

MULTICULTURALISMO. ENTUERTO CHIAPANECO

Gabriel Ascencio Franco

PROIMMSE-IIA-UNAM

Giovanni Sartori opone pluralismo a multiculturalismo. Su libro, apenas salido de la imprenta, en castellano, en marzo de 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, comienza a ser discutido, y todo indica será muy leído por el reconocimiento prodigado al autor en nuestro medio, por la brevedad y rigurosidad conceptual del texto y por su oportunidad para la reflexión acerca del panorama político mexicano y chiapaneco. Según Sartori, el pluralismo fue surgiendo en el devenir histórico sin ser un proyecto; consiste, ciertamente en la valoración positiva de la diversidad, pero no la fabrica. En cambio, el multiculturalismo es un proyecto predefinido: “propone una nueva sociedad y diseña su puesta en práctica”, se dedica a mostrar e intensificar las diferencias y llega a multiplicarlas. Erróneamente se ha pensado al multiculturalismo como continuación y extensión del pluralismo, cuando en verdad es su negación, indica. Y precisa: la diferencia entre pluralismo y multiculturalismo no es la oposición entre asociación voluntaria e involuntaria. La identidad de lengua o religión por ejemplo, se puede dejar, cambiar, enriquecer o agregar otras; incluso de las identidades fabricadas o resucitadas por el multiculturalismo se puede salir; claro, se puede en una sociedad abierta, pluralista, donde la libertad no se sacrifica a la igualdad como hace el proyecto multicultural; sin embargo, el multiculturalismo no quiere, como el pluralismo, liberar a las asociaciones, ni mucho menos liberar al individuo de las pertenencias de nacimiento:

El pluralismo se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en sub grupos de comunidades cerradas y homogéneas (Sartori 2001:127).

Para terminar, añade Sartori: el pluralismo se reconoce en el interculturalismo, este produce Europa, la comunidad europea; en cambio, el multiculturalismo genera Bosnia, da lugar a la balcanización. Tolerancia y pluralismo son conceptos enlazados pero diferentes. El “pluralismo *presupone* tolerancia”, tolerancia es respetar valores ajenos, pluralismo es hacer de diversidad y disenso valores que enriquecen, es la construcción de un sistema político de consenso alimentado por la discrepancia (Sartori 2001:17-21).

De la trivialización del vocablo pluralismo, queja de Sartori, como del manejo equivoco de otras nociones, surge en México y Chiapas infinidad de confusiones, entre las que destacan las siguientes.

1. El conflicto intracomunitario surge de la diversidad. Esta conclusión es el resultado de una encuesta realizada en 1997, cuando pregunté a los maestros indígenas, empleados en el sistema de educación bilingüe y bicultural acerca del origen del conflicto en las localidades donde trabajan¹. En efecto, la diversidad, explican, produce el conflicto: la existencia de individuos o familias adscritas a diferentes organizaciones campesinas, partidistas y religiosas impide la armonía y el cumplimiento de las disposiciones comunitarias. Incluso, cuando discutí con ellos el resultado de sus respuestas, sostuvieron que la homogeneidad permitiría a las comunidades indígenas unidad para encauzar sus demandas frente a las agencias del gobierno. En modo alguno advirtieron la ausencia de una conducta pluralista, enfatizaron que en la diferencia está el origen de los problemas; sin embargo, confesaron su oposición a sujetarse al asambleísmo comunitario, aunque continuaron quejándose de la falta de unidad, de homogeneidad.

2. Educación intercultural es sinónimo de educación indígena. Así lo entiende la Dirección de educación indígena del gobierno del estado, a cargo de indígenas, la cual puso en marcha en San Cristóbal de Las Casas una licenciatura en educación intercultural hace un par de años, obviamente, para indígenas: no se entiende que la educación intercultural debe ser para todos, para hacernos a todos partícipes de una conciencia pluralista y en esa medida construir una sociedad del mismo cuño. Tampoco se percibe como necesaria, para el desarrollo de una educación intercultural, la desaparición del sistema paralelo de educación indígena. Pregunté esto a un antropólogo, enviado por la directora nacional del Instituto Nacional Indigenista a finales del sexenio zedillista, quien ofrecía una charla en el décimo aniversario de la Universidad Pedagógica Nacional subsede San Cristóbal. En su respuesta sostuvo era innecesaria la desaparición del sistema de educación indígena. Tal certeza, administrativamente no tiene problema quizá, pero para hacer educación intercultural tendría que diseñarse un solo programa nacional y en cada centro escolar habría de desarrollarse las adecuaciones pertinentes. Sin embargo,

¹ El 33% de los profesores dijo no existía conflicto pero no atribuyeron la armonía a ninguna causa. En cambio, 35% atribuyó la existencia o inexistencia de conflicto a la presencia o ausencia de diferentes partidos o iglesias; 25% atribuyó el conflicto al incumplimiento de trabajos comunitarios y; sólo siete por ciento de los profesores observó la existencia de conflictos menores resueltos sin dificultad en localidades donde existe respeto mutuo entre militantes de diferentes partidos e iglesias.

con todo y que las autoridades federales en materia indígena del presente sexenio han adoptado el discurso de la interculturalidad, o por eso justamente, porque son sólo las autoridades del ramo indígena, sucede que las acciones de gobierno persisten en un modelo multicultural de discriminación positiva o educación compensatoria para las minorías, con la agravante de la asignación de los maestros peor preparados para atender a los niños indígenas: los propios indígenas, muchos de ellos jóvenes improvisados como profesores apenas cursada la educación secundaria, quienes no saben leer y escribir, ni siquiera con elemental solvencia en castellano, mucho menos en las lenguas vernáculas tan pobremente desarrolladas en cuanto a su estandarización y enseñanza formal².

3. Educación familiar es igual a escolarización. Es una confusión presente en investigadores indígenas y mestizos (Sánchez Gómez 1998; De León 1999). Hablan y escriben libros sobre educación endógena, en ellos se confunde la socialización en el seno de la familia y la comunidad local con la escolarización. Comparan la socialización de los niños indígenas con la educación formal del sistema nacional para indígenas y no indígenas, cuando se debería comparar, en todo caso, los sistemas de educación para indígenas y para no indígenas; o bien, contrastar las formas de socialización del niño indígena y del mestizo. Estos autores persiguen cambios en la educación indígena, no en la educación nacional, en ese sentido son partidarios del multiculturalismo no del pluralismo, no de una educación intercultural, aunque utilizan el término entendiéndolo como una educación adecuada para los indígenas, cuando bien entendida,

² Tampoco sabe leer y escribir la mayoría de estos maestros después de años de servicio, además de haber terminado una licenciatura semiescolarizada y asistido a infinidad de cursos de capacitación, lo sé de mi propia experiencia de trabajo en la UPN en donde, dicho sea de paso se sufre del mismo defecto, se asigna a maestros a trabajar en la línea de antropología y lingüística, de las licenciaturas en educación indígena que allí se imparten, por ser indios, como si eso les capacitara profesionalmente. En la educación primaria, la improvisación de maestros es más grave, no se les entrena para la enseñanza del castellano como segunda lengua y se recurre a maestros indígenas creyendo que pueden enseñar la lengua indígena porque es su lengua materna, el resultado es que no se alfabetiza a los niños en su lengua materna, se hace en castellano, pero de una manera muy equívoca y pobre (Freedson y Pérez 1999); además, la asignación de centro de trabajo a los maestros es producto de criterios sindicales, los cuales provocan en muchos casos que el maestro asignado a una escuela no conozca la lengua materna de sus alumnos.

La acepción generalizada del término **interculturalismo** hace referencia a la interrelación entre culturas. Los términos **multiculturalismo** y **pluriculturalismo** denotan simplemente la yuxtaposición o presencia de varias culturas en una misma sociedad. [De ahí que] La **educación intercultural** es la educación del hombre en el conocimiento, comprensión y respeto de las diversas culturas de la sociedad en la que vive. [En cambio] La **educación multicultural** hace referencia sólo a los programas educativos que implican a dos o más grupos étnicos: zonas bilingües, minorías étnicas. [En realidad] La educación intercultural es más pretenciosa: se propone como apropiada para todos los centros escolares y para la educación no formal. Constituye un principio educativo general de la formación de todo ciudadano de las sociedades actuales. [Es decir] 'la opción intercultural no corresponde a programas dirigidos a ciertos grupos aislados, pues sólo se puede llevar a cabo en forma seria mediante una educación de todos... incluidos los no minoritarios' (Muñoz Sedano 1997:120-121).

De esta manera, a partir de imprecisiones se enfatiza las diferencias cuando no se les inventa como sostiene Sartori. Para dar ejemplo de ello se dice:

4. Ser indígena es ser ecologista, el apego a la tierra es un rasgo distintivo de la cultura indígena, forma parte de su cosmovisión.³ Es la opinión de Víctor Toledo (1992) acerca de decenas de organizaciones de campesinos indígenas, entre ellas la ARIC Unión de Uniones compuesta por unas 12,000 familias, en su mayoría de indígenas milpero-ganaderos, quienes convirtieron gran parte de la selva lacandona en pastizales, claro con el apoyo del mercado de becerros y el financiamiento internacional. En el mismo sentido de la invención o exaltación de la diferencia, un intelectual de origen indígena (Pérez Pérez 2000), cuenta en su tesis de maestría cómo su abuelo lo llevo a conocer los límites de su heredad y le enseñó el apego a la tierra. Sin embargo, esta conducta, antes que una particularidad

³ Araceli Burguete (2000:279) señala esta confusión, plantea que "chamulas y zinacantecos no protegen el agua o realizan las prácticas ceremoniales de protección al manantial porque tengan una absoluta voluntad o convencimiento pleno para hacerlo, lo hacen obligados por el sistema coercitivo y porque el bien, que está siendo regulado, resulta vital para sus sobre vivencia." Al respecto agrega: "Esta precisión es importante porque con frecuencia se argumenta ciertas 'vocaciones' ecologistas de los indígenas como elementos inherentes a su cultura. En realidad sucede exactamente lo contrario."

indígena, es un hecho recurrente también entre campesinos y rancheros mestizos⁴, y aun más, es algo compartido por las sociedades agrícolas no industriales, ya Fustel de Coulanges investigó la existencia de tales sentimientos y comportamientos entre los griegos y romanos antiguos. En la tesis que comento, se cuenta también de las diferencias entre las creencias aprendidas en la familia y las enseñadas en la escuela, lo cual, según mi entender y testimonio, pasa igual a un niño de familia católica de la ciudad que asiste a la escuela laica.

5. Los indios tienen el monopolio de las relaciones comunitarias y de la resolución de conflictos por usos y costumbres. En una reunión de estudiosos de las elecciones municipales de Guerrero, Oaxaca y Chiapas, celebrada en San Cristóbal de Las Casas en septiembre del 2001, no hubo argumento que moviera a los investigadores a detenerse un poco en torno a la falsedad de esta noción tan difusa como superficial. Nada les dicen los estudios recientes acerca de las elecciones en Chiapas (Viqueira y Sonnleitner 2000; Sonnleitner 2001), los cuales muestran un comportamiento electoral en los municipios indígenas de los Altos de Chiapas muy similar al de otros municipios rurales poblados por mestizos; tampoco les dirían nada los estudios sobre sociabilidad ranchera de Barragán (1990; 1997) y los de Tomé y Fábregas (2000) entre otros.

⁴ Acerca de los rancheros Sonia Toledo (1999:179-180) explica en su tesis de maestría cómo la tierra es para los finqueros una forma de vida, mucho más que un simple recurso económico: "...debo reconocer de manera autocrítica que cuando hice del trabajo sobre el movimiento agrario, me llamaba extraordinariamente la atención que los rancheros encabezaran a los policías y pistoleros para recuperar sus ranchos. Entonces, consideraba que esa era una manifestación de 'su atraso'; es decir, más que tratar de entender o explicar porqué actuaban así, me limité a emitir un juicio de valor. Hoy, después de asomarme a esa complicada madeja de las fincas, considerando la perspectiva de algunos de los miembros del grupo finquero, puedo señalar, lo que de algún modo he tratado de presentar hasta aquí: que la tierra para los propietarios era más que un recurso económico, su control fue uno de los elementos fundamentales para configurarlos como finqueros –viejos finqueros o nuevos, grandes, pequeños o medianos, de viejo o reciente mestizaje cultural, de residencia en la finca o en el pueblo, etcétera... Es decir, la tierra representó también una forma de vida y la mayor o menor cercanía con ella, se traducían en estilos diferentes de vida. (...) entre rancheros, las fincas representaban también uno de los principales espacios de recreación para sus propietarios, residentes de ellas o no. Era el lugar en donde se celebraban las festividades; del santo patrón, las bodas, los cumpleaños, etcétera. Por lo tanto, la finca constituía el principal espacio de encuentro entre las familias finqueras, en donde se reforzaban amistades, vínculos afectivos, lealtades y solidaridad de grupo. Era también el espacio para juntar a los parientes y amigos más cercanos en otro tipo de actividades recreativas como la cacería o la pesca; para competir en el manejo de recursos y habilidades, mostrar el ganado, el conocimiento sobre éste, las instalaciones, etcétera. Es decir el control sobre la tierra, permitía reforzar y reproducir los atributos más preciados entre los rancheros (...). De esta forma, la disputa por la tierra fue la disputa por un recurso que abarcaba más que la cuestión económica; quienes vivían completamente apegados a ella trataron de defenderla 'con la sangre', como señalaban los propietarios en sus denuncias periodísticas."

Se atribuye a la cultura indígena comportamientos difundidos en toda comunidad local, indígena o mestiza, y en son de esta confusión y muchas otras, se persigue alcanzar un trato legal diferente para los indígenas que va más allá de la discriminación positiva de las políticas compensatorias. Se persigue la autonomía y se lamenta la ausencia de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, pues la reforma sancionada por el legislativo, el presente año, sólo les confirió el estatus de objetos de interés público; el argumento más fuerte del legislativo fue contra la segregación y la balcanización. Hicieron bien, habría dicho Ikram Antaki (2001): el bienestar de los ciudadanos está en el fortalecimiento de las instituciones de la república, en la representación ciudadana, no en la consagración de derechos de estatus en nombre de la democracia directa y la diferencia cultural; y quizá habría puntualizado: para los indígenas sería condenarlos a la segregación legalizada, a la indefensión frente al autoritarismo caciquil y asambleísta, como han dicho otros (Viqueira 2001).

6. Estado y sociedad son cosas diferentes. Quienes abogan por el multiculturalismo, en Chiapas, conciben a la sociedad civil y a la sociedad política como actores sociales cuando se trata de categorías analíticas. Quienes celebran las virtudes de la “sociedad civil”, aparte de apuntalar al neoliberalismo al cual pretenden combatir cuando piden más sociedad y menos Estado, ignoran que el Estado es una forma de organización que se da la sociedad en contraposición al estado de naturaleza. El estado es la forma del *ser* de la sociedad de contrato (Rossi y Krader 1982), contrato establecido en la constitución (Díaz y Díaz 1992).

7. La sociedad está compuesta por conquistadores y conquistados, mestizos dominantes, indios dominados. De la misma manera como se escinde sociedad y Estado, se asume sin reflexión la idea de una sociedad dual, dividida entre conquistados y conquistadores, un anacronismo fehaciente, producto de la exaltación de las diferencias culturales y la confusión entre categorías identitarias y de organización social, lo cual provoca la certeza de la necesidad de consagrar a los pueblos indígenas como sujetos de derecho. Una de las ponencias presentadas en el 5º Congreso Internacional de Mayistas celebrado en Xalapa en julio de 2001, en su análisis de la ley indígena expresa:

Lo que parió el Congreso fue una ley que, proclamando la existencia de pueblos indígenas, no les concedió un lugar específico en la estructura del Estado de derecho. No se les reconoció territorios propios, sino ‘lugares que ocupan’ y no pueden reconstituirse a partir de la unión de municipios de mayoría indígena como sí lo señalaba

la iniciativa de la COCOPA. En el colmo de la mala conciencia, se puso en la ley una serie de obligaciones estatales (que si no se cumplen, no pasa nada) y que además incluye la falsa concepción de que [los] pueblos indios sólo saldrán de la marginación gracias a la asistencia que los mestizos han decidido otorgarles (Alonso 2001:24).

De esto se sigue, a mi entender, que la clase política en el Congreso, únicamente representa a los mestizos, los únicos que forman parte de ella; es decir que no hay indígena alguno en dicha clase: los intelectuales, políticos, legisladores y funcionarios indígenas no existen. Es el mismo razonamiento que asimila mestizo-indígena a explotador-explotado. Pero, en verdad no existe un pueblo mestizo el cual se impone a otros pueblos; existe una clase política en la que participan indígenas y no indígenas, quienes se hacen elegir, dictan las leyes y dirigen el gobierno y administran la legalidad.

8. Los pueblos indígenas deben ser sujetos de derecho. Esto quiere decir, según artículo de publicación reciente de *Letras libres*, sujetos beneficiarios del gasto público, ya que la demanda autonómica es expresión de:

...una rebelión indirectamente provocada por la acción económica y social del Estado, en sectores que así elevaron sus expectativas y que, por lo mismo, ahora quieren más. Por eso sus líderes insisten con tanta vehemencia en declarar a las comunidades 'entidades de derecho público', es decir, de gasto público, aunque esta demanda contradiga el principio de autonomía cultural. Pues es evidente que, al introducir más elementos modernos, la acción del Estado absorbería todos los remanentes de cultura ancestral, si es que quedan algunos. De hecho la forma misma de la protesta y la movilización indígena es de tipo occidental. Pero interfiere con ella el nudo ideológico (también occidental, aunque de origen marxista) de la 'autonomía' (Cota Meza 2001:50).

En este sentido, los pueblos indígenas no quieren la soberanía, sino la autonomía, nos explicó Miguel León-Portilla en la conferencia que dictó en la sala Alberto Domínguez de San Cristóbal de Las casas, en ocasión de su viaje para apoyar a los indígenas de Acteal y La Pimienta, dos localidades de Los Altos de Chiapas. ¿Por qué no destinó su donación al pueblo tseltal, al pueblo tsotsil? Supongo no encontró a sus representantes, pero podría preguntar por los consejos supremos

indígenas de la época echeverrista, a los cuales se trató de resucitar en Chiapas durante el gobierno de Patrocinio González. No lo hizo porque los tseltales o tsotsiles son grupos lingüísticos, no sujetos actuantes, actores sociales. Las etnias, no son actores, como dice bien de las clases François-Xavier Guerra (1988; 1989).

Para no dar más rodeos, un grupo lingüístico, cultural, identitario, étnico, ha de convertirse en un ente de organización social para aspirar a persona jurídica, colectiva o moral como se dice en el derecho mexicano. León-Portilla hizo sus donativos a la población de dos localidades, a los individuos y familias que asentados en un lugar, mantienen relaciones cara a cara permanentemente, donde prácticamente todos se conocen y están relacionados de alguna manera entre sí. Es decir, a dos comunidades locales, a dos sujetos de organización social, no a dos categorías étnicas o identitarias. La diferencia entre categorías identitarias y entes de organización social parecen claras para los indígenas, dos localidades de Ixtapa fueron excluidas del beneficio de una red de agua alimentada por un manantial ubicado en el municipio de Zinacantán, a pesar de ser zinacantecos y de que los agentes de la Comisión Nacional del Agua buscaron su inclusión. Floricultores y autoridades del municipio de Zinacantán explicaron: “esa gente sí es zinacanteca, pero ellos ya no cooperan con las autoridades de Zinacantán, sino con las de Ixtapa y allá están sus derechos” (Burguete 2000:211). Al respecto explica la autora de *Agua que nace y muere*:

desde la perspectiva del sistema de reciprocidad zinacanteco, el derecho a gozar de los beneficios de las aguas (...) sólo puede obtenerse a partir de la ciudadanía zinacanteca y sólo se tiene cuando se coopera y vive orgánicamente cohesionado y en corresponsabilidad con las necesidades y festividades del municipio, es decir, bajo el marco general del sistema de reciprocidad, que es lo que incluye y excluye (Burguete 2000: 211-212).

Ahora bien, aquí el problema es aclarar a qué designamos con el vocablo comunidad. Desde el presidente de la república hasta el político menor, los académicos y la población en general pensamos en “la comunidad” como un grupo humano asentado en una región, en un municipio o en una localidad y con demasiada frecuencia lo usamos como sinónimo de lugar. Entonces, en qué se piensa cuando se pide convertir en entes de derecho público a las comunidades indígenas: ¿se piensa en la población que habla una lengua o a la que habla una forma dialectal de ésta?; ¿la que pertenece a un barrio urbano o a un paraje con su agente municipal,

comité escolar y comisariado ejidal o de bienes comunales?; ¿se refiere a un municipio cuya vida comunitaria podemos identificar con la adscripción a un ayuntamiento, una parroquia con su santo patrón y su fiesta?

Ciertamente la legislación mexicana reconoce como personas morales, es decir, entes jurídicos colectivos: a la nación, los estados y los municipios; además, a las asociaciones civiles, mercantiles, profesionales, políticas, sindicales, cooperativas, mutualistas, científicas, artísticas, etcétera (De Pina 1997:404-405). Tanto los municipios como los estados son autónomos y mantienen una jurisdicción territorial, pero las asociaciones siendo también autónomas no la reclaman. Los indígenas mismos forman asociaciones como el Congreso Nacional Indígena y la Asamblea Nacional Indígena Pluriétnica por la Autonomía; también se asocian grupos de municipios, tanto los que cuentan con mayoría indígena como los puramente mestizos, lo cual está sancionado en el 115 constitucional. La constitución de asociaciones es el camino, a mi entender, para construir sujetos de derecho sin caer en la exclusión de unos por incluir a otros. De otra manera, tendría que establecerse tantos fueros como grupos de adscripción reclamaran sus diferencias; sus diferencias de origen, religión, lengua, cultura y las que resulten como reza la jerga judicial. Es decir, no sólo los indígenas cuentan con particularidades culturales, ningún grupo humano o comunidad local se agota en la media de la cultura nacional, urbana occidental; todas las adscripciones del “México profundo” reclamarían su particularidad, su autonomía y jurisdicción territorial. Por ejemplo, los rancheros mestizos del Potrero de Herrera estudiados por Barragán (1990), igual que los de otros lugares, con una cultura muy propia desarrollada a lo largo de los años, es el caso de la tierra caliente en el municipio de La Trinitaria, una zona de ranchos y rancherías bien identificada y diferenciada de la dinámica ejidal de los vecinos de la tierra fría, como de los de la propia tierra caliente del distrito de riego San Gregorio, de donde, por oleadas han venido siendo desplazados: en los decenios de 1970, 1980 y 1990.

En fin, para no seguir la enumeración de confusiones, imprecisiones o perspectivas como la existente entre propiedad intelectual y conocimiento popular, a propósito de patentes y biopiratería; o la presente entre legalidad y justicia, tan cara, en un sentido del término, a los abogados de la recuperación de tierras, como tan cara en la otra acepción del vocablo, a los propietarios invadidos, concluyó urgiendo a los académicos, como a los políticos, incluidos quienes prefieren asumirse “sociedad civil”, a evitar las nociones dualistas: la constitución de la sociedad no está dada por la oposición indio-ladino, comunidad-asociación, tradicional-moderno. La sociabilidad contemporánea se construye a partir de cuatro principios concurrentes, imbricados,

inextricable e inestablemente relacionados en sendas instituciones que los encarnan sin excluir de su seno la presencia de los otros tres. Tales instituciones son el mercado, el estado, la comunidad y la asociación. La cohesión social es producto de la interrelación y negociación entre los principios que guían a estas instituciones: la competencia dispersa en el mercado político y económico, el control jerárquico que entraña la organización estatal de la sociedad, la solidaridad espontánea vivida en la familia, la localidad y otros tipos de comunidad, así como la concertación o negociación que rige a las asociaciones (Smither 1994:297-298). Esta perspectiva, puede ser un punto de partida para seguir construyendo una sociedad pluralista, abierta, con pertenencias múltiples, en oposición a la sociedad propuesta por el multiculturalismo, cuyo proyecto es el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso, Jorge, 2001, "Los pueblos indios, la clase política dominante y la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena. Una crónica." Ponencia presentada en el 5° Congreso Internacional de Mayistas, 22 al 28 de julio, Xalapa, Veracruz.

Antaki, Ikram, 2000, *El manual del ciudadano contemporáneo*, Editorial Planeta Mexicana, México.

Barragán López, Esteban, 1990, *Más allá de los caminos. Los rancheros del potrero de Herrera*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

—, 1997, *Con un pie en el estribo. Formación y deslizamiento de las sociedades rancheras en la construcción del México moderno*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Red Neruda.

Burguete Araceli, 2000, *Agua que nace y muere. Sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantan*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cota Meza, Ramón, 2001, "Indigenismo y autonomía indígena", *Letras libres*, México, agosto, año III, número 32, pp. 47-50.

De Coulanges, Fustel, [1864] 1992, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, Porrúa, México.

De León Trujillo, Abraham, 1999, *Comunalidad y educación bilingüe intercultural en Chiapas*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

De Pina Vara, Rafael, 1997, *Diccionario de derecho*, Porrúa, México.

Díaz y Díaz, Martín, 1992, "Las relaciones de propiedad en el proceso de construcción nacional." En *El nacionalismo en México*, editado por Cecilia Noriega Elio, pp. 519-549. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Tomé, Pedro y Andrés Fábregas Puig, 2000, *Entre mundos. Procesos interculturales entre México y España*, El Colegio de Jalisco/Instituto Gran Duque de Alba/Universidad de Guadalajara, Zapopan.

Freedson González, Margaret Julia y Elías Pérez Pérez, 1999, *La educación bilingüe-bicultural en Los Altos de Chiapas. Una evaluación*, Secretaría de Educación Pública, México.

Guerra, François-Xavier, 1988, *México: del Antiguo régimen a la Revolución*, dos tomos, México, Fondo de Cultura Económica.

—, 1989, “Teoría y método en el análisis de la Revolución mexicana”, *Revista Mexicana de Sociología*, México, IIS-UNAM, Año LI, número 2, pp. 3-24.

Muñoz Sedano, Antonio, 1997, *Educación intercultural. Teoría y práctica*, Editorial Escuela Española, Madrid.

Pérez Pérez, Elías, 2000, “La crisis de la educación indígena en el área tsotsil de Los Altos de Chiapas”, Tesis de maestría, Universidad Iberoamericana, Puebla.

Rossi, Ino y Lawrence Krader, 1982, *Antropología política*, Anagrama, Barcelona.

Sánchez Gómez, Francisco Javier, 1998, *Sociedad y educación tseltal en Oxchujk'*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

Sartori, Giovanni, 2001, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid.

Streeck, Wolfgang y Philippe C. Smither, 1992, “¿Comunidad, mercado, Estado... y asociaciones? La contribución prospectiva del gobierno de interés al orden social”. En: *Neocorporativismo II. Más allá del Estado y el mercado*, coordinado por Philippe C. Smither, Wolfgang Streeck y Gerhard Lehmbuch, pp.47-83, Alianza editorial, México.

Sonnleitner, Willibald, 2001, *Los indígenas y la democratización electoral. Una década de cambio político entre los tzotziles y tzeltales de Los Altos de Chiapas (1988-2000)*, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, México.

Toledo, Víctor, 1992, “Toda la utopía: el nuevo movimiento ecológico de los indígenas (y campesinos) de México”. En: *Autonomía y nuevos sujetos sociales en el desarrollo rural*, coordinado por Julio Moguel, Carlota Botey y Luis Hernández, pp.33-51, Siglo XXI, México.

Toledo Tello, Sonia, 1999, *Fincas, poder y cultura*. Tesis de maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, 2000, *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, El Colegio de México/Instituto Federal Electoral/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Viqueira, Juan Pedro, 2001, “Los usos y costumbres en contra de la autonomía”, *Letras libres*, México, marzo, año III, número 27, pp. 30-34.