

Neozapatismo e instrumentalización estatal del indígena a través del multiculturalismo en México. Ensayo sobre la representación indígena a finales del siglo XX en México¹

Neozapatismo and the State Instrumentalization of the Indigenous through Multiculturalism in Mexico: An Essay on Indigenous Representation at the End of the 20th Century in Mexico

ROBERTO ISRAEL RODRÍGUEZ SORIANO²

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

roberto.rodriguez@uaem.edu.mx

Recibido: 11 de enero de 2025

Aceptado: 26 de febrero de 2025

Resumen

Este artículo propone un análisis del impacto que tuvo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la representación de los indígenas en México a finales del siglo XX. El EZLN, constituido en su mayoría por indígenas, desafió al Estado mexicano exigiendo reformas constitucionales para el reconocimiento y autonomía de los pueblos indígenas. Mediante un uso innovador del discurso, visibilizó sus demandas históricas y promovió estructuras organizativas autónomas, debilitando la legitimidad del Estado en Chiapas y a nivel federal. Esta interpellación re-significó la categoría “indígena”, exponiendo su construcción histórica como herramienta de dominación y desafiando el discurso nacionalista mexicano del mestizaje. El presente estudio se fundamenta en un enfoque cualitativo que utiliza el análisis crítico del discurso como herramienta metodológica central. Se han revisado documentos oficiales, declaraciones gubernamentales y textos académicos para examinar la instrumentalización de la figura indígena en México. A lo largo del trabajo se argumenta que la estrategia estatal fue una reformulación contrarrevolucionaria que, bajo el multiculturalismo, adoptó modelos asimilacionistas a las necesidades del neoliberalismo global, buscando neutralizar la potencialidad disruptiva del neozapatismo y de otros movimientos indígenas.

Palabras clave: indígena, multiculturalismo, neoliberalismo, autonomía, constitución

Abstract

This article analyzes the impact of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN) on the representation of Indigenous peoples in Mexico at the end of the 20th century. The EZLN, composed mostly of Indigenous members, challenged the Mexican state by demanding constitutional reforms to recognize Indigenous peoples and grant them autonomy. Through an innovative use of discourse, the movement made historical Indigenous demands visible and promoted autonomous organizational structures, weakening the legitimacy of both the Chiapas state government and the federal government. This confrontation resignified the category of “Indigenous,” exposing its historical construction as a tool of domination and challenging Mexico’s nationalist discourse of mestizaje. This study is based on a qualitative approach, using critical discourse analysis as its central methodological tool. Official documents, government statements, and academic texts have been reviewed to examine the instrumentalization of

1 Este trabajo se realizó dentro del programa de Estancias Posdoctorales por México del SECIHTI.

2 Licenciado, maestro y doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Posdoctorado en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México. Miembro activo del Seminario Permanente de Figuras del Discurso de CIIHu de la UAEMor.

the Indigenous figure in Mexico. Throughout this work, it is argued that the state's strategy was a counterrevolutionary reformulation that, under the guise of multiculturalism, adopted assimilationist models tailored to the needs of global neoliberalism, seeking to neutralize the disruptive potential of neo-Zapatismo and other Indigenous movements.

Keywords: indigenous, multiculturalism, neoliberalism, autonomy, constitution

Nosotros, los habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón y el resto empezó a hacerse grande y fuerte y nosotros sólo teníamos nuestra historia para defendernos y a ella nos agarramos para no morirnos.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL

17 de marzo de 1995

Tenemos que entender que el discurso de derechos ha sido el origen de una suerte de fragmentación identitaria. El capitalismo patriarcal es capaz de ofrecer derechos a las mujeres, el capitalismo colonial es capaz de ofrecer derechos indígenas, el capitalismo heterosexista es capaz de ofrecer derechos a lxs GLBT, el capitalismo depredador es capaz de hablar de protección al medio ambiente; el capitalismo del hombre sano, fuerte, blanco es capaz de ofrecer derechos para los llamados discapacitados, sin alterar ni una de sus estructuras de poder. De eso estoy hablando, de la idiotez de creerle, de la idiotez de jugar su juego, de la idiotez de adoptar su lenguaje para hablar de una misma.

Feminismo bastardo
María Galindo

Introducción

En la historia reciente de México, el movimiento político-militar del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), conformado en gran medida por personas categorizadas como indígenas, generó una potente interpellación al Estado mexicano a finales del siglo XX. Este movimiento impulsó la creación del Congreso Nacional Indígena (CNI)³ y logró arrancar al Estado un compromiso de cambio constitucional para reconocer explícitamente el componente indígena de la nación, otorgando un grado fuerte de autonomía identitaria y autogestiva.

Una de las características distintivas del neozapatismo ha sido su enfoque innovador en el uso del discurso como instrumento de lucha, en contraste con otros movimientos guerrilleros y revolucionarios en América Latina (Meneses y Damanet,

3 El Congreso Nacional Indígena (CNI) se fundó el 12 de octubre tras una convocatoria del EZLN, el 3 de enero de 1996, a todos los pueblos originarios para participar en el Foro Nacional Especial de Derechos y Culturas Indígenas, como seguimiento a los Acuerdos de San Andrés. El CNI demandaba la participación de los pueblos indígenas en el pacto social y en la reforma constitucional para promover una verdadera democracia y diálogo nacional hasta llegar a un Congreso Constituyente efectivamente democrático (Declaración del I Congreso Nacional Indígena, 1996). Con el tiempo, el CNI se ha consolidado como una fuerza política crítica del Estado mexicano, extendiendo su lucha no solo a los pueblos indígenas, sino también a todos los grupos marginados. En su *V Declaración* (2017) hizo un llamado a la unión para desmantelar el poder capitalista desde una organización incluyente, basada en la dignidad y en la resistencia (Declaración del V Congreso Nacional Indígena, 2017).

2012, p. 153). Como lo señalan Aldo Meneses y Alain Damanet, el relato zapatista renovó radicalmente los discursos y métodos tradicionales de la izquierda latinoamericana, visibilizando las demandas históricas de los pueblos indígenas y configurando estructuras organizativas autonómicas al interior de las comunidades chiapanecas del sudeste mexicano, que en última instancia han implicado una evidente erosión en torno al accionar y la legitimidad del Estado en dicha región (2012, p. 154). Estas acciones no solo evidenciaron siglos de exclusión y marginación, sino que también debilitaron la legitimidad del Estado en la región sureste del país.

Entre los efectos más notables de esta interpelación destaca la resignificación discursiva de la categoría *indígena*. Esta, se ha asumido como una descripción política identitaria para evidenciar la arbitrariedad histórica de su construcción como herramienta de dominación. Además, el movimiento logró integrar en su lucha política de resistencia material y simbólica a diversos colectivos heterogéneos que compartían experiencias de violencia y explotación, desafiando el relato del mestizaje que sustentaba el proyecto del Estado-nación mexicano.⁴ En este sentido, el levantamiento zapatista fracturó el discurso oficial que presentaba a México como un país plenamente incorporado a la modernidad neoliberal por la vía de su incorporación al neoliberal Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Evidenció la artificialidad del relato de origen de la nación mexicana y su arbitrariedad histórica. A su vez, de manera implícita, desnaturalizó la categoría *indígena* y evidenció sus efectos performativos negativos.

Frente a la potencialidad interpelativa y disruptiva del movimiento neozapatista para el discurso nacionalista mexicano, el Estado, además de desplegar una reacción militar y policial violenta en su contra, desplegó en un primer momento una serie de estrategias discursivas para desacreditarlo y deslegitimar. En un segundo momento, buscó, también a través de una estrategia discursiva, su integración al proyecto nacionalista mestizo mediante la rearticulación de la figura del indígena bajo el marco del multiculturalismo.

Las teorías del multiculturalismo comenzaron a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XX. Surgieron en un contexto global de descolonización de países de Asia y África, de movimientos de derechos civiles basados en definiciones raciales y étnicas; y procesos de globalización que enfrentaron las limitaciones de los modelos de asimilación. El objetivo central de los modelos teóricos y políticos multiculturales fue promover la integración de grupos étnicos a las *sociedades mayoritarias* bajo principios de justicia y participación (González Ulloa Aguirre, 2008, p. 14). En México, este enfoque fue utilizado como una herramienta para integrar a los movimientos indígenas al proyecto nacional, sin un cuestionamiento de sus estructuras de poder subyacentes.

En este trabajo se ofrecerá un análisis de cómo, frente al levantamiento zapatista en 1994, el Estado mexicano implementó una estrategia discursiva basada en el relato nacionalista, para tratar de desarticular el potencia disruptivo del neozapatismo y otros movimientos indígenas. Se argumentará que esta estrategia constituyó una reformulación

⁴ Manuel Martínez Espinoza ha señalado que el EZLN ha tenido varios actores constitutivos que más bien forman un *movimiento* y no una unidad cerrada y autorreferente. Es decir, se ha constituido a través de personas, actos, símbolos, valores y estrategias que simpatizan, se adhieren y/o promueven el alzamiento, demandas y actos del EZLN (2007, p. 140). Y en específico señala tres actores: "El EZLN (el zapatismo político-militar), las comunidades indígenas de los Altos y las Cañadas de Chiapas 8el zapatismo civil), y la sociedad nacional e internacional que los apoya" (2007, p. 140). Sin embargo, parece muy limitado el señalar que el movimiento neozapatista se configura a través de adhesiones y simpatías. Si bien, el EZLN, como movimiento armado, tiene sus referentes muy específicos y localizados como lo menciona Martínez Espinoza el neozapatismo como movimiento ha implicado en primer lugar una identificación a partir de situaciones históricas materiales de dominio y explotación que han padecido múltiples colectivos categorizados indígenas. Tal identificación se constata la formación del Congreso Nacional Indígena en 1996.

contrarrevolucionaria que recuperó experiencias históricas asimilacionistas y las adaptó a los requerimientos del neoliberalismo global.

Para abordar el problema planteado se hace uso de una metodología basada en el análisis histórico-crítico de los discursos oficiales emitidos en torno al multiculturalismo y su aplicación en el contexto mexicano. El estudio plantea un enfoque interdisciplinario que combina la histórica política con el análisis del discurso, utilizando fuentes primarias como documentos gubernamentales, textos legislativos y declaraciones académicas e indígenas. A nivel analítico, se utilizó herramientas de análisis textual para identificar los mecanismos retóricos empleados en la reformulación de la categoría “indígena” dentro del discurso oficial, lo que permitió contrastar las narrativas estatales con las demandas de los movimientos indígenas y evaluar su impacto en la construcción de la identidad nacional.

El Congreso Indígena de Chiapas: autonomía y resistencia de los pueblos indígenas

Los movimientos indígenas en México han surgido como respuesta a siglos de violencia política, económica, social y cultural. Estos movimientos han demandado derechos fundamentales, como la preservación de sus territorios, el reconocimiento de su autonomía y participación política. A lo largo del tiempo, se han consolidado a través de organizaciones regionales y alianzas, trascendiendo fronteras locales. Ejemplos representativos incluyen a los pápagos, yaquis, mayos, nahuas, huastecos, tepehuas, nahuas, popolacas, amuzgos, tlapanecos, mixtecos, nahuatlacas, purépechas, otomíes, mazahuas, tlahuicas, matlazincas, tzotziles, tzeltales, zoques, lacandones, chatinos, triquis, zapotecos, mixes y chinantecos, quienes han enfrentado el despojo, el empobrecimiento extremo y el despotismo a través de movilizaciones y organizaciones diversas. Estos movimientos comparten reivindicaciones comunes, como la lucha por la tierra, el acceso a la educación, la defensa de los recursos naturales y la autonomía (Mejía y Sarmiento, 1987, pp. 19-22).

Desde finales del siglo XX, los movimientos indígenas han estrechado vínculos con sectores populares no indígenas y actores políticos, estructurándose a niveles local, regional y nacional (Mejía y Sarmiento, 1987, p. 25). En la década de los 70, los movimientos se unieron frente a las opresiones históricas y la expansión del capital agrícola, afectando regiones indígenas como la Huasteca y la Selva Lacandona (Mejía y Sarmiento, 1987, p. 84). En este panorama, surgieron una multiplicidad de movimientos indígenas. Algunos adoptaron definiciones étnicas como eje de cohesión, entre ellos la organización Kungradas P’urechaeri, la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C. (OPINAC), el Frente Revolucionario Indígena de San Felipe del Progreso, el Pacto de Sangre o Declaración de Temoya, la Organización de Defensa de los Recursos Naturales y el Desarrollo Social de la Sierra Juárez Odrenasij, el Comité de Defensa de los Recursos Naturales y Humanos Mixes (CONDREMI), el Comité Organizador y de Consulta para la Unión de los Pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (CODECO).

Otros movimientos se constituyeron como organizaciones partidistas indígenas, como el Consejo de Pueblos de la Montaña en Guerrero. Asimismo, algunos optaron por elementos de cohesión más amplios que lo étnico, como la Organización de Acción Campesina Independiente 13 de Octubre (OACI-13), la Organización Zapatista Mucio Bravo (OZMB), Unión de Pueblos de Morelos (UPM), Unión de Ejidos Kipticta Lecubtesel (Unidos por la Fuerza, la Federación Independiente de Comunidades Indígenas Mayos, La Organización de Pueblos Indígenas del Sureste de México (OPISEM), la

Coalición Obrero, Campesina-Estudantil Emiliano Zapata (OCEZ), La Organización Independiente de Pueblos Unidos de las Huastecas (OIPUH) y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ).

Entre los ejemplos de organizaciones indígenas se encuentra el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que abogó por la autonomía frente al Estado (Ruiz, 1994, p. 114). Esta organización se formó a partir de la articulación de luchas regionales de numerosos pueblos identificados como indígenas, consolidando una demanda general de autonomía frente al Estado mexicano y presentándose como un proyecto de liberación de los pueblos indígenas. El FIPI desarrolló un núcleo teórico bien definido que integró, incluso, a colectivos no indígenas afectados por opresiones comunes, como por ejemplo a grupos campesinos, bajo la premisa de construir una nueva sociedad plural, democrática y basada en el poder popular. Fue, además, una de las primeras organizaciones en la historia de México que, antes del neozapatismo de 1994, enarbó la demanda autonómica como grupo indígena unificado frente al Estado (López y Rivas, 2004, p. 50).

Sin embargo, a pesar de sus logros relativos en la articulación de demandas indígenas incluyentes, el FIPI comenzó a diluirse por diversos factores. Entre estos, la represión estatal, la cooptación de sus líderes, la falta de apoyo institucional y la fragmentación interna. Muchos de sus exmiembros se integraron a otras organizaciones más grandes o con mayor proyección nacional, como el Congreso Nacional Indígena.

A pesar de su aparente fracaso, el FIPI dejó un legado muy importante. Sus principios y demandas –como la autonomía, el reconocimiento de derechos colectivos, la defensa del territorio, el fin de la represión y la participación en la construcción de un proyecto de nación– fueron retomados por movimientos posteriores. En particular, el EZLN y otros frentes indígenas continuaron esa lucha en décadas siguientes, consolidando el compromiso por la autonomía y los derechos de los pueblos originarios.

En 1974, se celebró el Primer Congreso Indígena de Chiapas que, aunque inicialmente promovido por el gobierno, fue apropiado por los indígenas como un espacio de reflexión y autogestión (González Casanova, 1998, p. 4). Durante el Congreso se discutieron problemáticas como despojos, desigualdad en la comercialización, abandono del sistema educativo y acceso limitado a servicios de salud (Morales Bermúdez, 2018, p. 36). A pesar de la represión estatal, el Congreso sentó las bases para un movimiento de mayor unidad y conciencia política, influyendo en la organización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que adoptó las demandas de autonomía y derechos indígenas, combinándolas con una crítica al capitalismo global (Morales Bermúdez, 2018, pp. 45-48).

En términos generales, el Congreso Indígena de Chiapas impulsó la organización y movilización de las comunidades indígenas mediante un proceso de formación y apertura en los ámbitos local, nacional e internacional. Se logró establecer una red de relaciones con diversas organizaciones, lo que promovió tanto la valoración como el uso de las lenguas indígenas.

La creación de direcciones regionales permitió la continuidad del movimiento, mientras que la elección censurada y rotativa de representantes fortaleció la unidad. Además, el Congreso no solo fomentó una conciencia étnica, sino también una conciencia de clase, lo que facilitó la integración de campesinos no indígenas en la lucha y propició una comprensión más amplia de las dinámicas sociales.

Sin embargo, a pesar de estos logros, el Congreso se fue diluyendo progresivamente debido a diversos factores. Entre los factores internos se encuentran la falta de cohesión, la divergencia ideológica, la influencia de la Iglesia. Entre los factores

externos destaca la incursión de otras organizaciones y la representación ejercida por el Estado (Morales Bermúdez, 2018, p. 63).

Las redes y los vínculos formados en el Congreso fueron fundamentales para la organización social y militar del neozapatismo. Como se mencionó, el Congreso permitió generar una visión de los problemas étnicos particulares y regionales en el contexto del capitalismo y el liberalismo. Esta concepción de la situación indígena fue adoptada por el EZLN, que logró articular un movimiento que combinaba la lucha étnica con una crítica a las estructuras de poder económico global.

Resistencia y negociación: Neozapatismos, los Acuerdos de San Andrés y la promesa incumplida de autonomía

El Ejército de Liberación Nacional (EZLN) irrumpió en la escena nacional mexicana el 1º de enero de 1994, coincidiendo simbólicamente con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Estaba conformado principalmente por indígenas mayas de Chiapas. Su levantamiento marcó un hito en la historia contemporánea del país, no solo por el conflicto armado con que irrumpió, sino también por su capacidad para visibilizar las profundas desigualdades y exclusiones que históricamente han sufrido los pueblos originarios en México.

La insurrección zapatista puso en evidencia la incapacidad del Estado mexicano para atender las demandas históricas de las comunidades indígenas, que por décadas habían sido marginadas y sometidas a condiciones de pobreza extrema. La contundencia y potencialidad de las demandas forzó al gobierno a reconocer esas condiciones. Una de las evidencias de la potencia de su interpelación fueron los llamados *Acuerdos de San Andrés*.

La contundente respuesta inicial del gobierno, que combinó una ofensiva militar con intentos de diálogo, reflejó la ambivalencia de sus posturas frente al conflicto. Sin embargo, la presión nacional e internacional, sumada a la misma resistencia zapatista, obligaron al gobierno mexicano a buscar una salida negociada.

En un contexto marcado por la compleja situación en Chiapas, el gobierno federal emprendió en febrero de 1996 una ofensiva militar con el objetivo de desarticular al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Sin embargo, ante la escalada del conflicto, un mes después el gobierno dio un giro en la estrategia y se promulgó una *Ley para el Diálogo y la Reconciliación en Chiapas*. Esta ley sentó las bases para un proceso de negociación y dio origen a la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) y a la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI), que coordinaba el obispo de San Cristóbal, encabezada por el obispo Samuel Ruiz (Sámano, Durand, y Gómez, 2002, p. 107).

Estas acciones evidenciaban que el Estado mexicano estaba apostando a dos vías -la militar y el diálogo-. El diálogo fue relativamente fructífero. Se llegaron a los primeros acuerdos. Se firmaron en San Andrés Larráinzar, Chiapas, el 16 de febrero de 1996. El Estado se comprometió a reconocer constitucionalmente la libre determinación de los pueblos indígenas, definidos por su descendencia y conservación de instituciones propias (Pronunciamiento conjunto, 1996, p. 760).

Los *Acuerdos de San Andrés* representaron un avance histórico en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en México. Producto de intensas negociaciones, sentaron las bases para una solución pacífica al conflicto en Chiapas, al reconocer la autonomía de los pueblos indígenas, sus derechos territoriales y culturales, y su capacidad para ejercer libre determinación.

Sin embargo, la implementación de *Los Acuerdos* enfrentó numerosos obstáculos. La falta de voluntad política por parte del Estado mexicano, sumada a las presiones de diversos sectores, impidió su plena aplicación. Como resultado, la promesa de autonomía indígena quedó incumplida, perpetuando el conflicto en la región.

Uno de los puntos centrales que se buscó establecer en los Acuerdos de San Andrés fue el reconocimiento constitucional de la particularidad de los llamados pueblos indígenas. Desde el siglo XIX hasta el siglo XX, el concepto de igualdad ha sido un eje central en la construcción teórico-jurídica del Estado-mexicano. Por fundamento el Estado mexicano, de origen liberal, no podía aceptar legalmente ningún tipo de diferencias jurídica ni cultural. Su construcción se ha movido, justamente, en la contradicción que ha generado la intención de homogeneización y la resistencia histórica de los grupos que se han negado a la asimilación y que han defendido sus propias identidades y adscripciones.

A lo largo de los siglos XIX y XX, el Estado implementó procedimientos violentos, como la aculturación y el exterminio, para combatir las particularidades culturales de los pueblos indígenas. En este contexto, los *Acuerdos de San Andrés*, suscritos por el Estado, adquirieron una relevancia histórica sin precedentes. Por primera vez, se planteaba el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como parte integral de la nación mexicana, algo que hasta entonces solo se había mencionado en la reforma al artículo 4º constitucional en 1992 (Sámano, Durand, y Gómez, 2002, p. 106).

No obstante, pese a los acuerdos alcanzados, el gobierno federal utilizó diversas estrategias -jurídicas, militares y políticas- para negar su cumplimiento, especialmente en lo relativo a la autonomía.

Como se ha señalado, mientras se llevaban a cabo las negociaciones, el Estado realizó campañas militares encubiertas contra las comunidades zapatistas y sus simpatizantes, en un esfuerzo por debilitar al EZLN y reducir su impacto nacional. Por ejemplo, en el llamado *Diálogo de la Catedral*, iniciado el 20 de febrero de 1994, mientras se discutían las demandas indígenas –particularmente las relacionadas con la autonomía, de las que solo se obtuvo la promesa de una ley reglamentaria–, el gobierno simultáneamente preparaba la captura de líderes del EZLN.

Este doble discurso evidenció la resistencia estructural del Estado mexicano a reconocer plenamente los derechos y la autonomía de los pueblos indígenas, perpetuando una histórica exclusión.

Para referir otro ejemplo de la posición Estatal con respecto de su ambivalencia en el proceso de negociación se puede mencionar que, durante la *I Mesa de Negociación sobre Derechos y Cultura Indígena*, en octubre de 1995, el gobierno federal preparaba la captura del comandante Germán y fortalecía un cerco militar, paramilitar, social y político contra el EZLN (Pérez Ruiz, 2003, p. 106).

El 13 de septiembre de 1996, los zapatistas se retiraron de las negociaciones de la Mesa II sobre democracia y justicia. Su posición como fuerza política quedó vulnerada luego de que, el 25 de julio de 1996, los principales partidos políticos reunidos en Bucareli firmaran una reforma electoral que ignoraba tanto los resultados del Foro Nacional sobre la Reforma del Estado, convocado por los zapatistas, como los avances logrados en la mencionada Mesa II de Negociación (Pérez Ruiz, 2003, p. 106).

Desde la firma de *Los Acuerdos de San Andrés*, el movimiento indígena, articulado en torno al Congreso Nacional Indígena, sostuvo una postura firme en defensa de estos acuerdos. Sin embargo, el Estado mexicano mostró una clara falta de disposición para cumplirlos y respetarlos. El gobierno de Ernesto Zedillo, sucesor de Carlos Salinas de Gortari, adoptó una actitud ambigua frente a los Acuerdos de San Andrés, llegando

a cuestionar la propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa).

Dicha propuesta de la Cocopa planteaba modificaciones a varios artículos constitucionales, entre ellos el 4º y el 115º. En el artículo 4º se reconocía una serie de derechos que configuraban la creación de un nuevo sujeto jurídico denominado “pueblos indígenas”, definidos por su libre determinación y autonomía. No obstante, el gobierno federal rechazó esta iniciativa, evidenciando su negativa a avanzar hacia el reconocimiento pleno de los derechos indígenas en el marco constitucional. Ernesto Zedillo afirmó que se podía avanzar en la corrección de la desigualdad social y económica sin caer en una nueva desigualdad ante la ley que significaría que unos mexicanos fueran tratados diferentes de otros por su condición indígena. Señaló que los indígenas deberían tener los mismos derechos que todos los mexicanos y que sería un error establecer distinciones en la Constitución. La solución, según él, radicaba en apoyarlos y respetar sus costumbres, creencias, valores y cultura (Gómez, 2016, p. 55).

Lo expresado por Zedillo evidencia el supuesto fundamental del Estado-nación mexicano de no reconocer identidades particulares dentro de la nación, reflejando la continuidad del proyecto histórico de asimilación que ha marcado su formación a lo largo de los siglos. Esta postura llevó al gobierno zedillista a retroceder en su compromiso con los Acuerdos de San Andrés.

En diciembre de 2000, ya bajo el gobierno de Vicente Fox, el EZLN fijó condiciones para reanudar el diálogo con el gobierno federal. En respuesta, Fox presentó al Senado una propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), que buscaba incorporar los derechos de los pueblos indígenas y dar cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996.

El anuncio de Fox se produjo en un contexto en el que el EZLN, tras un periodo de silencio motivado por el incumplimiento de compromisos previos, expresó desconfianza hacia la propuesta gubernamental. En un comunicado, el EZLN manifestó su disposición al diálogo, pero exigió señales concretas del gobierno federal que acreditaran sus compromisos para negociar y cumplir acuerdos. Estas señales incluían: 1) el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés; 2) la liberación de todos los zapatistas presos; y 3) la desmilitarización de las zonas indígenas (Velasco Yáñez, 2001, p. 100).

Para visibilizar sus demandas y presionar al gobierno, el EZLN organizó la “Marcha por el Color de la Tierra”, desplazándose de Chiapas a la Ciudad de México. Durante su recorrido, obtuvo un amplio respaldo popular en favor del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. El 11 de marzo de 2001, el EZLN llegó al Zócalo capitalino, consolidando su presencia mediática y política.

El 28 de marzo, el EZLN y el CNI se presentaron en el Congreso para exigir una reforma constitucional conforme a *Los Acuerdos*, pero no hubo disposición para dialogar. El 18 de julio de 2001, se aprobó una reforma constitucional que quedó por debajo de lo pactado, negando derechos plenos a los pueblos indígenas (Gómez, 2016, p. 55). La reforma del Artículo 2º reconoció la pluriculturalidad de la Nación, pero limitó la autodeterminación indígena a marcos jurídicos estatales (Val y Zolla, 214, pp. 807-808). La reforma constitucional resultó ser un engaño a las intenciones del EZLN y del CNI. Por un lado, si bien se proclamaba el reconocimiento de la autodeterminación y la libertad de los pueblos indígenas, estas quedaban estrictamente subordinadas a los marcos jurídicos del Estado. Es decir, la autodeterminación indígena, tal como la concebían y demandaban los pueblos, no encontraba cabida en una lógica estatal que no admitía ninguna soberanía fuera de la suya propia. Por otro lado, se perpetuaba implícitamente la idea de la superioridad cultural del proyecto civilizatorio representado

por el Estado liberal, lo que evidenciaba la persistencia de un enfoque asimilacionista (Aparicio Wilhelmi, 2009, pp. 20-21).

A pesar del incumplimiento de *Los Acuerdos*, estos se convirtieron en una herramienta de lucha política y visibilizaron la marginación de las comunidades indígenas (Hernández Navarro, 1988, p. 38; Van der Haar, 2005, p. 12). Más allá de su dimensión práctica en términos políticos, los Acuerdos adquirieron un significado simbólico: representaron la legitimidad de la lucha indígena, una oportunidad histórica perdida y la falta de voluntad de la clase política para atender las demandas históricas de estos pueblos (Van der Haar, 2005, p. 12).

Una de las preguntas pertinentes es ¿qué llevó al Estado a reconocer al EZLN como interlocutor, a pesar de tratarse de un grupo guerrillero? Este reconocimiento fue un hecho sin precedentes en la historia de México. Entre las explicaciones, destaca la amplia base de apoyo popular del EZLN en las comunidades indígenas de Chiapas. Este respaldo les otorgó legitimidad como representantes de un sector históricamente marginado de la población mexicana, forzando al Estado a sentarse a dialogar.

Otra de las posibles razones, que se propone como hipótesis en este trabajo, se desprende de la adopción, como postura de Estado, de teorías multiculturalistas en boga en ese momento histórico y que se adecuaban a su configuración construida sobre el relato nacionalista del mestizaje.

El mestizaje y el proyecto de nación mexicano

A lo largo del siglo XX, la política nacionalista mexicana se centró en consolidarse ideológicamente y mantener la concepción de una nación mestiza. Tras lograr la independencia, el grupo criollo vio la necesidad de fomentar una homogeneización cultural masiva que permitiera legitimar al Estado-nación. Esta necesidad respondía a dos razones fundamentales. La primera era la creación de una identidad nacional común que fortaleciera la unidad frente a posibles intento de reconquista. La segunda se derivaba del hecho de que la población considerada como “india” superaba numéricamente a la de origen europeo, ya fueran peninsulares o criollos.⁵ Así, en la percepción criolla y mestiza persistía la sensación de una amenaza constante de guerra racial o de castas en su contra (Caso Barrera, 2001, pp. 149-177).

En términos muy generales, la ideología del mestizaje se apuntalaba en la premisa de una supremacía racial y cultural europea u occidental. Este constituía el parámetro jerárquico al que las políticas de transformación poblacional tenían que tender.

De este modo, el siglo XIX estuvo marcado por un proyecto político orientado hacia la transformación cultural nacional e integración. Las estrategias y los procedimientos empleados fueron variados. Para la segunda década del siglo XX, la identidad nacional experimentó un cambio radical. La población indígena representaba solo el 19% del total, mientras que la población mestiza alcanzaba el 59% (Pla Brugart, 2011, pp. 69-92).

Una vez concluida la Revolución Mexicana, en la primera mitad del siglo XX, el Estado continuó insistiendo en la asimilación y en la transformación cultural a través del proyecto indigenista. Este indigenismo estatal tenía la intención de integrar a los pueblos

5 Aquí sería pertinente señalar que la denominación *indio* fue una construcción colonial europea que permitió, justamente, establecer la jerarquización política y social sobre la que se legitimó el régimen colonialista. La categoría incluía a un sinfín de grupos sociales sumamente heterogéneos que, en muchos casos, no compartían absolutamente ningún rasgo común. Sin embargo, su punto de referencia común fue la diferencia con respecto de los español o europeo (Rodríguez Soriano, 2023, pp. 187-208). Por otro lado, de acuerdo con varias referencias histórica, para inicios del siglo XIX la población india superaba a la de origen español y mestiza por más del doble ((Navarrete, 2019, p. 142).

indígenas bajo la bandera aparente de la reivindicación y valorización de sus culturas. Uno de los principales objetivos de este proyecto fue la consolidación del nacionalismo en el marco de la construcción de una identidad mexicana que asumiera a las culturas indígenas como componentes esenciales de la nación (Korsback & Sámano Rentería, 2007, pp. 200-206). El objetivo era transformar la visión que se tenía de los indígenas, que durante mucho tiempo había estado marcada por un enfoque esencialista de la barbarie, salvajismo e incapacidad para acceder a la civilización. Ahora, los indígenas serían presentados como sujetos de cambio, pacíficos y dispuestos a integrarse al proyecto nacional.

Alfonso Caso, uno de los antropólogos más influyentes del proyecto indigenista posrevolucionario, destacó que su principal meta era transformar a los indígenas en comunidades rurales sin distinción alguna (Caso, 1962, p. 9). Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán, otro antropólogo central en el indigenismo, definió la aculturación, promovida por este proyecto, como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuo de un conflicto de fuerzas entre formas de vida opuestas, que tienden a su total identificación y se manifiestan, objetivamente, en niveles variados de contradicción” (Aguirre Beltrán, 1957, p. 49).

Así, muchos grupos indígenas, como resultado de los procesos de aculturación impulsados por el Estado y de las necesidades autorreferenciales del discurso nacionalista, dejaron de ser identificados como indígenas y pasaron a ser descritos simplemente como campesinos.

Desde el siglo XVI hubo constante revueltas indígenas en contra el orden virreinal, así como conflictos interétnicos relacionados con la defensa de territorios, la resistencia a la imposición de tributos y otras formas de dominación. Sin embargo, estas tensiones se intensificaron durante el siglo XIX. En los actuales estados de Oaxaca, Guerrero, Puebla, Morelos, México, Chiapas y Michoacán, el incremento de la actividad agrícola orientada al comercio y a la explotación, la expansión de la minería y la proliferación y consolidación de haciendas que disputaban la tierra a comunidades indígenas y campesinas, desencadenaron un aumento significativo de rebeliones.

En el noreste de México, el avance de la industria y del comercio agrícola también provocó una escalada de levantamientos indígenas. Otro factor detonante fue la expropiación de bienes comunales promovida por el Estado, que buscaba financiar las constantes guerras internas e internacionales a lo largo del siglo XIX. Ejemplos de estas rebeliones es la de la Sierra Gorda en que los gobiernos de los estados de Querétaro, Puebla y México decretaron la ocupación de bienes en manos muertas. Los gobiernos, bajo el amparo legal, estaban facultados para poner en venta las tierras de las corporaciones (Reina, 1988, p. 250).

Las rebeliones persistieron a lo largo del siglo XX, desempeñando un papel significativo en momentos determinados de la Revolución Mexicana. Entre las principales movilizaciones se encuentra el movimiento zapatista en el centro del país, liderado por Emiliano Zapata, que luchó por la restitución de tierras a comunidades indígenas y campesinas.

En el periodo posrevolucionario, como se mencionó, la política indigenista buscó la integración de las comunidades indígenas mediante procesos de aculturación. Además de los efectos materiales que estas políticas tuvieron en dichas comunidades, una estrategia clave fue el cambio en la categorización social. Muchas comunidades indígenas comenzaron a ser clasificadas únicamente como campesinas, una maniobra que respondía a los objetivos del diseño indigenista. Este enfoque conceptualizaba al indígena

como un sujeto dispuesto a integrarse pacíficamente al proyecto de nación, al progreso y al desarrollo, siempre en términos acordes con los intereses del Estado.

En este contexto, las rebeliones indígenas, que se mantenían en resistencia frente a los intereses capitalistas y estatales, dejaron de ser reconocidas como tales y fueron etiquetadas como movimientos campesinos. Por ejemplo, es muy significativo que ante el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el gobierno federal negó su carácter indígena. El entonces presidente Carlos Salinas de Gortari declaró el 6 de enero de ese año: “Una organización emergió en el estado de Chiapas... Profesionales de la violencia, ajenos a los esfuerzos de la sociedad chiapaneca, asesaron un doloroso golpe... Este no es un alzamiento indígena, sino la acción de ese grupo violento... en contra de lo que los mexicanos durante tantas generaciones con gran esfuerzo hemos construido” (Salinas de Gortari, 2024).

Esta narrativa oficial intentaba contradecir el relato de los grupos indígenas rebeldes, ya que estos desafiaban el discurso indigenista y sus supuestos logros.

Por otro lado, muchas comunidades indígenas comenzaron a definirse a sí misma como campesinas debido a las limitaciones de las políticas estatales, que ofrecían apoyos principalmente a campesinos en lugar de a indígenas. Los programas rurales, orientados al desarrollo del campo, estaban diseñados para beneficiar a campesinos, mientras que los programas dirigidos específicamente a indígenas, como los implementados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), se enfocaban en la asimilación cultural y social, promoviendo que los indígenas adoptaran la identidad campesina (Coller y Lowey, 2005, p. 164).

Con la implementación del modelo neoliberal, la tierra se transformó en un activo de mercado, y los campesinos adquirieron relevancia como fuerza laboral móvil, cada vez más trasnacional (Coller & Lowey, 2005, p. 164).⁶ El apoyo estatal al campo se ajustó a estas prioridades, dejando a las comunidades indígenas con escasos incentivos para identificarse con la categoría de campesinos impuesta por el Estado, especialmente en su identificación despojada de etnicidad. Frente a esto, muchas comunidades retomaron su identidad indígena como un acto de resistencia, reclamando su derecho a ser reconocidas como sujetos distintos y con derechos propios.

Otra de las causas fue la aceptación, por parte de representantes de comunidades campesinas no indígenas, de la reforma constitucional del Artículo 27, que hasta entonces impedía la venta o privatización de la propiedad ejidal. Esta reforma marcó un punto de ruptura, ya que la gran mayoría de las comunidades indígenas rechazaron identificarse como campesinas, a diferencia de lo ocurrido en momentos previos (De Ita, 2019, p. 98).

Como se ha mencionado y se seguirá desarrollando en este trabajo, muchos de los movimientos indígenas de las últimas décadas del siglo XX centraron sus demandas

6 El término neoliberalismo fue acuñado por Alexander Rüstow, economista alemán, en 1938. El principal promotor fue el economista austriaco Friedrich August von Hayek. Este último fue un representante del liberalismo que asumía que los mercados debían permanecer fuera de toda regulación estatal y gubernamental (Espinoza y Rodríguez-Burgos, 2022, p. 60). Según David Harvey el neoliberalismo consiste en una teoría de prácticas políticas y económicas que sostiene que el bienestar humano puede lograrse mejor a través de la liberalización de las libertades empresariales e individuales dentro de un marco institucional definido y guiado por la propiedad privada, la libertad del mercado y del libre comercio. Para el neoliberalismo el papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas (Harvey, 2007, p. 6). El modelo asume y promueve que debe haber una privatización de empresas y de servicios púnicos para promover la eficiencia bajo el supuesto de que el mercado es el mejor promotor de la distribución de recursos (Harvey, 2007, 65-67). El modelo también insiste en la reducción del gasto público con la intención de promover la limitación de dicho gasto en áreas de la educación, salud y bienestar promoviendo, a su vez, la auto-responsabilidad en dichas necesidades (Harvey, 2007, pp. 75-78). Parte importante de la ideología sobre la que se soporta el modelo es el individualismo y la responsabilidad personal. Se supone la idea de que los individuos son responsables de su éxito o fracaso, y no tiene que ver con las condiciones estructurales o colectivas.

en la autonomía y en la autodeterminación, reivindicando el control sobre sus territorios como un eje fundamental de sus luchas. Este punto se tratará más adelante en este trabajo.

Por otro lado, el fin de la Guerra Fría contribuyó significativamente a un cambio conceptual en el movimiento indígena. La adopción del término “indígena” comenzó a confrontarse con los marcos de análisis predominantes en la sociedad mexicana, basados en interpretaciones marxistas o socialistas centradas en la lucha de clases. Durante mucho tiempo, el activismo en favor del campesinado se planteaba en esta clave. De modo que el apoyo al activismo indígena generaba otra definición de las formas de dominación y de opresión estatal que se adecuaba más a las exigencias y necesidades propias de los movimientos indígenas. Exigía un nuevo enfoque de análisis de que no quedara circunscrito a las luchas de clases, sino al de una sociedad plural y diversa. Este nuevo enfoque se adecuaba con análisis que respondían a la emergencia mundial de demandas de grupos llamados minoritarios por su representación y sus derechos (Coller y Lowey, 2005, p. 164).

El ascenso del neoliberalismo en México

En la década de los ochenta, México enfrentó una grave crisis económica conocida como la “Crisis de la Deuda”, resultado tanto de factores internos como de un contexto de recesión global. Durante los años setenta, el gobierno mexicano se endeudó significativamente con organismos bancarios internacionales, instituciones privadas, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, bajo la premisa de que los ingresos petroleros garantizarían el pago de la deuda. Sin embargo, a principios de los ochenta, los precios del petróleo colapsaron, provocando una drástica caída de los ingresos fiscales y debilitando la capacidad del país para cumplir con sus compromisos financieros.

Simultáneamente, la Reserva Federal de Estados Unidos aumentó las tasas de interés como respuesta a su alta inflación, lo que encareció los pagos de deuda externa para México. Esta combinación de factores volvió la deuda insostenible, agravada por un elevado déficit fiscal interno, la dependencia de las importaciones y una fuga masiva de capitales (Cárdenas, s.f.).

En agosto de 1982, el gobierno mexicano anunció la suspensión de pagos de la deuda externa. En respuesta, el presidente José López Portillo devaluó el peso debido al agotamiento de las reservas internacionales. Esto disparó la inflación y llevó a la nacionalización de la banca en un intento de contener la crisis, lo que, a su vez, profundizó la desconfianza de los inversionistas y aceleró la salida de capitales.

Con el cambio de gobierno, Miguel de la Madrid obtuvo en préstamo del FMI para reestructurar la deuda, condicionado a la implementación de severas políticas de austeridad y reformas estructurales (Reyes, Tovías, y Villareal, 1989, pp. 12-13). Estas incluyeron recortes al gasto público, privatizaciones y la liberación de sectores clave de la economía (Marois, 2013, p. 315).

En 1987, la Bolsa Mexicana de Valores colapsó tras años de especulación desde 1983, mientras la producción económica seguía deteriorándose. Este desplome, con fuga de capitales, inflación y contracción económica, marcó un punto crítico. Para afrontarlo, el gobierno implementó el Pacto de Solidaridad Económica, destinado a frenar la inflación y estabilizar la economía (Salazar, 2004, p. 110), pero sus soluciones crearon una burbuja que estalló. Durante el sexenio de Salinas (1988-1994), el pacto se transformó en el Pacto de Estabilidad y Crecimiento Económico (PECE), que logró controlar la inflación, pero

renegoció la deuda externa en términos más desfavorables. El gobierno promovió el modelo neoliberal, incluyendo la venta de empresas paraestatales, la reducción de gasto público y reformas al sistema de seguridad social. La reforma agraria permitió la privatización de tierras ejidales, y en 1992 se concretó el TLCAN, consolidando el modelo neoliberal (Salazar, 2004, p. 110). Los gobiernos neoliberales señalaron al ejido como la principal causa de la crisis rural, argumentando que el reparto agrario debilitaba la propiedad privada y desalentaba la inversión (De Ita, 2019, p. 96). Se culpó al modelo ejidal de la pobreza rural, el mal funcionamiento del mercado de tierras y la corrupción. (De Ita, 2019, p. 96).

Con base en estos diagnósticos, se diseñó un proyecto de modernización del campo cuya pieza central fue la contrarreforma al Artículo 27 constitucional. Este cambio permitió y fomentó la privatización de las tierras ejidales mediante la reforma a la Ley Agraria. La nueva normativa eliminó las restricciones sobre la venta y renta de tierras, facilitando la creación de asociaciones entre ejidatarios e inversionistas, incluidos extranjeros, y abriendo así el sector agrario a la inversión extranjera directa.

En la línea de estas reformas, se desmantelaron los aparatos económicos del Estado dedicados al apoyo del sector rural, y se suprimieron las políticas de fomento a la economía campesina. Esto dejó a las comunidades rurales en una posición de vulnerabilidad, al depender únicamente del mercado para su desarrollo económico.

Las consecuencias sociales de esta reforma fueron profundas, afectando las formas tradicionales de organización familiar y comunitaria. Además, se incentivó la migración hacia zonas urbanas o hacia el extranjero, agravando la despoblación rural. En el ámbito ambiental, la reforma intensificó la sobreexplotación de tierras y recursos naturales, lo que resultó en deforestación, erosión del suelo y degradación de ecosistemas, ya que la lógica productiva priorizó el beneficio económico inmediato sobre la sostenibilidad ambiental (Cornelius y Myhre, 1998, p. 16).

A nivel político, las dirigencias de muchas organizaciones campesinas aceptaron la reforma, firmando acuerdos con el gobierno que fracturaron sus bases. Esto generó explosiones y desconocimiento de dirigentes por parte de las comunidades, debilitando aún más el tejido organizativo del campo. Como se mencionó anteriormente, este descontento fue un factor clave que muchas comunidades indígenas comenzaron a deslindarse de la categoría “campesinos” impuesta por el Estado, reivindicando sus propias identidades y formas de resistencia.

Al final, el proceso de implementación del modelo neoliberal en el campo no solo fue consecuencia de la globalización económica y de las recomendaciones de organismos internacionales como el FMI y el Banco Mundial, sino que también se convirtió en una causa de múltiples conflictos sociales, económicos y ambientales. Este modelo transformó profundamente las dinámicas rurales, consolidando un enfoque de mercado que, si bien favoreció ciertos sectores empresariales, dejó a millones de campesinos e indígenas en una situación de precariedad.

Del neoliberalismo al multiculturalismo: la reformulación estatal frente a la resistencia indígena

El término “multiculturalismo” surgió en las décadas de los 60 y 70 en países como Canadá, Australia, Gran Bretaña y, en gran medida, Estados Unidos. En el caso de Canadá, el enfoque se centró en cuestiones constitucionales y agrarias relacionadas con aspectos jurídicos y con el estatuto de los pueblos indígenas (Meer y Modood, 2012, p. 180). Inicialmente, tanto en Canadá como en Australia, el concepto se representó como

una ampliación de los valores liberales y una promesa de igualdad ciudadana. Desde un punto de vista político, se desarrolló principalmente como un medio para integrar inmigrantes, facilitando su rápida asimilación (Meer y Modood, 2012, p. 180).

En este sentido, la demanda asociada al multiculturalismo fue la de pertenencia al Estado-nación bajo condiciones de igualdad política, es decir, como ciudadanos. Sin embargo, esta exigencia de igualdad incluía también el reconocimiento de las identidades particulares de estos grupos. Para ello, se proponía que el Estado debía reconocer las injusticias históricas cometidas contra las llamadas minorías.

En Canadá, que probablemente fue el principal centro de debate en los inicios del multiculturalismo, la adopción de este modelo en 1971 formó parte de una “revolución liberal” en ese país. Este proceso comenzó con la *Declaración Canadiense de Derechos* en 1960, que se centró en la protección de derechos individuales como la libertad de religión, expresión, prensa, así como el derecho a la libertad y la seguridad personal (Kymlicka, 2006, p. 2). Antes de dicha declaración, Canadá carecía de una legislación específica para proteger estos derechos. Esta “revolución” culminó con la adopción de la *Carta de Derechos y Libertades* en 1982.

Así, el multiculturalismo fue concebido como una extensión natural de la lógica liberal basada en los derechos individuales, la libertad de elección y la no discriminación. El modelo liberal del multiculturalismo se fundamenta en el principio de que todos los individuos deben ser libres para tomar sus propias decisiones: si desean expresar su identidad étnica y religiosa, y cómo hacerlo. Además, se espera que todos los grupos respeten los valores liberales básicos, como los derechos humanos y la democracia (Kymlicka, 2006, p. 2).

Ahora bien, aunque el multiculturalismo se presentó como un planteamiento de avanzada en el reconocimiento de derechos, en el fondo terminó siendo una forma de afirmación del colonialismo. Como señala Glen S. Coulthard, el dominio estatal-colonial no depende solamente del ejercicio de la violencia estatal, sino también de su capacidad para incitar a los pueblos indígenas a identificarse, explícita o implícitamente, con formas de reconocimiento profundamente asimétricas, construidas dentro de marcos históricos colonialistas (Coulthard, 2014).

De este modo, el multiculturalismo, al reconocer y definir las diferencias y particularidades, configura un sistema de gestión de la diversidad. Según Coulthard, las relaciones gubernamentales instrumentalizan a los pueblos indígenas mediante una subjetividad neocolonial impuesta, cooptándolos para que se conviertan en agentes de su propio despojo (Coulthard, 2014).

El núcleo del proyecto cultural del neoliberalismo no está en un individualismo radical, sino en la creación de sujetos que se gobiernan a sí mismos conforme a la lógica del capitalismo globalizado. En este sentido, el pluralismo promovido por el multiculturalismo, que aparentemente desafía la ideología homogeneizadora nacionalista del siglo XX, en realidad estaba diseñado para facilitar la gobernanza. La dinámica del capitalismo globalizado requería la construcción de una “buena etnicidad” en contraposición a una “etnicidad disfuncional” (Hale, 2016, p. 17).

Según Charles Hale, el surgimiento y afianzamiento del neoliberalismo, que además de ser un modelo económico representaba un proyecto cultural, permitió la recepción de múltiples exigencias de autonomía por parte de los pueblos indígenas (Hale, 2016, p. 17). Sin embargo, esta recepción fue limitada en relación con la radicalidad de las demandas. Más bien, el objetivo parecía solidificar las identidades en función de los intereses del mercado y de la gobernanza.

No obstante, esta dinámica trajo ciertos beneficios a grupos específicos,

como la incorporación de miembros de comunidades indígenas en esferas políticas e institucionales. También es cierto que algunas comunidades lograron obtener beneficios concretos. Sin embargo, los derechos que pudieron haberse conquistado o las demandas que pudieron haberse satisfecho no podían violar la integridad del sistema productivo, especialmente aquel vinculado a la economía globalizada (Hale, 2016, p. 18). En otras palabras, el neoliberalismo permite que los pueblos indígenas se organicen, siempre y cuando no acumulen suficiente poder para cuestionar las prerrogativas del Estado (Hale, 2016, p. 18).

Por ejemplo, el reconocimiento de los derechos sobre la tierra otorgado a los pueblos indígenas en la década de 1990 no representaba una amenaza para el orden político ni para la economía capitalista global. Esto se debe a que las mismas dinámicas económicas terminarían orientando las actividades económicas de las comunidades hacia el mercado, ya sea en el turismo o en la producción agrícola o de bienes artesanales (Hale, 2016, p. 18). Las diversas prebendas económicas institucionales -provenientes tanto de gobiernos como de organismos internacionales-, ofrecidas a través del reconocimiento y autorreconocimiento de las comunidades como indígenas, han tenido precisamente el propósito de integrarlas al mercado global.

De esta manera, el neoliberalismo y su ideología del multiculturalismo construyeron una figura del indígena definida por su carácter cultural compatible con los proyectos políticos culturales y económicos de la nación y del capitalismo globalizado. Esta figura contrastaba con la de otro sujeto, también históricamente denominado indígena, que se caracterizaba por su indisciplina, por ser conflictivo y vengativo. Mientras que el “indígena permitido” era premiado y recompensado, su contraparte era relegada a los espacios racializados de pobreza y exclusión social (Hale, 2016, p. 18).

Este contraste sirvió como argumento para demostrar que el único camino viable para los indígenas era su integración al mercado, el capitalismo, a la nación y a su cultura. El indígena no alineado fue responsabilizado de su propia pobreza y marginación social.

De este modo, se puede afirmar que el proceso de reconocimiento de identidades no ha estado acompañado de un procedimiento efectivo de redistribución. En un contexto donde el capitalismo se globaliza, la definición de particularidades tiende a marginar y desplazar los procesos redistributivos. Esto se vincula con la reificación de las identidades, que atomiza las luchas sociales y genera una percepción de imposibilidad para establecer alianzas a partir de la identificación de los orígenes comunes de la dominación.

La reificación de la identidad promovida por el multiculturalismo liberal en el marco del Estado-nación parte, por un lado, de un reconocimiento basado en subjetividades históricamente construidas por el mismo Estado. Además, desarticula las dinámicas internas de autonomía organizativa al imponer presiones para asumir pretendidas identidades colectivas e individuales “auténticas”. Frente a tales presiones, los intentos de disidencia o experimentación cultural suelen interpretarse como formas de deslealtad.

La coerción que surge del fetichismo identitario opera a través de la imposición de una identidad grupal única, simplificada de manera drástica, que niega la complejidad de las personas, la multiplicidad de sus identificaciones y las tensiones entre diversas filiaciones. Esta dinámica oculta y enmascara las luchas internas dentro del grupo por la autoridad y el poder para representarlo (Fraser, 2000, p. 112).

En este sentido, la reificación de la identidad cultural permite al Estado-nación justificar su ejercicio de poder sobre los grupos “diferentes”, reduciendo sus demandas

a parámetros predefinidos por el mismo orden estatal. Esto no solo desvía la atención de las luchas reales y concretas por la redistribución, sino que también las deslegitima al encuadrarlas dentro de un marco diseñado para perpetuar el *status quo* (Fraser, 2000, p. 112).

El multiculturalismo en México: discurso estatal y contrainsurgencia simbólica

A nivel global, durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX), la figura indígena adquirió una presencia destacada tanto en el discurso público como en su papel como voz en proceso globalizadora. Este protagonismo emergente en el ámbito político internacional tomó como referencia movimientos previos, como el de la negritud en los años cincuenta, impulsado por la influyente revista *Presencia Africana* (Clifford, 2013, p. 16).

En este contexto, el movimiento indígena norteamericano conocido como *Red Power Movement* desempeñó un papel crucial, configurándose como una fuerza política con alcances internacionales en términos de movilización y organización. Este movimiento fue influido por los movimientos afroamericanos de derechos civiles y la lucha contra la discriminación racial. Entre sus acciones más significativas se encuentran la ocupación de Alcatraz (1969-1971), la protesta en el *Bureau of Indian Affairs* (1971) y la ocupación de *Wounded Knee* (1973). Gracias a estas iniciativas, se lograron importantes reformas legales en Estados Unidos, como la Ley de Autodeterminación India y Asistencia Educativa de 1975, que otorgó mayor autonomía a las tribus y control sobre programas educativos y de bienestar (Centro de Recursos Informativos de la Embajada de los Estados Unidos, s.f., p. 8).

En este contexto global, se consolidó una forma de posicionamiento cultural y político que James Clifford ha conceptualizado como *indigenitudo* (*Indigénitude*). Este término describe las identidades y prácticas dinámicas mediante las cuales los pueblos indígenas han reclamado, negociado y redefinido sus identidades en los siglos XX y XXI (Clifford, 2013, p. 16). Dicho concepto refleja las estrategias que las comunidades indígenas han desarrollado para construir un sentido de pertenencia y agencia en entornos donde las identidades sociales y culturales están en constante negociación (Clifford, 2013, p. 26).

El auge de movimientos sociales que buscaban reivindicaciones colectivas de pueblos indígenas y otras minorías étnicas generó respuestas diversas por parte de los Estados-nación. En este marco, el multiculturalismo emergió como una teoría política y cultural que ofrecía herramientas para enfrentar estas demandas. Sin embargo, estas respuestas variaron en su intención: desde iniciativas que buscaban genuinamente atender las exigencias, hasta aquellas que pretendían, en última instancia, suprimir o neutralizar dichos movimientos. En el caso de México, el multiculturalismo, como teoría ideológica liberal, se introdujo formalmente en la reforma al artículo 4º constitucional en 1992.

Esta reforma reconoció la composición pluricultural de la nación mexicana, sustentada en los pueblos indígenas, y estableció que el Estado debía proteger y promover el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social. Además, se garantizó a las comunidades indígenas el acceso a la jurisdicción estatal, marcando un cambio significativo en el marco legal del país (SCJN, 2017).⁷

7 La reforma al artículo 4º, referente al reconocimiento de los derechos indígenas, posteriormente se trasladó

En el marco de la reforma constitucional, el gobierno federal, con el apoyo de la Secretaría de Desarrollo Social, el Departamento del Distrito Federal, la Procuraduría Agraria y el Instituto Nacional Indigenista, organizó a finales del abril el “Primer Encuentro Continental de la Pluralidad”. Este evento reunió a representantes de 70 pueblos indígenas provenientes de América Latina, Estados Unidos y Canadá, con la participación de delegados de 51 países de América y 33 comunidades de México (Jáuregio y Bonfilioli, 1992). Su principal objetivo fue promover el reconocimiento y la celebración de la diversidad cultural de los pueblos indígenas en América Latina.

A primera vista, la adopción del multiculturalismo podría interpretarse como un giro contrario al proyecto político históricamente hegemónico de México. Sin embargo, un análisis más crítico revela que este multiculturalismo fue en realidad una herramienta para reafirmar dicho proyecto. Una de las primeras evidencias de esta intención radica en que la diversidad cultural se circunscribió al ámbito estatal, subordinándola a la necesidad de su validación y reconocimiento por parte del Estado. Este enfoque contravenía directamente las demandas de autogestión que muchos movimientos indígenas habían planteado.

En otras palabras, al supeditar la diversidad cultural al marco estatal, el multiculturalismo operó como una estrategia asimilacionista disfrazada de reconocimiento. En lugar dar poder a las comunidades indígenas en sus esfuerzos por la autodeterminación, esta postura consolidó un sistema en que la diversidad era reconocida solo en la medida en que no desafiará las estructuras de poder y control del Estado (López Gómez, 2022, p. 181).

Como se ha señalado, el multiculturalismo, en el contexto de una rearticulación identitaria nacionalista vinculada a la expansión del capitalismo global representado por el neoliberalismo, tuvo como propósito central garantizar la unidad nacional mediante la asimilación al modelo de vida liberal, centrado en el individuo. Los grupos étnicamente diferentes serían reconocidos como tales únicamente en función de su adecuación y subordinación al modelo del Estado-nación.

La finalidad última de este reconocimiento fue contener la amenaza que representaban los movimientos indígenas de finales del siglo XX, especialmente el EZLN. Esto quedó evidenciado en la reforma constitucional de 1992, específicamente en el artículo 2º, cuya reestructuración en 2001 reforzó este enfoque. El texto constitucional establece que las formas de autonomía serían reconocidas siempre que respetaran el “pacto federal y la soberanía de los estados”. Además, señala que el Estado debe garantizar que los llamados indígenas tengan pleno acceso a la jurisdicción estatal (UNAM, 2001). Esta insistencia en promover la jurisdicción estatal sobre la autonomía indígena reafirma la soberanía del Estado, subordinando las formas de autodeterminación indígena a su control.

Por otra parte, el texto indica que serán las “constituciones y leyes de las entidades federativas” las que determinarán las características de la libre determinación y autonomía que “mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad” (UNAM, 2001). No obstante, el punto más revelador del espíritu multiculturalista de esta reforma se encuentra en la disposición que señala lo siguiente: “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco

al artículo 2º a raíz de la presión de los movimientos indígenas. La nueva reforma se realizó en 2001 planteando un reconocimiento más amplio de derechos indígenas incluyendo principios de autonomía y de libre determinación. Dice: “La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas... El derecho de los pueblos indígenas a su libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional” (UNAM, 2001).

constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional" (UNAM, 2001).

Este enunciado encapsula el núcleo del multiculturalismo presente en el reconocimiento constitucional: toda diferencia cultural debe supeditarse al Estado en función de la preservación de la unidad nacional. De este modo, el multiculturalismo operó como una estrategia política para neutralizar las demandas autogestivas de los pueblos indígenas y reafirmar el control estatal sobre las expresiones de diversidad cultural.

Los cimientos liberales del Estado mexicano, por definición, no permiten el reconocimiento ni la existencia de diferencias étnica que representen proyectos políticos alternativos al modelo generado, regenerado y promovido por el propio Estado. Reconocer legítimamente las diferencias culturales implicaría una contradicción en los fundamentos mismos de la estructura del Estado-nación moderno.

El Estado-nación mexicano consolidó sus bases liberales sobre la premisa de la *igualdad*. Durante el proceso de construcción nacional, bajo una matriz criollista, se buscó desmantelar la estructura estamentaria del régimen virreinal, de carácter monárquico y cristiano (Rodríguez Soriano, 2015, pp. 29-62). Discursivamente, los argumentos político-filosóficos se basaban en el racionalismo del pacto social y en la universalidad de los derechos. Sin embargo, el proceso histórico de la independencia tuvo como trasfondo la intención económica, política y social de la élite criolla por establecer su hegemonía frente a los peninsulares y las castas. En oposición al discurso que jurídica y culturalmente promovía el criollismo, la universalidad de igualdad fue reconfigurada en beneficio de los criollos. Esto fue posible gracias a la permanencia y adaptación del sistema racista que sustentaba el sistema de castas, ahora articulando en torno a la blanquitud y la occidentalización, de las que los criollos eran sus principales representantes.

El proyecto del Estado-nación mexicano promovió un progreso económico y la unidad nacional para consolidar la soberanía, evitar rebeliones indígenas y de las castas, y fortalecer el régimen capitalista con una población homogénea. Todas estas intenciones se soportaban en el mismo proceso civilizatorio colonial representado por los hispánicos y perpetrado por el criollismo.

El proceso de consolidación del proyecto de nación mexicano atravesó diferentes momentos históricos, desde los primeros planteamientos constitucionalistas, La Reforma, las campañas de exterminio, el porfiriato y su fundamento positivista, hasta el indigenismo y el cardenismo, entre otros. A lo largo de este trayecto, la identidad nacional se fue solidificando en torno al concepto del *mestizaje*. Este proponía que la nación mexicana se había formado a partir de la mezcla biológica y cultural entre lo indígena y lo español. Aunque en apariencia el discurso exaltaba el carácter inclusivo del mestizaje, en la práctica este proceso continuaba el proyecto civilizatorio colonial, promoviendo la occidentalización, la modernización y el blanqueamiento de la población.

El concepto mexicano del mestizaje se basaba en una supremacía racial que favorece lo blanco, lo español, lo occidental y lo europeo sobre todo lo demás. Lo indígena, en este esquema, se presenta como un obstáculo que debe ser eliminado para permitir el desarrollo nacional. Fundamentado en discursos históricos, culturales, biológicos, científicos y antropológicos, el mestizaje adopta un esencialismo que no solo jerarquiza las dinámicas de transformación poblacional, sino también las relaciones sociales. Así, en este esquema jerárquico, cuanto más se acerque una población a los estándares de lo racialmente blanco, mayor será su posición en la estructura socioeconómica de la nación.

Para mantener esta estructura, el concepto de mestizaje conserva y refuerza polos dicotómicos que organizan las relaciones intersociales, interétnicas e interculturales de

la población nacional. Lo indígena, por tanto, no es más que una construcción ideológica creada por los discursos de las élites económicas, políticas y culturales. A pesar de las pugnas internas entre estas élites a lo largo de la historia del país, el referente de la identidad nacional siempre ha sido “lo indígena”, pues esta categoría permite la afirmación de sus proyectos, tanto entre las élites mismas como frente al resto de la población.

En 1992 se conmemoraron 500 años del llamado “Descubrimiento de América”, una fecha de especial relevancia para el relato nacionalista, ya que se vinculaba al origen de la nación mexicana y otras naciones latinoamericanas. En México, las celebraciones del quinto centenario fueron bautizadas por el Estado como “Encuentro de dos mundos”, un lema que buscaba enmascarar la imposibilidad de la homogeneidad cultural propugnada históricamente el nacionalismo. Este lema también pretendía alinearse con las celebraciones de una supuesta comunidad iberoamericana, definida por un imaginado intercambio cultural y una idea de integración regional en el contexto de un mercado global (Juárez Mendoza, 2016, p. 8).

El Estado adoptó una postura ambigua y aparentemente contradictoria respecto a la identidad y la historia, lo cual quedó reflejado en dos elementos principales. Por un lado, las reformas constitucionales previamente mencionadas; y por otro, la aceptación de España como la rectora y tutora europea de América Latina en áreas como el apoyo a las instituciones democráticas, la defensa de los derechos humanos, el fomento del desarrollo económico y la garantía de acuerdos comerciales con naciones europeas (Escribano Úbeda-Portugués, 2005, p. 26).

El concepto de “encuentro de dos mundos” fue respaldado por intelectuales como Leopoldo Zea, quien desempeñó el papel de asesor general dentro del *Programa Conmemorativo del V Centenario* por acuerdo presidencial de la Comisión Nacional Conmemorativa del evento. Este discurso estatal reforzó la narrativa del mestizaje, insistiendo en la idea de una síntesis cultural como origen de la nación mexicana (Juárez Mendoza, 2016, p. 12).

El iberoamericanismo que promovió durante estas celebraciones encajaba perfectamente con el fundamento criollista del relato histórico del mestizaje. Este relato exacerbaba su hispanismo, reduciendo la parte indígena a un elemento folclórico distintivo que se asumía como constitutivo del occidentalismo mexicano. De este modo, el discurso del “encuentro de dos mundos” logró insertar la narrativa del mestizaje en un contexto cultural, histórico y económico globalizado, disfrazando sus contradicciones y violencias estructurales.

Asimismo, este discurso se articulaba de manera coherente con la imagen del indígena pacificado, incorporado al proyecto nacional, tal como lo había promovido el discurso posrevolucionario, especialmente a través del indigenismo. Así, el Estado no solo reforzaba la narrativa histórica de mestizaje, sino que también legitimaba su proyecto de integración nacional bajo un marco de continuidad colonial, adaptado a las exigencias del capitalismo global.

Como se mencionó anteriormente, el alzamiento zapatista de 1994 representó una poderosa interpellación que contradecía el discurso nacionalista articulado en torno a una de sus figuras centrales, actualizada históricamente: la imagen del indígena pacífico y dispuesto a integrarse al proyecto nacional. Esta narrativa se vinculaba, además, al discurso de prosperidad asociado con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). La irrupción del EZLN fracturó de manera contundente el discurso estatal que, a lo largo del siglo XX, había consolidado el nacionalismo mexicano.

La magnitud del desconcierto generado por esta interpellación quedó patente

en la respuesta inmediata del gobierno. Al romper con el imaginario nacionalista hegemónico, la primera reacción fue desidentificar al movimiento zapatista con lo indígena, como evidencian las declaraciones iniciales del entonces presidente Salinas de Gortari. Este desconcierto también se reflejó en la orden del ejército de mantenerse acuartelado mientras se evaluaba la posibilidad de diálogo.

Sin embargo, pase a la confusión inicial, la reacción del gobierno tomó un curso que se alineaba con las prácticas tradicionales de cualquier Estado frente a una amenaza interna: la represión violenta de la subversión.

En este contexto, la Secretaría de Gobernación difundió un discurso que calificaba a los rebeldes como una mezcla de intereses nacionales y extranjeros, vinculándolos con las guerrillas centroamericanas (Reynoso-Jaime & Nava Gómez, 2016, p. 25). Esta narrativa, como se mencionó, buscaba justificar en un primer momento una contraofensiva militar, respaldada por un marco simbólico que presentaba al TLCAN como el emblema de la modernización y el progreso de México.

En el Congreso, las reacciones fueron diversas. Los grupos de izquierda se dividieron entre quienes abogaban por el diálogo y quienes defendían la represión, mientras que numerosos políticos, tanto de izquierda como de derecha instrumentalizaron el conflicto para criticar al oficialismo. En este ámbito intelectual y académico también surgieron posiciones encontradas: algunos apoyaron el levantamiento armado, mientras que otros lo rechazaron (Leetoy, 2008, p. 77). Por su parte, la Iglesia Católica, salvo excepciones, condenó el alzamiento y acusó al obispo Samuel Ruíz y a sus colaboradores de fomentar la violencia y la desobediencia entre los indígenas (Leetoy, 2008, p. 27). Incluso, antropólogos que se reconocían como expertos en comunidades indígenas, tal como Arturo Warman, sostenían que la rebelión neozapatista no representaba a los indios por más que estuvieran incluidos en sus filas. Afirmó Warman el 16 de enero de 1994 que la pobreza y la discriminación facilitaron el reclutamiento indígena, pero que no eran la causa directa de la aparición de un movimiento político militar que propusiera una guerra total y prolongada (1994).

Con el paso del tiempo, el Estado no pudo sostener un discurso que negaba el profundo descontento histórico expresado por el levantamiento del EZLN y su fuerte componente indígena. A pesar de las posturas de escepticismo sobre la legitimidad de sus voceros y de muchas de las demandas como indígenas, el Estado tuvo que reconocer que se trataba de un movimiento indígena.

Conclusiones: La lucha zapatista, el multiculturalismo y los límites del Estado mexicano

El reconocimiento del EZLN como interlocutor legítimo por parte del Estado mexicano marcó un giro estratégico en la narrativa oficial. Sin embargo, este giro no significó una transformación estructural ni un compromiso real con las demandas de la autonomía y justicia social que representaba el movimiento. Por el contrario, el Estado utilizó las negociaciones en San Cristóbal de las Casas y los Acuerdos de San Andrés como herramientas simbólicas para proyectar una imagen de modernidad y pluralidad cultural, acorde con las expectativas internacionales en el marco del TLCAN.

Esta estrategia permitió al Estado consolidar su proyecto neoliberal al presentar un México aparentemente democrático e incluyente, sin alterar las dinámicas de poder ni las estructuras de opresión histórica que subyacen en la relación entre el Estado y las comunidades indígenas. El uso del multiculturalismo como discurso dominante no solo desactivó la potencia transformadora del neozapatismo, sino que también perpetuó las

violencias históricas que el movimiento buscaba confrontar.

En este sentido, la interpelación del EZLN al Estado, si bien significativa en términos simbólicos y culturales, fue absorbida por las narrativas nacionalistas y neoliberales que, lejos de resolver las desigualdades denunciadas, reafirmaron la centralidad del proyecto estatal en la construcción de la identidad nacional. Las demandas de autonomía se convirtieron en un recurso discursivo que el Estado instrumentalizó para fortalecer su legitimidad interna y externa, mientras las comunidades indígenas continuaron enfrentando las mismas condiciones estructurales de exclusión y desigualdad, a las que se sumaron el aumento de la represión militar y policial bajo el discurso de la seguridad nacional.

Así, el momento de mayor visibilidad del EZLN no logró romper las estructuras estatales; más bien, fue cooptado y resignificado para la consolidar la imposición del modelo neoliberal, transformando la narrativa sin transformar la realidad. Este proceso evidencia las tensiones entre la apertura democrática y la persistencia de un proyecto nacional que prioriza la estabilidad política y económica.

El análisis desarrollado en este estudio pretende contribuir en repensar la relación entre el discurso multiculturalista y la construcción de la identidad indígena en México desde una perspectiva crítica. Más allá de las narrativas oficiales que promueven la inclusión y el reconocimiento, los hallazgos evidencian cómo estos discursos han servido como una estrategia de legitimación estatal que, paradójicamente, puede perpetuar formas sutiles de exclusión y subordinación. Así, el presente trabajo contribuye a la comprensión de los procesos de reconocimiento cultural, ofreciendo un marco analítico que pueda aplicarse a otros contextos latinoamericanos.

Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1957). *El proceso de aculturación*. México: Universidad Autónoma de México.
- Aparicio Wilhelmi, M. (2009). La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas: El caso de México. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, (124), 13-38.
- Cárdenas, E. (s.f.). *La reestructuración económica de 1982 a 1994*. Departamento de Historia Económica de UCLA. Recuperado de <https://economichistory.ucla.edu/wp-content/uploads/sites/69/2017/11/cardenas.pdf>
- Caso, A. (1962). *Los centros coordinadores indigenistas*. México: INI.
- Caso Barrera, L. (2001). Entre civilización y barbarie: La visión de los historiadores liberales sobre la Guerra de Castas de Yucatán. En Y. Bitrán (Coord.), México: historia y alteridad. *Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena* (pp. 149-177). México: Universidad Iberoamericana.
- Centro de Recursos Informativos de la Embajada de los Estados Unidos. (s.f.). *Las tribus en los Estados Unidos* (p. 8). Consultado en <https://hn.usembassy.gov/es/information-resource-center/>
- Clifford, J. (2013). *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*. Londres: Harvard University Press.
- Coller, G. A., y Lowey, E. (2005). *Basta! Land and The Zapatista Rebellion in Chiapas*. Nueva York: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.
- Cornelius, W. A., & Myhre, D. (1998). Introduction. En W. A. Cornelius & D. Myhre (Eds.), *The transformation of rural Mexico* (pp. 1-24). San Diego: Universidad de California.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red skin, white mask: Rejecting the colonial politics of recognition* [EPub]. University of Toronto Quarterly. Toronto.
- De Ita, A. (2019). Las reformas agrarias neoliberales en México. *El Cotidiano*, 34(214), 95-107.
- Declaración del I Congreso Nacional Indígena. (1996). Recuperado de <https://www.congresonacionalindigena.org/>
- Declaración del V Congreso Nacional Indígena. (2017). Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2017/01/01/y-retumbo-informe-desde-el-epicentro/>
- Escribano Úbeda-Portugués, J. (2005). *La dimensión europea de la política exterior española hacia América Latina*. Madrid: Vision Net.
- Espinoza, J. C., y Rodríguez-Burgos, K. (2022). Política económica en México. *Revista Enfoques*, 20(37), 55-102.
- Raser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3, (107).
- Gobierno Federal y Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2014). Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviaría a las instancias de debate y decisión nacional. 16 de febrero de 1996. En J. de Val y C. Zolla (Comps.), *Documentos fundamentales del indigenismo en México* (pp. 760-761). UNAM
- Gómez, M. (2016). *Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en: entre la razón de Estado y la razón de Pueblo*. El Cotidiano, (196), 53-64.
- González Casanova, P. (1998). La formación de conceptos en los pueblos indios: El caso de Chiapas. *Nueva Sociedad*, 154, pp. 42-57.
- González Ulloa Aguirre, P. A. (2008). Introducción. En P. A. González Ulloa Aguirre (Coord.), *El multiculturalismo. Una visión inacabada, desde la reflexión teórica hasta los casos específicos*. México: UNAM, Plaza y Valdés.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

- Hale, C. (2016). Rethinking Indigenous politics in the era of the “Indio permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16–21.-Hernández Navarro, L. (1998). Serpientes y escaleras: Los avatares de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena. En L. Hernández Navarro & R. Vera Herrera (Eds.), *Acuerdos de San Andrés* (pp. 210–234). México: Ediciones ERA.
- Jáuregio, J., y Bonfilioli, C. (Eds.). (1992). *Primer Encuentro Continental de la Pluralidad*. México: INI.
- Juárez Mendoza, A. C. (2016). *Regiones imaginadas: Iberoamérica en el V centenario del descubrimiento de América (1989-1992)* (Tesis de maestría). Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), México.
- Korsbaek, L., y Sámano Rentería, A. (2007). El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad. Ra Ximhai: *Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 3(1), 195–224.
- Kymlicka, W. (2006, 16-18 de noviembre). *Testing the Bounds of Liberal Multiculturalism?* Ponencia presentada en la Conferencia sobre Políticas Públicas de la Fundación Trudeau: Musulmanes en las sociedades occidentales. Montreal, Canadá.
- Leetoy, S. (2008). La resistencia indígena negada: El movimiento neozapatista visto por sus críticos. *Revista Científica de Información y Comunicación*, 5, 74–124.
- López Gómez, L. (2022). El multiculturalismo en la Constitución Mexicana: Normalización y homogeneización de los pueblos originarios de México. *Crítica Jurídica. Nueva Época*, (4), 174–192.
- López y Rivas, G. (2005). *Autonomías indígenas en América Latina: Nuevas formas de convivencia política*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Martínez Espinoza, M. (2007). Derechos indígenas en América Latina: Emergencia política, autonomía y zapatismo. *Temas y debates*, (13), 131–155.
- Marois, T. (2013). The socialization of financial risk in neoliberal Mexico. *Review of Political Economy*, 46(3), 308–330.
- Meer, N., y Modood, T. (2012). How does interculturalism contrast with multiculturalism? *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 175–196.
- Mejía, M. C., y Sarmiento, S. (1987). *La lucha indígena: Un reto a la ortodoxia*. México: Siglo XXI.
- Meneses, I., y Damanet, A. (2012). El movimiento zapatista: impacto político de un discurso en construcción. *Revista Enfoques*, 10(16), 151–174.
- Morales Bermúdez, J. (2018). *El Congreso Indígena de Chiapas: Un testimonio*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Nación Multicultural. (s.f.). *Artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado de https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnóstico_y_perspectivas/leyes_declaraciones/9%20PROCURACION%20JUSTICIA/ARTICULO%202%20DE%20LA%20CONST.pdf
- Navarrete, F. (2019). *¿Quién conquistó México?*. México: Debate.
- Pérez Ruiz, M. L. (2003). El movimiento indígena nacional. ¿Único actor capaz de “desatar” el conflicto?. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(188-189), 103–119.
- Pla Brugat, D. (2011). Más desindianización que mestizaje: Una relectura de los censos generales de población. *Dimensión Antropológica*, 53, 69–92.
- Reina, L. (1988). La rebelión campesina de Sierra Gorda, 1847–1850. En F. Katz (Comp.), *Revuelta, rebelión y revolución: La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX* (pp.

- 135–163). México: Ediciones ERA.
- Reyes, R., Tovías, A., & Villareal, J. (1989). La crisis de la deuda. *Momento económico*, 44, 11–15.
- Reynoso-Jaime, J., & Nava Gómez, N. (2016). Certidumbre y sorpresa en la historia: La irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el contexto mexicano de modernización neoliberal. *Procesos Históricos*, 30, 21–37.
- Rodríguez Soriano, R. I. (2015). El nacionalismo criollo novohispano. En M. Pilatowsky & G. Castillo (Eds.), *Los intelectuales y la configuración de los imaginarios mexicanos* (pp. 29–62). México: UNAM.
- Rodríguez Soriano, R. I. (2023). La construcción conceptual del indio y del indígena en México. *Estudios del Discurso*, 9(2), 187–208.
- Ruiz, M. (1994). El Frente Independiente de Pueblos Indios. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(2), pp. 117-132.
- Salazar, F. (2004). Globalización y política neoliberal en México. *El Cotidiano*, 20(126).
- Salinas de Gortari, C. (2024). 1994. *Mensaje a la nación*. Recuperado de <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1994MAN.html>
- Sámano, M. Á., Durand, C., y Gómez, G. (2002). Los acuerdos de San Andrés Larraízar en el contexto de la declaración de los derechos de los pueblos americanos. En J. E. R. Ordóñez (Coord.), *Ánálisis interdisciplinario de la declaración americana de los derechos de los pueblos indígenas* (pp. 103-120). UNAM.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2017). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Recuperado de <https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/cpeum/documento/2017-03/CPEUM-004.pdf>
- Van der Haar, G. (2005). El movimiento zapatista de Chiapas: Dimensiones de su lucha. *International Institute of Social History*, 77, 1–24.
- Velasco Yáñez, D. (2001). La marcha zapatista al DF: Nueva iniciativa política. *Xipe Totek*, 37, 93-116.
- Warman, A. (1994, 16 de enero). Chiapas hoy. *La Jornada*.