷¹ La violencia —“robos”, secuestros, campañas bélicas y ejecuciones— estuvo a la orden del día por parte de todos los bandos. Un punto que merece atención especial es la toma de cautivos y la venta de niños, mujeres y hombres. Aunque los novohispanos tenían originalmente ventajas comparativas en este comercio, la diseminación del caballo emparejó esta realidad y fueron los comanches quienes más se especializaron en dicho toma y daca, e incluso llegaron a enseñarlo a ciertos grupos apaches. Los comanches, excelentes guerreros ecuestres, llegaban a comunidades y ciudades muy distantes, incluso alejadas miles de kilómetros. Comercian mercancías de notable valor: pieles y carne de bisonte —la base de su supervivencia—, igual que personas secuestradas, tanto rapta- das de asentamientos novohispanos como de otras muchas etnias.⁷²

Pero todos estaban involucrados en el secuestro y comercio de cautivos. Las autoridades coloniales tomaban parte activa en este mercado humano. En especial los gobernantes de lo que ahora es Nuevo México ordenaban campañas para la toma de rehenes apaches, navajos y otros itinerantes. Por su lado, varios grupos indios, en particular, comanches y apaches, secuestraban rehenes novohispanos, navajos, utes, pawnees, kiowas y jumanos. En ocasiones integraban a niños mujeres y jóvenes a su mundo y en muchas otras los ponían a la venta.

Este fenómeno, que algunos historiadores han calificado como “la otra esclavitud”, fue muy extendido y particularmente intenso desde el siglo XVIII y a lo largo de todo el XIX, es decir siguió como un factor determinante en el sur de Estados Unidos y en el norte de México cuando se fue formando como país, incluso después de la guerra con la potencia del norte. La historiografía se ha ocupado

⁷¹ OROZCO, *Historia General*, pp. 47-48; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 132-134, 137, 139, 151; RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, p. 36.

⁷² MEDINA PEÑA, *Los bárbaros*, p. 65; RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, p. 53.

poco de este comercio humano, en parte porque no se trataba, como la esclavitud de africanos, de un fenómeno institucional con leyes y detallados recuentos que quedasen señalados en documentos antiguos. Las leyes de Indias habían prohibido la esclavitud de indios desde el siglo XVI, pero la realidad, en la colonia y en el México independiente, era muy distinta. Aun cuando las transacciones de niños, mujeres y hombres cautivos se llevaban a cabo de manera abierta y pública, y que se vendía al mejor postor ante los ojos de pobladores y autoridades, su carácter informal solo ha dejado huellas documentales tenues e inexactas.⁷³ En buena medida por ello es desconocido, pero igualmente por la aversión que hemos tenido en México a ir develando esos pasados complejos y dolorosos.

La triple afrenta

La itinerancia y belicosidad de ciertos grupos apaches y comanches implicaron tres afrentas fundamentales para los gobernantes y los vecinos del país que estaba naciendo al sur del río Bravo. Delimitar bien las fronteras era una prioridad absoluta, en especial, después de la traumática con Estados Unidos (1846-1848), cuando México perdió más de la mitad de su territorio y, tanto o más grave, la seguridad o al menos la esperanza de poder construir un país próspero. Trazar las líneas que dividían a los países permitiría conocer con detalle la geografía y la población de estas regiones —en realidad estos fueron procesos que tardaron décadas en alcanzarse. Además, era imprescindible que dichas marcas fuesen conocidas y aceptadas por las poblaciones de ambos países y, sobre todo, reconocidas y respetadas por la potencia vecina del norte que por tanto tiempo siguió abrigando anhelos expansionistas sobre México. Estas prioridades potencializaban el reto que para México significaban apaches y comanches, quienes, además de su belicosidad, cruzaban continuamente la frontera utilizando las ventajas comparativas que cada país les ofrecía.

⁷³ RESÉNDEZ, *The other slavery*, pp. 172-196, en especial, 176-180.

Otra de las complejidades derivaba del marco formal entre México y Estados Unidos, con asimetrías ya entonces tan pronunciadas. El tratado de Guadalupe Hidalgo, con que se dio fin a la guerra, dispuso en su artículo XI la obligación estadounidense de contener las incursiones de “tribus salvajes”, pertenecientes a sus territorios recién adquiridos, en contra de México, o de castigarlas cuando no alcanzara a prevenirlas, lo mismo que exigir las debidas reparaciones y rescatar a los cautivos. A su vez, prohibió adquirir productos robados a los mexicanos.⁷⁴

Sin embargo, no hubo disposición para llevar a la práctica tales preceptos. Allende semejante indiferencia, hubo ciudadanos y militares estadounidenses que no dudaron en adquirir los bienes que los nómadas sustraían más allá del río Bravo, mientras que, por encima de todo, sonorenses y chihuahuenses denunciaron que eran justamente los norteamericanos quienes incitaban a los indios a emprender correrías al sur de la frontera. A fin de cuentas, tal previsión fue derogada mediante el artículo II del Tratado de la Mesilla (1953), de modo que Washington se deslindó formalmente de toda responsabilidad en la frontera para con México, al tiempo en que los ciudadanos de este último país perdieron el derecho a reclamar compensación por los daños que los indios del norte causaban.⁷⁵

La existencia de grupos no sedentarios y que no se reconocían como pertenecientes a México –a su cultura, su religión, su idioma, sus leyes, sus ideas sobre el pasado y anhelos del futuro– también era un obstáculo de peso para la ocupación que autoridades y vecinos buscaban hacer de todo el territorio, y conforme pasaba el tiempo, a fin de utilizarlo “productivamente”, es decir, en términos capitalistas. Tanto o más importante fue que los errantes impedían consolidar ese requisito fundamental de todo estado nación: el “monopolio de la violencia” que era considerada “legítima” por amplios sectores. Se trataba, por todo ello de una confrontación fundamental dadas las formas diferentes de apropiación del espacio y de sus concepciones civilizatorias.

⁷⁴ DE LA TORRE, GONZÁLEZ y ROSS, *Historia documental*, pp. 298-300.

⁷⁵ *Ibid*, pp. 318-318; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 178-179; ALMADA, *Breve historia*, p. 127.

Conviene aquí hacer un breve paréntesis para poner en perspectiva histórica estos dilemas y mostrar que no eran exclusivos de la franja norte. De hecho, hay paralelismos con el extremo del sur de la república, donde la delimitación formal entre México, Honduras Británica y Guatemala se definió hasta la década de los 1880, entre otras razones, porque la apropiación de ciertas regiones –en especial, del Soconusco donde se inició la explotación sistemática del café– tardaron en ser un hecho reconocido por los gobiernos. En las dificultades para apropiarse del área y delimitar las marcas entre países conjuntamente jugó un papel importante la insumisión de los *Cruzoob*, indios mayas derrotados de la guerra de castas y campesinos pobres que adoraban una cruz parlante que les hablaba en su idioma y pronosticaba su triunfo sobre la “civilización” imperante. Estos indios insumisos y extremadamente belicosos se mantuvieron en armas y en una casi total autonomía militar, política, económica y religiosa desde mediados del siglo XIX y hasta el inicio del siglo XX.⁷⁶ También su pasado ha caído en un olvido histórico.

Vuelta a la página y regreso a la difícil relación entre errantes *vis a vis* las autoridades y vecinos del México independiente. Acaso lo principal es que el país naciente intentó retomar muchos de los patrones de control y de sumisión coloniales, es decir, tanto métodos pacíficos como otros sumamente violentos a fin de romper las bases de su civilización, hacerlos sedentarios, expulsarlos a otras regiones y, en caso extremo, exterminarlos.⁷⁷ Este episodio de la formación de México ha estado prácticamente ausente de la conciencia nacional.

Resumiré aquí las principales estrategias y procedimientos de gobernantes e indios. Las autoridades mexicanas intentaron continuar con los cánones novohispanos pero, dada su gran debilidad, la pobreza de las arcas públicas así como las constantes luchas civiles e intervenciones extranjeras, fueron menos eficientes que antaño. De esta manera, se ensayó la entrega limitada de raciones y la creación

⁷⁶ DUMOND, *El machete y la cruz*. Sobre la frontera véase PÉREZ, “Actores sociales locales”.

⁷⁷ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 154, 160-171.

de establecimientos semejantes a los presidios –en este caso, las colonias militares– que solo prendieron hasta el triunfo y restauración de la república a partir de 1867. Al mismo tiempo se probó regresar a las campañas evangelizadoras, mediante el retorno de los jesuitas a mediados del siglo XIX, sin muchas consecuencias en su supuesta “civilización”.⁷⁸

Además, se mantuvo un comercio importante, no solo por el interés en los productos ofrecidos por los indios sino igualmente para que olvidaran sus antiguas prácticas de caza y hacerlos dependientes de artefactos que minaran su cultura material. Para quebrar su cultura se procuró debilitarlos a través del vicio del alcohol. Se llegó a buscar su separación y transculturación, llegándose a proponer, por caso, que los niños apaches fueran separados de padres y diseminados en otras poblaciones, política que estaba en boga en otros países como Estados Unidos y Australia. Encima, con el fin de sedentarizarlos y romper su comunidad se buscó llevarlos fuera de su hábitat tratando de reubicarlos en lugares lejanos a la frontera.⁷⁹

De cualquier forma, hubo algunos signos de concordia; por caso cuando un jefe comanche, Ojos Colorados, reconoció, en principio, la independencia del país en 1821. Durante la desastrosa conflagración con Estados Unidos hubo mexicanos y apaches (José Joaquín Calvo, el comandante general y Juan José Compá, respectivamente) que, con poco éxito, promovieron el diálogo y la solución pacífica del conflicto.⁸⁰ De la misma forma algunos apaches intentaron elevar demandas formales ante las autoridades para solucionar sus problemas con lo que daban un cierto reconocimiento, al menos, a la posibilidad de recibir ayuda. A fin de explicar su rebelión, este mismo personaje, Compá, hizo saber a Calvo que los mexicanos les habían negado justicia y que tanto civiles como militares los habían insultado y maltratado llegando incluso al asesinato. En estas razones morales y de

⁷⁸ OROZCO, *Historia general*, p. 56; PIÑERA, *Visión histórica*, p. 191; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 154, 171, 189.

⁷⁹ RODRÍGUEZ, *La guerra entre*, p. 190; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, p. 201.

⁸⁰ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, p. 91; OROZCO, *Historia general*, p. 52.

orgullo estribaban los orígenes de su insumisión. Por tanto, pedían la “comprensión paternal y generosa del supremo gobierno” para “perdonar sus errores”. Al mismo tenor, un unos pocos solicitaron apoyo gubernamental con el afán de mantener su autonomía territorial. Por caso, en 1828 hubo quejas ante el gobernador de Chihuahua por el hecho de que los vecinos penetraban, cada vez más, áreas vitales para su subsistencia.⁸¹

Incluso en algunas coyunturas, tanto apaches como comanches sirvieron a las autoridades para luchar contra otras etnias o, por lo menos, acordaron que lo harían. Pero, a fin de cuentas, la integración a las maquinarias gubernamentales y al proyecto de nación que poco a poco se iba dibujando fue en extremo limitada, especialmente después de 1830 cuando se desató una primera y muy violenta ola de campañas en su contra.⁸²

Estos grupos errantes, siguieron con sus “correrías” hasta que las fuerzas se los permitieron: los comanches hasta la década de 1870 y los apaches una década más tarde. En general atacaban en partidas pequeñas, las mayores sólo eran alianzas coyunturales. Utilizaban las reservaciones indias –instituciones creadas en el país vecino para desmilitarizar, controlar, sedentarizar y confinarlos— con el fin de descansar, organizarse y regresar a incursionar a México cuyas autoridades y vecinos eran más débiles que los estadounidenses. Además, y al igual que podían hacer vecinos y autoridades de la franja fronteriza, mantenían sus tácticas de secuestro –incluidos mujeres y niños– y utilizaban a las víctimas para negociar y pedir rescate. Del mismo modo, los secuestrados podían ser esclavizados o bien incorporadas étnicamente. Uno de los principales líderes, “el más audaz e inteligente de los jefes comanches de la década de 1870” Quannah Parker adoptó el apellido de su madre, Cynthia Ann Parker, cautiva y esposa de un jefe comanche.⁸³ Practicaban una lucha a muerte, de

⁸¹ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar o exterminar*, pp. 161-165.

⁸² OROZCO, *Historia General*, p. 53; RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, p. 92; FALCÓN, “El Estado liberal”, p. 180; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, p. 171.

⁸³ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, pp. 78, 83; RODRÍGUEZ, *La guerra entre*, p. 190; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, p. 133; MEDINA, *Los bárbaros*, pp.

ojo por ojo: vengaban a sus muertos o heridos con los mexicanos que se encontraban primero. Muchos campesinos murieron de esa forma; por ejemplo, tras la muerte de Victorio un importante jefe apache, acaecida en 1800, sus hombres ultimaron a 30 personas durante las dos semanas siguientes.⁸⁴

A diferencia de los yaquis que se integraron, al menos parcialmente, al mercado laboral, los errantes intentaron mantenerse alejados de los trabajos que podía haber en sus zonas de operación, además de que tampoco eran recibidos por mexicanos ni estadounidenses. En lo que sí estaban integrados era en el comercio, y poder colocar mercancías a muy largas distancias y aprovechando las divisiones políticas del país así como a ambos lados del río Bravo. El cruce estratégico de la frontera podía serles muy benéfico. Solían vender el ganado de un estado en otro, o de un país en otro. Por ejemplo, “tomaban” o “robaban” vacas y caballos –según los diferentes puntos de vista– en Chihuahua y vendían en Sonora, o comerciaban ganado mexicano en Estados Unidos y con ese dinero se armaban y adquirían objetos de sobrevivencia. Por su parte, al vecino del norte, no le importaba mucho cumplir con su compromiso de evitar las correrías nómadas contra México, incluso llegó a alentarlas para conseguir ganado barato y desincentivar ataques en su territorio. Incluso hubo funcionarios estadounidenses esperanzados en que los apaches despoblarían el norte de Sonora, lo cual le permitiría recorrer su frontera más al sur.⁸⁵

Otra táctica de los errantes, particularmente en el noroeste fue fomentar las discordias: durante la década de 1880, cuando se encontraban al borde del exterminio, optaron por jugar con la línea fronteriza, lo cual provocó tensiones diplomáticas entre México y Estados Unidos, así como entre Chihuahua y la capital, pues los gobiernos locales llegaban a actuar por su cuenta en vez de esperar la reacción federal. Por ejemplo, un jefe político de Chihuahua pidió auxilio

63, 65.

⁸⁴ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, p. 194.

⁸⁵ MEDINA, *Los bárbaros*, p. 58; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, pp. 147, 172, 178, 185.

a tropas estadounidenses, las cuales cruzaron la frontera mexicana, acto que fue reprobado por el gobierno federal.⁸⁶

Hasta el final de su vida en el territorio mexicano, estos grupos errantes mantuvieron mucho de su perspectiva civilizatoria, de su religión, de los valores que daban sustento a su vida en común y a su relación con los otros. Intentaban conservar la cohesión de sus grupos. Según memorias y entrevistas algunos apaches que habían sido secuestrados cuando niños, en especial mujeres, lograron regresar con los suyos mediante recorridos que significaron verdaderas epopeyas. El caso de Francesca es ilustrativo: fue capturada de niña y tratada como esclava. Hablaba ya un buen español y, junto con otras dos cautivas decidió escapar. Después de mucho planearlo, salieron de noche por el desierto con cuchillos y frazadas y ella fue atacada por un león de montaña. A pesar de las terribles heridas y cicatrices logró regresar con su grupo y se convirtió en una de las muchas esposas de Gerónimo.⁸⁷

Uno de las principales manifestaciones del alejamiento civilizatorio que mantuvieron los errantes era su valoración sobre la toma de caballos y ganado que, a diferencia de mexicanos y estadounidenses, no veían como un “robo”. Los apaches rechazaban las demandas de devolución de estos animales, pues lo consideraban un botín conseguido en buena lid, un signo de orgullo y, por ende, no sujeto a devolución. Para los comanches, el uso del caballo ocasionó una verdadera revolución introduciendo nuevos patrones en su cultura y vida cotidiana. El caballo era un símbolo religioso de poder y de honor y ello se reflejó en su idioma: el calificativo “ladrón de caballos” pasó a ser sinónimo honorífico de “guerrero”. Las guerras de honor eran la base de todo el sistema de rangos y estatus. Se decidía una batalla por deseos de gloria, de escalar en la jerarquía dentro del grupo y por deseos de venganza.⁸⁸

⁸⁶ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, pp. 194-196.

⁸⁷ ROBINSON, *Apache voices*, pp. 27-29.

⁸⁸ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencias*, pp. 17, 86-87; GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, p. 165, 175.

El transcurso del tiempo. Como muestra repetidamente la historia de México, en épocas de profundas luchas civiles o intervenciones extranjeras, los grupos indígenas tuvieron un respiro tanto en la implementación de políticas que podían afectarles como en las campañas de “pacificación” que padecían, en especial, en las dos franjas fronterizas. Nada de arbitrario que los comanches acometieran con fuerza cuando México rompía sus amarras con España. Según un ilustre coahuilense, durante la lucha independentista, habrían dado muerte a unos dos mil mexicanos y tomado otros tantos cautivos, de toda clase, género y edad, en Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.⁸⁹ En el mismo tenor, durante la intervención estadounidense varios grupos indígenas se insurreccionaron, por ejemplo, en la Sierra Gorda y en Yucatán. Aprovecharon la debilidad general para ir saldando agravios regionales.

Ya en los 1830, al venirse abajo las políticas coloniales de presidios y de raciones, se desató una terrible violencia que duró al menos dos décadas. Particularmente en Chihuahua hubo una gran expedición contra los apaches, cuyo rotundo fracaso llevó a intentos infructuosos de establecer tratados de paz. Se persiguió a estos guerreros tanto para apresarlos como para matarlos y exhibir sus cuerpos. Además, se agravaron las profundamente racistas convicciones ideológicas de entonces, al punto de fortalecerse la idea de que los errantes, al ser incapaces de civilizarse, debían ser totalmente erradicados.⁹⁰

Comenzó una de las historias más tristes en la formación de México: cuando las propias autoridades, con ayuda de los vecinos, formularon contratos para matar a hombres, mujeres y niños apaches y comanches. Máxime, en las primeras décadas de la vida independiente, dadas las penurias de la federación y lo lejos que tales luchas se sentían en palacio nacional, fueron las regiones las que acabaron

⁸⁹ Eso ocurrió según Ramos Arizpe, citado en Reséndez, *The other slavery*, p. 221.

⁹⁰ GONZÁLEZ y LEÓN, *Civilizar y exterminar*, pp. 153-154; Orozco, *Historia General*, p. 55.

sufragando estos costos, lo que provocó tensiones entre entidades fronterizas –que intentaron unirse en contra de los “bárbaros”–y las autoridades centrales. Fue hasta la restauración republicana en 1868, cuando el país estaba más en paz, que el centro renovó el impulso a estas “contratas de sangre.”

Desde los 1830 se usaron los servicios de “cazadores de cabelleras”, fundamentalmente provenientes de Estados Unidos. Ya que era difícil transportar los cadáveres, se les cortaba las cabelleras que eran llevadas, apiñadas en una estaca, hasta donde las autoridades pagaban a precio fijo por hombre, mujer o niño. La legislatura de Chihuahua fijó la suma de 200 pesos por indio muerto, 250 por prisionero y 150 por india o menores de 14 años. Los precios subieron en los años sesenta y setenta, cuando la presidencia aumentó el subsidio para estas contratas y para las colonias militares.⁹¹ Un periodista y etnólogo narró la siguiente escena que tuvo lugar en 1850 frente al palacio de gobierno de Chihuahua: los cazadores venían cansados y polvorientos,

satisfechos y orgullosos, paseando por la multitud [...] en prueba de su orgullo, levantan sobre las cabezas, en la punta de un palo o una lanza, el racimo macabro. Otros, más discretos, las disimulan sobre la cabeza de la silla... ¡Cabelleras de indios!...

En la casa de Gobierno, la tesorería tiene una ventanilla especial para recibir estos trofeos de guerra...⁹²

Incluso ya en el porfiriato seguían apareciendo anuncios en los periódicos locales donde los ayuntamientos anunciaban cuánto pagarían por tales indios muertos.

Esta triste práctica, que se generalizó a lo largo de toda la franja norte, estaba supuestamente diseñada para los guerreros errantes. Pero, con lamentable frecuencia, y siendo algo fácilmente predecible: también se exterminó a “pacíficos” que eran más fáciles de cazar. Los *head hunters* solían atacar campamentos de quienes no estaban en

⁹¹ FALCÓN, “El Estado liberal”, pp. 1013-1016.

⁹² Citado en GONZÁLEZ, *Civilizar o exterminar*, p. 175.

lucha y, a veces, ni siquiera eran apaches o comanches. Estos asesinos además estaban ligados al secuestro de mujeres y niños. Un botón de muestra tuvo lugar en el valle de San Buenaventura, Chihuahua, en 1839, donde estos “cazadores de cabelleras” asesinaron a 130 personas incluidas mujeres y niños.⁹³ Se consumó el círculo vicioso, pues los errantes salían a vengar y asesinar a mexicanos.

En los momentos más críticos, este aumento vertiginoso de la violencia en la frontera llegó a implicar el exterminio –o al menos su intento– de estos “guerreros de la noche”. Abiertamente se llegó a discutir en círculos oficiales y en la prensa sobre la necesidad de, por lo menos, enviar a los indios “bárbaros” fuera del país, a las reservaciones que iban surgiendo a lo largo y ancho del territorio estadounidense, en particular, una vez que concluyó su guerra civil. Muchas fueron las ocasiones en que las autoridades mexicanas sugirieron o impusieron a los indios migrar hacia estas instituciones que implicaban una vida aislada, de pobreza, enfermedades, hambre y desesperanza, siempre confinados a una férrea observación.

Pero, como en cualquier historia, hubo muchos matices. No eran estas opiniones unánimes; hubo críticas en la prensa y en instancias gubernamentales a estas contratas. Por ejemplo, *El Universal* abiertamente denostó la medida por ir en contra de la moral, la religión y la civilización, pues podían “existir otros medios más civilizados para hacerles la guerra.” No obstante, otros diarios como *El Faro* apoyaron las matanzas.⁹⁴ Incluso en el porfiriato la discusión sobre la necesidad de erradicarlos y/o exterminarlos siguió viva. Elijo un ejemplo significativo porque este razonamiento racista provino de las propias autoridades. En efecto, el *Periódico Oficial de Chihuahua* de fines de 1881, afirmó:

La desconsoladora verdad que esas tribus indomables tienen un natural instinto de sangre y de robo, contra el cual ha sido impotente la civilización y no queda más recurso para librarse de sus males, más que exterminarlos como fieras salvajes, o dispersarlos a mucha distan-

⁹³ GONZÁLEZ, *Civilizar o exterminar*, pp. 153-155, 172-175.

⁹⁴ *El Universal*, julio 11, 12, 14; agosto 12, de 1849.

cia los unos de los otros.

Lo primero es una necesidad terrible para esta frontera, que apenas tiene los elementos indispensables de defensa.⁹⁵

Vuelta a la página y regreso a las primeras décadas del México independiente, cuando era difícil saber quién era responsable de tirar la primera piedra. En el noreste, los apaches kiowas y, en especial, los comanches mantuvieron sus ataques y las tomas de caballos, cautivos y otros bienes. Fue en la década de los 1840 cuando alcanzaron su mayor amplitud geográfica, al punto de hacerse ver en Saltillo, Monterrey, Parras, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí y aun las cercanías de Guadalajara.⁹⁶ La respuesta mexicana fue igualmente violenta: envenenamiento de aguajes y pozos, guerras, masacres –como la de indios lipanes en Coahuila en marzo de 1856– y campañas de exterminio. Del mismo modo se fomentó la lucha entre etnias, incluso importando indios de Estados Unidos: kikapús, mascogos, seminoles. Un caso notable tuvo lugar en 1850, cuando el gobernador de Coahuila, Santiago Vidaurri estableció “pueblos” con “indios de paz” provenientes del país vecino, a quienes trajo y comprometió a proteger la frontera de los nómadas, además de obedecer y respetar las leyes mexicanas.⁹⁷

A mediados de siglo hubo un breve respiro gracias a las luchas civiles en el país, así como la terrible guerra con Estados Unidos. Los enfrentamientos se reavivaron después de la derrota del imperio austrohúngaro (1867) y se mantuvieron hasta fines de los 1880, cuando se logró derrotar a estos “guerreros de la noche”. Había además presiones desde Estados Unidos, ya que su crecimiento demográfico, su “conquista del oeste”, su aumento de fuerzas militares, lo mismo que la construcción y funcionamiento de los ferrocarriles, empujó a varias etnias al sur del río Bravo. Sobra decir que aquí no fueron bien recibidos; más aún, el fortalecimiento gubernamental permitió una mejor persecución y una coordinación con el ejército estadounidense que, en

⁹⁵ [Subrayado mío] Citado en *El Monitor Republicano*, diciembre 28, 1881, citado en GONZÁLEZ, *Civilizar o exterminar*, p. 193.

⁹⁶ Ver mapa de la expansión en el noreste en RESÉNDEZ, *The other slavery*, p. 220.

⁹⁷ RODRÍGUEZ, *El Estado Nacional*, pp. 179-180, 184.

ocasiones, colaboró para ejercer un movimiento de pinza en contra de los errantes.

Los nómadas fueron derrotados poco a poco mediante una multiplicidad de factores, máxime, por las campañas militares y porque se logró reducir o extinguir sus antiguos territorios de caza y recolección. Para los comanches un golpe terrible fue la matanza de decenas de miles de búfalos, la base de su sobrevivencia. La desesperanza se apoderó de ellos: no había más cíbolos que cazar, ni pieles para sus tipis y vestidos, ni carne con qué alimentarse. Asimismo, aumentó la presión por la emigración de numerosos colonos estadounidenses hacia el oeste y hacia Texas, el establecimiento de colonias militares en ambos países, las hambrunas y la propagación del alcoholismo y de enfermedades como la viruela y el cólera. Entre 1874 y 1875, cercados por el ejército norteamericano, los comanches sostuvieron su última batalla, de la cual ya nunca volvieron a ser los mismos. Derrotados y diezmados aceptaron trasladarse a las reservas o murieron; sus líderes quedaron desperdigados y desmoralizados.⁹⁸

El fin de los apaches en México no fue muy diferente. A principios de los 1880, cuando Luis Terrazas llegó al poder en Chihuahua, tanto mexicanos como estadounidenses redoblaron sus agresiones. Semejante estocada final coincide con la llegada del Ferrocarril Central Mexicano sobre el territorio apache, y la consecuente alza en el valor de los territorios de estos últimos. Frente a semejante situación hubo una nueva razón de pesos para considerarlos, como a los yaquis, obstáculos al “progreso” y al desarrollo modernizante. La lucha iba llegando a su conclusión: en 1880 muere en combate Victorio en la terrible batalla de Tres Castillos, donde 78 apaches fueron asesinados y 68 llevados como prisioneros. Dos años más tarde, la banda de Ju sufrió otra sangrienta derrota. En 1886 Gerónimo, el último gran líder chiricahua –y un ícono de su grupo hasta el día de hoy– se rindió al ejército norteamericano. Con ello, prácticamente terminó la

⁹⁸ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, pp. 75-88, 92-93.

“amenaza apache” al sur del río Bravo. Fue a los mexicanos a quienes este dirigente más aborreció, ya que, en 1858, tropas de este país masacraron a su grupo, dando muerte a su madre, a una de sus primeras esposas y a sus hijos. Hasta que tuvo fuerzas, hizo lo posible por seguir dañándolos y asesinandolos. Lo llevaron a varias reservaciones en Arizona, Florida y Oklahoma. Ya viejo se incorporó a la Iglesia Cristiana Reformada Holandesa y acompañó ferias de automóviles donde se hizo de algún dinero firmando su nombre. Dictó entonces sus memorias donde aseveró: “Cuando se les arranca de su territorio se debilitan y mueren. ¿Cuándo tiempo deberá pasar para que no haya más apaches?”⁹⁹

A fin de cuentas, muchos apaches y comanches murieron, otros se resignaron a vivir en las reservaciones a pesar del hambre, los conflictos internos, las enfermedades que los diezaban como la malaria y en donde algunos optaron por suicidarse. Unos más se mezclaron con los yaquis y tarahumaras, en tanto que un puñado insistió en las correrías. A fines del XIX la tarea de asimilación, expulsión y/o exterminio quedó prácticamente concluida.¹⁰⁰ Estos errantes, que luchaban por preservar una vida en común que exigía el desplazamiento libre para cazar el bisonte o el venado, ya no tuvieron lugar en la república mexicana y se quedaron sin futuro. Como lo ha señalado Martha Rodríguez, la paz solo la podían alcanzar a costa de una vida sin libertad en las reservaciones, o bien, convirtiéndose en parias, vagabundos y mendigos en la sociedad mexicana. Por desgracia este fue el destino de muchos. El desierto y las montañas del norte mexicano dejaron de ser refugio y la sobrevivencia fue imposible.¹⁰¹

D. En suma. Existen contrastes obvios en los dos casos de estudio aquí presentados, tanto en las estrategias indias como en las respuestas que recibieron de las autoridades mexicanas. Los yaquis

⁹⁹ GONZÁLEZ, *Civilizar o exterminar*, pp. 193-207.

¹⁰⁰ FALCÓN, “Patrones de dominio”, pp. 206-207; ROBINSON, *Apache voices*, p. 35.

¹⁰¹ RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, pp. 70, 147-148; FALCÓN, “Patrones de dominio”, pp. 214-215.

se integraron parcialmente a la economía de Sonora y de Arizona, y con ello aseguraron un lugar en la nación mexicana. No obstante, fue un sitio subordinado que implicó soportar masacres, campañas militares, así como el desarraigo y la expulsión forzosa hasta el otro extremo de la república. En el caso de apaches y comanches, a pesar de que con frecuencia se utilizó la violencia, y la violencia extrema –campañas bélicas, el envenenamiento de agujes y la “caza de cabelleras” entre otros contra– nunca se les logró doblegar del todo, ni incorporar a la nación que se construía, ni evitar que cometieran matanzas, secuestros y correrías. El grueso persistió en una férrea independencia en sus ámbitos económicos, religiosos y culturales. Se mantuvo la incompatibilidad de dos formas de ver el mundo. Un testimonio claro de esta discordancia la dio el líder comanche Diez Osos en 1867 al negociar su ingreso a una reservación estadounidense a la que, en principio, se negaba a ir pese a que les habían prometido casas y medicinas:

No las quiero. Yo nací en la pradera, donde el viento soplaba libre y no había nada que rompiera la luz del sol. Nací donde no había cercas y todo exhalaba un aliento libre. Quiero morir ahí y no entre muros... ¿Por qué nos pide abandonar los ríos, el sol y el viento...?¹⁰²

Regreso ahora al encuadre general de este capítulo. Como ha recalcado la escuela de los subalternistas, la construcción del estado nación va casi siempre acompañada de diversos grados de violencia, incluidas las masacres, la reubicación lejana y el pago por cabeza de indios hombres, mujeres y niños. En México estos costos –las casi perpetuas percepciones racistas de la colonización interna, la integración forzada, la exclusión e incluso la lucha a muerte contra rebeldes yaquis, apaches, comanches y cruzoob han sido casi olvidados por quienes alaban la formación de la nación y la construcción de la ciudadanía.

¹⁰² Citado en RODRÍGUEZ, *Historias de resistencia*, p. 75.

Tampoco han sido cuestiones muy trabajadas por los historiadores y son prácticamente desconocido por el grueso de los mexicanos. No forman parte de nuestra conciencia nacional.

Adopto el anhelo de esta escuela de pensamiento. Según lo ha expresado Dipesh Chakrabarty, el objetivo consiste en superar la historia en cuanto a una disciplina que, a veces de manera inconsciente, acaba funcionando como una ideología en servicio del estado nacional y de poderosos y que, por razones ideológicas, conceptuales, de método, de fuentes y de valores no solo excluye de la narrativa a los que están abajo, sino que opaca o anula los “costos” de la modernidad. Hay pues que reescribir el pasado con las ambivalencias, la represión y la violencia que significó edificar a las naciones. Se trata de componer una historia que deliberadamente

...haga visible dentro de sus propias estructuras narrativas sus propias estrategias y prácticas represivas, que muestre las partes que van en colisión con la simple narrativa de la ciudadanización y que no asimile dentro de los proyectos del estado moderno todas las otras formas posibilidades de solidaridad humana.”¹⁰³

En México, los historiadores del presente y del futuro tenemos la obligación de arrojar luz sobre estos tristes pasados pues son pieza fundamental para comprender cómo se forjó nuestra nación. Es una tarea difícil, apasionante y necesaria.

Archivos y bibliografía

ABJ: Archivo Benito Juárez, Manuscritos (Ms), Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, UNAM.

El Universal.

The New York Times.

ABRAMS, Philip. “Notes on the difficulty of studying the state”, en Aradhana Sharma y Akhil Gupta (eds.), *The anthropology of the state.*

¹⁰³ CHAKRABARTY, “La poscolonialidad y el artilugio”, pp. 655-657.

- A reader, Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 112-130.
- ALMADA BAY, Ignacio. *Breve historia de Sonora*, México, El Colegio de México-FCE, 2000.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- BUVE, RAYMOND Y FALCÓN ROMANA. "Introducción", en BUVE Y FALCÓN, (Coord.), *El México profundo en la gran década de la desesperanza (1846.1856)*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, SC, 2016.
- CHAKRABARTY, Dipesh. "La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México-Centro de Estudios de Asia y África, 1999, pp. 623-658.
- _____. *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- DE LA PEÑA, Guillermo. "Resistance, factionalism, and ethnogenesis in southern Jalisco", en John Gledhill and Patience A. Schell, editors, *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*, Durham & London, Duke University Press, 2012, pp. 230-240.
- DUMOND, E., Don. *El machete y la cruz. La sublevación de campesinos en Yucatán*, México, UNAM-Plumsock Mesoamerican Studies-Maya Educational Foundation, 2005.
- ENRÍQUEZ LICÓN, Dora Elvia y Ana Luz Ramírez Zavala. "Misioneros josefinos en el Yaqui. Acción evangelizadora entre tambores de guerra (1896-1900)" en Raquel Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, México, INAH, 2009, pp. 163-176.
- FALCÓN, Romana. *México descalzo. Estrategias de sobrevivencia frente a la modernización liberal*, México, Plaza y Janés, 2002.
- _____. "Patrones de dominio. El Estado contra itinerantes en la frontera norte de México, 1864-1876", en Antonio Escobar Ohmstede y Romana Falcón (coords.), *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana/Asociación de Historiadores Lati-

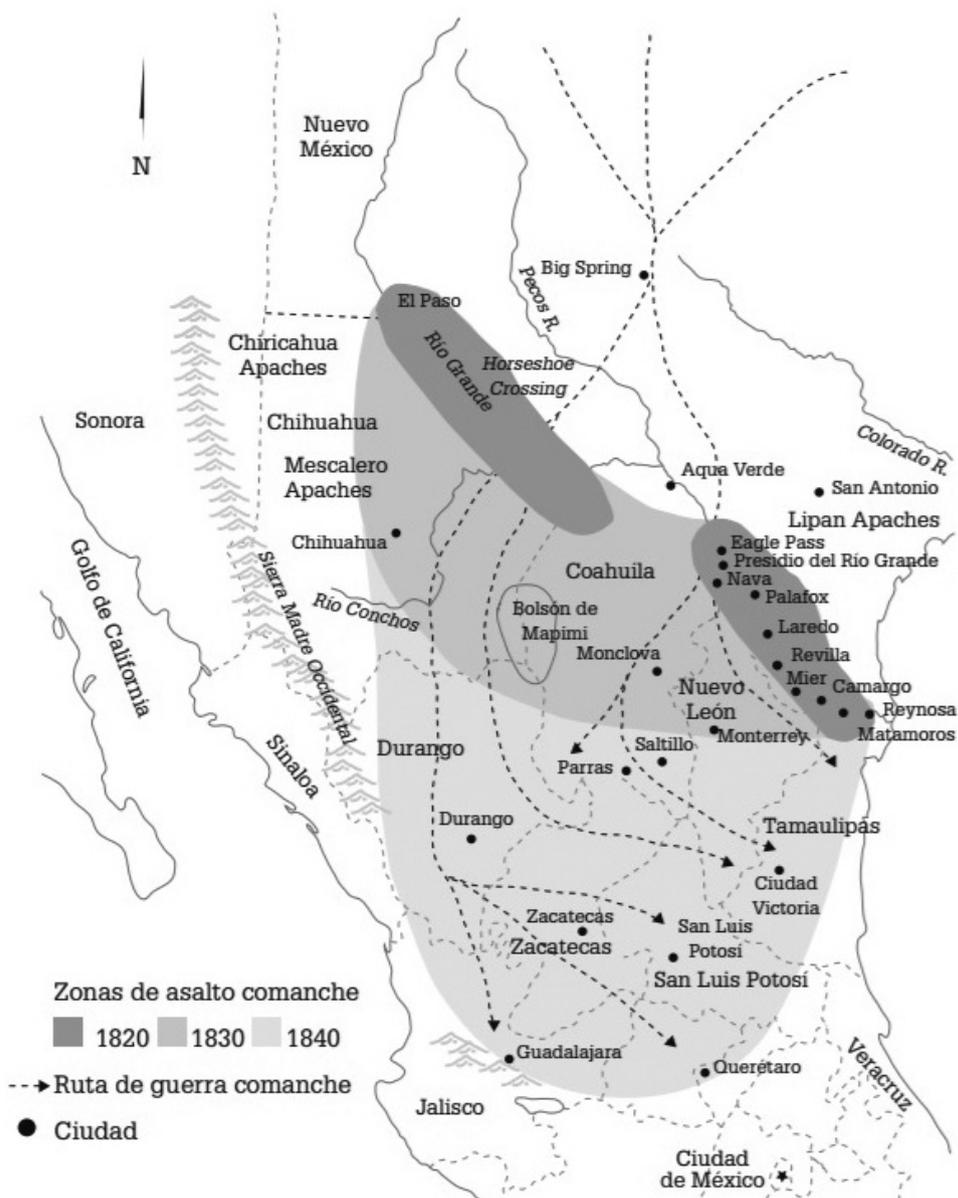
- noamericanistas Europeos/Vervuert, 2002, pp. 201-231.
- _____. "El Estado liberal ante las rebeliones populares. México, 1867–1876" *Historia Mexicana*, Vol. LIV, núm. 4, abril-junio 2005, pp. 973-1048.
- GÓMEZ ANTILLÓN, Pedro. *Crónicas chihuahuenses de la conquista al cardenismo*, Chihuahua, Ediciones del Gobierno del Estado de Chihuahua, 1992.
- GONZÁLEZ H., Carlos y Ricardo León G. *Civilizar o exterminar. Tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, INI-CIESAS, 1995.
- DE LA TORRE VILLAR, Ernesto. González Navarro, Moisés y Stanley Robert Ross, *Historia Documental de México*, 2 vols., México, UNAM-IIH, 1964.
- GOUY-GILBERT, Cecile. *Una resistencia india. Los yaquis*, México, Instituto Nacional Indigenista-CEMCA, (Serie de Antropología social 1), 1985.
- HERNÁNDEZ SILVA, Héctor. *Insurgencia y autonomía. Historia de los pueblos yaquis: 1821-1910*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, (Historia de los pueblos indígenas de México), 1996, pp. 35-147.
- HU-DEHART, Evelyn. "Rebelión campesina en el noroeste: Los indios yaquis de Sonora, 1740-1976", en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al Siglo XX*, vol. 1, México, Era, 1988, pp. 135-163.
- MEDINA PEÑA, Luis. *Los bárbaros del norte. Guardia nacional y política en Nuevo León, siglo XIX*, México, FCE-CIDE, 2014.
- OROZCO, Víctor. *Historia general de Chihuahua. Tierra de libres. Los pueblos del distrito de Guerrero en el siglo XIX*, México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Gobierno del Estado de Chihuahua, 1995.
- PADILLA RAMOS, Raquel y Zulema Trejo Contreras. "Los ocho pueblos como concepto", en Raquel Padilla Ramos (coord.), *Conflicto y armonía. Etnias y poder civil, militar y religioso en Sonora*, México, INAH, 2009, pp. 195-212.
- PADILLA RAMOS, Raquel. *Progreso y libertad. Los yaquis en la víspera*

- de la repatriación*, Hermosillo, Instituto Sonorense de Cultura, 2006.
- PÉREZ DE LA MORA, Efrén Amílcar, "Actores sociales locales y la formación territorial en el sureste de México a finales del siglo XX". Tesis licenciatura en Relaciones Internacionales, México, El Colegio de México, 2017.
- PIÑERA RAMÍREZ, David, coord. *Visión histórica de la frontera norte de México*, 3 vols., México, Universidad Autónoma de Baja California, 1994.
- PONCE ALCOCER, María Eugenia. "La defensa de los yaquis ante la ofensiva del estado porfirista.", en Romana Falcón y Raymond Buve (coord..) *Pueblos en tiempos de guerra. La formación de la nación en México, Argentina y Brasil. (1800-1920)*, México, El Colegio de México, 2017, pp. 189-214.
- RAMÍREZ ZAVALA, Ana Luz. "'De todo esto se han apoderado esos hombres políticos y revolucionarios'. Los yaquis durante el proceso de formación del Estado posrevolucionario: Negociación y cambio cultural, 1920-1940", Tesis doctorado en Historia, México, El Colegio de México, 2014.
- RESÉNDEZ, Andrés. *The other slavery. The uncovered story of Indians enslavement in América*, Boston, Mariner Books, 2017.
- ROBINSON, Sherry. *Apache voices. Their stories of survival as told to Eve Ball*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2000.
- RODRÍGUEZ, Martha. "El Estado nacional", en Francisco Javier Cepeda et al, *Coahuila. Historia breve*, México, SEP—El Colegio de México—FCE, 2010.
- _____. *Historias de resistencia y exterminio. Los indios de Coahuila durante el siglo XIX*, México, CIESAS-INI, 1995.
- _____. *La guerra entre barbaros y civilizados. El exterminio nómada en Coahuila, 1840-1880, (Expedientes itinerantes)*, Saltillo, Centro de Estudios Sociales y Humanísticos, 1998.
- RODRÍGUEZ, Ileana, ed. *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos: estado, cultura, subalternidad*, Amsterdam—Atlanta, Rodopi, 2001.
- SCOTT, James. *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Heaven, Yale University Press, 1998.

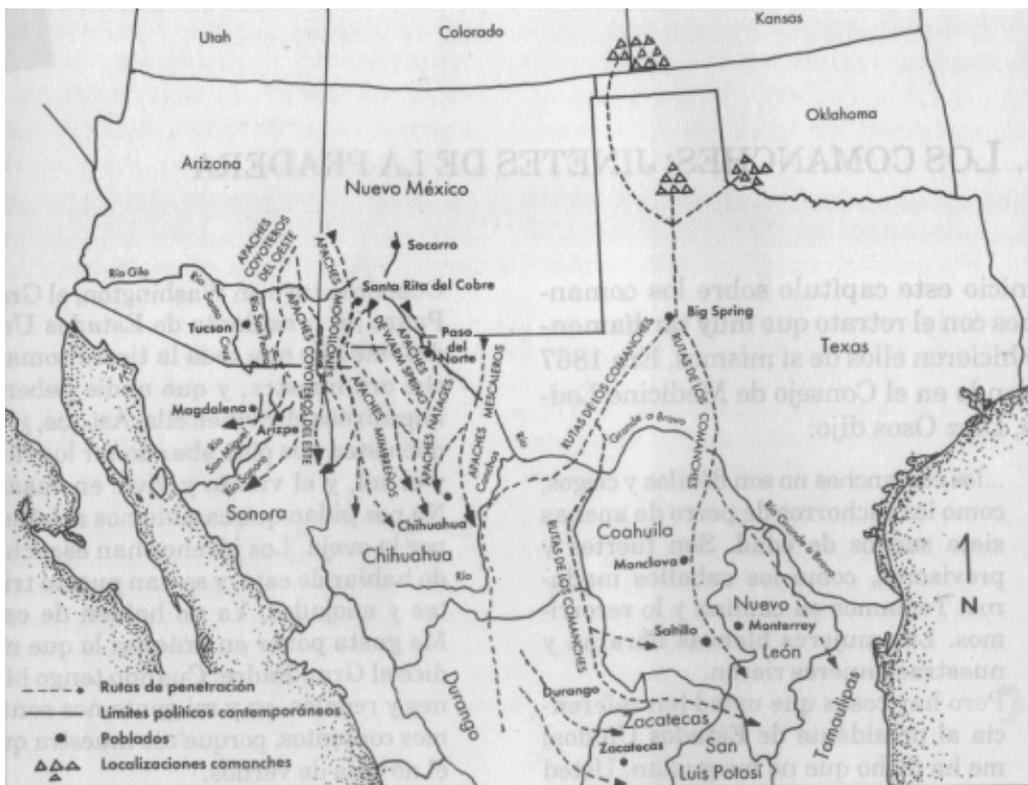
THOMPSON, Edward P. "The moral economy of the English crowd in the Eighteenth Century", en Edward P. Thompson, *Customs in common: studies in traditional popular culture*, New York, The New Press, 1993, pp. 185-258.



Los ancestrales ocho pueblos yaquis.



IncurSIONES comanches en las primeras tres décadas de independencia.



Al mediar el siglo XIX, apaches y comanches incursionaban en toda la franja norte de México.

*Cajeme,
el controvertido y talentoso líder yaqui.*



*Las mujeres apaches fueron
fundamentales para conservar la
identidad histórica y la sobrevivencia de
su grupo.*



*Los yaquis tuvieron la habilidad de mantener su
independencia y a la vez integrarse parcialmente
a la economía regional.*



Jefes yaquis en Sonora. Esta tribu soportó masacres y el éxodo obligatorio de familias enteras, sin perder su identidad étnica.



Gerónimo, el más importante jefe chiricahua y el principal emblema apache en Estados Unidos y México



Líder comanche mostrando su excelencia en tanto guerreros ecuestres.



San Juan, un jefe mezcalero y uno de los grupos apaches primordiales



Indios seminolas traídos por el gobierno coahuilense para "pacificar" a los indios errantes



Quanah Parker, uno de los principales dirigentes comanches, hijo de un guerrero comanche y una cautiva. Conservó su apellido materno y en otras fotos posó con ropas occidentales.

Las fuentes y los datos sobre una lucha autonómica temprana: la guerra del Miztón, 1540-1542¹⁰⁴

Rosa H. Yáñez Rosales

Preliminares

Para decidir sobre qué tema hablar esta tarde, consideré algunos hechos que han ocurrido en fechas recientes y una fecha que está por cumplirse. Empezando con esto último, dentro de una semana, el 12 de octubre, se conmemorará el 525 aniversario del inicio de la invasión de Europa a América.

En cuanto a hechos recientes, dos obras sobre historia de la región fueron publicadas en 2016. Una se titula *Historia del reino de la Nueva Galicia*, coordinada por Aristarco Regalado, publicada por la Universidad de Guadalajara. La otra se llama *Historia general de Jalisco*, coordinada por José María Muriá y Angélica Peregrina, publicada por Miguel Ángel Porrúa. Un hecho más que ha contribuido a definir el tema del que hablaré hoy, es que en estos días, en un grupo de radiodifusoras comerciales se están difundiendo mensajes que atribuyen a la Virgen de Zapopan la rendición de los insurrectos de la guerra del Miztón.

En lo que respecta a las obras que se publicaron en 2016, al hablar sobre la guerra del Miztón, en la primera, se refiere a la guerra de conquista impuesta por los españoles a la población indígena de la región occidente, como una “pacificación” de la zona. Evidentemente, tal eufemismo sólo reafirma una perspectiva colonizadora,

¹⁰⁴ Texto leído el 5 de octubre de 2017 como parte de la Cátedra Jorge Alonso, en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

equivale a volver a colonizar a la población indígena a 500 años de distancia de la guerra, a mantener esa perspectiva no sólo sobre la población que fue conquistada, sino sobre la que vive actualmente.

En la segunda obra, se dice que Tenamaztle, uno de los líderes más conocidos del movimiento de insurrección, fue “deportado” a España, como si Tenamaztle hubiera sido un extranjero en su propia tierra.

Respecto a si la guerra del Miztón terminó gracias a la intervención de fray Antonio de Segovia, quien supuestamente traía colgada de su pecho una imagen de la Virgen de Zapopan, he revisado distinta documentación sobre dicha rebelión, documentación de autoría hispana e indígena, escrita en la misma década de 1540, y no he encontrado ninguna referencia a tal intervención.

Estas circunstancias me llevaron a preparar la presente exposición, basándome casi exclusivamente en las fuentes y los hechos de la guerra del Miztón. Esta guerra, conocida también como *rebelión* o *insurrección* de los cazcanes, puede ser llamada plenamente como una lucha autonómica, una de las primeras y más importantes que tuvo lugar en el territorio del occidente colonial. A continuación, se hablará de los hechos, las fuentes que la registraron y una posible interpretación a por qué se dio.

Los hechos

La insurrección de los cazcanes inició a fines de 1540; participaron en ella la mayoría de los grupos indígenas del occidente: cazcanes¹⁰⁵, zacatecas, tepehuanes, tecuexes, tecoxquines, coanos, cocas, y quizá coras y huicholes. Se extendió a todo lo que era Nueva Galicia, es decir, por el sur a Villa de Purificación y por el norte hasta la villa de Culiacán. Durante los aproximadamente dieciocho meses que duró

¹⁰⁵ Los cazcanes y los cocas fueron tal vez los grupos más importantes del occidente prehispánico, tanto en número como en su distribución territorial. Los cazcanes eran el grupo de habla nahua más extendido hacia el norte de lo que sería Nueva Galicia, mientras que los cocas se encontraban en las comarcas lacustres de la región. La lengua coca es de filiación yutonahua.

la rebelión, los insurrectos dieron muerte a encomenderos en Tlaltenango, Xuchipila, Jalpa, Apozol y otros pueblos, así como a algunos franciscanos; a uno de ellos —fray Juan de Esperanza, guardián de Etzatlán—, lo golpearon en la boca, diciéndole que ya no les diría más palabras de su dios, ni los mandaría al infierno. Los insurrectos destruyeron los monasterios e iglesias que estaban en construcción en algunos pueblos, como en Apozol; en Tepechitlán hicieron una parodia de misa utilizando una tortilla como hostia. Asimismo, a quienes se unían a la rebelión, si ya eran cristianos, les lavaban la cabeza para quitarles el bautismo.

En cuanto a líderes indígenas, sobreviven los nombres de Tenamaztle, Tenquíatl, Petacatl y Xiuhtecuhtli, todos miembros del grupo dirigente de los cazcanes de Nochistlán, Xuchipila y Xalpa, en el actual estado de Zacatecas.

Después de que las autoridades y encomenderos neogallegos no pudieron contra los insurrectos, y de que incluso el tristemente célebre Pedro de Alvarado murió en la huida luego de un frustrado ataque a uno de los peñoles, lugares en donde se atrincheraban los insurrectos, el virrey Antonio de Mendoza se trasladó de la ciudad de México a la zona de la rebelión a reprimir a los rebeldes con un numeroso ejército compuesto por españoles e indígenas aliados. El saldo después de varias sangrientas batallas, al cabo de las cuales la insurrección fue sofocada, fue el ahorcamiento de rebeldes, apereamiento, suicidio, una amplia esclavización de sobrevivientes, así como la reubicación de muchos de ellos en pueblos distintos al de origen.

El despoblamiento de la región se aceleró con la epidemia de influenza en 1544 y algunos grupos de sobrevivientes se replegaron a las sierras. Poco después de que las acciones de la guerra habían terminado, se inició el establecimiento de presidios en la frontera entre Nueva Galicia y la zona norte que todavía no estaba bajo control.

Si bien, después de la guerra, hacia 1542, se le pierde la pista a Tenamaztle, uno de los líderes de la rebelión que sobrevivió, volvemos a saber de él hacia 1550. En tanto que, al parecer, cansado de estar huyendo, se entrega en Guadalajara al obispo Gómez de Maraver. Este lo persuade de que se entregue en México al virrey

Antonio de Mendoza, el mismo que reprimió el levantamiento; sin embargo, Mendoza es enviado a Perú como virrey. La situación de Tenamaztle es indefinida y cuando quiere regresar a *Xalisco*, el virrey Luis de Velasco lo prende y prácticamente de manera inmediata lo manda a España. En 1555 coincide en Valladolid con Bartolomé de las Casas.¹⁰⁶ Son los años del debate entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre “guerra justa” contra la población del continente.

El fraile dominico anima a Tenamaztle a que se dirija al Consejo de Indias, lo cual da lugar a un breve expediente. Tenamaztle narra someramente lo sucedido a partir de la invasión de Nuño de Guzmán y sus tropas al territorio de Jalisco, el tributo desmedido que se le exigía a la población por parte de los encomenderos y que en gran medida, aunque no solamente, fue el detonador de la rebelión. Tenamaztle pide regresar a su región y se ofrece a mediar entre los grupos chichimecas y la Corona. Dichos grupos se habían vuelto a rebelar, se trataba de *guerra chichimeca*, la cual duró de 1548 a 1598, aproximadamente. El último escrito de Tenamaztle está fechado en 1556. Seguramente murió preso en Valladolid.

Las fuentes

Para hablar del movimiento del Miztón se cuenta con fuentes indígenas y españolas, si bien, las españolas son mucho más numerosas y voluminosas. Como se podrá observar en la siguiente lista, todas fueron escritas en la década de 1540, con excepción de los alegatos de Tenamaztle, que son de la década de 1550.

Fuentes indígenas:

(1963). *Códice Telleriano Remensis. Pictografías mexicanas del siglo XVI con interpretación en lengua española de la época*. México: Librería Anticuaria.

([1858] 1980). Relación de la jornada que hizo don Francisco de Sandoval

¹⁰⁶ La base de esta información es el breve expediente publicado por León Portilla (1995).

Acaztitli. En J. García Icazbalceta. *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo II. México: Porrúa.

- (1995). Las relaciones de Tenamaztle. En León-Portilla, *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco/Diana.

Fuentes españolas:

- (1963). Relación de la conquista de Nueva Galicia, alzóse año de 1542. Anónima tercera del Instituto Jalisciense de Antropología e Historia. En Razo Zaragoza, *Crónicas de la conquista del Nuevo Reino de Galicia*. Guadalajara: IJAH/UdG/INAH.
- (1980 [1858]). Carta de Gerónimo López al Emperador. En García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo II. México: Porrúa.
- (1988). Requerimiento que se hizo a los indios de Nueva Galicia. En L. Pérez Verdía, *Historia particular del estado de Jalisco*. Tomo I. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

El juicio de residencia al virrey Antonio de Mendoza

Esta documentación se divide en tres partes:

- (1976). Cargos que resultaron de la visita secreta contra Antonio de Mendoza, presentados por Francisco Tello de Sandoval, 21. VI. 1546. Documento 8, en Lewis, Hanke. *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*. Tomo I. México-Madrid: Ediciones Atlas. Interrogatorio preparado por Antonio de Mendoza para la visita que se le hizo 8.1.1547. Documento 7, en Lewis, Hanke, *op. cit.*
- (1980 [1856]). Parte de los cargos (los primeros 303 de 309), en J. García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo II. México: Porrúa.
- (1928). Descargos del virrey Antonio de Mendoza, hechos en su juicio de residencia, publicados parcialmente por Ciryaco Pérez Bustamante. *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias Españolas. Don Antonio de Mendoza. Primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*. Santiago de Chile: Tipografía del Eco Franciscano.

En estas imágenes, como se puede observar, se narran los hechos ocurridos. En la primera, durante 1541, sobresale, la rebelión de los “indios de Jalisco”, a quienes “sujetó” Antonio de Mendoza. Sabemos que es Mendoza porque su nombre está expresado con el glifo de un maguey, *metl*, unido mediante una línea a una *tuza*, especie de ardilla. Tenamaztle está representado por la figura de un guerrero que se encuentra al otro lado del río Grande, como se observa. Su nombre está representado en las piedras de colores que se encuentran en el suelo donde se encuentra parado, blandiendo su arco y flecha. Su nombre refiere a las piedras utilizadas en el fogón de las cocinas. Asimismo, en la escena se indica que Pedro de Alvarado murió en la huida, después de una derrota: “yéndose retrayendo” dice el texto en español, murió Pedro de Alvarado, a quien llamaban *Tonatiuh*, es decir, ‘sol’.

La segunda imagen, remite a la mortandad de personas, a la epidemia que se desató en 1544, y que las fuentes indígenas mencionan como *cocoliztle*, ‘enfermedad’. Esta epidemia contribuyó a diezmar a la población indígena, tal vez tanto como la guerra recién terminada.

Una vez que se revisan las fuentes disponibles, de manera prácticamente indudable se puede decir que la fuente más rica sobre el movimiento de insurrección es la del expediente del juicio de residencia del virrey Mendoza. Esto, gracias al interrogatorio tan extenso y detallado que elaboró Tello de Sandoval para que Mendoza enfrentara el juicio de residencia. Uno de los cargos señala que en las expediciones para descubrir “nuevas tierras y yslas” hubo malos tratamientos a

...los indios naturales de la prouincia de Jalisco de la gente que ynbie a las otras armadas y descubrymientos, especialmente de los que ynbie a la tierra nueva e cibola, los indios se rebelaron y alçaron contra el seruiçio de su magestad y mataron españoles y legos y rreligiosos y quemaron yglesias y hizieron otros daños... (Pérez Bustamante, 1928: 152).

Es decir, que hubo abusos contra la población de la región identificada como Jalisco o Nueva Galicia, durante el tiempo cuando los enviados españoles prepararon las expediciones a Cíbola, que fue liderada por Francisco Vázquez de Coronado, y luego, en la que saldría hacia

las islas Filipinas, que iba a capitanear Pedro de Alvarado. Esto sería, entre otros, uno de los motivos para la insurrección. Mendoza niega los cargos que le finca Tello de Sandoval, si bien, su dicho se escucha muy débil, pues:

...ni hay prouança ni testigo que concluya el cargo por do se me pudiese hazer; porque si entendí en ynbiar gente por mar y por tierra en descubrimiento de yslas y tierras nuevas, aquello seria y fue en seruicio de su magestad y con su licencia y facultad (Pérez Bustamante, 1928: 152).

Es decir, puede negar el cargo porque no hay testigos que lo corroboren. De alguna manera, él sabe que los testimonios de indígenas son improbables, por motivos de distancia física y temporal, lengua, porque incluso, lo más probable es que ni siquiera haya sobrevivientes de aquellos años, considerando que son literalmente años de guerra, exterminio, desolación, enfermedades, etc.

En las respuestas que elabora para contestar los cuestionamientos del juicio de residencia, el virrey Mendoza transcribe, no sabemos qué tan fielmente, si basado en algún documento, en su memoria, en la ira y rencor que guarda contra los insurrectos, el *tlatol*, "mensaje" que supuestamente transmitían los insurrectos con el fin de que los integrantes de las comunidades se unieran a su causa. Vale la pena citar todo el texto del mensaje, sin olvidar que es la versión de Mendoza, y por lo tanto sólo la conocemos en español:

Nosotros somos mensajeros del Diablo el cual se llama Tecoroli y venimos [a] haceros saber cómo él viene y trae consigo **resucitados a todos vuestros antepasados**, con muchas riquezas y joyas de oro y turquesas, plumas y espejos **y arcos y flechas que nunca se quiebran** y mucha ropa para nuestro vestir y muchas cuentas y otras cosas para las mujeres, y [a] haceros saber que los que le creyéredes y siguiéredes e dejáredes la doctrina de los frailes **nunca moriréis ni ternéis necesidad**, y los viejos y viejas *se retornarán mozos*, y concebirán por muy viejos que sean. **Y las sementeras se hos harán sin que nadie ponga las manos en ellas, y sin que llueva, y la leña del monte ella se os vendrá a casa sin que la traiga nadie**, y... cuando alguno fuere fuera de casa a holgarse, cuando volviere **hallará la comida guisada sin que nadie la haga y [una vez] aquella acabada, las jícaras se tornarán a henchir de otra comida muy excelente. Y el pescado que con trabajo pescáis en**

los arroyos, todas las veces que lo pidiéredes se os saldrá fuera del agua y será muy grande y no como el que pescáis, porque aquello y toda la otra comida perecerá y gozaréis de la que el Diablo os ha de dar que es mucho mejor y que lo mismo sirve. De las rodelas y armas que tenían [dijeron], que el Diablo les había de dar otras muy mejores y que les traería rodajas de plata muy galanas para las narices [narigueras], y que las pinturas que ellos acostumbraban a hacerse en el rostro nunca se quitaran las que el diablo hiciese, y les daría muchas joyas para que pusiesen en las narices y orejas y arcos, y batidores para el brazo y que supiesen que las propias carnes que tenían se les habían de caer y nacelles otras inmortales, y que los niños que pariesen las mujeres que hubiesen adorado al Diablo en naciendo podían engendrar, a los cuales daría el Diablo a cada uno su mujer, y que a los indios mandaría que tuviesen las mujeres que quisiesen y no una como los frailes decían, y al que con una se contentase a la hora moriría.

Y que tuviesen que el indio o india que creyesen en Dios y no en el Diablo, luego no vería más la luz y sería comido de las bestias. Y que siempre habían de despende[r] [pasar el tiempo] en bailes y borracheras, y al que esto no hiciese, la comida que guisase se le había de tornar amarga, y también había de hacer a los cristianos que hiciesen lo mismo, o que los había de matar.

Y luego iría el Diablo a Guadalajara y Jalisco y a Mechoacan y a México y a Guatimala y a doquiera que cristianos hubiese, los cuales juntaría todos y haría que la tierra se volviese sobre ellos y los tomase debajo y matase. Y que hecho esto el Diablo se volvería a su casa y que ellos quedarían muy contentos con todos sus **antepasados, entendiendo en lo que arriba dice sin hacer sementeras ni labores porque ellas de suyo se habían de hacer de allí adelante**. En: (Pérez Bustamante (1928). *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias Españolas*. Don Antonio de Mendoza, *Primer Virrey de la Nueva España* (1535-1550) (pp. 154-155). Santiago: Tipografía del Eco Franciscano. Énfasis agregado).

Como se puede observar, el *tlatol* no es un plan de acción, es una especie de proclama, es un mensaje liberador. Anuncia, en caso de adherirse todos a quienes se dirige, un cambio diametral a la situación de explotación que los pueblos de todas las regiones conquistadas estaban viviendo, es volver a como era "antes", un pasado añorado, que definitivamente fue mejor que el presente de explotación, despojo, muerte.

Una lectura desde la perspectiva de los colonizadores y de muchos gobernantes actuales interpretaría rápidamente que "los indios,

no querían trabajar”, “no les interesa el progreso”. Veamos una lámina del mismo *Códice Telleriano Remensis*, relativa a la expedición de Nuño de Guzmán, es decir, antes de la guerra del Miztón, lo que ya en 1529 se decía sobre la dominación de los españoles:



Imagen 3. Año de once casas y de 1529, se partió Nuño de Guzmán para Jalisco, *Códice Telleriano Remensis*.

Se ha planteado la pregunta entre historiadores, principalmente, de si la guerra del Miztón se trató de un movimiento antiencomienda o anticristianismo (Ricard, 1986). En realidad, es imposible separar el sistema de explotación de la encomienda del sistema religioso impuesto. El cristianismo estaba íntimamente ligado a la encomienda, pues se supone que el encomendero se comprometía a la cristianización de aquellos que le pagaban un tributo, que trabajaban la tierra y así tenían que cumplir con las tasas que les impusieron.

Centrándonos en el mensaje de los insurrectos, habla de un regreso al estado anterior a la conquista, e incluso podríamos pensar

en un estado "mejorado". Retomo algunas reflexiones hechas por Vilma Almendra y Manuel Rozental, activistas, quienes también han participado en la Cátedra Jorge Alonso. Ellos asistieron a una de las escuelitas zapatistas, hace unos cuatro años, y narran:

Pasábamos las tardes leyendo juiciosamente los libros. Habían instalado una tabla a manera de mesa frente a la ventana del rancho donde vivían tres generaciones, incluidas dos recién nacidas niñas. Desde la abuela, hasta las nietecitas tojolabales y el Votán, se sentaban en silencio alrededor de la lectura en voz alta con intervalos para comentarios, preguntas y la enseñanza de alguna palabra nueva al estudiante. Una de esas tardes, uno de los compañeros que siempre estaba presente y pendiente de escuchar historias de otras luchas y otras tierras, no apareció. Había pasado la tarde subido a un palo de guayaba cargado. Sentado allí arriba, comía frutas mientras observaba el valle profundo y sentía el paso de las horas. Así no más es la libertad (Rozental y Almendra, 2013: 103).

En el mensaje que supuestamente difundieron los insurrectos del Miztón, es casi imposible no ver una fuerte carga mesiánica, como decía Raquel Gutiérrez ayer, al hablar sobre *Los ritmos del Pachakuti*, un proyecto utópico de soberanía, una reconstrucción del Estado, su Estado, en el que se trabajaba, sí, lo suficiente para su sostenimiento, en el que no se tenía que pagar tributo a encomenderos tiranos que lo exigían todo, incluso la vida misma. El mensaje de los insurrectos, promete una reconstrucción del Estado previo a la presencia de Hernán Cortés, Nuño de Guzmán, Pedro de Alvarado, Antonio de Mendoza. Pero retomando de nuevo el análisis de Manuel Rozental y Vilma Almendra, lo que prometía el manifiesto de los cazcanes era la libertad:

Ellas y ellos [los zapatistas] nos siguen sorprendiendo, no sólo por la increíble capacidad logística para transportar, alimentar, proteger y además enseñar sus logros y errores, sino también por todo lo que siguen construyendo desde abajo y sin un sólo centavo que le hayan limosneado al Mal gobierno. Esa relación entre estructura y cotidianeidad la sentimos como el nudo de la sabiduría hecha posibilidad. Es el tejido comunitario y cotidiano el que da sentido y fundamento a la estructura, sin la cual, de ninguna manera la reproducción de la vida sería posible. La vida es para comer el frijol, el pozol, la tortilla. Para la risa y el cuidado de las nietas. Para las bromas y las historias, desde la huerta y el ganado

familiares y colectivos, en las reuniones y labores de trabajo, con el EZLN, en las responsabilidades de autoridad, frente al Mal gobierno, en los sistemas de educación, salud y servicios o en una tarde en un árbol de guayaba. Es para vivir en libertad. Esa es la causa (Rozental y Almendra, 2013: 110).

Para vivir en libertad se insurreccionaron los pueblos de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y muchos otros. En tal sentido considero que es una lucha autonómica temprana, probablemente la más importante durante el siglo XVI. Lo menos que podemos hacer es darle el lugar que le corresponde en la historia de esta región.

Bibliografía

- (1995). *Codex Telleriano Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. Edición de Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- García Icazbalceta, Joaquín ([1856] 1980). *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo II. México: Porrúa.
- Hanke, Lewis (1976). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria*. Tomo I. México-Madrid: Ediciones Atlas.
- León-Portilla, Miguel (1995). *La flecha en el blanco. Francisco Tenamztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*. Guadalajara, México: El Colegio de Jalisco/Diana.
- Pérez Bustamante, Cyriaco (1928). *Los orígenes del gobierno virreinal en las Indias Españolas. Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*. Santiago de Chile: Tipografía del Eco Franciscano.
- Pérez Verdía, Luis (1988). *Historia particular del estado de Jalisco*. Tomo I. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Razo Zaragoza, José Luis (1963). *Crónicas de la conquista del Nuevo Reino de Galicia*. Guadalajara: Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Ricard, Robert (1986 [1947]). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozental, Manuel y Vilma Almendra (2013). "La libertad zapatista y la `patria de tinieblas de la libertad del olvido"". En: Marcelo Sandoval, Rafael Sandoval, Sergio Tischler, *et alii*. *La escolita zapatista. Ensayos*. Guadalajara: Grietas Editores/Grafisma.

Ejército Libertador y Movimiento Libertario Magonista

Francisco Pineda Gómez¹⁰⁷

Cualquiera que tenga memoria recordará que este movimiento empezó con los acontecimientos de Cananea y Río Blanco... ¿Cómo se quiere —después de que nuestras huelgas las hemos visto disolver a caballos— no entrar al principio clarísimo de libertad de asociación para la clase trabajadora? ¿Cómo se puede ser revolucionario sin admitir esa libertad? El sindicalismo lo introduciremos pese a quien pese, por medio de la propaganda y por medio de la acción directa, de la acción brutal y tremenda de los trabajadores que se impondrán a pesar de todo. Porque en esta vez se han emancipado y ellos mismos tienen derecho a vivir y tendrán que emanciparse por encima de todos los gobiernos.

ANTONIO DÍAZ SOTO Y GAMA,
Ejército Libertador¹⁰⁸

Este es un punto de vista excepcional. Generalmente, consideramos que las luchas obreras de 1906 y 1907 solamente fueron precursoras de la revolución y creemos que el movimiento comenzó el 20 de noviembre de 1910. Pero, en mi opinión, la idea que expuso Soto y Gama —que el movimiento revolucionario fue iniciado por las luchas obreras de Cananea y Río Blanco— nos ofrece la posibilidad de considerar la Revolución Mexicana desde el punto de vista de la revolución social.

¹⁰⁷ Es antropólogo y profesor investigador de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Autor de *La irrupción zapatista, 1911* (1997), *La revolución del sur, 1912-1914* (2005) y *Ejército Libertador, 1915* (2013).

¹⁰⁸ Díaz Soto y Gama, Antonio (1965). *Ejército Libertador*, sesión del 24 de marzo de 1915, versión taquigráfica en Florencio Barrera Fuentes, *Crónicas y debates de las sesiones de la Soberana Convención Revolucionaria* (pp. 401 y 404). Tomo III. México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM).

Es decir, al abordar la experiencia histórica desde la irrupción de los obreros y los campesinos, las posibilidades de su convergencia y sus dificultades, podemos tener un panorama diferente al de la historia oficial individualista, centrada en el desfile de algunos personajes: Porfirio Díaz, Madero, Victoriano Huerta, Carranza, etcétera.

El punto de vista de la revolución social nos permite, además, analizar las relaciones del magonismo y el zapatismo, como formaciones organizativas de la lucha protagonizada por los obreros y los campesinos.

En perspectiva, la derrota de obreros y campesinos, del magonismo y el zapatismo, hace posible comprender el resultado final del proceso y sus connotaciones contrarrevolucionarias: las masacres y la cárcel, la intervención imperialista de Estados Unidos y el genocidio racista. En palabras de la Cátedra Jorge Alonso 2016, esta sería otra epistemología para analizar la Revolución Mexicana.

Cananea, Río Blanco y la insurgencia libertaria

El 1 de junio de 1906, los mineros de Cananea constituyeron el Gran Círculo de Obreros Libres y establecieron relaciones secretas con la Junta Revolucionaria encabezada por Ricardo Flores Magón. De inmediato, declararon la huelga para exigir que se les pagara un salario equitativo al de los trabajadores norteamericanos y jornadas de trabajo más justas.

Los mineros de origen estadounidense atacaron a los mexicanos con armas de fuego y se produjo una batalla campal. El 2 de junio, contingentes *Rangers* de Arizona, invadieron Sonora, y con apoyo de las guardias porfiristas persiguieron y asesinaron a los mineros mexicanos. Al día siguiente se declaró la Ley Marcial. Hubo decenas de muertos, heridos y prisioneros. La huelga fue derrotada.

Dos semanas después, Ricardo Flores Magón publicó:

“Los hechos de Cananea han venido a hacer la luz. Muchos creían inofensiva la invasión del capital americano, sin sospechar que cada dó-

lar invertido en nuestro país está apoyado por una bayoneta sajona pronta a derramar sangre mexicana al primer síntoma de peligro".¹⁰⁹

Con la irrupción de los mineros, esta es una lección decisiva desde el inicio de la revolución social: cada dólar está apoyado por una bayoneta yanqui. Consideren ustedes que, en marzo de 1911, el ejército de Estados Unidos elaboró una actualización del Plan de Guerra General contra México.

El general William W. Wotherspoon comunicó al jefe del Estado Mayor del Ejército de Estados Unidos que las veintisiete tareas para actualizar el plan estaban terminadas, o a punto de concluirse. "Usted sabe que los planes de guerra están basados inicialmente en la suposición de que la guerra será conducida por los Estados Unidos prácticamente en contra de un pueblo unido", escribió Wotherspoon, el 16 de marzo de ese año. "Todos los datos están aquí y estamos trabajando sobre modificaciones para estar listos en caso de que sea hecho un requerimiento súbito".¹¹⁰

A fin de llevar a cabo la ocupación de la República, el ejército de Estados Unidos contempló utilizar varias divisiones de la milicia organizada junto con el ejército regular y el apoyo de la marina. Al interior de México, se realizaron estudios de campo sobre el material ferroviario necesario para transportar suministros; estudios tácticos y mapas para las líneas de avance, informes acerca de las fuentes de alimentos, ferrocarriles y caminos planes navales para ocupar los principales puertos mexicanos y establecer un bloqueo total en el Pacífico y el Golfo de México.

Este plan de guerra general incluyó un estudio detallado de las inversiones extranjeras —especialmente, minería y petróleo— que pudieran ser atacadas por la resistencia mexicana a la invasión.

¹⁰⁹ Flores Magón, Ricardo (Anakreón) (1906). El hambre. *El Colmillo Público*, núm. 146.

¹¹⁰ Memorándum confidencial del general W. W. Wotherspoon al mayor general Leonard Wood, jefe del Estado Mayor del Ejército de Estados Unidos, Washington, D. C., 16 de marzo de 1911, y otros documentos relativos al plan, *Records of the War Department, General and Special Staffs, Military Intelligence Division Files*, National Archives and Records Administration, Record Group 165, 69.



Mapa 1. Plan de Guerra General contra México, 1911

En el caso de Jalisco, el informe de inteligencia militar estadounidense señaló treinta y un minas y plantas metalúrgicas que debía proteger el ejército invasor. Estaban ubicadas en diferentes lugares como Ahualulco, Autlán, Ayutla, Etzatlán, Guadalajara, Unión de Tula, Sayula, San Rafael, Tapalpa, etcétera.

En Guadalajara, el documento confidencial elaborado por el ejército de Estados Unidos dice (en traducción libre): Intereses americanos, compañía fundidora de cobre Azteca. Capitalizada en 3 millones de dólares. Minas y planta. Aproximadamente hay dos docenas de casas comerciales y manufactureras. Cierta número de empresas mineras tiene oficinas en Guadalajara; también existen negocios alemanes y franceses en esta ciudad.

Aquella lección que dejó la huelga de Cananea, que cada dólar está apoyado por una bayoneta, quedó confirmada trágicamente por

las intervenciones militares de Estados Unidos durante la Revolución Mexicana.¹¹¹

En aquellos días de la huelga de Cananea, la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano proclamó su programa de lucha y un manifiesto a la nación.

El Partido Liberal lucha contra el despotismo reinante hoy en nuestra patria, y seguro como está de triunfar al fin sobre la dictadura, considera que ya es tiempo de declarar solemnemente ante el pueblo mexicano cuáles son, concretamente, los anhelos que se propone realizar cuando logre obtener la influencia que se pretende en la orientación de los destinos nacionales.

En consecuencia, el Partido Liberal declara que sus aspiraciones son las que constan en el presente programa, cuya realización es estrictamente obligatoria para el gobierno que se establezca a la caída de la dictadura, siendo también estricta obligación de los miembros del Partido Liberal velar por el cumplimiento de este Programa [...].

Los ciudadanos deben comprender que las simples declaraciones de principios, por muy altos que estos sean, no bastan para formar buenos gobiernos y evitar tiranías; lo principal es la acción del pueblo, el ejercicio del civismo, la intervención de todos en la cosa pública [...].

Gracias a la dictadura de Porfirio Díaz, que pone el poder al servicio de todos los explotadores del pueblo, el trabajador mexicano ha sido reducido a la condición más miserable [...].

Lo que ahora se pretende es cortar de raíz los abusos de que ha venido siendo víctima el trabajador y ponerlo en condiciones de luchar contra el capital sin que su posición sea en absoluto desventajosa.

Programa del Partido Liberal Mexicano, 1906¹¹²

La Junta Revolucionaria del Partido Liberal Mexicano, inmediatamente, se dedicó a preparar un plan de ataque para derrocar a la dictadura. Para alcanzar este propósito, primero solicitó a las delegaciones del Partido Liberal Mexicano que enviaran sus respectivos planes y así poder elaborar el plan general.

¹¹¹ Véase "Instances of use of United States forces abroad, 1798-2016", Congressional Research Service, Foreign Affairs and National Defense División, Washington, D. C., 7 de octubre de 2016. En <https://fas.org/sgp/crs/natsec/R42738.pdf>

¹¹² Programa del Partido Liberal Mexicano y Manifiesto a la Nación. *Regeneración*, año I, 3.^a época, Saint Louis, Missouri, 1 de julio de 1906. Para todos los documentos magonistas citados, véase archivomagon.net.

Sería bueno ir estudiando la manera de destruir la vía desde Hermosillo a Nogales [Sonora]. La Junta necesita dinero para armas. Por falta de armas de muchos de los grupos ya comprometidos en el movimiento se está retardando la revolución. La Junta toma en préstamo las cantidades que se le faciliten para armas, y dará recibos que serán reconocidos al triunfar la revolución.

Ricardo Flores Magón¹¹³

Se observará que, de inmediato, las ideas revolucionarias se materializaban en planes insurreccionales, por grupo y región. Uno de los responsables del levantamiento magonista de 1906, para la zona de Oaxaca, Veracruz, Puebla y Guerrero, fue el ingeniero Ángel Barrios, futuro general del Ejército Libertador jefaturado por Emiliano Zapata.

En estos momentos ya hay cuarenta grupos dispuestos al combate... Lo malo es que no en todos los lugares hay suficiente armamento... La Junta se preocupa en estos momentos por conseguir fondos para dotar de armas a los grupos que no las tienen, y al efecto es bueno que todos los correligionarios den los pasos necesarios para arbitrase recursos, La Junta puede enviar el armamento a los diferentes lugares donde se necesita. Ya hay personas dispuestas a ayudar en esa empresa, pero falta el dinero para comprarlos.

Ricardo Flores Magón¹¹⁴

Luego, a principios de 1907, se produjo la masacre de los trabajadores textiles en Río Blanco y el levantamiento obrero quedó muy debilitado. En mi opinión, los principales factores que hicieron fracasar el levantamiento de 1906, fueron dos: la estrategia insurreccional se basó en grupos del Partido Liberal Mexicano, organizados en diferentes partes de la república y el sur de Estados Unidos, no en la fuerza social revolucionaria; y el armamento necesario dependía del dinero para comprarlo, no de la acción directa y la tarea de arrebatarlo al enemigo.

¹¹³ Ricardo Flores Magón a Gabriel A. Rubio, Saint Louis, Missouri, 2 de septiembre de 1906.

¹¹⁴ Ricardo Flores Magón a Juan Balboa, Saint Louis, Missouri, 3 de septiembre de 1906.

Consideren ustedes que la estrategia de Francisco I. Madero, en algunos aspectos, fue semejante y también fracasó el 20 de noviembre de 1910. Madero explicó a Francisco Vázquez Gómez que los principales grupos estarían encabezados por Aquiles Serdán, Francisco Cosío Robelo, Alfredo Robles Domínguez, Ramón Rosales y Abraham González. "Además, mi tío Catarino estará cerca del [río] Bravo con seiscientos hombres montados y armados para recibirme el 19 [de noviembre] en la noche. Por otra parte, el ejército federal se volteará y dentro de quince días estaremos en la ciudad de México, con toda seguridad".¹¹⁵ Pero, debido a que Madero pagó por adelantado, las armas nunca llegaron a la frontera. Tampoco llegó su tío Catarino y el ejército federal no se rebeló contra Porfirio Díaz. El plan maderista del 20 de noviembre fue un fiasco.

1911. La rebelión de los pueblos del sur

El proceso insurreccional campesino de 1911 siguió una ruta diferente. Trataré de explicarlo con cierto detalle. Pero considero que también es necesario no perder de vista aquellos aspectos que hacían semejante la lucha magonista y la zapatista; en especial, el objetivo, la liberación social de los oprimidos, y el medio para alcanzar tal propósito, el derrocamiento de la dictadura de Porfirio Díaz. Tal semejanza del magonismo y el zapatismo fue la condición necesaria para que, entre ambos movimientos, se hiciera posible establecer una relación fraterna y revolucionaria.

Trataré de mostrar el despliegue de la revolución campesina de México, desde la perspectiva de la unidad. Es decir, cuáles fueron las condiciones que hicieron posible la irrupción de esa fuerza; en especial, qué datos pudieran ayudarnos para entender cómo fue posible que los levantamientos locales multitudinarios se unificaran.

¹¹⁵ Vázquez Gómez, Francisco (1982). *Memorias políticas (1909-1913)* (pp. 59-60). México: Universidad Iberoamericana-El Caballito.

En Milpa Alta, Distrito Federal, igual que en Tlaquiltenango, Morelos, y en la mixteca de Oaxaca y Guerrero, el movimiento revolucionario comenzó temprano. Desde los primeros días del mes de febrero de 1911, los pueblos de Milpa Alta se levantaron en protesta contra los impuestos arbitrarios que implantó el gobierno. Hubo enfrentamientos violentos con las fuerzas de la dictadura y —según se dijo— también hubo cierta convergencia con los obreros de la fábrica de Miraflores, quienes estaban en huelga. Así que los habitantes de distintos pueblos de la zona manifestaron que los huelguistas se habían armado y habían anunciado que marcharían hacia Milpa Alta y Xochimilco.

La posibilidad de esa presencia obrera levantó los ánimos durante una asamblea, celebrada en la plaza de Milpa Alta. Ahí, la población expresó abiertamente sus sentimientos contra el gobierno y, en seguida, intervino la policía para dispersar a la multitud. Se produjeron enfrentamientos durante días y, poco después, apareció un grupo insurgente armado en la región. Simultáneamente, otros contingentes rebeldes fueron reportados en Tizapán y Contreras, al sur de la capital de la República. En la ciudad, se informó que los rebeldes habían tomado Oztotepec, Milpa Alta, la noche del 20 de febrero de 1911.

Ricardo Flores Magón, agudo observador de la situación política, escribió inmediatamente dos artículos para destacar la importancia de los levantamientos populares en el sur del Distrito Federal. Al hacer el recuento de los acontecimientos nacionales, en una nota de plana completa, reseñó el fuego insurreccional que se propagaba en las proximidades de la ciudad de México.

La revolución ha tomado tal incremento que las columnas revolucionarias operan sin ser molestadas en las orillas de la ciudad de México, en el Distrito Federal, donde tiene su asiento el trono caduco que está para caer. En Milpa Alta, Contreras y Tizapán, las fuerzas insurgentes traen desveladas y azoradas a las pusilánimes autoridades que ven acercarse el fin de su funesto dominio.

Ricardo Flores Magón¹¹⁶

¹¹⁶ Flores Magón, Ricardo. En las meras narices de Porfirio Díaz estalla la revolución. El fuego insurreccional se propaga en las goteras de la ciudad de México. *Regeneración*, 4.^a época, núm. 27, 4 de marzo de 1911.

A la semana siguiente, el sábado 11 de marzo, Flores Magón difundió la noticia de la ocupación rebelde de Oztotepec, Milpa Alta, Distrito Federal.¹¹⁷ Ese día también estallaba la rebelión en la plaza de Villa de Ayala, Morelos. Los insurgentes encabezados por Emiliano Zapata, Rafael Merino y Próculo Capistrán desarmaron a las fuerzas del gobierno y cortaron los hilos telefónicos y telegráficos. Según el periódico *Tiempo de México*, Zapata exhortó al pueblo y sintetizó los propósitos de la lucha con las palabras propagadas por el magonismo: "Tierra y Libertad". Otilio Montaña, por su parte, gritó la consigna de la otra revolución que recién comenzaba: "¡Abajo haciendas! ¡Viva el pueblo!"¹¹⁸

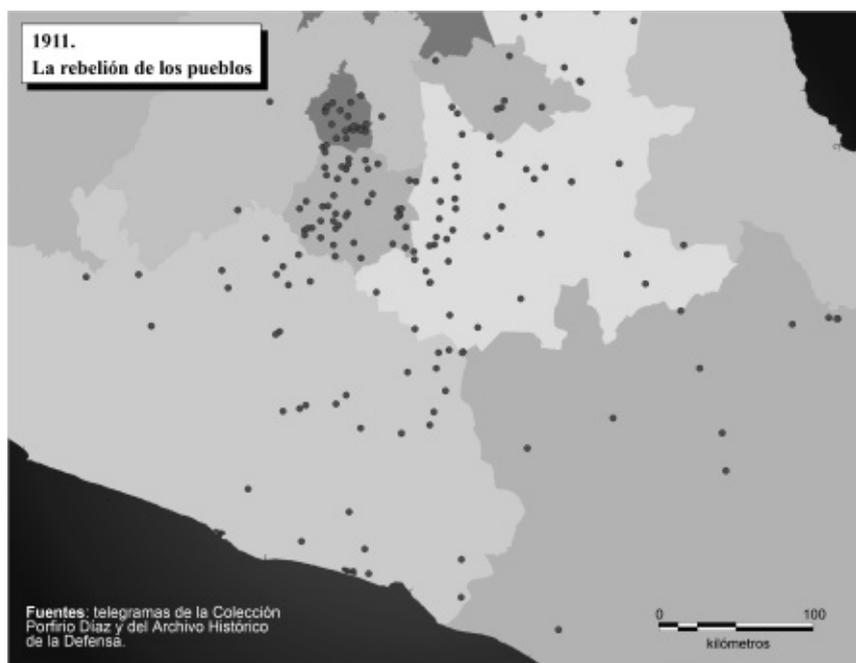
Con esto, se manifestó el antagonismo en que se inscribía la revolución del sur, un conflicto duradero desde el inicio de la era colonial. El Grito de Ayala y de tantos otros pueblos de la República condensaba la memoria histórica de cuatro siglos; proclamaba con firmeza la determinación de echar abajo el régimen agrario colonial de las haciendas.

No fue una queja ni una petición, fue la proclama de guerra del sur. Los campesinos tomaron las armas para desafiar una larga historia de humillación, despojo y explotación. En una sola acción, su voz y su mano empuñada retaron también a la dictadura porfirista.

En 1911, mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, protagonizaron levantamientos multitudinarios locales en gran parte del sur y el centro de México. Las acciones directas eran frecuentes por todos los rumbos, en especial, contra las haciendas azucareras, fábricas textiles y grandes comercios de la zona; los archivos municipales se incendiaban, las cárceles eran abiertas, los trabajadores presos fueron liberados; capataces y caciques, azotados. La gente gritaba embravecida: "¡Muera el Supremo Gobierno!".

¹¹⁷ Flores Magón, Ricardo. Porfirio Díaz llora lágrimas de sangre convencido de su impotencia para dominar la rebelión. *Regeneración*, 4.ª época, núm. 28, 11 de marzo de 1911.

¹¹⁸ (1982).Tierra y Libertad. *Tiempo de México*. Noviembre de 1910 a junio de 1911, núm. 25. México: reedición facsimilar de la Dirección General de Publicaciones y Bibliotecas de la SEP.



Mapa 2. 1911. La rebelión de los pueblos

En este mapa se puede apreciar la amplitud de la rebelión de los pueblos. La información fue tomada de los telegramas de Porfirio Díaz y del Archivo Histórico de la Defensa. Sólo en el caso del Distrito Federal, donde esos telegramas no proporcionan información, se emplearon fuentes hemerográficas.

La bola zapatista tuvo un rasgo que será de gran importancia para alcanzar la unidad. No fueron sublevaciones locales fijas, es decir, levantamientos que permanecieran en su propio lugar de origen a la defensiva y relativamente aislados.

La bola iniciaba con levantamientos locales multitudinarios, se formaba una columna rebelde —como la de Zapata, Tepepa y tantos otros— que se desplazaba de pueblo en pueblo. Así, en movimiento y a la ofensiva, se ligaron los insurrectos de diferentes localidades y regiones. Esos desplazamientos potenciaron la fuerza de cada levantamiento local y, al mismo tiempo, las columnas se fortalecieron.

La bola en movimiento. Para observarla, por ejemplo, podemos seguir el itinerario de Emiliano Zapata en las primeras dos semanas: Villa de Ayala, Huautla, Huachinantla y Axochiapan; nuevamente Villa de Ayala, Tlaquitenango, Jojutla y Jolalpan.

El proceso de la ofensiva fue así, sucesivamente: sublevación, incremento de fuerza, movimiento.

Pero, al aumentar los contingentes populares, se impuso la necesidad de alcanzar objetivos logísticos de mayor envergadura. En la medida que la tropa revolucionaria era mayor, también crecía la necesidad de víveres, armamento, municiones y caballada. A las dos semanas del levantamiento de Villa de Ayala se volvió necesario —y también posible— alcanzar objetivos mayores para abastecerse.

El 24 de marzo, los insurrectos tomaron la ciudad de Jojutla (hoy devastada por el terremoto). Esa acción fue posible por la convergencia de distintas columnas rebeldes.

Así pues, podemos considerar que *la bola* en movimiento, la multitud insurrecta de pueblo en pueblo, fue la primera instancia de unidad en la revolución del sur. Este fue un rasgo fundamental del zapatismo, pues representa la unidad en la lucha misma, en la práctica insurgente y en el seno del pueblo.

El reto al poder, pueblo por pueblo, tuvo un efecto electrificante. *La bola* generó una experiencia popular inédita. Al resarcir las humillaciones sufridas por tanto tiempo, al liberar la rabia contenida, la acción y la palabra insurrecta provocaron la sensación de orgullo y exaltación. “Por eso, todos íbamos gustosos al combate: vamos a acabar con esos desgraciados”, recordó en Zacatepec, el capitán 1° del Ejército Libertador, José Alarcón Casales.¹¹⁹

Para muchos, como Emiliano Zapata, esa experiencia fue un paso irreversible y generó un violento rechazo a las traiciones y a las componendas.

Inmediatamente después de la toma de Jojutla, se produjo el siguiente paso de la unidad. Los principales jefes de diferentes

¹¹⁹ Entrevista con el capitán 1° José Alarcón Casales, Ejército Libertador, realizada por Salvador Rueda y Laura Espejel, en Zacatepec, Morelos, el 4 de mayo de 1975. Proyecto de Historia Oral del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

regiones se reunieron en Jolalpan, Puebla, y fundaron el Ejército Libertador. Por unanimidad, eligieron a Emiliano Zapata como jefe supremo y se otorgó el grado de coronel a 14 jefes de grupo.

El lugar de origen de estos combatientes constituye un indicio para observar la unificación de los levantamientos locales. Los primeros jefes del Ejército Libertador nacieron en Anenecuilco, Cuautlixco, San Pablo Hidalgo, Santa Rosa Treinta, Tlaltizapán y Tlaquiltenango, por el estado de Morelos. Huachinantla, El Organal y Petlalcingo, por el estado de Puebla; así como Huitzucu, por el estado de Guerrero.

Pueblos y Ejército Libertador; por la tierra, los pueblos contra las haciendas, y por la libertad, los insurgentes contra la dictadura. ¡Abajo haciendas! ¡Muera el Supremo Gobierno! Era una sola lucha y no hay secreto en eso, pero fue algo excepcional.

La bola en movimiento se constituyó, por sí misma y de inmediato, en Ejército Libertador. Este paso al frente potenciará, aún más, el carácter ofensivo de la lucha emprendida.

Emiliano Zapata expresará con claridad el carácter ofensivo de la rebelión de los pueblos; señaló en una carta: "tengo en mi poder las proposiciones que se me hicieron para que yo defeccionara de la revolución y me uniese al gobierno, y que, me aseguraron, son iguales a las que hicieron a [Ambrosio] Figueroa; sólo que mi contestación fue tomar Cuautla".¹²⁰

Emiliano Zapata estaba furioso por los intentos de componenda que orquestó Porfirio Díaz, a través del cacique guerrerense Ambrosio Figueroa. Dice Zapata: "es necesario que desechen esa farsa ridícula, que los hace tan indignos y tan despreciables, y que tuvieran más tacto para tratar con gente honrada... Yo me he levantado, no por enriquecerme, sino para defender y cumplir ese sacrosanto deber que tiene el pueblo mexicano honrado y estoy dispuesto a morir a la hora que sea".¹²¹

¹²⁰ Emiliano Zapata, general en jefe del Ejército Libertador. Testimonio de la primera entrevista de Emiliano Zapata con Francisco I. Madero, celebrada el 8 de junio de 1911. Magaña, Gildardo (1985). *Emiliano Zapata y el agrarismo en México* (p. 159). Tomo I. México: INEHRM.

¹²¹ Emiliano Zapata a Fausto Beltrán, *El País*, México, D. F., 10 de mayo de 1911.

Zapata enfatizó, así, el campo del enfrentamiento social: por un lado, el pueblo mexicano honrado; por otro, el enriquecimiento y la farsa ridícula de los indignos y despreciables.

La acertada elección de Emiliano Zapata para encabezar al Ejército Libertador también fue un acontecimiento decisivo en el proceso que dio origen a la revolución del sur.

Aquella unidad en el seno de la multitud sublevada dejó su marca en la memoria que guardamos de Emiliano Zapata, como símbolo de la dignidad y la honradez, en las luchas del pueblo trabajador mexicano.

Tomar Cuautla. La realización de este propósito, igualmente, sólo fue posible debido al incremento de la fuerza rebelde. Ahí podemos encontrar nuevos datos acerca del proceso de unificación en la lucha. En el sitio y la toma de Cuautla —sólo tres meses después de los primeros levantamientos— participaron contingentes de Morelos, Guerrero, Puebla y el Distrito Federal.

La mañana del 20 de mayo, luego de una semana de difícil combate, el Ejército Libertador tomó Cuautla; estableció nuevas autoridades y los campesinos empezaron a organizarse para recuperar sus tierras de manos de las haciendas. Esa fue la consecuencia más inmediata de los levantamientos masivos, la unidad y la victoria.

Sólo habían transcurrido diez semanas desde el Grito de Ayala; o bien, 14 semanas desde que comenzaron las sublevaciones multitudinarias de febrero de 1911. En este breve lapso, la multitud insurrecta y triunfante percibió, por experiencia directa, que los humildes en realidad son fuertes y, los poderosos, débiles.

Emiliano Zapata expresará esta enseñanza de la lucha en un manifiesto posterior: "En esta gran pugna de los muchos contra los pocos, de los hombres trabajadores contra los amos holgazanes... es formidable el empuje de los oprimidos cuando se deciden a hacerse justicia, con las armas en la mano".¹²²

Esa fue una de las principales lecciones de la lucha revolucionaria. La toma de Cuautla tuvo una significación especial, porque el

¹²² Emiliano Zapata, Manifiesto al pueblo mexicano. Tlaltizapán, Morelos, 29 de mayo de 1916, Fondo Gildardo Magaña 27, 5, 56 (antigua clasificación).

pueblo levantado, unido y organizado derrotó, en difícil combate, a uno de los regimientos más afamados de la dictadura porfirista, el Quinto de Oro, a Cuerpos Rurales, a un contingente del Batallón de la Muerte del ejército federal y a la policía.

La victoria popular de Cuautla y la inmediata renuncia de Porfirio Díaz reafirmaron la percepción de la fuerza insurgente. Así lo expresó un zapatista.

Porfirio Díaz nos mandó un gobierno muy valiente [el ejército] y lo derrotamos. Y, precisamente, Madero decía que había triunfado.

No. ¡Triunfamos nosotros! Porque matamos a ese gobierno valiente.
Capitán 2º de caballería Serafín Plascencia, Ejército Libertador¹²³

La victoria del pueblo multiplicó la firmeza del pueblo. En mi opinión, la batalla de Cuautla tuvo un efecto decisivo en la historia de la revolución campesina.

Ese triunfo hizo ver que los despojados, efectivamente, podían tomar posesión de sus tierras y defenderlas con las armas en la mano. Y que no había necesidad alguna de entrar en transacciones ni componendas. Así lo proclamará el Plan de Ayala en noviembre del mismo año.

En este sentido, es posible considerar que la victoria del pueblo sobre las fuerzas armadas de la dictadura generó las condiciones de posibilidad para que el Ejército Libertador promulgara el Plan de Ayala, programa para “acabar con la tiranía que nos oprime y redimir a la patria de las dictaduras que nos imponen”.

En suma, en el año de 1911 sucedió lo extraordinario: las luchas locales se unificaron y surgió el Ejército Libertador de la revolución campesina. La revolución social logró desplegar una campaña militar victoriosa, hasta que se alcanzó el derrocamiento de la dictadura porfirista; el medio necesario para el objetivo de liberación social, señalado por magonistas y zapatistas.

¹²³ Entrevista con el capitán 2º de caballería, Serafín Plascencia Gutiérrez, Ejército Libertador, realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda, en la ciudad de México, 13 de septiembre de 1974. Proyecto de Historia Oral, INAH.

En este proceso, la unidad en la lucha se manifestó bajo dos formas.

En un inicio (febrero-marzo) fue *la bola* en movimiento; levantamientos multitudinarios de pueblo en pueblo, despliegue ofensivo con incremento continuo de la fuerza insurrecta.

La energía de cada estallido local no permaneció en su punto de origen, como si fuera energía estática. Sino que se trasladó hacia el siguiente estallido donde, a la vez que favorecía al nuevo levantamiento, aumentaba la potencia de la propagación y, en seguida, avanzaba sobre un nuevo objetivo. Así, sucesivamente, hasta llegar al punto culminante de la toma de Cuautla.

Puesto que este proceso ocurrió por diferentes rumbos, es posible considerar que la propagación de la energía insurgente fue en paralelo, no en serie.

En caso contrario, el de la corriente en serie, habría bastado el aplastamiento de un foco rebelde para interrumpir todo el proceso; tal como ocurre, por ejemplo, cuando se funde un sólo foquito de la serie navideña y falla todo el sistema.

La propagación revolucionaria en paralelo —o si ustedes prefieren, la propagación en red— brindaba posibilidades mayores. Pero es necesario tener presente que, para que esto suceda, se requieren por lo menos dos condiciones: que en la red existan multiplicidad de rutas posibles y que, en el seno del pueblo, exista una considerable potencia de la energía rebelde.

Durante la segunda fase (abril-mayo), la unidad se manifestó además bajo la forma orgánica del Ejército Libertador, jefaturado por Emiliano Zapata. Pero este salto cualitativo no reemplazó a *la bola* en movimiento, sino que la potenció aún más. Debido a ello, las victorias insurgentes fueron mayores: Izúcar de Matamoros, Jonacatepec, la fábrica de Metepec en Atlixco, Cuautla, Yautepec y Cuernavaca.

En conjunto, la unificación de fuerzas generó un gran movimiento popular insurgente, la revolución campesina de México. En los campos de batalla, los trabajadores del campo insurgentes incrementaron sus saberes. Observaron, por experiencia propia y directa que —a pesar de grandes dificultades— los humildes se hicieron fuertes y los poderosos débiles. Vieron cómo los fastuosos

hacendados huyeron, igual que las tropas “invencibles” de la dictadura; vieron cómo los administradores, capataces, jefes políticos y caciques, otrora déspotas, frente al levantamiento popular se mostraban implorantes. Nadie convenció de eso a los zapatistas, ellos mismos lo habían logrado.

Queda por ver, ahora, cuáles fueron las condiciones que hicieron posible este proceso extraordinario: la unidad de las luchas locales y la emergencia de la revolución social.

Condiciones de movilidad

La revolución del sur se desplegó en un territorio densamente poblado, uno de los mejor comunicados y a un paso de la capital de la República. En ese terreno las cortas distancias facilitaban la movilidad, la rapidez y los golpes sucesivos.

Por contraste, en el norte del país existía una densidad poblacional muy baja. Por ejemplo, Chihuahua, Coahuila y Nuevo León, juntos, tenían menor población que el estado de Puebla, con más de un millón de habitantes según el censo de 1910.

Pero a su vez, estas condiciones del territorio zapatista representaban ciertas desventajas para la insurgencia popular. Las fuerzas armadas del gobierno y de los hacendados estaban diseminadas en pequeñas guarniciones. Por ello, cada victoria local de la rebelión sólo conseguía obtener armas y pertrechos en baja escala, mientras que cada día aumentaban las necesidades de esos elementos.

Esta contradicción, sin embargo, podría ayudar a comprender los rasgos principales del accionar insurgente del sur. Era indispensable que los levantamientos locales se sucedieran con rapidez y que fueran apoyados por las columnas móviles. Además, para apertrecharse, era necesario alcanzar objetivos de mayor envergadura.

El mayor problema militar de los zapatistas fue neutralizar los refuerzos, el armamento y la eficacia de las tropas federales. Los rebeldes lo consiguieron, en especial, por medio del sabotaje a las vías de ferrocarril y a las líneas de telégrafos y teléfonos. Este sabotaje dificultó los movimientos y la coordinación del ejército federal.



Mapa 3. Distribución de la población, Censo de 1910

En el territorio zapatista, las redes culturales también fueron condiciones favorables para la propagación del movimiento. Esas redes contienen nodos que, durante mucho tiempo, han articulado las relaciones simbólicas y materiales de un amplio territorio: el Tepeyac y Chalma, por ejemplo, así como Amecameca, Ozumba y Tepalcingo. Pero también existen otros nodos de menor notoriedad, que vinculan a poblaciones de un extenso territorio; por ejemplo, Xalitla-Taxco-Oztotepec, desde el río Balsas hasta Milpa Alta.

Recordemos la importancia de la feria de Cuautla para organizar el levantamiento de Villa de Ayala, y el hecho de que Emiliano Zapata era muy apreciado en los toros de la región, por su habilidad y valor, así como por su firmeza en la lucha por la tierra.

Potencial insurgente

Al mismo tiempo que la usurpación y el vasallaje, Hernán Cortés implantó el cultivo de la caña de azúcar en las mejores tierras. Con ello,

dio inicio el conflicto entre las haciendas cañeras y los pueblos del maíz.

A principios del siglo XX, el régimen de propiedad agraria colonial no había desaparecido. Por el contrario, con el ferrocarril, con la introducción de maquinaria industrial pesada en los ingenios azucareros y con la dictadura militar de Porfirio Díaz, se potenciaron los efectos destructores de la hacienda.

En el territorio zapatista, por otro lado, en 1910 predominaba la población indígena, 50 a 75 por ciento de la población total. Considérese que, en la historia de larga duración, el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización en la comunidad campesina de México. Y, desde una perspectiva mayor, el maíz es soporte de uno de los procesos civilizatorios de la humanidad.

Desde ese punto de vista, es posible considerar que la diversidad, tanto en la producción como en el aprovechamiento del maíz, y la autoorganización constituyen el sustento material y organizativo de la autodeterminación de la comunidad campesina en la práctica cotidiana.

Para los zapatistas, la tierra del maíz (la milpa) era el sustento de la vida y, a la vez, la base material de su vocación de libertad. Así lo expresó con firmeza don Macedonio García Ocampo, teniente de caballería del Ejército Libertador: "Es lo que peleábamos nosotros: Tierra y Libertad. Libres, sin capataces, sin amo. ¡Para todos!".¹²⁴

El conflicto nuclear de la revolución del sur, entre las haciendas y los pueblos, puede considerarse también como la confrontación violenta entre la economía capitalista del azúcar, con sus formas de opresión colonial, y la economía mesoamericana del maíz, con sus formas de autoorganización y vocación de libertad.

Pero a diferencia de lo que sucedió en otras regiones azucareñas del mundo; en Morelos, la instalación de tecnología moderna no produjo un dispositivo dominante con dos clases, el terrateniente y el industrial.

¹²⁴ Entrevista con el teniente de caballería Macedonio García Ocampo, Ejército Libertador, realizada por Laura Espejel en Juchitepec, Estado de México, el 23 de abril de 1977. Proyecto de Historia Oral del INAH.

Aquí, se aplicó la maquinaria moderna de gran industria al régimen agrario colonial. Esto engendró una clase dominante combinada —terrateniente y capitalista industrial a la vez— con métodos exacerbados de superexplotación del trabajo, racismo, despojo y violencia.

La nueva capacidad productiva instalada en los ingenios azucareros demandaba incrementar considerablemente el volumen de la materia prima y la fuerza motriz.

En consecuencia, la siembra de maíz fue atacada violentamente para establecer nuevas plantaciones de caña. Los campesinos fueron despojados del agua, con el propósito de abastecer las nuevas obras de riego en los cañaverales. También aumentó el despojo de los bosques, con el fin de proporcionar carbón y leña a las haciendas.

En la molienda, sin embargo, los hacendados no realizaron mayores cambios tecnológicos. Descargaron el peso del esfuerzo mayor sobre los trabajadores, intensificando el grado de superexplotación.

Bajo esta situación, el conflicto de cuatro siglos explotó en la era industrial y se produjo una enorme revolución social. El sistema de dominación, sustentado en el mando único del hacendado —al mismo tiempo, terrateniente y burgués industrial—, sistema racista y machista, usurpador y explotador, también forma parte de las condiciones que hicieron posible la unidad de los levantamientos locales multitudinarios.

Todos tenían un enemigo común. Así se manifestaba la polaridad social del conflicto, el sustrato capitalista de la sublevación del pueblo. La unidad de los insurrectos no fue artificial.

Las mujeres y los hombres, campesinos de la milpa y jornaleros del cañaveral, obreros del ingenio azucarero, carboneros del monte y pueblos despojados del agua tenían un enemigo común que vencer, el hacendado y su aparato: administradores, capataces y bandas paramilitares respaldados por jefes políticos, caciques, curas, ejército federal, cuerpos rurales y el propio dictador, Porfirio Díaz, suegro del dueño de la hacienda de Tenextepango.

Así, con el doble movimiento de la mirada —sobre el contexto específico del capitalismo industrial y sobre la historia larga de la colonialidad del poder— es posible apreciar la articulación de las luchas del campo y la fábrica, la convergencia de mujeres y hombres en contra de aquel régimen de explotación, humillaciones y despojo.

El Plan de Ayala se convirtió en un polo atractor revolucionario y, así, el Ejército Libertador jefaturado por Emiliano Zapata engrosó sus filas con jefes y contingentes armados de los más diversos estados de la República. Varios antiguos militantes magonistas fueron un aporte especial y su influencia se aprecia en documentos fundamentales del zapatismo, como el Acta de Ratificación del Plan de Ayala, lanzada en Oztotepec, Distrito Federal, a mediados de 1914.

Si observamos detenidamente la lista de los jefes zapatistas que firmaron el Acta de Ratificación, tenemos que catorce eran originarios de Morelos, nueve de Guerrero, seis de Puebla, tres del Estado de México, uno del Distrito Federal, uno de Hidalgo, uno de Sinaloa, otro de San Luis Potosí, uno de Veracruz y, por último, uno más de Zacatecas.

Estos revolucionarios expresaban la decisión de liberación social en la República Mexicana. Con su lucha y con sus firmas sostuvieron, ahí, en el Acta de Ratificación del Plan de Ayala lo siguiente:

La revolución debe proclamar altamente que sus propósitos son en favor, no de un pequeño grupo de políticos ansiosos de poder, sino en beneficio de la gran masa de los oprimidos y que, por lo tanto, se opone y se opondrá siempre a la infame pretensión de reducirlo todo a un simple cambio en el personal de los gobernantes, del que ninguna ventaja sólida, ninguna mejoría positiva, ningún aumento de bienestar ha resultado ni resultará nunca a la inmensa multitud de los que sufren.

Acta de Ratificación del Plan de Ayala.

Ejército Libertador¹²⁵

Entre muchos otros aspectos, más decisivos, una de las semejanzas entre el Partido Liberal Mexicano y el Ejército Libertador es el de los lemas. En el caso del Programa magonista de 1906, el lema fue: "Reforma, libertad y justicia". A partir de 1912, el lema zapatista fue: "Reforma, libertad, justicia y ley".

Se ha dicho que, por eso, los zapatistas eran legalistas. Pero no fue así, ni en la práctica ni en el discurso. Observemos cuidadosamente.

¹²⁵ Ejército Libertador. Acta de Ratificación del Plan de Ayala. San Pablo Oztotepec, Distrito Federal, 19 de julio de 1914; múltiples ediciones, dominio público.

Declaramos a susodicho, Francisco I. Madero, inepto para realizar las promesas de la revolución de que fue autor, por haber traicionado los principios con los cuales burló la voluntad del pueblo y pudo escalar el poder; incapaz para gobernar por no tener ningún respeto a la ley y a la justicia de los pueblos [repito, la ley y la justicia de los pueblos, no la ley del Estado]... y desde hoy comenzamos a continuar la revolución principiada por él, hasta conseguir el derrocamiento de los poderes dictatoriales que existen.

Se desconoce como jefe de la revolución al señor Francisco I. Madero y como presidente de la República por las razones que antes se expresan, procurándose el derrocamiento de este funcionario.

Plan de Ayala¹²⁶

En 1915, Antonio Díaz Soto y Gama, exmagonista, fue el representante de Emiliano Zapata en la Convención Revolucionaria de la ciudad de México. En dos sesiones de la Convención, el 2 de febrero y el 6 de julio de 1915, el licenciado Soto y Gama expuso del siguiente modo la cuestión de la revolución y la ley.

Debemos venir a los verdaderos principios: la tierra es de quien la trabaja... Los golpes se han de dar revolucionariamente, por encima de todas las leyes.

¡La revolución se hace fuera de la ley y fuera de los códigos!...

La revolución procede [así]... primero, la revolución quita las tierras y echa por tierra a los caciques y a los enemigos; después, vienen las leyes que son la expresión de los hechos que ya se consumaron.

Antonio Díaz Soto y Gama¹²⁷

Por su parte, Ricardo Flores Magón, quien estudió la carrera de Leyes en la Universidad Nacional, escribió lo siguiente en el artículo de 1916, "Los ilegales".

El verdadero revolucionario es un ilegal por excelencia. El hombre que ajusta sus actos a la Ley podrá ser, a lo sumo, un buen animal domesticado; pero no un revolucionario...

¹²⁶ Ejército Libertador. Plan de Ayala. Múltiples ediciones.

¹²⁷ Díaz Soto y Gama, Antonio. Convención Revolucionaria, sesión del 2 de febrero de 1915, versión taquigráfica en Florencio Barrera, *op. cit.* Tomo II, p. 166.

Pretender que la revolución sea hecha dentro de la Ley es una locura, es un contrasentido. La Ley es un yugo, y el que quiera liberarse del yugo tiene que quebrarlo.

Ricardo Flores Magón¹²⁸

No fue casual que hubiera semejanzas y diferencias entre el magonismo y el zapatismo. Ambos fueron movimientos revolucionarios de la misma época; el primero, más representativo de las luchas obreras; y el segundo, de las luchas campesinas.

Las posibilidades y la fuerza de diálogo entre el zapatismo y el magonismo radican, precisamente, ahí: en la semejanza y, a la vez, en la diferencia.

A este respecto podemos considerar una aguda observación de Iuri Lotman, pues este pensador de la segunda mitad del siglo XX consideró que ahí radica uno de los factores más importantes de la dinámica de la cultura y del pensamiento. En el diálogo, la semejanza que tienen los hablantes hace posible la comprensión. Sería posible decir que un emisor y un destinatario, perfectamente idénticos, se entenderían por completo, pero en realidad no tendrían de qué hablar.

La posibilidad de comprensión radica en la semejanza, mientras que el valor del diálogo radica en la diferencia. Estamos interesados en dialogar, precisamente, porque somos diferentes. A su vez, dos personas completamente diferentes, simplemente, no podrían comprenderse.¹²⁹

Ambas cuestiones, la semejanza y la diferencia son condiciones necesarias y, además, constituyen el motor para dinamizar el pensamiento y la cultura. Allí radica la importancia de las relaciones entre el magonismo y el zapatismo.

¹²⁸ Flores Magón, Ricardo. Los ilegales. *Regeneración*, núm. 242, 12 de agosto de 1916. Advertencia: en la edición que publicó Grijalbo se alteró la fecha de este artículo, como si hubiera sido publicado en septiembre de 1910 y, además, se mezclaron algunas frases de una nota de 1910 con el cuerpo del artículo "Los ilegales" publicado en 1916.

¹²⁹ Véase Iuri Lotman (1999). *Cultura y explosión*, Barcelona: Gedisa.

Manifiesto magonista y Plan de Ayala

Dos meses antes de la proclama del Plan de Ayala, el 23 de septiembre de 1911, el Partido Liberal Mexicano lanzó el manifiesto que será, en adelante, su bandera de lucha. Este manifiesto fue decididamente ácrata.

No hay que esperar nada bueno de los gobiernos... La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos.

No hay que limitarse a tomar tan sólo posesión de la tierra y de los implementos de agricultura: hay que tomar resueltamente posesión de todas las industrias por los trabajadores de las mismas, consiguiéndose de esa manera que las tierras, las minas, las fábricas, los talleres, las fundiciones, los carros, los ferrocarriles, los barcos, los almacenes de todo género y las casas queden en poder de todos y cada uno de los habitantes de México, sin distinción de sexo.

[Estando] dividida la humanidad en dos clases sociales de intereses diametralmente opuestos: la clase capitalista y la clase trabajadora... entre estas dos clases sociales no puede existir vínculo alguno de amistad ni de fraternidad.

Manifiesto del Partido Liberal Mexicano¹³⁰

De manera semejante, el Plan de Ayala planteó un programa de lucha cuyo núcleo principal está orientado a cambiar el régimen de propiedad imperante. Restitución de las tierras, montes y aguas que fueron usurpadas a los pueblos y defensa de las mismas con las armas en la mano; confiscación de las propiedades a los poderosos monopolizadores y nacionalización de bienes a los enemigos de la revolución.

Pero a diferencia del manifiesto magonista del 23 de septiembre de 1911, el Plan de Ayala señaló que, al triunfo de la revolución, "una Junta de los principales jefes revolucionarios de los diferentes estados nombrará o designará un presidente interino de la República, que convocará a elecciones para la organización de los poderes federales".

Al principio —en el Plan de Ayala— sólo se habló de la monopolización de las tierras y únicamente se haría la expropiación de una

¹³⁰ Partido Liberal Mexicano. Manifiesto al pueblo de México. *Regeneración*, 4.ª época, núm. 56. Los Ángeles, California, 23 de septiembre de 1911.

tercera parte, debido a que "la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos no son más dueños que del terreno que pisan, sufriendo los horrores de la miseria, sin poder mejorar en nada su condición social ni poder dedicarse a la industria o la agricultura, por estar monopolizadas en unas cuantas manos las tierras, montes y aguas".

Después, el Ejército Libertador incluyó los monopolios de todas las riquezas, desde el ganado hasta el petróleo, y eliminó la restricción de confiscar sólo una tercera parte.

La expropiación de los monopolios, en ese tiempo, fue una proclama revolucionaria inédita. Para apreciar su importancia basta considerar que apenas, en 1910, se había elaborado la teoría del capitalismo sustentado en los monopolios (Rudolf Hilferding, *El capital financiero*). Incluso, ahora, confiscar los monopolios sería una propuesta extraordinaria porque nadie levanta esa tarea.

En cuanto a la nacionalización, considero necesario señalar que esta tarea del Plan de Ayala se llevó a la práctica en 1915, cuando el Ejército Libertador tuvo mayor fuerza y controló un amplio territorio, incluyendo la capital del país.

En ese año, los zapatistas nacionalizaron los 34 ingenios azucareros que había en el estado de Morelos y establecieron las Fábricas Nacionales de la revolución campesina.

El general Serafín Robles, secretario personal de Emiliano Zapata, describió cómo fue el comienzo de las Fábricas Nacionales, en la exhacienda de Hospital, cerca de Cuautla.

El general Zapata, hombre habituado al trabajo, dispuso que por cuenta de la revolución trabajaran los ingenios...

Todo el personal se escogió entre los hombres que acompañaban a Zapata en su lucha. Empezó la zafra y la molienda en medio de la mayor alegría... ¡Qué bello espectáculo se presentaba a nuestra vista! Todo era bullicio, ir y venir de gente, ruido de maquinaria en movimiento y el chacuaco lanzando humo...

El general Zapata no se daba punto de reposo. Ahora, Emiliano Zapata no daba órdenes de guerra, sino de trabajo. Ahora no dirigía soldados, sino obreros y campesinos.

Las utilidades que al ingenio producía la elaboración del azúcar y del alcohol, se destinaban al sostenimiento de las tropas y a socorrer a las personas pobres o enfermas... A poco tiempo vino la guerra con el

carrancismo, debiéndose al general Pablo González la total destrucción de los ingenios de Morelos.

General Serafín Robles.
Ejército Libertador¹³¹

Así iniciaron las Fábricas Nacionales de la revolución del sur. El general en jefe del Ejército Libertador, un campesino, dirigió a los obreros y organizó la producción. La significación histórica de esta experiencia rompe con prejuicios milenarios que se han impuesto en contra de los trabajadores del campo.

Hace un siglo, los zapatistas levantaron un principio revolucionario que tiene vigencia total en nuestros días. La tierra no solamente es la superficie, también es el subsuelo. Los trabajadores "todos debemos ser dueños de la tierra lo mismo que del subsuelo". En 1915, el general zapatista José Sabino Díaz propuso a la Convención de México nacionalizar el petróleo.

José Sabino Díaz fue hijo de un panadero, que llegó a trabajar al pueblo de Tlalancaleca, Puebla. Luego, el joven llegó a estudiar Leyes, en la Universidad Nacional. Ahí se volvió juarista y se adhirió al Ejército Libertador.

Su argumento para nacionalizar el petróleo, en 1915, fue así. Primera premisa, la República Mexicana es una de las primeras naciones del mundo como productora de petróleo. Igualmente está reconocido que el petróleo es un artículo de primer orden, dada su importancia en las aplicaciones que tiene en las industrias modernas. Segunda, no es equitativo que un país que tiene tales fuentes de riqueza sólo pueda percibir un 20 por ciento de la producción total y menos aún en los críticos momentos actuales. En conclusión, el gobierno convencionista debe incautar la explotación del petróleo.

Allí también estaban presentes las enseñanzas juaristas. Textualmente, el general de brigada José Sabino Díaz escribió a Zapata:

Con ello [la nacionalización del petróleo] se remediará la actual situación, salvándose a la patria; recordando las célebres frases del

¹³¹ General Serafín M. Robles. El zapatismo y la industria azucarera. *La Prensa*. México, 6 de junio de 1936.

licenciado Sebastián Lerdo de Tejada, cuando nuestra querida patria se encontraba en peligro por la intención de Maximiliano de Habsburgo, "ahora o nunca".

Pues dadas las actuales circunstancias, o salvamos a México con el petróleo o lo habremos perdido para siempre.

General de brigada José Sabino Díaz.

Ejército Libertador¹³²

Es preciso tener muy presente esa enorme experiencia histórica de los campesinos mexicanos que emprendieron la revolución, crearon su propio Ejército Libertador y establecieron las Fábricas Nacionales de México. Esto no es cualquier cosa. No fueron fábricas organizadas y administradas por el Estado. Fueron fábricas nacionales de los campesinos y los obreros zapatistas. Si consideramos la historia mundial, observaremos que las Fábricas Nacionales de la revolución campesina de México es una experiencia excepcional hasta nuestros días.

1915. Iniciativa zapatista para nacionalizar el petróleo e instalación de las Fábricas Nacionales. Allí tenemos dos ejemplos notables de la estrategia zapatista de nacionalización de bienes que proclamó el Plan de Ayala, desde 1911. Luego, cuando el ejército carrancista llevó a cabo la primera invasión de Morelos, en 1916, destruyó los ingenios azucareros y acabó con esa experiencia de la revolución campesina de México.

Al comienzo de aquel año de 1915, además, se abrieron las posibilidades para que hubiera una relación más estrecha (territorial) entre el magonismo y el zapatismo.

La Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano designó a Antonio de P. Araujo para que visitara 16 estados de la República, con el fin de buscar la unificación de los métodos revolucionarios y lograr la unidad entre los movimientos insurgentes del país. Araujo visitó Morelos y sostuvo diálogos con Emiliano Zapata y otros jefes revolucionarios.

¹³² El general de brigada José Sabino Díaz a Emiliano Zapata, Ejército Libertador; copia de la iniciativa de expropiación petrolera enviada a la Convención. San Rafael Ixtapalucan, Puebla, 10 de febrero de 1915. Fondo Emiliano Zapata 5, 1, 94-95.

El general en jefe del Ejército Libertador puso a disposición del periódico *Regeneración* todo el papel que necesitara, para publicar el semanario ácrata en territorio zapatista. Ricardo Flores Magón recibió con gusto las noticias del sur y alentó a sus camaradas a no desmayar. Escribió un artículo titulado "La muerte del sistema burgués", en donde sintetizó el informe que Araujo rindió a su regreso. Dijo, "el triunfo es cuestión de que el movimiento mexicano tenga más duración para madurar. No desmayemos compañeros. ¡Adelante!" Las dificultades de la guerra, sin embargo, impidieron que ese proyecto zapatista y magonista de Morelos se concretara.

Araujo encontró personificadas en el revolucionario suriano la buena fe y la abnegación, dualidades indispensables para ser un buen revolucionario. Emiliano manifestó a Antonio que no tenía otro interés que el bienestar de la clase trabajadora, y estas sencillas palabras, dichas por un hombre sencillo, tenían su confirmación allí mismo, con hechos, con grandes hechos...

No vio los rostros angustiados de los trabajadores a jornal, sino las caras satisfechas de hombres y de mujeres que no conocen amo. Las haciendas que visitó Araujo, las encontró en manos de los antiguos peones, quienes las trabajan libremente, habiendo huido los burgueses "dueños" de ellas ante el pueblo rebelado... En los pueblos no hay policías, y, por lo mismo, en ellos reina el orden. No habiendo ricos, no hay necesidad de policías...

Emiliano, en las sabrosas pláticas que tuvo con Antonio sobre el porvenir de la revolución, hizo patente una vez más su amistad hacia los miembros de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, y nos envió palabras de aliento para que no desmayemos en la lucha que tenemos emprendida.

Emiliano desea con entusiasmo la formación de colonias comunitarias, compuestas de miembros del Partido Liberal Mexicano, en el territorio controlado por sus fuerzas... La dificultad para las comunicaciones, debida al estado caótico en que se encuentra el país, ha impedido que la colonización se haya llevado a cabo.

La visita del compañero Araujo al luchador suriano ha servido para fortalecer lazos de unión que siempre han existido entre el movimiento del sur y el Partido Liberal Mexicano, así como para precisar y robustecer los puntos de contacto de las dos tendencias; puntos de contacto con la base sólida de una obra de unificación revolucionaria en todo el país, que va tomando forma según el tiempo pasa, que va precisándose con el ejercicio de métodos verdaderamente revolucionarios y las lecciones saludables de la experiencia.

En su misión de procurar la unificación de los métodos revolucionarios, Araujo ha recorrido 16 estados de los que componen la nación mexicana, y el estudio de sus observaciones robustece la esperanza de todos los que deseamos que aquella lucha formidable del pobre contra el rico no degenera en una oscura contienda de aspirantes a puestos públicos, sino que de progreso en progreso termine con la muerte completa del sistema capitalista.

Ricardo Flores Magón¹³³

Estaba naciendo el imperialismo norteamericano. La política de Estados Unidos, entre 1898 y 1920, significó 50 intervenciones armadas no encubiertas en todo el mundo. La mayor parte de ellas (30) ocurrieron en América Latina; más precisamente, en México, Centroamérica y el Caribe. El rasgo distintivo de esas acciones fue un doble propósito: derrotar la insurgencia de los pueblos y, así, disputar a otras potencias dominantes el reparto del mundo.

La intervención militar de Estados Unidos en la Revolución Mexicana fue constante: en 1911, para la caída de Porfirio Díaz, el imperio movilizó veinte mil soldados a la frontera de México. Para la caída de Francisco I. Madero, en 1913, Washington amenazó con invadir México y desplazó barcos de guerra frente al puerto de Veracruz. Luego, en 1914, para la caída de Victoriano Huerta, el ejército yanqui invadió México y realizó la mayor movilización de la flota de guerra que hubiera hecho hasta ese momento. En 1916-1917, las tropas yanquis volvieron a invadir México en campaña para aniquilar al villismo; mientras que, en el sur, los carrancistas invadieron Morelos buscando aniquilar al zapatismo.

Al pueblo uruguayo

Tropas yanquis han invadido México, patria hermana de nuestra patria.

Después de Puerto Rico, después de Cuba, después del desmembramiento de Colombia, el pueblo de Monroe... se presenta ahora como el blanco Tartufo de la política internacional.

Para protestar contra ese acto de cesarismo vejatorio, invitamos

¹³³ Flores Magón, Ricardo. La muerte del sistema burgués. *Regeneración*, núm. 206. Los Ángeles, California, 2 de octubre de 1915.

a todo el pueblo a una manifestación, sintiéndonos solidarios por la comunidad de triunfos en lo pasado, de aspiraciones en lo presente y de victorias en lo porvenir.

¡Viva México!

¡Viva la América Latina!¹³⁴

La manifestación contra la invasión yanqui tuvo lugar en el centro de Montevideo, la noche del sábado 25 de abril de 1914. "Mueran los Estados Unidos", coreaba la muchedumbre. En esa movilización de Montevideo, tenemos indicios de tres elementos clave de la situación internacional: la intervención militar del imperio norteamericano en México; la irrupción de los pueblos y la formación de redes de solidaridad y comunicación en las luchas de liberación.

El otro elemento clave de la situación internacional, en ese periodo, fue la insurgencia de los pueblos y las clases trabajadoras. Y en el curso de esas luchas, los magonistas construyeron redes de comunicación y solidaridad, cuya existencia previa sirvió para la política internacional de los zapatistas.

En 1916, Emiliano Zapata envió al general Jenaro Amezcua a La Habana, Cuba, para realizar tareas internacionales: propaganda, relaciones y pertrechamiento. En febrero de 1918, a tres meses del triunfo de la Revolución bolchevique, Emiliano Zapata envió a Jenaro Amezcua una carta y este la difundió el 1 de mayo de ese año, en La Habana. Dicho documento expresa el principio decisivo de la política internacional zapatista: el interés supremo de todos los pueblos oprimidos.

Así, la política internacional zapatista dio tres pasos al frente:

1. Intervino en el debate político de esa coyuntura, reconociendo y apoyando públicamente la causa justa de la revolución bolchevique, igual que hiciera Ricardo Flores Magón.
2. Buscó incidir en la práctica rebelde internacional, comunicando una experiencia fundamental de México: la necesaria unidad de los trabajadores del campo y la ciudad.

¹³⁴ Manifiesto al pueblo uruguayo, revista *Tabaré*, Montevideo, Uruguay, abril de 1914; citado por Carlos M. Rama, *La Revolución Mexicana en el Uruguay. Historia Mexicana*, vol. 7 (2), El Colegio de México, 1 de octubre de 1957, p. 175.

3. A partir del pronunciamiento sobre la Revolución rusa, también, abrió una brecha para ampliar las redes internacionales de los latinoamericanos hacia Europa del Este y Asia. Casi simultáneamente, Ricardo Flores Magón también expresó su esperanza en la Revolución rusa.

Mucho ganaría la humana justicia si todos los pueblos de nuestra América y todas las naciones de la vieja Europa comprendiesen que la causa del México revolucionario y la causa de la Rusia irredenta son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los pueblos oprimidos...

Es preciso no olvidar que en virtud y por efecto de la solidaridad del proletariado, la emancipación del obrero no puede lograrse si no se realiza a la vez la liberación del campesino. De no ser así, la burguesía podrá poner estas dos fuerzas la una frente a la otra... Así lo hicieron en México Francisco I. Madero, en un principio, y Venustiano Carranza últimamente.

Emiliano Zapata¹³⁵

Nicolái Lenine, el líder ruso, es en estos momentos la figura revolucionaria que brilla más en el caos de las condiciones existentes en todo el mundo; porque se halla al frente de un movimiento que tiene que provocar, quiéranlo o no lo quieran los engreídos con el sistema actual de explotación y de crimen, la gran revolución mundial que ya está llamando a las puertas de todos los pueblos; la gran revolución mundial que operará cambios importantísimos en el modo de convivir de los seres humanos.

Ricardo Flores Magón¹³⁶

¹³⁵ Emiliano Zapata a Jenaro Amezcua, Tlaltizapán, Morelos, 14 de febrero de 1918; publicada en *El Mundo*, La Habana, Cuba, 1 de mayo de 1918.

¹³⁶ Flores Magón, Ricardo. La revolución rusa. *Regeneración*, núm. 262, 16 de marzo de 1918.

¡Tierra y Libertad! Rebeldía común de los indígenas, los campesinos y los anarquistas en la Revolución Mexicana

Rubén Trejo¹³⁷

*Muy estimado General y amigo:
Recibí la muy estimable carta de Ud. de 28 del próximo
pasado noviembre del año que ha terminado, la cual he leído
detenidamente y con profunda meditación. Y en debida respuesta
le manifiesto que los ideales de la Revolución del Sur y del centro,
han sido, son y seguirán siendo de "Tierra y Libertad", que son las
esperanzas y los anhelos del pueblo mexicano.
Emiliano Zapata a Francisco Villa, 19 de enero de 1914*

I. La larga duración del despojo capitalista de la tierra

En 1910, "0.2% de los propietarios controlaban el 87% de las áreas ocupadas por fincas rústicas" y, en promedio, cada hacendado poseía 13 500 ha.¹³⁸ Diez mil haciendas con propiedades mayores a las mil hectáreas monopolizaban 50% del territorio del país, y las 110 más extensas 15% tenían 272 000 ha en promedio cada una. Las haciendas concentraban las tierras que durante siglos habían despojado a las comunidades indígenas. El Porfiriato, con el Decreto sobre Colonización y Compañías Deslindadoras (1883) y la Ley sobre Ocupación y Enajenación de Terrenos Baldíos (1894), profundizó el proceso de rapiña de las tierras comunales.

¹³⁷ Es economista y profesor investigador de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Autor de *Magonismo: utopía y revolución, 1910-1913* (2005) y *Despojo capitalista y privatización en México, 1982-2010* (2012). Es militante del Colectivo Autónomo Magonista y de la Federación Anarquista de México.

¹³⁸ Secretaría de Desarrollo Agrario, Territorial y Urbano (SEDATU), "Deslinde y acaparamiento el reino de la Hacienda", en www.sedatu.gob.mx

La creciente inversión extranjera y el impulso a la construcción del ferrocarril aumentaron de manera significativa el valor de la tierra y, con ello, la codicia de la burguesía ambicionó apropiarse de la tierra y el territorio de las comunidades. Al respecto, nos dice Friedrich Katz:

El auge de la economía mexicana produjo la mayor catástrofe de la historia para el campesinado mexicano desde la masiva mortandad de los indios en los siglos XVI y XVII. La mayoría de los pueblos que habían logrado conservar su tierra a lo largo de la época colonial la perdieron a finales del siglo XIX y principios del XX ante el avance de los hacendados, especuladores o miembros ricos de sus comunidades.¹³⁹

El capitalismo mexicano se formó mediante el proceso de despojo de la tierra de los indígenas y los campesinos, así como por la integración de la producción interna al mercado mundial. El despojo de la tierra es una de las formas que tiene el capitalismo para iniciar su proceso de acumulación, pues convierte en propiedad privada una de las fuentes fundamentales de la generación de la riqueza y transforma en trabajadores asalariados a los antiguos indígenas y campesinos.

En la época del Porfiriato, la acumulación capitalista tiene en la tierra —y en el despojo de la misma— una de las palancas fundamentales de su crecimiento. Lo anterior, fue una condición favorable para generar una alta concentración de la tierra en manos de unos cuantos terratenientes, constituyendo “el problema mexicano de la tierra”, que era —como bien analizó Ricardo Flores Magón— “el problema de problemas, el que necesita pronta y eficaz solución”.¹⁴⁰

El despojo de la tierra y los territorios indígenas es una forma de acumulación del capital de larga duración en nuestro país, iniciada con la conquista española y continuada durante el primer siglo del

¹³⁹ Katz, Friedrich (2004). *Las rebeliones rurales a partir de 1810*, en Katz (comp.). *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX* (p. 470). México: Ediciones Era.

¹⁴⁰ Flores Magón, Ricardo. El problema yaqui. *Regeneración*, núm. 88, 4 de mayo de 1912.

México independiente. Modalidad de acumulación que, por cierto, continúa hasta nuestros días con la rapiña que llevan a cabo las empresas mineras, eólicas, petroleras, entre otras, de los recursos de los pueblos indios. Esta tendencia de larga duración no escapó al análisis de los anarquistas. El escritor Juan Creaghe, libertario argentino y colaborador del Partido Liberal Mexicano (PLM), al referirse a la importancia del movimiento mexicano, específicamente al encabezado por Emiliano Zapata, sostenía lo siguiente:

En mi concepto, México debe la suerte de estar a la cabeza de esta hermosa revolución económica y agraria a su condición económica desde la Conquista española, pues muchas tribus indígenas fueron despojadas de sus tierras por los conquistadores, mientras que otras se vieron despojadas de ellas por gobiernos tiránicos, y el descontento de las comunidades desposeídas ha dado por resultado que todos los parias estén ahora resueltos a hacerse de la tierra, sin importarles el sacrificio que sea necesario hacer. Todos sienten la necesidad de ser dueños de la tierra.¹⁴¹

La larga duración del despojo capitalista de la tierra —como lo señalamos anteriormente— se recrudesció durante el Porfiriato. Ante esta situación, la rebeldía de los pueblos y las comunidades estalló en diversas localidades y regiones del país. De acuerdo con Katz, entre 1891 y 1898, sólo en siete años, se pueden documentar dieciséis levantamientos rurales. No obstante, la aspiración de la lucha campesina e indígena por la tierra va a irrumpir con toda su fuerza hasta la Revolución de 1910. En esa lucha, los anarquistas participan con una importante actividad propagandística, la elaboración de alternativas programáticas, la formulación y difusión de ideas y propuestas, la creación de símbolos y consignas, así como en la insurrección de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas.

¹⁴¹ Creaghe, Juan. Excitativa. A los compañeros de Argentina, Uruguay y todo el mundo. *Regeneración*, núm. 74, 27 de enero de 1912.

II. El problema agrario y la construcción de una alternativa

La oposición activa de los jóvenes liberales a la dictadura de Porfirio Díaz inició en 1900, con la convocatoria a celebrar el Primer Congreso del Partido Liberal y con la fundación de *Regeneración*. De acuerdo con la opinión de los pelemistas, la dictadura porfirista había destruido los principios liberales básicos, ya que no se respetaban los derechos ciudadanos, se cometían fraudes electorales, los gobernantes se reelegían continuamente, los trabajadores carecían de derechos laborales, la prensa estaba amordazada o comprada por lo que no existía la libertad de pensar y escribir, las agrupaciones de oposición eran perseguidas y sus integrantes encarcelados, y las “tribus indígenas” habían sido despojadas de sus propiedades.

Los pelemistas respondieron a esta condición histórica desde múltiples ámbitos: crearon diversas formas organizativas (clubes, sindicatos, el PLM, guerrillas), desarrollaron actividades propagandísticas, impulsaron diversos periódicos editados en México y Estados Unidos, construyeron propuestas programáticas, llevaron a cabo actividades culturales y promovieron una ética de la resistencia y la dignidad rebelde. En el plano programático se dieron a la tarea de elaborar una alternativa histórica viable que fuera admitida por diversos grupos sociales y políticos de oposición. Esa iniciativa cristalizó en el Programa del PLM de 1906 que, entre otras cosas, propuso en el terreno político la “implantación de un sistema de gobierno verdaderamente democrático”; en el ámbito laboral, establecer la jornada laboral de ocho horas, el salario mínimo, la prohibición del trabajo infantil; en la educación propugnó por “la multiplicación de escuelas primarias”, la educación laica, y “declarar obligatoria la instrucción hasta la edad de catorce años”. En las problemáticas agrarias y de las tribus indígenas propuso: “la restitución de ejidos a los pueblos que han sido despojados de ellos es de clara justicia”.¹⁴² Además, sostenían, “la protección de la raza indígena que, educada y dignifi-

¹⁴² Flores Magón, Ricardo, Sarabia, Juan y otros. Programa y Manifiesto del Partido Liberal Mexicano. En Flores Magón, Ricardo y Jesús, *Batalla a la dictadura* (p. 141). México: Empresas Editoriales.

cada, podrá contribuir poderosamente al fortalecimiento de nuestra nacionalidad, es un punto de necesidad indiscutible”.¹⁴³

Esta formulación inicial del PLM sobre los indígenas es superadora de la visión liberal del siglo XIX, en la que las formas de propiedad comunal, las costumbres, las formas de gobierno y el color de piel son vistas como obstáculos para el desarrollo y la modernización del país, por lo que los pueblos indígenas deberían de ser integrados a las normas y la vida occidental capitalistas. Los liberales mexicanos del siglo XIX proponen parcelar las tierras comunales bajo la forma de pequeña propiedad privada, blanquear el color de la piel de los pueblos indios, eliminar sus extrañas costumbres y destruir sus formas de representación y su autonomía.¹⁴⁴ Este proyecto liberal mexicano es confrontado y superado por el Programa del PLM. En los problemas agrario e indígena, como en muchos otros temas, el programa pelemista es ya una alternativa revolucionaria que tiende a transformar de raíz la injusticia y el despotismo reinantes. Ahora bien, como se sabe, el PLM experimentó un cambio político sustancial al transitar del liberalismo al anarquismo, lo que se expresó en una modificación fundamental de su propuesta agraria y su concepción sobre el papel histórico de los pueblos indios.

Apenas un año después, los magonistas mantienen la reivindicación del Programa del PLM pero radicalizan su propuesta al incorporar la perspectiva anarquista de luchar contra la propiedad privada, promover la propiedad común y formular la lucha por tierra y libertad. Ricardo Flores Magón publica en *Revolución* un artículo con un título revelador: “Tierra y Libertad”. En este texto, retoma la idea de Proudhon de que “la propiedad es el robo” y asevera que una de las aberraciones más odiosas del derecho de propiedad privada es la posesión de la tierra por unos “cuantos afortunados”. El autor agrega lo siguiente:

¹⁴³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴⁴ Véase Bonfil Batalla, Guillermo (1991). *México profundo. Una civilización negada* (pp. 145-160). México: Grijalbo/Conaculta.

Uno de los mayores absurdos del régimen capitalista estriba en la injusta y desproporcionada división de las tierras. En México, para no hablar de otros países, esa división, tal como subsiste hoy, es una verdadera calamidad nacional.

El territorio mexicano está poseído, casi en su totalidad, por un grupo reducidísimo de terratenientes, quedando cortas extensiones en poder de los pequeños propietarios. La masa de la población, el proletariado tan numeroso como hambriento, no posee ni un palmo de terreno.¹⁴⁵

En el despojo de las tierras a las colectividades, los terratenientes han utilizado la violencia y la corrupción oficial. En consecuencia, Flores Magón indicaba: "El Estado, el Gobierno, ha sido un aliado eficaz de los despojadores, de los acaparadores de tierras que en virtud de su crimen se convierten en grandes, en poderosísimos señores de vidas y haciendas".

El proceso de despojo inició con la conquista española, en la que los soldados aventureros y los nobles ambiciosos, apoyados por el trono de España y los virreyes, obtuvieron sus títulos de propiedad sobre terrenos, "aunque estos pertenecieran de antiguo a los indios. Desalojar a los indígenas de sus tierras era cosa trivial y corriente en tiempos de la dominación española lo mismo que ahora".

En el México independiente, el caudillaje resultó "tan ávido de riquezas como los dominadores ibéricos". En consecuencia, afirmaba Ricardo:

Cualesquier "caudillo" que se insurreccionaba y que alcanzaba éxito en la aventura, una vez encaramado al poder, se llamaba a sí mismo salvador de la patria y en premio a sus meritorios servicios se adjudicaba terrenos y más terrenos.

Desde los tiempos del presidente Bustamante hasta las revoluciones de Díaz, los "caudillos" que luchaban por el medro personal y no por la defensa de ideales, jamás perdieron la oportunidad de hacerse de un pedazo de la patria.

¹⁴⁵ Flores Magón, Ricardo. *Tierra y Libertad. Revolución*, núm. 8, 20 de julio de 1907.

Frente a la rapiña de los terratenientes, los caudillos y los gobernantes, los magonistas propusieron la siguiente alternativa: "Pero tales propiedades son perfectamente ilegítimas y el pueblo tiene pleno derecho a apropiárselas y distribuirlas de una manera equitativa".

Esta solución justa y radical del problema agrario no es de nuestros días, es de un porvenir todavía remoto, bien lo sabemos. Estamos aún distantes de la época en que la colectividad tome posesión de las tierras y se evite así que, por medio de ellas, se explote al trabajador que las cultiva y que ve con cólera y desesperación que los productos pasan a los cofres de los propietarios holgazanes e insolentes.

Estamos muy lejos de abolir la explotación del hombre por el hombre, pero nuestro deber es avanzar hacia ese fin noble y fulgente.¹⁴⁶

En el horizonte sociopolítico del México de 1907, la "solución justa y radical" al problema agrario no parecía tener condiciones favorables para llevarse a cabo en lo inmediato. En consecuencia, los magonistas hicieron la siguiente puntualización: "No suena aún la hora de que la colectividad entre en posesión de todas las tierras; pero sí se puede hacer en México lo que ofrece el Programa del Partido Liberal: tomar las tierras que han dejado sin cultivo los grandes propietarios, confiscar los bienes de los funcionarios enriquecidos bajo la actual Dictadura y distribuirlos entre los pobres". El artículo de Ricardo concluía de la siguiente forma:

El Partido Liberal no defiende principios de relumbrón: lucha por las libertades políticas y por la emancipación económica del pueblo. Quiere para los oprimidos reformas positivas, reformas prácticas. Al mismo tiempo que por la conquista de los derechos cívicos, se preocupa porque el trabajador obtenga mejores salarios y pueda hacerse de tierras. Por eso nuestro Programa es de verdadera redención; por eso nuestro grito de combate será:

¡Tierra y Libertad!¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Ídem.*

¹⁴⁷ Diversos historiadores coinciden en afirmar que Ricardo Flores Magón retomó la consigna de "Tierra y Libertad" del ruso Alexander Herzen, quien la difundió en la publicación *La Campana* en 1863. Véase, por ejemplo, Krauze, Enrique (1997).

III. La conquista de la libertad económica

Después de tres años de prisión en la penitenciaría de Florence, Arizona, Ricardo Flores Magón, Antonio I. Villarreal y Librado Rivera recobraron su libertad en agosto de 1910. En México, Porfirio Díaz había cometido un escandaloso fraude electoral en contra de Francisco I. Madero para ocupar, por octava ocasión, la presidencia de la República. Ante esa situación, Madero convocó a levantarse en armas el 20 de noviembre de 1910 en contra de la dictadura de Díaz.

La revolución, ese formidable cataclismo social, irrumpía para poner fin a la larga noche de treinta y cuatro años de despotismo, represión, despojo, corrupción y fraudes del gobierno de Díaz. En ese contexto histórico, los magonistas propugnaron porque la revolución no fuera un "movimiento ciego"; buscaron que las masas populares tuvieran propósitos que respondieran a sus genuinos intereses de clase, que constituyeran sus propias agrupaciones y que dirigieran ellas mismas la contienda social.

Los magonistas llevaron a cabo una crítica fundada a las revoluciones nacionales y mundiales realizadas hasta 1910. En esos procesos, argumentaban, las clases proletarias han derramado su sangre arrastradas por los intereses de las clases directoras, quienes han pensado por las masas populares, las han dirigido, han "encaaminado las tendencias" de las insurrecciones, pero también "ellas han sido las únicas que han aprovechado los sacrificios de la clase trabajadora".¹⁴⁸

De acuerdo con Ricardo Flores Magón, la Revolución Mexicana tendría que ser diferente. En principio no podía limitarse, como querían las clases directoras mexicanas, a "sustituir un Presidente por otro Presidente, o lo que es lo mismo, un amo por otro amo". Asimismo, señalaba: "Debemos tener presente que lo que se necesita es que el pueblo tenga pan, tenga albergue, tenga tierra qué cultivar".

Biografía del poder: Caudillos de la Revolución Mexicana 1910-1940 (p. 114). México: Tusquets.

¹⁴⁸ Flores Magón, Ricardo, Carne de cañón. *Regeneración*, núm. 7, 15 de octubre de 1910.

Y esos satisfactores, necesarios para terminar con la miseria, no podrían ser proporcionados por ningún gobierno. "Sois vosotros los que tenéis que conquistar esas ventajas, tomando desde luego posesión de la tierra, que es la fuente primordial de la riqueza, y la tierra no os la podrá dar ningún gobierno". Ricardo abundaba en su explicación: "Cuando vosotros estéis en posesión de la tierra, tendréis libertad, tendréis justicia porque la libertad y la justicia no se decretan: son el resultado de la independencia económica, esto es, la facultad que tiene un individuo de vivir sin depender de un amo, esto es, de aprovechar para sí y para los suyos el producto íntegro de su trabajo".¹⁴⁹

El camino para lograr esos propósitos era no dejar en las clases directoras (los intelectuales y los ricos) la conducción del proceso emancipador. Al contrario, las masas populares tendrían que dejar de ser carne de cañón de esas clases directoras y emprender por ellas mismas la tarea de su emancipación. Flores Magón sostenía: "recordad que la emancipación de la clase trabajadora debe ser obra de los trabajadores mismos, y esa emancipación comienza por la toma de posesión de la tierra".¹⁵⁰

La insurrección era un proceso social que estallaría irremediablemente pero era difícil predecir, sostenían los magonistas, "hasta dónde llagarán las reivindicaciones populares en la revolución". En consecuencia, aconsejaban avanzar lo más que se pudiera en el camino de satisfacer los propósitos populares. En tal sentido, Ricardo afirmaba:

Ya sería un gran paso hacer que la tierra fuera propiedad de todos; y si no hubiera fuerza suficiente o suficiente conciencia entre los revolucionarios para obtener más ventaja que esa, ella sería la base de reivindicaciones próximas que por la sola fuerza de las circunstancias conquistaría el proletariado.

Adelante, compañeros. Pronto escucharéis los primeros disparos; pronto lanzarán el grito de rebeldía los oprimidos. Que no haya uno sólo que deje de secundar el movimiento, lanzando con toda la fuerza de la

¹⁴⁹ Flores Magón, Ricardo. La revolución. *Regeneración*, núm. 12, 19 de noviembre de 1910.

¹⁵⁰ Flores Magón, Ricardo. Carne de cañón, *op. cit.*

convicción este grito supremo: ¡Tierra y Libertad!¹⁵¹

Los magonistas formularon una idea clara del tipo de revolución que proponían: una en que las masas populares devinieran de carne de cañón de las clases directoras en sujetos conscientes de sus intereses y que, en consecuencia, la emancipación social fuera obra de las masas populares mismas, quienes conquistarían la libertad y la justicia tomando posesión de la tierra. La insurrección no debería de limitarse a cambiar de gobernantes sino debería de fijarse el propósito de conquistar la libertad económica, base de todas las libertades. Sin esta aspiración, la Revolución Mexicana sería como todas las revoluciones, un proceso que terminaría reforzando el poder de la burguesía y que, después del triunfo, “pondría nuevamente la cadena al proletariado con cuya sangre, con cuyo sacrificio, con cuyo martirio ganó el poder”.

IV. La toma de la tierra de las haciendas

En 1907, cuando Ricardo Flores Magón escribió su artículo “Tierra y Libertad”, parecía lejana la posibilidad de que las comunidades tomaran posesión de la tierra, pero la hora histórica llegó en 1910. El estallido de la revolución creó las condiciones favorables para que las comunidades recuperaran sus tierras y territorios. Desde los primeros meses de la insurrección, los magonistas reivindicaron el contenido revolucionario del Ejército Libertador del Sur. La expropiación de la tierra de las haciendas por los zapatistas fue celebrada y ampliamente reseñada por los ácratas de *Regeneración*. Entresaco sólo algunas de sus noticias:

Los revolucionarios que componen las fuerzas del General Zapata, algo más de tres mil hombres, están haciendo ya verdadera obra revolucionaria en el estado de Morelos, con gran alarma de la burguesía (los ricos opresores y explotadores). Dichas fuerzas han tomado posesión de las tierras de vastas haciendas, entre las que están las importantes Tenextepango, Cuahuixtla, San Carlos y otras, y desde luego han procedido a barbecharlas y a sembrar maíz y otros cereales, llevando siempre sus rifles a la espalda y la canana llena de tiros en la cintura para hacerse respetar.¹⁵²

¹⁵¹ Flores Magón, Ricardo. *La revolución, op. cit.*

¹⁵² Méndez, Rosa. *Sigue vivo el espíritu rebelde. El verdadero movimiento va ga-*

De acuerdo con los magonistas, la toma de posesión de la tierra era "un vigoroso mentís a los timoratos y 'sensatos'", así como a los exliberales Antonio I. Villarreal y Juan Sarabia, que sostenían que las ideas libertarias no podían ser aceptadas y practicadas por el pueblo mexicano pues este carecía de educación para ello.

La apropiación de la tierra, "verdadera obra revolucionaria" llevada a cabo por los campesinos e indígenas en varios estados del país, entusiasmó a los anarquistas y los llevó a afirmar lo siguiente: "México marcha hacia el comunismo más aprisa de lo que esperábamos los más exaltados revolucionarios, y el Gobierno y la burguesía se encuentran ahora sin saber qué hacer en presencia de hechos que creían muy lejanos todavía que se realizasen".¹⁵³

En la obra revolucionaria zapatista intervenían de manera sustancial las comunidades indígenas. Retomando información publicada en agosto de 1911 en *El Diario*, periódico conservador de la ciudad de México, los magonistas informaban que Emmanuel Amador se quejaba de "la invasión que los indígenas de Cuauhxicinola, Morelos, han hecho de la hacienda de su propiedad, llamada San Gabriel", llegando "hasta destruir extensas cercas de alambre y arrasar las mojoneras seculares de su propiedad". El rotativo confirmaba que "las haciendas todas del estado de Morelos están en condiciones análogas a las del señor Amador", por lo que los terratenientes exigían que el general Zapata quedara "retirado de todo servicio y ausente del estado de Morelos".¹⁵⁴

Los magonistas encomiaban que los pueblos de Morelos continuaran "posesionados de la tierra que —decían— arrebataron valientemente de las manos de los ricos". Llamaban a no respetar el derecho de propiedad y el principio de autoridad. Y agregaban: "Todos tenemos derecho a gozar de todo, con una sola condición: Contribuir con nuestro trabajo a la producción".

nando terreno. En Morelos toman posesión de la tierra y la trabajan con la carabina terciada. *Regeneración*, núm. 44, 1 de julio de 1911.

¹⁵³ Flores Magón, Ricardo. El pueblo mexicano es apto para el comunismo. *Regeneración*, núm. 53, 2 de septiembre de 1911.

¹⁵⁴ Garza, Manuel G. Toma de posesión de la tierra. *Regeneración*, núm. 51, 19 de agosto de 1911.

De acuerdo con Ricardo Flores Magón, el periódico *El Paladín* del día 4 de enero de 1912, al referirse "al movimiento del indomable rebelde suriano Emiliano Zapata", sostenía:

Vinieron tras ellos (los zapatistas), los indígenas ignorantes que profesando la creencia, muy añeja por cierto, de que la tierra en que viven les pertenece, porque fue de sus antecesores antes de la Conquista, se consideran despojados y víctimas de una criminal explotación. Y el pueblo, el que juzga por simple impresión, que siente más que razona, y que supone en cada propietario un ladrón y en cada autoridad un cómplice, supone en Zapata un héroe, un reivindicador.¹⁵⁵

Desde luego que la nota de *El Paladín* desbordaba racismo y discriminación al calificar a los indígenas de ignorantes e incapaces de razonar. Esta concepción era propia de un "periódico burgués de la ciudad de México", como lo denominó Flores Magón. No obstante, para él la nota periodística tenía la siguiente lectura: "Se ve por esto que el proletariado mexicano, dotado de un buen sentido común, y que le honra, considera con toda justicia como un ladrón al propietario y como una alcahueta a la Autoridad".¹⁵⁶

Los magonistas reivindicaron el estrecho vínculo entre los indígenas y los zapatistas. En múltiples ocasiones reseñaron en *Regeneración* que los indígenas del sur y centro del país expropiaban haciendas, labraban la tierra, se autogobernaban, cuidaban los caminos, proporcionaban víveres y eran insurgentes del Ejército Libertador del Sur. Los magonistas pusieron de manifiesto la importante presencia de los indígenas en la insurrección zapatista, aunque no llegaron a caracterizar al zapatismo como un movimiento indigenista.

¹⁵⁵ Flores Magón, Ricardo. ¡Viva Tierra y Libertad! *Regeneración*, núm. 74, 27 de enero de 1912.

¹⁵⁶ *Ídem*.

V. Alianza insurreccional entre los yaquis y los magonistas

1. La creación de una red insurreccional yaqui-magonista

Los magonistas y los yaquis constituyeron una red insurreccional que siguió los caminos de la prensa de combate, el tejido de la resistencia en el exilio, las coincidencias sociopolíticas estratégicas, la ética de la rebelión y la lucha guerrillera.

Entre 1874 y 1899, los yaquis defendieron sus pueblos y enfrentaron el despojo de sus tierras y su río con dos insurrecciones. La segunda rebelión fue generalizada contra el gobierno y este respondió sofocándola a sangre y fuego en la sierra del Mazokoba en enero de 1900. Aproximadamente cuatrocientos rebeldes fueron asesinados y mil indígenas aprehendidos. A la vuelta de siglo, las consecuencias de la ofensiva militar contra los yaquis llegan a la mesa de redacción de *Regeneración*, que en agosto de 1900 apareció para denunciar la mala administración de la justicia.

En noviembre de ese año, *Regeneración* informaba de los hechos repugnantes del tráfico de carne humana llevada a cabo por “negreos explotadores y rapaces”. En el puerto de Salina Cruz, Oaxaca, un piquete de soldados federales procedente de Guaymas desembarcó una “gran remesa de infelices” que eran llevados, vía Veracruz, a Yucatán para que trabajaran en las haciendas de ese estado. La remesa de humanos, según el responsable del cargamento, “eran prisioneros de guerra hechos en la campaña del Yaqui y que los tales eran yaquis rebeldes”. De acuerdo con el periódico jurídico independiente: “Los temibles prisioneros eran tres ancianos débiles y enfermizos, unas doscientas mujeres y un gran número de niños de corta edad”. La solidaridad de los habitantes de Oaxaca y Veracruz con los yaquis se manifestó proporcionando alimento a los indígenas y protestando contra los responsables de esa atrocidad. El tráfico de humanos y la esclavitud en Yucatán, concluían los periodistas liberales, “es la mancha más asquerosa que pueda caer sobre este agonizante siglo, llamado impropriadamente de la libertad”.¹⁵⁷

¹⁵⁷ *Regeneración*, núm. 14, 15 de noviembre de 1900.

Los magonistas, en sus diversas publicaciones, informaron y se solidarizaron con la rebeldía de la tribu yaqui entre 1900 y 1927. Igualmente importante fue que los yaquis y los magonistas construyeron una alianza insurreccional durante la Revolución Mexicana.

Los primeros contactos para incorporar a los yaquis a la lucha armada contra la dictadura de Porfirio Díaz y por la restitución de sus tierras se establecieron mediante el delegado del PLM Adolfo de la Huerta en 1903.¹⁵⁸ En esa ocasión, De la Huerta se entrevistó con el indio mayo Fernando Palomares —conocido de Ricardo Flores Magón—, y quien se comprometió a propagandizar las propuestas pelemistas entre los yaquis. Posteriormente, en el programa del PLM de 1906, se señala que al triunfo del Partido se confiscarán los bienes de los funcionarios enriquecidos durante la dictadura de Díaz y los recursos obtenidos se destinarán al cumplimiento del capítulo de Tierras, “especialmente a restituir a los yaquis, mayas, y otras tribus, comunidades o individuos, los terrenos de que fueron despojados”.

Al mismo tiempo, la Junta Organizadora del PLM comisionó a Javier Guitenea “para que se aviste con el o los jefes de la tribu Yaqui, en el estado de Sonora, México, y en nombre de la Junta entre en arreglos con dicho o dichos jefes yaquis para efectuar un levantamiento armado contra la dictadura de Porfirio Díaz”.¹⁵⁹

El comisionado Guitenea expondría a los jefes yaquis el programa del PLM y el carácter nacional del movimiento revolucionario, así como explicaría que el mismo no tenía por objeto “la simple elevación de tales o cuales personalidades en el poder, sino el beneficio de las clases trabajadoras, la repartición de tierras a los ciudadanos en general y, especialmente, la restitución de sus propiedades a aquellos que, como los yaquis, han sido vilmente despojados por los actuales opresores”.

Si la tribu yaqui aceptaba participar en la insurrección, se le pedía que nombrara uno o varios jefes a los que la Junta les enviaría

¹⁵⁸ Gámez Chávez, Javier (2013). *Yaquis y Magonistas: Una alianza indígena y popular en la Revolución Mexicana* (p. 10). México: Ratoncito Libertario.

¹⁵⁹ (1986). Documento de la Junta Organizadora del PLM, 31 de agosto de 1906. En *El Partido Liberal Mexicano (1906-1908)* (pp. 93-94). México: Ediciones Antorcha.

la información y las credenciales correspondientes; asimismo, se facultaba a Guitenea a tomar a los grupos comprometidos “la protesta de fidelidad a la causa de la revolución” y el “juramento solemne de que se levantarán en armas el día que la Junta señale”. El documento concluía:

La Junta Organizadora del Partido Liberal, envía su saludo fraterno a la valerosa tribu Yaqui, que tan heroicamente ha sabido combatir a los opresores, y espera que aceptará la invitación que se le hace para cooperar a la definitiva redención de todos los que hoy son oprimidos por el nefando despotismo del dictador Porfirio Díaz.

Los trabajos clandestinos y de preparación de la rebelión de 1906 fueron descubiertos y dismantelados por el gobierno de Díaz. En consecuencia, el levantamiento armado únicamente pudo llevarse a cabo en Jiménez, Coahuila, Ciudad Juárez, Chihuahua, y Acayucan, Veracruz. En este último estado —conviene señalarlo—, la mayoría de los cerca de trescientos cincuenta guerrilleros jarochos que combatieron a las fuerzas federales entre septiembre y octubre de ese año eran indígenas de la región.

La segunda rebelión magonista también contó con el activo apoyo de los rebeldes yaquis en 1908. Los puntos estratégicos de la preparación de la revuelta en Sonora fueron Cananea y la región yaqui. Los magonistas y los yaquis volvieron a construir una red insurreccional común. El PLM envió a la región indígena al destacado yaqui Javier Buitimea, quien a su vez era el responsable de la red rebelde yaqui en Arizona, Estados Unidos. Adicionalmente, el Partido también envió a Fernando Palomares para reforzar los trabajos de Buitimea.¹⁶⁰ En esa época los delegados magonistas entraron en contacto con los indígenas mayos, pimas y yaquis. No obstante, el sistema de espionaje del gobierno de Díaz hizo fracasar la revuelta armada nacional y únicamente estallaron levantamientos en Viesca y Las Vacas, Coahuila, y en Palomas, Chihuahua.

¹⁶⁰ Como resultado de esa misión, Javier Buitimea fue aprehendido, condenado a ocho años de prisión y enviado al terrible presidio de San Juan de Ulúa, Veracruz, donde falleció.

El destacado periodista John Kenneth Turner, muy cercano a la Junta Organizadora del PLM en el exilio, publicó en periódicos estadounidenses de amplia circulación artículos sobre la esclavitud en México, el peonaje, los negocios de Porfirio Díaz con los extranjeros, la situación política del país y el exterminio de los yaquis. Como se sabe, en noviembre de 1910, las colaboraciones periodísticas fueron compiladas en el libro *Barbarous Mexico*.

En el capítulo dedicado a los yaquis, el periodista informó sobre los medios que utilizó el gobierno de Díaz para obligarlos a rebelarse, para confiscarles sus tierras, los métodos de exterminio del ejército y la deportación de los yaquis. Turner narra que en su viaje a México conoció al coronel Francisco B. Cruz, oficial encargado de la deportación de los yaquis a Yucatán. En el viaje de puerto Progreso a Veracruz, que por suerte compartían el periodista y el coronel, el oficial entró en confianza con Turner y le confió lo siguiente:

Durante los últimos tres años y medio—me dijo—, he entregado exactamente en Yucatán quince mil setecientos yaquis; entregados, fíjese usted, porque hay que tener presente que el gobierno no me da suficiente dinero para alimentarlos debidamente y del diez al veinte por ciento mueren en el viaje. Estos yaquis—continuó—se venden en Yucatán a sesenta y cinco pesos por cabeza; hombres, mujeres y niños. ¿Quién recibe el dinero? Bueno, diez pesos son para mí en pago de mis servicios; el resto va a la Secretaría de Guerra. Sin embargo, esto no es más que una gota de agua en el mar, pues lo cierto es que las tierras, casas, vacas, burros, en fin, todo lo que dejan los yaquis abandonado cuando son aprehendidos por los soldados pasa a ser propiedad privada de algunas autoridades del estado de Sonora.¹⁶¹

Como bien comentó Turner, el “secreto que está en la raíz de todo el problema yaqui” era el negocio con la carne humana de los indígenas, la explotación de su trabajo esclavo en Yucatán y la rapiña de sus tierras, territorios y bienes por las autoridades del estado de Sonora.

¹⁶¹ Turner, John Kenneth. *México bárbaro*, Colofón, México, 2012, p. 39.

2. La Bandera Roja entre los indígenas yaquis

La tribu yaqui se incorporó a la lucha armada contra la dictadura de Porfirio Díaz en 1910, de esta manera la insurrección indígena iniciada en 1874 se articulaba a una revolución de carácter nacional. En octubre de 1910, en Veracruz, el grupo magonista encabezado por Cándido Donato Padua inició sus actividades guerrilleras. Una de sus primeras acciones consistió en atacar la finca azucarera de San Carlos y liberar a unos cincuenta indios yaquis sometidos a trabajos forzados y que “deseaban unirse a las fuerzas liberales para salir de la infame esclavitud en que se hallaban”.¹⁶² En el contexto de esa coyuntura histórica, en el territorio yaqui algunos grupos indígenas armados enarbolaban la bandera roja, símbolo de los anhelos libertarios del pueblo mexicano. En efecto, de acuerdo con los informes de un rebelde yaqui que visitó la frontera a finales de 1913: “Los compañeros yaquis portan la Bandera Roja desde el principio del movimiento en 1910. El lema ‘Tierra y Libertad’ lo usan desde hace un año [1912], tanto en la Bandera como en los documentos que firman”.¹⁶³

Francisco I. Madero se comprometió con los yaquis a devolverles sus tierras y sus pueblos, así como a facilitar el regreso de todos los indígenas deportados a Yucatán. Después del triunfo maderista, los yaquis fueron a negociar con Madero, el cual les ofreció “terrenos inservibles de propiedad nacional que hay en los ejidos de los pueblos de Tórim, Vícam, Pótam y Ráhum. No os conforméis —les aconsejó Ricardo Flores Magón— con esa limosna vergonzosa. Comprended que se os da eso porque se os teme”.¹⁶⁴ En ese entorno político, de acuerdo con *El Imparcial* del 2 de septiembre de 1911, citado por Flores Magón, un grupo de 500 yaquis tomó el cuartel de los federales y los maderistas en Pitahaya el 31 de agosto y “enarbolaron la Bandera

¹⁶² Martínez Núñez, Eugenio (1960). *La vida heroica de Práxedes G. Guerrero* (p. 204). México: INEHRM.

¹⁶³ El Movimiento en el Río Yaqui. *Regeneración*, núm. 172, 10 de enero de 1914.

¹⁶⁴ Flores Magón, Ricardo. No rindáis las armas, hermanos yaquis. *Regeneración*, núm. 55, 16 de septiembre de 1911.

Roja, con la inscripción: "Tierra y Libertad".¹⁶⁵ Los compañeros yaquis, como bien dijo Ricardo, "no se rinden y quieren toda la tierra y todas las industrias para los pobres". En efecto, las negociaciones entre los yaquis y Madero fracasaron. "Comprendieron nuestros hermanos que Madero sólo los está engañando [...] Sibalaume, el hermano yaqui que conferenció con Madero, está ya con los yaquis levantados en armas. Sibalaume fue a decir a los compañeros que Madero es un farsante, un mentiroso [...] que busca su provecho personal y no la libertad y el bienestar de los habitantes de México".¹⁶⁶ En palabras del general y jefe yaqui Luis Espinosa: "Madero, en vez de cumplir sus promesas, nos echó encima soldados para aniquilarnos".¹⁶⁷

Mientras Madero y los yaquis negociaban en la ciudad de México, los magonistas llevaron a cabo una activa e importante campaña de agitación:

Los libertarios no perdimos tiempo [afirma Flores Magón]. Compañeros activísimos y valientes recorrieron los pueblos de la rica región diciendo la verdad, aconsejando a nuestros hermanos que por ningún motivo se creyeran de promesas, enseñándoles que la justicia está en sus manos y que su rifle es la mejor garantía de su libertad y de las conquistas que vayan obteniendo.

El resultado ha sido espléndido. Regresaron los comisionados que fueron a hablar con Madero, y el que encabeza la comisión, Sibalaume, no bien pisó tierra de Yaqui cuando se rebeló lanzando el grito de Tierra y Libertad.¹⁶⁸

El gobierno buscó mantener las negociaciones y envió como comisionado al general bóer Benjamín Viljoen. No obstante, la comisión fracasó

¹⁶⁵ El corresponsal de *El Imparcial* en Sonora, en un telegrama especial, informaba: "Más de quinientos yaquis se han posesionado del cuartel que ocupaban los federales en Pitahaya, colocando en el portal una bandera roja como desafiando a las fuerzas". *El Imparcial*, 2 de septiembre de 1911, en www.hndm.unam.mx.

¹⁶⁶ Flores Magón, Ricardo. ¡Adelante, hermanos yaquis! *Regeneración*, núm. 58, 7 de octubre de 1911.

¹⁶⁷ Espinosa, Luis. La voz del Yaqui. *Regeneración*, núm. 200, 12 de septiembre de 1914.

¹⁶⁸ Flores Magón, Ricardo. La Bandera Roja en Sonora. *Regeneración*, núm. 61, 28 de octubre de 1911.

pues su propósito no era satisfacer las justas demandas yaquis, sino ganar tiempo para preparar una nueva ofensiva militar contra los indígenas. Ante el incumplimiento de Madero, aproximadamente mil quinientos yaquis se levantaron en armas. En la nueva coyuntura, sostenía Ricardo, “gruesas columnas de estos hermanos han adoptado la Bandera Roja de los nuestros” y luchan por los principios del Partido Liberal Mexicano.

La red insurreccional que los yaquis y los magonistas habían tejido desde principios de siglo se fortaleció con la traición de Madero y la decisión de este de aniquilar a los indígenas. Desde el campo de operaciones llegaban informes de esos vasos comunicantes:

En correspondencia nos comunican algunos compañeros que operan con los mayos y yaquis en Sonora, que los compañeros indios toman nuestros ideales con una facilidad asombrosa. Entre ellos hay varios camaradas completamente emancipados que se están dedicando a sembrar la Idea Nueva en los vírgenes cerebros de nuestros hermanos indios.

Dichos camaradas mayos, yaquis y liberales continúan firmes en sus propósitos de conquistar Tierra y Libertad, y continúan adueñados prácticamente de toda la extensísima y rica región del yaqui.¹⁶⁹

La magonista Rosa Méndez calculaba que los insurgentes sumaban aproximadamente dos mil guerrilleros, aunque “hay muchos que carecen de rifles”. Como los yaquis hicieron desde 1874, una parte del abastecimiento de armas llegaba desde Estados Unidos, e igualmente desde este país los rebeldes exiliados se incorporaban a la lucha armada. Con esos propósitos, actuaron conjuntamente las redes en el exilio que tanto yaquis como magonistas construyeron y que en diversas coyunturas compartieron. En agosto de 1911, el yaqui Juan José Palma, delegado especial de la Junta Organizadora del PLM en Phoenix, Arizona, introdujo armas y combatientes pimas y pápagos armados y a caballo para reforzar la insurrección yaqui; asimismo, ese mismo mes, Juan José Chávez, delegado especial del PLM en Liberty, Arizona, entró a Sonora con una partida de guerrilleros yaquis que operó en Cócorit.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Méndez, Rosa. La revolución liberal se fortalece. *Regeneración*, núm. 48, 20 de julio de 1911.

¹⁷⁰ Gámez Chávez, Javier, *op. cit.*, p. 18.

La insurrección yaqui se incrementó durante el año siguiente y, conjuntamente con los magonistas, continuaron armándose e introduciendo guerrilleros desde Estados Unidos. En esa época, los magonistas llamaron a los yaquis a no dejarse engañar por las revueltas encabezadas por Emilio Vázquez Gómez y Pascual Orozco. Los vazquistas y los orozquistas, lo mismo que hicieron los maderistas, únicamente querían utilizarlos para arribar al poder y no resolver la exigencia de la restitución de tierras a los indígenas. Ricardo Flores Magón insistía: "Es necesario que los yaquis comprendan que su salvación no está en que suba al poder Orozco o Vázquez Gómez o cualquier otro bribón. Ningún gobierno podrá poner en sus manos las tierras de que han sido despojados. Son los yaquis mismos, por su propia mano, los que tienen que hacer esa obra de justicia". Los magonistas llamaban a los yaquis a mantenerse autónomos de las corrientes burguesas en pugna y agregaban: "Los yaquis no deben tener lazos de amistad sino con los nuestros, con los libertarios".¹⁷¹

El gobierno de Madero fue derrotado por el golpe de Estado de Victoriano Huerta en febrero de 1913. De acuerdo con las palabras del general yaqui Luis Espinosa, publicadas en *Regeneración*: "El 11 de mayo de 1913 bajamos de la Sierra del Bacatete al Río Yaqui, rumbo al pueblo de Bécum, con la intención de tomar dicho pueblo por la razón o la fuerza". Dos días después, los yaquis enviaron una comisión a pedir a las autoridades de Bécum que "permitieran a nuestras fuerzas tomaran posesión de él". El comandante militar de la plaza y otros jefes constitucionalistas fueron al encuentro de los yaquis y les respondieron que las tropas yaquis podían pasar libremente al pueblo, les propusieron que se dejara de combatir entre yaquis y yoris (personas que no son yaquis), así como constituir una alianza militar contra Huerta, para "acabar con el elemento que nos ha esclavizado lo mismo a los yaquis que a los yoris y poder al fin vivir tranquilos todos en sus pueblos". Los yaquis respondieron que lo mismo les había prometido "el finado Francisco I. Madero" y que los traicionó

¹⁷¹ Flores Magón, Ricardo. El problema yaqui. *Regeneración*, núm. 88, 4 de mayo de 1912.

y les “echo encima soldados para aniquilarlos”. Los constitucionalistas respondieron que ellos sí cumplirían sus promesas si es que los yaquis aceptaban combatir conjuntamente con ellos y “arrojar de Sonora las fuerzas federales”. La respuesta de los yaquis fue la siguiente: “Admitimos, siempre que desde luego se pusiera la región en nuestras manos, cosa que aceptó el jefe constitucionalista, y de esa manera emprendimos la lucha al lado de ellos llegando hasta el Rancho de Guaymas”.¹⁷²

La lucha conjunta entre los yaquis y los carrancistas no prosperó y muy pronto se vino abajo. De acuerdo con los yaquis, la razón fue la siguiente:

Pero como viéramos que los constitucionalistas querían solamente que les sirviéramos en las operaciones militares contra los soldados de Huerta, más nada hacían por ayudarnos a desterrar de la región del Yaqui al sinnúmero de ricos y explotadores de toda clase que estaban ocupando nuestras tierras, nos rehusamos a seguir adelante en la campaña, hasta no ver expulsados de nuestra tierra a los ricos, a los soldados, a los policías, a los jueces, a los alcaldes, a todo lo que estorba.

Los carrancistas pidieron a los yaquis que no se separaran de la lucha conjunta y que “al triunfo de la Revolución se nos concedería todo lo que pedíamos”. Los yaquis decidieron no continuar con los constitucionalistas, basados en su experiencia que les dictaba que “desde la época de los españoles” todas las promesas que les habían hecho los gobiernos “han consistido en palabras y nada más”.

Los yaquis, “decididos a continuar la lucha por nuestra propia cuenta” —como afirmó el general Espinosa—, distribuyeron en todos los pueblos del río Yaqui la siguiente circular:

Hacemos saber a los habitantes del Río Yaqui que nosotros no luchamos por llevar a la presidencia de la República a ningún hombre. Nuestra lucha se reduce a reconquistar nuestras tierras y nuestros pueblos arrebatados por la fuerza bruta, y declaramos de manera inequívoca que no respetamos derechos de propiedad sobre ranchos y hacien-

¹⁷² Espinosa, Luis. *La voz del Yaqui*, *op. cit.*

das, ni admitimos reclamaciones por llamados daños que se cometan en las propiedades de los ricos. Hacemos saber de una vez por todas, que no hacemos la guerra en contra de los pobres, a quienes consideramos como hermanos; pero sí seremos implacables en contra de los pobres que hagan causa común con nuestros enemigos los ricos y se atreven a atacarnos. Todo aquel que no se considere hermano de los pobres, o que nos tenga miedo u odio, le pedimos que se retire de la región del Yaqui, si quiere evitarse las consecuencias de esta guerra contra los ricos y los gobiernos.

(Firmado) Luis Espinosa¹⁷³

De acuerdo con el jefe yaqui Espinosa, los carrancistas no tenían disposición a satisfacer las demandas de la tribu yaqui porque los jefes constitucionalistas, “poseen nuestras tierras y, naturalmente, tratan de exterminarnos a nosotros, los dueños legítimos de esta región que vio nacer a nuestros padres, a nuestros abuelos, a nuestros más remotos antepasados”. Además, los constitucionalistas dividían a los yaquis, los corrompían y los enfrentaban con sus propios hermanos. En efecto, los yaquis fueron divididos entre los broncos —los rebeldes que luchaban por su tierra y que no se corrompían—, y los mansos —los que se sometían a los gobiernos. Los yaquis rebeldes sostenían que su fracción es la que “no quiere gobierno, la que conserva intacta las tradiciones que nuestros padres nos han legado, y por las que sabemos que todo gobierno es malo y que el hombre debe ser libre y tener por gobierno su propia conciencia”. Y agregaban: “nunca existirá un gobierno que nos dé la felicidad, pues la felicidad ha de ser obra de nosotros mismos”.

El propio general Álvaro Obregón, jefe del Cuerpo de Ejército del Noroeste, en entrevista con el general yaqui Luis Matus, se negó a restituir las tierras, los ríos y los pueblos a los yaquis. Obregón sostuvo que no les podía dar nada porque no tenía facultades para hacerlo, “pero al triunfo de la revolución —prometió Obregón—, cuando se establezca un gobierno, se entregará a los yaquis los ocho pueblos que reclaman”. Matus respondió que “no tenían fe en ningún gobierno” y que entonces la lucha armada de los yaquis continuaría hasta reconquistar los pueblos y la región yaqui.

¹⁷³ *Ídem.*

Los constitucionalistas impedían que los yaquis de la sierra entraran a sus pueblos, esa era la “libertad” que ofrecían los carrancistas. En consecuencia, sostenían los yaquis: “Tan tirano es un gobierno como otro, y todo rico que hay en México ha sido y es torturador y opresor de los pobres”. El extenso escrito del general y jefe yaqui concluía exponiendo las siguientes ideas:

Dejemos a los gobernantes y a los aspirantes a gobernantes que peleen entre ellos mismos, y no seamos por más tiempo los hijos del pueblo los que derramemos nuestra sangre por encumbrar bribones que ofrecen, pero nunca cumplen [...] Los pobres debemos estar con los pobres en esta guerra contra los ricos y los gobiernos. Venid hermanos; despreciad los doce reales que os dan para combatirnos a nosotros, a vuestros hermanos. Aquí tenemos abundante comida, somos libres y tenemos nuestros rifles para no dejarnos esclavizar. De esa manera pronto vendrá la felicidad de todos nosotros los pobres.

Tierra y Libertad.

Dado en el campamento de la tribu Yaqui en Sonora, el 16 de agosto de 1914.

Luis Espinosa¹⁷⁴

Como señala en su escrito el general Espinosa, los constitucionalistas habían impedido que los yaquis entraran a sus pueblos. En efecto, el 31 de agosto de 1913, el general constitucionalista Benjamín G. Hill ordenó al mayor Gastélum y a Roberto Cruz que impidieran la entrada de los yaquis al pueblo de Tórim, “alegando que iban a saquear al pueblo”. Los yaquis intentaron ingresar al pueblo pero fueron atacados, resultando varios muertos y heridos, entre ellos el yaqui magonista Juan F. Montero, quien fue herido en los intestinos y sanó posteriormente. En los meses siguientes, entre octubre y diciembre, las fuerzas rebeldes del yaqui Sibalaume combatieron continuamente contra los carrancistas.

Respecto a las conferencias fallidas entre constitucionalistas y yaquis, estos difundieron en cada uno de los ocho pueblos la siguiente proclama:

¹⁷⁴ *Ídem.*

A los habitantes del Río Yaqui hacemos saber que, en las conferencias habidas con diferentes enviados del gobierno, hemos declarado que nosotros luchamos por reconquistar nuestros pueblos arrebatados a sangre y fuego; que nuestros habitantes legítimos o primitivos viven en la orfandad y la miseria obligándonos la necesidad a tomar lo que necesitamos para la vida, y que los habitantes que nos tengan miedo u odio arraigado, pueden salirse de los linderos del río sin temor de ser perjudicados individualmente. No admitimos reclamos por lo que nuestros primitivos habitantes tomen o agarren para su uso porque la necesidad así nos lo exige.¹⁷⁵

Los magonistas habían denunciado a nivel nacional e internacional la guerra de exterminio contra los yaquis desde inicios del siglo XX y construido una alianza insurreccional desde 1903. Los yaquis dejaron constancia de esa profunda relación en una carta que enviaron a los pelemistas en la que manifestaban lo siguiente:

A los miembros del Partido Liberal Mexicano:
Salud.

Sirvan estas líneas para manifestaros nuestra simpatía por los esfuerzos que hacéis por ayudarnos a sacudir el yugo de nuestros opresores, contra quienes hemos venido sosteniendo una guerra desigual desde hace más de cuarenta años. Con la mano puesta en el corazón, os invitamos a venir a este campamento donde seréis recibidos con los brazos abiertos por vuestros hermanos de miseria. No tenemos palabras con qué manifestar nuestro reconocimiento por los sacrificios que hacéis por nosotros, y esperamos que siempre estaréis dispuestos a tendernos la mano, hasta que el capitalismo haya desaparecido de esta región del Yaqui y la Bandera Roja de Tierra y Libertad no tenga ya enemigos que combatir. Recibid los saludos de toda la tribu Yaqui, y un fraternal abrazo de vuestros compañeros por Tierra y Libertad.

En representación de la tribu Yaqui, firman: Luis Espinosa, Juan José Sibalauame, Luis Matus, Juan José Gómez, Ignacio Mori.

El representante de la Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano en la región del Yaqui: Juan F. Montero.

Cuartel General de la tribu en Torocopobampo, Río Yaqui, Sonora, julio 15 de 1914.¹⁷⁶

¹⁷⁵ El Movimiento en el Río Yaqui. *Regeneración*, núm. 172, *op. cit.*

¹⁷⁶ Flores Magón, Ricardo. La Bandera Roja en Sonora. *Regeneración*, núm. 199, 22 de agosto de 1914.

La dictadura militar de Victoriano Huerta fue derrotada en agosto de 1914. Lo anterior, contribuyó a definir los campos de lucha con mayor claridad. En un lado de la contienda armada estaban los zapatistas, los yaquis y los anarquistas del PLM partidarios de destruir la propiedad privada capitalista y a favor de la propiedad común de la tierra que conquistaría la vida y la libertad económica para los habitantes del país. En el otro lado de la línea de combate estaban los carrancistas defensores del capitalismo y de la dominación del pueblo mexicano. En efecto, en ese nuevo escenario histórico, la lucha armada de los yaquis contra “el yugo de nuestros opresores” —como los denominaban— se expresaba claramente como una lucha contra el capitalismo.

De acuerdo con los magonistas, el combate de los yaquis a los constitucionalistas en Sonora era estratégico, pues este era uno de los estados de origen de ese grupo político-militar. En respuesta a ese desafío, Venustiano Carranza desató en 1915 una guerra de exterminio —como Díaz— contra los yaquis. En diciembre *The Los Angeles Times* reproducía el siguiente telegrama:

A suprimir a los yaquis. (Despacho nocturno de la Prensa Asociada). Nogales, Ariz. Dic. 20. El general Álvaro Obregón. General en jefe de Carranza, de quien equivocadamente se dijo la pasada noche estar en Nogales, está aún en Guaymas este día. Él telegrafió estar planeando la manera de establecer fuertes guardias en el Valle del Yaqui para suprimir todo levantamiento de los indios y proteger a los terratenientes extranjeros. El general Calles que debió haber llegado aquí este día fue llamado por Obregón, según se comunica, en conexión con estos planes.¹⁷⁷

A pesar de esa ofensiva, los yaquis siguieron rebeldes durante 1916, por lo que los pelemistas afirmaban: “Nuestros hermanos indios yaquis siguen teniendo en jaque a los carrancistas [...] defendiendo su derecho a la posesión de la tierra”.¹⁷⁸ Los magonistas consideraban de primera importancia la lucha armada de los yaquis en Sonora,

¹⁷⁷ Flores Magón, Enrique. Carranza artero. *Regeneración*, núm. 219, 1 de enero de 1916.

¹⁷⁸ Arteaga, Juanita. Últimas noticias. *Regeneración*, núm. 228, 4 de marzo de 1916.

pues este estado era parte de la “fortaleza del carrancismo”. En consecuencia, apuntaban: “nuestros abnegados compañeros han prendido en el corazón mismo del carrancismo la Bandera Roja de Tierra y Libertad”.¹⁷⁹ En la rebeldía yaqui contra el constitucionalismo desempeñaron un destacado papel los activos anarquistas Juan F. Montero —de origen yaqui, participante también en la insurrección de Baja California en 1911—, Aniceto Ramos, Francisco Buelnamea, así como un anónimo núcleo de libertarios, quienes incansablemente combatían junto a los yaquis y difundían los ideales del PLM.

Ese año los yaquis renovaron su actividad guerrillera. De acuerdo con *The Los Angeles Examiner*, los rebeldes indígenas lograron incorporar a cuatrocientos yaquis, encabezados por el general yaqui Morales, que luchaban con Carranza, inconformes porque este dejó entrar al país a las fuerzas estadounidenses que perseguían a Francisco Villa. De acuerdo con el periódico: “Ellos han ocupado la tierra que han reclamado suya desde hace tiempo, cerca de la boca del Río Yaqui, y han procedido a cultivarla, previniendo a Carranza que no los moleste”.¹⁸⁰ Adicionalmente, otros cuatrocientos indígenas que nunca habían estado vinculados con el carrancismo, bajaron de la montaña y ocuparon los poblados de Pótam y Tórim. Asimismo, en un telegrama de Prensa Asociada se informaba que “Despachos reportados hoy al Departamento de Estado, refieren que los indios yaquis han renovado gran actividad en el estado de Sonora, particularmente en la región de Pótam”. El cónsul de Hermosillo, por su parte, “había hecho representaciones a los oficiales del ejército de Carranza con respecto a las operaciones de los yaquis [...] Esos despachos refieren que eran también muy activas las operaciones de los indios en el distrito comprendido entre La Colorada y Metapa”.¹⁸¹

Ante la renovada ofensiva de los yaquis, Carranza buscó negociar con ellos. A cambio de que los indígenas depusieran las armas, les prometió tierras de los alrededores del pueblo de Bácum, Sonora,

¹⁷⁹ Flores Magón, Ricardo. La Bandera Roja en Sonora. *Regeneración*, núm. 176, 14 de febrero de 1914.

¹⁸⁰ Arteaga, Juanita. Se hunde. *Regeneración*, núm. 234, 15 de abril de 1916.

¹⁸¹ Arteaga, Estela. Últimas noticias. *Regeneración*, núm. 238, 13 de mayo de 1916.

que habían sido confiscadas al exgobernador porfirista general Luis E. Torres. Los yaquis no aceptaron rendirse y rechazaron el ofrecimiento carrancista. De acuerdo con un telegrama del *Times*: "Douglas (Ariz.). Dbre. 29.- La tribu india yaqui, de la cual se encuentran dos mil personas, incluyendo mujeres y niños, acampadas en Lencho, Sonora, se han rehusado definitivamente a entregar sus armas y municiones al gobierno de Carranza, según informan pasajeros llegados a esta. Hicieron saber su negativa por conducto de Mori, que es el jefe de la tribu".¹⁸²

Regeneración informaba que el anarquista Juan F. Montero continuaba al frente de una "guerrilla importante" y que Sibalaume dirigía la actividad de "todas las guerrillas yaquis que cuentan en sus filas unos dos mil combatientes" en 1917.¹⁸³ A mediados de ese año, los magonistas dieron a conocer una comunicación de los yaquis. En la presentación de la misiva los pelemistas señalaron:

Hace más de veinticinco años, cuando los miembros de las demás tribus indias mexicanas permanecían acobardados ante las persecuciones y despojos, atropellos y asesinatos cometidos por el grande bandido de la época, Porfirio Díaz, nuestros hermanos yaquis fueron eternos rebeldes, sosteniendo desde entonces hasta nuestros días una lucha tenaz y desigual contra el bandillaje oficial y de la banca [...] Esa hermosa raza de indios laboriosos y viriles y dignos, desde hace más de un cuarto de siglo se bate valerosamente por Tierra y Libertad. De los campamentos de esos bravos, hemos recibido la siguiente comunicación".
Estación Lencho, Río Yaqui, Sonora, México, abril 6, 1917.

A la Prensa Libertaria:

Escribo la presente por conducto de uno de los miembros del Grupo "Lucha Tenaz", para mayor seguridad de que esta llegue a la mesa de redacción de los periódicos anarquistas. Lo hacemos para demostrar una vez más nuestras tendencias anárquicas en pro de la clase oprimida y en contra de todo lo que huele a capital y Gobierno; el Clero es una insignificancia para nosotros. Todo el mundo sabe que la lucha que venimos sosteniendo por muchos años va directamente en contra de nuestros opresores. No descansaremos hasta ver coronados nuestros esfuerzos

¹⁸² Flores Magón, Enrique. Del Yaqui. *Regeneración*, núm. 252, 13 de enero de 1917.

¹⁸³ Flores Magón, Enrique. La situación. *Regeneración*, núm. 259, 1 de septiembre de 1917.

por el triunfo, que redundará en beneficio de todos los oprimidos del mundo.

Compañeros: os invito por segunda vez a que prestéis vuestra ayuda material o moral a este movimiento que se ha sostenido sobrehumanamente por tantos años, manteniendo a raya a nuestros enemigos. Careciendo por completo de los elementos necesarios, no hemos podido avanzar, sino solamente mantenernos a la defensiva. Sin embargo, con los escasos elementos que hemos adquirido a fuerza de sacrificios, y con nuestro corto número de combatientes hemos sostenido el empuje de 28 000 carrancistas que trataron de exterminarnos, para que no hubiera más disputas por este río. Pero persuadidos de que la fuerza bruta podrá invadir pero no solidificarse cuando la justicia no la asiste, han tenido que reconocer la razón, dando por resultado la devolución de los pueblos de Vicam, Pótam, Ráhum, Guiribis y Belem, quedándonos por recuperar los pueblos de Tórim, Bácum y Cócorit por los que estamos aún pendientes esperando su devolución que miramos difícil por lo bien colonizados militarmente que están, y estamos decididos a seguir trabajando hasta adquirir el fin deseado.

Si vosotros conocéis a tres o cuatro compañeros que estén decididos a luchar desinteresadamente por la causa, que quieran venir a luchar a nuestro lado, pueden dirigirse al Grupo "Lucha Tenaz" de Miami, Ariz., para que uno de los compañeros los conduzca al lugar donde nosotros nos encontramos. Esto urge para darle mayor impulso a la lucha entablada; urge, porque queremos desarrollar con más vigor nuestras operaciones. Pedimos esos compañeros por un fin deseado, el cual se les explicará por medio de otro conducto. Esperamos que no vacilarán en prestarnos su valioso contingente en pro de la causa que perseguimos.

De esto que dejamos asentado, entresacaréis los rasgos más resaltantes.

Adjunta encontraréis una fotografía del que esto escribe, para mayor confianza y seguridad de los muchos compañeros que hasta la fecha han dudado de la realidad de los hechos.

Esto que escribo, lo hago de conformidad con los distintos jefes de grupos yaquis rebeldes.

Tierra y Libertad.

(Firmado) Juan F. Montero¹⁸⁴

La lucha yaqui continuó en los siguientes tres años. Hacia 1920 la situación del país favorecía la consolidación del grupo constitucionalista en el poder. No obstante, la ambición por la silla presidencial

¹⁸⁴ La Bandera Roja en Sonora. *Regeneración*, núm. 257, 23 de junio de 1917.

dividía al grupo triunfador. En ese nuevo contexto, con combates, negociaciones y treguas, la lucha yaqui seguiría hasta 1927. Al frente de la rebeldía yaqui en los primeros años del nuevo régimen continuaban los jefes militares Luis Matus, Ignacio Mori y Luis Espinosa. Los nuevos hombres en el poder eran sus viejos enemigos constitucionales: Venustiano Carranza, Álvaro Obregón, Plutarco Elías Calles y Adolfo de la Huerta. El escenario del conflicto nacional ha cambiado y ello le impone a los yaquis nuevas modalidades de lucha. No obstante, la ambición de los nuevos gobernantes por las tierras yaquis continúa, así como la decisión de exterminarlos. En septiembre de 1926, cinco mil yaquis se volvieron a levantar en armas, nuevamente, contra el despojo de sus tierras, ahora consumada por la codicia del próspero agricultor y latifundista Álvaro Obregón, que buscaba incrementar sus negocios y la extensión de sus propiedades a costa del territorio yaqui. Obregón, desde la época de la revolución, había rechazado satisfacer las demandas de los yaquis porque, según él, equivalía a sancionar "la perpetuación de la barbarie" y ampliar su dominio, "aun donde la civilización lo había ya implantado".¹⁸⁵ Ahora, la nueva campaña, según Obregón, "le ofrecía una brillante oportunidad al presente gobierno" de terminar con los yaquis, quienes eran "un núcleo de salvajes armados que han retrasado el desarrollo de una de las regiones más ricas del país".¹⁸⁶ El general pidió la rendición incondicional de los indígenas y, en caso contrario, emprendería una campaña militar contra ellos "que llevará como fin el exterminio de los elementos inadaptables para la civilización".

El anarquista Librado Rivera, compañero de la última prisión de Ricardo Flores Magón, y que después del asesinato de este en Estados Unidos fue deportado a México en 1923, denunció la rapiña de los obregonistas y su decisión de exterminar a los yaquis. En una serie de cinco artículos titulados "La traición y exterminio de los yaquis", publicados en *Sagitario* entre octubre de 1926 y julio de 1927, evidenció

¹⁸⁵ Castro, Pedro (2009). *Álvaro Obregón. Fuego y cenizas de la Revolución Mexicana* (p. 53). México: Ediciones Era.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 326.

el robo de la tierra de los yaquis y llamó a solidarizarse con los indígenas rebeldes.¹⁸⁷ El nuevo régimen, como en la época de Porfirio Díaz, respondió aprehendiendo a Librado Rivera. El gobierno acusó a Rivera de injuriar al presidente Plutarco Elías Calles, al llamarlo “asesino” por ordenar el exterminio de los yaquis con el propósito de hurtarles sus tierras. El inquebrantable anarquista fue sentenciado a siete meses de prisión en la penitenciaría de Andonegui, Tampico, Tamps.

Los yaquis, denunció Rivera en uno de sus artículos, fueron acusados de “salvajes” y “vergüenza para la civilización”. Con el fin de combatirlos, se desplegaron quince mil soldados, cuarenta y ocho aviones bombarderos, cientos de ametralladoras, se utilizaron balas expansivas, se bombardeó a la población civil con bombas de alta potencia, con gases asfixiantes y fuego líquido. El resultado fue una masacre en la que cientos de indígenas fueron asesinados y decenas deportados, así como cientos fueron orillados a refugiarse en Estados Unidos, muchos de los cuales fueron arrestados y entregados a las autoridades mexicanas. La guerra “mil veces criminal e infame”, como la llamó Rivera, terminó con la derrota y rendición de los yaquis en octubre de 1927. El nuevo régimen —como el antiguo porfirista— se alimentaba del despojo de la tierra y de la destrucción de la vida de los pueblos indios.

3. Los indígenas y la idea anárquica

Los magonistas afirmaban que la expropiación de la tierra por los campesinos e indígenas “mantenía vivos los ánimos del proletariado mundial”. En esa dimensión internacional de la lucha de los pueblos, los anarquistas mexicanos se preguntaban cómo los trabajadores de los países europeos y estadounidenses, “que se suponen más civilizados, no han intentado lo que ahora hacen los campesinos del sur, sacudir el yugo del capitalismo y poner en planta los ideales más avanzados para el bienestar de la humanidad”.

¹⁸⁷ Véase *Sagitario*, números 28, 29, 30, 32 y 38, en Archivo Histórico Librado Rivera-Hermanos Rojos. Disponible en www.libradorivera.com

En la lucha revolucionaria emprendida por la toma de la tierra, en la insurrección social que buscaba la destrucción del sistema de dominación y explotación capitalista, los indígenas desempeñaban un papel central:

Los indios —sostenían los magonistas—, a pesar de la superstición con que el misionero medio envenenó sus conciencias, son lo bastante inteligentes para saber que sólo han sido bestias de carga bajo los gobiernos de México. Ahora ellos entienden la criminalidad de la autoridad y saben también que con la fuerza pueden vencerla y eliminarla de la vida. Han aprendido también, y lo prueban las tribus yaquis y mayos, el secreto de organización, agitación y propaganda. En los últimos años, el indio se ha aproximado de cerca a la idea anárquica y se decide a realizar los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, como nunca jamás en su historia pasada. Ahí radica precisamente el peligro de muerte para el gobierno.¹⁸⁸

La realización de una profunda revolución social y económica, basada en la acción directa expropiadora de los campesinos e indígenas, desmontaba la propuesta evolucionista de los socialistas del PLM, quienes afirmaban que primero debía de destruirse la dictadura porfirista y establecerse un gobierno democrático y después, tras un largo proceso educativo y organizativo, emprender la batalla contra el capitalismo; asimismo, echaba por tierra los argumentos de ciertos socialistas e incluso anarquistas de diversos países que sostenían que “antes de llegar al comunismo anárquico, los indios mexicanos deberán seguir la lenta evolución de los pueblos europeos, haciendo su educación política y después social”.

De la misma forma, los magonistas criticaban a los “señores académicos” que han dedicado gran parte de su vida a hablar y discutir de la anarquía y que han terminado por “hacer un enredo lastimoso de las teorías ácratas”; estos estudiosos creen que “la acción debe ser llevada solamente del modo que ellos la han discutido en los salones”. Los “señores académicos”, al pronunciarse sobre el movimiento mexicano, reproducían algunos prejuicios burgueses:

¹⁸⁸ de Pío, Araujo, Antonio. La revolución social en México. *Regeneración*, núm. 100, 27 de julio de 1912.

Se creen superiores, y a los indios mexicanos, por ser indios y no combatir académicamente, nos creen incapaces de hacer una Revolución Social, y nos boicotean, hacen el silencio acerca de nuestros esfuerzos supremos por exterminar, por lo pronto en México, al sistema capitalista, y cuando nos hacen el honor de hablar de la Revolución Mexicana, con sin igual desdén aseguran que el indio mexicano, rudo e ignorante, es incapaz de aceptar el anarquismo y saber emanciparse, y que la Revolución Social Mexicana sólo existe en las calenturientas cabezas (algo así como de los locos) de Los Ángeles. ¡Y se llaman anarquistas quienes hablan así, con más prejuicios que un burgués!¹⁸⁹

A contrapelo de esas posiciones, los magonistas sostenían que el "deber ineludible de todo verdadero anarquista" era ayudar —utilizando los más diversos medios—, a difundir los ideales de "Tierra y Libertad" de la Revolución Mexicana, así como a "crear la simpatía obrera mundial para aquel movimiento, y a despertar el espíritu de rebeldía de los proletarios de la tierra dando a conocer los actos justicieros del indio mexicano, para preparar así, sino apresurarla, la Revolución Social Universal".¹⁹⁰

La fructífera relación entre los indígenas y el anarquismo durante la Revolución Mexicana fue múltiple. Inicialmente, conviene subrayar que entre los indígenas y los anarquistas se desarrolló una mutua influencia y un aprendizaje compartido. En efecto, los indígenas —sobresalientemente los yaquis—, influyeron sobre los magonistas desde 1900, con el ejemplo de su persistente y digna rebeldía contra la dictadura porfirista; del mismo modo, les proporcionaron un ejemplo vivo de otra forma de vida alternativa al capitalismo que combatían; les permitieron colaborar con sus redes de apoyo, abastecimiento y reclutamiento en el exilio estadounidense. Los anarquistas —a su vez— influyeron sobre la lucha indígena al sostener que el objetivo de la insurrección era lograr la restitución de la tierra a los pueblos y comunidades; al insistir en que tomaran la tierra con las armas en la mano, la trabajaran en común y no esperaran a que algún

¹⁸⁹ Flores Magón, Enrique. *Idea y acción. Regeneración*, núm. 183, 4 de abril de 1914.

¹⁹⁰ *Idem.*

gobierno los dotara de tierra. Desde luego, un punto fundamental de convergencia era la idea de que la emancipación de los indígenas tenía que ser obra de ellos mismos, por ello los llamaron a autoorganizarse, a autodirigir sus propias agrupaciones y ejércitos, así como a autogobernarse y no aceptar autoridades, jefes, clases directoras o gobiernos que los buscaran dominar.

6. ¡Viva la comunidad libre!

Los anarquistas llamaron a tomar la tierra y a trabajarla en común, con el propósito de construir una nueva vida autónoma y comunal. Entusiasmados, los magonistas informaban que en el sur del país los zapatistas trabajaban la tierra con el fusil terciado, se ocupaban de hacer arados y yugos de madera. Y agregaban: "Allí no hay autoridades, hombres, mujeres y niños son gobiernos de sí mismos; y todos velan por la buena marcha y armonía de la comunidad. ¡Viva la comunidad libre! ¡Abajo el capital! ¡Muera el Gobierno!"¹⁹¹

Ricardo Flores Magón señalaba que Zapata llevaba a cabo los ideales de la revolución, como lo demostraba el hecho de que la tierra estuviera en manos de los campesinos en los territorios controlados por el Ejército Libertador del Sur. En ese sentido, Flores Magón citó a *The Los Angeles Times*:

Zapata se muestra muy satisfecho de lo que él llama el buen trabajo que ha llevado a cabo en favor de las masas del estado de Morelos. Él dice que este estado es otra vez próspero, y esta prosperidad es más notable en la población rural a pesar de la continua lucha que ha tenido necesidad de sostener para poner en práctica sus planes agrarios. En algunas de las haciendas, las fábricas de azúcar fueron operadas durante la última estación por los peones mismos bajo un plan cooperativo y los productos fueron distribuidos entre los trabajadores.¹⁹²

¹⁹¹ A. Narquista, Huerta, temeroso de que Mondragón haga lo que él hizo con Madero, lo expulsa de México. *Regeneración*, núm. 147, 28 de junio de 1913.

¹⁹² Flores Magón, Ricardo. Emiliano Zapata. *Regeneración*, núm. 201, 26 de septiembre de 1914.

En el transcurso de la Revolución Mexicana, los magonistas constantemente recomendaban a los yaquis: "Tomad todas las tierras, tomad los útiles de labranza, usad los canales y las grandes obras de irrigación que estaban en poder de los bandidos gringos y trabajad por vuestra cuenta sin respetar autoridad ni patrones". En consecuencia, festejaban con profundo entusiasmo que "nuestros queridos hermanos yaquis" se encuentren en "pleno periodo de reconstrucción social".

Con el Manifiesto de septiembre de 1911 como norma de conducta, nuestros abnegados compañeros están trabajando los campos, pues son agricultores por excelencia, y así como se ve hambre y dolor en los territorios ocupados por los carrancistas, en el territorio del que se han apoderado los yaquis hay abundancia y libertad. Cada yaqui es un guerrero, pero es al mismo tiempo un trabajador, y en las campiñas hermosísimas del Yaqui podría inspirarse algún poeta revolucionario al contemplar a los habitantes con el fusil terciado a la espalda, fecundando la tierra con su trabajo honrado y libre.¹⁹³

La propuesta anarquista de los magonistas de crear una nueva forma de vida social, autónoma y comunal, estuvo profundamente influida por la lucha zapatista y por los pueblos indios. En la época de la revolución, según los magonistas, vivían en México aproximadamente cuatro millones de indios.¹⁹⁴ En muchas de las comunidades indígenas existía la propiedad común de la tierra, las aguas y los bosques. El apoyo mutuo era una regla social en esas comunidades para la siembra, la recolección de las cosechas, la construcción de casas y caminos. La justicia se entendía y se ejercía de otra manera y "no había jueces ni alcaldes ni carceleros", así como

¹⁹³ Flores Magón, Ricardo. La Revolución Social en Sonora. *Regeneración*, núm. 177, 21 de febrero de 1914.

¹⁹⁴ De acuerdo con algunos estudios estadísticos, en México había 3 970 234 indígenas en 1885, lo que representaba el 38% del total de la población; en 1921, los indígenas sumaban 4 179 449 habitantes, equivalente al 29.16% del total de la población. Los magonistas, en efecto, proporcionaban una cifra demográfica muy cercana a la realidad del país. Véase Pla Brugat Dolores, Más desindianización que mestizaje. Una relectura de los censos generales de población, *Dimensión Antropológica*, vol. 53, septiembre-diciembre, 2011, pp. 69-91. Disponible en <http://dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p7401>

muchos de los males sociales (indigencia, prostitución, etcétera) no existían. La vida de las comunidades indígenas, llevó a los magonistas a concluir lo siguiente:

Se ve, pues, que el pueblo mexicano es apto para llegar al comunismo, porque lo ha practicado, al menos en parte, desde hace siglos, y eso explica por qué, aun cuando la mayoría es analfabeto, comprende que mejor que tomar parte en farsas electorales para elevar verdugos, es preferible tomar posesión de la tierra, y la está tomando con grande escándalo de la ladrona burguesía.¹⁹⁵

La forma de vida de los pueblos indios, antagónica a la occidental capitalista, era —y es— una condición histórica favorable para construir una vida libre, emancipada de la dominación y la explotación. La vida de las comunidades indígenas constituye una raíz profunda de la cual puede crecer el árbol del comunismo anárquico y crear sus bellas flores de libertad.

Como hemos expuesto en el presente escrito, los zapatistas, los yaquis y los magonistas tuvieron diversos puntos de confluencia histórica, entre otros, la expropiación de la tierra a las haciendas, la propiedad comunal de la misma, la vida comunitaria libre, la destrucción tanto del sistema capitalista como del principio de autoridad, encarnado en el Gobierno y en el Estado. Estas convergencias lograron sintetizarse históricamente en el ideal de "Tierra y Libertad" que, como bien afirmó Zapata, expresaba las esperanzas y los anhelos del pueblo mexicano.

¹⁹⁵ Flores Magón, Ricardo. El pueblo mexicano es apto para el comunismo, *op. cit.*

Producción de lo común, tramas comunitarias y formas de lo político

*Aprender de las luchas de los pueblos indígenas
para organizar nuestra propia experiencia*

Raquel Gutiérrez Aguilar¹⁹⁶

En el presente ensayo me propongo indagar en algunas de las estrategias políticas indígenas puestas en juego por comunidades y pueblos aymaras asentados en el entonces Alto Perú (hoy Bolivia), durante el periodo de rebeliones y levantamientos ocurridos durante la segunda mitad del siglo XVIII. Me interesa dialogar con aquella experiencia del pasado para alumbrar algunos de los desafíos que se abrieron durante la nueva ola de rebeliones y levantamientos a comienzos del siglo XXI, que aportan claves al debate contemporáneo sobre la política y lo político, así como para volver a preguntarnos sobre los caminos de la transformación social.

I. Estrategias políticas indígenas y comunitarias en tiempos de rebelión y levantamiento

Sinclair Thomson —sin duda el mejor historiador de las rebeliones indígenas anticoloniales aymaras— en *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, distingue y analiza los contenidos de al menos tres estrategias políticas distintas, desplegadas entre 1770 y 1783 por las tramas comunitarias sublevadas

¹⁹⁶ Profesora investigadora del Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Algunos de sus libros son *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*.

tanto en el Altiplano como en la región oriental de la Cordillera Central de los Andes. En primer término, discute la postura centrada en la búsqueda de independencia política, aspiración nacional y reconstrucción de Estado basada en un mítico retorno a la grandeza pasada, representada por el imperio Inka. Thomson argumenta que esta posición, más conocida y sostenida por Tupac Amaru y otros insurrectos alrededor del Cuzco, no debe confundirse con la mucho más compleja y radical impugnación política al orden colonial protagonizada por los aymara en el, por entonces, Alto Perú que combina dificultosamente dos contenidos estratégicos: el desconocimiento y rechazo de casi todas las leyes y regulaciones coloniales a nivel local con la simultánea instauración, como legítimas y generales, de las prácticas comunitarias reactualizadas y fortalecidas por el levantamiento.

El primero de estos ejes es claramente visible a lo largo de las revueltas registradas por Thomson, se expresa en el rechazo a la subordinación política indígena, en el repudio al rey de España y a todas las autoridades coloniales, en la quema de iglesias y de todos los símbolos de la religión colonial. También, por supuesto, en el radical rechazo al pago del tributo indígena y del diezmo religioso y, en ocasiones, en la quema de haciendas e incluso, en ciertos esfuerzos por destruir las ciudades coloniales como son los casos de Sorata y La Paz, durante la rebelión de Tupac Katari¹⁹⁷.

La historia de la insurgencia recuperada por Thomson muestra, pues, claramente aquello que en las rebeliones indígenas aymaras se buscaba impugnar, rechazar o destruir: las instituciones, creencias y relaciones sociales impuestas por el régimen colonial. Esto, sin duda, abría interrogantes sobre el tiempo en el cual, *sólo reinasen los indios*. Mucho se ha hablado de la manera como los indígenas insurrectos en ocasiones recuperaron para sí los títulos correspondientes al

¹⁹⁷ Para leer sobre la rebelión de Tupac Katari, existe un estudio historiográfico amplio y convencional con buena revisión de archivo realizado por María Eugenia del Valle de Siles, publicado en 1990 por Editorial Don Bosco en Bolivia. Un acercamiento crítico, donde la narración se hace desde el punto de vista de las comunidades sublevadas, puede encontrarse en Quispe, Felipe (1987). *¡Tupac Katari vive y vuelve, carajo!* La Paz: Ofensiva Roja.

dominio colonial; como cuando Tupac Katari se hace llamar virrey en su correspondencia y Bartolina Sisa es llamada virreina. Se cuestiona, a través de esto, la profundidad de la impugnación política desatada, en tanto se asumen los títulos ajenos. Se pone en duda entonces, si en la afirmación *de facto* de la autonomía material y política indígena ocurrida durante la rebelión, se alcanza también la necesaria autonomía simbólica para que el poder, en el tiempo *cuando sólo reinasen los indios*, sea de una naturaleza distinta, no simétrica; sino más bien antagonica e inconmensurable con el régimen colonial. Esta es a fin de cuentas la cuestión política de fondo.

De ahí la relevancia del segundo eje señalado por Thomson para aprender de las rebeliones, es decir, cómo fue que los insurrectos buscaron instaurar, como legítimas y generales, sus prácticas políticas y sociales comunitarias reactualizadas y fortalecidas por el levantamiento. Un gran problema para contestar estas interrogantes está en las fuentes disponibles. En la mayoría de los casos, se cuenta únicamente como legado escrito con las declaraciones judiciales registradas durante los procesos penales tras el aplastamiento militar de la rebelión. En esas fuentes, tal como han reflexionado los historiadores de la escuela poscolonial, quienes declaran ante tribunales penales se ven traducidos e interpretados al lenguaje, al marco conceptual y discursivo de los sectores dominantes anteriormente amenazados.¹⁹⁸

Más allá del problema de las fuentes, vale la pena indagar en la gran cantidad de interrogantes políticas que se abren a partir de esta segunda clave propuesta por Thomson: la tendencial instauración, como legítimas y generales, de las prácticas comunitarias reactualizadas y fortalecidas por el levantamiento. Para discutir estos asuntos, haré un salto en el tiempo presentando algunas de las ideas políticas que los herederos de Tupac Katari y Bartolina Sisa desplegaron a comienzos del siglo XXI, en ocasión de la ola de levantamientos y rebeliones aymaras que cimbraron Bolivia entre 2001 y 2005. Son dos

¹⁹⁸ Sobre este tema se puede revisar, en particular, el clásico texto de Ranahit Guha sobre "La prosa de la contrainsurgencia". Una traducción de este texto fue publicado en Bolivia en 1997 en una compilación organizada por Silvia Rivera.

las ideas que me parecen más significativas. La primera gira en torno a las maneras en que los hombres y mujeres aymaras en estado de rebelión, con todos los caminos de la región altiplánica bloqueados y habiendo instaurado prácticamente un nuevo cerco a la ciudad de La Paz, presentaron sus propuestas políticas. La otra, se orienta por lo que algunos pensaban que podía y debía hacerse, una vez que Evo Morales ocupó la presidencia a comienzos de 2006.

En junio de 2001, después de tres semanas de bloqueo de caminos, los aymaras rebeldes presentaron un plan de lucha en donde proponían la “modificación de todas las leyes”. Argumentaron que mantendrían el levantamiento hasta que se modificaran la Ley de Minería, la Ley de Hidrocarburos y la Ley Forestal; la ley de aguas había sido modificada un año antes después de la Guerra del Agua. Exigían también la modificación de la ley del servicio militar y de la ley de organización judicial. Finalmente, también se proponían recuperar casi cuatro millones de hectáreas de tierras “propiedad de la nación”, exigiendo su reparto inmediato para todos los jóvenes mayores de 18 años. Establecían que ese reparto se haría a través de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia Bartolina Sisa (FNMCB “BS”).

Se trataba pues, de un plan de lucha que planteaba con claridad la querrela de fondo por la riqueza material en Bolivia: minerales, hidrocarburos, recursos forestales y, sobre todo, tierras, se convertían en objeto de disputa pues, por un lado, se vetaban las leyes vigentes —neoliberales y organizadas en torno a regímenes de concesión privada— siguiendo el camino abierto en la Guerra del Agua y, por otro, se planteaba el dominio originario como eje de las nuevas relaciones de propiedad y la organización de los derechos de usufructo, de acuerdo a las prácticas políticas de las comunidades. Las tramas comunitarias indígenas en estado de rebelión, como en muchos otros casos, conocían muy bien la ley que había que derrotar y diseñaban un camino explícito para hacerlo.

Los aspectos que se impugnaban en las leyes relativas a recursos forestales, minería e hidrocarburos eran básicamente los derechos de gobierno y administración de tales bienes, que brotan de la

propiedad estatal y del régimen de concesión —es decir, de la privatización fáctica de los territorios según disposiciones liberales—. Entonces, por un lado, se impugnaban y desconocían radicalmente las prerrogativas estatales de fijar términos de uso y usufructo de riqueza material específica, y de ahí la importancia de que todo volviera al dominio originario, es decir, que fuera puesto bajo control de los propios ayllus y pueblos. Por otro lado, se establecía un camino para la desarticulación del mando central del Estado, en tanto se proponía que la autorización en última instancia de cualquiera de estas actividades económicas quedara en manos de las autoridades originarias de la región donde se encontrarán los recursos.

Este es, para mí, el camino del *Pachakuti* que diseñaron los y las insurrectas en los momentos abiertos de la rebelión. Sus propuestas, como puede verse, no se proponían en términos abstractos al asunto de la toma del poder; más bien, se ocupaban de establecer formas concretas de ejercerlo *de facto* y colectivamente. Expandían las formas políticas comunitarias subvirtiendo el espacio público-estatal organizado en torno a la representación política, sujetándolo a las lógicas internas de la política comunitaria: amplia deliberación colectiva para acordar los fines a conseguir, mandato claro a quien ha de encargarse de ello y fijación de que las decisiones de última instancia permanecen a nivel de base. No se trataba pues, como después sucedió, de que algunos ocuparan el añejo lugar de los dominadores y de la producción reprivatizada de decisión política. Lo que importaba era reapropiarse de las capacidades de producción colectiva de decisiones políticas, como camino y mecanismo para reapropiarse de la riqueza material en su conjunto, colocándola, para su uso y usufructo, bajo control de las diversas tramas comunitarias. Nada más, nada menos.

Este camino o estrategia de *Pachakuti* confrontó, sin embargo, dificultades muy hondas: su alcance territorial se limitaba a menos de la mitad del territorio boliviano en su conjunto; básicamente a las tierras altas de la región occidental del país y a ciertas zonas de los valles interandinos y, eventualmente, de algunas regiones periurbanas de Cochabamba. A lo largo de aquellos años de levantamiento, los aymaras insurrectos no tuvieron capacidad de establecer vínculos

fértiles con los habitantes de tierras bajas orientales. Por lo demás, la perspectiva política que articularon como plan de lucha en momentos de rebelión abierta requeriría de claves renovadas para pensar la composición política más allá de los ayllus y territorios de cada quien. Claves que no alcanzaron a madurar oportunamente y cuyo debate se vio obstaculizado y empañado por otras ofertas políticas en competencia, como la del MAS, mucho más concordantes con la idea dominante de política. Desde ahí se desplegó, después, la reconstrucción de un Estado calificado como "plurinacional" que se ha dedicado a relanzar un tipo misógino y rapaz de capitalismo extractivista que reedita mecanismos cuasicoloniales de sujeción política; pero este no es el tema que estamos abordando.

A mi entender, lo que ocurrió en aquellos años alumbró un camino de transformación económica y política anclada en las tramas comunitarias, que puede expresarse como la apertura de un horizonte comunitario-popular de autoemancipación que simultáneamente transforma y conserva, expandiendo las lógicas políticas comunitarias centradas en la garantía de reproducción de la vida colectiva, humana y no humana y sujeta, por tanto, los procesos de acumulación de capital, limitándolos, entrampándolos y quizá, tendencialmente diluyéndolos. Todo esto lo hace amplificando la escala en la cual las decisiones políticas se producen desde prácticas y saberes comunitarios.

¿Por qué afirmamos lo anterior? Si ponemos atención a las ideas políticas que se sintetizaron en el plan de lucha mencionado más arriba, no sólo se trataba de asegurar la no destrucción de los territorios donde las tramas comunidades habitan. Efectivamente, se decía claramente NO a la violenta y depredadora práctica capitalista y colonial de arrasar con todo lo que existe en los territorios comunales para volverlo proceso de acumulación mercantil-capitalista. Sin embargo, se iba más lejos: la tarea conservadora de la riqueza material existente, cuya apropiación por el capital se vetaba, se matizaba con una propuesta práctica de transformación a escala más amplia, estableciendo una tensión entre conservación y transformación cuyo eje es la práctica política comunitaria con capacidad expansiva.

No es casual que desde miradas capitalistas-progresistas a las tramas comunitarias y pueblos indígenas siempre se los haya criticado

—haciendo gala, por lo demás, de una ignorancia inmensa— como estructuras sociales cerradas que “veneran” el “atraso”. No hay nada más falso que ello. Veamos: si de entrada las y los voceros de las tramas comunitarias en lucha establecían su rotundo rechazo a la devastación impuesta por las “aperturas” capitalistas (neo)liberales en materia de riqueza material —que no son sino gigantescos procesos de *despojo múltiple* (Navarro, 2015)—, siendo respaldados por decenas de miles de hombres y mujeres que bloqueaban caminos, impedían la circulación de mercancías y recuperaban control de sus territorios. No únicamente decían eso. Afirmaban, también, que los “representantes democráticos” del pueblo boliviano, esto es, los diputados y los senadores, debían reescribir todas las leyes para ajustarlas a lo que se enunciaba como mandato colectivo desde los pueblos y comarcas alzados: no a la continuación de la depredación y expropiación sin sentido —para los movilizados— de la riqueza material de los territorios que habitamos. Más aún, se establecía que tales “decisiones generales”, una vez tomadas, debían de todas formas ser ratificadas y validadas localmente. Y, en caso de no convenir, vuelta a empezar con el ajuste de tales disposiciones generales.

Uno de los rasgos más importantes que ha sido destacado por los historiadores en momentos de rebelión es que quienes se han levantado expresan su disposición práctica de no *con-formarse* —es decir, de no tomar la forma social— que a la larga se diagrama y establece a partir de la ley. No es que la ley diseñe la sociedad, ni mucho menos; pero la ley y el andamiaje institucional que le es consustancial lo que hace es fijar la forma de la relación de fuerzas dentro de las relaciones sociales en un momento determinado. La rebelión ocurre cuando alguna colectividad no está dispuesta a *con-formarse* según los modos en que se han fijado los términos que enmarcan y establecen la coexistencia colectiva. El *Pachakuti*, por su parte, es un camino que avanza desde la rebelión. Cuando el *Pachakuti* se despliega, no únicamente se impugnan y desconocen las leyes que existen, sino que lo que de por sí existe, en tanto se ha construido históricamente —como estructura política ajena—, busca ser reconfirmada, reconfigurada, reorganizada de tal manera que las prácticas comunitarias que alimentan la rebelión se vuelvan la forma general de organizar la convivencia.

En el caso de Bolivia lo más importante en términos políticos desde las tramas comunitarias, como ya se ha expresado, fue la búsqueda de romper los términos de la delegación política que articula la moderna —y colonial— escisión entre economía y política. El afán de los movilizados, durante los momentos más enérgicos de la rebelión, no era “ocupar” el aparato de gobierno y el poder legislativo; sino más bien, debilitar las formas liberales de lo político y expandir las prácticas políticas comunitarias, peleando por convertirlas en ejes legítimos —y legales— para organizar la convivencia general.

Es por tal razón que en aquellos momentos de rebelión abierta aparecía todo un nuevo léxico político que, pese a su fuerza, no dispuso del tiempo suficiente como para organizar el nuevo lenguaje que se requería: ‘soberanía social’ y ya no ‘soberanía nacional’; ‘dominio originario’ y ya no ‘dominio de la nación’; ‘propiedad social’ y ya no ‘propiedad estatal’ ni ‘propiedad nacional’. Se iban poco a poco, con la habilidad del artesano, presentando piezas expresivas para nombrar lo que desde posturas liberal-coloniales contemporáneas es negado y desvalorizado también con palabras. Cada uno de estos términos no alcanzó a ser todavía (Bloch) pieza ordenada en un proyecto de transformación más o menos organizado y, por tanto, abiertamente comunicable. El nuevo léxico político se iba produciendo —o quizá manifestando— en la medida en que la propia rebelión se amplificaba y se expandía; y lo hizo, siempre, en condiciones de gran dificultad, pues tenía que contraponerse a los también sistemáticos esfuerzos de captura semántica —y también política y organizativa— de cada nuevo término, por parte de quienes veían su capacidad de dominación y explotación en peligro de desvanecerse.

Viendo en retrospectiva, más de una década después de que se ha construido en Bolivia, autoritaria y dificultosamente una nueva normalidad, el mayor peligro político vino del proyecto de reconstrucción de Estado plurinacional que se superpuso —con mucho apoyo extranjero— a la tendencial construcción de articulación política con rasgos más cercanos a claves republicanas y confederalistas —expresándolo en términos políticos modernos—. No es el objetivo del presente trabajo discutir los límites y dificultades a los anhelos de transformación política que se han reconstruido

durante el gobierno del MAS; valga nomás la aclaración de que el vaciamiento político de lo que pudo ser alcanzado —para hablar en términos del tiempo abierto de Bloch— en la construcción del Estado plurinacional, vino de la mano del pacto de la organización partidaria dominante —el MAS— con los terratenientes del Oriente, para garantizar la permanencia del latifundio en tierras bajas. Este resultado, sin embargo, no debe oscurecer la atención a las novedades políticas que efectivamente brotaron durante los momentos de los levantamientos desplegados.

II. Acercamiento a la idea de transformación social comunitaria en tiempos no extraordinarios

El domingo 10 de agosto de 2008, en ocasión del primer referéndum ratificatorio de Evo Morales en el cargo de presidente, conversando con compañeras del sindicato de vendedoras de pescado en El Alto, ellas me compartieron la siguiente clave para argumentar por qué había que votar por el SI, es decir, por la ratificación:

Que Evo se haga cargo de que los extranjeros y los q´aras no molesten, nosotras nos hacemos cargo de todo lo demás.

Las compañeras hacían explícita una diferencia entre sociedad y gobierno —o más bien, entre “el común” y los “encargados”—, expresando simultáneamente su preocupación de que esa diferencia no se volviera una jerarquía, tal como ocurre en la práctica política comunitaria: “El tiene su tarea, nosotras la nuestra”. E insistían: “que Evo no quiera venir a decirnos qué hacer”.

Se expresa en esta formulación una crítica de fondo a las nociones básicas de la política y lo político que sin duda vale la pena explorar. Una primera cuestión es la comprensión de la transformación social como un asunto colectivo, común, expresado en primera persona del plural, que no desconoce que existen otras tareas que deben ser cumplidas, a las cuales se alude como la actividad de ‘detener la agresión’, de asegurar que quienes tradicionalmente han agredido el tejido comunitario andino, sencillamente no puedan hacerlo; que no permitamos que lo hagan: esa era, según ellas, la tarea de Evo y por tal razón, valía la pena la ratificación.

Preguntando a las compañeras qué teníamos entonces que hacer “nosotras”, ellas aludían a múltiples asuntos sobre los que había que ocuparse: asegurar el abasto del agua a todas las casas de la ciudad, mejorar las condiciones de los barrios y pueblos, garantizar que todos los niños y jóvenes recibieran educación, organizar de mejor manera el cuidado de la salud, etc. Se referían a una constelación de actividades muy variadas que versaban, todas ellas, sobre las condiciones materiales necesarias para garantizar la reproducción cotidiana de la vida, entendiéndose ellas mismas, y al conjunto de organizaciones y tramas comunitarias que habitan, como *protagonistas de todos esos cambios*. La garantía de la reproducción material y simbólica de la vida colectiva se colocaba en el centro, lo “demás”, en particular la regulación de los procesos de acumulación de capital, se ordenaban como lo secundario, lo que venía después.

Se expresa acá que, después de 2006 y de la llegada de Evo Morales a la presidencia del gobierno, desde el punto de vista de algunas mujeres luchadoras, no ocurría únicamente una renovada querrela por el excedente; sino que, jugando con las palabras de Zavaleta Mercado, la *disponibilidad de masas* apuntaba a garantizar *que también la gestión y decisión sobre el excedente quedara bajo su control de manera diversa y polifónica*. Se ratificaba pues el horizonte de sentido comunitario-popular, parcial y tensamente contrapuesto al que se inscribe en lo que el propio Zavaleta señala como eje de lo nacional-popular:

El problema que interesa estudiar en esta investigación es el que propone la formación de lo nacional-popular en Bolivia, es decir, la conexión entre lo que Weber llamó la democratización social y la forma estatal. Con esto entendemos las pautas de socialización tal como existieron y sus índices de poder, así como los llamados proyectos de masa. En otros términos, la relación entre el programa y la factualidad.

Si avanzamos en el rastreo crítico de la compleja amalgama de acontecimientos que han ocurrido desde 2008, podemos notar que la clave crítica enunciada desde la experiencia histórica de estas mujeres aymaras de El Alto, en lucha contra la civilización patriarcal del capitalismo colonial, ha ido paulatinamente siendo

olvidada, desechada. Y es así porque, como bien dice Zavaleta en su ensayo sobre "El Estado en América Latina", a lo largo de esta década progresista se ha generalizado y profundizado la lógica del valor abstracto sobre amplios paisajes de la geografía social-natural (Echeverría, 1998). La capacidad expansiva de lo político comunitario no sólo se ha contenido y boicoteado desde afuera y desde arriba, sino que se ha revitalizado la relación-del-capital como lógica de separaciones y expropiaciones que fija como única válida una sola forma de interdependencia colectiva. Desde la clave que cultivamos, la lógica del valor abstracto, en primer lugar, tensa, agrede y niega los diversos mundos de la reproducción material y simbólica de la vida social que no se ciñen al marco diseñado bajo claves de intercambio mercantil, en los cuales el proceso de producción se distingue y opone a los procesos de consumo. En segundo lugar, agrede, invisibiliza y niega los tiempos vitales —colectivos e individuales— dedicados a lo que —en clave comunal— se nombra como "trabajo de servicio"; es decir, los tiempos donde las colectividades humanas se hacen cargo de sus asuntos colectivos de incumbencia común, tiempos donde se desarrollan procesos de producción de decisión política (asamblea), de organización de la actividad colectiva (cargo), de reunión de la colectividad para encargarse por sí misma del cuidado y expansión de los bienes comunes (faena) y de los tiempos y actividades dedicadas al goce colectivo (fiesta) (Martínez Luna, 2013).

Desde finales de 2008, agrediendo y negando esa diversidad de tiempos vitales para la reproducción de la vida en clave no mercantil y para la producción de lo común como revitalización sistemática del lazo y los vínculos que incluyen a cada quien en un "nosotros" abierto y en marcha, las decisiones sobre los asuntos colectivos se han concentrando cada vez más, organizándose en clave estatal moderna en versión Pluricultural y, por supuesto, aunque esto no se diga, monológica. Así, en Bolivia se ha producido a lo largo de estos años, una gigantesca presión sobre *la forma de la trama de interdependencia* que constituye la formación social-económica boliviana hoy; forzándola a adquirir aceleradamente las fracturas y escisiones entre economía y política, entre producción y reproducción, entre producción y consumo, entre campo y ciudad,

entre tiempo de trabajo —asalariado— y tiempo de ocio. Escisiones y rupturas, todas estas, que configuran la trama de interdependencia básica de la forma capitalista de estar y hacer en sociedad, es decir, de vivir cotidianamente la vida social como negación de la vida común, humana y no humana.

Esta gigantesca presión se ha hecho posible a partir no sólo de reconstruir principios formales de organización del mando político, supuestamente fundados en algún principio de igualdad, como ocurre dentro de las sociedades capitalistas políticamente más maduras. En Bolivia las diferencias no han sido respetadas y, al igual que en otras experiencias, han buscado ser jerarquizadas y rejerarquizadas estableciendo distancias y marcando posibilidades y límites a partir de ellas. Lo que es distinto en Bolivia —y es dramático— es que la clave para hacerlo no ha sido la igualdad sino la explícita y altamente paralizante jerarquización de las diferencias supuestamente enunciadas desde un “gobierno plurinacional encabezado por un indígena”.

Son muchas las jerarquías que han sido fijadas también desde una posición de izquierda, que pretende que son los oprimidos quienes ahora hablan. Esto ha ocurrido, otra vez, como un dificultoso y largo *proceso de expropiación* de la creatividad y la energía social (Salazar, 2015). Ejemplo de esto es lo sucedido en el marco de la Asamblea Constituyente entre 2006 y 2008 cuando el bloque campesino-indígena-originario —que es la categoría de autodesignación que se usaba para nombrar la diferencia y especificidad de un rasgo que ya no sería posible negar a la hora de establecer un pacto político renovado— se fue paulatinamente convirtiendo en el bloque de constituyentes del MAS, en relación de obediencia y acato de las decisiones tomadas desde la cúspide del mando político del partido; distinguido y contrario a todo lo demás, incluida cualquier disidencia u objeción que proviniera desde sus propias filas partidarias.

Fue así que las múltiples voces que habían recuperado capacidad de enunciación política, que provenían de distintos mundos de la vida —y por tanto, de experiencias históricas sedimentadas, también diversas, que proponían una amplia gama de palabras renovadas para expresar los anhelos y caminos de *Pachakuti*—, fueron poco a poco devaluadas para quedar sujetas a un código monocorde y previsible:

el que pone en el centro el relanzamiento de nuevos ciclos de acumulación de capital, fijando tal cosa como imperiosa necesidad, al tiempo que marca los límites de lo político justamente desde ahí.

De esta manera, comenzó a colapsar un sentido de inclusión autoproducido a partir de la palabra que circula —muchas veces de manera tensa— en la constelación de mundos de vida que habitan Bolivia, en el monólogo de una sola instancia que se ambiciona infalible y que sanciona cruelmente cualquier desafío. Reiteración tragicómica, entonces, de una historia añeja. Conversión de las diferencias en jerarquías primero, imposición de la lengua legítima que, entre otras cosas, fija rígida y exteriormente los términos de discernimiento o distinción de lo distinto: quien se pliega a la palabra autorizada y superior de Evo Morales puede pertenecer a su entorno, quien no lo hace queda excluido y se pretende marcar también desde el gobierno sobre qué y cómo se ha de hablar para intervenir en política. De ahí la anulación en marcha de la variedad exuberante de diferencias más o menos articuladas que se pusieron en juego en las luchas y que fueron, qué duda cabe, la fuente de la fuerza de transformación social y política a comienzos del siglo XXI (Gutiérrez, 2008); codificación de cualquier diferencia en clave estatal para volverlas administrables o suprimibles; lógica totalizante de la valorización del valor recuperado *momentum* desde un eje político ocupado por quien fue un indígena cocalero y acompañado por quien pensó desde la izquierda cómo impulsar procesos colectivos de autoemancipación desde las diferencias. Esto sucediendo una vez más, y de forma estridente, casi histérica. De ahí la pertinencia de una reflexión más honda acerca de lo comunitario y su contraste con la clave indígena.

Lo indígena y lo comunitario: hilos de una contradicción

Propongo ahora discutir brevemente una clave cultivada en colectivo¹⁹⁹:

¹⁹⁹ Esta formulación se ha enunciado y elaborado en las sesiones periódicas del Seminario Entramados Comunitarios y Formas de lo Político que organiza el Programa de doctorado en el que trabajo. Gladys Tzul (2016) es quien con más atención ha indagado en ella.

Lo indígena no necesariamente es comunitario y lo comunitario no necesariamente es indígena.

La discusión sobre el carácter no necesariamente indígena de lo comunitario la hemos alimentado, en primer lugar, a partir de la experiencia de la Guerra del Agua en Cochabamba, Bolivia, protagonizada por una potente articulación social entre al menos tres distintas experiencias de resistencia y lucha: una de raíz comunitaria —el tejido de comunidades de regantes de los valles interandinos de Cochabamba—, otra de matriz popular-sindical —expresada en la Federación de Trabajadores Fabriles de Cochabamba— y otra, comunitaria-popular constituida por los hombres y mujeres acuerpados en los sistemas independientes de agua potable, desparramados sobre todo en las zonas periféricas de la ciudad (Linsalata, 2015). La densidad política de aquellos sucesos, cuando se conjugaron cooperativa y creativamente multiplicidad de experiencias y prácticas políticas de lucha y transformación social perseverando en una finalidad compartida, alumbró posibilidades inéditas de producción, no sólo de horizontes de sentido renovados, sino de articulación de diferentes dispuestos a generar relaciones sociales tendencialmente anticapitalistas (Gutiérrez, 2008). Aquellas luchas alumbraron la fuerza de la calidad expansiva de lo comunitario más allá de la clave indígena, en tanto mostraron la capacidad colectiva expansiva de producción de lo común a mayor escala. De ahí que nuestro proyecto de investigación acerca de la producción de lo común y las claves políticas renovadas que surgen desde ello, entienda *lo común*, por un lado, como categoría crítica, es decir, que se produce y realiza como lucha y, por otro, que refiere a una relación social. Lo común, en tal sentido no son únicamente bienes que se comparten y gestionan de determinada manera, ni códigos políticos de autorregulación de las colectividades distintos a los moderno-liberales. Para nosotras, lo común como relación social, es un modo y una capacidad colectiva de creación y cultivo de vínculos centrados en la garantía de la reproducción material y simbólica de la vida, que genera tramas de interdependencia distintas e inmediatamente contradictorias con las separaciones que permiten la existencia y expansión del capital como relación social (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2016).

Por otra parte, nuestra reflexión también se ha nutrido de las largamente negadas luchas comunitarias indígenas en Guatemala, que durante más de una década quedaron bloqueadas por la reducción de sus contenidos más vitales de transformación, al reconocimiento de ciertos derechos culturales acotados en el Estado guatemalteco, reconstruido a partir de los Acuerdos de Paz en 1996. Tales Acuerdos negaban y desconocían lo relativo a la posesión y usufructo de tierras y aguas por parte de los diversos pueblos indígenas de ese país, tanto como ocultaban radicalmente sus propios y variados sistemas de gobierno, esto es, de producción colectiva de acuerdo, de decisión política y de autoridad.

El acercamiento crítico a estas dos experiencias a lo largo del tiempo, así como la reflexión de los alcances y límites de la fuerza del movimiento indígena, principalmente en Bolivia, México, Ecuador y recientemente en Guatemala, para transformar o entramparse en las estructuras estatales de dominación política, nos empujaron a distinguir con claridad la clave étnica exteriormente determinada que identifica y por tanto, habilita la administración estatal de los pueblos indígenas de América Latina, y la clave comunitaria de subversión e impugnación del orden político y económico de dominación vigente alterando las texturas y significados sociales de múltiples acciones colectivas que en ocasiones se abre paso hacia nuevas e insólitas alianzas.

Esta distinción analítica no niega, de ninguna manera, que sean los pueblos indígenas de América quienes con mayor perseverancia han cultivado la capacidad colectiva de producir y cuidar lo común, que es garantía de autonomía y autogobierno. Es más, no niega sino que reconoce y se empeña por aprender de los aportes de las luchas históricas y contemporáneas de los pueblos indígenas. Sin embargo, se propone enfatizar que la clave étnica de análisis no es necesariamente comunitaria, y que lo comunitario y la capacidad de producir lo común no necesariamente se fundan en comunidades étnicamente distinguidas.

Así, la clave comunitaria o comunitaria-popular, de la transformación social nos ha permitido volver inteligibles conjuntos de potencias y dificultades del curso de las luchas sociales protagonizadas,

sobre todo, aunque no únicamente, por pueblos indígenas que, bajo otra perspectiva, no logran ser explicitadas ni cabalmente comprendidas. Tal es el contenido, por ejemplo, de la discusión crítica que Gladys Tzul (2016) realiza en torno a las prácticas y objetivos políticos del llamado Movimiento Maya en Guatemala, alumbrando dos rasgos centrales de la potencia política de las tramas comunitarias de Totoncapán: la centralidad del trabajo colectivo o *k'axk'ol* que reiteradamente reproduce el entramado comunitario, así como la habilidad de esa misma trama para regenerar anualmente sus vínculos, revitalizando formas de autoridad al interior de sistemas de gobierno local que regulan el cuidado y uso de la riqueza material disponible.

Trabajo colectivo de servicio para producir y cultivar lo común y formas propias de autoridad y gobierno son entonces, según nuestra perspectiva, las claves del horizonte comunitario —popular que se alcanzó a vislumbrar en Bolivia hace más de una década—, iluminando y abrevando de esfuerzos todavía más antiguos, que renacen bajo formas particulares en las luchas contemporáneas. Desde el íntimo y profundo conocimiento de tales capacidades hablaban las pescaderas de El Alto. Su horizonte de deseo está hoy entrampado en la consolidación defensiva de un proyecto estatal tendencialmente en crisis.

Puebla, octubre de 2017.

Bibliografía

- Bloch, Ernst (2004). *El principio esperanza*. Tomo I. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla, México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades–BUAP.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, Escárzaga F., Carrillo J., Capece E. y Borries Nehe (Coord.) (2014). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol. III. Ciudad de México: UAM-BUAP-CIESAS- CEAM.

- Gutiérrez Aguilar, Raquel, Navarro Mina, Lorena y Linsalata, Lucía (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En: Lucía Linsalata, Daniel Inclán y Margara Millán (Coord.). *Modernidades alternativas y nuevo sentido común: hacia una modernidad no capitalista?* Ciudad de México: FCPyS-UNAM.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Ediciones Tinta Limón/Universidad Internacional de Andalucía.
- Linsalata, Lucía (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba*. Bolivia: SOCEE/Autodeterminación/Fundación Abril.
- Martínez Luna, Jaime (2013). *Textos sobre el camino andado*. Tomo I. Oaxaca, México: CAMPO-CSEIIO.
- Méndez García, Elia (2016). *Recordar y olvidar sobre la minería en la tradición de lucha por lo común en la Sierra Juárez de Oaxaca*. Tesis de Doctorado en Sociología. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Navarro Trujillo, Mina Lorena (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México: Bajo Tierra Ediciones/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego" BUAP.
- Salazar, Huaskar (2015). *Se han adueñado del proceso de lucha. Horizontes comunitario-populares en tensión y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS*. La Paz, Bolivia: Autodeterminación/SOCEE.
- Thomson, Sinclair (2017). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Ciudad de México: Libertad Bajo Palabra/SOCEE.
- Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'.* Guatemala: SOCEE-Tzikin.
- Zavaleta, René (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Zavaleta, René (2009). El Estado en América Latina, En *La autode-terminación de las masas*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ CLACSO.

Rebeliones y proyectos de autonomía de los pueblos indígenas frente a la guerra capitalista

Alejandra Guillén González²⁰⁰

La Cátedra Jorge Alonso está enfocada este año a las rebeliones, proyectos de autonomía y resistencias de los pueblos indígenas de México, que en el primer seminario comenzó con las luchas anti-coloniales de los siglos XVI y XIX, y continuó con el momento histórico en que el Ejército Libertador del Sur y el Movimiento Magonista crearon formas de lucha y organización revolucionarias. Lo que hoy nos convoca son las luchas de los pueblos indígenas de las últimas dos décadas, que coincide con el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la creación del Congreso Nacional Indígena, así como con la profundización del sistema neoliberal y la intensificación de la guerra y el despojo de la última década.

Lo que nos toca esta tarde es hacer un puente con esa memoria para recordar que la guerra, la tormenta, lleva siglos, al igual que las luchas de resistencia de los pueblos indígenas; pero que también hay una continuidad de las resistencias y de las luchas de los pueblos, que particularmente en esto llevan más de 500 años.

Primero hablaré de cómo se muestra la guerra hoy y compartiré algunas experiencias de los sujetos que configuran la liberación, quiénes caminan con un horizonte de rebeldía anticapitalista, siendo ahí donde está el germen del pensamiento crítico para enfrentar el desafío de destruir lo que nos destruye.

²⁰⁰ Lic. en Ciencias de la Comunicación y maestra en Ciencias Sociales. Periodista independiente, autora del libro *Guardianes del territorio. Seguridad y justicia comunitaria en Cherán, Nurío y Ostula*.

La guerra

En octubre de 2016, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena acordaron participar en las elecciones para la presidencia de 2018, y conformar un Concejo Indígena de Gobierno que tendría como vocera a una mujer indígena, con la intención de dar un paso ofensivo para frenar la guerra capitalista. La convocatoria es a organizarnos y a fortalecer las resistencias y las rebeldías que puedan parar la catástrofe.

De esa guerra hablaré, de la que enuncian los pueblos indígenas (aunque no sólo ellos), que han sido de alguna manera como los vigías, con una mirada más larga, hacia atrás, hacia los lados y hacia adelante para pensar ante qué sujeto tenemos que resistir.

Pablo González Casanova explica la confusión en la que estamos inmersos en el artículo “La guerra y la paz en el siglo XXI”²⁰¹:

El recurso a los sistemas complejos autorregulados e inteligentes permite montar variados teatros de guerra que hacen particularmente difícil, a sus víctimas o a sus opositores o enemigos, desentrañar el sentido de lo que ocurre. No saben contra quién luchan ni con quién, como que los enemigos y amigos han sido suplantados por su verdadero enemigo, que juega a la guerra con ellos y que con los suplentes los distrae de la guerra de veras, y los enreda y derrota.

En las luchas de distracción y “guerras a modo” los insumisos no arriesgan su vida por lo que creen o por quien creen, sino contra el falso enemigo que les pone en el frente de batalla su verdadero enemigo. Sus triunfos son en realidad victorias de su verdadero enemigo y —lo que sí son suyos— son sus fracasos.

Esa supuesta guerra contra las drogas funciona más como una estrategia de contrainsurgencia que se despliega como parte del proyecto capitalista que incluye la mercantilización de toda la vida.

Noam Chomsky es uno de los académicos que plantea que el problema de la droga y la política de supuesto combate es utilizada

²⁰¹ Publicado el 20 de enero de 2017 en la página web *América Latina en Movimiento*: <https://www.alainet.org/es/articulo/182982>.

como una campaña de contrainsurgencia en otros países, que funciona como "una forma de deshacerse de una población superflua, es una limpieza social".²⁰²

Carlos Fazio (2013) ha insistido que esta supuesta lucha contra el narco está atada a las directrices de Washington, resultado ineludible de una antigua relación bilateral dependiente y asimétrica que cristalizó en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN, 1994) y se profundizó con la Alianza para la Seguridad y la Prosperidad de América del Norte (ASPA, 2005). Posteriormente, Felipe Calderón firmó la Iniciativa Mérida, en 2007, e intensificó la violencia en todo el país. Se creó un escenario bélico como es el de la "guerra contra el narco" y justificó la represión interna y la presencia de agentes encubiertos expertos en desestabilización. Así, se preparó a la población para que aceptara la continuidad de las técnicas usadas durante la guerra Sucia en México, que incluye grupos paramilitares, desapariciones, asesinatos, represión (Fazio, 2016).

En el comunicado "Llegó la hora", el Congreso Nacional Indígena advierte:

Nos encontramos en un grave momento de violencia, de miedo, de luto y de rabia [...] Vemos el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres, de niños por el hecho de ser niños, de pueblos por el hecho de ser pueblos. La clase política se ha empeñado en hacer del Estado una corporación que vende la tierra que es de los pueblos originarios, campesinos, urbanos; que vende a las personas como si fueran una mercancía que se mata y se entierra como materia prima de los cárteles de la droga, para venderlas a las empresas capitalistas para que las exploten hasta que enfermen o mueran, de venderlas en partes para el mercado ilegal de órganos. A esto se suma el dolor de los familiares de las personas desaparecidas, que deben buscar por su propia cuenta a sus seres queridos. Y ante toda esa repugnancia, nos siguen diciendo que votemos, que creamos en el poder de arriba, que sigan dibujando e imponiendo nuestro destino.²⁰³

²⁰² Entrevista que David Brooks le realiza a Noam Chomsky. La guerra antinarco es un invento para limitar las libertades: Noam Chomsky. *La Jornada*, 17 de junio de 2011. Consultado el 05 de octubre en <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/17/politica/004n1pol>

²⁰³ Emitido el 28 de mayo de 2017, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, y publicado en el link: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/05/28/llego-la-hora-cni-ezln/>

Esa guerra, entonces, sirve más como una estrategia para continuar con el despojo, la explotación, la dominación.

Por ello, es tan relevante mirar las luchas con un horizonte anti-capitalista, porque es donde se está defendiendo la vida, la libertad, la dignidad; es donde se imagina la autonomía, donde se resguarda la tierra y donde se recrea el pensamiento crítico. Es con este horizonte que se puede resistir a la guerra y construir algo distinto, hacer la revolución. En ese sentido, comparto algunas imágenes de guerra y resistencia.

I

La esclavitud, hoy

A una hora de la ciudad de Guadalajara está el municipio de Tala, a un costado del bosque La Primavera. En los años 2012, 2013, comenzaron a desaparecer hombres con cierto perfil. Lo que se cuenta anónimamente es que eran jóvenes fornidos, bragados, buenos para pelear, con gusto por andar de fiesta. En 2014, se realizó una misa para pedir por los desaparecidos y a esta acudieron al menos 60 familias que buscaban a su ser querido. Una de las madres de estos jóvenes refiere que las empresas del narcotráfico se llevaron primero a los jóvenes de la región y luego recurrieron a gente de la Zona Metropolitana de Guadalajara, poniendo anuncios de trabajo para guardias de seguridad privada. Al llegar a la cita, los “reclutadores” se llevaban a los jóvenes forzosamente a campamentos a la sierra de Ahuisculco, donde los entrenaban para sicarios o para otras labores de la empresa, como laboratorios para fabricar droga sintética. ¿Por qué en esa sierra? Por el puerto de Manzanillo sabemos que entran químicos provenientes de Asia para hacer drogas sintéticas y justo en la entrada a Guadalajara (por avenida López Mateos,) dan vuelta a la izquierda donde están las gasolineras Las Cuatas y toman el libramiento que conecta con Tala, justo por detrás del bosque La Primavera. A mitad del camino está la sierra de Ahuisculco, punto estratégico para fabricar drogas, para ocultar cuerpos, para refugiarse y para mantener campamentos de gente esclavizada. De ahí bajan

hacia Cuisillos, toman la carretera libre a Nogales y siguen su camino hacia el norte del país.

Sólo imaginen por un instante lo que puede estar ocurriendo en esa sierra, justo ahora. Aunque hubo operativos de la Fiscalía de Jalisco, esa sierra sigue controlada por empresas del crimen organizado.

Territorios de cadáveres

En una década el territorio se llenó de cadáveres. Sólo seis estados no reconocen oficialmente entierros clandestinos. Entre 2006 y 2016 se localizaron poco más de 1500 fosas en todo México con cadáveres y restos óseos que en su mayoría no han sido identificados, y que seguramente son buscados por sus familiares, atrapados en una burocracia que funciona para terminar de desaparecer a los desaparecidos.

Notamos que en algunas regiones hay particularidades en la desaparición. En Veracruz, Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila, por ejemplo, se incineraban cadáveres, lo que dificulta extraer material genético de los restos óseos para lograr su identificación. Hay forenses que están sorprendidos de técnicas especializadas de las empresas del crimen organizado para deshacerse de los cuerpos.

En la ciudad de Allende, uno de los símbolos de las peores masacres de México, llegaron camionetas de Los Zetas, se llevaron a familias enteras y destruyeron al menos 45 casas. En ese mismo año, 2011, la cárcel de Piedras Negras se utilizó para incinerar cuerpos de personas desaparecidas. En un reportaje de Ginger Thompson en *Proública* se evidenció que esa masacre tiene como origen un operativo de la DEA.²⁰⁴

Hanna Arendt (1981) hablaba del terror como instrumento del totalitarismo, como la esencia de la dominación totalitaria. Para ello fue clave la construcción del enemigo objetivo, el peligroso, como si portara una enfermedad. Esto permite que el terror se disemine por

²⁰⁴ <http://www.animalpolitico.com/2017/06/matanza-en-mexico-allende-coahuila/>

toda la sociedad. Ella registra los campos de concentración como la institución prevista para la completa desaparición del enemigo. De aquella época heredamos el experimento de transformar a la persona en una simple cosa prescindible, de fabricar una humanidad carente de personalidad jurídica o política, reducida a su dimensión biológica e instrumental. Y Arendt advertía que, junto al campo de concentración, la deportación y el etnocidio fueron los procedimientos principales para ejecutar grandes masacres de masas en las que las víctimas se contaron por millones.

Esa narrativa se ha instalado en nosotros y de alguna manera hemos legitimado tanto horror.

Despojo y exterminio hacia los pueblos indígenas

Carlos González, coordinador del Concejo Indígena de Gobierno, habla de dos frentes de guerra contra los pueblos indígenas: "Por un lado, la invasión física, con el despojo permanente de tierras y territorios, los asesinatos y las desapariciones, las migraciones masivas, el desplazamiento de las poblaciones por la violencia. Por el otro lado tiene lugar un exterminio cultural, que se manifiesta, por ejemplo, en la pérdida de las lenguas originarias".

Por otra parte, los despojos se han multiplicado en todos los territorios. Los recuentos crecen en cada encuentro de pueblos. Carlos recuerda de memoria las tierras del pueblo cucapá, ocupadas para basureros; la ocupación física del territorio rarámuri, "donde el narcotráfico ha sido despiadado, como la punta de lanza coordinada con militares para el despojo de comunidades". En la costa de Michoacán, la Marina se posicionó en 2010, los Templarios ocuparon el territorio y causaron terror con 36 asesinatos y 6 desapariciones, robando maderas preciosas y minerales en toda la costa michoacana. En toda la Sierra Madre Occidental los cárteles han ocupado las montañas para obligar a los campesinos a sembrar amapola y porque son montes estratégicos para el trasiego. La guerra de la que habla el CNI continúa por el Golfo de México, con amplios territorios concesionados para proyectos energéticos, "desde Tabasco hasta la sierra potosina. En tierras popolucas, en el sur de Veracruz, ya hay concesiones para

fracking, y apenas es la etapa inicial de la reforma energética de Enrique Peña Nieto”; en territorio zoque hay licitación de lotes petroleros y de gas; en el istmo de Tehuantepec la presión es por proyectos eólicos y mineros. “Y así todo el territorio y el agua están siendo vendidos para proyectos altamente destructivos para la naturaleza, para las comunidades y para su gente”.²⁰⁵

En 2014, el CNI emitió la segunda declaración de la compartición del CNI/EZLN sobre el despojo a nuestros pueblos, donde enlistan 29 espejos de guerra y resistencia.²⁰⁶ En este señalan cómo el capitalismo se ha crecido de despojo y explotación —despojo e invasión son las palabras que describen la conquista de América, acompañado de guerra, masacres, cárcel, muertes— después de la guerra. “En la actualidad, los capitalistas neoliberales, con apoyo de todos los partidos políticos y los malos gobiernos aplican las mismas políticas de despojo a gran escala que aplicaron los liberales del siglo diecinueve, los carranzas o los obregones, apuntalándose en la militarización y paramilitarización, asesoradas por los cuerpos de inteligencia estadounidense en aquellas regiones donde las resistencias se enfrentan al despojo”.

“Al igual que los gobiernos de aquellos tiempos, los actuales gobernantes están entregando nuestros territorios y los bienes que se nombran de la Nación a las grandes empresas nacionales y extranjeras, buscando la muerte de todos los pueblos de México y la de nuestra madre tierra, pero la muerte entre nuestros pueblos se renace en colectivo”.

La guerra en las ciudades

Las mafias inmobiliarias con sus gerentes (los gobiernos en turno) nos despojan de los bosques, los parques, las áreas verdes, el agua, las playas, las fuentes de trabajo. En la Zona Metropolitana

²⁰⁵ Enfrentar la guerra todos juntos. *Magis*, 01 de junio de 2017. Consultado en <http://www.magis.iteso.mx/content/%E2%80%99Cenfrentar-la-guerra-todos-juntos%E2%80%9D-mar%C3%ADa-de-jes%C3%BAs-patricio>

²⁰⁶ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/08/16/2a-declaracion-de-la-comparticion-cni-ezln-sobre-el-despojo-a-nuestros-pueblos/>

de Guadalajara tenemos proyectos de despojo en los bosques La Primavera y El Nixticuil, El Bajío, nos han arrebatado fragmentos de nuestros parques (como el Alcalde o el de la colonia Arcos de Guadalupe). A los amigos se les permite hacer torres irregulares pidiéndoles una multa simbólica, mientras que a los comerciantes ambulantes se les persigue y desprecia.

La guerra se manifiesta de otras maneras, rodeados de contaminantes, explotados, esclavizados en nuestro trabajo (imaginando que seamos suertudos y tenemos empleo), andamos rotos en tantos aspectos de la vida que pensamos que somos nosotros y no vemos que hay un mundo que nos devasta el alma. Y en los márgenes del río Lerma/Chapala/Santiago, la gente muere de cáncer e insuficiencia renal.

Los monocultivos, el veneno, el control en el campo

En el campo, aún las zonas productoras de maíz o de otros cultivos dependen de transnacionales que les venden “paquetes” tecnológicos que incluyen desde la semilla hasta los productos que envenenarán la tierra, pero que prometen acabar con las “plagas”, son las que decide los precios en el momento de la cosecha, tienen a pueblos enteros endeudados, comercializan alimentos envenenados en lugares donde se riegan químicos con avionetas y hasta con drones.

El discurso de paz

“¿De qué paz hablamos si no respetan los territorios para la autonomía? En Toribia ya no queremos balas, pero su paz no incluye tocar el modelo, ese modelo racista, patriarcal, capitalista. De la firma a la fecha van 145 líderes asesinados en Colombia, 45% en el Cauca y 20% del norte donde está el proceso de liberación de la madre tierra”, decía Vilma Almendra en el V Foro Internacional de No Violencia, en la Universidad de Quindío, durante su intervención el 28 de marzo de 2017.

No se puede hablar de un perdón si el modelo no cambia, implica aceptar el modelo y eso implica perder las tierras, no tener

dónde vivir. Entonces, todos estos campesinos, campesinas, le decían a los académicos, incluso a familias de desaparecidos, la paz de la que hablan no nos representa, los que vivimos la guerra podemos decir que “si hubiera paz no nos matarían. Hay paz, sí, pero para unos cuantos”. Los pueblos afro y los pueblos indígenas confrontaban el discurso de paz, pues en sus tierras crece la ocupación de grupos armados que van acompañados de despojo y muerte. Esta paz más bien parece una nueva fase de la guerra capitalista en territorios colombianos.

El territorio del imaginario

La lista de agravios podría continuar. Pero quisiera detenerme en el territorio del imaginario, como lo plantean nuestros amigos colombianos Emanuel Rozental y Vilma Almendra, de manera que, en vez de pensar cómo librarnos de quienes nos hacen la guerra pensamos en reformar aquello que nos domina, despoja, explota y desprecia. Hace unos meses, Rocío Moreno lanzaba una pregunta espectacular: ¿qué nos hicieron en 80 años para pensar que no se puede vivir sin partidos políticos? ¿Qué nos hicieron para pensar que tenemos que tener quién nos domine, quién nos “dirija”? Esa falsa ilusión de que desde arriba se podrá construir vida digna para todos y de que hay partidos menos malos que otros, nos tiene ante un gran desafío: la ilusión del ciudadanía. Cito al español Miguel Amorós para reflexionar al respecto:

El ciudadanía no trata de cambiar la sociedad sino de administrar el capitalismo [...] El diálogo, el voto y el pacto son las armas ciudadanistas, no las movilizaciones, las ocupaciones o las huelgas generales. Pocos son los ciudadanía que se han significado en una lucha social. Lo que quieren es un diálogo directo con el poder fáctico, y con “las personas”, un diálogo virtual-mediático. Las clases medias son más que nada clases pacíficas y conectadas al espacio virtual: su identidad queda determinada por el miedo, el espectáculo y la red. En estado puro, o sea, no contaminadas por capas más permeables al racismo o la xenofobia, tales como los agricultores endeudados, los obreros desclasados y los jubilados asustados no quieren más que un cambio tranquilo y pausado, desde dentro, hacia lo mismo de siempre. En absoluto, desean la

construcción colectiva de un modo de vida libre sobre las ruinas del capitalismo. Por otra parte, en estos tiempos de reconversión económica, de extractivismo y de austeridad, hay poco margen de maniobra para reformas, por lo que los partidos ciudadanistas “en el poder” han de contentarse con actos institucionales simbólicos, de una repercusión mediática perfectamente calculada.²⁰⁷

La ciudadanía, pues, es una de las abstracciones de la sociedad capitalista, el dinero, la nación, el partido. Y la pelea no es por sobrevivir a un capitalismo con rostro democrático. Al tener la mente domesticada para la vida consumista, tenemos mutilada la imaginación, nos sometemos voluntariamente y pensamos en que esta forma de gobierno es la única posible.

En distintos ámbitos académicos he encontrado que se niega la guerra y, al igual que en el periodismo, se reproduce el pensamiento dominante y se enfoca exclusivamente a pensar en los de arriba y en que no hay otra salida más que remendar el sistema de partidos.

II

Ante la catástrofe y la destrucción, los pueblos indígenas luchan por la vida y nos muestran otras formas de relaciones sociales; no es que ya lo tienen resuelto, pero están al menos planteando el horizonte de construcción de autonomía. Asimismo, las familias de desaparecidos que encabezan las búsquedas de sus seres queridos son parte de ese sujeto que nos muestra el camino de la liberación. Y es ahí donde podemos poner atención.

En esta ocasión hablaré específicamente de dos experiencias de lucha y organización frente al capital de las comunidades de Cherán y Santa María Ostula, en Michoacán, ya que son dos muestras de que existen otras formas de goberarnos y de hacernos cargo de nosotros mismos. Ambos pueblos instalaron sistemas de seguridad y de justicia comunitaria precisamente en la última década y pudieron frenar el despojo y la muerte.

²⁰⁷ La hipótesis ciudadanista: una crítica libertaria de la izquierda del capitalismo. *Verbo Libertario*, núm. 10, marzo-julio de 2017.

1. Las dos comunidades se levantaron en armas, pero no solamente. Las armas fueron necesarias para defenderse de un enemigo que no permitiría fácilmente que lo despojaron de su negocio de talar el bosque, en Cherán, o la selva, en la costa de Michoacán. En Cherán se comenzó un proceso de construcción de autonomía durante los primeros nueve meses en que se atrincheraron, en el que toda la comunidad se hizo cargo de la seguridad, pero también del abasto de agua, de las decisiones en torno a la tierra, de impartir justicia, de tratar de recuperar y sanar la tierra, de reeducar, de romper con los partidos políticos e imaginar la vida que desean.
2. Su lucha es anticapitalista y con horizonte de autonomía. Su verdadera defensa parece radicar en esto, en construir aquí y ahora el mundo otro que deseamos, entendiéndolo como un camino en construcción. Las decisiones en ambas comunidades se toman en las asambleas.
3. Tienen sistemas de justicia comunitaria basados en la oralidad. Es difícil romper con la inercia de la burocracia del gobierno y requiere una vigilancia permanente para no reproducir otras formas de dominación.
4. Se ha detenido el despojo y se siembra vida a través de la reforestación de las zonas taladas, reforzando la idea de que son los guardianes de la madre tierra y reproduciendo la vida a partir de lo que existe en el territorio que habitan.
5. Las luchas de Cherán, la de Ostula, las de la ciudad, todas son procesos inacabados, con incongruencias internas, que están en la lucha por romper con las estructuras patriarcales, capitalistas, de dominación, pero que aún hay mucho por caminar porque la hidra capitalista aún habita en nosotros.
6. ¿De qué manera buscan desarticularnos? Tratando de cooptar, capturar o comprar a los líderes o gobernantes, con programas sociales, con presiones para meter a las policías comunitarias al Mando Único o para que entreguen de nuevo la seguridad al Estado, al responsable de la violencia que azota nuestros territorios, nuestras familias, dividiendo, capturando, ofreciendo puestos de gobierno, infiltrando, con presiones de los gobiernos federal y estatal para condicionar el presupuesto.
7. En las fiestas, los recorridos por el territorio, las fogatas, los bloqueos, las asambleas, es donde se concreta la organización, donde se decide la vida comunitaria y donde se vigila que los gobiernos comunales realmente manden obedeciendo.
9. De la fortaleza de la asamblea depende el resguardo de las tierras. Si algo le ha permitido a Ostula resistir ante los intereses capitalistas tiene que ver con que la tierra no se ha privatizado y que se conserva el amor por la tierra. Allá estuvieron a punto de ingresar al

Programa de Certificación de Derechos Ejidales Comunales (Procede/Procecom) y de aceptar la entrada de mineras, porque en las asambleas estaban presentes hombres armados y si alguno se atrevía a decir que no, a levantar la voz, lo asesinaban.

10. Amor por la tierra. Resguardar el vínculo sagrado con la tierra es el corazón de la lucha contra la destrucción del capital. En Santa María Ostula, el presidente del comisariado se presentaba de esta manera:

Yo soy Nicolás Flores Lugardo, presidente del comisariado de esta comunidad Santa María Ostula, municipio Michoacán. Represento a la principal autoridad de la comunidad porque esta comunidad así se rige, entre sus usos y costumbres y sus autoridades. Todo trabajo que se realiza desde la comunidad es para bien de nuestra comunidad. Cuidar la tierra, bosque, aguas, charcos, arroyos, el bosque, todo lo que está dentro de la comunidad es nuestro. Los comuneros nos hemos dedicado al trabajo de campo, ganadería, pesca, reforestar especies naturales, ese es bosque y pues todo lo que se reproduce y también lo que no se reproduce, la grava, la arena, la piedra, no se reproduce, pero la estamos cuidando.

Los abuelos nos contaban que en primer lugar hay que defender la tierra, cuidarla, no venderla, porque ellos también la defendieron [...] Decían la tierra hay que cuidarla, pero algunos la vendían en orillitas, pero desde ese entonces la hemos mantenido tal cual, nadie ha vendido un pedazo de tierra, nuestros abuelos ni nosotros, la vamos a seguir manteniendo si dios quiere.

Pero que nos van a dar trabajo, ¿de qué trabajo? De barrenderos, nomás, vete ya me enfadaste. Por eso hemos defendido a capa y espada la costa. Estamos en gran riesgo todavía.

Conocer algunos aspectos de los procesos organizativos de los pueblos indígenas con horizonte de construcción de autonomía como proyecto, en este caso de Cherán y Santa María Ostula, en Michoacán, pueden ayudarnos a romper con la idea de que necesitamos partidos, dirigentes y Estado; y a imaginar cómo nos hacemos cargo de nuestras vidas. Es ahí donde me detengo en la iniciativa del CIG, porque nos convoca a nombrar la guerra del capital, a observar de qué manera nos rompe el cuerpo, el alma; y a pensar qué hacemos y cómo nos organizamos ante la tormenta.

Termino con la cita de una carta del Movimiento de Mujeres de Kurdistán (Komalen Jinen Kurdistán) a María de Jesús Patricio, vocera

del Concejo Indígena de Gobierno, que nos deja ver cómo desde el otro lado del mundo se ve la misma guerra y cómo las mujeres son las que ponen el cuerpo en la lucha por la vida.

La modernidad capitalista trata de destruir todo el valor comunal y que los pueblos indígenas son el resguardo del tejido social de toda la humanidad [...] Los miles de años de memoria colectiva resurgen en nuestras canciones, en nuestros rituales, nuestras oraciones, nuestros tatuajes, nuestras danzas y nuestras tradiciones. Por lo tanto, la lucha por la identidad propia contra los intentos de la modernidad capitalista de borrar las raíces y la memoria de nuestros pueblos se convierte en la más valiosa de las resistencias. En América Latina como en el Kurdistán, las mujeres lideramos esa resistencia. En nuestros países, que fueron las cunas de miles de años de cultura de la diosa madre, la mujer y la vida, la mujer y la libertad, la mujer y la tierra, la mujer y la naturaleza están inextricablemente vinculadas entre sí.²⁰⁸

Bibliografía

Arendt, Hanna (1981). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
Fazio, Carlos (2016). *Estado de emergencia. De la guerra de Calderón a la guerra de Peña Nieto*. México: Grijalbo.

²⁰⁸ La carta se emitió el 7 de junio de 2017. Consultada en <https://espoirchiapas.blogspot.mx/2017/06/mujeres-de-kurdistan-marichuy-los.html>

“Que retiemble en sus centros la tierra”

Rocío Moreno²⁰⁹

De nuevo los zapatistas sacudieron al país el pasado octubre de 2016, en el marco del Quinto Congreso Nacional Indígena (CNI) celebrado en el estado de Chiapas en las instalaciones del CIDECI, cuando anunciaron que iniciaría una consulta en las comunidades, barrios, naciones y tribus del país para decidir colectivamente si se participaría con el registro de una vocera-candidata independiente para contener en las elecciones presidenciales de México en el 2018.

En octubre de 2016, se cumplían dos décadas de haber nacido como Congreso Nacional Indígena, por veinte años se había nutrido un espacio que permitió a cientos de pueblos reflexionar, dialogar, compartir experiencias y articular las luchas. No obstante, el balance del Congreso Nacional Indígena y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fue desalentador, pues los despojos, invasiones, asesinatos, desaparecidos, pobreza, encarcelamientos, etcétera, que se tiene en las comunidades originarias del país, eran peor que hace veinte años.

Ahí, en ese escenario se lanzó la propuesta de los zapatistas al CNI. Ahora los delegados del Congreso Nacional Indígena partirían a sus asambleas para explicar sobre esta valoración. Y de aceptarse la propuesta, tendrían que comenzar a nombrar a su concejal y su concejala que los representaría en el Concejo Indígena de Gobierno. Al terminar la reunión, se declaró que la asamblea del Quinto Congreso

²⁰⁹ Comunera de Mezcala y miembro del Concejo Indígena de Gobierno, maestra en Ciencias Sociales.

Nacional Indígena estaría en sesión permanente hasta tener la respuesta de los pueblos. Pasaron siete meses para que en el mes de mayo de 2017 se entregara la palabra, la decisión de las asambleas de los pueblos de México. Cientos de comunidades apoyaron la iniciativa y mandaron sus actas de asambleas donde nombraban a sus dos concejales. Los resolutivos fueron tajantes: se conformó un Concejo Indígena de Gobierno para México, este tendría una vocera, y se trabajaría para que fuera registrada ante el Instituto Nacional Electoral (INE) para contender en las elecciones presidenciales de México en el 2018, y se comenzara a recorrer el país con los pueblos, comunidades, organizaciones, colectivos, sindicatos, universidades, colonias, etcétera, que busquen organizarse ante este escenario de despojo y exterminio al pueblo de México que se encuentra abajo.

Este Concejo y su vocera, buscará a la sociedad organizada y no organizada del México de abajo, quiere decir, al México que está siendo golpeado por el sistema capitalista. El Concejo se regirá por los siete principios del Congreso Nacional Indígena:

1. Servir y no servirse
2. Construir y no destruir
3. Representar y no suplantar
4. Convencer y no vencer
5. Obedecer y no mandar
6. Bajar y no subir
7. Proponer y no imponer

Con estos principios el Concejo deberá recorrer al México de abajo y manifestar la situación en la que viven los pueblos. Así, este Concejo tejerá el diálogo y la organización entre todos los mexicanos de abajo que viven en un país de injusticia. La finalidad será el convencer al pueblo de México de que se organice, que no se deje, que resista y de que se gobiernen ellos mismos.

No es nada fácil la tarea que han de comenzar cientos de comunidades, organizaciones, colectivos, sindicatos, etcétera, en un país que pareciera que ya está todo perdido. La propuesta del CIG intenta romper con una cultura política cimentada en el asistencialismo partidista y la idónea idea de que vivimos en un Estado democrático.

El CIG entrará al espacio del poder, a la fiesta de los de arriba, pues tomará la celebración de las elecciones presidenciales del 2018 para desde ahí desmontar el poder y hacer visible al México de abajo que resurge, exige y se organiza. El CIG no puede aparecer en las boletas electorales del 2018, ante el Instituto Nacional Electoral (INE) se debe registrar un individuo, y las comunidades decidieron que sería una mujer, que además es indígena, es pobre, y en su caminar no claudica, no se vende, no se rinde. También ha sido muy importante señalar que el rostro del CIG debería ser una mujer indígena porque se está denunciando a un gobierno y sociedad racista y machista, así esta iniciativa no sólo lucha contra el capitalismo y los partidos políticos, sino que también contra el patriarcado y la visión clasista-racista que habita en nuestro pueblo y Estado.

Para poder registrar a la vocera del CIG, se tendrán que recabar 866 593 firmas repartidas en 17 entidades federativas. Todo este proceso de recaudación de firmas será el primer encuentro con la sociedad civil organizada y no organizada del México de abajo (será entre octubre de 2017 y febrero de 2018). Una vez que el CIG y su vocera logren la recaudación de las firmas a nivel nacional, se podrá tener el registro oficial de una mujer indígena que contendrá en las elecciones presidenciales de México en el 2018.

¿Qué surgirá de esta propuesta? ¿Qué piensa el pueblo mexicano de las comunidades indígenas? ¿Por qué lanzar a una mujer indígena como candidata a la presidencia de la república en un país machista y racista? ¿Por qué utilizar el espacio de los poderosos para hacer visible la situación del pueblo mexicano?

Definitivamente, las respuestas están en construcción, se están discutiendo en el México de abajo, en el México explotado y olvidado. La propuesta está poniendo en la mesa de discusión temas cruciales como la situación de los pueblos originarios de México, la organización como arma en esta guerra orquestada por el capital, la situación de las mujeres en este país machista, las acciones y dimensiones del sistema capitalista en nuestros territorios, la necesidad de articular y hermanar las luchas anticapitalistas. Todos estos temas se están discutiendo en hogares, en universidades, en pueblos, en barrios, en las redes sociales, etcétera. Existen réplicas en distintos

rincones del país donde los cientos de concejales están hablando con sus asambleas y otras comunidades y se están escuchando y reflexionando sobre el mal que nos ha hecho el sistema capitalista y nuestra apatía a la organización de nuestros pueblos.

Es un largo camino, pero ya se ha comenzado y poco a poco se levanta el México organizado que requiere este país. Por estas razones, no existe una preocupación si se gana la elección presidencial, ya que el objetivo es hablar y escuchar con los que nadie habla ni escucha, y apostamos por lo que seremos después de ese diálogo que seguramente rebasará el día 2 de julio de 2018. Nuestra lucha es por la organización de nuestros pueblos.

Hagamos pues de nuestras reflexiones y organizaciones "Que retiemble en sus centros la tierra".

Seminario: Pueblos indígenas zapatistas, resistencia anticapitalista y gobierno autónomo EZLN y CNI, 1994-2017

Sofía García Mijarez

Coordinadora de la Mesa de Comunicación del
Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta

El pueblo wixárika al que pertenezco se ubica entre los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas, cuenta con una población de 44 788 habitantes según el INEGI 2010.

Somos un pueblo milenario que conserva su cultura, costumbres y cosmovisión; desde aquellos primeros wixáritari que habitaron esta tierra hasta hoy. Nuestro origen proviene de los lugares sagrados, donde se encuentran nuestros antepasados: abuelos, padres y hermanos para cuidar el mundo. Los principales lugares sagrados se ubican en los puntos cardinales, en el Norte, Hauxa Manaka, en el Sur, Xapawiyemeta, en el Oriente, Wirikuta, en el Poniente, Haramara y en el centro, Teekata; estos cinco puntos sagrados en donde se encuentran las máximas deidades.

Para hablar acerca de la autonomía, el pueblo wixárika cuenta con características que ayudan a la constante construcción de la autonomía, conserva su propia forma de gobierno, de organización social, su propia visión de la vida, su propio uso del tiempo, entre muchas otras cosas. Y la construcción de autonomía se fortalece a través de la práctica comunitaria, mediante:

- 1. Asamblea** para llegar a decisiones consensuadas que tomen en cuenta las ideas y opiniones de las personas que integran cada comunidad.
- 2. Organización comunitaria**
- 3. Autogobierno**, hacer uso de nuestro legado y en la actualidad de nuestro derecho.

4. **Resistencias a la explotación** de la mano de obra, de la cultura, de los recursos naturales, *al despojo*, despojo de la cultura, de los recursos, de los territorios, a *la opresión* que existe sobre la cultura y el pueblo wixárika, y *la represión*.
5. **La dignidad**, exigir respeto a lo propio.
6. **Ejercicio de la agricultura**, cada familia siembra su propio maíz, frijol y calabaza, algunos tienen sus propios huertos de diferentes frutas y verduras.
7. **Uso de propio tiempo**, nuestro tiempo se maneja primero por *el tiempo sagrado*, el de las ceremonias, existe un calendario cotidiano de ceremonias para todo el año, el segundo *el tiempo por el clima*, nos indica cuándo debemos de sembrar, cultivar y conservar nuestros alimentos y los de los animales, el *tiempo ordinario*, el de día a día, *el tiempo político*, cuándo hay que cambiar a las autoridades, cuándo celebrar asambleas.
8. **Reflexión-autocrítica**. Examinar, observar, saber lo que estamos haciendo mal y corregirlo, hacernos responsables de nuestros actos.

Por muchos años, desde el siglo XVI, cuando vinieron a México los españoles a conquistarnos (no conquistaron a los wixaritari), ha existido una imposición de distintas formas de ser, vivir y pensar, específicamente se ha hablado del “progreso”, un concepto en el que se tiende a explotar lo que hay a su paso para obtener ganancias monetarias, principalmente a través de lucrar con los recursos naturales. Sin embargo, no todos los progresos son así, el progreso de la ciudad no es el mismo que el progreso en el pueblo wixárika, el progreso del pueblo wixárika habla de cuidar el medio ambiente, de respetarlo y de saber que somos parte de él y de ella *Tatei Yurienaka* Nuestra Madre Tierra, y que debemos de cuidarlo como nuestra familia que es, porque para nosotros son dioses, son personas que nos dan de comer y que nos mantienen vivos y que además no sólo recibimos, también entregamos ofrendas a ellos como símbolo de nuestro agradecimiento.

Sin embargo, nuestras cosmovisiones chocan entre la ciudad y la comunidad. Existen también infinidad de programas que se imponen en las comunidades que prometen el “progreso” equivocado, que no son afines a las necesidades de nuestras comunidades, que no respetan nuestra cultura y nuestras costumbres, que hacen programas iguales para todos, cuando todos somos tan diferentes para que funcionen de la misma manera.

Razón por la que el pueblo wixárika ha emprendido las luchas, para deshacerse de esas imposiciones que afectan la calidad de vida sagrada de las personas, para defender los lugares sagrados, para decir que no está conforme, para acercarnos al progreso o al desarrollo, pero desde nuestra visión humana, que abraza la naturaleza, que abraza la cultura, y que no la destruye, la conserva.

Y para eso es necesario preguntarse una cosa. **¿Para qué sirven las luchas?** Sirven para hacer cambios, para mejorar las formas de política, sirven para decir que estamos inconformes con el trato que se nos da, sirven para visibilizar las problemáticas de las comunidades, sirven para denunciar, sirven para exigir nuestros ahora conocidos derechos, sirven para generar cambios en nuestra sociedad en busca de mejorar la calidad de vida, un tipo de vida que funciona para nosotros.

Y sirve para decírselo a la sociedad, al sistema, a la política, al Estado, y a aquellos grupos, que nos reprimen, que nos despojan, que nos explotan.

Y hay que decir una cosa muy importante, que las luchas no sólo son las que vemos, y de las que conocemos no son las únicas, hay muchas más luchas que no tienen voz, otras que se hacen en silencio pero no significa que no existan, hay distintas formas de luchar.

Y lamentablemente, la resistencia social y las luchas nos han costado el precio más alto, la privación de la vida. Desaparición. Cárcel. Tortura. Hostigamiento. Violación. Intimidación. Difamación. Criminalización. Y un sin fin de actos más, que pretenden callar la voz de los pueblos.

Como el asesinato de Miguel y Agustín Vázquez Torres de la comunidad de Tuxpan de Bolaños, el pasado 20 de mayo de 2017, recién que Miguel había dejado el cargo de presidente del comisariado de la comunidad de San Sebastián Waut+a y Tuxpan Kuruxi Manuwe, de los municipios de Mezquitic y Bolaños, Jalisco. Y meses después de la primera ejecución forzada en la que se le restituyó a dicha comunidad 184 hectáreas.

Como la desaparición forzada de Celedonio Monroy Prudencio, nahua, miembro de la comunidad de Ayotitlán, municipio de Cuautitlán de García Barragán, Jalisco. Entre muchos, pero muchos casos más.

No podemos cerrar los ojos ante una realidad que nos consume, en materia de *despojo*, la comunidad wixárika ha sufrido de múltiples abusos y violaciones a sus derechos fundamentales, aquí menciono sólo algunos, muy generales, pero existen más.

1. Imposición de la religión.

2. Invasión de territorios comunales.

3. Invasión y violentación de los territorios sagrados.

- a. Concesiones mineras en Wirikuta, el altiplano potosino, desierto chihuahuense.
- b. Concesiones turísticas en la Isla del Rey, San Blas, Nayarit.
- c. Violentación del lugar sagrado de la Isla de los Alacranes, Chapala, Jalisco.
- d. Imposición de la Presa Hidroeléctrica en Nayarit, Las Cruces, río San Pedro Ixcatán.
- e. Presas hidroeléctricas en funcionamiento que destruyeron lugares sagrados del pueblo wixárika en Nayarit.
 - i. Aguamilpa
 - ii. El Cajón
 - iii. La Yesca

4. Privatización del agua de las comunidades wixaritari de Jalisco.

5. Territorios comunales entregados a ejidos mestizos.

Caso de Bancos de San Hipólito, Durango, anteriormente pertenecía a San Andrés Cohamiata, Jalisco.

6. Criminalización a las personas pertenecientes al pueblo wixárika por el ejercicio de su cultura.

7. Amenaza al maíz ancestral.

8. Aprovechamiento forestal por personas ajenas a las comunidades.

Razones por las que, las autoridades de las comunidades han participado fuertemente para solucionar los problemas y las amenazas que enfrentan nuestras comunidades.

Una de las muchas acciones que han realizado las comunidades wixaritari es unirse y conformar el Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta, que finalmente es un organismo autónomo, conformado por autoridades tradicionales y agrarias, comuneros que obedecen a la asamblea que es la máxima autoridad para defender los lugares sagrados del pueblo wixárika, así como los derechos humanos y fundamentales.

Cuenta con un equipo que se divide en siete mesas diferentes: Mesa Jurídica, de Comunicación, Política, Ambiental y Técnica, de Arte y Cultura, Comunitaria, y de Administración.

A través de este trabajo que se realiza en pro de las comunidades wixáritari y de otras, somos testigos de que la impartición de justicia no es efectiva para todos, somos testigos de las múltiples omisiones que el Estado le ha hecho al pueblo wixárika para evadir sus responsabilidades y no respetar los derechos que nos asisten. Incurriendo en la violación a los Derechos Humanos, violación a los derechos de los pueblos indígenas, violación de las leyes de la Constitución Mexicana, y a los tratados internacionales como el convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, entre otros.

Así pues, finalizo esta corta pero trágica experiencia, pues tenemos muchas razones para seguir construyendo la autonomía que nos fortalece a las personas, a los pueblos y comunidades, y a la sociedad en general, para reivindicar nuestra vida y nuestros derechos.

Nos consideramos un sólo pueblo, independientemente de la división de los estados, independientemente de a qué comunidad pertenezcas, el pueblo wixárika es uno sólo.

Gracias. *Pampariyutsi.*

Las venas de Latinoamérica más abiertas que nunca

Miguel Amorós²¹⁰

*El abismo no nos detiene;
el agua es más bella despeñándose.*

RICARDO FLORES MAGÓN

En la actual etapa de la globalización capitalista, el territorio sufre una readaptación violenta a escala mundial. La actividad económica ha experimentado una brusca aceleración cuya víctima directa es el territorio. No sólo este es sometido a proyectos de macroinfraestructuras y urbanización intensa, sino que, de modo general, se convierte en fuente de recursos explotables industrialmente y, por consiguiente, en el motor imprescindible de la actividad económica. Consecuentemente, el vecindario se halla enfrentado a la ruina completa de su hábitat y de su forma de vida. En una economía predominantemente financiera, el territorio no es más que capital, lo que comporta la desaparición en su seno de cualquier actividad que no obedezca al beneficio económico privado. Ni siquiera la vida, pública o privada, queda determinada por las necesidades colectivas, sino por los intereses de la elite político-industrial expropiadora de recursos. El territorio se vuelve una especie de fábrica difusa que tiende a funcionar como una empresa modernizada, con alta tecnología y poca fuerza de trabajo, reproduciendo los antagonismos sociales al más alto nivel en forma de problemas ambientales, crisis ecológica, sobreexplotación de recursos, desplazamiento forzoso de la población y, en los países con

²¹⁰ Es militante anarquista que participó en el Movimiento del 68 y en la lucha antifranquista, asociada al movimiento obrero autónomo y antisindical. Es autor de varios libros entre los que destaca su más reciente publicación: *Contra la no-civdad, anarquismo, antidesarrollismo y revolución.*

una sociedad agrícola tradicional considerable y vital, manifestándose como cuestión agraria, aspectos novedosos ambos con los que la cuestión social se presenta más verídicamente.

El territorio ha llegado a ser el medio de producción principal; el extractivismo no es más que el reflejo capitalista de esa realidad. El orden financiero-industrial no sabría imponerse sin la explotación masiva del territorio plasmada en múltiples planes de desarrollo. La sociedad de consumo posmoderna no sería lo que es sin los *bull-dozers* y las tuneladoras. La construcción de autopistas, puertos, represas y pesquerías, la edificación de centrales nucleares, eólicas y fotovoltaicas, la prospección minera, gasística y petrolera, los monocultivos, los agrocombustibles y la reforestación industrial, el turismo masivo, etc., son algunos ejemplos ilustrativos de la nueva fase desarrollista ligada a la consolidación del mercado global. El extractivismo es un neologismo político para designar el pillaje territorial. Los Estados, modelados conforme a sus exigencias y dirigidos por una casta poderosa que saca poder y provecho de la coyuntura, no dudan en sacrificar el territorio, deportar a sus habitantes, eliminar su cultura, arruinar el medio ambiente, contaminar el entorno, poner en peligro la salud y amenazar la supervivencia de todos. El extractivismo caracteriza un estadio particularmente obsesivo y adictivo de la sociedad productivista y consumista, aquel en que constituye el núcleo ideológico del pensamiento de la clase dominante. Para la mentalidad extractivista no cuentan más que las ganancias económicas a corto plazo, no las consecuencias a largo. Como resultado, regiones enteras quedan deformadas por infraestructuras que se realizan de acuerdo con las exigencias del mercado, mientras que la población empobrecida huye del campo degradado para agolparse en las periferias insalubres de las conurbaciones, contemplando e imitando la domesticación de las masas urbanas en el consumo sistemático. El “desarrollo” es desarrollo de los otros, la oligarquía y su clientela, el que corresponde a un modo de vida artificial, atomizado, nocivo, con la obsolescencia programada.

En los últimos veinte años, las elites de los países latinoamericanos se han volcado en la exportación de materias primas —principalmente alimentos, pasta de papel, minerales, agrocombustibles

e hidrocarburos— favoreciendo la inversión extranjera y allanando el camino a las corporaciones multinacionales. Han asumido una especie de división mundial del territorio con el fin de quemar rápidamente etapas de atraso industrial e insertarse con ventaja en el mercado global. El territorio ha sido zonificado, dividido en función de su especialización productiva según planes desarrollistas elaborados en las metrópolis. Lo llamativo del caso era que buena parte de los protagonistas de tal orientación no pertenecían a las clases dominantes tradicionales, sino a partidos y coaliciones políticas “de izquierda” militando por una regulación estatal de la actividad extractiva. El aumento de los aparatos estatales es otra de las características más comunes del actual sistema capitalista, apenas afectado por la ortodoxia neoliberal, jamás aplicada del todo, y un yacimiento de empleo agradecido. Si algo singulariza la etapa globalizadora es la fusión del Estado y el capital. Estado y capital son las dos caras de una misma moneda, como lo son igualmente la política y la economía. Pues bien, los izquierdistas habían llegado al poder político con promesas de justicia social, erradicación de la pobreza, derechos políticos, participación de mayorías excluidas, protección de la naturaleza y, por supuesto, “desarrollo” nacional. Tenían pues que hacer compatibles sus programas ambientalistas y sociales con la habitual dependencia económica y naturaleza exportadora de sus países respectivos, es decir, tenían que fomentar el extractivismo y socializar sus beneficios. Armonizar el saqueo y la devastación del territorio con planes de asistencia, educación, salud y empleo llevados a cabo de manera a conformar una clientela política fiel y satisfecha. La subida de los precios mundiales de las materias primas proporcionó fondos ingentes que sirvieron para soldar el Estado con las grandes empresas extractivas, consolidándose así la nueva casta progresista-extractivista, más que predispuesta a sacrificar tantas zonas de la Madre Tierra como hiciese falta con tal de mantener el flujo de capitales que la mantenía en el poder. Y en efecto, el éxito mercantil coronó la operación estatista-exportadora, haciendo posible el crecimiento por etapas del bienestar consumidor, medido en número de automóviles, televisores, ordenadores, empleos creados, viviendas construidas, pensiones, créditos, subsidios, títulos universitarios y

seguros médicos. Al crecer el “ogro filantrópico”, que es como llamaba Octavio Paz al Estado, se transformó en empresa, acarreado la corrupción “de izquierda”. Los logros indudables contra la pobreza son responsables de un aumento de la capacidad de consumo popular paralelo al de la extracción, auténtica materialización del “progreso” y la “modernización”; han fomentado los sobornos y corruptelas, han incrementado la dependencia del gran capital y la tecnología, bajado el nivel de compromiso social y dejado sin autonomía a los individuos, grupos y colectivos. Minucias del presente en nombre de un futuro mejor y más americanizado. Triunfos pues, que consagran las poltronas de la burocracia político-administrativa y que provocan la expansión del elemento estabilizador más típico de la posmodernidad producida por la tecnología totalitaria y la descomposición progresista de la condición humana: la clase media asalariada.

Las nuevas clases medias, compuestas principalmente por funcionarios, empleados y profesionales, deben su expansión a la terciarización de la economía y a la ampliación de la burocracia de Estado. Su estatus no depende de la propiedad de sus medios de trabajo como la pequeña burguesía clásica, sino de su preparación académica, tanto técnica como ideológica. Buena parte de ellos trabaja en asesoramiento, en gestión, en publicidad, en información, en elaboración y transmisión de la ideología dominante, etc. El aumento del número de estudiantes es mejor indicador de su ascenso social que el número de teléfonos portátiles. Dichas clases constituyen más o menos el tercio de la población, menos de la mitad de la magnitud que alcanzan en Europa, Japón o Estados Unidos, donde son la clase más numerosa. Por su origen y situación social los estratos intermedios de asalariados diplomados, ligados al trabajo improductivo, conforman una clase urbana relativamente ilustrada, tecnófila, desarrollista, pragmática y liberal. Esta posee una mentalidad moderada, tendente al acomodo con la autoridad y poco dada al conflicto, primando la seguridad por encima de la libertad cuando la estabilidad de las instituciones en la que se basa su prosperidad se halla comprometida. Mientras su capacidad de consumo se mantenga, o como dicen los economistas, “mientras se sostenga la demanda interna” los asuntos privados importarán

más que los públicos, pero cuando la clase en cuestión se vea afectada por los tratados de libre comercio o por las crisis saldrá de su inmovilismo, ella contaminará los movimientos sociales y tomará iniciativas políticas que se concretarán en nuevas formaciones y frentes. No se caracterizan estas por su anticapitalismo, aunque por conveniencias electorales lo proclamen; la finalidad no es evidentemente la emancipación de la humanidad explotada, ni una sociedad libre de productores libres, ni mucho menos la abolición del Estado. El objetivo es mucho más prosaico: es el rescate de la propia clase, o sea, a su desproletarización por la vía político-administrativa.

El cuestionamiento de la naturaleza del Estado era propio de clases que deseaban destruir toda forma de poder separado. No es el caso de los partidos ciudadanistas que representan a la nueva clase media: su dogma intocable es que todo antagonismo social tiene una solución política dentro del Estado. El régimen parlamentario enderezará el rumbo de la patria gracias a su participación. La partidocracia ampliada rectificará los errores históricos de la vieja política y resolverá todas las crisis. De acuerdo con el punto de vista ciudadanista, la lucha social pasa a segundo plano, constituyendo dicho enfoque un factor de confusión, desmovilización y desclasamiento de primera magnitud, en tanto que no sea criticado y denunciado por un movimiento auténticamente subversivo. La tradición en la que se apoyan los partidos mencionados es leninista puesto que persiguen el poder y adoran la jerarquía, pero no practican los métodos conspirativos del sectarismo iluminado. Son los partidos por excelencia de la composición: sus armas son las tácticas electorales, las poses mediáticas y las candidaturas, algo típico de la socialdemocracia, todo ello aderezado con una retórica variablemente patrioter, folklórica y caudillista. No se centran en la agitación, sino en el "diálogo": buscan negociar, no amotinar. Son abiertamente reformistas; no pretenden abolir el capitalismo, sino administrarlo. Prometen que la economía, la productividad y la exportación de materias primas funcionarán mejor con ellos. Son keynesianos; no quieren un capitalismo burocrático de Estado, sino un Estado burocrático que reinvierta una parte de las ganancias del capitalismo en conservar y ampliar la clase media. Por consiguiente, ellos son la encarnación moderna del mito del Estado

ciudadanizado, el Estado paternalista accesible a sus candidatos. O dicho de otra forma: el Estado mediador entre las clases peligrosas —el proletariado de las barriadas basura y el campesinado tradicional— y la razón de mercado. En cierto modo, el Estado populista de los Correa, Evo, Ollanta, Lula da Silva, Mujica y Bachelet. Sin embargo, la misión actual del Estado latinoamericano sólo es temporalmente la mediación, y cada vez que entra en acción surge visiblemente como el tentáculo armado de los intereses transnacionales. La clase media asalariada mira entonces para el otro lado, pues, aunque no sea la clase mayoritaria en América Latina, su peso político es mayor que en otras partes del globo y sus intereses empiezan a soldarse con los del comercio internacional: sus partidos y frentes han tocado el poder, han pisado moqueta y se han relacionado con los dirigentes mundiales, y por si fuera poco, su proceder exitoso en el apuntalamiento de la partitocracia se ha convertido en modelo para el ciudadanismo mundial.

Hacia tiempo que el movimiento obrero oficial se había integrado en el sistema. Antaño, la explotación económica provocaba la revuelta en un mercado de trabajo fuera de control y un proletariado alejado de los valores burgueses. Ahora, mientras el rendimiento laboral no disminuya, los salarios garanticen un determinado poder adquisitivo y el gasto público sostenga los servicios sociales, el comportamiento de la masa asalariada no es sedicioso ni radical. Su forma de vida sigue las pautas resignadas de la dominación. Los mecanismos de control social vigilan y se encargan de que esto sea así. El antagonismo violento se traslada entonces a los márgenes del régimen capitalista: la contradicción mayor ya no la provoca la plusvalía apropiada por la clase explotadora, sino la exclusión social. Los protagonistas principales del drama histórico ya no son los que están dentro del mercado laboral y andan por las rutas de la alienación, sino los expulsados, los disidentes y todos los que se resisten a entrar o moverse en el circuito de la mercancía: los que se sitúan fuera del *sistema* como refractarios y enemigos. La manera con que se dan a conocer en el terreno social es nueva, espontánea, plural, creativa y asamblearia. No obstante lo anterior, la protesta necesita articularse y defenderse, por lo que ha de aprender a nombrar a sus adversarios,

especialmente a los de dentro, la vieja y desacreditada izquierda, el ciudadanía de nuevo cuño y los clanes populistas. A los de fuera, los oligarcas de la industria y las finanzas, la plutocracia neoliberal, los terratenientes, los ejecutivos de las multinacionales, etc., ya los conoce de sobra. A medida que dicha protesta avance no podrá evitar esa lucha interna, y solamente superándola podrá encararse con las clases dirigentes con posibilidades de éxito. Entonces, podrá expresar la verdad que contenía y su causa podrá convertirse en la causa de todos los oprimidos. Ella desbordará los contornos locales que la limitaban, dejará atrás su particularismo y se transformará en ejemplo para el mundo.

Las sucesivas Cumbres de la Tierra, empezando por la de Río, tenían la misión de conciliar el crecimiento económico y el extractivismo con la devastación del territorio a través de fórmulas de inversión medioambiental. Ponían la primera piedra de un capitalismo "verde" basado en un *desarrollo sostenible* y una *transición energética*, lo que equivalía a rentabilizar la destrucción del entorno natural y rural mediante la creación de un mercado ecológico de la degradación. La descarbonización, la rehabilitación paisajista, la contaminación controlada, el reciclaje, la desalinización de las aguas marinas, los transgénicos, la industria de las energías renovables, etc., son ejemplos palmarios de ese salto cualitativo hacia la barbarie de la economía *sostenible*. Pero, allá donde la brutalidad de los proyectos desarrollistas es imposible de disimular bajo el oropel de la sostenibilidad, la conflictividad se expande. La economía verde es más propia de países industrializados sin verdaderos campesinos. En Latinoamérica, donde la población rural es considerable e incluso a veces mayoritaria, el lado extractivista del mercado puede contemplarse en una demanda de territorio sin precedentes. Al final, una avalancha de nuevas carreteras, túneles, gasoductos, promociones turísticas, plantaciones, minas, pantanos, vertederos y demás, pone en pie de guerra al campesinado, obligado a volcarse en la resistencia y a precipitarse en la autodefensa y el autogobierno. Numerosas asambleas populares, comunidades indígenas, "rondas", "caracoles", comités de defensa, piquetes y movimientos de pobladores, que conviven con otras organizaciones

ciudadanas de funcionamiento vertical y legalista, forman parte de las múltiples experiencias de organización improvisadas para responder a las urgencias planteadas por la lucha contra la privatización o nacionalización del territorio, al que no se quiere sin identidad, sin cultura y sin rostro, uniformizado, despoblado y mercantilizado. A su entender, el hombre pertenece a la tierra y no la tierra al hombre, y este principio determina un estilo de vida incompatible con el desarrollismo capitalista, sea o no extractivista. Las complicidades han alcanzado las zonas urbanas. La naturaleza de las clases se define a partir de ahora en relación con el territorio. El sujeto revolucionario parece encarnarse en torno a su defensa, algo así como la nueva lucha de clases, lo que de alguna forma marca una continuidad histórica: la clase campesina ha estado presente siempre en todas las revoluciones del continente. Así pues, la historia de la lucha por la tierra es la historia de las comunidades agrarias.

Si la represión se centra en el campo tradicional, principalmente en las áreas habitadas por indígenas, es porque aquel es paradigma de una sociedad sin conflicto, coerción ni violencia, donde el trabajo no es santificado, ni el poder deseado, y sí, en cambio, el fortalecimiento de las relaciones sociales. Una sociedad de iguales, sin jerarquías, con fuertes raíces en la tierra, preocupada por su patrimonio, gobernada en régimen de reciprocidad, exterior al mercado, funcionando autónomamente, con escasas interferencias del orden establecido. Una sociedad donde la manera de vivir reposa en obligaciones mutuas y gira alrededor de la ceremonia y la fiesta, momento de la renovación de los lazos comunales. En un tipo de sociedad no individualista, ajena al beneficio privado, la economía es una actividad subordinada que obedece a normas comunitarias fijadas por la costumbre. El enriquecimiento personal no tiene cabida en ella, no es en absoluto la finalidad del intercambio, ya que la riqueza no se concibe como acumulación de bienes, sino como abundancia de relaciones. La competitividad resulta incomprensible fuera del juego. No pretendemos idealizar la sociedad basada en la tradición, ni retroceder a épocas precapitalistas, pero un estudio ligero de la misma ya nos muestra prácticas colectivas de pastoreo, recolección, irrigación, caza, pesca y cultivo que son ejemplares en

tanto que aprovechamiento equilibrado de los recursos comunes. Nos indican que el control estatal, la nacionalización, la parcelación y venta del territorio, la alimentación industrial, la monetarización, etc., tienen alternativas mejores y que es posible una economía moral, solidaria, integrada, con tal que la sociedad sea libre e igualitaria, equilibrada y desestatizada, desurbanizada y sin mercado.

A pesar de ser una fuente de enseñanzas positivas, el mayor ejemplo de las comunidades campesinas lo da la extraordinaria resistencia que estas oponen a las agresiones de los agentes del progreso y a sus fuerzas represoras. El grado de ingobernabilidad desplegado sorprende tanto o más, por cuanto que el Estado no duda en recurrir a procedimientos terroristas; es más, la obstinación campesina ha llegado a ser un potente estímulo para las revueltas urbanas. Las asambleas, movilizaciones, plantones, marchas, cortes de carreteras, barricadas y ocupaciones, son herramientas a la vez defensivas y convivenciales que han demostrado una eficacia superior a los métodos políticos convencionales en la neutralización de las fuerzas enemigas y en la detención pacífica de sus planes devastadores. Está claro que nada podrá lograrse sin el concurso de las masas urbanas desarraigadas y vulnerables, las más numerosas, por lo que hay que constantemente tender puentes entre el campo y la ciudad, máxime cuando la libertad corre a la par que el desarme del Estado y a la ruralización. La conurbación no podrá reducirse a dimensiones humanas, o mejor dicho, las ciudades no volverán a ser lo que eran, sin la recreación de comunidades urbanas de lucha, pero estas no podrán consolidarse sin el apoyo de una revolución campesina.

Las trampas de la economía social

Miguel Amorós

*En lo que sigue, no pretendo otra cosa
que ofrecer una metodología que permita
detectar los medios que han sido transformados en fines.*

IVÁN ILLICH

En la actualidad, la automatización de los procesos productivos y de buena parte de los servicios ha generado un desempleo estructural cuya expansión es imposible de contener. Cuanto mayor es la productividad, más numerosa es la mano de obra que hay que apartar, de forma irreversible, de los circuitos económicos. El paro repercute en el mercado del trabajo provocando una bajada general de salarios y una precarización de los empleos, de tal magnitud que los habituales medios de contención como son los subsidios, el reciclaje y la asistencia son desbordados. Un abismo de exclusión atrae a una creciente masa de trabajadores a los que la alta tecnología ha vuelto sobrantes e innecesarios. En los márgenes del sistema productivo se acumula una fuerza de trabajo inútil, cuya gestión, dado el aspecto de economía de guerra que adquiere la economía de mercado, se ha vuelto problemática. A pesar de las dimensiones preocupantes de un problema que no tiene solución estatal ni técnica, hay una salida que lejos de amenazar la estabilidad del régimen capitalista, de alguna manera refuerza sus instituciones. Una de las propiedades típicas del capitalismo es la capacidad de transformación de cualquier realidad en un fenómeno económico, bien se trate de una catástrofe, de un desastre ecológico o de una guerra; por consiguiente, nada impide que la exclusión tenga su precio, es decir, que sea susceptible de transformarse en un mercado y de que incluso alcance cotas de rentabilidad apreciables. Estamos hablando de lo que en los Estados Unidos llaman el *tercer sector* y en Europa, *economía social*.

La economía social no tiene nada que ver con el socialismo fourierista o cabetano, ni con el movimiento obrero cooperativo del siglo XIX. Tampoco con las colectividades de la Revolución española, puesto que las motivaciones revolucionarias del tercer sector brillan por su ausencia. No digamos con los quilombos de los esclavos cimarrones. Los referentes históricos distantes no tienen la finalidad de resaltar una continuidad histórica cualquiera, donde el pasado ilumina y guía el porvenir, sino todo lo contrario. Los ideólogos quieren esconder la prosaica naturaleza de los proyectos social económicos con disfraces heroicos de épocas pretéritas. El tercer sector no es producto de la lucha de clases, ni de una voluntad comunitaria cualquiera; sus raíces prenderían más bien en las iniciativas de las autoridades municipales o estatales, a menudo conservadoras, en las de filántropos acaudalados, en la doctrina social de las iglesias y en las obras del sindicalismo moderado o amarillo. La finalidad buscada ha sido diversa: la subsistencia de la clase desposeída, como en los proyectos de agricultura urbana durante las dos guerras mundiales; los planes de desarrollo agrario trabados por la tradición campesina y la productividad escasa de la pequeña propiedad; la construcción de viviendas baratas en un contexto de saturación de las barriadas populares; en fin, la conservación del empleo, en el caso de los operarios de las empresas víctimas de planes de reestructuración. Sin embargo, la relación directa hoy en día entre crisis ecológica, paro y economía social denota más bien un reflejo instintivo de supervivencia de las clases medias empobrecidas bajo condiciones capitalistas críticas que el afloramiento entre los excluidos de una genética popular relacionada con milenarios impulsos asociativos. Jamás se habla tanto de comunidad, soberanía, autogestión y utopía que cuando no existen.

La matriz del tercer sector la constituyeron en América las Corporaciones de Desarrollo Comunitario, nacidas en los años sesenta del siglo pasado por deseo de algunos habitantes altruistas y a propuesta de algunas fundaciones religiosas. Su objetivo era suplir las deficiencias de servicios sociales y viviendas en las barriadas pobres, abandonadas por la municipalidad. Tras una primera fase de autoorganización y trabajo de base, dichas estructuras se institucionalizaron

y absorbieron fondos de los programas de ayuda, créditos del Estado o de la Banca y donaciones privadas, llegando a gestionar numerosos proyectos locales de desarrollo. Se han profesionalizado y funcionan como empresas totales: construyen viviendas y escuelas, cultivan huertos que abastecen a sus supermercados, se ocupan de la formación laboral y del cuidado de las personas mayores, y de pasada crean cientos de puestos de trabajo. Lo mejor de todo es que generan beneficios. A estas alturas, en las áreas turbocapitalistas, dichas organizaciones poseen considerables activos y son responsables de un 6 o 7% del empleo, llegando a ser garantía de eficacia en cualquier programa social de iniciativa pública. Al otro lado del Atlántico, las cooperativas, mutualidades, circuitos cortos de intercambio, iniciativas crediticias populares, grupos de consumo y talleres colectivos, desempeñan la misma función. Aunque a tales actividades "sin ánimo de lucro", sobre todo en Europa, les gusta mostrarse como una etapa transitoria hacia una economía humanizada, como un peldaño en el camino hacia la era *postmercado*, en realidad se trata de una economía intermedia, "ni chicha ni limoná", destinada a garantizar la supervivencia de la masa inservible de desocupados permanentes que el capitalismo del *postbienestar* produce sin cesar. El papel que actualmente realizan las organizaciones del tercer sector es similar al que efectuaban los sindicatos en la etapa anterior del capitalismo, aquella en la que el mercado de trabajo podía normalizarse. Ellas se encargan de regular el mercado de la pobreza y la exclusión, manteniendo la miseria en niveles soportables, una tarea que la asistencia estatal ha dejado de cumplir. Si el trabajo es una mercancía, o dicho de otro modo, si cotiza en el mercado, ¿por qué no iba a serlo la exclusión? El menor coste de las actividades corporativas filantrópicas es evidente, y el resultado puede ser notable: es probable que un trabajador reciclado sea un buen ciudadano, un mejor votante y un excelente consumidor.

Hoy en día, cuando el capitalismo ha condenado a una parte de la población planetaria a la obsolescencia negándole el trabajo y el sustento, las experiencias modestamente autogestionarias dentro del sistema, sea cual sea su resultado, tienen gran relevancia propagandística e ideológica para quienes trabajan desde la "zona gris" de

los internos colaboracionistas. La falsa conciencia explota y limita el horizonte incluso de los ensayos de autonomía más auténticos, como se descubre en la glorificación entusiasta y acrítica de numerosas tentativas aisladas, ignorando el conflicto social y político en el que deberían circunscribirse. El gueto autocomplaciente no hace ascos a la mediación de una nueva casta ciudadanista dispuesta a sacar réditos políticos de la marginación sin molestar al poder. Los potenciales dirigentes afirman la posibilidad de una sociedad más justa sin necesidad de cambios radicales ni de revoluciones violentas. Bastaría con internet y la aplicación gradual de recetas cooperativistas para conseguir la plena autogestión de la sociedad en un plazo razonable. Simplemente desplazando del centro de las actividades económicas, de modo pacífico y progresivo, a los monopolios mercantiles y al sector público, centro que sería ocupado diligentemente por la economía social gracias a la transferencia de parte de las ganancias privadas y las inversiones estatales, arduamente conseguida en las justas parlamentarias. Así pues, en el panorama de la lumpenburgesía izquierdista, una forma particular de política burguesa ha sido elevada al altar, y la revolución, guardada en el baúl de las antigüedades, pues ya no se trata de destruir el capitalismo, sino de “trascenderlo” mediante el la negociación entre las partes, la aplicación de leyes consensuadas y una fiscalidad convenida. No es cuestión de socialismo o de comunismo, sino de *postcapitalismo*. Al Estado, ni tocarlo: es el instrumento indispensable de la transición hacia la *democracia ecológica*, la herramienta que facilitará la salida del capitalismo aun quedándose dentro.

Salta a la vista, en un mundo complejo atrapado por la crisis, la urgencia de una alternativa, que el ciudadanismo quiere simplista, fácil de digerir y de transmitir, sin referencias históricas directas y lo más alejada posible de un pensamiento crítico. No se quiere situar la época en la historia y explicarla a partir de sus antagonismos sociales, porque no se trata de aclarar el terreno de la confrontación, sino de elaborar un discurso mistificador que encubra las consabidas prácticas reformistas de connivencia con la dominación. Las fórmulas de estabilización ecológico-administrativas de la economía, y más si se condensan en catecismos, cumplen perfectamente con la tarea.

El toque superficial, místico y holista, contribuye a ello. Así pues, las prescripciones contenidas, por ejemplo, en el municipalismo, la renta básica, el monetarismo social, el consumo y el turismo “responsables”, la doctrina del decrecimiento y el credo de los comunes, son ideales para “reorientar” a las masas hastiadas de tanto desarraigo hacia la frugalidad y el equilibrio. En tanto que, dogmas revelados por gurús altruistas son los más idóneos, porque tienen una respuesta infalible y una solución mágica para todo, prescindiendo de la lucha social y de las diferencias de clase por completo. En tanto que, prácticas candidatas a la institucionalización y “democratizadoras” de fragmentos de territorio son las más indicadas para servir como ejemplo de una convivencia “responsable”, o dicho con más propiedad, de entendimiento fariseo, inserto en el mundo catastrófico de la mercancía.

La ideología de los *nuevos comunes* o *comunes globales* es la única que se apoya en antecedentes históricos claros, a saber, la administración de los bienes comunales, de la que todavía quedan restos, puestos de relieve por la economista sueca Elinor Ostrom en su libro *El gobierno de los bienes comunes*. En realidad es la misma economía social con otro nombre, situada en la línea *postdesarrollo* típica, que aspira a articularse con la política a través de “nuevas” instituciones sin cuestionar en lo más mínimo el sistema de partidos, y a recrear el tejido comunitario a través de los mercados sociales, los *food hubs*, el *software* libre y la producción común de energía renovable. Experiencias más interesantes como, por ejemplo, la desescolarización, la desmedicalización, los cuidados y la crianza compartida permanecerían en la esfera samaritana de las buenas intenciones, puesto que el nivel comunitario que exige su puesta en práctica es imposible de alcanzar en economías marginales acomodaticias. La diferencia con el tercer sector radica en que los nuevos comunes no afrontan directamente la exclusión, pues tienen más que ver con la segregación voluntaria del mercado por parte de objetores del consumismo. El concepto de *común* se ensancha hasta abarcar cualquier actividad horizontal y no mercantil que se pueda calificar de “cívica”, normalmente monitorizada por asesores y representantes de los grandes ayuntamientos, que son a fin de cuentas los principales

promotores de aquellas. Son ellos quienes ceden espacios, equipamientos y recursos a las asociaciones vecinales, juveniles, deportivas o culturales, pero cabe suponer que no gratuitamente, sino para asegurarse una clientela política. Lejos de perseguir una autonomía íntegra, los biencomuneros exigen la implicación de los poderes públicos, especialmente los locales y regionales. El reacomplamiento a los límites impuestos por la naturaleza parece no ser incompatible con la presencia de poderes políticos exteriores, estatales, como tampoco lo es demasiado con la existencia de intereses empresariales y corporativos. Desde ese punto de vista, las patronales, los banqueros y los burócratas son actores sociales legítimos con los que han de trapichear los representantes de la sociedad civil.

Los *comunes urbanos* municipales no permiten la formación de movimientos sociales rupturistas, capaces de enfrentarse con los intereses que destruyen las ciudades, porque no se prestan a verdaderos encuentros, a verdaderos debates y a la planificación de verdaderas acciones. La mediación consistorial lo impide. Eso sí, se pueden establecer pactos por una *nueva cultura* del barrio o de la ciudad convenciendo a las autoridades competentes de la necesidad de poner una determinada cantidad de suelo urbano o rústico fuera del alcance de las constructoras. O pueden crear *consejos alimentarios* que reúnan a productores, distribuidores, consumidores y técnicos municipales con la intención de consensuar *lógicas de consumo responsable*, pilar de una *democracia alimentaria*. Por una vez Engels tenía razón cuando decía que la democracia era la tabla de salvación de todo lo reaccionario. Algo similar ocurre en el ámbito rural, siendo la autoridad regional el interlocutor principal con los propietarios y nuestros "demócratas", gracias a cuya mediación se harán realidad estrategias proteccionistas materializadas en forma de "bancos" de tierra, contratos de custodia territorial, cartas paisajísticas y declaraciones de parque agrario. En ese momento la formación de candidaturas políticas municipales y territoriales llega a ser la condición esencial de la *democratización económica*, es decir, de la implantación real de un sistema cooperativo circular capaz de subvenir a las necesidades básicas de un sector de la población no despreciable, donde los excluidos no son relevantes. Quedan por demostrarse la

autonomía efectiva de los ciudadanos implicados en el uso de los comunes y la eficacia real de las mencionadas estrategias contra la alimentación industrial y el consumo desaforado, por no decir contra la suburbanización del territorio y la generalización del extractivismo. Es evidente que los consistorios, las cámaras regionales y los parlamentos no son las herramientas convivenciales accesibles a todos con la frecuencia que deseen y para los fines que quieran como serían las asambleas, pues para servirse de ellas se debería llevar a cabo una campaña, presentarse a elecciones y obtener un acta. De ello deducimos que la "democracia" con adjetivos filisteos no pasa por la defensa del territorio ni por ninguna otra: las monsergas de los ecologistas subvencionados, las de los "verdes" profesionales, las de los nuevos comunes y las de sus primos decrecentistas, no aluden ni por asomo a las luchas, como si la construcción de autopistas, centros vacacionales, grandes superficies, pantanos, aeropuertos, trenes de alta velocidad y demás proyectos inútiles no existieran.

El capitalismo ha llegado a ser tan irreformable que la apropiación de los medios de producción actuales resultaría inservible para la construcción de una sociedad libre y solidaria. Automáticamente reproduciría el mismo tipo de sociedad, con similares características. La sociedad industrial ha de ser previamente desmantelada para poder ser autogestionable. En otro lugar afirmamos que la lucha anticapitalista requería un grado de segregación importante, y por consiguiente, un serio paquete de instituciones colectivas independientes. También dijimos que las estructuras vecinales y comuneras eran infinitamente superiores a las organizaciones tradicionales, partidos, sindicatos o consejos, ya que la separación entre las esferas del trabajo y la vida cotidiana había quedado obsoleta. La negatividad contenida en el combate no era suficiente, y un sujeto transformador no podía emerger de él sin apoyarse en un bagaje positivo de experiencias comunitarias, islotes de resistencia albergando estilos de convivencia no capitalistas. Tales realizaciones prácticas demostrarían que la vida sometida a imperativos económicos no era el mal menor, y que se podía subsistir e incluso vivir al margen de ellos. Pero esto no significa un llamamiento a la marginación, sino a la conservación y ampliación de relaciones humanas en nuestro entorno.

De ningún modo las aludidas realizaciones podían constituir por sí mismas, dentro de la sociedad capitalista con la que cohabitaban, otra cosa que ensayos muy limitados de autogestión a escala ínfima. El error garrafal sería considerarlas fines en sí y no medios para un fin, tal como hace la economía social. No son objetivos únicos, totalmente desligados de los conflictos sociales, sino armas para intervenir en estos. La capacidad de vivir *afuera* tendría la virtud, por un lado, de dificultar la reproducción de las relaciones sociales dominantes fomentando la sociabilidad y frenando el individualismo; por el otro, el proporcionar una buena logística a la defensa del territorio. Sin embargo, para trascender las lindes del enclave, o sea, para generalizarse, haría falta pasar a la ofensiva, invadir a gran escala el espacio dominado por el capital. Sería necesaria una verdadera revolución. Ese es el dilema del que tratan de escapar quienes recurren a “asaltar los suelos” legalmente en pro de una rectificación política y ambientalmente “sostenible” del capitalismo global.

En proa al mal francés

Miguel Amorós

El retroceso teórico originado por la desaparición del movimiento obrero clásico ha permitido la hegemonía de una curiosa filosofía, la primera que no nace del amor a la verdad, objeto primordial del saber. El pensamiento débil (o filosofía de la posmodernidad) relativiza este concepto, que hace derivar de una mezcla de convenciones, prácticas y costumbres inestables en el tiempo, algo *construido* y, por consiguiente, artificial, sin ningún fundamento. Y junto con él, toda idea racional de realidad, naturaleza, ética, lenguaje, cultura, memoria, etc. Es más, diversas autoridades del mundillo posmoderno no han dudado en calificar algunas de ellas de “fascistas”. En verdad, tal demolición sistemática de un pensamiento que nace con la Ilustración y clama por la constitución de la libertad, y que, más adelante, al producirse la lucha de clases moderna dará lugar a la crítica social, tiene toda la apariencia de una desmistificación radical llevada a cabo por verdaderos pensadores incendiarios, cuya finalidad no sería otra que el caos liberador de la individualidad exacerbada, la proliferación de identidades y la derogación de cualquier norma de conducta común. Al día siguiente de tal bacanal deconstructiva, no quedaría ningún valor ni ningún concepto universal en pie: el ser, la razón, la justicia, igualdad, solidaridad, comunidad, humanidad, revolución, emancipación... serán tachados todos de *esencialistas*, o sea, de pecados nefandos *pronatura*. Sin embargo, el extremismo negador de los posfilósofos muestra a nivel espiritual sospechosas coincidencias con el capitalismo de ahora. Un radicalismo de tal magnitud contrasta no solamente con las vidas y opciones políticas de sus autores,

harto académicas las unas, y convencionales las otras, sino que se acopla perfectamente a la fase actual de globalización capitalista, caracterizada por la colonización tecnológica, el presente perpetuo, la anomia y el espectáculo. Es un complemento para el que todo son facilidades. Nadie les molestará en sus cátedras. No en vano su loa a la trasgresión normativa se corresponde con la desaparición de la sociabilidad en los aglomerados urbanos.

Nada es original, todo está construido, y por consiguiente se asienta en un pedestal de barro. La economía política, la dialéctica, las clases, la historia, el tejido social, la opinión... Si no hay relación social que valga, ni liberación colectiva, ni criterio definitivo a tener en cuenta a ese respecto, ¿qué sentido tienen las normas? Tampoco debe extrañar que el encomio de la deshumanización típico de los deconstructores corra parejo con la apología de la técnica. El pensamiento débil, entre otras cosas, celebra la hibridación del hombre con la máquina. ¿Acaso no es superior una naturaleza mecánica, libre de constricciones, que una naturaleza humana, esclava de las leyes naturales? El nihilismo inherente a la lógica mecánica refleja y responde a la abolición de la historia, la supresión de la autenticidad y la liquidación de las clases; es pues, un producto de la cultura tardocapitalista, si es que a eso todavía se le puede llamar cultura, y su función no sería otra que la adaptación ideológica al mundo de la mercancía tal como este ha llegado a ser. La filosofía posmoderna es en relación con lo existente una filosofía de la legitimización.

Aquello que había nacido como reacción a la revuelta de Mayo del 68 fue recibido en las universidades americanas como paradigma de la profundidad crítica, y desde allá la *French Theory* irradió a todos los laboratorios pensantes de la sociedad capitalista, descendiendo a los guetos juveniles en forma de moda intelectual rompedora. Dado su carácter ambivalente y maleable, los silogismos líquidos de la posmodernidad han llenado el cajón de las herramientas y el utillaje de toda clase de ideólogos nuevaoleros, tanto de los ciudadanistas más camaleónicos, como de los anarquistas más al día en lo que respecta a las novedades. Incluso un nuevo tipo de anarquismo, nacido de la quiebra de los valores burgueses históricos, centrado en la afirmación subjetivista, el activismo sin objeto ni plan y la desmemoria,

sustituye en la mayoría de espacios al antiguo, hijo de la razón, originado en la lucha de clases, forjador de una ética universal y cuya labor revolucionaria estaba fuertemente anclada en la historia. En la *French Theory*, o mejor, en el *morbus gallicus*, del que el posanarquismo es hijo bastardo, las referencias no cuentan; revelan nostalgia del pasado, algo muy condenable en un deconstructivista. La cuestión social se disuelve en una multitud de cuestiones identitarias: cuestiones de género, sexo, edad, religión, raza, cultura, nación, especie, salud, alimentación, etc., que ocupan el centro del debate y dan lugar a una peculiar corrección política que se traduce en una ortografía torturada y un discurso relleno de latiguillos y barullos gramaticales. Un muestrario de identidades fluctuantes sustituye al sujeto histórico, pueblo, colectivo social o clase, su afirmación absolutista obvia la crítica de la explotación y la alienación y, por consiguiente, un juego *interseccional* de minorías oprimidas desplaza la resistencia colectiva al poder establecido. La liberación vendrá de una trasgresión lúdica de las reglas que traban aquellas identidades y oprimen a dichas minorías, y no de una "alternativa" global o un proyecto revolucionario de cambio social, algo tenido sin duda por totalitario, puesto que una vez "constituido" originaría nuevas reglas, más poder y por lo tanto, más opresión. El comunismo libertario, desde ese punto de vista, no sería sino la plasmación de una dictadura. El análisis crítico y el mismo anticapitalismo, gracias a la anulación de cualquier referencia histórica, ceden el sitio al cuestionamiento de la normatividad, a la contorsión del idioma y a la obsesión por la diferencia, la multiculturalidad y la singularidad. Que no se traiga a colación la coherencia porque la categoría de la contradicción ha sido relegada. Construir o deconstruir, esa es la cuestión.

Definitivamente, el proletariado no "realizó" la filosofía, tal como deseaba Marx, es decir, no llevó sus anhelos liberadores a la práctica y hoy pagamos las consecuencias. Ciertamente que, en el desarrollo de la lucha de clases, se manifestó un pensamiento crítico que situaba a la clase obrera en el centro de la realidad histórica, y que fue calificado de marxista, anarquista o simplemente socialista. Realmente, se trataba de captar la realidad con la mayor exactitud, para así elaborar las estrategias con las que derrotar al enemigo de clase.

Se suponía que la victoria final estaba inscrita en la historia misma. A pesar de todo, los asaltos proletarios a la sociedad de clases no llegaron a buen puerto. Y a medida que el capitalismo superaba sus crisis, las contradicciones devoraban los postulados de dicho pensamiento y se requerían nuevas formulaciones. Las aportaciones fueron múltiples y no ha lugar a enumerarlas. Lo que caracterizaría a todas ellas sería la claridad añadida en la perspectiva del combate liberador, pero inmersa en un contexto de retroceso, luego distanciada progresivamente de la práctica. No obstante, su lectura reforzaba la convicción de que una sociedad libre era posible, que la lucha servía para algo y no había que doblegarse nunca, que la solidaridad entre resistentes nos hacía mejores y la formación nos volvía lúcidos... La lucha de las minorías, lejos de dismantelar la crítica social, contribuía a enriquecerla. Las cuestiones de identidad, lejos de ser secundarias, adquirirían una importancia cada vez mayor conforme el capitalismo penetraba en la vida cotidiana y dinamitaba las estructuras tradicionales. Denunciaban aspectos de la explotación hasta entonces poco tenidos en cuenta. En un primer momento, universalidad e identidad convergían; no se concebía la solución a la segregación racial, la discriminación sexual, el patriarcado, etc., separadamente, sino en la perspectiva de una transformación revolucionaria global. Nadie podría imaginar deseable un racismo negro, una sociedad de amazonas, un capitalismo gay o un estado de excepción vegetariano. La revolución social era el único lugar donde todas las cuestiones podían realmente plantearse y resolverse. Fuera de ella, no quedaba otra que la especialización elitista, el sectarismo del gueto, el narcisismo activista y el estereotipo militante. Esa fue la vía abierta por los posmodernos.

El pensamiento débil explotaba igualmente el filón de la crisis ideológica, recuperando autores e ideas, pero con efectos y conclusiones opuestas. Una vez neutralizado el sujeto revolucionario en la práctica, había que suprimirlo en la teoría, con lo que las luchas permanecerían aisladas, marginales e incomprensibles, envueltas en una verborrea cretinizante y autorreferencial apta solamente para iniciados. Esa ha sido la tarea de la *French Theory*. Se iniciaba una escalada en la confusión sofisticada y críptica que consagraba

como magos privilegiados a la casta intelectual y como pueblo elegido a las huestes seguidoras, principalmente universitarias. El "mal francés" ha sido la primera filosofía ligada a un modo de vida pasablemente remunerado y con razón: su revisión de la crítica social del poder y la impugnación de la idea revolucionaria han prestado magníficos servicios a la causa de la dominación. La noción de poder como un éter omnipresente que lo abarca todo, condena cualquier práctica colectiva en pos de un ideal por considerarse renovación o reconstrucción del mismo poder, una especie de pez que se muerde la cola. El poder no está al parecer encarnado en el Estado, el capital o los mercados como cuando el proletariado era la clase potencialmente revolucionaria. El poder ahora lo somos todos; es el todo. La revolución quedaría así redefinida como añagaza del poder para rehacerse en casos extremos a partir de nuevos valores y normas tan arbitrarios, como los que ella misma relegaría. El descrédito de la revolución social resulta más útil para el poder real en tiempos de crisis, por cuanto una oposición subversiva organizada que trate de formarse (un sujeto social que intente constituirse) se verá denunciada inmediatamente como poder excluyente. En definitiva, un mal "relato", igual que el de la lucha de clases. El rechazo de la noción de clase trasluce involuntariamente también un odio de clase, herencia de la dominación pasada activa en el imaginario posracional. En fin, se abandona toda veleidad comunista revolucionaria por la trasmigración de géneros, el poliamor, la transversalidad y el régimen vegano. Solucionada de este modo la problemática individual, el camino queda entonces despejado para una oposición colaboradora y participativa, dispuesta a entrar en el juego y por supuesto a votar, a ocupar espacios de poder y a gestionar desde ellos el orden vigente con un discurso radicalmente identitario, y de rebote, un discurso radicalmente ciudadanista que hace furor no sólo en la neoizquierda, sino en la izquierda integrada de toda la vida.

El panorama crítico, presa del morbo galo, es pues desolador, como desoladora es la vida en el mundo Occidental y urbano plagado de capitalismo. Es el fin de la razón, la clausura espiritual de un mundo periclitado donde la resistencia al poder era posible, la evaporación de la conciencia histórica de clase, la apoteosis de la

relatividad, el triunfo absoluto del *bluff*, el reino acabado del espectáculo... Al fenómeno se le podrá llamar como se guste, pero es ante todo el efecto intelectual de la derrota histórica del proletariado durante los setenta y ochenta, y, en consecuencia, de la desaparición de un par de generaciones enteras de combatientes sociales y de la incapacidad de estos de transmitir sus experiencias y conocimientos a las nuevas generaciones, librándolos a la psicosis posmodernista y a su jerga ininteligible. Existe una línea de ruptura generacional clara que coincide más o menos con la aparición del *milieu* o gueto juvenil a finales de los ochenta, y una relación no menos evidente con los procesos de gentrificación de los centros urbanos. El descalabro del movimiento social revolucionario y la catástrofe teórica son dos aspectos de un mismo desastre y, por consiguiente, del doble triunfo, práctico e ideológico, de la dominación capitalista y estatista. A pesar de todo, la debacle nunca es definitiva, porque los antagonismos proliferan mucho más que las identidades, y la voluntad de liberarse en común es más fuerte que el deseo narcisista de destacarse. La lucha de clases reaparece en la crítica al mundo de la tecnología y en la defensa del territorio, en los proyectos comunitarios de salida del capitalismo y en las batallas que las clases campesinas libran contra la agricultura industrial y la mercantilización de la vida. Probablemente, en los países turbocapitalistas estos conflictos no consigan zafarse de enfoques *interseccionales*, tratamientos *de género* y demás reduccionismos identitarios, perfectamente compatibles con una casuística reformista originada en la *economía social*, pero allá donde cristalice un auténtico frente de lucha de masas, tales nimiedades darán vueltas sobre sí mismas y se consumirán en el fuego de la universalidad.

Catástrofe capitalista y revolución social

El anarquismo como proyecto para crear un mundo nuevo

Marcelo Sandoval Vargas²¹¹

La muerte es la atmósfera entre nosotros [...] la muerte nos ha andado sobre la piel y ha penetrado en la carne; pero en nosotros, en nuestro escondite secreto [...] en nuestra profundidad, en nuestro sueño, en nuestro anhelo, en las figuras del arte, en la voluntad de los que quieren, en la honda visión de los que miran, en los hechos de los que hacen, en el amor de los que aman, en la desesperación y en la valentía [...] en la revolución y en la asociación: ahí está la vida, la fuerza.

GUSTAV LANDAUER

Caminamos entre las ruinas de la historia, la no-vida que significa la catástrofe que se configura bajo el tiempo lineal —vacío y homogéneo— de la dominación, crea una sensación de impotencia y desolación. El capitalismo ejerce una guerra en todas partes, contra todas y todos. Es una guerra contra aquello y aquellos que todavía pueden convertirse en mercancía, en fuerza de trabajo para ser explotada; contra lo que falta de ser despojado, para ponerlo al servicio de la acumulación del capital. Es una guerra que tiene como objetivos principales a los pueblos indígenas, las mujeres y los jóvenes.

El mundo capitalista significa la destrucción de la vida. Está contra quienes resisten, se rebelan, luchan y al mismo tiempo crean un mundo sin jerarquías, sin patriarcado, sin coerción, sin racismo. Por eso, nuestra única respuesta es la guerra social. Es la revolución social como acumulación de esfuerzos que apuesten por vivir en el

²¹¹ Lic. en Historia, maestro y doctor en Ciencias Sociales, militante del Centro Social Ruptura, autor de los libros: *La configuración del pensamiento anarquista en México. Horizonte libertario de La Social y el Partido Liberal Mexicano*; y *Prácticas Libertarias y movimientos anticapitalistas. Devenir revolucionario de las colectividades en ruptura*. Una primera versión de este artículo fue publicada originalmente en la revista *Questiones de Ruptura*

ahora de la lucha bajo otros modos, desde otras relaciones sociales. Y es desde este lugar que trato de reflexionar en torno al proyecto revolucionario del anarquismo, al mismo tiempo que es el sitio desde el cual trato de plantear el por qué mantener vivo el pensamiento crítico y radical, ya que, tanto pensar de manera crítica y radical así como recuperar la memoria de los oprimidos y rebeldes de la historia, es una tarea defensiva frente a la ofensiva de despojo, explotación, represión y desprecio.

Vivimos un contexto donde no podemos dejar de preguntarnos cómo encarnar el anarquismo en la vida cotidiana. Y esto cómo logra convertirse en formas de organización y prácticas políticas que esbozan proyectos de autogestión colectivas y encarnadas territorialmente. Cómo rompemos con la prisión del pensamiento y de la práctica anarquista en el presente, donde prima la repetición y la inmovilidad. Cómo evitar caer en el fetiche de la ideología anarquista, convertida en vanguardismo y encubierta con retóricas de extremismo autoritario o de estilo de vida individualista y burgués.

Pensar la guerra, pensar contra lo que combatimos

Hay un mundo que abatir y un mundo que reconstruir [...]

La hora es de guerra [...] La hora es de preparación

revolucionaria.

CAMILLO BERNERI

Los poderosos despliegan una guerra como estado de excepción permanente, una guerra que no acaba de surgir, no es que recién el capitalismo decidió implementar la guerra como medio para la acumulación, existe desde que se impusieron las jerarquías, desde que hay explotación. Pero al día de hoy en México, tenemos un saldo de decenas de miles de desaparecidos, varios cientos de miles de asesinados, decenas de miles de mujeres asesinadas y desaparecidas, estamos ante cadáveres de territorios destruidos en beneficios de la acumulación y la ganancia. Y conforme vamos cayendo en cuenta día con día, la situación resulta más y más aterradora.

Prima ahora un proceso de intensificación y reconfiguración de la guerra capitalista, esa conflagración de largo aliento entre los desposeídos y los poseedores, entre los desheredados y los dominadores. Contiende que tiene que ver con el surgimiento y la expansión del capital por todo el mundo, asociado al despojo de territorios y de cuerpos, y de manera enfática contra los cuerpos de las mujeres.²¹² En Europa, durante los primeros pasos hacia la imposición de las relaciones sociales mercantiles y de explotación, se desarrollaron leyes que condenaban con mayor severidad los ataques a la propiedad privada (Thompson, 2010),²¹³ se condenó a la gente que rechazaba el trabajo acusándolos de flojos y vagancia, esto se acompañó con una política violenta y también legal en torno a la tierra, pues se promovió su privatización para mermar las posesiones comunes, además, se llevó a cabo un proceso de cercamiento de las tierras colectivas pertenecientes a los indígenas y campesinos, se les forzó a irse a las ciudades para trabajar.

Ya en los primeros pasos del capitalismo industrial nos encontramos con una situación que es la que sigue siendo la contradicción fundamental desde la que tenemos que situarnos en la guerra social,

²¹² Una interpretación sobre esta cuestión la aporta Silvia Federici en *Calibán y la bruja* (2010), al plantear que "la expropiación de los medios de subsistencia de los trabajadores europeos y la esclavización de los pueblos originarios de América y África en las minas y plantaciones del Nuevo Mundo no fueron los únicos medios para la formación y acumulación del proletariado mundial [...] Este proceso requirió la transformación del cuerpo en una máquina de trabajo y el sometimiento de las mujeres para la reproducción de la fuerza de trabajo [...] La acumulación originaria no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue también una acumulación y de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en el cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de raza y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno" (Federici, 2010: 102).

²¹³ La ley negra se creó en mayo de 1723 para castigar con la pena de muerte los ataques a la propiedad privada. Esta ley fue producto, en la perspectiva del Estado británico, de una situación de emergencia ante la "reiterada humillación pública de las autoridades; los ataques simultáneos contra la propiedad real y privada; la sensación de un movimiento confederado que estaban ampliando sus demandas sociales [...] los síntomas de algo cercano a una guerra de clases, con una *gentry* leal que era objeto de ataques en las áreas afectadas y se hallaba en una penosa soledad en sus intentos de imponer el orden" (Thompson, 2010: 206).

...el pueblo estaba sometido, a la vez, a una intensificación de dos tipos de relaciones intolerables: las de explotación económica y las de opresión política. Las relaciones entre patrón y obrero se volvían más estrictas y menos tolerables [...] en cada una de los aspectos que buscarse para resistir la explotación, se enfrentaba con las fuerzas del patrono o del Estado, y normalmente con las dos (Thompson, 2012: 255).

La generalización de estas nuevas relaciones sociales de dominio por todo el mundo no fue homogéneo, e implicó distintos mecanismos de disciplinamiento, control, desposesión, represión y violencia,

...la relación de explotación es más que la suma de injusticias y antagonismos mutuos. Es una relación que puede verse que adopta formas distintas en contextos históricos diferentes, formas que están en relación con las formas correspondientes de propiedad y poder del Estado [...] El trabajador se ha convertido en un "instrumento" o una entrada entre las demás partidas del coste (Thompson, 2012: 259).

En otras palabras, el colonialismo,²¹⁴ o como lo nombra Fredy Perlman, el imperialismo,²¹⁵ que hasta ahora ha sido el motor del dominio

²¹⁴ A través del colonialismo se generalizó un uso racional e instrumental del racismo, "el racismo fue un método más para movilizar ejércitos coloniales [...] el racismo fue una ideología que casaba perfectamente con la práctica de la esclavitud y el exterminio [...] la guerra contra semejante enemigo no sólo era justa, era una necesidad funesta, una cuestión de vida o muerte. Los demás atributos del enemigo –paganismo, salvajismo, canibalismo– convertían la tarea de expropiación, esclavización y exterminio en tanto más urgente y heroica" (Perlman, 2012: 45-47).

²¹⁵ En la perspectiva de Perlman "el imperialismo fue la primera fase del capitalismo [...] hasta siglos muy recientes los poderes dominantes en Eurasia fueron imperios y no Estados-naciones. Un celeste imperio gobernado por la dinastía Ming, un imperio islámico gobernado por la dinastía otomana, y un imperio católico gobernado por la dinastía de los Habsburgo rivalizaron entre sí por la posesión del mundo conocido. Los católicos no fueron los primeros imperialistas sino los últimos" (2012: 29-30). Siguiendo esta lógica y "vistos a través del prisma de la historiografía nacionalista, los primeros colonizadores, así como sus imitadores posteriores, parecen ser naciones: España, Holanda, Inglaterra, Francia. Sin embargo, vistos desde la perspectiva del pasado, los poderes coloniales fueron los Habsburgo, los Tudor, los Estuardo, los Borbones, la Casa de Orange, es decir, dinastías idénticas a las familias dinásticas que habían rivalizado entre sí por el poder y la riqueza desde la caída del Imperio romano de Occidente" (Perlman, 2012: 36).

capitalista, fue el que posibilitó ese "matrimonio entre el Capital y la Ciencia [que] fue el responsable del gran salto adelante hasta llegar a lo que vivimos hoy" (Perlaman, 2012: 51).

En el mismo sentido, las escaladas de expansión capitalista mediante invasiones coloniales a Asia, África, América y Oceanía tuvieron como base la imposición de relaciones sociales capitalistas en esas regiones mediante la guerra, es decir, la violencia, el despojo de los territorios de los pueblos que vivían en esos lugares y la explotación; bajo la fantasmagoría del derecho divino, pero recurriendo a la guerra, los europeos hicieron suyos territorios que le pertenecían a otros pueblos, los despojaron para hacerse de aquello que se encontraba ahí: personas, minerales, piedras, metales y maderas.

Al quitarles la tierra a los indígenas, en el caso de América, destruyeron sus condicionales materiales y subjetivas de vida, el territorio no sólo era el lugar donde vivían, donde sembraban, sino el espacio donde se reproducían la vida, las relaciones sociales, además, estaban asentadas las memorias, las tradiciones, las culturas, etc. El despojo del territorio de los pueblos indígenas contribuyó a que los europeos los pudieran dominar, pues los escindieron de la naturaleza, junto con la religión cristiana que promovió el desprecio por el cuerpo, la culpa y la resignación (Rozitchner, 1997); y la violencia generalizada contra aquellos que se rebelaron durante el proceso de invasión y colonización. Todo esto ayudó a que los invasores pudieran explotarlos, incorporaron a los indígenas a la lógica de disciplinamiento del trabajo.

Sólo por citar un ejemplo del proceso ocurrido en esta región, podemos destacar lo que expresa Rosa Yáñez, en torno a la conquista del occidente de lo que ahora nombramos como México,

...la invasión a los territorios pertenecientes a los distintos señoríos occidentales se realizó bajo el mando de Nuño de Guzmán, presidente de la Primera Audiencia de México. Su paso por la región marcó la zona indeleblemente, debido a la suma crueldad de la guerra "a sangre y fuego", a las pesadas cargas tributarias y la esclavitud impuestas a los indígenas (Yáñez, 2001: 58).

A este proceso de despojo que no se reduce a los primeros pasos del capitalismo en los cinco continentes, sino que es una constante que contribuye a la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. El marxismo clásico lo llamó acumulación originaria o primitiva (Marx, 1977;²¹⁶ Luxemburg, 2009²¹⁷); y en los últimos años se ha denominado acumulación por desposesión, por autores como Harvey (2005).²¹⁸ Las dos categorías son intentos de explicación de un fenómeno que, para el marxismo, clásico y contemporáneo, es reflejo de la necesidad del capitalismo de apropiarse de los espacios no capitalistas, pues depende de ello para su reproducción en la vida cotidiana;²¹⁹ necesita nutrirse, históricamente, de los bienes

²¹⁶ Para Marx el proceso de acumulación de capital "supone una acumulación originaria previa a la acumulación capitalista [...] una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida" (Marx, 1977: 891). Dicho punto de partida en la historia "lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia" (Marx, 1977: 892). Asimismo, "la llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo" (Marx, 1977: 893).

²¹⁷ Rosa Luxemburg, va más allá de Marx cuando nos dice "los procesos indicados sólo sirven, en Marx, para ilustrar la génesis, el momento en que nace el capital; describen los dolores del parto en el momento en que la producción capitalista brota del seno de la sociedad feudal" (Luxemburg, 2009: 177). Para Luxemburg "la acumulación del capital como proceso histórico, depende, en muchos aspectos, de capas y formas sociales no capitalistas [...] acumulación capitalista necesita, para su desarrollo, un medio ambiente de formaciones sociales no capitalistas; va avanzando en constante cambio de materias con ellas, y sólo puede subsistir mientras dispone de este medio ambiente" (2009: 177).

²¹⁸ David Harvey pretende hacer una actualización del concepto en años recientes, señalando las desventajas cuando "relegan la acumulación basada en la depredación, el fraude y la violencia a una etapa originaria que deja de ser considerada relevante, o, como en el caso de Luxemburgo, es vista como algo exterior al sistema capitalista. Una revisión general del rol permanente y de la persistencia de prácticas depredadoras de acumulación primitiva u originaria a lo largo de la geografía histórica de la acumulación de capital [...] Dado que denominar primitivo u originario a un proceso en curso parece desacertado, en adelante voy a sustituir estos términos por el concepto de "acumulación por desposesión" (Harvey, 2005: 112-113).

²¹⁹ Esto es así porque "el sistema capitalista no es la forma natural ni definitiva de la sociedad humana, como las formas sociales anteriores, el capitalismo surge en

comunes de la naturaleza y de la fuerza de trabajo, es decir, de relaciones sociales y territorios no-capitalistas. Desde Marx, pasando por Luxemburg y luego en los desarrollos de Preobrazhenski, la acumulación originaria es

...el fundamento del edificio capitalista, sus cimientos, sus condiciones previas, que no pueden surgir del proceso capitalista por sí mismo [...] el primer capital —la condición *sine qua non* de la producción capitalista— se extrajo de las colonias internas [y las que estaban en América, Asia y África], de campesinos saqueados cuyos campos fueron cercados y cuyas cosechas fueron requisadas, así como de los judíos y musulmanes expulsados, cuyas posesiones fueron expropiadas (Perlman, 2012: 53).

Sin embargo, la categoría de acumulación originaria o primitiva y acumulación por desposesión para pensar dicho proceso histórico cae en el error de plantear que la reproducción de las relaciones sociales capitalistas son una acción unilateral de los dominadores, un acto avasallante donde estos —bajo la figura de Estados imperiales y coloniales, transnacionales, organismos financieros, etc.— llegan y todo lo arrasan, donde pareciera que no hay más alternativa, y por tanto, lo que podemos denominar como resistencia, sólo es un momento posterior, de reacción y respuesta. Bajo esta lógica la génesis de la resistencia se encuentra en la dominación capitalista, se ocultan o se nublan —puesto que se subordina, se pasa a segundo término en el pensamiento— las posibilidades de rebeldía, de desobedecer, de negar y desbordar aquello que se quiere imponer.

Desde el pensamiento-práctica anarquista el despojo capitalista se entiende desde la categoría *guerra social*.²²⁰ Entendida como

condiciones materiales e históricas específicas. Ahora bien, a diferencia de otras formas de actividad social, la vida cotidiana en la sociedad capitalista transforma *sistemáticamente* las condiciones materiales de las que surgió originariamente el capitalismo" (Perlman, 2012: 130).

²²⁰ Para la tradición anarquista, la categoría *guerra social* expresa una manera no economicista, no determinista y no teleológica de pensar la lucha de clases. Es una forma de ver la historia de la humanidad como una pluralidad de conflictos que se despliegan de manera generalizada donde el núcleo central está en la contradicción entre las relaciones sociales de dominación y las relaciones sociales que buscan obstruir y destruir dichas formas de jerarquía y coerción. En

conflicto, como un *continuum*-discontinuo de violencia-rebeldía cotidianos que se libran desde los primeros pasos de la sociabilidad capitalista. Junto a esto, el concepto de guerra social resulta imprescindible no sólo para darle historicidad al pensamiento crítico, pues un pensamiento radical sólo puede serlo en tanto es histórico, también, nos ayuda a elucidar desde el momento actual, que es en el tenemos que crear y luchar.

Para entender la guerra partiendo de esta perspectiva, requiere que consideremos que los ejes que la instituyen son la desterritorialización y reterritorialización de los pueblos, producto de las pretensiones de los dominadores de conquistar y colonizar nuevos espacios, sujetos y bienes comunes, pero también, producto de la resistencia y la autoorganización de los pueblos y movimientos que se niegan a someterse a las lógicas capitalistas.

La sociedad capitalista despliega formas de violencia, una guerra total —la cual se expresa militarmente mediante el trabajo alienado, la imposición de jerarquías y la práctica cotidiana del machismo—²²¹ para frustrar los modos de vida, las relaciones sociales, los espacios y los tiempos que no se ajustan, que niegan y desbordan el mundo del capital. Bajo la huella que deja tras su paso la marcha del progreso capitalista,

...comunidades humanas tan diversas en sus costumbres y creencias como pueden serlo los plumajes de distintas especies de aves, fueron invadidas, despojadas y finalmente exterminadas más allá del alcance de la imaginación. Los vestidos y utensilios de las comunidades desaparecidas fueron reunidos como trofeos y exhibidos en museos en tanto huellas añadidas de la marcha del progreso. Las creencias y costumbres extinguidas se convirtieron en objeto de curiosidad de otra de las muchas ciencias de los invasores. Los campos, los bosques y animales expropiados

este sentido, la guerra social no trata de pensar en función de qué lugar ocupa un sujeto en la sociedad de clases, para decir qué lugar ocupa ese sujeto en la lucha, mediante la categoría de guerra social, estamos pensando en momentos y espacios antagónicos donde se reproduce, se deja de reproducir y puede volver a reproducirse el dominio.

²²¹ Para el SCI Marcos la guerra total "quiere decir ahora: en cualquier momento, en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia" (2017: 166).

fueron considerados como bonanzas, como capital preliminar (Perlman, 2012: 55).

La categoría de guerra social, si la pensamos en un sentido abierto y crítico, es decir, en forma de negatividad, ayuda a visualizar de una manera más compleja el devenir del despojo dentro del capitalismo. El despojo no se puede separar de la cuestión de la jerarquía-coerción, pero tampoco de la lucha. En gran medida, el capitalismo pudo imponerse y dominar porque logró despojar a las comunidades, los pueblos, los campesinos, les quitó las condiciones materiales y subjetivas que les permitían vivir; fue un proceso violento donde la jerarquía y la opresión se impuso a base de la guerra, para estar en condiciones, los capitalistas, de explotar a los pueblos colonizados. Y dentro de las prácticas recurrentes que les permitieron en el pasado, y que son vigentes en el presente, dominar a otros pueblos "el genocidio fue, y sigue siendo, la condición previa, la piedra angular y el fundamento de los complejos militares-industriales, de los entornos naturales procesados, del mundo de las oficinas y los aparcamientos" (Perlman, 2012: 56).

El capitalismo se vale de la fragmentación de lo colectivo para imponer otra temporalidad: la del tiempo vacío y homogéneo (Benjamin, 2008), tiempo que contribuye a la reproducción de un trabajo que es explotación y de una política que es dominación. El control, el disciplinamiento y la coerción se dan gracias a que estamos ante sujetos desterritorializados sin capacidad de sobrevivir por sus propios medios, sin posibilidades de autogestionarse la vida.

La desterritorialización y la despoblación fueron y son un factor relevante dentro del proceso de alienación social que está implicado en la sociabilidad capitalista. Para los zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que con su concepto de guerra logran actualizar el pensamiento crítico que han desarrollado las tradiciones revolucionarias del pensamiento crítico y el anarquismo, se plantea que la desterritorialización que se ejerce mediante la guerra es un negocio doble, puesto que tanto la desterritorialización/despoblación como la reterritorialización/reordenación generan ganancias, contribuyen al proceso de acumulación. El espacio se reordena,

está ocupado por nuevas relaciones sociales, nuevas culturas, por un nuevo tiempo de vida, donde se escinde, para empezar, a los sujetos de la naturaleza. Para el Subcomandante Marcos “no se puede entender y explicar el sistema capitalista sin el concepto de guerra. Su supervivencia y su crecimiento dependen primordialmente de la guerra” (SCI Marcos, 2007: 9). Por medio de la guerra “el capitalismo despoja, explota, reprime y discrimina. En la etapa de globalización neoliberal, el capitalismo hace la guerra a la humanidad entera” (SCI Marcos, 2007: 9).

El concepto de guerra que proponen para entender el desarrollo del capitalismo no es para explicar algo que ocurrió en el pasado, sino el presente, pues observan que

...el orden mundial volvió a las viejas épocas de la conquista de América, África y Oceanía [...] el atardecer del siglo xx tiene más semejanzas con sus brutales centurias antecesoras que con el plácido y racional futuro de algunas novelas de ciencia-ficción (SCI Marcos, 2017: 102).

En este sentido, bajo esta perspectiva “la globalización moderna, el neoliberalismo como sistema mundial, debe entenderse como una nueva guerra de conquista de territorios” (SCI Marcos, 2017: 101). Lo que prima hoy:

Como nunca antes, la base de ese crimen de lesa humanidad llamado capitalismo se aplica en todos los rincones del planeta [...] el mercado no camina con racionalidades de cifras, estadísticas, leyes de oferta y demanda, cálculos financieros. No, el nuevo dios tiene paso de muerte y destrucción, de guerra (SCI Marcos, 2017: 218).

Así, la lógica de lo que los zapatistas del EZLN llaman la Cuarta Guerra Mundial,

...usa lo que nosotros llamamos destrucción. Se destruyen los territorios y se despueblan. A la hora que le hace la guerra, se tiene que destruir el territorio, convertirlo en desierto. No por afán destructivo, sino para reconstruir y reordenar [...] después de destruir hay que reconstruir. Reconstruir los territorios y darles otro lugar. El lugar que determinen las leyes del mercado, he aquí lo que está marcando la globalización (SCI Marcos, 2017: 156-157).

Por lo mismo, para los capitalistas, es decir, para los dominadores, "ya no hay civiles y neutrales. Todo el mundo es parte del conflicto. Todo lo que hay en ese teatro de operaciones es parte del conflicto, es el enemigo según su concepción" (SCI Marcos, 2017: 169-170). Por eso es que el EZLN sostiene:

...que ahora el enemigo es la humanidad. La Cuarta Guerra Mundial está destruyendo a la humanidad en la medida en que la globalización es una universalización del mercado, y todo lo humano que se oponga a la lógica del mercado es un enemigo y debe ser destruido (SCI Marcos, 2017: 156).

Visto desde esta concepción, el territorio es un espacio-tiempo de antagonismo. Y justo el concepto guerra social da cuenta de un antagonismo que no se reduce a una batalla por ver quién ocupa el poder político estatal. Bajo esta perspectiva la emergencia de un proyecto revolucionario tiene la potencialidad de instituir una lucha en la perspectiva de disolver las relaciones de dominación.²²² O dicho con otras palabras,

... esa persistente contradicción, opresión-resistencia, es también un "algo" que necesitamos para entender la historia, la genealogía del sistema capitalista. Ese "algo" necesita un concepto para expresarlo y para "completar" el análisis de la genealogía del sistema. Y ese concepto es "lucha de clases" (SCI Galeano, 2015: 313).

De ahí que no podemos separar el despojo del devenir de lucha de clases, en el entendido de que esta no es un continuo de re-

²²² No obstante, si se hace un recuento rápido y superficial de las luchas anticoloniales y de liberación nacional del siglo XIX y XX, con todo y esta potencialidad que se observó en los momentos instituyentes, podemos ver que la mayoría estuvieron en la lógica nacionalista y patriótica de crear un Estado independiente, de sustituir un gobierno que se consideraba imperialista e invasor por uno popular, socialista, etc., por ello, dicha potencialidad sólo se ha podido ver como prácticas prefigurativas, como proyectos frustrados y como un horizonte que todavía no es, pero está germen, de ahí la pertinencia de ver la experiencia zapatista, que ha tenido, quizá como ninguna otra, la posibilidad de desplegarse por mayor tiempo, sí dentro de un contexto de guerra pero sin lograr ser derrotada.

sistencia que sirve como el motor de la historia. No es el enfrentamiento entre dos polos históricos, donde al sujeto revolucionario le corresponde erigir una nueva totalidad que dé lugar a una sociedad emancipada. La lucha de clases no se puede pensar en términos económicos o políticos, es expresión de la guerra social entre la imposición-reproducción de relaciones de dominación y la rebelión contra la jerarquía-coerción.

Del mismo modo, la lucha de clases no se puede ver en clave positiva, es una categoría crítica-negativa (Tischler, 2013) que ayuda a mirar la historia a contrapelo, para hacer manifiesto las interrupciones: el conflicto, el movimiento, lo frustrado, lo todavía-no y las maneras como se desborda lo dado-instituido. Es una apuesta por pensar históricamente el movimiento contradictorio y ambivalente de los sujetos, es decir, ayuda a instituir una perspectiva para elucidar la historia como devenir e instante. La categoría de guerra social permite ver en clave negativa la noción de lucha de clases; permite reconocer la relación que hay entre el despojo-desterritorialización mediante la violencia para facilitar la imposición de relaciones de dominación.

Relacionar despojo con lucha de clases desde la categoría de guerra social, permite romper, además, con concepciones como las de Raúl Zibechi que considera que los movimientos con arraigo territorial son algo nuevo (Zibechi, 2010), que han surgido en la época de los movimientos que luchan contra el neoliberalismo, a finales de la década de los ochenta y durante la década de los noventa del siglo XX. O de creer que los movimientos con arraigo territorial se relacionan con proyectos nacionales o con intenciones de ocupación el aparato burocrático-administrativo estatal.

Y sobre este segundo punto es importante detenernos un poco, porque nos ayuda a elucidar en torno al tiempo actual. En los momentos donde los poderosos se sienten amenazados, cuando consideran que se encuentran bajo un instante de peligro, aparecen las alternativas ilusorias, los caminos que sólo llevan a la restauración de la misma dominación. A la persistencia de la guerra. Y uno de esos caminos son los nacionalismos, sean de derecha o de izquierda; hace algunos años bajo el nombre de gobiernos progresistas volvió a

emerger el persistente atractivo del nacionalismo (Perlman, 2012), es decir, la victoria de la lógica estatista y la renuncia a tomar el control de nuestras vidas. Ahora parece que en diferentes partes del mundo, Estados Unidos, Gran Bretaña y buena parte de Europa, es por el lado derecho que se trata de seguir arrastrando a la gente a que sean otros los que decidan por nosotros. Porque a fin de cuentas, como señala el historiador Fredy Perlman, "el nacionalismo fue [y es] una metodología para dirigir el imperio del capital" (2012: 48), sólo sirve para movilizar ejércitos, sean los oficiales, de paramilitares, sicarios o de comisarios políticos. El peligro aparece recurrentemente, siguiendo con Perlman, cuando logran "echa[r] raíces entre la gente que ha perdido sus raíces, entre los que sueñan con ser encargados de supermercado y jefes de policía; es allí donde se forman el líder y su Estado Mayor" (2012: 86).

Desde los izquierdistas ha emergido una situación de alarma ante la vuelta de los nacionalismos y de las posturas de derechas que nos recuerdan, que huelen, al fascismo y al nacional-socialismo; sin embargo, los cuestionamientos no están siendo dirigidos a crear de forma colectiva los caminos para salir de la catástrofe, parece que vuelve a ser opción las falsas salidas ante la urgencia. Es por esto que se renueva el discurso izquierdista autoritario y vanguardista, y vuelvo con Perlman:

...los nacionalistas izquierdistas o revolucionarios insisten en que sus nacionalismos no tienen nada que ver con el nacionalismo de los fascistas o los nacional-socialistas y que el suyo es un nacionalismo de los oprimidos que ofrece no sólo la liberación individual sino también cultural. Las pretensiones de los nacionalistas revolucionarios han sido difundidas por el mundo entero por dos de las instituciones jerárquicas más antiguas que han logrado sobrevivir hasta nuestros días: por el Estado chino²²³ y, más recientemente, por la Iglesia católica [...] como la culminación del dictado de la Ilustración, afirmando que el conocimiento es poder, y también como respuesta a la pregunta qué se debe hacer (Perlman, 2012: 28).

²²³ Fredy Perlman se refiere a los estragos que causaron el maoísmo, y en general de todos los leninismos, al movimiento revolucionario en todo el mundo. Pues contribuyeron a derrotar, fueron en muchos casos los artífices de las derrotas de múltiples experiencias de lucha y rebelión a lo largo del siglo xx.

Una vez más, “el nacionalismo se ofrece como el antídoto para el imperialismo y se dice que las guerras de liberación nacional quebrantan el imperio capitalista” (Perlman, 2012: 29), sin embargo, “sólo en el ámbito de las definiciones puede oponerse el nacionalismo al imperialismo. En la práctica, el nacionalismo fue [y sigue siendo] una metodología para dirigir el imperio del capital (Perlman, 2012: 48).

Nos encontramos ante una situación donde sólo existir ya es resistir, mantener relaciones basadas en el apoyo mutuo y la confianza es un desafío a la opresión, negarse a perder toda práctica comunitaria significa que se mantiene el germen de una vida unitaria —no-alienada, no-separada, no-mercantilizada—. Sin embargo, no es suficiente, para los movimientos revolucionarios la hidra de tres cabezas tiene que ser destruida. Se proponen destruir todo lo que nos destruye, y para eso sólo tenemos una opción: organizarnos. La autoorganización de los oprimidos —o de los desheredados como hacían referencia los anarquistas magonistas— para descolonizar la vida entera, la organización a través de la cual se logre desplegar la autogestión integral de nuestras existencias significa la única opción de emancipación.

Los sujetos sociales viven en conflicto y en contradicción, pero no sólo, de tanto en tanto en la historia surgen de modo discontinuo proyectos e instantes revolucionarios que revelan otra lógica desde donde se puede pensar la política y la vida misma en todas sus dimensiones, en antagonismo con las significaciones liberales, capitalistas, estatistas, patriarcales y coloniales. Las interrupciones, los instantes revolucionarios y la irrupción de praxis y formas de organización antiautoritarias ponen en entre dicho el pensamiento dominante actual, el cual ha creado una fantasmagoría que reduce la idea de política a los establecimientos del Estado; se presenta la práctica política como algo que corresponde sólo a los expertos y a los profesionales, ya sean de los partidos políticos o de las organizaciones no gubernamentales (ONG). El ámbito de acción se reduce a la ciudadanía y a la representación que expolia la capacidad de creación de los sujetos sociales; a las individualidades y colectividades que instituyen una sociedad se les impone un proceso de privatización de la vida que enmarca a cada persona en un proceso de identificación,

al hacerse parte “de una constelación de poder que prolonga la forma abstracta material y simbólica de la dominación” (Tischler, 2007: 111). Ocurre una homogenización y atomización de los sujetos que simultáneamente los subsume a la lógica estatal-capitalista: se privatiza la vida al cosificar a las personas como explotadas, consumidores, ciudadanos o subalternos. En otras palabras, “es el sujeto negado por la realidad transformada en sistema, es decir, en una objetividad negativa, no el sujeto positivo. Dicha objetividad negativa, es decir, objetividad que niega al sujeto positivo, dicta las pautas de lo universal como dominio y represión” (Tischler, 2007: 177-118).

Para la sociedad del poder²²⁴ el espectáculo es la única posibilidad de participación, una participación en términos de pasividad, de jerarquización y de control, que instituye una vida alienada donde la capacidad de hacer e imaginar está subsumida bajo lo instituido. La vida alienada en la política es la fantasmagoría donde se hace como que se incide en las políticas públicas; se hace como que se eligen representantes que decidan por la mayoría a través del voto; se hace como que se le demanda a la clase política resolver los problemas y las exigencias de la gente. La política del espectáculo está enmarcada en la lógica de la institución del dominio racional, dicha lógica

...crea una nueva realidad socioeconómica —en sí misma un hecho social total: el capitalismo—. El capitalismo no es simplemente la interminable acumulación por la acumulación, sino la transformación implacable de las condiciones y de los medios de acumulación, la revolución perpetúa de la producción, del comercio, de las finanzas y del consumo. Encarna

²²⁴ El Subcomandante Insurgente Marcos, se refiere a la *sociedad del poder* como el “colectivo de dirección que ha desplazado a la clase política de la toma de decisiones fundamentales. Se trata de un grupo que no sólo detenta el poder económico y no sólo en una nación. Más que aglutinada orgánicamente (según el modelo de ‘sociedad anónima’), la ‘sociedad del poder’ se conforma por compartir objetivos y métodos comunes. Aún en proceso de formación y consolidación, la ‘sociedad del poder’ trata de llenar el vacío dejado por los Estados nacionales y sus clases políticas. La ‘sociedad del poder’ controla organismos financieros (y, por ende, países enteros), medios de comunicación, corporaciones industriales y comerciales, centros educativos, ejércitos y policías públicos y privados. La ‘sociedad del poder’ desea un Estado mundial con un gobierno supranacional, pero no trabaja en su construcción” (2003: 6).

una nueva significación en el imaginario social: la expansión ilimitada del dominio racional (Castoriadis, 1993: 16).

Para garantizar la expansión del dominio racional es necesario la reproducción de un conjunto de prácticas políticas instituidas por las significaciones imaginarias sociales liberales, ya que estas configuran una subjetividad que favorece la sumisión (Beauvois, 2008),²²⁵ además, oculta la capacidad de creación de las individualidades y colectividades de autoinstituir su propia sociedad histórica. El proceso de alienación que se reproduce cotidianamente dentro del mundo capitalista, no sólo en el ámbito del trabajo sino en cada espacio donde se manifiestan relaciones sociales de dominio, oculta la dimensión instituyente de la sociedad (Castoriadis, 2004) y su capacidad de imaginar.

Frente a la guerra, la revolución social

Hay que reemprender el estudio del movimiento obrero clásico de una forma desacostumbrada y, en primer lugar desacostumbrada en cuanto a sus diversas clases de herederos políticos o pseudoteóricos, pues no poseen más que la herencia de su fracaso. Los éxitos aparentes de este movimiento son sus fracasos fundamentales (el reformismo o la instalación en el poder de una burocracia estatal) y sus fracasos (la Comuna o la revuelta de Asturias) son hasta ahora sus éxitos abiertos, para nosotros y para el futuro.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA

²²⁵ Para Jean-León Beauvois "la alianza entre la democracia, como modo de ejercicio del poder, y el liberalismo, como ideología [...] ha adulterado desde hace tiempo las prácticas democráticas, habiendo sido infectados los sistemas democráticos por el liberalismo como una forma renovada del virus de la servidumbre voluntaria" (Beauvois, 2008: 33), en el sentido de que el liberalismo "apela a la naturaleza de la gente sometida [...] El jefe liberal extrae su propia legitimidad como prescriptor y evaluador del hecho de que él representa mejor que sus subordinados el prototipo de Hombre logrado y desarrollado [...] la evaluación liberal sólo puede descansar sobre la aprehensión de la conformidad a ciertas maneras de ser aceptables" (Beauvois, 2008: 196-198). Por tanto, un Estado liberal democrático "prefiere manejar masas en vez de estructuras intergrupales o intercomunitarias" (Beauvois, 2008: 130), esas masas son los ciudadanos identificables, clasificables y cuantificables.

Las discusiones en torno a las dimensiones social-históricas de las experiencias de insumisión y de las elucidaciones que surgen de la práctica radical y de ruptura aducen una lógica que nos lleva a pensar la noción misma de revolución en el sentido, primordialmente, de los procesos donde están implicadas las grandes transformaciones sociales que ocurren en las historias de la humanidad.²²⁶

Dicha significación conlleva adjudicarle una perspectiva cuantitativa y teológica-teleológica a la noción de revolución; idea que se encarnó en la praxis política de movimientos como el de Francia en 1789 (Kropotkin, 2005), Estados Unidos en 1783 (Zinn, 2011), entre otros, de manera explícita, pues estaba implicado un imaginario social producto de la Ilustración donde se asociaba la revolución con el avance de la sociedad hacia una etapa moderna de organización, un paso hacia delante en la evolución de la civilización; sin embargo, aún en las experiencias y sujetos que se plantearon una noción-práctica revolucionaria desmarcada de las significaciones liberales, la misma perspectiva se reprodujo, se le concibió como un acto espectacular²²⁷ donde los sujetos sociales y su hacer adquieren un papel pasivo, mientras que los dirigentes, las leyes de la historia o de la naturaleza, el progreso social, el desarrollo de economía y las fuerzas productivas se consideran los generadores del cambio.

²²⁶ Incluso se recurre a la noción de revolución en momentos históricos de cambio como a la transición del Mesolítico a Neolítico, a la industrialización, al acelerado avance de la tecnología y la informática.

²²⁷ Planteo la noción de revolución espectacular haciendo alusión a la categoría de espectáculo que elabora Guy Debord (2002). Para el fundador de la Internacional Situacionista, la sociedad del espectáculo es el "monopolio de las apariencias [...] aquello que escapa a la actividad de los hombres, a su reconsideración y a la corrección de sus obras [...] se constituye allí donde hay representación independiente" (2002: 41-43). Por tanto, la revolución espectacular es el combate de "la alienación bajo formas alienadas" (Debord, 2002: 116), en este sentido, son los esfuerzos donde históricamente se ha tratado de crear un cambio radical en las relaciones sociales y las instituciones recurriendo a las formas que reproducen el propio orden instituido como la jerarquía al construir partidos y ejércitos de profesionales; como la sacralización de la política al escindir los medios de los fines y al depositar las esperanzas en mesías; como el tiempo homogéneo y vacío que supone que la progresión lineal de los hechos, las leyes o las providencias hacen irremediable el cambio, pero, también, al creer que la sustitución de unas relaciones por otras y de unas instituciones por otras vendrán después del esperado acontecimiento catastrófico.

La revolución espectacular como noción-práctica se sostiene en una praxis instituida a partir de la perspectiva teológica-teleológica de la política y la historia, así como cuantitativa de la organización social, debido a que está implicada una escisión de la práctica y el movimiento revolucionario con la vida cotidiana de los sujetos. La revolución espectacular está situada en un futuro, está alejada de los sujetos sociales, por tanto, se genera una actitud de espera, es exterior e independiente de la capacidad creativa e imaginativa de las personas. Resulta en una concepción de lo político-organizativo que hace necesarias a las vanguardias; a la acumulación de fuerzas en esa lucha simétrica entre dos polos opuestos donde uno intenta sustituir al otro para, así, tomar el control del destino de la sociedad. Es la cosificación de la lucha por transformar el mundo, pues se aduce que es algo que un día llegará.

Las revoluciones espectaculares son a las que más atención se les ha dado en la historia, se les atribuyen grandes transformaciones; sin embargo, son revoluciones espectaculares porque se quedan en el mundo de las apariencias (Debord, 2002), son cambios para que todo siga igual, para que se sigan reproduciendo las formas de alienación social y de poder separado —jerárquico y coercitivo— (Debord, 2002) en la sociedad. Empero, en los márgenes y simultáneamente a las revoluciones espectaculares, en la clandestinidad de la vida cotidiana y la subjetividad de los sujetos, en los espacios y tiempos donde se pone en el centro la capacidad de creación e imaginación social, se despliegan de modo emergente e instituyentes tentativas rebeldes donde se encarnan proyectos, prácticas y significaciones que se interrogan sobre la dominación en todas sus dimensiones: estatal, capitalista, patriarcal y colonial; son tentativas que tienen como horizonte la autonomía, esto es, la inversión total de perspectiva o la autogestión generalizada (Vaneigem, s.f.).

En la noción-práctica de revolución, que está relacionada con la autonomía y con el enfrentamiento directo con toda forma de jerarquía y coerción, "una acción revolucionaria construye desde el mismo instante en que se pone en práctica el mundo al que se aspira" (Roca Martínez, 2008: 12). Se instituye una perspectiva que encuentra en una relación de complicidad la rebelión y la revolución como

nociones prácticas que se crean en la vida cotidiana de los sujetos que luchan contra la dominación, la explotación, el despojo y la represión. Rebelión y revolución se vuelven inseparables cuando se plantea que

...la libertad no se encuentra en una futura sociedad perfecta, sino en el aquí y ahora, en las prácticas cotidianas de oposición y resistencia al poder [...] acciones en las que se observa una nueva práctica revolucionaria, no encaminada ya hacia un momento insurreccional más o menos repentino y espontáneo, sino hacia la construcción de instituciones alternativas y la introducción de una sucesión de pequeñas y efímeras rupturas con lo establecido, que pueden desembocar, o no, en una insurrección generalizada, pero, desde luego, contienen un buen antídoto contra la absorción por parte de estructuras jerárquicas y burocráticas, y transforman el orden social (Roca Martínez, 2008: 12).

Lo que me propongo es una elucidación capaz de esbozar una memoria de los oprimidos del pasado que se han rebelado contra la dominación y la explotación en un orden mundial que ha pretendido crear la ilusión de que la vida en ruptura con el capitalismo era-es una posibilidad cerrada; la apertura del pasado de insumisión nos recuerda que cada instante contiene posibilidades revolucionarias y que estas dependen de la acción de los sujetos en los momentos de peligro.

Los instantes emergentes que generan los sujetos cuando se sublevan, cada tentativa en que las colectividades en ruptura “se arriesga[n] a cambiar el mundo, reencuentra[n] la memoria global de la historia [...] desvela[n] la realidad de sus posibilidades pasadas a través de la posibilidad de su realización inmediata” (Vaneigem, s.f.). Los momentos de insubordinación pueden condensar la historia de lucha al hacer estallar el *continuum* de la historia de los vencedores; hacen estallar el *continuum* pues cada instante devela la historicidad de las relaciones de dominación (Benjamin, 2008), al interrumpirse la reproducción de las formas jerárquicas, coercitivas y de explotación se muestra no sólo que el Estado y el capital no han existido siempre, sino que para ciertas sociedades no es imprescindible para vivir y que se han prescindido de esas relaciones sociales, instituciones y significaciones en diferentes momentos de la historia.

Para esta argumentación es pertinente acudir a Pierre Clastres (2010) y James Scott (2009), cuando plantea que las sociedades indígenas que crearon-crean formas de organización y de hacer política, donde no se reproduce la división entre unos que dirigen y otros que obedecen, permite historizar el mundo en el que vivimos y que somos cómplices de su existencia. Al reconocer el carácter social-histórico del Estado, el capitalismo y el poder político, ello rompe con la idea de que "cada uno de nosotros lleva efectivamente en sí, interiorizada como la fe del creyente, la certeza de que la sociedad es para el Estado" (Clastres, 2010: 159), porque de acuerdo con Scott, a lo largo de la historia nos encontramos con sociedades donde "prácticamente todo lo que concierne a los medios de vida de estas personas: la organización social, las ideologías e incluso su cultura principalmente oral, se puede leer como un posicionamiento estratégico diseñado para mantener el Estado a distancia" (Scott, 2009: 10).

Dichos instantes evocan un pasado latente que en la mayoría de los casos no necesita nombrarse explícitamente, son imágenes en movimiento que se presentan en algunos casos como sueños, pues se encuentran al interior del inconsciente colectivo. Los momentos configuran una constelación que nos recuerda a las sociedades que instituyen una práctica y vida orientada a imposibilitar la reproducción del Estado, entendido como una institución del poder político coercitivo; por ejemplo, con el movimiento Ludd²²⁸ y su lucha destructora de máquinas recordamos que el capitalismo no es "sistema natural" de la sociedad sino la generalización del despojo, la privatización y la explotación en cada ámbito de la vida, impuesto a base de guerra y terror.

Los instantes excepcionales que se encuentran dentro de la tradición de los oprimidos instituyen una excepción revolucionaria

²²⁸ El movimiento luddita surgió a principios del siglo XIX en Inglaterra, en plena Revolución industrial. El significado que tiene este movimiento para la actualidad es que "fueron precisamente los obreros ludditas los primeros que [...] rechazaron en la práctica esa desastrosa transformación cuando se negaron a dejarse apabullar por el 'sentido de la historia' y engañar por los capitalistas que querían tritumarlos bajo la 'rueda del progreso'. Sus contradicciones, que produjeron diversos desgarros, prefiguraron las que viven los indóviles de nuestro tiempo" (Van Daal, 2015: 11).

(Benjamin, 2008), no por el sólo acto insurrecto, sino por las formas de hacer política y de organización que crean en el espacio-tiempo del momento excepcional, suspenden el orden instituido en un sentido revolucionario puesto que el hacer rebelde lo fractura, lo pone en cuestión en el momento en que se viven otras relaciones sociales y se configura un horizonte ético-político en antagonismo a la jerarquía.

Ese instante excepcional se potencia cuando no pone la mirada en un futuro, dando lugar a un ideal sobre cómo sería el mundo nuevo, sino cuando trae y da vitalidad en el tiempo del ahora al pasado de resistencia, cuando logran condensarse en una constelación los momentos de ruptura y se configura una memoria cargada de posibilidades emancipatorias.

La rebelión contra la dominación no mira hacia el futuro. El futuro le pertenece a los que dominan o quieren dominar, el futuro es la administración de la muerte (García Calvo, 1994). La rebelión se despliega en el aquí y ahora junto con los pasados cargados de vitalidad y movimiento al hacerlos parte de la memoria de los insumisos, en el momento de enfrentamiento directo contra el poder coercitivo. Así, la rebelión en complicidad con la revolución es devenir e instante excepcional, está en contradicción con una mirada en el progreso, huye de la necesidad de trascendencia, es una praxis prefigurativa que se instituye en el ahora-tiempo.

Es devenir porque la historia es una constelación de luchas contra la dominación —contra la sociedad dividida entre unos que mandan y otros que obedecen— que se ha dado a saltos, de modo discontinuo en el tiempo y el espacio, está constituida por una pluralidad de sujetos y experiencias —de fragmentos y fisuras— que adquieren vitalidad en cada lucha que surja contra los dirigentes y contra los explotadores. Es instante excepcional porque no es posible un tiempo transitorio entre la libertad y la dominación, entre la autonomía y la heteronomía (Castoriadis, 2006), las rebeliones deshacen —destruyen— las relaciones jerárquicas y coercitivas y crean en el mismo instante relaciones sociales solidarias y dignas.

Si concebimos la historia como ese devenir rebelde-revolucionario que despliega de modo discontinuo luchas contra la dominación, entonces cada instante histórico significa un momento

de peligro, como lo plantea Walter Benjamin (2008); las sociedades vivimos dentro de una encrucijada a cada momento: la reproducción del capitalismo o la creación de un mundo sin jerarquía ni explotación. La historia es una constelación de momentos de peligro. Son momentos de peligro para los vencedores de la historia porque están permanentemente ante el riesgo de desaparecer como opresores, son momentos de peligro para los oprimidos porque estamos ante el riesgo del olvido del pasado de resistencia y la muerte-obstrucción de las tentativas de emancipación.

El estado de excepción abre la historia a la emergencia de los momentos de peligro. Hace irrumpir lo potencial, lo frustrado y el conflicto social que nos sitúa en la indeterminación que significa lo social-histórico. Donde la imaginación radical y la creatividad son el motor de una práctica que haga germinar otras relaciones sociales, donde no caben los mesías ni los aspirantes a dirigentes, sólo la acción de las colectividades en ruptura sin intermediarios en el sentido de la autogestión de la vida.

Este modo de entender la historia rompe con el tiempo vacío y homogéneo del progreso capitalista y el desarrollo estatalista. La constelación de resistencias anticoloniales, antipatriarcales, anties-tatales y anticapitalistas implica un devenir discontinuo y descentralizado de experiencias y sujetos que al menos por un instante o en cierto espacio han fracturado el *continuum* de subordinación. Es un instante de peligro porque cuestiona y trastoca la continuidad del capitalismo neoliberal, abre a las posibilidades emancipatorias que están contenidas en cada momento de la historia (Benjamin, 2008).

El proceso de rebelión-revolución que se condensa en los instantes de peligro se instituye en formas de organización que germinan a partir de un rizoma de saberes, historias y sujetos, algunos de ellos contradictorios entre sí, pero que al darle movimiento dentro de la autoorganización de los pueblos pueden convivir en una relación de complementariedad. Con ello, la cotidianidad de los pueblos también se trastoca, sus usos y costumbres entran en una dimensión instituyente, se actualizan, creando una constelación rebelde producto de ese encuentro de historias, saberes y prácticas.

Del mismo modo en que los instantes de peligro o los momentos de insurrección, los pueblos contienen la historia y las posibilidades emancipatorias de los oprimidos de todos los tiempos, “las semillas que han estado encerradas bien herméticamente durante miles de años [...] han conservado hasta el día de hoy su capacidad de germinar” (Benjamin, 2010: 389), esta capacidad de germinar o estas posibilidades emancipatorias no van a adquirir vitalidad si no se encarnan en los cuerpos y la subjetividades de los sujetos sociales, si no se crean y recrean territorios donde se viva la historia y el ahora, si no se crean temporalidades donde se interrumpan las relaciones de dominación y explotación, es decir, si no se crean las condiciones materiales para la autogestión de la vida.

En este sentido, la reflexión se sitúa en las perspectivas que viven y crean la revolución en el sentido de la autonomía como proyecto y de la crítica de la vida cotidiana —la crítica de la jerarquía, de la alienación social, del poder separado y de la subordinación—, tentativas donde rebelión y revolución existen en complicidad y complementariedad. Junto a esto, la reflexión sigue las elucidaciones que emergieron dentro de dichas prácticas-experiencias de insumisión generalizada, discusiones teórico-políticas que se encarnan en una práctica y que se han preguntado acerca de la emancipación.

Lo que trato de destacar es que si de autogestión generalizada —autoorganización libre y descentralizada, para satisfacer las necesidades e intereses de las colectividades e individualidades— estamos hablando, entonces habría que ver el despliegue revolucionario como ruptura de toda forma de dominación, en sentido antiestatal, anticapitalista, antipatriarcal y anticolonial, y a partir de una práctica política prefigurativa; es decir, aquello por lo que se lucha es materializado en el instante mismo de la lucha —aquí y hora—, sin separaciones medios-fines ni dirigentes ejecutantes.

Desde el siglo XIX el movimiento anarquista, en concreto militantes como Mijail Bakunin, Élisée Réclus y Piotr Kropotkin, son claves en los primeros desarrollos que se hicieron sobre la revolución vista como un proceso de autoemancipación social y en el sentido del despliegue de la autogestión de la vida. A pesar de que están presentes contenidos con una fe en el progreso, de racionalismo y

evolucionistas, donde en el caso de Réclus (1978) y Kropotkin (1989) plantean hasta razones naturales para justificar su proyecto revolucionario, se pueden encontrar contenidos que aluden a la subjetividad lúcida y reflexiva de los sujetos y a la creatividad social como potencias para hacer irrumpir actos e instantes revolucionarios.

Bakunin (2006; 2008) tuvo como referencia para pensar la revolución a la Comuna de París de 1871, por tanto, consideraba la revolución como una guerra social entre los oprimidos y los opresores, como una insurrección generalizada de los trabajadores del campo y la ciudad. Se opuso en todo momento a la presencia de grupos vanguardistas y partidos políticos en los movimientos revolucionarios, pues reconocía que la revolución no debía desembocar en una nueva forma de dominación, sino en la federación de individuos y colectivos libres y autónomos. Por tanto, el proyecto político libertario —la idea para Bakunin— debía ser puesto en marcha por la propia sociedad en el instante mismo de la lucha, en este sentido, la labor de los militantes libertarios, para Bakunin, era la creación de grupos de afinidad —sociedades secretas— entendidos como grupos de acción y agitación.

Mientras que Réclus (1978) y Kropotkin (2001; 2003) aportan la cuestión de la subjetividad y la ética al proyecto libertario revolucionario, manifiestan que no basta la cuestión político-organizativa, es necesario la conformación desde la resistencia en el día a día de una subjetividad autónoma dispuesta a la insubordinación y a la insumisión de las significaciones y las relaciones sociales que impone el mundo capitalista. Así, irrumpe la cuestión de la revolución como un devenir discontinuo que se despliega en la vida cotidiana de los sujetos en lucha, no es algo que un día llegará, no está situada en un futuro que algún día se podrá alcanzar; la revolución está situada en cada aquí y ahora de las sociedades, en el ahora-tiempo.

La discusión sobre la cuestión de la revolución y la construcción de un proyecto emancipatorio anticapitalista se profundiza en el siglo XX, se aportan elementos que reconocen la complejidad implicada en las prácticas, significaciones y proyectos que se configuran en una política revolucionaria desarrollada por los movimientos de resistencia. Aparece vinculada a la noción-práctica de revolución la crítica de la vida cotidiana, entendida como crítica de la dominación,

pues "significar lo cotidiano forma parte de lo político; ese espacio de realidad en el que el sujeto puede asumirse como sujeto. De ahí que nombrar lo cotidiano se corresponde con una voluntad de sentido para construir espacios de relieve" (Zemelman, 2012: 57).

En el periodo de la Segunda Guerra Mundial, Walter Benjamin rompe con la concepción progresista de ver las revoluciones en la historia, se contrapone a la visión de Marx, que las ve como la locomotora de la historia (2008), y las reconoce como el freno de mano que interrumpe el curso homogéneo de la historia (Benjamin, 2008). Además, reconoció que un instante revolucionario no estalla mediante las puras condiciones materiales y objetivas en las que se encuentren los oprimidos, no es un potencial revolucionario la dimensión de la necesidad si no se encuentra en una relación de complementariedad con una subjetividad y con un inconsciente colectivo dispuesto a insubordinar el mundo instituido (Benjamin, 2008).

W. Benjamin (2008) reconoce el potencial rebelde del arte para la construcción de un proyecto revolucionario, encuentra gracias a la influencia que tuvo en él, el romanticismo alemán, el dadaísmo y el surrealismo, un reducto donde es posible que se exprese de modo libre la imaginación, los sueños y la creatividad en un sentido revolucionario. Los contenidos que irrumpen como iluminaciones profanas tienen un potencial rebelde y de ruptura que cuando logran crear una constelación que las condense con las prácticas políticas revolucionarias es capaz de poner en cuestión el mundo instituido, haciendo explícita la capacidad de los seres humanos de crear múltiples tiempos vividos posibles.

Frente a la catástrofe que vivimos debemos construirnos nuestra genealogía, es decir, una memoria colectiva de la rebeldía. Recordar es estar constantemente interrogándonos en torno a nuestras formas de hacer política y de organización, así como en torno a nuestro horizonte de lucha. Rememorar nos permite que nos compartan de su pasión y sus fuerzas. La memoria crea un vínculo de apoyo mutuo y de complicidad entre los insumisos de ayer y hoy, instituye un deseo de venganza y una necesidad de reparación de los agravios de toda la historia. Sin embargo, la construcción de conocimiento histórico trae una serie de problemáticas que toca Amorós,

El papel que desempeña la revisión historiográfica moderna consiste en proporcionar una visión de la historia tan en la perspectiva del pensamiento dominante que el pasado resulte un ensayo más o menos imperfecto, más o menos fallido, del presente [...] Para el historiador revisionista la lucha social siempre es un problema de personas; como mucho de vanguardias, nunca de clases. Las masas no existen, sólo los líderes que las representan. Las masas sin jefes no son masas, sino grupos de incontrolados [...] nunca hubo revolución ni revolucionarios; simplemente, conspiración contra las autoridades legítimas. Ante todo es una historia de vencedores que ha de aleccionar a los súbditos en el sistema de valores [...] de la dominación (Miguel Amorós, 2003: 6).

Recordar y recrear el pasado es una labor de resistencia frente a la imposición de la historia de los vencedores. La historia está llena de olvidos y silenciamientos, algunos involuntarios, la mayoría impuestos a base de sangre, dolor y terror. El caminar de los movimientos revolucionarios —sus pensamientos, sus formas de hacer política y organización, así como sus experiencias de lucha y rebelión— se ha tratado de borrar. Los análisis intelectuales de izquierda y derecha han dedicado un gran esfuerzo a ocultar un horizonte de vida que niega toda forma de dominación, que se ha enfrentado a toda forma de jerarquía y opresión.

La necesidad de la memoria para las luchas que en el hoy se desenvuelven se puede reconocer en lo que plantea Julios Van Daal, “el pasado oculto o falsificado rara vez lo es por inadvertencia [...] conviene disipar pues ciertas tinieblas y restablecer la importancia de ciertos hechos eliminados u olvidados” (2015: 8). Por ello opto por situarme dentro de las tentativas colectivas por “reconstruir una historia escamoteada” (Colombo, 2013: 20), acción urgente debido a que

...las nuevas generaciones que en el imperturbable correr de los días emprenden la lucha por un mundo mejor deben hacerlo sobre una tierra trabajada por otros luchadores que se fueron perdiendo en la oscuridad del pasado. Los descendientes de aquellos que tanto sembraron y nada recogieron, salvo su pesada carga de sacrificios, pobreza, cárcel y metralla, tienen que enfrentarse con los nuevos amos, dueños no sólo del botín sino también del pasado porque son ellos los que escriben la Historia oficial (Colombo, 2013: 7).

Las discontinuidades existentes dentro de la memoria de los movimientos de resistencia o la ausencia —silencio— de una memoria de las experiencias pasadas, no sólo crean esa sensación de un eterno recomenzar, además, se bosqueja una apariencia de silencio, el cual no es más que “el silencio del olvido, era silenciamiento, esto es, política de olvido. Se silenciaba por omisión, desechando los numerosos indicios que señalaban la realidad” (Gómez-Muller, 2009: 9-10). Lo que trae consecuencias no sólo en términos analíticos, impacta de igual forma en las formas de hacer política de los movimientos,

...el olvido contribuye a la desorientación, acrecienta el sentimiento de inseguridad de los individuos, destruyendo sus raíces históricas y arruinando su autonomía. La pérdida de la subjetividad los incapacita para controlar y dominar a las circunstancias que los rodean, imponiéndose por defecto la identificación con los modelos que el espectáculo les ofrece (Amorós, 2005: 167).

Las historias de las colectividades que han pretendido desplegar una actividad revolucionaria —ser revolucionarias— es una historia marcada por el dolor, las derrotas, las traiciones y las frustraciones, por tanto, el olvido se vuelve un recurso también para los sujetos en rebelión con el orden existente, “en la vida de los hombres [y de las mujeres], algunas veces, las cosas que incomodan son enviadas al desván o al sótano y rápidamente olvidadas, o reprimidas en un rincón del inconsciente” (Colombo, 2013: 20). En este sentido, “el olvido puede ser el aceite balsámico de las heridas del pasado porque saber demasiado conduce a conclusiones difíciles de asumir emotivamente; la memoria nos mantiene en nuestras convicciones pero puede afectar a la parte sentimental y provocar rechazo” (Amorós, 2005: 165).

Abocarse a pensar en la revolución hoy, a elucidar en torno a las prácticas destituyentes de la dominación y la explotación, pone al descubierto que nos enfrentamos a la situación de estar empobrecidos y desposeídos de nuestra propia

...historia que fue escamoteada por las ideologías un momento triunfantes —ayer el marxismo, hoy el neoliberalismo— [que] lograron hacer caer en el olvido la experiencias revolucionaria de toda esa parte del movimiento obrero de acción directa (Colombo, 2013: 7).

Planteo y me posiciono, junto con Colombo, en la perspectiva de considerarme parte de esas historias, en la tradición revolucionaria, la de los movimientos anticapitalistas de acción directa. Para forjar un *salto de tigre al pasado*, es decir, un vínculo o una relación de afinidad-afectividad con las experiencias revolucionarias del pasado. La propuesta es conformar una constelación que permita convivir en el mismo instante reflexivo una pluralidad de tiempos heterogéneos, con el fin de configurar un pensamiento histórico. Un pensamiento histórico que está abocado a mirar las discontinuidades y los fragmentos que no encajan dentro de un devenir que trata de aparentar continuidad y homogeneidad.

En la constelación revolucionaria que he podido esbozar, que está conformada apenas por algunas astillas, no pretendí mirar estas experiencias revolucionarias como ideales abstractos. Kropotkin decía que no podemos valernos de “elevados y elocuentes discursos [...] para que la revolución sea algo más que una palabra [...] es preciso que la conquista del día valga la pena de ser defendida, que el miserable de ayer no sea hoy miserable” (Kropotkin, 2001: 302-303). Y aunque la mayoría de las astillas de pasados revolucionarios son proyectos frustrados, son pasados de lucha capaz de increparnos, de darnos ánimos, de inspirarnos. Sólo contamos con el pasado y presente de resistencia para ayudarnos a caminar. En este sentido, hay que hacer parte de nosotros y darle vitalidad a cada acto rebelde de la historia, para recrear el propio pasado desde una constelación revolucionaria y emancipatoria.

Las experiencias que han dado contenido a esta constelación, son una pluralidad de experiencias pasadas y presentes que en su práctica y en su hacer se configura desde la diversidad y la fluidez de la acción y el pensar, seguramente algo desordenado para las pretensiones de convertirse en una filosofía social de la revolución, con ideas y principios suprahistóricos. Por lo mismo, esta perspectiva, ayuda a pensar en la revolución de la vida cotidiana como una pluralidad de sujetos, historias e ideas siempre en movimiento, siempre cambiantes, en constante actualización; es decir, en las historias de los sujetos en lucha y resistencia aparecen momentos de transición en donde coexisten lo pasado con procesos de actualización, son periodos en donde

las propias nociones-prácticas se ponen en cuestión, las organizaciones y personas parten de ese movimiento para realizar una crítica de su hacer, esa crítica de la vida cotidiana. Por eso, sólo al partir de los tiempos de la acción en el proceso de recuperación de las historias de esta constelación revolucionaria es como podemos reconocer que el hacer rebelde y de resistencia es multiforme.

El presente todavía es la sucesión de la historia de los vencedores, de los que dominan, por tanto estas astillas revolucionarias que se convocan en el ahora viven como proyectos frustrados, al mismo tiempo que como proyectos potencializadores, sólo desde nuestra práctica cotidiana podemos crear un vínculo con esos momentos pasados que en nuestro hacer adquieren un significado revolucionario nuevo, que puede hacer estallar el tiempo homogéneo y vacío de la dominación capitalista. Las experiencias nos dicen que tenemos que partir de esos posicionamientos y tiempos cargados de tensiones y conflictos que niegan el poder coercitivo, la democracia representativa, el capitalismo y el Estado.

La potencialidad que abren, en el tiempo actual, los saberes en torno a las irrupciones revolucionarias que se han negado y han imposibilitado las relaciones coercitivas y la jerarquía, se encaminan a poner en cuestión el orden instituido. La memoria de aquellos pasados y presentes donde las sociedades indígenas crearon-crean formas de organización y de la política, donde no se reproduce la división entre unos que dirigen y otros que obedecen, permite historizar el mundo en el que vivimos y que somos cómplices de su existencia. Al historizar el Estado, el capitalismo y el poder político, reconocemos que tenemos la posibilidad de deshacer-destruir esas relaciones sociales, prácticas y significaciones en el aquí y ahora.

Lo que nos permite, además, elaborar también un acto crítico y autocrítico para interrogarnos y trastocar la idea de que la historia lleva un sentido único, evolutivo, por tanto, rompe con la ilusión de que aquello que es propio de Occidente tiene un carácter universal, fantasmagoría que se profundiza mediante un discurso científico donde las sociedades occidentales no sólo reafirman su postura colonial, sino que le dan un carácter neutral y extra-social a una teorización que no es más ideología.

En este esfuerzo por construir otro curso temporal, desde la discontinuidad de las luchas y resistencias, desde la discontinuidad de las insurrecciones y rebeliones —y hablo de discontinuidad porque hay que tener consciencia de que los instantes históricos donde se han generado prácticas y proyectos que buscan obstruir la dominación son los menos y son de corta duración—, es necesario crear una relación nueva, distinta al *continuum*, entre lo pasado y lo presente, que permita llevar a cabo una elucidación, bajo la pretensión de que

...no se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal [continua], la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos (Benjamin, 2008: 95-96).

Si en una constelación la relación temporal es a saltos, entonces lo que permite un procedimiento de articulación es la acción política, el horizonte ético, los modos de organización. Por tanto, la acción de los sujetos es lo que me permite encontrar la incorporación de la crítica de la fe en el progreso, que es inmanente al tiempo homogéneo y vacío del *continuum*, y la afirmación del carácter subversivo de dimensiones de la existencia que se les consideraba ajenas a la lucha de clases: la astucia, el humor, la risa, los sueños, la provocación (Benjamin, 2008).

La revolución social no es un acto excepcional, no se reduce a una sublevación o levantamiento popular. Implica muchas veces esos acontecimientos, pero no se reduce a ellos. La revolución de la vida cotidiana es la creación de una nueva existencia, es la afirmación de una vida no-separada, es decir, no alienada. En este sentido, los medios a los que se puede recurrir: las formas de hacer política, los principios éticos y los proyectos político-organizativos, deben imposibilitar la germinación de relaciones de jerarquía, racistas, patriarcales y de explotación en su interior.

La revolución de la vida cotidiana no se puede reducir a una ideología, se llame como se llame. La ideología es el pensamiento alienado de la alienación. La praxis revolucionaria no basta que se manifieste como buenos deseos,

... la participación y la creatividad de las personas dependen de un proyecto colectivo que concierna explícitamente a todos los aspectos de lo vivido [...] Sin la crítica de la vida cotidiana, la organización revolucionaria es un medio separado, así como convencional y finalmente pasivo (Internacional Situacionista, 1999a).

La crítica de la vida cotidiana, requiere una forma de hacer que sea consecuente, que en este caso ha sido el ejercicio de la acción directa, es decir, de la participación de los interesados mismos en todas las decisiones y en cada uno de los actos,

...la reivindicación de la participación de todos vuelve a ser la necesidad *sine qua non* para la gestión de la organización, y posteriormente de la sociedad realmente nueva, en lugar de un deseo abstracto y moralizador. Si no son más que simples ejecutores de las decisiones de los amos del aparato, los militantes corren el peligro de verse reducidos al papel de espectadores de los que entre ellos están más cualificados para la política concebida como especialización, y de reconstruir al otro lado la relación de pasividad del viejo mundo (Internacional Situacionista, 1999b).

Los medios, el despliegue de la acción directa consecuente con una crítica unitaria de la vida cotidiana no sólo se despliegan a través de la insurrección o de los grandes acontecimientos, de hecho, en una revolución de la vida cotidiana no se pueden separar los acontecimientos o las tentativas en grandes y pequeñas, lo que destaca es la explosión de lo cualitativo, de la poesía. La constelación revolucionaria que apuesta por encarnar en cada aquí y ahora, una experiencia vital nueva,

...la transformación revolucionaria de la vida cotidiana, que no está reservada a un vago futuro sino planteada inmediatamente ante nosotros por el desarrollo del capitalismo y sus insostenibles exigencias, no siendo su otra alternativa sino la perpetuación de la esclavitud moderna, esta transformación señalará el fin de toda expresión artística unilateral y almacenada bajo la forma de mercancía, al mismo tiempo que el de toda política especializada. Esta será la tarea de una organización revolucionaria de nuevo tipo; tarea que comenzará a partir de su formación (Debord, 1999).

Dicha tarea es la puesta en práctica, en cada una de las dimensiones de la vida, de la autogestión, pues sólo la puesta en práctica de la autogestión en las prácticas políticas y en las formas de organizarse,

puede dar lugar a la autogestión generalizada o lo que es lo mismo: la autogestión integral de la vida, que no es otra cosa que “el uso de ciertos medios de acción y el descubrimiento de nuevos [...] aplicados en la perspectiva de una interacción de todos los cambios revolucionarios” (Internacional Situacionista, 1957). Cuestión que permite tener consciencia de que “la autogestión generalizada sólo cuenta, para sostenerse, más que con el de la libertad vivida por todos. Sobre con ello para inferir desde ahora el rigor previo a su elaboración” (Vaneigem, 1999).

Siempre y cuando la libertad vivida y la autogestión se enmarquen en proyectos colectivos, ya que individualmente no se puede aspirar ni a la libertad ni a la autogestión, “tenemos que emprender un trabajo colectivo organizado, tendiente a un uso unitario de todos los medios de agitación de la vida cotidiana” (Internacional Situacionista, 1957). Visto bajo esta perspectiva la agitación no se reduce a un trabajo panfletario, sino que está implicada la agitación de la vida cotidiana, es “la construcción concreta de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en una calidad pasional superior” (Internacional Situacionista, 1957).

Sólo a partir de esto es posible aspirar para que “la revolución [sea] deseada bajo una forma total en el mismo momento en que sólo puede realizarse bajo una forma total y cuando el funcionamiento de la sociedad se ha hecho absurdo e imposible fuera de esa realización” (Debord y Sanguinetti, 2012). Las necesidades están en

...generalizar y radicalizar la insubordinación contra toda jerarquía, ejercitar nuestra creatividad destructiva contra la sociedad del espectáculo, sabotear las máquinas y las mercancías, saboteadoras de nuestra vida, promover huelgas salvajes indefinidas, elegir delegados revocables en todo momento por la base, coordinar constantemente las luchas, no despreciar ningún medio técnico (radio, etc.) que puede servir a la comunicación liberada, dar un valor de uso inmediato a todo lo que tiene valor de cambio (mercancía...), ocupar permanentemente las fábricas y los edificios públicos, organizar la autodefensa de los territorios conquistados; ¡música maestro! (Sanguinetti, 1999: 40).

Sin embargo, para lograr esto, para agitar de tal modo la vida que se ponga en marcha un proceso revolucionario de esas dimensiones, se requiere que

... la organización revolucionaria de la época proletaria se define por los diferentes momentos de la lucha donde, cada vez, tiene que triunfar; y les es necesario en cada uno de esos momentos lograr no convertirse en poder separado. No se puede hablar de las fuerzas que pone en juego aquí y ahora, ni de la organización revolucionaria haciendo abstracción de acción recíproca de sus enemigos. Cada vez que sabe actuar, une la práctica y la teoría, que proceden constantemente la una de la otra, pero nunca piensa que esa unión se pueda realizar por la simple proclamación voluntarista de la necesidad de su fusión total. Cuando la revolución está todavía muy lejos, la tarea más difícil de la organización revolucionaria consiste en la práctica de la teoría. Cuando la revolución comienza, su tarea más difícil consiste, de manera cada vez más acuciante, en la teoría de la práctica, pero la organización revolucionaria se ha revestido entonces de otro ropaje (Debord y Sanguinetti, 2012).

En este sentido, por organización revolucionaria no se está haciendo alusión a un partido o algún grupúsculo vanguardistas, sino a una forma de organización, un proceso asociativo desde la afinidad y la complicidad, por tanto, las características que están implicadas en esta organización revolucionaria son que:

...el único fin de una organización revolucionaria es la abolición de las clases existentes por una vía que no comporte una nueva división en la sociedad, definimos como revolucionaria a la organización que actúa en consecuencia por la realización internacional del poder absoluto de los Consejos Obreros [...] una organización así, o presenta una crítica unitaria del mundo, no es nada. Por crítica unitaria entendemos una crítica pronunciada globalmente contra todas las zonas geográficas donde están establecidas las diferentes formas de poder socioeconómico separado, e igualmente, una crítica global de todos los aspectos de la vida [...] una organización así reconoce el principio y el fin de su programa en la descolonización total de la vida cotidiana; no aspira por tanto a la autogestión del mundo existente por parte de las masas, sino a su transformación ininterrumpida. Ello implica la crítica radical de la economía política, es decir, de la superación de la mercancía y del trabajo asalariado (Internacional Situacionista, 1999c: 45).

Dicho con otras palabras y en resumidas cuentas, la revolución de la vida cotidiana es el despliegue de "la acción autónoma de la clase obrera en lucha por la abolición del trabajo asalariado, de la mercancía, del Estado. Se trata de acceder a la historia consciente, de suprimir todas las separaciones y todo lo que existe independientemente

de los individuos” (Sanguinetti, 1999: 43-44). Crear un mundo nuevo sin dominación, sin explotación, sin colonialismo y sin patriarcado. Un mundo que por supuesto no será el reino de la armonía y la paz, es un mundo que implica nuevos conflictos y contradicciones, pero con la diferencia que ahora serán asumidas mediante la participación directa por las propias individualidades y colectividades interesadas.

El anarquismo como proyecto revolucionario

Actividad, actividad y más actividad,
eso es lo que reclama el momento.
Que cada hombre y cada mujer que amen el ideal anarquista,
lo propaguen con tesón, con terquedad,
sin hacer aprecio de burlas, sin medir peligros, sin reparar en consecuencias.
Manos a la obra, camaradas, y el porvenir será para nuestro ideal.
RICARDO FLORES MAGÓN y LIBRADO RIVERA, 1918

A diferencia de esos movimientos que imponen la espera hasta después de un supuesto “triunfo” para cambiar las condiciones de existencia —y con ello justificar la reproducción en las formas de hacer política y de organización de relaciones jerárquicas y coercitivas, que llaman a dejar para un futuro la abolición del patriarcado y el colonialismo, del desprecio y el racismo, del autoritarismo y el protagonismo—, el anarquismo propone que es vital una ruptura con toda fe en el progreso, así como poner en práctica en el mismo instante de la lucha, en cada proceso de autoorganización y en cada proyecto, el mundo nuevo que se proponen crear. Este mundo nuevo y libre sólo puede construirse en el aquí y ahora.

Es necesario que en la lucha diaria podamos ya vivir de otra manera, pues es en la resistencia donde nos recreamos como personas, impulsamos un proceso de subjetivación desde otro imaginario, tratamos de obstruir nuestra miseria capitalista, estatal, patriarcal y colonial. Dejamos de pensar en un aquí y ahora abstracto, le damos materialidad pues lo encarnamos en la vida, a través de la organización, de la rebeldía y de la construcción de lo colectivo.

No es posible pensar y construir una sociedad libre y autogestionaria si no se destruyen desde un principio y permanentemente las jerarquías. No es posible pensar y actuar en el sentido de la emancipación si no obstruimos las relaciones de mando-obediencia. Los leninistas arrepentidos —maoístas, trotskistas, etc.— de toda índole, como recurso retórico para evitarse una autocrítica honesta, desarrollan un enredo economicista de la situación existente, para justificar que por el modo como está organizado el mercado en la globalización neoliberal, ya no se puede aspirar a la toma del poder estatal, dicen que el Estado-nación es un cadáver y se vuelve irrelevante tomarlo. En sus complejísimos análisis obvian, como lo han hecho siempre, una postura contra las jerarquías, de la relación dirigentes-dirigidos, pues no lo ven siquiera como problema, o al menos ocupa un lugar marginal dentro de sus críticas del capitalismo.

El Estado, en tanto creación capitalista y reproductor de relaciones jerárquicas, no resulta en un problema hoy en el periodo neoliberal. Siempre ha sido el enemigo. Si dejamos en pie el Estado el capitalismo no puede ser destruido, no podemos liberarnos de la dominación a través del Estado. Y lo mismo ocurre con el patriarcado y el colonialismo, para destruir el capitalismo, tenemos que abolir el patriarcado y el colonialismo. Cada uno se fortalece y depende de los demás, por tanto, para destruir cualquiera de las relaciones de dominación, deben ser destruidas todas las demás.

La creación de un boceto de formas de hacer política y organización en el sentido de la autogestión anarquista tiene como clave tres nociones-prácticas: la coherencia medios-fines, la acción directa y la construcción de lo colectivo. De lo que se trata es de que en el día a día tengan la capacidad de actualizarse cada vez, de recrearse permanentemente y de saberse mover desde el conflicto social, generando tensiones y obstrucciones en las relaciones de dominación. De esa manera, es posible plantearnos un proyecto de organización revolucionario.

Si queremos caminar en el sentido de la descolonización de la vida cotidiana, el horizonte comunista anárquico es una de esas apuestas que propone que esto sólo es posible obstruyendo toda forma de dominación, destruyendo toda separación. El compañero

Miguel Amorós da cuenta de una forma clara y concisa lo que hoy significa el comunismo libertario y cómo es que podemos pensarlo desde el aquí y ahora:

El comunismo libertario es un sistema social caracterizado por la propiedad comunal de los recursos y estructurado por la solidaridad o ayuda mutua en tanto que correlación esencial. Allí, el trabajo —colectivo o individual— nunca pierde su forma natural en provecho de una forma abstracta y fantasmal. La producción no se separa de la necesidad y sus residuos se reciclan. Las tecnologías se aceptan mientras no alteren el funcionamiento igualitario y solidario de la sociedad, ni reduzcan la libertad de los individuos y colectivos. Conducen a la división del trabajo, pero si esta debiera producirse por causa mayor, nunca sería permanente. Al final, iría en detrimento de la autonomía. La estabilidad va por delante del crecimiento, y el equilibrio territorial por delante de la producción. Las relaciones entre los individuos son siempre directas, no mediadas por la mercancía, por lo que todas las instituciones que derivan de ellas son igualmente directas, tanto en lo que afecta a las formas como a los contenidos. Las instituciones parten de la sociedad y no se separan de ella. Una sociedad autogestionada no tiene necesidad de empleados y funcionarios puesto que lo público no está separado de lo privado. Ha de dejar la complicación a un lado y simplificarse. Una sociedad libre es una sociedad fraternal, horizontal y equilibrada, y por consiguiente, desestatizada, desindustrializada, desurbanizada y antipatriarcal. En ella el territorio recobrará su importancia perdida, pues contrariamente a la actual, en la que reina el desarraigo, será una sociedad llena de raíces (Miguel Amorós, 2017: 22).

Con todo y la significación tan potente que puede tener el comunismo anárquico, como horizonte de rebelión y ruptura de este mundo que habitamos, hay que reconocer que en los últimos años “la anarquía huele poco menos a azufre que antes y, edulcorada con el calificativo “libertaria”, sale de los bajos fondos proletarios para convertirse en palabra ligera” (Colombo, 2006: 31).

Podemos partir de que “el anarquismo procede de forma polimorfa porque se inserta en la vida. Y sus desviaciones mismas son la búsqueda de una ruta mejor” (Berneri, en d’Errico, 2012: 366), cuestión que no debe confundirse ni está relacionada con un fenómeno que en el presente tiene una presencia fuerte: un cretinismo anarquista, como lo hizo ver en su momento Camillo Berneri (en d’Errico,

2012), que es producto de que no hay consciencia de la necesidad de la autolimitación y el respeto, de que no se entablan lazos de apoyo mutuo, actitud que acompañada con una miseria del pensamiento y dogmatismo refleja que

...estamos desprovistos de consciencia política, en el sentido de que no tenemos consciencia de los problemas actuales y seguimos diluyendo soluciones adquiridas por nuestra literatura de propaganda. Somos futuristas, y punto. El hecho de que haya editores nuestros que siguen reimprimiendo los escritos de los maestros sin actualizarlos nunca con notas críticas demuestra que nuestra cultura y nuestra propaganda están en manos de gente que apunta a mantener en pie su propia empresa, en vez de empujar el movimiento a salir de lo ya pensado para esforzarse en la crítica, o sea, en lo pensable. El hecho de que haya polemistas que intentan embotellar al adversario en lugar de buscar la verdad demuestra que entre nosotros hay masones, en sentido intelectual. Añadamos a los grafómanos para quienes el artículo es un desahogo o una vanidad y tendremos un conjunto de elementos que obstaculizan el trabajo de renovación comenzado por un puñado de independientes que dan buenas esperanzas (Berneri, en d'Errico, 2012: 278).

Junto a esto, existe una "abdicación real de todo propósito de cambio social en su dirección [la del anarquismo] y su sustitución por un inconformismo y protesta perennes; refugio conscientemente utópico de un real conformismo con su reducción a un imaginario grupal guetizado" (Errandonea, 2011: 32). Incluso podríamos entablar una afinidad con las conclusiones y con la misma percepción que tuvieron otros revolucionarios en otros tiempos, cuando expresan su sentir: "estamos ahora dispersos, cuando no desmoralizados. Hemos entablado una batalla que no supimos librar como debimos" (Debord, s.f.a).

Frente a ello, la pasividad no es una alternativa, tampoco la renuncia a una postura política que sabe todavía hoy que "es en el terreno político, es decir, con la lucha entre gobernantes y gobernados, donde se deberá resolver en definitiva la cuestión de la emancipación de los trabajadores y de la libertad humana" (Malatesta, 2007: 127), ya que "nadie [...] puede creer que sea posible obtener una auténtica satisfacción de sus exigencias mientras el Estado no haya sido disuelto. Pues esta sinrazón práctica es la razón del Estado" (Debord,

s.f.a). Por tanto, la actitud que considero debemos tomar es pensar en el comunismo anárquico de la misma forma "como si volviéramos a estar en tiempos de su primera construcción. Lucha que debe volver a incluir su elaboración y organización o reorganización; así como su involucramiento en la vida social y política de la sociedad" (Errandonea, 2011: 63). Permitamos que nos convoque una vez más Gustav Landauer, para incitar el socialismo anarquista: "a comenzar en lo pequeño y en la voluntariedad, inmediatamente, en todas partes, eres llamado, tú y los tuyos" (s.f.). Y para los tiempos actuales, parece que se trata de comenzar, prácticamente, desde la nada —o al menos desde este punto de partida deberíamos forjar nuestro hacer y pensar—.

No nos pretenderemos los emancipadores de nadie, sólo existe la autoemancipación de aquellos que decidimos rebelarnos y crear otro mundo, para los anarquistas un mundo en libertad nace cuando "existen las personas que les hace falta, que lo quieren, es decir, que lo hacen" (Landauer, s.f.). Nuestro hacer y pensar debe tender a la "comunicación" (Malatesta, 2007) de cada resquicio de nuestra vida. Agitemos en la perspectiva de la libertad de iniciativa, la solidaridad, la unión y la descentralización. Tendríamos que estar de acuerdo con Berneri en que "el anarquismo debe ser amplio en sus concepciones, audaz, insaciable [...] debe diferenciarse y conservar en alto su bandera aunque esto pueda aislarle en el restringido círculo de los suyos" (1998: 44), para dar vida a un "anarquismo actualista, consciente de las propias fuerzas de combatividad y de destrucción y de las fuerzas adversas, con el corazón romántico y con el cerebro realista" (Berneri, 1998: 80). En otras palabras, como lo sugirió Gustav Landauer, debe ser pensamiento, sentimiento y acción.

Sin embargo, crear un sentimiento y acción comunista anárquico no se da en automático ni mecánicamente, tampoco se logra por mera voluntad un pensar en sentido del comunismo anárquico. Es necesario esbozar y poner en movimiento una praxis, es decir, un hacer-pensar no-separado. Para ello, podemos plantear cuatro cuestiones que pueden ayudar a caminar desde el aquí y ahora en esta perspectiva: combatir el cretinismo, obstruir la jerarquía, esbozar el despliegue de una autogestión tendiente a ser integral y crear un hacer militante revolucionario.

Combatir el cretinismo significa dos cosas, por un lado, saber que si nuestro horizonte es una vida en libertad, tenemos que ser capaces de autolimitarnos, por ejemplo, no pretender que por nombrarnos de tal o cual forma podemos decir lo que nos dé la gana o durar el tiempo que se nos antoje en una reunión. Tampoco podemos ignorar los temas de la orden del día en una asamblea para hablar de lo primero que se nos ocurra. Por otro lado, combatir el cretinismo conlleva evitar formas de relación social que subestimen a los demás, así como las que buscan aprovecharse de los otros; se trata de no actuar basados en la competencia de igual manera que tenemos que evitar el asistencialismo-paternalismo; descartemos, además, la desatención entre compañeros. El apoyo mutuo y la afinidad surgen de estar atentos y respetarnos entre todas y todos.

Obstruir la jerarquía en el día a día de la construcción de lo colectivo requiere de un proceso de auto-formación que se configure en y desde lo colectivo. Se dan desigualdades entre compañeras y compañeros si se generan dinámicas donde unos terminan dando línea a los demás o donde unos hacen y otros piensan. Se requiere pensar desde lo cualitativo todas nuestras prácticas, iniciativas y todo aquello que logremos construir; cuando incorporamos elementos cuantitativos en lo que hacemos (tiempo dedicado, volantes repartidos, libros leídos, dinero invertido, etc.) aparece la jerarquía. Requerimos, también, rechazar en todo momento y lugar cualquier indicio de obediencia y servidumbre, por más sutil que pudiera parecer, quien oprime lo hace porque existe quien se deja oprimir. Y requerimos, junto con todo esto, relacionarnos unos con otros desde la afectividad y la afinidad, evitar toda forma de vínculo instrumental y utilitario. Que nuestros modos de encontrarnos para crear lo colectivo resulten irre recuperables para la sociedad mercantil-espectacular.

Si entendemos la autogestión desde un horizonte revolucionario y rebelde, entonces sabemos que no puede ser más que colectiva e integral, es decir, que alcance todas las dimensiones de la vida, que logre resolver las condiciones materiales y subjetivas de una persona y de una colectividad de manera simultánea. Si creemos que basta centrarnos en una dimensión de la autogestión —por ejemplo, la seguridad o la salud—, corremos el riesgo de que el proceso se

agote en el sentido de que las energías se centren en algo que al final de cuentas no será suficiente para romper de manera radical con el Estado y el capital. Asimismo, si pensamos que por tener un proyecto en el que hacemos jabón o vendemos comida, y que nos permite sobrevivir, ya somos autogestivos, es probable que no nos demos cuenta que nuestro proyecto puede terminar pareciéndose más a una pequeña empresa que a una iniciativa autogestiva, o que nuestra vida se parezca más al estilo de un emprendedor que a un militante revolucionario. En este sentido, no planteo que descartemos nuestros proyectos de autogestión o que si no logramos tocar más de una dimensión de la vida desde una perspectiva autogestiva descartemos todo, por el contrario, debe servir de trampolín para brincar y extender la autogestión a más espacios-tiempos de nuestra vida. No importa que en un principio abarquemos de modo precario, desigual o mínimamente varias dimensiones de nuestra vida desde esta perspectiva, lo que importa es que caminen simultáneamente para que nuestras iniciativas no corran el riesgo de implosión o que terminen recuperadas por la sociedad mercantil.

Hay que llevar a cada resquicio de nuestras existencias, en cada tiempo y lugar, una praxis rebelde. Donde estemos debemos saber que podemos precipitar e intervenir en una perspectiva de crítica radical. Evitemos creer que nuestra existencia es inocente o transparente, pues eso nos hace caer en el diletantismo, más que asumirnos como militantes anarquistas nos convertimos en fanáticos del anarquismo. Nuestro proceso de organización para que logre allanar la dominación tiene que entenderse como la prolongación de nuestras vidas, pero bajo una inversión total de perspectiva, la de la autogestión, la del comunismo anárquico.

La tarea es urgente: recrear un proyecto-programa anarquista, capaz de enfrentar la guerra capitalista y actuar dentro del antagonismo social aquí y ahora, y que se materialice en una organización política anarquista, por lo que se requiere un esfuerzo permanente de agitación, de asociarnos y radicalizarnos mutuamente las luchas y resistencias, de oponernos a toda alternativa liberal y socialdemócrata. Pienso con Malatesta que lo esencial es desarrollar el espíritu de organización, el sentimiento de solidaridad y la confianza de la

necesidad de cooperar fraternalmente, con la convicción de que “es necesario un trabajo continuo, paciente, coordinado, adaptado a los diversos ambientes y a las distintas circunstancias” (Malatesta, 2007: 172). No queda más que la autoorganización entre nosotros mismos, para hacernos responsables de nuestra propia vida, para fomentar la autonomía colectiva y construir formas de comunicación auténtica y de base.

Si el movimiento anarquista no se arma de valor de considerarse aislado, espiritualmente, no aprenderá a actuar como iniciador y propulsor. Si no adquiere la inteligencia política que nace de un racional y sereno pesimismo [...] y de un atento y claro examen de los problemas, no sabrá multiplicar sus fuerzas encontrando consensos y cooperaciones (Berneri, 1998: 84).

Organizarnos es precipitar, como señala Ricardo Flores Magón (2001)²²⁹ cuando se refiere a la percepción que él tiene sobre su hacer revolucionario y que podemos extenderla al hacer de cualquier militante. Precipitar “donde sea posible la confluencia de actividad colectiva popular, en cualquier segmento de la vida social” (Errandonea, 2011: 64). Precipitar desde una libre organización, creada y mantenida por la libre voluntad de sus componentes (Malatesta, 2002). Una organización anarquista no se parece en nada a un partido político o a un grupúsculo vanguardista, de acuerdo con Malatesta, “en una organización anarquista todos los miembros pueden expresar todas las opiniones y emplear todas las técnicas que no estén en contradicción con los principios aceptados y no dañen la actividad de los demás” (2007: 87), además, “la duración de una organización anarquista debe ser consecuencia de la afinidad espiritual de sus componentes y de la adaptabilidad de su constitución a los continuos cambios de circunstancias” (Malatesta, 2007: 87).

Nuestro camino, en este sentido, se va a ir creando en tanto nos decidamos a ir enfrentando problemas cotidianos (Berneri, 1998), enfrentándolos de modo colectivo y mediante el ejercicio de nuestra

²²⁹ Carta de Ricardo Flores Magón a Winnie E. Branstetter, el 24 de marzo de 1921, desde la penitenciaría federal de Leavenworth, Kansas.

acción directa. Lo cual conlleva a transformar nuestras concepciones sobre cómo entendemos hacer agitación. Siguiendo con d'Errico,

...la propaganda debe pasar a ser lo menos abstracta posible y tiene que volver a empezar a implicar al hombre [y la mujer] común a partir de las cosas que siente más cercanas [...] debe sumergirse en la realidad, debe tomar cuerpo en la acción cotidiana, no tiene que ponerse en manos del simple voluntarismo [...] El anarquismo tiene que ser partero de sí mismo partiendo de la cabeza y no de los pies de la problemática social (2012: 276).

De esta manera podríamos esbozar "un proyecto claro y comprensible, pero siempre en devenir y, sobre todo, siempre abierto ante las enseñanzas prácticas y teóricas que se determinarán al hacerse realidad" (d'Errico, 2012: 277), que nos permita dar rienda suelta a una organización "de combate capaz de actuar con coordinación y simultaneidad" (Berneri en d'Errico, 2012: 338), al mismo tiempo que "formular un programa de oposición y construcción" (Berneri en d'Errico, 2012: 360). Basada en acuerdos mutuos que permanentemente deben estarse renovando (Bakunin, 2013). Por eso es que entiendo la organización como "la destrucción radical de todas las dominaciones particulares, [por lo que] debe tener un carácter esencialmente diferente de la organización de los Estados [...] debe ser libre, natural y conforme en todos los puntos a esos intereses y a esos instintos" (Bakunin, 2006: 104).

Tesis para plantearnos una deriva autogestiva

Presento a manera de provocación las siguientes tesis. Aunque generales, están inspiradas en la propia experiencia de fracasos y frustraciones. En las tentativas en marcha y en las por-ser.

1. La autogestión es una práctica revolucionaria. No es una alternativa sólo para sobrevivir dentro de este mundo capitalista. Es la negación del capitalismo, es la obstrucción de toda relación de dominio.
2. No es una salida al trabajo asalariado. Es la abolición del trabajo alienado y la puesta en marcha de un hacer lúdico, de la creación social.

3. La autogestión tiende a la generalización, a la inversión total de perspectiva. No se puede aprisionar en un proyecto individual para la subsistencia.
4. La autogestión no es autocomplacencia narcisista. No nos hace mejores que los demás.
5. Si las prácticas autogestivas dejan de moverse o dejan de orientarse hacia la integralidad de la vida, se mueren, se frustran en la repetición.
6. La autogestión es incompatible con las jerarquías y con la explotación del trabajo de otros, con las formas de representación y mediación.
7. La autogestión es un horizonte político-organizativo anticapitalista y antiestatal. No es el cooperativismo ni puede ser una empresa con un dueño buena onda.
8. La autogestión es dar rienda suelta a la imaginación y a la creatividad para hacer nacer un mundo nuevo.
9. Es hacernos responsables de nuestra propia vida, de nuestras necesidades e intereses. Es negarnos a entregar nuestra capacidad de decidir sobre el rumbo de la colectividad a unos jefes o a una abstracción.
10. La autogestión habita en la vida cotidiana, no debemos permitir que sea recuperada hacia la sociedad del espectáculo, con acciones para adquirir protagonismo y prestigio revolucionario.
11. Los proyectos de autogestión no pueden decaer en formas de propiedad privada o en acumulación de capital.
12. La autogestión requiere del apoyo mutuo, la libre iniciativa y el libre acuerdo. Tiende a imposibilitar la represión y la servidumbre.
13. La autogestión es incompatible con la homogenización. Tiende al encuentro y a la solidaridad en alteridad.
14. La autogestión es una deriva hacia el despliegue de lo cualitativo. Vive en antagonismo con la dictadura de lo cuantitativo.
15. La autogestión no es inmedatista ni posibilista. Tampoco está ubicada en el día después de un supuesto triunfo revolucionario. Es prefigurativa, conlleva vivir otra existencia en el mismo instante en que la ponemos en marcha.
16. La autogestión no es transición, es practicar tras relaciones aquí y ahora.
17. La autogestión no puede coexistir armónicamente con el capitalismo y el Estado. La emergencia de la autogestión es intempestiva y ha implicado en la historia, en cada irrupción una guerra abierta y a muerte con los dominadores.
18. La autogestión en el mundo actual es desafío, contradicción. Es dolorosa, conflictiva. Es incompatible con el equilibrio, la pasividad, el optimismo, el voluntarismo, el asistencialismo y el paternalismo.
19. La autogestión no la hacen expertos ni profesionales.

20. La autogestión es el fin de la separación y dominio de la ciudad sobre el campo. Es la desaparición de lo que hoy conocemos como campo y ciudad, es la creación de una nueva territorialidad, de una nueva geografía que es, también, el final de la separación entre el ser humano y la naturaleza.
21. La autogestión es la abolición del tiempo del reloj. Del tiempo vacío y homogéneo de la cronología lineal de la historia. Es la condensación del presente, pasado y futuro en una pluralidad de tiempos vividos.
22. Para que la autogestión se generalice no basta la apropiación de los medios de producción y de la tierra. Es necesaria la creación de una nueva subjetividad y la construcción de lo colectivo.
23. La autogestión es más que lo que la noción significa. Alcanza prácticas, proyectos e historias que no caben dentro de esta noción.
24. La autogestión no es una práctica que se piense desde una supuesta pureza. Es abigarrada, contradictoria y antagónica.

Bibliografía

- Amorós, Miguel (2003). *La revolución traicionada. La verdadera historia de Balius y los amigos de Durruti*. Barcelona: Virus.
- Amorós, Miguel (2005). *Golpes y contragolpes. La acción subversiva en la más hostil de las condiciones*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Amorós, Miguel (2017). La hipótesis ciudadanista: Una crítica libertaria de la izquierda del capitalismo. En *Verbo Libertario*, 10, 17-22.
- Bakunin, Mijail (2006). *La libertad*. Buenos Aires: Agebe.
- Bakunin, Mijail (2008). *Eslavismo y anarquía (selección de textos)*. España: Espasa Calpe.
- Bakunin, Mijail (2013). *Tácticas revolucionarias*. Buenos Aires: Terra-mar.
- Beauvois, Jean-Léon (2008). *Tratado de la servidumbre liberal. Análisis de la sumisión*. Madrid: La Oveja Roja.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Ítaca-UACM.
- Benjamin, Walter (2010). Imágenes que piensan. En Walter Benjamin. *Obras* (249-389). Libro IV, vol. 1. España: Abada.

- Berneri, Camillo (1998). *Humanismo y anarquismo*. Madrid: Libros de la Catarata.
- Castoriadis, Cornelius (1993). *El mundo fragmentado*. Montevideo: Altamira-Nordan-Comunidad.
- Castoriadis, Cornelius (2004). *Sujetos y verdad en el mundo histórico-social. Seminarios 1986-1987. La creación humana I*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius (2006). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Argentina: Katz.
- Clastres, Pierre (2010). *La sociedad contra el Estado*. Santiago de Chile: Hueders.
- Colombo, Eduardo (2006). *La voluntad del pueblo. Democracia y anarquía*. Buenos Aires: Tupac.
- Colombo, Eduardo (2013). *Historia del movimiento obrero revolucionario*. Buenos Aires: Terramar.
- D´Errico, Stefano (2012). *Anarquismo y política. El "programa mínimo" de los libertarios del Tercer Milenio. Relectura antológica y biográfica de Camillo Berneri*. Madrid: Fundación Salvador Seguí.
- Debord, Guy (s.f.a). *A los libertarios*. Obtenido 15 de octubre de 2016. Desde <https://www.sindominio.net/ash/libertarios.htm>
- Debord, Guy (1999). *Perspectivas de modificación consciente de la vida cotidiana*. Obtenido 4 de enero de 2016. Desde <http://www.sindominio.net/ash/is0606.htm>
- Debord, Guy (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- Debord, Guy y Sanguinetti, Gianfranco. (2012). *Tesis sobre la Internacional Situacionista y su tiempo*. Obtenido 10 de septiembre de 2015. Desde https://issuu.com/ernestocassir/docs/tesis_sobre_la_internacional_situacionista_y_su_ti
- Errandonea, Alfredo (2011). *Un anarquismo para el siglo XXI*. Buenos Aires: Madreselva.
- Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. México: Tinta Limón.
- Flores Magón, Ricardo (2001). *Obras Completas II. Correspondencia 2. (1919-1922)*. Ciudad de México: CONACULTA-INAH.
- García Calvo, Agustín (1994). *Contra la paz. Contra la democracia*. Bilbao: Virus Editorial-Ediciones Orates.
- Gómez-Muller, Alfredo (2009). *Anarquismo y anarcosindicalismo en*

- América Latina. Colombia, Brasil, Argentina, México.* Medellín: La Carreta.
- Harvey, David (2005). El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión. En *Socialist Register*, 2004, 112-113.
- Internacional Situacionista (1957). *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional*. Obtenido 4 de enero de 2016. Desde <http://www.sindominio.net/ash/informe.htm>
- Internacional Situacionista (1999a). *Instrucciones para tomar las armas*. Obtenido 4 de enero de 2016. Desde <http://www.sindominio.net/ash/is0601.htm>
- Internacional Situacionista (1999b). *Manifiesto*. Obtenido 4 de enero de 2016. Desde <http://www.sindominio.net/ash/is0413.htm>
- Internacional Situacionista (1999c). Definición mínima de organización revolucionaria. O mejor, para reconocer las que no son. En *Encyclopédie des Nuisances, Internacional Situacionista, et. al. Un terrorismo en busca de dos autores. Documentos de la revolución en Italia* (45-46). Bilbao: Mutturkeko Burutazioak.
- Kropotkin, Piotr (1989). *El apoyo mutuo. Un factor de evolución*. España: Madre Tierra.
- Kropotkin, Piotr (2001). *Palabras de un rebelde*. Barcelona: Edhasa.
- Kropotkin, Piotr (2003). *La moral anarquista*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Kropotkin, Piotr (2005). *Historia de la gran Revolución francesa*. Barcelona: Ediciones B.
- Landauer, Gustav (s.f.). *Incitación al socialismo*. Obtenido 10 de noviembre de 2016. Desde http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/filosofia/incitacion/index.html
- Luxemburg, Rosa (2009). *La acumulación de capital*. Barcelona: Sedov.
- Malatesta, Errico (2002). *Escritos*. Madrid: Fundación Anselmo Lorenzo.
- Malatesta, Errico (2007). *Malatesta. Pensamiento y acción revolucionarios* (compilación de Vernon Richard). Buenos Aires: Terramar.
- Marx, Karl (1977). *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I. Vol. 3. México: Siglo XXI.

- Perlman, Fredy (2012). *El persistente atractivo del nacionalismo y otros escritos*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Réclus, Elisée (1978). *Evolución y revolución*. Barcelona: Jucar.
- Roca Martínez, Beltrán (2008). Acción directa y sindicalismo. Una etnografía de combate. *Nómadas*, 17, 1-15.
- Rozitchner, León (1997). *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (en torno a las confesiones de san Agustín)*. Buenos Aires: Lo-sada.
- Sanguinetti, Gianfranco (1999). Bienvenidos a la ciudad más libre del mundo. En *Encyclopédie des Nuisances, Internacional Situacionista, et. al. Un terrorismo en busca de dos autores. Documentos de la Revolución en Italia (37-44)*. Bilbao: Muturreko Burutazioak.
- Scott, James (2009). *The art of not being governed. An anarchist history of upland Southeast Asia*. New Haven-London: Yale Press.
- Subcomandante Insurgente Galeano (2015). "Una guerra mundial". En Participación de la Comisión Sexta del EZLN. *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista (302-334)*. [s.l]: [s.n].
- Subcomandante Insurgente Marcos (2003). *¿Cuáles son las características fundamentales de la IV guerra mundial?* Obtenido 20 de agosto de 2011. Desde http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_02_b.htm
- Subcomandante Insurgente Marcos (2007). *Ni el centro, ni la periferia*. México: Rebeldía.
- Subcomandante Insurgente Marcos (2017). *Escritos sobre la guerra y la economía política*. Ciudad de México: Pensamiento Crítico.
- Thompson, E. P. (2010). *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- Tischler, Sergio (2007). Adorno: La cárcel conceptual del sujeto, el fetichismo político y la lucha de clases. En John Holloway, Fernando Matamoros, Sergio Matamoros. *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política (111-128)*. Buenos Aires BUAP-Herramienta.
- Tischler, Sergio (2013). *Revolución y destotalización*. México: Grietas.

- Van Daal, Julius (2015). *La cólera de Ludd*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Vaneigem, Raoul (s.f.). *De la huelga salvaje a la autogestión generalizada*. Obtenido 3 de enero de 2011. De <http://www.sindominio.net/ash/salvaje.htm>
- Vaneigem, Raoul (1999). *Aviso a los civilizados respecto a la autogestión generalizada*. Obtenido 4 de enero de 2016. Desde <http://www.sindominio.net/ash/is1206.htm>
- Yáñez Rosales, Rosa H. (2001). *Rostro palabra y memoria indígenas. El occidente de México: 1524-1816*. Ciudad de México: CIESAS-INI.
- Zemelman, Hugo (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl (2010). *Contrainsurgencia y miseria. Las políticas de combate a la pobreza en América Latina*. México: Pez en el Árbol.
- Zinn, Howard (2011). *La otra historia de los Estados Unidos*. México: Siglo XXI.

Ante la guerra capitalista, desplegar organización y unión entre los pueblos del campo y la ciudad

Rafael Sandoval Álvarez²³⁰

A propósito de los resultados obtenidos en el V Congreso Nacional Indígena (CNI), con respecto a la iniciativa del CNI, de proponer una candidata indígena a las elecciones presidenciales de 2018, ha sido evidente que fue recibida con la soberbia y el racismo de quienes se creen superiores y consideran que los pueblos indígenas no representan a todos los mexicanos; más aún, sin entender que dicha iniciativa tiene como propósito explícito iniciar una campaña política que logre vincular a todos los pueblos para organizarse y logra detener la guerra de destrucción y muerte que el capital ha desatado contra todos y especialmente contra los indígenas.

También se ha manifestado desconfianza en que los compañeros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) puedan estar permanentemente resquebrajando el proceso electoral y sus dinámicas, e instalando en su lugar otra posibilidad de desenlace de dicho proceso. ¿Acaso no confiamos en que el EZLN se deslindara, como bien lo advirtió de quien sea en caso de que se pervierta el sentido de la iniciativa y se caiga en las redes de lo electorero, así sea alguien del CNI o de la Sexta? ¿A poco pensamos que no fueron en serio las advertencias hechas en ese sentido durante el mismo congreso del CNI?

El CNI ha consultado —según escuchamos en la clausura de su V Congreso— a 43 pueblos, 523 comunidades de 25 estados, de los

²³⁰ Profesor investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, docente de la Universidad de Guadalajara. Miembro del SNI Nivel II.

cuales 430 comunidades estuvieron de acuerdo en la propuesta de nombrar un Concejo Indígena de Gobierno para que gobierne nuestro país que es México. Así como que ese Concejo sea representado por una mujer indígena delegada del CNI, y que sea candidata a la presidencia de México en las elecciones del 2018.¹⁵⁸

De esto se puede conjeturar, imaginar y prever que su iniciativa político-organizativa está resultando un ejercicio de autonomía de hecho, como ya lo han experimentado desde el 2001, luego de la traición a los acuerdos de San Andrés, pero ahora como ensayo con dimensiones nacionales. Lo anterior se desprende del sentido de lo dicho en uno de sus comunicados:¹⁵⁹

Hoy nos hemos decidido, junto con las compañeras y compañeros del Congreso Nacional Indígena, de consultar con nuestros pueblos si estamos de acuerdo o no en hacer un Concejo Indígena de Gobierno que gobierne todo México, no sólo a los indígenas, y que ese Concejo se presente en las elecciones del 2018 con una mujer indígena delegada del CNI como su representante.

Con todo, la iniciativa ha provocado, aun antes de terminar de hacerse la consulta en todos los pueblos y comunidades, harta preocupación en la clase política. Seguramente temen no poder hacer su política del espectáculo y que sus candidatos no sean lo suficientemente inteligentes para enfrentar la campaña de la Candidata Indígena.

La relación entre forma y contenido, una vieja idea leninista

En algunas de esas reacciones se deja ver que se sigue leyendo la otra forma de hacer política del zapatismo con la mirada de la racionalidad liberal o leninista, para el caso en general, y para pensar la revolución, son lo mismo. Lo esencial —parecen decir— no es la forma sino el objetivo o el contenido, que igual representa la idea de

¹⁵⁸ CNI acuerda crear Concejo Indígena de Gobierno para elecciones de 2018. Disponible en <http://seminarioscideci.org/cni-acuerda-crear-concejo-indigena-de-gobierno-para-elecciones-del-2018/>

¹⁵⁹ No es decisión de una persona. Disponible en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/11/11/no-es-decision-de-una-persona/>

que el fin justifica los medios y las formas, pues la forma —insisten— no es lo esencial. Más aún, nos recuerdan que el papel de los revolucionarios es hacer la revolución, como cuando Lenin y su partido afirmaron, meses antes del levantamiento revolucionario a principios del siglo XX, que no había condiciones para la revolución, pero pocos meses después veían con sorpresa una revolución en curso y, entonces, llamó a sus partidarios a organizar a las masas levantadas.

Seguramente bajo la idea de que la revolución no se hace sino que se organiza, según afirmaba Lenin y Raúl Zibechi nos recuerda en estos días señalando que dicha afirmación “es el núcleo de cualquier lucha revolucionaria”. Y a propósito también de la propuesta de la candidatura del CNI a las elecciones de 2018, incluso nos conmina a votar en las papeletas de las elecciones de los partidos mexicanos, porque es una oportunidad de expresión para los de abajo. Dice Zibechi:

Este año celebramos el centenario de la Revolución de Octubre. La obsesión de los bolcheviques y de Lenin, que puede corroborarse en el maravilloso libro de John Reed *Diez días que estremecieron al mundo*, es que todos se organizaran en *soviets*, aun los que hasta ese momento los combatían. Llamaban incluso a los cosacos, enemigos de la revolución, a crear sus *soviets* y enviar delegados al congreso de toda Rusia. La revolución no se hace, sino se organiza, decía Lenin. Independientemente de lo que se piense sobre el dirigente ruso, la afirmación es el núcleo de cualquier lucha revolucionaria.

El tránsito de la indignación y la rabia a la organización, sólida y persistente, es la clave de cualquier proceso de cambios profundos y radicales. Rabia sobra en estos momentos. Falta organizarla. ¿Podrá la campaña de 2018 convertirse en un salto adelante en la organización de los pueblos? Nadie puede responderlo. Pero es una oportunidad de que el poder de abajo se exprese de las más diversas formas, incluso en actos y papeletas electorales, **porque la forma no es lo esencial**.¹⁶⁰ (Las negritas son propias).

También en los días de enero del 2017, los grandes capitalistas dan muestras de que la lógica del capital no contempla un sistema económico y político incluyente, mucho menos justo para los que menos

¹⁶⁰ El poder de abajo en *La Jornada*, 6 de enero de 2017. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2017/01/06/opinion/018a1pol>

tienen; pero ellos son quienes con su trabajo generan la riqueza que algunos acumulan, ni siquiera de parte de los pequeños empresarios y comerciantes; no obstante, los desposeídos son desechables. Por eso es extraño que haya periodistas y académicos, además de activistas de los partidos, que sigan pensando que las reformas estructurales pudieron haberse evitado con unas políticas públicas distintas o con otros tecnócratas encargados del gobierno; como si se tratara de un juego político democrático entre fuerzas partidarias que, dependiendo de la correlación de fuerzas, decidieran los destinos del capital. Con todo, es patético escuchar que si se pudo o no haber evitado el gasolinazo, que si porque llegó a la presidencia Trump se pondrá más fea la situación, que si llega AMLO se compone la situación, etc.

¿Qué significa el hecho de que se imagine, analice y prácticamente se propongan “soluciones” que apuntan a que las instituciones, las políticas públicas, el funcionamiento de las industrias, los comercios, los servicios públicos, el empleo, etc., incluso las formas de hacer política implícitas en esta perspectiva, puedan cambiar en el contexto del capitalismo? ¿De verdad se cree posible que las formas de relaciones sociales, la mal llamada “distribución de la riqueza”, los niveles de sobrevivencia económica y la seguridad que garanticen “mejores” condiciones de vida, se pueden dar en el capitalismo actual?

De verdad se cree que una propuesta como la de Enrique Dussel en el sentido de retomar el nacionalismo cardenista puede librar-nos de la situación de guerra capitalista.¹⁶¹ Dussel sostiene que:

Hay que empezar de nuevo, retomar a Lázaro Cárdenas y tener una visión nacionalista, darnos cuenta de la dignidad, del valor de nuestra cultura y hacer un proyecto de desarrollo propio que no sea un nacionalismo absurdo ni cerrado, pero que tiene que volver a su fuente [...] El país estaba articulado a Estados Unidos y si le cortan esa relación quedará en el aire [...] México se encuentra sin proyecto.¹⁶²

¹⁶¹ Ver en este número de la revista *Verbo Libertario* el artículo de Marcelo Sandoval sobre la opción de los nacionalismos tanto de izquierda como de derecha.

¹⁶² Para Enrique Dussel, aun cuando conoce y ha participado como invitado en eventos zapatistas, lo que representa y proponen el EZLN y las comunidades parece no ser un proyecto. Declaraciones de Enrique Dussel: “Ante la presidencia de Trump, México debe recuperar el nacionalismo cardenista: Dussel” en *La Jornada*, 16 de enero de 2017. Disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2017/01/16/politica/013n1pol>

Quedar en el aire como país significa —retomando la valoración de Lorenzo Meyer— que si Trump cumpliera su promesa de hacer que las empresas automotrices, entre otras, vuelvan a EEUU para recuperar los empleos perdidos por su traslado a México a raíz del Tratado del Libre Comercio de América del Norte, repercutirá para México en un mayor desempleo. Sobre todo si llegara a superar al expresidente Obama en la deportación de mexicanos (suponiendo que así se recuperarían los empleos que ocupan estos en lugar de los norteamericanos). Dice Meyer:

Esta última propuesta de Trump es un golpe al corazón del proyecto neoliberal en que se embarcó a México a partir de la decisión de Carlos Salinas de Gortari de firmar el TLCAN y dejar atrás el modelo económico nacionalista heredado del cardenismo. Lo que Salinas y los suyos buscaron fue integrar la economía mexicana a la norteamericana pese a la desigualdad entre las partes [...] Ese intercambio comercial con Estados Unidos llega a 531 mil millones de dólares, a lo que debe añadirse el rubro de servicios: alrededor de 60 mil millones de dólares anuales. El 80% de las exportaciones mexicanas de manufacturas se dirigen a Estados Unidos y de ahí recibe 50.2% de sus importaciones.

Por ello la sorpresa, temor e incertidumbre que se han extendido en México ante la posibilidad de que Trump, como presidente, cumpla total o parcialmente con su proyecto de deportar a millones de mexicanos y de revertir la integración económica con México con medidas arancelarias.¹⁶³

En la perspectiva socialdemócrata como en la leninista subyace la política de la recuperación del Estado, lo que se pierde de vista, debido a que en la propia operación de la guerra capitalista hay quien se pierde en la complejidad de la política del espectáculo que acompaña a la estrategia de contrainsurgencia, es que existe, como dice Pablo González Casanova, “una economía política de guerra —empíricamente comprobable— que en la toma de decisiones aplica, con todo el rigor y la fuerza de que disponen *los complejos empresariales-militares-políticos y mediáticos*”,¹⁶⁴ esto lo atribuye a que:

¹⁶³ Meyer, Lorenzo. “Trump es la superficie” en *El mañana*, 17 de enero de 2017. Disponible en <http://www.elmanana.com/trumpeslasuperficie-3593156.html>

¹⁶⁴ González Casanova, Pablo. “La guerra y la paz en el siglo XX”. En *Rebelión*, 20 de enero de 2017. Disponible en <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=221885>

Los sistemas complejos autorregulados e inteligentes permiten montar variados teatros de guerra que hacen particularmente difícil a sus víctimas o a sus opositores o enemigos, desentrañar el sentido de lo que ocurre. No saben contra quién luchan ni con quién, como que los enemigos y amigos han sido suplantados por su verdadero enemigo, que juega a la guerra con ellos y que con los suplentes los distrae de la guerra de veras, y los enreda y derrota.

En las luchas de distracción y “guerras a modo” los insumisos no arriesgan su vida por lo que creen o por quien creen, sino contra el falso enemigo que les pone en el frente de batalla su verdadero enemigo. Sus triunfos son en realidad victorias de su verdadero enemigo y —lo que sí son suyos— son sus fracasos.¹⁶⁵

Lo que González Casanova señala, aplica e implica a los proyectos de partidos y gobiernos progresistas, a los académicos y periodistas que se quedan en la descripción de la realidad (más bien de la apariencia de esta), como cuando se reivindica la idea del nacionalismo (igual de derecha o de izquierda) que muy bien complementa la estrategia que favorece la recuperación que el capitalismo requiere para salir de su crisis actual. Lo mismo que el constante embrujo que les causa la figura de los dirigentes y la posibilidad de ganar el Estado, sea por la vía electoral o cualquier otra.

Por supuesto, se dan estas creencias y sobre todo los discursos y prácticas correspondientes por la vía de los hechos, a pesar de que se declare que el capitalismo está destruyendo la vida humana y la naturaleza. En este sentido, considero pertinente hacer una reflexión para que la discusión sobre el problema de la organización no se pierda en el argumento de la “urgencia” de las actuales convocatorias de los partidos de todo signo, las Organizaciones No Gubernamentales, los sindicatos “democráticos”, los grupos vanguardistas del poder popular o los ciudadanos indignados que convocan a moverse ahora que les llegó la lumbre a sus aparejos económicos. Entonces, para que en la discusión sobre cómo desplegar organización y lucha no se olvide el desafío básico que nos debe mover en lo cotidiano, planteo un cuestionamiento: ¿Qué implica el desafío de dejar de imaginar, analizar y

¹⁶⁵ *Op. cit.*

proponer cómo podría funcionar todo lo que existe? Este desafío implica dejar de tener como perspectiva de futuro al capital y a quienes siguen creyendo en la posibilidad de un Estado-capital que represente los intereses de todas las clases sociales, pueblos y personas.

El desafío es dejar de pensar en función de la relación social capitalista, en clases sociales, en el gobierno del Estado, en la propiedad privada de los medios de producción, en los servicios públicos capitalistas. Pero esto no significa que no analicemos cómo nos dominan, explotan, despojan, reprimen, sino que el desafío es pensar otra forma de relación social, en la construcción de la autonomía en vida cotidiana, simultáneamente en la destrucción de las formas de hacer política y vida capitalista. Por lo que se trata de empezar a dejar de concebirnos como clases sociales, usuarios del transporte, trabajadores asalariados, comerciantes, empresarios, servidores públicos, gobernantes, gobernados, pobres, mujeres víctimas, etc., pues les y nos imponemos una identidad teórico-política. Implica empezar a concebirnos y relacionarnos como sujetos sociales, colectivos e individuales.

El desafío es saber pensar y hacer de modo que nos recreemos como sujetos autónomos. Por tanto, instituyendo otras relaciones sociales y formas de gobierno autónomo, con horizontalidad, apoyo mutuo y con dignidad libertaria. Entonces, pensar y hacer de modo que vayamos creando otra forma de hacer política, otra educación, otra salud, otra forma de producir alimentos, de construir nuestro hábitat, etc., implica des-hacer lo que existe, en el sentido de cambiar las condiciones capitalistas a partir de ir generando otras condiciones de vida.

Lo anterior viene a cuento porque resulta contrastante —por decir lo menos— la exigencia de una práctica, un análisis y un imaginario, acorde con la iniciativa del CNI-EZLN, con respecto a seguir anclados en un hacer-pensante atrapado en una perspectiva liberal socialdemócrata, cientificista, positivista y funcionalista, en tanto que se racionaliza con base en que somos producto de las condiciones socioeconómicas y las instituciones sociales, es decir, del contexto; y que, por tanto, hay que transformarlas para que funcionen de otro modo, cambien su estructura, se logre tener a otro tipo de burócratas

y gobernantes, otras políticas públicas, relaciones internacionales de coexistencia pacífica, que no haya excesos en la violencia contra los de abajo, las mujeres, los jóvenes y los niños.

En este sentido, lo que exige e implica dejar de pensar y hacer desde esta perspectiva liberal y desplegar una forma de hacer-pensante desde la negación de todo eso que nos niega y destruye como sujetos, y crear-construir en perspectiva de la autonomía, es el desafío del que por cierto no se parte de cero, pues tenemos ya un embrión de este otro mundo, con los zapatistas, por ejemplo.

No está de más hacer también una reflexión crítica y autocrítica respecto del racismo que nos permea a toda la sociedad de este momento histórico-social. Al respecto, viene bien recordar aquí lo que Castoriadis dice a propósito del racismo: "es un brote, una transformación aguda y exacerbada, una especificación monstruosa, de la incapacidad de constituirse a sí mismo (una sociedad, una persona) sin excluir al otro, sin devalorizarlo, sin odiarlo no por ser otro sino porque no es parte de uno mismo".¹⁶⁶ No es otra cosa lo que está en las reacciones que se han manifestado públicamente, y las que no han sido públicas, respecto de la iniciativa del EZLN-CNI. Será que —como dice Castoriadis a propósito de negar al otro— de este no se espera ni se quiere su conversión (no quieren al EZLN y al CNI convertidos en Concejo Indígena de Gobierno) sino su muerte, porque lo que hay es una fijación del odio a sí mismos ¹⁶⁷, y en ese sentido se quiere su muerte simbólica y real, que no existan, pues están pensando desde la desvalorización de los pueblos indios y, con ello, que son manipulados y que su iniciativa no es relevante.

¹⁶⁶ Castoriadis, Cornelius. "Reflexiones sobre el racismo". *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, 2008, p. 33.

¹⁶⁷ Tal "odio a sí mismo... alimenta las formas más extremas del odio al otro y su descarga en las manifestaciones más crueles y arcaicas", sostiene Castoriadis. *Op.cit.*, pp. 37, 38 y 39.

Consideraciones en torno a la iniciativa del CNI respecto del Concejo Indígena de Gobierno y su candidata a las elecciones de 2018¹⁶⁸

Desde donde estamos situados quienes vivimos en las ciudades es importante contribuir a la discusión y la consulta en el sentido de problematizar la iniciativa político organizativa, empezando por, como se dijera en la asamblea del CNI, "saber transmitir la propuesta", para que no se vaya a pervertir la discusión, la consulta y la propia propuesta.

Además, pensamos que como parte de un sujeto social que se configura por una pluralidad de sujetos colectivos y singulares que nos hemos colocado más allá de los márgenes de la izquierda institucional y las Organizaciones No Gubernamentales en las diferentes coyunturas, desde 1994, es pertinente tener presentes algunas premisas. Por ejemplo, que quienes hemos militado radicalmente contra toda iniciativa a favor de la democracia electoral, hemos experimentado alguna vez la táctica de intervenir en procesos electorales con la intención de propiciar insurrecciones civiles, como fue el caso de 1988, con la iniciativa de la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas, o cuando se lanzó la propuesta de que él encabezara al Movimiento de Liberación Nacional, ya con el zapatismo, en 1995.

También es pertinente reconocer el contexto en que se propone la iniciativa. En más de 20 años los zapatistas experimentaron de todo para que se diera el reconocimiento de la autonomía de los pueblos, encontrándose cada vez con que no hay salida dentro de los márgenes del Estado y el sistema capitalista. Más aún, se ha comprobado que la perspectiva de los capitalistas es destruir a los pueblos indígenas y a dos terceras partes de la población los consideran desechables. Un sólo ejemplo de lo que en los últimos diez años hemos vivido, como parte de la guerra de los capitalistas y su Estado, lo dan

¹⁶⁸ Este documento fue escrito en distintos momentos que se corresponden con las diferentes reacciones que se tuvieron respecto de los diferentes comunicados que ha publicado el EZLN.

los propios voceros de la clase política dominante con sus cifras oficiales: 150 000 asesinados y 30 000 desaparecidos; esto es muestra de su intención de desechar y destruir a quienes consideran prescindibles. Por tanto, ya no hay margen para esperar que se puede parar la destrucción sin destruir lo que nos destruye.

Así, para abrir la reflexión tendríamos que preguntarnos acerca de cómo pensamos que debemos involucrarnos y contribuir a los procesos organizativos de los colectivos en que participamos; qué pensamos, qué vemos como posibilidad de que la iniciativa del CNI contribuya a la organización y articulación de muchos sectores de la sociedad. En este sentido, van una serie de consideraciones, preguntas y premisas, desde las cuales ir dando forma a nuestra postura.

Consideraciones:

1. No ha sido suficiente convocarnos y decirnos que estamos en solidaridad, que nos unamos coyunturalmente, etc., para organizarnos y detener la guerra que trae consigo masacres, desaparecidos, exterminio de comunidades y desterritorialización, tortura, cárcel y despojo.
2. Es imprescindible construir otras relaciones sociales desde el aquí y ahora y el camino que eso requiere deberá ser hecho caminando, teniendo como horizonte histórico-político la autonomía, es decir, al margen del Estado y el capital.
3. Es importante preguntarnos de qué manera articularnos de modo que se vayan superando diferencias y nos vayamos encontrando en el camino, no por decreto, es decir, reconociendo errores en la construcción de la autonomía de hecho.
4. Es inevitable hacer un recuento de cómo hemos caminado en la construcción de autonomía para corregir lo necesario y repensar la forma de hacer política y organización.
5. Es necesario saber que se tiene que empezar desde donde somos y donde cotidianamente vivimos para construir *ahí* otra forma de relación social y otra forma de hacer política.
6. Es necesario saber que somos miles de iniciativas político-organizativas de todos los tamaños, y que cada quien según su situación y saber, en el momento apropiado-adecuado-oportuno-pertinente, estemos listos para caminar y empujar en el mismo horizonte.
7. Nadie nos libera y emancipa, nadie nos dice cómo movernos, si bien se puede reflexionar en colectivo. Es decir, que nos toca a cada quien construir lo propio para autoemanciparnos.

De acuerdo con estas consideraciones habría que preguntarnos:

1. Qué significa que la propuesta del CNI deba consultarse, en el sentido de si sirve a las luchas locales, de cada pueblo, de cada localidad. La propuesta del CNI implica un compromiso de trabajar en el campo del proceso electoral en perspectiva de desbordarlo y develar, una vez más, lo que representan los partidos y candidatos; para exigir que se detenga la represión y los asesinatos; para que se evidencie la guerra del capital con mayor potencia a nivel mundial; para hacer explícita la destitución de la autoridad del gobierno (como cuando sucedió lo de Ayotzinapa) y crear condiciones para su desconocimiento y derrumbe.
2. Cómo esa iniciativa permite empujar hacia la constitución de formas de autogobierno. Qué supone para nosotros la creación de un Concejo Indígena de Gobierno y una candidata indígena independiente. Y qué implica para nosotros movernos en un proceso que tiene como base y plataforma una asamblea permanente de los pueblos indígenas que esté discutiendo cada paso a dar.
3. Qué representa volver a retomar la lucha de los pueblos indígenas como centralidad de la lucha general de los pueblos, barrios y comunidades del campo y la ciudad; es decir, como eje en torno al cual se haga política general en todo el territorio nacional. Qué entraña articularse con otros sectores sociales, pero desde los pueblos indígenas como centralidad de la organización, con la idea de revertir la guerra del capital y promover la construcción organizativa de otras relaciones sociales, de la autonomía. Qué significa pasar a la ofensiva en el contexto de muerte y destrucción, como forma de parar la guerra. Qué significa "ya no nos queda de otra", como dicen en el CNI.
4. Qué significa eso que dijeron los zapatistas en el Congreso en el sentido de que "no es un planteamiento electoral, no electorero" participar con una candidata indígena que lleve la voz de un Concejo de Gobierno Indígena a todo el país en el proceso electoral del 2018. Y que no implica lanzar candidatos a diputados ni presidentes municipales, sino que "agriete y no apunte el sistema". Qué significa eso de que "no es una propuesta para tumbar un gobierno, sino para que se vayan todos".
5. Qué significa que esta iniciativa sea semejante a la de 1994, pero con otra modalidad ¿acaso se trata, como dicen los zapatistas, de mostrar, durante el periodo de campaña y proceso electoral, otra forma de hacer gobierno, de hacer poder político desde abajo y colectivo? Es decir, de mostrar que las formas de hacer política y vida cotidiana tienen como base la asamblea, la gestión comunitaria, lo colectivo en la forma de hacer las tareas y trabajos, tomando

en cuenta a los seres vivos no humanos, la tierra como la madre de la vida de todos los seres vivos; consejos de pueblos, policías comunitarias, cooperativas, formas de trabajar que respetan la tierra sin contaminarla, en apoyo mutuo.

Entonces habría que problematizar respecto de si

1. Se trata de hacer una campaña contra la clase política, el Estado y el capital trasnacional, es decir, contra la guerra; o alguien cree que sí se puede competir en el proceso electoral tramposo y fraudulento.
2. Se trata de usar las elecciones como una ventana al mundo para parar la guerra o de sólo conseguir cierta cobertura legal para que no nos asesinen y dejen de despojarnos de nuestros territorios.
3. Se trata de habitar la contradicción que representa participar de un proceso electoral ante la situación de no poder (todavía) parar la destrucción, el despojo, la represión.
4. Se trata de intentar destruir su sistema político, empezando por su sistema electoral y de partidos, para luego seguir con su sistema de gobiernos y así hasta el sistema social en general. Es decir, se trata de ir destruyendo a cada paso del proceso electoral todo, su racionalidad instrumental como sistema político capitalista.

Por su parte, las expectativas que subyacen en la postura que algunos adherentes a la Sexta han tomado ante la iniciativa del EZLN-CNI, tienen como base el deseo de que fuera la continuación de la Otra Campaña, a partir de donde nos quedamos en ese proceso, es decir, desplegarlos en la perspectiva de lo que contiene La Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la iniciativa político-organizativa que implicaba: la construcción de una fuerza política nacional y mundial anticapitalista; la posibilidad de consolidar lo que se empezó a concretar con el despliegue de un sentimiento y un imaginario de destitución de la autoridad del Estado, ante la represión, asesinatos y desapariciones de Ayotzinapa, en 2014. Pasar al desconocimiento y derrumbe del sistema político capitalista, empezando por deshacer toda iniciativa de despojo y desterritorialización de los pueblos y comunidades a causa de la invasión de las trasnacionales capitalistas. Que sea una iniciativa que propicie la posibilidad de vincularnos entre colectivos y barrios de las ciudades, a partir de las iniciativas

pequeñas que tenemos, pero creando otras más grandes en el mismo proceso de movilización y organización nacional. Potenciar el enlace que de por sí hay entre los pueblos del CNI, los colectivos y personas que nos colocamos desde la perspectiva del zapatismo en la ciudad, así como con los familiares de los desaparecidos, las familias de los migrantes, desde las comunidades y pueblos en resistencia ante el despojo y que luchan por la defensa de la tierra.

Por lo pronto, además de insistir en que *todavía no aún*¹⁶⁹ se sabe cómo se desplegará esta iniciativa político-organizativa, el CNI, dando una muestra de respeto y confianza a los pueblos indígenas y más allá de ellos, a todos los pueblos, comunidades y barrios que viven en resistencia, ha tomado acuerdos y consensos fundamentales, entre los que se pudieron escuchar los siguientes en la clausura de su V Congreso:¹⁷⁰

El resultado es importante por lo que respecta a las comunidades que tradicionalmente participan en el CNI y en tanto abarcó a comunidades que antes no habían participado.

Que se siga la consulta, que sea permanente para sumar más fuerza; ampliar el proceso de consulta a más indígenas, a afroamericanos y a migrantes.

Continúa la consulta en algunos pueblos, en otros no se ha podido realizar por diferentes razones, entre las que destaca la situación de violencia que se vive en diversas regiones del país; así como también por las particularidades políticas en donde sus asambleas se encuentran en el proceso de cambio de sus autoridades.

Dar seguimiento a las ochenta consultas en proceso y realizarlas en otras comunidades y regiones que así lo soliciten al CNI.

Se resolvió que tenemos que salir a los lugares de terror, de despojo de tierra, del narcotráfico, de las transnacionales donde no hubo condiciones para hacer la consulta.

La tarea de consultar es una tarea de los pueblos indígenas a toda la nación.

Hermanar las luchas, tejer redes y organización.

¹⁶⁹ *Todavía no aún* nos recuerda la categoría de pensamiento de Ernst Bloch, con la que expresa la idea de un *por-venir* que se manifiesta como un hacer-pensante en forma de embrión de lo que aún no es todavía, pero advendrá-acontecerá, en tanto exista el sujeto social de ese hacer-pensante.

¹⁷⁰ Ningún partido político nos representa, Congreso Nacional Indígena México. Disponible en <http://www.pozol.org/?p=14481>

Asumir la tarea de llevar a los pueblos los siete principios del *mandar obedeciendo* y acumular más fuerza: Obedecer y no mandar, Representar y no suplantar, Servir y no servirse, Convencer y no vencer, Bajar y no subir, Proponer y no imponer, Construir y no destruir.

Trazar un plan organizativo, trabajar más en la estructura de gobierno indígena, discutir sobre las reglas y qué lineamientos se van a seguir.

Hacer una campaña nacional para difundir lo que se está haciendo en los pueblos.

Se ratifica el acuerdo de la plenaria de formar un Concejo de Gobierno Indígena con hombres y mujeres de los pueblos, comunidades y tribus que lo integren; y que este Concejo se proponga gobernar este país.

Que el Concejo de Gobierno Indígena es colectivo o sea que no uno manda, sino que entre todos hacen sus acuerdos; este Concejo de Gobierno Indígena se rige por los siete principios del CNI; este Concejo de Gobierno Indígena no hace lo que se le ocurre, sino lo que dicen los pueblos indígenas de todo México.

Este Concejo de Gobierno Indígena tiene como voz a una mujer indígena del CNI, o sea, que tenga sangre indígena y conozca su cultura.

Esta mujer indígena vocera del Concejo de Gobierno Indígena sea candidata independiente a la presidencia de México en las elecciones del 2018.

Que el Concejo sea colectivo, anticapitalista, de abajo.

Que respete las decisiones del pueblo y obedezca a la asamblea del CNI.

El objetivo del Concejo es la reconstitución de los pueblos y crear alianzas con quienes no son del CNI, para visibilizar lo que está sucediendo en nuestros territorios, el dolor pero también las luchas de resistencia.

Un paso para la formación del Concejo es la reconciliación de los pueblos. Que el Concejo tome en cuenta a los migrantes.

La difusión del Concejo debe ser amplia para sumar a quienes no forman parte del CNI.

Que el Concejo sea rotativo, definiendo periodos de participación.

Reglamentar el funcionamiento del Concejo de Gobierno Indígena a través de la asamblea.

El 27 y 28 de mayo del 2017 será la asamblea constitutiva del Concejo de Gobierno Indígena.

Esperar la respuesta de las comunidades que están pendientes de realizar la consulta.

Echar de las comunidades todo lo que nos divide: partidos políticos, programas y proyectos (de gobierno). Y reconciliarnos entre los pueblos.

Crear estrategias de finanzas y comunicación.

Ampliar la comunicación nacional y formar comisiones regionales, estatales y en las comunidades; convocar encuentros estatales y regionales, y que los medios alternos divulguen la información.

Para fortalecer nuestra lucha tenemos que hacer escuelas autónomas, medios autónomos y no olvidar la espiritualidad de los pueblos, e incluir otros procesos autónomos.

Fortalecer la cultura, usos y costumbres, así como formas de justicia tradicional y formas autónomas de gobierno.

Establecer vínculos para funcionar de forma más articulada. Formar directorios, incluso con otras organizaciones aliadas.

La información que se genere debe ser distribuida en forma sencilla, de acuerdo a posibilidades de cada quien, por escrito y no sólo electrónicamente.

Caminar en los principios del CNI.

Fortalecer la organización interna de las comunidades para poder trabajar hacia fuera.

Consensar en las comunidades los resultados del V Congreso del CNI.

Como se puede apreciar, se plantea un desafío a los propios pueblos del CNI para que juntos den un paso en urgente necesidad de articularse organizadamente, más allá de los vínculos que se han mantenido en los últimos veinte años, y realizar un ejercicio de gobierno y autonomía de hecho.

¿Desde dónde participamos los colectivos y organizaciones de la ciudad?

Valorar los términos en que nos implicamos y respondemos a la consulta del EZLN-CNI exige considerar el contexto, específicamente, la situación del antagonismo social que se ha manifestado en los últimos años. Aunque sería suficiente con repensar lo que significan las formas de la confrontación que, por ejemplo, los maestros, comunidades y pueblos hicieron en el transcurso de este 2016. Asimismo, respecto de las formas en que se han manifestado las mujeres ante el patriarcado y el sexismo capitalista, en las que destaca cómo se ha venido dando desde abajo y desde su propia subjetividad como mujeres el antagonismo social, que a modo de una primera reflexión, se aprecia una gran revolución en ciernes que trastoca el sistema capitalista con dimensiones mundiales.

Esta valoración la considero necesaria para poder decidir cómo nos planteamos promover y construir organización con *otra forma de*

hacer política, teniendo como horizonte y perspectiva detener y hasta deshacer lo que nos está destruyendo, que es el modo como unos cuantos sujetos capitalistas siguen logrando que reproduzcamos la relación social de dominación y su consiguiente forma de vida. En este sentido, habría que pensar en la pregunta si la forma de construir organización se favorece con el ejercicio de *otra forma de gobierno* en el escenario de una campaña electoral por la presidencia de México.

En este marco donde con otra forma de hacer política, lucha y movilización antagonizamos con *la forma de hacer política de los de arriba* con su sistema electoral, de partidos y de gobierno, el hecho de que una Mujer Indígena lleve la palabra y escuche (como lo señala el Sub Galeano¹⁷¹) promoviendo la organización y la unidad para detener la tormenta que la guerra capitalista ha desatado, y que se realice un ensayo/ejercicio de *forma de hacer gobierno colectivo que mande obedeciendo*, y ninguna otra cosa, es la propuesta zapatista de EZLN-CNI.

Llevar a cabo este ensayo de gobierno colectivo remite a un problema: lo que implica ese proceso de construcción político-organizativo, que tendría que ser desde abajo y desde donde estamos situados, y en mucho sitiados. Para enfrentar ese proceso conviene tener conciencia de que no partimos de cero ni de un sitio sin resistencia. Pues en lo inmediato tenemos experiencias como el levantamiento de los maestros, las comunidades y pueblos que resintieron y detuvieron una parte de las operaciones de la reforma educativa. También tenemos la manifestación de las mujeres contra el patriarcado, el sexismo y el racismo capitalista que muestra y anuncia la potencialidad con que viene surgiendo desde lo más profundo una revolución político-cultural que hace recordar al 68. En lo mediato, también está la experiencia de las movilizaciones que generaron las

¹⁷¹ Preguntas sin respuestas, respuestas sin preguntas, concejos y consejos (notas tomadas del cuaderno de apuntes del Gato-Perro). Disponible en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/21/preguntas-sin-respuestas-respuestas-sin-preguntas-concejos-y-consejos-notas-tomadas-del-cuaderno-de-apuntes-del-gato-perro/>

iniciativas del EZLN con la Marcha del Color de la Tierra y la Otra Campaña, en las que se manifestaron millones de personas, miles de colectivos, familias y decenas de pueblos.

A pesar de la vasta manifestación, otro problema es que no se entienda la potencialidad y las posibilidades que tenemos y que nos exige desplegarlas ante lo que puede convertirse en un holocausto mayor a lo que hasta ahora hemos vivido. Entender y actuar en consecuencia (con todo y las contradicciones y autoantagonismos que padecemos) nos colocaría en la disposición de ser parte de la iniciativa del EZLN-CNI, a menos que tengamos otra. O mejor aún, haciéndonos eco de la consulta, proponer lo que debiera contener la iniciativa para que nos sirva a los diferentes sujetos sociales que, como nosotros, vivimos en las ciudades; también habría que pensar en cómo eso puede vincularnos entre todos donde estamos y somos.

También es necesario que entendamos que la llamada crisis terminal del sistema capitalista, de la forma como hasta ahora se ha venido dando, como coinciden en decir diferentes miradas, no debe significar para nosotros que el fin del capitalismo es inminente, sino que nuestro fin es inminente si no hacemos lo necesario para que aquel no acabe con nosotros y crear otra forma de relaciones sociales no capitalistas.

Una más de las cuestiones a considerar es la opción que ha significado el proyecto de los políticos profesionales que reivindican la idea de revolución como socialismo estatista, incluyendo la modalidad de gobiernos progresistas socialdemócratas, los cuales han mostrado sólo ser una variación de lo que se vivió luego de las revoluciones de principios del siglo XX, en cuanto lucha por tomar el poder del Estado. La experiencia que de ello resultó para los pueblos y comunidades del campo y la ciudad que optaron por apoyar ese proyecto político, luego de sus grandes movilizaciones para derrocar a gobiernos neoliberales; también debe entenderse como posibilidad para no repetirla, pues es parte de la *forma de hacer política* que se ha demostrado que reproduce la relación de explotación y dominio del gran capital neoliberal, sólo que ahora con aliados de la clase política de izquierda.

Con la iniciativa del EZLN-CNI se trata de empujar a que emerja otro *imaginario social instituyente* de formas de gobierno donde la

autonomía como proyecto y el *mandar obedeciendo* se despliegan como instituciones sociales en las que los sujetos se den sus propios principios éticos y dignidad. Todo lo cual implica ir más allá de la racionalidad capitalista estatista.

Anexo A

Genealogía de la propuesta del EZLN y el desafío por-venir

En el contexto de la *tormenta* de destrucción y muerte que la guerra capitalista ha desatado, y que también ha desplegado múltiples formas de cooptación y captura de sujetos y procesos emancipatorios, como parte de su estrategia de contrainsurgencia, en aras de contener la proliferación de proyectos de autonomía, es de destacar que una de las particularidades de la iniciativa del EZLN-CNI, es el planteamiento de una forma inédita de subvertir el sistema político de dominación política capitalista en la que se podrá colapsar el régimen electoral de partidos y de gobierno. De hecho, ya dio muestras de ello sólo con anunciar que se pone a consulta la iniciativa del Concejo Indígena de Gobierno y su vocera-candidata electoral.

A diferencia de las modalidades de progresismo que se han dado en los últimos diez años en otros países de América Latina y Europa, unas ya con diez años de antigüedad, como Bolivia, Ecuador, Perú, y otras recientes como Podemos y Syriza, en España y Grecia respectivamente, decimos que esta es una forma inédita. Lo anterior, debido a que no se presenta como un partido político que compita electoralmente por ganar el gobierno del Estado, ni a nombre de la democracia, ni de la paz, ni de transición a ningún tipo de socialismo para el siglo XXI.

La propuesta del EZLN-CNI, según se puede apreciar en su último comunicado *Una historia para tratar de entender*, del 17 de noviembre del 2016, contiene trece aspectos que es pertinente enfatizar, con respecto de las implicaciones de la formación de un Concejo Indígena de Gobierno, de la candidatura de la Mujer Indígena del CNI y de los términos en que participaría el EZLN si el CNI decide aceptar la propuesta:

1. Advierten que **la aceptación, el rechazo y/o la modificación de la propuesta corresponde única y exclusivamente** a los colectivos, organizaciones, barrios, tribus, naciones y pueblos originarios organizados en el **CNI** y la resolución que tomen se sabrá entre el 29 de diciembre y el 1 de enero de 2017.
2. Al respecto, el EZLN señaló que el CNI decidiría hasta dónde se llevará la iniciativa, qué tan lejos llegan. Consideran que **con esta iniciativa se desafía a un sistema racista, patriarcal y machista. Que rompería todos los esquemas, sobre todo los de quienes se creen y piensan vanguardia del cambio y la revolución.**
3. Ratifican que el EZLN no lucha por el poder ni creen que sea posible cambiar el sistema desde dentro, más aún, que **los insurgentes ni siquiera pueden aspirar a ser autoridades** en las instancias organizativas autónomas de las comunidades, pues su tarea es servir a las comunidades no mandarlas. En cambio —dicen— el CNI “son los únicos que pueden hacer lo que nosotros no podemos”.
4. **Explican cómo nace la idea y se convierte en propuesta**¹⁷²(“el qué, el contra, a favor del cómo, luego dónde y cuándo, y al final el quién”), de manera que nos ilustran sobre algo que antes no se conocía a detalle respecto de su manera de organizarse y decidir. Esto es cómo configuran lo colectivo. Para este caso, “analizan lo que los distintos puestos de vigía detectaban, las dificultades y los obstáculos, y si son dignas de un desafío; se pasa a la fase de analizar lo que tiene en contra, luego los pros y lo bueno, si vale la pena”. Luego “se va abriendo a colectivos cada vez mayores, se va completando a partir de las preguntas, primero de los comités con más antigüedad y que conocen de primera mano nuestra historia; luego con los que se han incorporado al trabajo de dirección organizativa; luego a los suplentes de estos jefes; por último, a quienes están en formación y preparando para hacer el trabajo. Y sólo entonces se decide quién lo llevará a cabo y por eso la consulta al CNI, para ver si se apoya y cómo. Finalmente se decidió cómo se presenta y quién la presenta. El proceso inició hace 2 o 3 años”¹⁷³.
5. Advierten que la iniciativa no tiene que ver sólo con los pueblos indígenas, que es una iniciativa *muy grande*. Entonces el problema está en saber quién escucharía esta propuesta, más allá del CNI. Con

¹⁷² Explican que sus “ideas no surgen en un momento particular, ni tienen autor o autora precisa, se va moldeando y a veces se convierte en propuesta y luego en iniciativa, (así mismo) puede durar este proceso meses, años o década, luego (de lo cual) empieza un accidentado caminar”.

¹⁷³ A propósito del desprecio racista que se ha manifestado describen cómo es que el Subcomandante Moisés ha llegado a ser responsable del mando del EZLN.

todo, señalan que, en caso de no aceptarse, "se pasará a hacer algo que llevará a otro pensamiento, donde estarán los zapatistas, las artes y las ciencias".

6. El EZLN señaló que al plantear la iniciativa al CNI el propósito era **"pasar a la ofensiva, de un contraataque, golpeando al corazón del sistema, a la política de arriba"**. Para lo cual se propuso formar una ***Junta de Gobierno Indígena*** que luego se modificó a propuesta de un indígena magonista, por ***Concejo Indígena de Gobierno, un colectivo, formado por delegados de todos los integrantes del CNI, que aspire a gobernar el país y el mundo entero***. Y que se presente a las elecciones presidenciales del 2018 con una mujer indígena del CNI como candidata independiente.
7. Por su parte, **el EZLN indica la forma en que estaría presente en esta iniciativa**, la cual es ilustrada con una imagen que expresa el Sub Galeano: **"la compañera indígena rodeada de la jefatura indígena zapatista, cubriéndola, protegiéndola, acompañándola, apoyándola... dispuestos a apoyar con toda nuestra fuerza... con todo lo que tenemos... y somos"**¹⁷⁴.
8. El EZLN imagina que la iniciativa **"significaría un desafío que seguramente encontraría eco en los muchos abajos que hay en México y en el mundo; que podría generarse un proceso de reorganización combativa no sólo de los pueblos originarios, también de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, de toda esa gente cuyo silencio e inmovilidad no es sinónimo de apatía, sino de ausencia de convocatoria"**¹⁷⁵.
9. Respecto de la preocupación acerca de **"si la candidata gana o no, eso ni importaba, que lo que iba a importar era el desafío, la irreverencia, la insumisión, el quiebre total de la imagen del indígena objeto de la limosna y la lástima, que se cimbraría el sistema político entero y que tendría ecos de esperanza en muchos de los Méxicos de abajo... y el mundo... que el CNI podría unir, ser un punto de unión entre los diferentes pero iguales en empeño... no unir bajo una sigla, una jerarquía, una lista de siglas reales o suplantadas. No. Unir como punto de confluencia, ser asidero donde todas las diferencias y rivalidades encuentran punto común, donde coinciden"**.

¹⁷⁴ El EZ aclaró que las comandantas zapatistas apoyarían a las compañeras del CNI que entraran al Consejo Indígena de Gobierno cuidando a sus hijos en comunidad, como si fueran propios.

¹⁷⁵ A las reacciones de que esto sería imposible, se recordó que en 1993 si se hubiera dicho públicamente que pasaría un día antes del 1 de enero de 1994, también se hubiera pensado como imposible.

10. El EZLN espera que **el Concejo Indígena de Gobierno, junto con la mujer indígena del CNI, recorran todo lo que se pueda de México y el mundo para explicar cómo está la situación en que estamos por culpa del sistema capitalista. Trataran de hablar y escuchar a todos los indígenas de México mero en sus pueblos, regiones, zonas, estados, para convencerlos de que se organicen, de que se gobiernen ellos mismos, así como de por sí hacemos como zapatistas que somos. Mismos pueblos deciden y mandan. También hablarán y escucharán a quienes no son indígenas, llevarán un mensaje de organización y lucha, de resistencia y rebeldía, según su modo de cada quién, según su calendario y su geografía. Se harán dos vueltas, una para recoger firmas para registrar la candidata y otra para que apoyen y voten por la indígena del CNI.**
11. El EZLN advierte que no podrán apoyar con las firmas ya que no usan credencial de elector, tampoco pueden ser candidatas porque no luchan por el poder, que no votan porque sus formas son en asamblea donde todos participan y dicen su palabra. Pero sí apoyarán ayudando a explicar esa buena idea y convencer a los que sí usan credencial para que apoyen a la mujer indígena del CNI y al Consejo Indígena de Gobierno, explicarán cómo es que hacen para gobernarse ellos mismos.
- 12. También dicen que están dispuestos a "reorientar su economía de resistencia y hacer un llamado para conseguir la paga para moverse a donde fuera necesario para así poder renunciar a la paga institucional que el sistema da a las candidaturas independientes [...] que no importa si se juntan o no las firmas, si sale o no la paga para moverse, si se obtiene o no el registro de la candidata, si se presentan o no las otras candidaturas a debatir, si se participa o no en las elecciones, si se gana o no, si se reconoce o no el triunfo, si se puede o no algo hacer allá arriba [...]. Y no iba a importar porque serían otros problemas, otras preguntas, otras las respuestas [...] porque así aprendemos a organizarnos ya no sólo para ayudarnos entre nosotros, sino que también organizarnos para aportar a otros que luchan, como hicimos con los maestros democráticos".**
13. Finalmente, el EZLN anuncia que realizó la consulta interna en las comunidades zapatistas, consultando a varias decenas de miles y que la inmensa mayoría se manifestó por apoyar la decisión a la que llegue el CNI. Se consultó también a los compañeros que participan en diversos equipos de apoyo de la comisión sexta del EZLN. Sólo se excluyó a las tropas insurgentes zapatistas porque no es trabajo del EZLN tomar ese tipo de decisiones.

Con base en lo anterior, podemos inferir las dos vueltas a las que se refiere el comunicado mencionado. La primera en la que se buscarán las firmas para registrar la candidatura de la vocera del Concejo Indígena de Gobierno, podría ser con características y formas como las que se dieron cuando se realizó la marcha del color de la tierra, en que se promovió la Ley de Derechos y Cultura Indígena con base en los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en de los Pobres, y que culminó con la concentración de cientos de miles en el Zócalo de la Ciudad de México. La segunda vuelta, que buscará promover la organización y la vinculación de las diferentes luchas de resistencia para parar la guerra y pasar a la ofensiva contra el capitalismo, nos hace recordar el ensayo que se tuvo con las formas político-organizativas que se plantearon en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña, respecto de la vinculación y enlace de las diferentes comunidades, pueblos, barrios, colectivos, familias y personas, desde sus diferentes localidades y regiones, pero articulados a nivel nacional.

Para el caso del Concejo Indígena de Gobierno, se puede prefigurar como lo fundamental el ensayo de un gobierno autónomo nacional, en función del ejercicio que representará la campaña de la vocera-candidata, en tanto se promoverá una especie de levantamiento civil y pacífico de los de abajo a nivel nacional. Que en principio pueda lograr la liberación de nuestros hermanos mexicanos que están como desaparecidos, encarcelados, esclavizados. Que logre el respeto y vida digna para los migrantes de todo el mundo que están en tránsito por el territorio mexicano y del continente todo. Que haga justicia a los cientos de miles de asesinados. Que detenga el despojo, la explotación, el desprecio, la represión y la guerra que los de arriba hacen a los de abajo por acumular dinero y poder. Se trata de la construcción de una fuerza política anticapitalista que ejercite la autonomía como proyecto para otro tiempo de vida, como han dicho los zapatistas, sin dominio y sin destrucción de la vida y la tierra.

El Concejo Indígena de Gobierno sería un primer ensayo de gobierno que *mande obedeciendo* a nivel nacional, a partir de las regiones y localidades que se logren organizar y vincular para ejercer la autonomía de hecho. Ahí está la experiencia de veinte años de hacerlo de las comunidades zapatistas y sus juntas de buen gobierno y

sus municipios autónomos, aunque se trata de que cada quien según su modo y particularidades, despliegue su potencial y creatividad.

No se parte de cero, pues ahí están miles de familias organizadas en busca de sus desaparecidos, miles de familias esperando justicia para sus asesinados, encarcelados, migrantes; millones de trabajadores desempleados o explotados. Ahí donde están también miles de pueblos originarios, comunidades, barrios, colectivos, obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, científicos, artistas en resistencia y experimentando la construcción de autonomía como proyecto.

Los zapatistas están dispuestos a reorientar su economía de resistencia y volcarse en esta iniciativa político-organizativa con todo lo que tienen y lo que son, según queda explícito en su último comunicado. Están dispuestos a aprender con todos los de abajo, ya no sólo para ayudarnos entre nosotros —dicen— sino que también organizarnos para aportar a otros que luchan, como hicimos con los maestros democráticos en los meses pasados de este año del 2016.

Los zapatistas están proponiendo que esa experiencia de Consejo Indígena de Gobierno desate la posibilidad de que los pueblos, comunidades y barrios se gobiernen ellos mismos, así como de por sí —dicen— hacemos como zapatistas que somos, para que sean los mismos pueblos que deciden y mandan. Y al mismo tiempo ensayar un proceso de unirnos, entendiendo por “unir como punto de confluencia, ser asidero donde todas las diferencias y rivalidades encuentran punto común, donde coinciden”.

Anexo B

Los conceptos de democracia, institución y poder que se piensan desde abajo, no son los mismos que los del discurso de la clase política capitalista

La iniciativa en consulta del EZLN no trae consigo un programa que, de antemano señale el camino a seguir para pasar a la ofensiva como es un propósito, de manera que no se puede esperar un recetario

respecto de cómo proceder. En cambio, sí se advierte que se trata de llevar a cabo la consulta con otra forma de hacer política, con el propósito de ensayar el *mandar obedeciendo* como forma de gobierno, construyendo lazos transversales, aprovechando los puntos de intersección donde nos encontremos.

También hay una serie de signos que es necesario atender y escuchar que significa el que los zapatistas llamen, en la convocatoria al V Congreso Nacional Indígena, a “trabajar y organizarse para saber qué hacer en el momento necesario”, pues ya no tenemos —dicen— dónde refugiarnos, y —agregan— que hay que ver “cómo salimos del mal y cómo entramos en hacer el bien”. Pues se trata —dicen— de la hora de los pueblos y toca a los pueblos indígenas mostrar el camino.

Por lo que ha generado la propuesta del EZLN-CNI, parece necesaria una discusión y debate que nos permita diferenciar los conceptos que la clase política usa en sus discursos, para no confundirlos con las categorías del discurso zapatista. Conceptos como democracia y gobierno no tienen los mismos significados, mucho menos refieren los mismos contenidos. Una pista la da Carlos Lenkersdorf cuando señala que en la idea de *comunidad de consenso* de los tojolabales se tiene una *forma de hacer democracia* como proceso instituyente de relaciones sociales en comunidad.

Otra pista, en lo que respecta a la construcción de una fuerza política nacional que resulte de la organización y unión para sostener una forma de hacer gobierno, la podemos encontrar en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, en la que se llamaba a construir una fuerza política nacional que luche por democracia, justicia y libertad, que organice que *el que mande, mande obedeciendo*, esto es una lucha contra el capital y la centralización del poder; una fuerza política nacional integrada por quienes no tengan más principio que *la satisfacción del deber cumplido* y que luchen por una patria donde quepan todos los pueblos.

Por supuesto, también hay que considerar las experiencias para no caer en los mismos errores, en ese sentido, los compas de Brigada Callejera ya han puesto la muestra,¹⁷⁶ lo cual ayuda para tener presente los obstáculos, problemas y diferencias que se han tenido entre los

¹⁷⁶ Ver su página web: <http://brigadaac.mayfirst.org/>

adherentes del zapatismo y con el EZLN, de manera que tengamos en cuenta las contradicciones con las que tendremos que caminar. Esto nos exige aprender a escuchar y hablar de otro modo, desde el reconocimiento de las diferencias y desde ahí empezar a generar acuerdos/consensos que apunten a lo que todavía no es para otro mundo que empieza a ser desde el aquí y ahora, con el acuerdo colectivo.

Otra pista, con todo y las complicaciones que se tuvieron, la puede dar la Treceava Estela y la idea de Los Caracoles, donde está presente la idea de cómo habría que ejercer el derecho a gobernar y gobernarnos, amparados en según lo establece el Artículo 39 constitucional que reivindica el darnos el gobierno que necesitamos. En el mismo sentido, otra pista la tenemos en lo que fue el Plan Realidad-Tijuana (REALTI) que contiene asuntos pendientes a retomar en el marco de esta nueva iniciativa del EZLN-CNI.

Lanzar una campaña como esta, en el marco electoral del 2018, implica poner atención en las siguientes posibilidades: se podrá hacer más evidente la farsa de la democracia delegativa y representativa, producto de elección de candidatos impuestos desde arriba, pues ya no sólo estará como evidencia el minoritario número de votos con el que consiguen ser diputados, presidentes, etc., sino que ahora, tendrán que enfrentarse no sólo entre paleros, como son las competencias entre partidos que sostienen el mismo programa pactado con los capitalistas que hasta los exhiben firmando pactos acordes con sus intereses.

La idea de democracia como procedimiento o conjunto de procedimientos sólo encubre un régimen político que opera el terrorismo de Estado y la corrupción en todos los órdenes de gobierno. Por tanto, al proponer otra idea de democracia y gobierno, con el Concejo Indígena de Gobierno, podría meter en una crisis radical al sistema político capitalista. La crisis "terminal" del modo como hasta ahora ha sido el sistema de partidos, electoral y de gobierno del régimen político mexicano, con la ilegitimidad con la que carga, podría colapsarse ante la irrupción de la candidata mujer indígena.

Considerando que los medios de prensa y televisión han mantenido un cerco contrainsurgente contra el EZLN y el CNI durante los últimos diez años, luego de la Otra Campaña (que se detuvo ante la

represión al pueblo de Atenco) podría ser sorpresiva la capacidad de convocatoria que el EZLN-CNI tienen. Nadie sabe de qué tamaño puede ser esta movilización de los de abajo.

Tal vez se puede esperar que se despliegue y logre infundir (comunicar, propagar, impulsar, engendrar, producir) no sólo un discurso latente entre los de abajo respecto de la capacidad de ensayar un gobierno que mande obedeciendo, sino ir creando otra institución, explícitamente acordada por los sujetos sociales que conforman los pueblos, comunidades y barrios. Es decir, otras significaciones sociales que expresen otras formas de hacer política y gobierno.

Por lo pronto, se estará moviendo y recreando otra filosofía política donde el sujeto autónomo, singular y colectivo, niega lo que nos negaba con su carácter de ciudadano-elector-consumidor-cliente de los partidos políticos. Una filosofía política relativa al sujeto autónomo donde el poder explícito es para la autoorganización social en perspectiva de que la política sea para construir la sociedad autónoma y la libertad.

Adenda

Presentación de Raquel Gutiérrez Aguilar

Jorge Alonso

Cuando la doctora Raquel Gutiérrez Aguilar participó en un seminario de la Cátedra en 2014 la invité para que en 2017 estuviera en el acto central de dicha cátedra. Agradezco que haya aceptado y que esté con nosotros para ofrecernos esta conferencia. Raquel es una mujer fuera de serie. Su pensamiento y acción son interpelantes. Eligió estudiar matemáticas, y obtuvo su título de licenciatura en esa disciplina con la tesis *Algunas reflexiones sobre el Axioma de Elección*. Se comprometió con las luchas de comunidades aymaras y quechuas bolivianas y participó en el Ejército Guerrillero Tupac Katari. Fue detenida, encarcelada y torturada. En prisión realizó una huelga de hambre. Estando presa escribió el libro *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, en el que distinguió entre el poder hacer y el poder imposición. Es una distinción que la captó con gran claridad desde su condición carcelaria. Y avanzó en la indagación de cómo expandir el poder hacer. Comprendió que la cuestión de fondo es no conformarse, sino deformar y entonces intentar reformar. Llamó la atención de que se trataba de un proceso exigente y constante, que se desarrollaba de muy a poquito, que no inhibía el hecho de conocer y anhelar momentos tumultuosos de intervención pública colectiva para modificar las cosas en grande; que eran destellos de la posibilidad de deformar lo existente, confrontando lo que había para establecer en términos morales que fijaban la distinción entre lo admisible y lo inadmisibles. Su tenaz lucha consiguió que fuera liberada y dio clases en la Universidad Mayor de Andrés. Ahí profundizó en la condición femenina y escribió

otro libro que también innovó en los estudios sobre la mujer, *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*. Prosiguió en la vida política y fue parte del grupo Comuna en la capital boliviana. Al terminar el siglo XX e iniciar el XXI participó activamente en el levantamiento popular comunitario de la Guerra del Agua en Cochabamba. Regresó a México y estudió la Maestría en Filosofía. Se graduó con una tesis sobre la naturaleza de las proposiciones de la aritmética y la noción de número. Prosiguió su actividad política desde abajo a la izquierda impulsando el espacio autónomo para la reciprocidad entre México y Bolivia. También fue parte del nacimiento y desarrollo del Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos. Se doctoró en Sociología en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla con una tesis que convirtió en un libro que ha sido publicado en español y en inglés, *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia* (2000-2005). Es profesora en el Posgrado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego", Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en donde ha analizado las asambleas constituyentes de Ecuador y Bolivia. Ha promovido y participado en la elaboración de tres volúmenes que dan cuenta de la resistencia y transformación social de los movimientos indígenas latinoamericanos. Es una prolífica escritora que tiene la cualidad de incitar cuestionamientos y propiciar reflexiones. Su formación matemática la hace muy rigurosa, pues sabe que si en una ecuación hay un error, el resultado no será acertado. Conoce bien a México y sus procesos, pero tiene la huella indeleble de su experiencia boliviana. Ha enfatizado que no es una persona que únicamente estudie las luchas comunitarias, porque su compromiso es algo fundamental para su vida con el anhelo del alumbramiento de una nueva sociedad. Es muy crítica de todos los poderes. Precisa que "uno repasa los momentos en la historia, y se dota de herramientas teóricas para ordenar el tiempo, y por lo tanto hilvanar en una forma inteligible los hilos de la memoria". Confiesa que trata de irse guiando por cómo se desarrollaron las luchas y cuáles son los momentos más altos de la confrontación, donde se iluminan las transformaciones posibles, no como modelo, sino

como camino. Está atenta a cómo surgen desde abajo actos masivos rebeldes, ligándolas con las rebeliones anteriores.

Ante el auge de la violencia, recomienda ligar violencia con trabajo, o violencia con capital. Plantea que la cuestión de la violencia y la lucha contra el feminicidio es también esencialmente una lucha contra las formas de vida que nos está imponiendo el capital a través de recuperar un hilo de memoria. Es capaz de ver una energía muy potente emergiendo en un mundo muy tremendo que está destruyéndonos en múltiples planos. Destaca que hay una pluralización de los feminismos: indígena, comunitario, descolonial, anticolonial, autónomo, feminismo autónomo... Apunta que en la lucha contra la violencia se está realmente impugnando esa racionalidad en el modo de hacer, de articular, de usar el lenguaje, de ensayar la confluencia, de anteponer lo que se comparte, y después gestionar la distancia; y a eso, provisionalmente, lo nombra política en femenino. Se ha opuesto a todo tipo de despojos y ha enfatizado el papel de las mujeres en esa oposición.

Últimamente ha publicado el libro *Horizontes comunitario-populares*, en el que resalta la producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas. Se trata de entender las formas de la política y de lo político que se piensan y practican desde abajo, y que se hacen visibles tanto en los momentos más enérgicos de la lucha social como en los cotidianos esfuerzos de sostener material y simbólicamente la reproducción de la vida social. Investiga las posibilidades de transformación política, económica y social en un horizonte comunitario-popular. Dejando de lado la terminología de los movimientos sociales plantea una propuesta teórica-metodológica más fértil para comprender las luchas sociales, partiendo no de cartabones sino desde ellas mismas. Llama a estudiar los asuntos sociales a partir de sus contradicciones. Prefiere hablar de sujetos de lucha y no de sujetos sociales, porque las luchas constituyen a los sujetos y no al revés. Hace ver cómo en cada lucha se ensayan formatos asociativos y se producen nuevas formas de cooperación. Contrapone la forma liberal de la política y lo político a la forma comunal de la política y lo político. Propone mirar lo económico/político desde lo social, desde la reproducción

de la vida. Destaca cómo libertad y liberación se despliegan en un sólo movimiento al producirse acuerdos en torno a las necesidades vitales.

Raquel Gutiérrez Aguilar también es una mujer aguerrida, y polemiza no sólo contundentemente sino con formulaciones muy agudas. En una entrevista aparecida a mediados de este año sostuvo que hegemonía rimaba con tiranía, porque era cuando se querían establecer los términos de un gobierno a toda costa. Si se intenta seguir manteniendo un impulso de las capacidades de transformación social desde abajo, nos dice, hay que hacer otras cosas. Ve que en Bolivia las tendencias que promovían modos distintos de hacer las cosas fueron bloqueadas, pues desde el gobierno se necesitaba disciplinar a la sociedad. “La clave de la hegemonía es finalmente la reconstitución de la propia fuerza del Estado y entonces hay que reconstruir una relación Estado-sociedad que a mi juicio se parece muchísimo a la que teníamos antes, unos deciden y producen decisión, y otros acatan”. En una reciente estancia en Cochabamba escuchó las historias que iban contando personas que estaban muy agraviadas por cómo organizaciones sociales, que en otro momento sirvieron para luchar, estaban sirviendo actualmente para hacer acatar las decisiones desde arriba, con un corporativismo prebendal. Considera que la disyuntiva que se plantea como fatal “o el gobierno o la derecha” es falsa, y recomienda moverse de lugar. Cuando se critica no es ponerse de parte de la derecha. Llama la atención de que el colectivo anarquista **Mujeres Creando, Feminismo de la Despatriarcalización** está atravesando un camino duro, porque el gobierno ha elevado el precio de disentir. Señala que se ha reinstalado un imaginario misógino, que va a costar trabajo y esfuerzo desmontar.



Pueblos Indígenas Creación de autonomía y revolución

De

Rafael Sandoval Álvarez (coordinador y editor)
Leticia M. Reina, Romana Falcón, Rosa Yáñez, Rubén Trejo,
Francisco Pineda, Raquel Gutiérrez Aguilar, Sofía García Mijares,
Rocío Moreno, Alejandra Guillén,
Miguel Amorós y Marcelo Sandoval

Se terminó de imprimir en diciembre de 2017
en Grafisma editores S.A. de C.V.

Jaime Nunó 670 / Colonia Santa Teresita, Guadalajara, Jalisco.

El cuidado de la edición estuvo a cargo del editor.

Su tiraje fue de 500 ejemplares, y en su diseño
se empleó la familia tipográfica *Aller light*.

La pertinencia de abordar en este año de 2017 el proceso político de los pueblos originarios en tres de sus momentos históricos, de los cuales dan cuenta los diferentes capítulos de este libro, responde a la iniciativa político-organizativa del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el Congreso Nacional Indígena para la construcción de un Concejo Indígena de Gobierno, el germen de creación de autonomía y autogobierno indígena. Dar cuenta de la experiencia que los pueblos indígenas han desplegado como parte de su historia de resistencia, prácticas socioculturales y de lucha política para mostrar su aporte al imaginario social anticapitalista, creando formas de hacer política, de resistencia anticolonialista, en suma, de formas de vida con base en la autonomía y la comunidad.

En este libro se aprecia cómo la resistencia y la autonomía como proyecto han sido parte del horizonte histórico-político de los pueblos indígenas, de manera que en la época colonial se dio y se manifestó en la revolución de independencia, lo mismo que estuvo presente en la del siglo XIX y se manifestó en la revolución de principios del siglo XX, y cómo ahora, a principios del siglo XXI, está presente en la revolución en curso que tiene en los pueblos indígenas zapatistas una de sus manifestaciones más evidentes.

También se incluye la reflexión desde del pensamiento crítico libertario que se ha inspirado en las formas de vida comunitaria y autogestiva de los pueblos indígenas en diferentes partes del mundo, al mismo tiempo que ha participado en la lucha de los pueblos durante los últimos dos siglos. Se da testimonio de cómo se ha desplegado el pensamiento crítico radical con base en la perspectiva de autonomía y resistencia contra la dominación capitalista.