

Discusión teórica en torno al concepto de autonomía indígena*

*Irene Pascual Kuziurina***

Resumen

El presente texto tiene el objetivo de problematizar el tema de la autonomía indígena mediante la discusión teórica. Para ello despliego un análisis crítico de los posicionamientos que han teorizado acerca del concepto, identificando dos macrodimensiones teóricas. Por un lado, una postura institucional (desde arriba) que aboga por el reconocimiento de la autonomía como derecho que fortalece la lógica del Estado; por el otro, donde la autonomía se entiende como proceso de construcción (desde abajo) y el énfasis se centra en el fortalecimiento del sujeto político indígena. Desarrollo la multiplicidad de formas de entender la autonomía indígena como concepto polisémico y la necesidad de situar el análisis en contextos concretos. Como conclusión, abogo por un posicionamiento epistemológico y político que sitúe a los actores como entes activos que recrean y dotan de sentido la idea de autonomía.

Palabras clave: autonomía, autogobierno, autodeterminación, usos y costumbres, democracia.

* Este texto es fruto de las reflexiones generadas como avance de la tesis doctoral que se encuentra en desarrollo, la cual constituye una investigación apoyada por Clasco-Conacyt.

** Doctor en el programa de Estudios Socioculturales del Instituto de Investigaciones Culturales-Museo de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC). Correo electrónico: [irenepascualsc@yandex.com].

Abstract

The aim of the next text is to problematize issue of indigenous autonomy through theoretical discussion. To achieve this I will develop a critical analysis of the positions that have theorized about the concept, identifying two theoretical macro dimensions. The first one is an institutional position (from above) that advocates the recognition of autonomy as a right that strengthens the logic of the State; and the second, where autonomy is understood as a construction process (from below) and the emphasis is on strengthening the indigenous political subject. I develop the multiplicity of ways of understanding indigenous autonomy as a polysemic concept and the need to place the analysis in concrete contexts. In conclusion, I advocate an epistemological and political position that places the actors as active entities that recreate and make sense of the idea of autonomy.

Keywords: autonomy, self-government, self-determination, uses and customs, democracy.

Introducción

La autonomía es un concepto polisémico que hilvana lo jurídico, lo político y lo histórico, por tanto, toda aquella argumentación que se desarrolle al respecto debe aclarar el sentido que le dará al concepto. Como fenómeno político-social la autonomía no es un acontecimiento novedoso porque ha existido desde tiempos inmemorables, aunque no se reconocía este término *tal cual*. La capacidad de los pueblos de *reglarse¹ por sí mismos* ha constituido un constante reclamo intercultural, inclusive una demostración de valía, porque la autonomía es más una cuestión *de hecho* (de praxis) que de derecho. Etimológicamente el término griego *autonomía* se refiere a “auto” que significa *uno, algo mismo*, y “nomos”, que quiere decir *norma legal*.

¹ Entiéndase por *reglarse* la facultad de un grupo humano o de un pueblo para establecer reglas (normas) propias y de esta manera regular sus formas internas, ya sean políticas, económicas, sociales, así como la manera de relacionarse con otros.

Éste adquiere un valor conceptual distintivo en la Ilustración y, más tarde, con la constitución de los Estado-nación, vino a designar un tipo de régimen jurídico que permitía a ciertos pueblos o etnias conquistadas por otras dictaminar sus leyes o escoger a sus gobernantes.

En la terminología jurídica, los términos, “autonomía” y “autogobierno” generalmente se han tratado como sinónimos. Por esta razón, el titular del derecho a la autonomía puede ejercer cierto nivel de autogobierno. Autonomía ha sido definida como mecanismo para permitir a grupos étnicos o a otros grupos reclamar una identidad propia para ejercer el control directo sobre asuntos relevantes para ellos, al mismo tiempo permitiendo a la entidad más amplia mantener los poderes sobre los asuntos de interés común (Kuppe, 2010:108).

Ahora bien, el tema de la autonomía indígena apenas cumple unas décadas de existencia. La declaración del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1989, donde se reconoce que los pueblos indígenas son pueblos y por tanto tienen derecho a la libre determinación, fue precursora del fortalecimiento de las ideas emancipatorias en América Latina. Sin embargo, este “despertar” de ideales reivindicativos de los pueblos originarios no fue un golpe de concientización aislado; por el contrario, varios aspectos incidieron. Sin caer en determinismos, porque las causas que confluyeron en la concreción de dichas ideas son múltiples (políticas discriminatorias, situación económica miserable),² sin duda,

² Otros antecedentes importantes fueron: en 1957, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) dicta el Convenio 107 de los pueblos indígenas y tribales donde se reconoce el derecho a la propiedad, educación, empleo, seguridad social; en 1966, la ONU reconoce el derecho a la libre determinación en el Pacto internacional de derechos civiles y políticos y en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales. En 1987, en Nicaragua la Asamblea Nacional aprueba el Estatuto de Autonomía, primigenio en el continente, reorganizando las relaciones entre el Estado nicaragüense y la Costa Atlántica. En 1990, en Bolivia surge la “Marcha por el Territorio y la Dignidad” y posteriormente cientos de movilizaciones indígenas que convocaron el Movimiento 500 Años de Resistencia Indígena a nivel continental. En 1990, México ratifica el Convenio 169; en 1990, en Ecuador se celebra el “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” como resultado de otras “Cumbres Indígenas” y

el pronunciamiento de organismos internacionales fue un impulso decisivo, al igual que el levantamiento zapatista de 1994 en México. Debo mencionar que existían con anterioridad organizaciones regionales que posibilitaron la concreción de estas ideas, como los congresos indígenas y las acciones concretas de recuperación de tierras y espacios.

La idea de autonomía comenzó a organizar a los pueblos y a ser pensada como un proyecto liberador que modifica la legislación de los estados y las políticas indigenistas multiculturalistas. Si bien se reconoce la importancia histórica-jurídica de la conceptualización de la autonomía desde su emergencia como derecho de segunda generación, también se debe comentar que dicha formulación no fue un “favor” realizado al sector indígena, fue y es fruto de la lucha de los pueblos originarios. La autonomía representa desde entonces un clamor del sujeto político indígena,³ en tanto pueblos que ostentan su libre determinación o autodeterminación.

En México la autonomía ocupa actualmente una posición central en el debate intelectual y en la lucha política. Los movimientos populares, las organizaciones indígenas y los académicos comprometidos claman una transformación del estado de cosas y las relaciones de poder que mantienen sojuzgados a los pueblos originarios. La autonomía deviene en “una nueva constelación semántica de la transformación social. Expresa en términos contemporáneos la vieja

reuniones continentales que termina con la “Declaración de Quito”, la cual sitúa el derecho de libre determinación y a su realización mediante la autonomía como un eje de lucha. En 1992, México reforma los artículos 4 y 27 de la Carta Magna; el primero reconoce la pluriculturalidad y el segundo reconoce la protección de los grupos indígenas. Para 1993 el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (Ecosoc) redacta la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

³ Entiéndase por sujeto político indígena al titular colectivo de derechos cuya configuración se enmarca en el componente étnico, traducido en valores, materialidades, subjetividades, capacidad de organización y transformación social, que se fortalece en el sentido de identidad. Un sujeto político es un ente consciente de sí y de su realidad inmediata que acontece en un momento histórico determinado y que actúa conforme a sus intereses mediante acciones (movilizaciones, actos de resistencia), motivado por metas colectivas reflexionadas que le permiten aunarse sobre la base de ideas, ideales e ideologías que responden a sus particulares modos de existencia.

disputa entre el proyecto de las élites y el popular” (Esteva, 1997:2). Por tanto, la autonomía no constituye una simple reforma, sino una alternativa de vida que plantea la necesidad de reestructurar el pacto social, y con él las condiciones por las cuales no se ejerce y tiene que ser exigida. No obstante, las ideas de autonomía siguen siendo difusas, suele confundirse con demandas de autogobierno o con estrategias de autogestión económica, lo que indica que las conceptualizaciones resultan aún ambiguas.

Para entender las connotaciones del término, en el presente texto realizo un recorrido por el tema desde diversas posturas, partiendo de una mirada global hasta el ejercicio autonómico práctico en contextos diversos, para dar a conocer las producciones teóricas y los principales enfoques. El tema requiere aclarar que no existe una sola concepción de autonomía; por tanto, no resulta adecuado sugerir una definición cerrada sin explicar desde dónde se expone. Así, cuando me refero a autonomía no comparto la noción en singular, sino la existencia de *las* autonomías en plural, que se resignifican en la medida que parten de sistemas de valores y construcciones disímiles que dotan de sentido su construcción.

A continuación, desarrollo las dos macrodimensiones que vislumbro del asunto: las posturas institucionales y las no-institucionales. Esta clasificación responde al foco de atención sobre el cual recae la teorización respecto a las autonomías; es decir, algunas posturas se enfocan en analizar el fenómeno desde “arriba”, desde una mirada estatista e institucional (desde las leyes, las instituciones del Estado) y las otras desde la mirada de los actores, desde abajo, desviando el foco de atención de la legislación y el Estado para centrarse en la problematización desde quienes viven la autonomía. Debo precisar que no significa que al interior de éstas no existan perspectivas diferentes; esta manera de organizar las reflexiones es un ejercicio de aclaración teórica que permite ilustrar al lector, para que posteriormente erija su propio posicionamiento epistemológico y metodológico.

En el primer grupo congrego aquellos estudios que corresponden con una postura “políticamente correcta”, ya que desarrollan el tema de la autonomía desde una mirada estatal que se traduce en el reco-

nocimiento por parte de los Estados. En este sentido, la definición de autonomía, sus alcances y visión, dependen de lo que los Estados autoricen, legislen y conciban. En esta macropostura se encuentran diversas miradas, algunas más críticas que otras, pero que en sentido general abogan por la exigencia de demandas dentro del marco jurídico y el correspondiente diálogo con los gobiernos, legitimando el sistema de producción capitalista y los modelos de Estado-nación coloniales.

Esta macrodimensión la divido en tres ramificaciones: en primer lugar, las posturas referidas al derecho como garantizador de la autonomía; en segundo lugar, las que sin hacer demasiado hincapié, parten de la regulación jurídica para teorizar sobre modelos y paradigmas autonómicos preestablecidos legalmente; por último, aquellas más críticas que si bien apuestan por la reconstitución de los Estado-nación, continúan abogando por una solución dentro del régimen, es decir, ampliando y legitimando al Estado (capitalista) como aparato regulador de la sociedad. Estas ramificaciones no son impermeables, algunos autores, como quedará expuesto más adelante, comparten la solución jurídica junto a la instauración de modelos o la realización de paradigmas en la práctica en función de una pluralidad del Estado.

La segunda macrodimensión del asunto, la no-institucional, reúne trabajos desde un posicionamiento político y ético diferente. Concentro en este conjunto las producciones teóricas que entienden las autonomías indígenas como procesos en construcción que no requieren autorización del Estado. La mirada general se enfoca no en las autonomías en función del mecanismo estatal, sino como reconstitución del tejido político, económico, cultural y social de los pueblos originarios a su interior. En este macro espacio teórico se conglomeran trabajos de corte antisistémicos, es decir, anticapitalistas, que conciben las autonomías como reivindicaciones legítimas que no requieren de diálogo con el Estado, sino de ejercicio práctico. En este sentido, encuentro que esta perspectiva cuestiona la eficacia de las normas jurídicas, argumentando fundamentalmente que las autonomías se construyen desde los actores.

Concibo tres ramificaciones en este último enfoque: en primer lugar, las posturas más radicales que apuestan por las autonomías *de*

facto, donde se encuentra una vasta producción de las autonomías zapatistas; en segundo lugar, aquellas moderadas, por decirlo de alguna forma, que surgieron de las autodefensas y conjugan las autonomías *de iure* y *de facto*, como la autonomía del municipio de Cherán en Michoacán. Por último, presento aquellas producciones teóricas, que desde el margen conciben cada construcción autonómica a partir de la regeneración de los pueblos originarios como sujetos que construyen. Esta última perspectiva se orienta a tratar las autonomías desde las comunidades que las articulan, decantándose por comprender qué entienden los pueblos concretos por autonomía, cómo las ejercen, hacia dónde caminan. Me afilio a la macrodimensión no institucional, específicamente a la última óptica, donde se conceptualiza la autonomía desde el imaginario de los sujetos-actores.

Desarrollo

La autonomía entendida sólo como un derecho colectivo

Desde la postura institucional jurídica se ha escrito mucho. Los autores conceptualizan la autonomía desde su definición como derecho humano colectivo establecido en la normativa internacional. Como se mencionó, el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales, al reconocer a los grupos indígenas como pueblos, abre un debate aguijonado. La importancia de las perspectivas que parten de esta normativa recae en que *se debe* reconocer el derecho a la autodeterminación porque los organismos internacionales así lo establecen: “los derechos étnicos (entre ellos los derechos indígenas) se inscriben entonces en el marco de una ampliación y consolidación del núcleo básico de los derechos humanos” (Stavenhagen, 1992:128).

Se visibiliza la autonomía como una facultad que debe ser respetada en los cuerpos normativos de los países, donde la democracia liberal debe garantizar las condiciones para su ejercicio organizado. En este sentido, se teoriza acerca de la autonomía no como un rompimiento, sino como continuidad del aparato estatal: “la

autonomía repite la estructura política del Estado, y es establecida para permitir la protección y el desarrollo auto determinado de una población dentro del Estado” (Kuppe, 2010:98). Desde esta mirada, la autonomía es una estrategia proteccionista de los rasgos culturales identitarios, pero no se comprende como un sistema normativo concomitante con el oficial. La autonomía como derecho se limita al establecimiento de un sistema normativo por usos y costumbres denominado autogobierno, pero al mismo tiempo esto implica no reconocer la capacidad de ejercer soberanía dentro de la nación, porque “actúa dentro del marco jurídico unitario del estado” (Gutiérrez, 2003:25).

Autonomía desde el Estado, hace referencia tanto a las políticas de los estados encaminadas a reconocer autonomías indígenas territoriales, como a los regímenes de gobierno legalmente reconocidos constitucionalmente y que han alcanzado cierto nivel de funcionamiento [...] establecer autonomías territoriales y regímenes autonómicos en beneficio de dichos pueblos sigue siendo concebido por las élites gobernantes como una amenaza a los principios de integridad territorial y soberanía estatal (González, 2010:36-37).

Reconocer la soberanía de los regímenes autonómicos intimida las lógicas estatales. Sin embargo, los juristas, los antropólogos jurídicos y algunos sociólogos, persisten en el debate que ordena el sentido de la autonomía sobre la base del significado legal. González apuesta por entender la autonomía como “un régimen político formal (es decir, legal) de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas” (González, 2010:40). En esta posición se anula la complejidad social que genera un régimen de autonomía y se le resta capacidad de agencia a los sujetos, porque el Estado captura el asunto y lo reglamenta. Bajo esta mirada la autonomía es un problema del sistema de derecho que se resuelve si es regulada en forma de ley, dejando a un lado irónicamente la autonomía como autodefinición creativa de los sujetos.

Esta línea de pensamiento se enfoca en lo estatista, “la autonomía ha sido, y sigue siendo, una manera de adaptar la organización de un Estado a las particularidades de minorías étnicas o lingüísticas, a regiones con particularidades históricas o demográficas” (Kuppe, 2010:95). Como se aprecia, la solución a los conflictos étnico-políticos es reducida a lo estructural; por tanto, en la medida que encuadra en el marco institucional del Estado, pierde fuerza como fenómeno. Por otra parte, al colocar a los pueblos como minorías se les etiqueta como personas que necesitan ayuda, perpetuando la idea de que el indígena es un salvaje que requiere asistencia para entender qué es lo que necesita. Kuppe menciona un modelo de autonomía simétrico y otro asimétrico según el nivel de control institucional que se ejerza; plantea que mediante un mecanismo institucional se puede concretar la idea de autonomía:

Un territorio plenamente autónomo debe contener un gremio legislativo, con elecciones propias, con competencias que incluirían asuntos locales tales como salud, educación, bienestar social, impuestos locales, comercio y economía interna, protección del ambiente, planificación, gobierno local y sus estructuras y organización [...] Con poder ejecutivo, elegido y constituido a nivel regional [...] Un poder judicial, con jurisdicción sobre asuntos locales [...] sería más deseable si el Estado no tuviese poder de suspender el régimen de la autonomía de manera unilateral (Kuppe, 2010:112-113).

Otros autores estadounidenses que desarrollan esta perspectiva son Gai (2000), Thornberry (1991), Roach (2004); en Latinoamérica Wilhelmi (2008) y Berraondo (2008), quienes parten de la Declaración de Naciones Unidas. Estos autores colocan a los indígenas como minorías sujetos de derecho (Roach, 2004), abogando a los principios del derecho internacional para negociar en estados multiétnicos (Gai, 2000) y las legislaciones estatales en correspondencia con el *International Law* (Thornberry, 1991). Se enaltece el examen de las normas jurídicas porque, bajo una lógica positivista y estructuralista, el derecho es norma y sólo norma, es decir, las motivaciones e implicaciones

que conllevan el reconocimiento pasan por el plano de la promulgación asistencialista de leyes hacia las minorías.

Estos análisis se caracterizan por un carácter abstracto proveniente del *deber ser* (propio de la especulación filosófica y la teoría hecha en oficina) que no se constata con las realidades sociales. La doctrina jurídica es una manera de argumentar la legitimidad de los regímenes autonómicos, pero no constituye su punto final. La implementación de observaciones desde el “espíritu” de la norma, carece de practicidad cuando se observa a un pueblo originario⁴ concretarse para reclamar no políticas “de migajas”, sino el respeto a su existencia. Considero más coherente analizar la autonomía más allá de la normatividad para que el discurso no vaya por un sitio y el contexto social por otro. De lo contrario, podría leerse en esta perspectiva una estrategia ideológica basada en reducir y enclaustrar la autonomía dentro de la lógica jurídica para acomodar al diseño del Estado la lucha política. Si este fuera el caso, se estaría tergiversando el contenido de la autonomía, al restarle facultades a los depositarios del derecho, despolitizando y deshistorizando el asunto, lo cual amplía las relaciones de poder desiguales.

La autonomía entendida en forma de modelos

Otra mirada desde la macrodimensión institucional la ofrecen los trabajos que se deslindan por entender la autonomía a partir de modelos, donde parten de la normatividad para realizar un recorrido histórico y establecer tipos. Desde esta postura la autonomía debe tener su ape-

⁴ Entiéndase pueblo originario como un término sustituto de pueblo indígena, porque considero que este último contiene una raíz colonial y discriminatoria. Un pueblo originario es un pueblo indígena que de acuerdo con la definición del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales de 1989 se define como: “pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”.

lido, es decir, la autonomía descansa en un territorio⁵ determinado que limita su ejercicio. Entre los tipos de autonomía se encuentran: la regional, la municipal y la comunitaria, con sus rasgos constitutivos e inclusive innegociables. Este afán de espacializar el asunto responde a la necesidad práctica de “aterrizar” la teoría para garantizar su ejercicio. Desde la lógica de los autores citados aquí, se requiere operacionalizar los conceptos para, sobre esa base, controlar los fenómenos que derivan de las autonomías.

Establecer tipos cerrados es ubicar en “cajas” el tema, las cuales definen las “características” que debe cumplir cierta práctica para ser autonomía, y esto en cierta medida esencializa y permite dividir el debate entre elementos para decidir por la “mejor” alternativa. Saúl Cruz (2003) encabeza este esfuerzo al entender las autonomías desde la normativa mexicana a partir de los Acuerdos de San Andrés (ASA) hasta la Constitución mexicana. Teoriza acerca de modelos de autonomía para criticar (entendiendo crítica como examen) sus prerrogativas, su tratamiento legal y las posturas que defienden una en relación con otra.

El problema que encuentra este autor en la regional es básicamente la dispersión de los pueblos y las contradicciones entre éstos por problemas de territorio. En cuanto a la comunitaria recalca la falta de atribuciones reales desde el punto de vista legal, porque se ha identificado como una forma secundaria de autonomía, la cual debería devenir en la regional (ya sea pluriétnica o monoétnica) como manera de construir un tejido democrático más consolidado. A su consideración, la autonomía regional es difícil de lograr, porque implica negociaciones con los no-indígenas, la autonomía municipal y comunitaria serían las vías de ejercicio más viables. Cruz indica que la reforma constitucional que reconoce la autonomía partió de los ASA, por tanto, recibe de ellos la imprecisa definición de autonomía:

⁵ Entiéndase por territorio, para fines del presente trabajo, a la extensión de tierra que se enmarca en un espacio determinado y está asociado con las relaciones que sobre él se establecen (jurisdicción, cosmovisión, derecho a propiedad).

No fue posible establecer en los ASA una definición única de aplicación práctica de la autonomía indígena simplemente porque, dadas las circunstancias de fragmentación de los territorios indígenas, las condiciones de pobreza y marginación en las que sobrevive actualmente la mayoría de los indígenas mexicanos y la falta de unidad política que observan como pueblos, no existe una alternativa única sino tres propuestas trabadas en un debate que comenzó prácticamente a raíz del levantamiento indígena de 1994 (Cruz, 2003:74).

Las observaciones de este autor resultan interesantes, ya que abre la amalgama de posibilidades al referirse al término autonomía, no como una única solución, sino como un conjunto de alternativas que podrían ser factibles. En esta mirada se ubican decenas de autores que piensan la autonomía boliviana, nicaragüense y colombiana. Pero estos modelos de autonomía aún son proyectos no culminados que se complican cuando son incluidos en discusiones interseccionales más amplias, como las cuestiones de género, raza o clase social. Pensar en tres formas de ejercer autonomía, donde se sumerge la región, implica seguir pensando problemáticas como las disputas de tierras, el consenso con los mestizos, los derechos de las mujeres, los indígenas migrantes. Por esto, plantea la idea de abogar en principio por una ley de autonomías como solución global: “aun cuando serán los habitantes [...] los que decidan libremente si establecen o no una región autónoma, todo deberá ser hecho bajo la observancia de una ley previa” (Cruz, 2003:78). Queda expuesto el carácter institucional a todas voces.

La autonomía entendida como un llamado a la refundación del Estado

La última brecha argumentativa dentro de este macroposicionamiento es la concerniente a la refundación de los Estados. Esta postura se dirige a criticar las políticas (asistencialistas y multiculturales) derivadas del gobierno y a proponer que el Estado sea, coloquial-

mente hablando, “buena onda”. En este sentido, algunos estudiosos prefieren recuperar los debates en torno a las reformas constitucionales referidas al Estado plurinacional (Ospina, 2010:203), explicando que *debería* cambiarse el poder real del Estado para dar paso a autogobiernos territoriales y comunitarios (plurinacionales-pluriétnicos). En este sentido, los autores defienden que las autonomías sólo se ejercen a través de un territorio que deviene autónomo; por tanto, para que la autonomía se ejerza requiere del autogobierno territorial, de la redistribución de poderes y recursos, y de la participación en estancias nacionales (Sánchez, 2010).

Resultan atractivas las reflexiones dentro de esa lógica que enmarcan a las autonomías como planes de vida de sujetos (Ulloa, 2010) en el marco estatal, donde se incluyen reflexiones en torno a la autonomía multiétnica (que incluye a los afrodescendientes). Algunos autores resaltan el cuidado a tener en cuenta para que los mestizos (que son quienes controlan las instituciones autonómicas) no violenten a los sujetos de derecho. Ulloa junto a otros (Hooker, 2010; Antón, 2010) revisan el hecho de que en la práctica “son los mestizos y blancos los que tienen el control exclusivo sobre los territorios e instituciones”; y por tanto, sobre la implementación de políticas dirigidas a indígenas y afrodescendientes (Hooker, 2010). Plantean que la autonomía depende de la representación institucional y ésta de la demografía. La problemática estriba cuando la mayoría son mestizos (Antón, 2010), por tanto, el asunto se racializa porque las autonomías son controladas y autorizadas por no-indígenas. En pocas palabras, la democracia es el poder de la mayoría y la mayoría es blanca-mestiza.

Los regímenes autonómicos legalmente reconocidos por el Estado enfrentan un dilema crucial: pueden contribuir a revigorizar la legitimidad del Estado dado su potencial para mejorar la gobernabilidad democrática e inclusión de la diversidad multicultural, pero al mismo tiempo [y paradójicamente] pueden limitar los procesos de empoderamiento de los sujetos de derechos de autodeterminación, dada su interacción con el multiculturalismo neoliberal. Inclusive podría ser

el caso que los réditos en gobernabilidad democrática se adjudican al funcionamiento del aparato estatal, y no necesariamente generan formas de empoderamiento para los pueblos indígenas y sus comunidades (González, 2010:57).

Las posturas que apuestan por redefinir el Estado-nación apuntan desde y hacia diversas direcciones; debaten cuestiones como la globalización (Ortiz, 2010:459), la etnicidad, la gobernabilidad y los territorios. Óscar Correas, por ejemplo, disputa acerca de la importancia de diversificar el sistema de derecho, dando apertura a un pluralismo real que interpele el monismo jurídico que se explica mediante la fórmula un Estado-un sistema de derecho (Correas, 2007). También Luis Villoro desarrolla un argumento de índole filosófico-político, en el cual refiere la necesidad de un Estado plural (Villoro, 1999). La intención de estos autores es colocar como un valor universal la idea del Estado más justo y así aludir al sentido ético de la igualdad. Dejando de lado los romanticismos, “las resistencias de los pueblos indígenas, es innegable que representan un recordatorio de que el pensamiento político puede convertir la cooperación de todos en un valor superior” (Guerrero, 2013:75).

Una vez expuestas estas miradas institucionales, que tienen su importancia dentro de la teorización, concluyo que arrastran evidentes sesgos. Aunque la normativa internacional defina la autonomía como el derecho a la libre determinación de los pueblos, el análisis de esta categoría ha de buscarse con anterioridad, ya que como pasa con otros derechos, la esencia que incita la formulación de la norma es la que articula la índole de la misma. Así, un análisis desde los derechos humanos llevaría a preguntarnos quiénes escriben esos derechos, en qué contexto y para qué. Aunque la palabra autonomía sea una formulación occidental, es vital interpretar el fenómeno más allá de su demarcación en el derecho positivo.

Los derechos humanos son instituciones burguesas que fortalecen la idea del Estado-nación, donde un Estado es “tan permisivo y democrático”, que *hasta* permite la diversidad a su interior, como desarrollan los autores multiculturalistas como Kymlicka (1996).

Definir la autonomía desde el derecho es brindar crédito a la idea etnocentrista de privilegio de unos en detrimento de otros. Las leyes responden a intereses de una clase social que está en el poder (racializada); por tanto, sería ingenuo pensar que con una postura solamente jurídica se pueda establecer la delimitación de lo que es o no autonomía. Pensar de esta forma va en contra de la noción de autonomía como autodelimitación y autoafirmación. El reconocimiento horizontal en igualdad de condiciones no es un elemento clave en esta dimensión, más bien lo contrario, se entiende que se debe “resolver” desde arriba el “problema” de lo indígena. Dávalos ilustra al respecto:

La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda (Dávalos, 2015:29).

Sostengo que legalizar implica normalizar procesos, subordinar a la ley conductas y fenómenos, establecer con precisión lo que se puede y no hacer; por tanto, legalizar es un acto de no-autonomía, porque la autonomía queda al servicio de lo que autoriza el que realmente manda: el Estado. Esto es contradictorio, el Estado no puede legislar lo que las naciones y los pueblos de su interior pueden o no hacer, la autonomía no puede depender o responder a una lógica estatal, porque pierde la connotación de autonomía. La autonomía implica resistencia ante la subordinación, pero también recrea y adapta sus estrategias de existencia para dialogar.

Las clases gobernantes que dictan las leyes oficiales no se pueden permitir perder el control sobre territorios y recursos; en consecuencia, limitar la autonomía a lo legal es una táctica para no reconocer su verdadero sentido, la existencia *otra* en este mundo. ¿A qué autonomía se refieren los autores institucionales si esta depende de los

Estados para su autorización, coerción, alcance, contenido y existencia? Las políticas de integración que emergen de lo legal constituyen el problema, porque devienen en etnocidios. A mi consideración, la idea de refundar el Estado es una manera romántica de disfrazar, alejando la concreción autonómica real: ningún Estado se va a autorrefundar para reconocer como iguales a los pueblos originarios, porque se funda precisamente en el despojo, la marginación, la humillación, la dependencia que mantiene sobre ellos. En última instancia, habría que forzarlo a refundarse y sólo es posible mediante un enfrentamiento revolucionario radical.

La autonomía entendida desde las experiencias radicales

Respecto a la macrodimensión no-institucional, algunos trabajos críticos plantean que las autonomías son fenómenos en construcción propios de quienes las ostentan. Es importante precisar que en este sentido encuentro otra manera de abordar la problemática, no vista desde arriba (desde el Estado, sus leyes, políticas y modelos), sino vista desde abajo, donde la lucha por el reconocimiento jurídico es una “parada” en el camino o bien no está presente. Aquí se debate el hecho de que las autonomías recaen en los pueblos originarios, por tanto son ellos los que deben autoidentificarse como sujetos políticos para autodeterminarse. Sin un sujeto político cohesionado no puede enunciarse un derecho colectivo: una ley sin nadie que la ejerza es letra muerta. Esteva ilustra al respecto:

La corriente de autonomía que aparentemente representa el sentir generalizado de los pueblos indios, quiere también recuperar facultades y competencias que les ha arrebatado el Estado, pero quiere, sobre todo, que dispongan libremente de sus propios espacios políticos y jurisdiccionales, para practicar en ellos su propio modo de vida y de gobierno. Esta aspiración es incompatible con el régimen actual, e incluso con el formato del Estado-nación; sólo puede materializarse en un largo proceso de reconstrucción social y política desde la base. Por esa razón, no

se demanda ahora una decisión legal o institucional que establezca de golpe esa autonomía, lo que sería imposible. Se exige reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos indios, para que ejerzan libremente la autonomía que ya poseen en un contexto menos rígido y hostil, para construir así, con otros mexicanos no indios, una nueva sociedad. Esta posición no sólo es inaceptable para el gobierno: le resulta enteramente incomprensible (Esteva, 1997:19).

La primera postura de esta dimensión es la radical, donde se entiende a las autonomías como fruto del enfrentamiento bélico que se observa con las experiencias zapatistas frente al Estado mexicano. Los autores que trabajan esta línea argumentativa explican que las autonomías desafían al Estado; por tanto, deben estar siempre en ejercicio, sin permiso, por el camino rebelde, entretejiendo la identidad política colectiva (Mora, 2010). Las autonomías zapatistas enmarcadas como *de facto* rechazan la presencia de instituciones gubernamentales, aparecen como experiencias radicales alternativas al neoliberalismo y la globalización. Surgen bajo una lógica política militar y se sustenta en bases de apoyo civiles (Mora, 2010).

Un ejemplo de las autonomías *de facto*, es la propuesta zapatista, la cual no plantea conquistar el poder, sino crear espacios autónomos de resistencia y creatividad desde la cotidianeidad, ya que “el zapatismo, sin pretensiones de vanguardia, genera otro sentido de pertenencia diferente al que define el Estado-nación” (Mora, 2010:298). Esto responde a que “la experiencia, incluyendo la mexicana, enseña que los de arriba nunca reconocen derechos de autonomía si no media la presión y la fuerza organizada de los de abajo” (Díaz-Polanco, 2015:192-193). Las autonomías zapatistas son fruto de una historia particular bélica y el posterior pronunciamiento de demandas; por tanto, es difícil replicar sus experiencias en otros contextos. Sin embargo, los zapatistas abogan por la creatividad individual y colectiva, por resistir al sistema en cada espacio en el que se está mediante la organización.

La autonomía zapatista es una lucha, un camino insurgente (Ouviaña, 2007). El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

no sólo es un movimiento rebelde que con el apoyo de la población indígena ocupó *de facto* los territorios que hoy funcionan como Caracoles, sino que exigía y exige el trato digno hacia los pueblos. La autonomía respaldada por el ejército *otro* apela al sentido de dignidad humana. No sólo se toman territorios, sino que se convoca a una construcción comunitaria desde las prácticas y los significados que renueve el valor de los pueblos originarios. Me refiero al componente subjetivo, que a raíz del levantamiento se ha enarbolado en el discurso de las comunidades y pueblos, la lucha por la dignidad, por una vida digna. Las iniciativas políticas que resurgen de la normativa por usos y costumbres, como la Ley de mujeres, el rescate de la Asamblea como máxima autoridad y las Juntas de Buen Gobierno,⁶ ejemplifican esas formas de participación *sui generis* que marcan el camino de otras posibles maneras de ejercer las normas por sí mismos.

Esta noción radical plantea que la raíz del problema es el Estado capitalista patriarcal y propone la autonomía como proyecto político alternativo, donde los derechos no se piden, se ejercen. En este sentido, las posturas decoloniales y antisistémicas, se deslindan por entender la autonomía más que como una institución jurídica, como un modo de vida particular. Desde esta perspectiva, *ejercer* la autonomía mediante una existencia identitaria colectiva al margen del Estado requiere que los pueblos reconfiguren sus organizaciones para reclamar derechos o, dicho de otra forma, se fortalezcan como sujeto, uno dispuesto a entretener, sobre la base de la igualdad de condiciones, el asunto. De lo contrario, se generaría un espacio para la reproducción de la humillación, el despojo y la manipulación política que ensombrece la idea de autonomía. Aquí, el sujeto indígena se sujeta a un ideal social mediante la organización rebelde digna, sin *mal gobierno*, reconstruyendo el sentido de identidad, donde la resistencia es una lucha por la liberación.

⁶ La Asamblea comunitaria es el máximo órgano en la toma de decisiones en la mayoría de las comunidades, en ella se toman acuerdos, se dirimen conflictos, se organizan estrategias y se eligen representantes mediante voto directo a mano alzada. Las Juntas de Buen Gobierno, por su parte, son una especie de juzgados que llevan a cabo diversas funciones para garantizar una justicia efectiva en los Caracoles zapatistas.

Uno de los autores que identifico dentro de esta perspectiva es Fuentes (2019), para quien la autonomía es un factor indispensable de las sociedades democráticas, ya que la lucha por la autonomía implica el mencionado ejercicio de soberanía dentro de la nación. Aunque pareciera que este autor aboga por la fortaleza del Estado, su apuesta se dirige hacia la radicalidad:

La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación *radical* [...] del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas de la nación, es reconociendo las características propias de su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas del México contemporáneo (Fuentes, 2019:3-4).

Esto nos lleva a mencionar que las autonomías expandidas por la región latinoamericana se concretan en experiencias colectivas que traen consigo procesos políticos y culturales dinámicos, procesos de construcción y reelaboración. No todo pueblo que tome las armas para luchar por sus derechos tiene un proyecto de construcción de autonomía ni todo autor que teorice acerca de las autonomías *de facto* es antisistémico. Los límites para definir si una propuesta es radical (ya sea teórica o prácticamente) son difusos y remitirán a las experiencias concretas. Por tanto, cada colectividad que desarrolle su autonomía lo hará a su manera, impregnando al producto sus propios rasgos culturales e históricos.

Precisamente desde una perspectiva histórica se debe reconocer que: “los pueblos indígenas en América Latina luchan por su autonomía porque en el siglo XXI siguen siendo colonias” (Bárceñas, 2007:13). Los indígenas nunca llegaron a ser parte del pacto social; por tanto, como resultado del coloniaje interno, este sector de la población sufre disminución étnica, dependencia política, inferioridad social, segregación residencial, sujeción económica e incapacidad jurídica, “los pueblos comenzaron a organizarse políticamente a la par del sector campesino, resistencia para no dejar de ser pueblos y emancipación para no seguir siendo colonias” (Bárceñas, 2007:25).

Bárceñas (2007) analiza las propuestas zapatistas pero teoriza aún más allá. Para este autor la idea de autonomía deviene de la emancipación y resistencia como pilares de los pueblos originarios y fue con la formulación de la ONU que se configuró en forma de concepto estas maneras de estar en el mundo. Así, la autonomía como concepto no es más que una concreción de las nociones de emancipación y resistencia de los pueblos originarios. La autonomía implica: “la libre determinación, la autoafirmación, la autodefinición, la autodelimitación, la autodisposición externa e interna” (Bárceñas, 2007:25).

Otra autora que coincide con la reconstrucción del tejido social de los pueblos originarios es Gutiérrez (2003), quien explica que lo más relevante para los pueblos originarios en la contemporaneidad es “la importancia que va adquiriendo un grupo para construir su propia organización política para evitar y sancionar la imposición de otro orden político-burocrático (colonialismo)” (Gutiérrez, 2003:24). Para esta autora, la autodeterminación sólo se concebirá para los indígenas en caso de desarrollar sus propios ideales y ciudadanías: “no puede hablarse de autodeterminación para los pueblos indígenas si éstos no han imaginado todavía sus propios nacionalismos” (Gutiérrez, 2003:24). Esta idea contiene un fuerte componente político: los pueblos originarios son naciones que deben soñar sus nacionalismos y ejercerlos mediante la autonomía.

De acuerdo con Stahler-Sholk y Baronnet, en la lógica *de facto*, “el autogobierno y el diálogo pueden ser componentes de esa autonomía, pero tendría que ir más allá, y abrir espacios para el desarrollo propio de identidades y aprendizajes mutuos en condiciones de mayor equidad” (2015:7). Estos autores hablan de una identidad autónoma en el sentido de emancipatoria, nunca impuesta, porque la autonomía no se puede imponer. Las autonomías zapatistas si bien son un referente, no se constituyen como las “autonomías de las autonomías más autonómicas”, más bien son una invitación que “apunta a una interculturalidad horizontal en donde se respetan diferentes trayectorias” hacia “un mundo en donde quepan muchos mundos” (Stahler-Sholk y Baronnet, 2015:16).

La autonomía entendida desde una visión “moderada”

En un segundo espacio dentro de la macrodimensión no institucional, se encuentra la postura que denomino “moderada”. Los autores que ubico en esta perspectiva analizan (en una especie de combinación) las autonomías *de facto* y *de iure*. Un caso muy interesante que reflejan es el de Cherán, en Michoacán, aunque también se podría citar el reciente municipio autónomo de Oxchuc, en Chiapas. Es moderada porque se mantuvo (en sus inicios) y se mantiene un diálogo con el gobierno mexicano, negocia su existencia al mismo tiempo que fue *de facto* cuando se armaron y alzaron en su momento.

Los pueblos indígenas están buscando hacer su contribución a esta *toma* del mundo, mediante la construcción de sus autonomías, *de jure* si es posible, pero si este camino se cierra, se las están ingeniando para impulsarlas *de facto* como una legítima forma de desobediencia civil (Díaz-Polanco, 2006:105).

Ventura es una de las autoras que expone el caso de los purépechas: “las elecciones sirvieron para medir el pulso no sólo sobre su legitimidad ante la comunidad, sino para evaluar un ejercicio *de facto*, un pequeño ensayo de gobierno comunal en el que seguramente se pondrá a prueba” (Ventura, 2012:169). Es curioso que ambos autogobiernos por usos y costumbres (Cherán y Oxchuc) hayan sido gestados en etapa electoral, en 2011 y 2018 respectivamente. Por ejemplo, el municipio de Cherán practica su autonomía, pero a la vez recibe presupuesto institucional, no es una autonomía autogestiva. El camino de autonomía de los purépechas de Michoacán es otra muestra de que cada autonomía es diferente y, por tanto, será conceptualizada también de forma casuística.

En esta experiencia de Cherán podemos observar un proceso de regreso a la comunidad, a mirar adentro, una búsqueda para fortalecerse como colectivos, de convertirse en sus propios interlocutores frente al Estado. Con ello están ejerciendo *de facto* una ciudadanía comunal,

hay una lealtad [...] Se vive un proceso de desencanto de la vía partidaria. Es en su proceso organizativo, en su capacidad de gestión y negociación ante el Estado y apoyados en el marco jurídico internacional que van construyendo su propio camino. Van ensayando otras formas de participación política, abonando a una democracia incluyente y sustantiva, innovando la demo diversidad. Pero al mismo tiempo que transitan en la construcción *de facto*, vía *de jure*, movilizándolo el derecho [...] Hay en ese sentido distintos contenidos de autonomía en nuestro país, diversos procesos autonómicos que obedecen a condiciones históricas y políticas particulares y a la misma cohesión comunal (Ventura, 2012:173-174).

La autonomía entendida desde los actores

Por último, concentro la producción teórica de autores que realizan su labor a partir de su trabajo en las comunidades, en los pueblos que construyen sus autonomías. Denomino a esta perspectiva autonomía desde los actores, porque a quienes ubico en este espacio teorizan no desde la academia, sino desde las voces de los pueblos. Me afilio a esta perspectiva, en la cual la teoría es un momento de la praxis y está al servicio de aquellos que luchan por su autonomía. En este sentido, debo reconocer que entiendo la autonomía como un proceso de construcción cultural propio de cada pueblo originario, proceso que se concretiza en prácticas y significados; por tanto, diferencia unos de otros.

La autonomía es fundamentalmente un conjunto de procesos de poder, por lo tanto se constituye a través de procesos vitales políticos y en lo que tradicionalmente llamamos el ámbito político. La autonomía requiere obligatoriamente de actores sociales constituidos, identificables, que portan, reclaman, reivindican, actúan, proponen, argumentan, establecen y pactan la autonomía. Y ésta es otra clave importante: la autonomía es un pacto político. Cada avance de autonomía es un avance político y requiere una recomposición de las relaciones de po-

der, una reconfiguración de la política, y requiere de un lenguaje político pues la autonomía debe ser enunciada políticamente (Lagarde, 1997:105).

Para ejemplificar esta perspectiva me centraré en algunos autores que han trabajado el tema de la autonomía desde las comunidades (no zapatistas) de los Altos de Chiapas. Para algunos autores (Paoli, 2002; Santana, 2015; Schlittler, 2012) la autonomía no es un fin, sino una parte del camino, porque entienden que para los pueblos lo realmente significativo es la noción del *Lekil Kuxlejal* (buen vivir tselal-tsotsil).⁷ Así, el buen vivir como manera de estar en este mundo conforma no sólo las cosmovisiones colectivas, sino que influye en sus maneras de entender la autonomía. Debo aclarar que la idea de buen vivir tselal es diferente a una concepción del buen vivir occidental que se asocia fundamentalmente al progreso. Los pilares del buen vivir incluyen a la autonomía junto a la libertad, la identidad, la vivienda, la tierra, en fin, la dignidad humana.

La autonomía según estos autores es sólo un factor que compone algo superior: el vivir en armonía, entendiendo vivir en armonía como “estilos de vida de los pueblos originarios de América, que han practicado por siglos, pero que su defensa se vuelve ahora urgente ante la devastación de sus territorios” (Santana, 2015:172). Resulta muy atractiva esta idea porque, contrario a las teorizaciones de los autores citados, Santana (2015) y Schlittler (2012) se preguntan qué entienden los sujetos-actores de las autonomías por autonomía. Esta manera de abordar la problemática enriquece la teoría, porque permite visibilizar los imaginarios colectivos desde sus cotidianidades y responder qué es lo que buscan con la autonomía, cómo la construyen, cómo les interesa organizarse (autodefinición, autoafirmación y autodisposición externa e interna).

⁷ Según la Academia Mexicana de la Lengua, se puede utilizar tzelal o tselal, tzotzil o tsotsil sin que esto signifique un error ortográfico; sin embargo, para unificar la escritura y porque fonéticamente es más parecido a las lenguas mayenses se recomienda con (s). Véase: [<http://www.academia.org.mx/esp/respuestas/item/tselal-o-tzelal-tsotsil-o-tzotzil>].

Schlittler (2012), por ejemplo, desarrolla el tema desde las voces tsotsiles con una mirada antropológica a través de una etnografía colaborativa que permite a los sujetos exponer el sentido que le atribuyen a la autonomía. Resume que la autonomía es “parte de un movimiento que desde la autonomía busca el Lekil Kuxlejal” (Schlittler, 2012:21), lo cual significa que para el pueblo tsotsil que fue parte de su investigación la autonomía es una alternativa de vida y no un mandato jurídico. Esto confirma que para los actores poco interesa si la autonomía está o no regulada en una norma, más bien ellos la ejercen como voluntad colectiva. De hecho, la autonomía ni siquiera es el centro de sus debates:

Pero la lucha por la autonomía no es algo que cobra sentido en sí misma, no es sólo la autonomía por la autonomía, sino que tiene algo más detrás: lo que se considera que es un Lekil Kuxlejal, es decir, la autonomía es una herramienta para construir Lekil Kuxlejal, es la forma de buscar lograr construir una vida buena entre la gente, donde haya un respeto a la naturaleza, donde hay una vida que sea de verdad buena. Entonces la autonomía tiene detrás un horizonte que la impulsa, y para nosotres es ese concepto cultural, social, político y epistemológico es el Lekil Kuxlejal; un horizonte de lucha, una forma de condensar la mirada, un lineamiento de praxis, una postura ética, una forma de ser en el mundo, que es la que a nosotres⁸ nos mueve a seguir trabajando (Schlittler, 2012:19).

Esta manera de entender la autonomía que da prioridad a lo que los pueblos entienden y no a la normativa o a la doctrina jurídica, es un avance en la necesaria construcción de relaciones horizontales interétnicas e interepistémicas, que permitan la conceptualización autónoma desde su concepción hasta su ejercicio de libre determinación. Considero que esta perspectiva se enfrenta al etnocentrismo y coloca la atención en el debate crucial: lo que se entiende por autonomía indígena ha sido conceptualizado (en la mayoría de los casos)

⁸ El autor utiliza *nosotres* como lenguaje incluyente.

por no indígenas. El buen vivir pasa a ser un elemento central que permite entender las dinámicas propias de cada comunidad, las relaciones sociales que establecen y las implicaciones de su cosmovisión en la práctica.

Por su parte, en esta perspectiva también concurren un conjunto de autores clásicos en el tema en México, como Héctor Díaz-Polanco, Araceli Burguete y Consuelo Sánchez, quienes plantean cómo ante la hegemonía nacional que sustenta la llamada “unidad nacional” subyace la conservación del Estado capitalista que subroga la posibilidad de un reconocimiento para lo cultural y lo políticamente diferente. “El problema y la solución se plantean fuera de la nación. Ninguna revolución a la occidental puede ser la solución” (Díaz-Polanco, 1996:103). Las perspectivas que comparten estos autores van encaminadas a analizar las autonomías emparentadas con proyectos políticos, porque se necesita consolidar la “conciencia étnica” para procurar cambios.

En rigor, el régimen de autonomía no es la solución; más bien es un instrumento o un medio para tratar de alcanzar soluciones en condiciones precisas. Por lo demás, que la autonomía se pueda convertir en un arreglo adecuado no depende de algún misterioso imperativo categórico o de un designio teleológico, sino de la acción concreta de fuerzas sociopolíticas que, al asumirla como proyecto, la hagan realidad. En este sentido, la autonomía es sólo posible, no necesaria (Díaz-Polanco, 1996:11).

La autonomía como proceso de construcción es un régimen variable que depende del entorno y del “medio histórico en que tiene lugar. En tal sentido no existe un patrón universal de autonomía que pueda ser generalizado [...] el sistema aplicado no alcanza a colmar las aspiraciones y necesidades de los grupos socioculturales correspondientes” (Díaz-Polanco, 1996:230). Por su parte, Consuelo Sánchez plantea que con el levantamiento zapatista y la visibilización de las demandas indígenas, “los pueblos indígenas fortalecieron sus identidades étnicas” (1999:12) por lo que la lucha por la autonomía

se convierte en una más a la par de las prerrogativas por la libertad, la participación política. Para esta autora “no puede entenderse el movimiento indígena como un movimiento homogéneo” (Sánchez, 1999:16), sino que las exigencias, necesidades y particularidades de cada organización indígena, conlleva maneras de resignificar conceptos y formas de lucha disímiles.

Destaco que teorizar acerca de las autonomías desde los imaginarios sociales colectivos es un esfuerzo que implica crear cierto paradigma, entendiendo paradigma como una manera de ver e interpretar al mundo. Burguete expone que los debates acerca de las autonomías en América Latina se enfrentan a paradigmas tradicionalistas asimilacionistas e integracionistas que durante un tiempo impusieron la perspectiva en las ciencias sociales. Entender la autonomía como un nuevo paradigma responde a la emergencia indígena, la cual tiene sus propias estrategias; para dotar de explicaciones se sostiene mediante las ideas que soportan sus organizaciones.

Los paradigmas son también proyectos políticos. Se construyen, regularmente, en un contexto de disputa y competencias con otros paradigmas y proyectos. Tanto con aquellos a los que pretenden desplazar; así como con otros emergentes, y que disputan entre sí hegemonía en el pensamiento social y político. Por ese motivo, alrededor de los paradigmas se identifican actores [...] En mi opinión, “la autonomía” como paradigma, se encuentra en un proceso de construcción (Burguete, 2010:66-67).

Por último, incluyo en esta perspectiva las voces de los activistas que desde la mirada de las organizaciones indígenas aterrizan las discusiones a las conquistas logradas y a las demandas que en la agenda aún no se alcanzan. Para los activistas, la existencia de espacios como las asambleas (como símbolo imperecedero) es el fundamento político que guía la lucha por la autonomía. Sumado a esto, otros criterios como el derramamiento de sangre en favor de la dignidad, las negociaciones internas con los partidos, son posicionamientos que interpelan a la academia y que también deben tenerse en cuenta.

Por ejemplo, desde la experiencia de la sierra norte de Oaxaca, se puede leer:

La autodeterminación la encontramos más claramente en lo político. Nuestras comunidades han estado organizadas de manera tal, que cuentan con instancias de participación, muy precisas y cristalinas. La asamblea es la máxima autoridad en la comunidad, es la reunión de todos los jefes de familia, en la que intervienen también las mujeres [...] Lograr la autodeterminación territorial ha sido la lucha que más sangre ha consumido. El esfuerzo que más vidas se ha llevado y esto tiene una explicación nodal, es el territorio, la base de la reproducción física y social de cualquier pueblo. Esto nos queda mucho más claro con lo que han padecido nuestros hermanos de Chiapas y como tal su acción y su forma de responder ante esta situación. Sin territorio no hay pueblo (Martínez, 2002:3).

Este activista refiere que la autonomía depende de las diversas vertientes de la autodeterminación que se logren alcanzar: la autodeterminación política, la territorial y la autodeterminación económica, “lo recomendable sería que trabajáramos la tierra de acuerdo a nuestras naturales necesidades. Sin embargo, la pertenencia a un sistema económico más amplio, nos hace la vida más compleja” (Martínez, 2002:5), y la autodeterminación en materia educativa “suele entenderse de manera práctica en la vuelta al pasado. Sin embargo nosotros pensamos que no, la vuelta al pasado significa evaluar lo logrado y así diseñar un futuro educativo más libre, más comunitario” (Martínez, 2002:6). Las reflexiones de Martínez como líder indígena invitan a establecer diálogos más sustanciales que permitan resolver los problemas prácticos; de esta forma, reflejo su postura para no caer en la ventriloquia académica que cuestiono. Para este líder de una organización comunitaria la autodeterminación es una realidad y además una esperanza, porque el derecho a la autonomía es la forma de ejercer el derecho a la determinación:

La autodeterminación es a fin de cuentas seguridad en nosotros mismos. Es la posibilidad de regirnos, son las ganas de hacer una sociedad diferente y más armónica. Desde esta perspectiva la autodeterminación tiene que entenderse como trabajo cotidiano de todos y de una nueva manera de entender el futuro (Martínez, 2002:7-8).

Queda expuesta la necesidad de fortalecer lo *étnico* como antesala de la reclamación de maneras de estar *otras* en el mundo, porque para estar de otra manera se necesita tener más o menos claro qué significa eso, porque como diría Giménez: “las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido” (Giménez, 2005: 16). Si bien los activistas coinciden en la necesidad de tener un territorio y la existencia de un pueblo consciente de su identidad para el reclamo de la autonomía (también referido en normativas como el Convenio 169), dicha “identidad verificable” debe ser analizada desde las ciencias sociales para no caer en esencialismos.

Precisamente, la cautela epistémica puede brindar herramientas para evitar las posturas esencialistas, porque abogan por un análisis desde el plano de lo relacional. “La propuesta autonómica debe también cuidarse de no construir una visión de lo indígena, aun en una perspectiva interétnica, que excluya al no indio por razones culturales” (Sierra, 1997:141). Para evitar los análisis puristas propongo plantear la problemática desde una mirada sociocultural que tenga en cuenta las interacciones interétnicas. Si bien las autonomías comprenden una dimensión que fortalece la identidad étnica, es una construcción inacabada que no puede ser alabada como ente monolítico, porque también presenta muchos problemas como violencias al interior del grupo, relaciones desiguales de poder, entre otros.

Una autonomía entendida como una normatividad por usos y costumbres debe evitar excesos que vayan en detrimento de los derechos individuales de los integrantes de los pueblos. Sierra explica que no es el origen de una normativa o práctica el que perpetúa por sí la eficacia legítima de un régimen autonómico, sino el sentido que

tenga para el pueblo específico, los cambios y las relaciones de poder que hayan confluído: “el derecho indígena no puede ser visto únicamente como la continuación de tradiciones y costumbres originales, sino en su interrelación, confrontación y procesos constitutivos mutuos con el derecho nacional” (Sierra, 1997:135).

La autonomía se constituye a través de procesos vitales. Podemos imaginarla, nombrarla, pero después hay que construirla concreta y materialmente. La autonomía no sólo es un enunciado subjetivo. Es un conjunto de hechos concretos, tangibles, materiales, prácticos, reconocibles, y a la vez es un conjunto de hechos subjetivos, simbólicos (Lagarde, 1997:7).

Conclusiones

Las ideas en torno a las autonomías son tantas como experiencias, posicionamientos y perspectivas se le atribuyen al análisis. Aquí se ha intentado develar que un camino hacia la problematización del tema es aquel que implica un diálogo interepistémico e intercultural, donde el *otro* se pronuncie por sí y defina desde sus saberes, lo que entiende por autonomía. De esta manera, la autoafirmación (de lo que son y lo que construyen), proviene de su propia construcción simbólica-discursiva y no sólo de los hechos concretos que visualizan los académicos. Cuando *las normas de uno mismo* irrumpen en la realidad, ya sea como reivindicación política o como prácticas concretas, éstas se sustentan en un arsenal subjetivo y discursivo que dota de significado a las mismas, el cual también debe ser entendido como un elemento autonómico. En ocasiones los planteamientos teóricos no reflejan estas sutilezas, que implican que las realidades sean analizadas casuísticamente y en tanto se produzca conocimiento desde lo situado y no desde lo preconcebido. Precisamente, mi interés en adelante es enfocarme en las nociones de los pueblos originarios, comprender qué entienden por autonomía y cómo la construyen.

Mi invitación puntual va dirigida a entender las autonomías como fenómenos socioculturales complejos, que implican una construcción que alude a las prácticas y a los significados que los pueblos originarios le atribuyen. Construir autonomía es elaborar proyectos de vida alternativos a las propuestas impuestas por las políticas estatales, es la acción y efecto de edificar un pacto diferente de acuerdo con las necesidades e intereses puntuales de cada comunidad, de cada pueblo o paraje. Los elementos socioculturales que influyen en la construcción de la autonomía, como los rituales que rodean la toma de decisiones al interior de la comunidad, el desempeño de las mujeres en la construcción autonómica (Figueroa, 2010), la forma de construcción simbólica a través del lenguaje, entre otras cuestiones, tienen una doble función: fortalecer la identidad étnica y servir de soporte para la lucha política.

Entiendo la autonomía como un nuevo pacto político-social que requiere negociación con quiénes ostentan el poder, en la medida que necesita ser reconocida para poder ser ejercida. La autonomía tiene un marcado carácter histórico atravesado por relaciones de poder que le permite construirse, desde la memoria colectiva, como un hecho simbólico. Mi labor en adelante es comprender desde una postura transdisciplinaria el tema, porque sólo dotando de significación cultural a la autonomía como fenómeno se puede entender de manera más precisa e integradora su contenido y alcance. Para esto, llevaré a cabo una etnografía militante (Rodrigues, 2013), que propone un tipo de etnografía con implicación política y compromiso con la transformación de la realidad, donde el investigador y los sujetos-actores convergen en el espacio etnográfico de forma dialógica.

La etnografía militante es un instrumento que se basa en la descripción, pero una descripción donde se comparte con el otro una postura política y posibilita la obtención de información, influye en las formas en las que se escribe, dialogando con el *otro* los resultados obtenidos. De esta forma se puede construir el conocimiento de manera colectiva con el grupo organizado en lucha, abogando por la polivocalidad. Esta propuesta teórica busca cuestionar en las realida-

des concretas múltiples los significados que le atribuyen los distintos pueblos a la idea de autonomía para enriquecer su contenido. Así, los alcances que se susciten en la realidad con la aplicación de esta metodología serán objeto de discusión de otro trabajo, porque las implicaciones socioculturales puntuales no deben pronunciarse en lo abstracto, que es en definitiva el objetivo de este texto.

Las problemáticas a las que se enfrentan las comunidades que construyen su autonomía son diversas. Con la globalización temas como la migración, las políticas de paridad de género, los proyectos extractivistas de las grandes corporaciones, presionan a los pueblos originarios, los cuales han tenido que reconstituir el tejido social para resolver las disputas al interior y respecto al Estado. En este contexto, la investigación se enfocará en acompañar a las comunidades mayas tseltales de El Triunfo, Río Tanatel y Chicjá, pertenecientes al municipio San Juan Cancuc, en los Altos de Chiapas. En estas comunidades la lucha por la autonomía se puede observar en su propia existencia que resiste los embates del capitalismo neoliberal, resistencia que se configura como proceso de atrincheramiento y que al mismo tiempo asimila elementos en el plano relacional. Luchar por la autonomía se traduce en comer, en hablar la lengua, en vivir una cotidianidad subalterna expuesta a las políticas de turno. Las conceptualizaciones que surjan desde los actores mediante la contraposición de perspectivas, generarán teoría desde la praxis en actos repetidos de reclamo histórico. La autonomía sigue en debate.

Referencias

- Antón, J. (2010), "Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos", en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 219-259.
- Bárceñas, F. L. (2007), *Las autonomías indígenas en América Latina*, Siglo XXI, México.

- Berraondo, M. (2008), “Los derechos territoriales a partir de la declaración de Naciones Unidas”, en M. Berraondo (coord.), *La Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Punto y seguido*, alterNativa, Barcelona, pp. 79-95.
- Burguete, A. (2010), “Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 63-89.
- Correas, O. (2007), *Derecho indígena mexicano I*, CEIICH-UNAM/Conacyt/ Ediciones Coyoacán, México.
- Cruz, S. V. (2003), “La autonomía indígena en México. Una revisión del debate de las propuestas para su aplicación práctica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 46, núms. 188-189, pp. 71-103.
- Dávalos, P. (2015), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Clacso, Argentina.
- Díaz-Polanco, H. (1996), *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indígenas*, Siglo XXI, México.
- Díaz-Polanco, H. (2006), *El laberinto de la identidad*, UNAM, México.
- Díaz-Polanco, H. (2015), *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, Orfila, México.
- Escalona, J. (2012), “Perspectivas etnográficas en Chiapas, México, desde una antropología del poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 74, núm. 4, pp. 533-560.
- Esteva, G. (1997), *Sentido y alcances de la lucha por la autonomía*, Latin American Studies Association, México.
- Figuroa, D. (2010), “Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 391-429.
- Fuentes, J. (2019), *¿Democracia sin autonomía indígena?*, [<http://www.memoria.com.mx/108/108mem02.htm>].
- Gai, Y. (2000), *Autonomy and Ethnicity. Negotiating Competing Claims in Multi-Ethnic States*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Giménez, G. (2005), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara.
- González, M. (2010), “Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 35-59.
- Guerrero, A. L. (2013), “Asociaciones pluriétnicas y derechos humanos: una reflexión filosófica de Luis Villoro”, *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 56, pp. 49-79.
- Gutiérrez, N. (2003), “La autonomía y la resolución de conflictos étnicos. Los acuerdos de San Andrés Larrázar”, *Nueva Antropología*, vol. 19, núm. 63, pp. 11-39.
- Hooker, J. (2010), “De la autonomía multiétnica a...? Supervivencia cultural, relaciones inter-étnicas, autogobierno y el modelo de autonomía en la Costa Atlántica de Nicaragua”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 177-201.
- Kuppe, R. (2009), “The Three Dimensions of the Rights of Indigenous Peoples”, *International Community Law Review*, vol. 11, pp. 103-118.
- Kuppe, R. (2010), “Autonomía de los pueblos indígenas, la perspectiva desde la Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 95-142.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Paidós Estado y Sociedad, Madrid.
- Lagarde, M. (1997), *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*, Puntos de encuentro, Nicaragua.
- Martínez, J. (2002), *Comunalidad y Autonomía*, Guelatao de Juárez (Oaxaca), [<http://espora.org/biblioweb/Comunalidad/>].
- Maza, F. de la (2012), “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile”, *Austral de Ciencias Sociales*, núm. 22, pp. 85-99.

- Mora, M. (2010), “Las experiencias de la autonomía indígena zapatista frente al Estado neoliberal mexicano”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 291-317.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1989), *Convenio 169*, OIT, Lima.
- Ortiz, P. (2010), “Entre la cooptación y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 455-509.
- Ospina, P. (2010), “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 201-219.
- Ouviña, H. (2007), *Zapatismo para principiantes. Del EZLN y el sub Marcos a la otra campaña*, Era Naciente, Buenos Aires.
- Paoli, A. (2002), “Autonomía, socialización y comunidad tzeltal”, *Reencuentro. Análisis de problemas universitarios*, vol. 33, pp. 53-65.
- Roach, S. (2004), “Minority Rights and an Emergent International Right to Autonomy: A Historical and Normative Assessment”, *International Journal on Minority & Group Rights*, vol. 11, núm. 4, pp. 411-432.
- Rodriguez, R. (2013), “Contribución a la propuesta de una etnografía militante”, *X Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*, 1 a 6 de julio, Buenos Aires.
- Sánchez, C. (1999), *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*, Siglo XXI, México.
- Sánchez, C. (2010), “Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 259-291.

- Santana, M. E. (2015), “El buen vivir, miradas desde adentro”, *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, vol. 10, núm. 19, pp. 171-198.
- Schlittler, J. (2012), *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas*, tesis de maestría, CIESAS, San Cristóbal de las Casas.
- Sierra, M. (1997), “Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas”, *Alteridades*, año 7, núm. 14, pp. 131-143.
- Stahler-Sholk, R. y B. Baronnet (2015), *Interculturalidad y autonomías: reflexiones a partir de experiencias mexicanas*, Virginia, Richmond, pp. 1-37.
- Stavenhagen, R. (1992), “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, *Revista IIDH*, vol. 15, pp. 123-143.
- Thornberry, P. (1991), *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon Press, Oxford.
- Ulloa, A. (2010), “Colombia: autonomías indígenas en ejercicio. Los retos de su consolidación”, en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Flacso-Ecuador/GTZ/IWGIA/CIESAS/Unich, Quito, pp. 149-177.
- Val, J. de (1987), “Identidad: etnia y nación”, *Boletín de Antropología Americana*, núm. 15, pp. 27-36.
- Ventura, M. (2012), “Proceso de autonomía en Cherán. Movilizar el derecho”, *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 19, núm. 55, pp. 157-176.
- Villoro, L. (1999), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.
- Wilhelmi, M. A. (2008), “Los derechos políticos de los pueblos indígenas en la Declaración de Naciones Unidas”, en Mikel Berraondo (coord.), *La Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Punto y seguido*, alterNativa, Barcelona, pp. 35-56.
- Wright, C., V. Aguirre y A. Rodríguez (2018), *El derecho a la consulta en materia electoral de los pueblos y las comunidades indígenas*, IEEM, México.

Fecha de recepción: 07/08/19
 Fecha de aceptación: 29/10/19