

VOLUMEN 18 • NÚMERO 34

# *euph*Yía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VARIA

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?, Enrique Camacho-Beltrán

Hayek and the concept of freedom: a summary, Facundo Guadagno  
Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN,  
Hugo Martínez García

Sobre el estatus moral de la mujer en Kant: una lectura desde el carácter moral,  
Luis Moises López-Flores

DOSSIER: ÉTICA AMBIENTAL Y ANIMAL

Introducción de los editores, Victor Hugo Salazar Ortiz y Daniel Oviedo Sotelo  
Carencia social de una ética animal: la educación oculta, Elba Castro Rosales y  
Javier Reyes Ruiz

Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte,  
Esther Adriana Arvizu Ruiz

Ecologismo y animalismo. De la tensión entre espectros ético-políticos al  
entrecruzamiento de enfoques críticos, Ernesto Cabrera García

Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?, Luis David Reyez  
Sáenz

La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo  
desconocido, Camilo Andrés Vargas Guevara

Ensayo animal, Rodolfo Bernal Escalante

Ser responsable por la naturaleza según Hans Jonas: el futuro de la humanidad  
inseparable de la preservación de la naturaleza, Ericbert Tambou

Kamgue

Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos, Bernardo  
Bolaños Guerra

TRADUCCIÓN

Malcolm, Norman. "La concebibilidad del mecanismo", Marc Jiménez-Rolland



ISSN 2683-2518

# **Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN**

## Notes on the concept of resistance through the CRAC-PC and EZLN cases

Hugo Martínez García  
Universidad de Guanajuato  
hugarciamartinez@gmail.com

### **Resumen**

Este trabajo tiene como objetivo realizar un análisis teórico del concepto filosófico de resistencia, a través de algunas expresiones propias de los pueblos originarios. Para tal fin, se exponen los elementos que conforman tanto una resistencia reactiva como una alterna. Con la finalidad de ilustrar el alcance analítico de lo anterior se exploran dos situaciones: por una parte, se examina la resistencia llevada a cabo por los movimientos de defensa comunitaria articulados por la CRAC-PC y por el EZLN, explicitando la dimensión reactiva que la constituye. Por otra parte, y como correlato de lo anterior, se estudia el impacto que la *cultura-tradición* —en tanto dimensión alterna de la resistencia— tiene en la eficacia de los ejercicios de defensa comunitarios. De tal manera, se argumentará que el

“éxito” de la defensa comunitaria no descansa sólo en el hecho de disputar por la fuerza el monopolio de la violencia a los grupos del crimen organizado o del Estado (resistencia reactiva), sino que remite a una matriz cultural (o resistencia alterna) en que la comunidad es concebida como valiosa y como principio para co-constituir el orden social. En función de lo anterior será posible mostrar el valor que la autonomía cumple en el ejercicio de toda resistencia. Con base en ello, se implicarán algunas tesis generales en cuanto a la realización y comprensión de ésta.

**Palabras clave:** resistencia, autodefensas, poder, autonomía.

## **Abstract**

This work carries out a theoretical analysis of resistance in some native communities' expressions. On the first stage, the present paper explores the elements of a reactive and an alternate resistance. Both are understood in the analysis of two situations: on one hand, the resistance carried out by community defense movements (CRAC-PC and EZLN), referring them to the reactive dimension of resistance; on the other, the impact that *culture-tradition* — as an alternate aspect of resistance — has on its effectiveness. In this way, the argument on the “success” of community defense exercises lies not just on the fact of forcibly challenging the monopoly of violence of organized crime groups — or the State —, but it also refers to a cultural matrix (or alternate resistance) in which the community is conceived as treasured and as a principle to co-constitute the social order. Based on the aforementioned, it is possible to reveal the value autonomy fulfils in the exercise of all resistance. Thus, some general theses will be implied regarding its realization and understanding.

**Key words:** resistance, self-defense, power, autonomy.

## 1. Planteamiento del problema

Si de verdad fuera posible explicitar el *Geist* de una época, el de la nuestra remitiría al fenómeno omniabarcante del neoliberalismo. Ante su expansión surge, con la misma necesidad, la interrogante por la posibilidad de resistir ante su embate. En ese sentido, este trabajo analiza dos dimensiones de la resistencia a la hora de enfrentar las estructuras de mercado que, en la actualidad, dan forma a gran parte del orden social contemporáneo. El examen parte de un diagnóstico común sobre el neoliberalismo, a saber, que se trata de un orden social cuyo principio obedece a un individualismo exacerbado, procesos de acumulación depredadores, y que se actualiza en distintos contextos dando pie a variedad de procesos de subjetivación (Laval et al., 2013: 335). Con base en ello, este artículo argumenta que –dentro de la compleja red de contradispositivos posibles– la resistencia más efectiva pasa por reivindicar la dimensión comunitaria de los pueblos originarios, en tanto remite a una forma alterna de ordenar y comprender lo social. Lo anterior se traduce en ejercicios de autodefensa y autonomía donde se encuentra un espacio de lucha cuya efectividad aún debe ser examinada. A tal contribución se consagra este trabajo.

Para desarrollar lo anterior, en un primer momento de este trabajo se examina el concepto de resistencia. En función de ello, se establecerán los elementos teóricos que constituyen el término. Esto permitirá explicitar el alcance explicativo del concepto, además de proveer los elementos necesarios para evaluar su pertinencia y actualidad en la comprensión de conflictos contemporáneos. Con base en lo anterior, en un segundo momento, este trabajo se aproxima a dos casos emblemáticos de la

resistencia en el México contemporáneo: Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Policía Comunitaria y el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Este giro busca ilustrar y poner a prueba el alcance explicativo del concepto de resistencia, cotejándolo con el mundo concreto que lo nutre y del que pretende dar cuenta. En ese sentido, el trabajo ensaya la complementación de una posición especulativa –como la filosófica– con datos empíricos asociados a los casos en cuestión. Sin embargo, el artículo tiene una inclinación preponderantemente filosófica.

## **2. Sobre el concepto de resistencia**

Dentro de los análisis contemporáneos consagrados al ejercicio de la resistencia resulta útil abordar su examen en tanto función de estructuras de poder. En ese sentido, el marco foucaultiano ofrece una primera línea de aproximación que da cuenta de una correlación estructural operante entre poder y resistencia. En esa dirección, cabe recordar que la concepción del poder desarrollada por el pensador francés indica que:

[...] por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas [...] El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetido, de inerte, de autorreproductor, no es

más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades [...] es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 2011: 87).

En el análisis foucaultiano, tal concepción del poder implica la operación de, por lo menos, otras dos dimensiones: saber y subjetivación (Castro, 2004: 332-334). Por una parte, es necesario reconocer que el ejercicio del poder guarda una estrecha relación con la constitución de un saber; en ese sentido, la articulación de discursos que objetivan el saber de un contexto histórico dado funge, a su vez, como criterio para la implementación de prácticas de poder (ya sean dominación, exclusión, represión, etc.). Correlativamente, la estructuración saber-poder remite a la realización de sus prácticas a través de procesos de subjetivación, lo que se traduce en la constitución de diversas formas de identidad que mantienen o modifican un orden social dado (Revel, 2014: 168-175).

Ahora bien, la consideración exhaustiva de estas dos dimensiones (saber y subjetivación) alejaría el desarrollo de este trabajo de su objetivo, sin embargo, sirva reconocer que, en la concepción foucaultiana de poder, ocupan su justo lugar. No obstante, para desarrollar el argumento aquí propuesto resulta metodológicamente adecuado acentuar la faceta del poder en que aparece como una red compleja, que responde y se reconfigura en función de la interacción dinámica de sus componentes (Hernández, 2017: 79). En ese sentido, como se ha visto en la cita recién hecha, éste responde a “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización” (Foucault, 2011: 87). Esta concepción permite, en primera instancia, comprender el modo de construirse ciertos espacios de gobierno que, a su vez, condicionan

la constitución de formas de subjetividad afines a estos<sup>1</sup>. Es decir, tanto los espacios de gobierno como las diferentes identidades en él implicadas son el resultado del choque de fuerzas que configura toda red de poder.

Ahora bien, con respecto a lo anterior, parece útil preguntar por el alcance o el límite de dicha red de poder, situación que lleva a plantear el problema de la resistencia. Planteado de otra manera: ¿es posible rebatir al poder? Para abordar –y en algún momento comprender– esta cuestión, lo primero que cabría decir es que –de manera consecuente con su postura– Foucault piensa el ejercicio de la resistencia al interior de las propias redes de poder (Hernández, 2017: 87-90). Ciertamente, esta postura ofrece una perspectiva de análisis coherente y que, sin duda, permite comprender una dimensión importante del ejercicio de resistencia; sin embargo, como se verá, perfila implícitamente un horizonte de posibilidades al cual toda resistencia debe circunscribirse, lo que se traduce en la limitación de su ejercicio. Para desarrollar este argumento, cabe apuntar el lugar que el propio Foucault da a la resistencia dentro de su postura filosófica:

*Que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. [...] No pueden existir [las relaciones de poder] más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder (Foucault, 2011: 89-90, cursivas mías).*

---

<sup>1</sup> Esto es patente, por ejemplo, en la gestión del espacio correlativa de los dispositivos de seguridad, y que Foucault analizó en su curso *Seguridad, territorio, población* (Hernández, 2019: 185-196).

Estas líneas –pertenecientes a la *Voluntad de saber*– dan cuenta de una primera dimensión que, sin duda, pertenece a la estructura de la praxis de resistencia; en lo que sigue me refiero a ésta como resistencia reactiva. Con ello quiero significar aquella dimensión de la resistencia en la que su realización depende y se encuentra estrechamente vinculada con la manifestación de poder a la que se opone (Death, 2010: 239). En ese sentido, se comprende como un fenómeno surgido en tanto respuesta; es decir, se trata de una estructura binaria susceptible de estudiarse a través de la correlación estructural entre los agentes implicados, por ejemplo: pregunta-respuesta, abrir-cerrar, hablar-escuchar, *poder-resistencia*. Es importante tener presente el carácter reactivo de la situación, pues de ello depende su cumplimiento. Dicho de otra manera, si el primer elemento de la dupla faltase no habría ocasión para el surgimiento del segundo. Así pues, las resistencias cuya realización descansa sobre su reactividad, no sólo resultan un elemento más de la red de poder a la que se oponen –pues de ella adquieren su sentido–, sino que “Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador” (Foucault, 2011: 90).

Ahora bien, es necesario reconocer que la dimensión reactiva recién descrita permite comprender con precisión parte del fenómeno; sería absurdo afirmar que no existen acciones concretas –marchas, protestas, movilizaciones de todo tipo, etc.– cuyo surgimiento se identifica con la respuesta inequívoca ante abusos y estructuras de poder claramente identificables. En ese sentido, es posible afirmar que el elemento reactivo resulta una parte importante e innegable de la resistencia. Sin embargo, en lo que sigue se argumentará que ésta no se agota en tal dimensión

(Hernández, 2017: 89), y que la búsqueda de su eficacia impele a complementar su ejercicio con elementos que la enriquezcan.

En esa dirección, en este punto es necesario explicitar algunas implicaciones que surgen de lo recién descrito. De tal manera, cabe tener presente que, al señalar la dimensión reactiva de la resistencia, se está afirmando que su expresión se encuentra vinculada e implicada en las estrategias y técnicas de poder a las que se opone (Foucault, 2011: 90). No obstante, es importante considerar que junto a esta reactividad se realiza, paralelamente, una dimensión que mantiene y promueve el poder al que se hace oposición. Se trata de indicar que una faceta meramente reactiva de la resistencia abre una vía de antagonismo al poder, pero, al mismo tiempo, da pie a un espacio en el que se mantiene el *statu quo* representado por aquello que quería enfrentarse. En ese sentido, Death afirma que “[las] formas de resistencia tienen el potencial para reforzar y dar apoyo, pero también y al mismo tiempo, para socavar y desafiar las formas dominantes de gobernanza mundial” (2010: 236, traducción mía).

Para ver con mayor claridad este punto, cabe considerar los siguientes ejemplos; el propio Death apunta el primero: se trata de la grabación de una protesta antiglobalización llevada a cabo en Seattle. En ella, es posible reconocer a un activista patear un anuncio de la marca Nike a manera de rechazo; la ironía radica en que el calzado del propio activista era de la misma marca: Nike (Death, 2010: 238). A partir de este suceso, es posible señalar una

---

<sup>2</sup> El fragmento completo reza: “[...] analytics of protest is specifically designed to show how protest and government are mutually constitutive, and thus how forms of resistance have the potential to reinforce and bolster, as well *and at the same time as*, undermining and challenging dominant forms of global governance” (Death, 2010: 236).

contradicción entre aquello a lo que se hace cara (globalización capitalista) y el medio a través del que se expresa este rechazo (calzado producto de tal globalización): la ironía es evidente. No obstante, podrá replicarse que, a partir de esta situación, resulta exagerado afirmar que la resistencia reactiva rebate y afirma, simultáneamente, el poder al que hace cara. El siguiente ejemplo, sin embargo, resulta más difícil de interpelar.

### 3. Ejemplo y límite de la resistencia reactiva

Para introducir este ejemplo es preciso tener presente la realidad del país en cuanto a la situación indígena. En ciertos ámbitos urbanos existe, por lo menos de manera vaga y ambigua, la conciencia de que México es un país pluricultural (Olivé, 2004: 9-14). Este hecho ha sido nicho de una abigarrada y variada actividad de resistencia, que bien puede rastrearse hasta el siglo XVI en los procesos de conquista realizados en todo el continente. En tal marco cabe preguntar por una de las tantas formas que la resistencia indígena ha tomado en la actualidad: el derecho. Si se trae a colación en este punto, es porque éste da cuenta de la doble dimensión que la resistencia reactiva cumple. Para verlo considérese el levantamiento del EZLN<sup>3</sup> en 1994 (López, 2014: 47). El carácter simbólico del suceso es complejo de analizar, sin embargo, no deja de llamar la atención su surgimiento, simultáneo de la entrada en vigor del TLCAN<sup>4</sup>; es decir, en tanto reacción contestaría a la expansión neoliberal de los noventa.

---

<sup>3</sup> Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

<sup>4</sup> Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

Ahora bien, primero es preciso indicar que la resistencia zapatista tomó, en primera instancia, la forma de la insurrección. No obstante, el levantamiento armado fue sorteado gracias a la intervención de la sociedad civil. Es, precisamente, a través de esta modificación del ejercicio de la resistencia que se da entrada al ámbito jurídico a través de los Acuerdos de San Andrés Larraínzar; estos –en teoría– debían garantizar el reconocimiento jurídico de la autonomía política, social y cultural de los pueblos indígenas (Velasco, 2003: 156-162). Como es sabido, tal fue palabra vacía por parte del Estado, lo que llevó a ejercer una autonomía *de facto* en territorio zapatista (Calveiro, 2019: 74; Velasco, 2003: 220-230). Ciertamente, estos hechos han sido objeto de abundante análisis dada su complejidad, sin embargo, antes de profundizar en el sentido de esta resistencia, es preciso explicitar la doble faceta de su respuesta: por una parte, cierto es que el movimiento se manifiesta como reacción contestataria a la acumulación de desigualdades y violencias a las que los pueblos indígenas se han visto sometidos durante siglos. Este perfil en que se reacciona ante las estructuras de poder dadas es claro y no se presta a discusión. Pero cabe añadir que, junto a este rasgo, es posible encontrar otra dimensión en la que el propio ejercicio de poder al que se hace cara se ve afirmado. En este caso concreto, esto se reconoce a través de la firma de los Acuerdos de San Andrés: así, es posible señalar que el mismo sistema jurídico que sirve a la expresión, expansión y desarrollo del Estado, resulta la vía para luchar y reclamar la autonomía y justicia buscadas (Serna, 2009: 69-74). Se trata, pues, de utilizar uno de los medios que la propia red de poder provee para –a través de éste y las posibilidades que ofrece– ejercer la resistencia: el sistema jurídico del Estado.

En función de lo anterior es posible reconocer la misma estructura que en el ejemplo del activista con calzado Nike, sin embargo, las implicaciones, como puede notarse, son mayores. No es sólo la ironía que descansa en el uso de un objeto producto del capitalismo, sino de que la propia reivindicación de libertad y autonomía deban pasar por el filtro de un dispositivo de poder preestablecido. Antes de continuar es preciso un comentario sobre estas afirmaciones. Al desarrollar –en este y el apartado previo– la estructura reactiva de la resistencia no se busca desacreditar su operatividad o afirmar que toda impugnación deba obedecer a otras formas; es claro, como se ha visto, que ante el despliegue del poder hay una reacción, y ésta se ancla en lo que tiene a la mano en la búsqueda de su realización; incluso los mecanismos del propio poder al que se opone. Hasta este punto, se trata de reconocer este hecho en su complejidad al tiempo que se señala la latencia de un peligro: la posibilidad de afirmar un perfil del poder que se pretende trascender. Este examen no debe ser comprendido como una invitación a la anarquía radical o a hacer a un lado el sistema jurídico –o cualquier otra institución– como vía de lucha; se trata, tan sólo, de plantear la posibilidad de una contienda cuyo espectro de acción no se halle limitado por las mismas redes de poder a las que se enfrenta.

Ahora bien, al considerar las especificaciones que se vienen de analizar, es posible apuntar lo siguiente respecto de la resistencia reactiva: pareciera que cierta interpretación del pensamiento foucaultiano, al hacer de toda resistencia una función reactiva del poder, termina por privarla de un contenido propio (Heller, 1996: 98-100); es decir, si ésta no se resuelve sino en tanto contestación ante las estructuras del orden social dado, entonces no se le reconocen fuentes o instituciones propias, de suerte que

pueda configurarse en términos distintos a la pauta del poder establecido (Death, 2010: 237). Para ofrecer una alternativa a esta interpretación de la reactividad, en lo que sigue se explora la posibilidad de una resistencia alterna; con ello, se significa una situación en la que el ejercicio de la resistencia no sólo se realiza como respuesta ante el poder, sino que trasciende esta correlación, dando entrada a contenidos culturales e institucionales cuya articulación autónoma no es una función dependiente de las estructuras de poder preestablecidos.

#### **4. Resistencia alterna en la situación indígena**

Antes de abordar el sentido de la resistencia alterna, se precisa un comentario sobre su relación con la resistencia reactiva. En esa dirección, no está de más repetir que no es el objetivo de este trabajo desacreditar la dimensión reactiva que, indudablemente, cumple su parte en los movimientos de reivindicación contemporáneos. Sin embargo, me parece necesario extender su alcance, de suerte que, como se verá, será posible explicitar una estructura más completa de la resistencia<sup>5</sup>, en la que las dimensiones reactiva y alterna se complementan para dar cuenta del fenómeno de una manera más plena.

Así pues, cabe introducir este nuevo sentido de la resistencia a partir de la siguiente cuestión: ¿dónde se encuentra un ejercicio reivindicador cuya realización no es una función de las estructuras de poder patentes? El ejemplo evocado para dar una respuesta

---

<sup>5</sup> Hernández apunta la necesidad de comprender el ejercicio de resistencia foucaultiano más allá de la mera reactividad, aunque también señala el peligro que acompaña su institucionalización (2017: 89).

tiene que ver con la situación indígena por dos razones: 1) porque el análisis filosófico encuentra un nivel de justificación mayor al considerar casos concretos, en tanto ofrece la evidencia requerida para mostrar la operatividad de una resistencia alterna, y 2) porque la sola existencia de una realidad indígena refiere un ejercicio de resistencia que puede rastrearse hasta los procesos de conquista. En tal marco cabe recordar una afirmación general sobre el desarrollo de toda resistencia:

Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio [...] ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos [...] Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales (Foucault, 2011: 90-91).

Este fragmento da cuenta de una característica que puede ser relacionada no sólo con lo que se ha descrito arriba como resistencia reactiva, sino también con la resistencia alterna que se desarrolla en este apartado. De tal manera, cabe decir que ambas facetas cumplen con tal diseminación al momento de su realización; es decir, pueden encontrarse en diferentes espacios geográficos y obedeciendo a diversas maneras de articulación, que van desde el levantamiento armado hasta la declaración de autonomías *de facto*, entre otras (Hernández, 2017: 87-90). Ejemplos

de estos tipos se encuentran en los diversos movimientos de resistencia indígena de nuestro país; piénsese en el EZLN en Chiapas, o los movimientos de Policías Comunitarias y autodefensas que actualmente operan en Michoacán y Guerrero (López, 2014: 47). Ahora bien, parece evidente que –según señala Foucault– la dispersión es una propiedad de las resistencias. No es del todo manifiesto, sin embargo, que éstas posean una dimensión alterna que no surja como contestación a la red de poder vigente: ¿dónde puede reconocerse, pues, una veta no reactiva de la lucha?; es decir, una resistencia cuya aparición no se haya subordinada a las estructuras que enfrenta en tanto mera contrarréplica a éstas.

Una primera pista –de carácter meramente teórico– puede encontrarse en planteamientos como el de Agamben. De tal manera, a través de su método paradigmático, el pensador italiano apunta la existencia de zonas de ambigüedad operando entre dos polos; el examen de estos umbrales no sólo da pie a la aparición y comprensión de fenómenos que no se dejan reducir a las categorías preestablecidas, sino que abre la posibilidad de una resistencia que trasciende las relaciones que ahí se encuentran (Martínez, 2024: 56-59). Una breve mención al planteamiento agambeniano permitirá aplicarlo al caso de la resistencia que nos ocupa. En ese sentido, el método de este filósofo consiste en analizar estructuras polares, por ejemplo: sagrado/profano, universal/singular, poder soberano/nuda vida, etc. Éstas y otras polaridades resultan núcleo de los análisis realizados por este pensador. La característica principal de estos consiste en que el fenómeno a estudiar se halla en el “espacio” que se abre entre cada polaridad; de tal manera, se trata de estudiar el horizonte de fenómenos que ocurre entre lo sagrado y lo profano, lo universal y singular, o entre el poder soberano y la nuda vida. La importancia de este método

paradigmático estriba en que el umbral que se abre entre cada polaridad da pie a la aparición de nuevos fenómenos; y estos no se dejan explicar por su relación con las polaridades de las que surgen, sino que, por el contrario, constituyen un horizonte nuevo de acontecimientos a explicar (Agamben, 2010: 11-42). En ese sentido, este método abre la posibilidad de comprender y estudiar problemas que se analizan más allá de una mera bipolaridad. Cabe preguntar ahora qué ofrece esta posibilidad analítica en cuanto al problema de las resistencias.

Ciertamente, el análisis agambeniano ofrece una base teórica para ir más allá del ejercicio de una resistencia meramente reactiva. Así, se trata de comprender el “espacio” que se abre entre la polaridad poder/resistencia, para extraer de ahí el sentido de una resistencia alterna. Es cierto que su desarrollo resulta demasiado abstracto, por lo que es preciso traerlo a una dimensión de análisis más concreta. En ese sentido, cabe apuntar que, justamente, el estudio de las estructuras sociales de los pueblos originarios permite encontrar dimensiones de resistencia, cuya comprensión no resulta del todo asequible a las categorías con las que se suele estudiar el fenómeno. En este caso, se trata de explicitar una actividad –o red de prácticas– cuyo sentido no responde a la estructura binaria poder/resistencia. Así pues, para estudiar el sentido de la lucha indígena es necesario abordar la red de situaciones y acontecimientos que ocurren entre estos dos polos, de suerte que otra posibilidad de análisis es introducida en virtud de la estructura nueva: poder/tradición-cultural/resistencia. De tal manera, entre el ejercicio del poder y la resistencia acontece un horizonte indeterminado de sucesos que no se dejan explicar a través de una categorización solamente dual. Se trata de

comprender qué es lo que ocurre ahí y en qué sentido articula una resistencia alterna.

Ahora bien, resta aún indicar qué es lo que se comprende al evocar este tipo de ejercicio. Con respecto al esquema propuesto, la respuesta pasa por explicitar el sentido del tercer elemento, *tradición-cultural*. De entrada, es importante señalar que, acorde con lo recién señalado, se trata de un “espacio” en el que se articula un número ingente de elementos, cuya realización no es el resultado de un enfrentamiento o confrontación directa con estructuras de poder. Se trata de la dimensión histórica y cultural en la que ocurre la vida, y que provee a toda actividad su sentido, incluso a la resistencia (Calveiro, 2019: 61). El sentido que utiliza este trabajo de *tradición cultural* es deudor de la concepción utilizada por Olivé en cuanto a lo que *cultura* significa:

una cultura es una comunidad que tiene una tradición desarrollada a lo largo de varias generaciones, cuyos miembros realizan cooperativamente diferentes prácticas [...] que comparten una o varias lenguas, una historia y varias instituciones, que mantienen expectativas comunes, y se proponen desarrollar colectivamente proyectos significativos para todos ellos (Olivé, 2004: 31-32).

No es un “espacio” abstracto, puesto que todo individuo es capaz de reconocer elementos de tradición operando en lo cotidiano; ya sea un idioma, un sistema de creencias o valores, hábitos de socialización, etc. En síntesis, la tradición refiere a la brújula que orienta la vida cotidiana de todo individuo, ofreciéndole tanto pautas de conducta como fines para llevar a cabo. Es importante acentuar que no se trata de un “espacio” cuya

génesis se deba a reactividad alguna, aunque se relaciona con ella de maneras complejas que se abordarán más adelante.

Ahora bien, para introducir el impacto de la tradición y la cultura en el desarrollo de una resistencia, es necesario extender la concepción meramente reactiva de ésta. En ese sentido, al reconocer como un tercer elemento de su estudio la dimensión cultural y tradicional, se está apelando a la existencia de cosmovisiones diversas, cuyo modo de vida ha sido una actualización perenne de la resistencia que puede rastrearse hasta la Colonia. Dicho de otra manera, en la actualidad toda realidad indígena es ya la renovación de una lucha que viene de siglos atrás (Calveiro, 2019: 63). Correlativamente, cabe añadir que apelar a la existencia de cosmovisiones que sobreviven a pesar del embate constante de la modernización –cuya forma actual es el neoliberalismo– significa rescatar y reivindicar otras formas de organizar y entender la vida. Esto significa que la homogeneización de mercado neoliberal –así como sus consecuencias– no es la última palabra en cuanto a las posibilidades de lo vivo, y que en las tradiciones y cosmovisiones originarias yacen otras vías para articular lo social, lo político, la justicia, etc. En síntesis, se trata de admitir la existencia de autonomías indígenas, cuyas dinámicas de conducta obedecen a fines y objetivos totalmente distintos de aquellos que rigen nuestras urbes contemporáneas (Victoria, 2009: 152-153; López, 2014: 51). Es, precisamente, con respecto a esto que debe comprenderse el sentido de la resistencia alterna: se trata de la explicitación y efectuación de configuraciones sociales diversas, que obedecen a valores y fines distintos de aquellos que guían nuestras sociedades capitalistas.

Para comprenderlo un tanto mejor, y dar un sustento teórico a la noción, sirve remitirla a los elementos estructurales del dispositivo. De tal manera, recuérdese que éste se compone de tres elementos principales: 1) se trata de una red de elementos diversos, 2) dicha red desemboca en procesos de subjetivación, y 3) la red desarrolla su dinámica en función de una dimensión estratégica; es decir, se encuentra dirigida a la resolución de problemas concretos de un contexto sociohistórico determinado (Foucault, 1994: 298-299). Para comprender el alcance de lo recién dicho respecto de la resistencia alterna, sólo resulta necesario acentuar el tercer elemento relativo a la dimensión estratégica. En ese sentido, y para realizar un contraste, cabe preguntar: ¿cuál es la dimensión estratégica, tanto del neoliberalismo contemporáneo, como de las diversas resistencias indígenas operantes en la actualidad? Con respecto al primero, cabe apuntar un diagnóstico fácilmente reconocible: se trata de la articulación de un orden social de mercado, así como de su subjetividad correlativa. Por el contrario, con respecto a las diversas resistencias indígenas es posible afirmar que, dado que responde a una matriz cultural distinta –es decir, cosmovisiones originarias–, sus objetivos y fines son otros y muy distintos a los propios de la cultura neoliberal global: se trata de conservar y proteger la plataforma tradicional y cultural que da sentido a sus vidas.

Ciertamente, la cuestión es amplia y compleja como para abordarse a detalle en este trabajo, sin embargo, en función de lo anterior es posible dar algunas indicaciones al respecto que permitirán desarrollar la correlación entre resistencia reactiva y alterna en el siguiente apartado. Así pues, ¿cómo puede caracterizarse la matriz cultural y tradicional originaria que hace de núcleo a la resistencia alterna? La respuesta que se ensaya a esta

cuestión retoma algunos elementos que adquieren un sentido distinto, dependiendo de la dimensión estratégica desde la que se aborden. El primero de ellos es el territorio. Cabe admitir que, desde un punto de vista de mercado neoliberal, el territorio es abordado como un medio para la acumulación de capital; en ese sentido, el territorio no es comprendido sino como una mercancía más que se presta al juego del mercado (López, 2014: 48-51). Por otra parte, y de manera radicalmente opuesta, para la cosmovisión originaria el territorio alimenta y es sostén de toda la vida, incluida la humana; por ello, debe ser protegido y respetado. Desde esta cosmovisión –en que la vida humana se integra orgánicamente a la naturaleza– resulta imposible explotar el ecosistema con la finalidad de acumular ganancias. Un ejemplo de ello se encuentra en las prácticas agrícolas del pueblo maya-tojolabal, en las que el cultivo tiene como límite el mantenimiento del ecosistema; es decir, se trata de la preservación del espacio que mantiene lo vivo (Lenkersdorf, 1996: 106-112). Pero el sentido del territorio que se desprende de una cosmovisión originaria no se reduce a lo anterior.

Otro aspecto que ejemplifica un sentido distinto en la dimensión estratégica de los pueblos originarios tiene que ver con el ejercicio de la justicia. A diferencia de su expresión al interior de nuestras urbes contemporáneas –en las que el elemento punitivo dicta la norma– en la cosmovisión originaria el ejercicio de la justicia se desarrolla desde una perspectiva comunitaria. Dicho de otra manera, su manifestación no se ancla solamente en las acciones del individuo aislado, sino que las coloca al interior de la comunidad en la que se llevan a cabo. De tal manera, al momento de ocurrir un suceso que deba pasar por el juicio de la comunidad, ésta se reúne en asamblea para decidir cuál es la mejor forma de

resarcir el daño; esto significa integrar de nueva cuenta al infractor dentro del orden social que se ha perjudicado (De Luna, 2021: 96-100). En ese sentido, la efectuación de la justicia toma una dirección distinta, de suerte que no se operan acciones para aislar al infractor separándolo de lo social, sino que, por el contrario, se ejercen acciones para integrarlo de nuevo a la comunidad. Cabe añadir que, en este proceso, la comunidad es partícipe de la reivindicación; es decir, que las acciones que actualizan la justicia restaurativa no sólo recaen en el infractor, sino que la comunidad interviene en la reparación acogiendo al transgresor a través de trabajos comunitarios o procesos de reeducación (Hernández, 2022: 198).

Ahora bien, como puede observarse, tanto la relación con el territorio como el ejercicio de la justicia adquieren un sentido distinto que se comprueba en las prácticas cotidianas de estas comunidades. Ciertamente, esto permite reconocer, por una parte, la matriz cultural alterna que se mencionó arriba al hablar de la resistencia de este tipo. Cabe añadir que un análisis más acabado no sólo descubriría la dimensión territorial y de justicia, sino que develaría un horizonte de prácticas e instituciones que se dejan interpretar como contradispositivos, en el sentido de producir subjetividades que construyen su identidad, si se quiere, bajo una racionalidad distinta a la dominante hoy día. Pero, más allá de que la territorialidad y la justicia –y otras instancias– remitan a una racionalidad alterna en la cosmovisión originaria, lo que es importante para continuar con el argumento de este trabajo es lo que puede derivarse de ellas. Como ha podido observarse, el territorio se concibe como sostén de lo vivo; esto significa que se trata de una plataforma sobre la cual se mantienen las diversas formas de vida de un ecosistema; y, entre ellas, la humana (De

Luna, 2021: 273). Es importante añadir que junto a esta interpretación corre un sentido de la comunidad estrechamente ligado con el territorio; de tal manera, la comunidad no sólo desarrolla su vida sobre el territorio, sino que su destino va de la mano con el destino de aquel. Esto se traduce en una corresponsabilidad de la comunidad para el mantenimiento de su entorno. Un ejemplo radical de esto se encuentra en el pueblo maya-tojolabal, cuya concepción del territorio le concede la calidad de sujeto; es decir, tanto la tierra, como la milpa y el espacio en el que ocurre la vida son tratados con la reverencia con que se aborda a todo ser vivo (Lenkersdorf, 1996: 106-112). Lo anterior resume el sentido alterno<sup>6</sup> —que expresa otros fines y recurre a otras estrategias— de la tradición originaria: se trata de integrarse al ecosistema bajo la responsabilidad de procurar las formas de vida que en él cohabitan. Es importante reconocer este sentido comunitario y su relación con el territorio para el desarrollo del argumento.

Con respecto al caso de la justicia, también es patente una racionalidad distinta que se expresa en estrategias ajenas al *statu quo* neoliberal. Es decir, la justicia —al no ser un ejercicio punitivo que aísla al infractor— se resuelve como un dispositivo regulado por una intención comunitaria (Fini, 2019: 50); dicho de otra manera, se trata de que quien ha realizado algún perjuicio sea

---

<sup>6</sup> Se puede establecer una analogía entre el sentido alterno de la resistencia con lo que caracteriza Foucault respecto de las *contraconductas* en su análisis del pastorado y las sociedades secretas: “[...] se asignaran objetivos políticos más claros [las sociedades secretas], se trate de complotos, revoluciones políticas o sociales, pero siempre con un aspecto de búsqueda de otra conducta: ser conducido de otro modo, por otros hombres, hacia objetivos distintos de los propuestos por la gubernamentalidad oficial, aparente y visible de la sociedad” (Foucault, 2006: 234).

integrado al orden comunitario del que nunca ha dejado de ser parte, ni siquiera al infringirlo. Esto da cuenta de una finalidad distinta de aquella buscada por las sociedades neoliberales contemporáneas, en las que el individuo resulta el principio del ordenamiento social (De Luna, 2021: 293-302).

Ahora bien, para cerrar este apartado, cabe una síntesis al tiempo que se proporciona una caracterización mejor acabada de la resistencia alterna. Al señalar la existencia de una matriz cultural originaria –cosmovisión, tradición, cultura, etc.– se señala la operatividad de una dimensión que concreta valores y concepciones cuyos objetivos son radicalmente distintos de aquellos con los que la racionalidad neoliberal ordena el sentido del mundo actual. Se trata de configuraciones sociales que, como se ha visto, se nutren de tradiciones y culturas originarias cuya existencia no es una reacción a redes de poder operantes. Es decir, no se dejan comprender solamente bajo el esquema de una resistencia reactiva. Sin embargo, a esta afirmación podría objetarse diciendo que, apelar a una tradición cultural no occidental es claramente apelar a una dimensión alterna, no obstante, catalogarla en tanto resistencia parece excesivo, pues no queda claro su carácter confrontacional al poder. Para responder a tal reparo, es necesario explicitar en qué consiste, justamente, el carácter de resistencia que resuelve la realidad indígena. Con respecto a ello, si se considera el orden de cosas actual –neoliberalismo capitalista– y sus consecuencias, resulta necesario preguntar por la posibilidad de un orden de cosas distinto. Es, precisamente, en relación con esta posibilidad que debe comprenderse la dimensión alterna de la resistencia: se trata de configuraciones sociales que obedecen a otros fines, dirigidas por otros valores, estructuradas por pautas sociales diferentes. Se trata,

en síntesis, de mundos diversos que, sin surgir de una reacción antagonista, abren un horizonte de posibilidades para hacer las cosas de otro modo<sup>7</sup>. De tal manera, en un mundo homogeneizado por el mercado, configurar el orden social de formas alternas – como hacen las autonomías indígenas– es ya, sin duda, resistir.<sup>8</sup>

## 5. Relación entre resistencia alterna y reactiva: CRAC-PC

El objetivo de este trabajo no consiste en sustituir una dimensión reactiva de la resistencia por una alterna. No se trata de acusar una deficiencia de orden teórico en la primera concepción, sino de complementar su estructura en función de su cotejo con lo real. En tal marco, arriba se mencionó que existe una relación entre las dimensiones reactiva y alterna de la resistencia; para abordar este problema, en este apartado se considera un caso concreto que permitirá explicitar los pormenores de esta relación.

El ejemplo utilizado es el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC).<sup>9</sup> Este organismo se desarrolla actualmente en el Estado de

---

<sup>7</sup> Uno de los filósofos que ha tratado este tema a detalla es Emmanuel Levinas. Su filosofía invita a reivindicar el valor de la alteridad, de suerte que acusa los riesgos que acompañan a toda totalización. En ese sentido, es la apertura a la trascendencia –a otras formas de organización social que reivindiquen al Otro– momento necesario de toda justicia (Levinas, 2020: 246-254).

<sup>8</sup> Victoria lo expresa de esta forma: “Los mismos pueblos indígenas han caído en la cuenta de que es completamente antagónico el actual sistema económico, con su cosmovisión. De esta forma, los proyectos emprendidos por ellos y que buscan preservar sus tradiciones y cultura, y que fomentan la colectividad, se vuelven una verdadera agresión al capital” (2009: 152-153).

<sup>9</sup> De aquí en adelante sólo CRAC.

Guerrero, en la región Costa-Montaña. Para 2019 contaba con alrededor de 1800 policías comunitarios<sup>10</sup> que beneficiaban a distintas etnias de la región: tlapanecos, mixtecos, nahuas, amuzgos y mestizos (Calveiro, 2019: 79). Su origen suele datarse en los primeros años de la década de los noventa a raíz de las condiciones de inseguridad que se vivían en la zona. Los lugareños cuentan que, por la época, proliferaban asaltos a transeúntes y transportistas, secuestros, violaciones e, incluso, asesinatos. En tal contexto, el hartazgo, aunado a la completa incompetencia de las autoridades, llevó a la comunidad a tomar cartas en el asunto, iniciando un proyecto que, hoy en día, da cuenta de uno de los espacios autonómicos de mayor notoriedad.

De tal manera, en 1995, surge la Coordinadora de Organizaciones Sociales (primer nombre de la CRAC) con el objetivo de proveer seguridad a caminos y municipios involucrados (Victoria, 2009: 163; Fuentes, 2018: 408). Con el paso del tiempo, los participantes de la organización cayeron en cuenta de la ineptitud y corrupción de las autoridades municipales con las que, se supone, trabajaban. Hay relatos en los que, después una detención infraganti por parte de policías de la CRAC, los Ministerios Públicos tenían el descaro de poner en libertad a los aprehendidos. Esta situación generó desconfianza en la organización, lo que la llevó a dar el siguiente paso en cuanto a

---

<sup>10</sup> Dentro de los movimientos de defensa comunitaria es importante tener presente la distinción entre *policía comunitaria* y *autodefensas*. El primer término refiere a una organización que apela a su dimensión étnica, de suerte que el núcleo de su actividad remite a sus usos y costumbres, amparados por el artículo 2º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos y el convenio 169 de la Organización Internacional del trabajo. Por su parte, el término de autodefensas remite a organizaciones de civiles armados que no se adscriben a un núcleo étnico común (Fuentes, 2018: 411-412).

autonomía; de tal manera, si en sus orígenes la CRAC era una organización que sólo procuraba seguridad, debido a la incompetencia por parte de la institucionalidad del Estado, desde 1998 se encargó de impartir justicia a través de las estructuras comunitarias que la conformaban. Surge, entonces, el Sistema de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, como medio para llevar a cabo tales responsabilidades (Hernández, 2022: 198). Este suceso resulta relevante porque da cuenta de una evolución en el desarrollo de la autonomía y de la resistencia de los pueblos involucrados en el organismo.

Debido al éxito de la Policía Comunitaria en la disminución de delitos, la CRAC continuó añadiendo comunidades a sus filas. De manera que, para 2006, se habían creado dos casas de Justicia más –además de la principal en San Luís de Acatlán–, en los municipios de Malinaltepec y Metlatónoc (Fini, 2019: 51); lo que significó, para este año, un conglomerado de alrededor de 60 comunidades integrantes en la defensa comunitaria (Fini, 2018: 41). Cabe notar que, a pesar de la eficacia con que los cuerpos de Policía Comunitaria hicieron frente a los problemas de inseguridad, sus actividades no tuvieron amparo legal sino hasta 2011, con la *Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero* (Fini, 2018: 41-42). Esto significa que las actividades de la CRAC, entre 1995 y 2011, se realizaron como una forma de excedencia del marco jurídico vigente, que orbitaba entre una aceptación velada por parte de las instituciones estatales y la implementación de resistencias *de facto*.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Esta dialéctica que se mueve entre lo institucional y prácticas que lo exceden ha sido abordada por Fuentes a través de una recuperación del marco conceptual

Es importante mencionar que el núcleo de la resistencia comunitaria de la CRAC ha cambiado con el transcurso del tiempo y se ha adaptado a las exigencias que su contexto le impone. Es decir, si bien en 1995 la articulación de la Policía Comunitaria obedeció a la situación de inseguridad, entre 2011 y 2012 la situación cambió a raíz de la llegada tanto de proyectos mineros como de la articulación del crimen organizado en la zona de Guerrero. Esto trajo, para las actividades de la CRAC, un horizonte de problemas actualizado: lucha contra la llegada de la minería<sup>12</sup> en la zona de Guerrero (Fini, 2018: 42-47); tensiones y conflictos al interior de la organización<sup>13</sup>; dificultad para articular la expansión

---

agambeniano. De tal manera, apunta que: “[...] un término, que quizá defina con mayor relieve esta relación de ambigüedad y excepcionalidad, sea el de *zona gris*. Un área del espacio social y político caracterizada por prácticas indistintas entre lo legal e ilegal, entre la política institucional y no institucional” (2018: 421). Un problema análogo a esta situación se aborda en este trabajo a través del concepto de resistencia, de suerte que una característica de la defensa comunitaria es, justamente, la excedencia de la institucionalidad dada para articular nuevas posibilidades en cuanto al ordenamiento social.

<sup>12</sup> Daniele Fini apunta el inicio de esta intervención minera con fines extractivistas: indica que, para 2010, más de 100 000 hectáreas del territorio de la CRAC habían sido concesionadas a diferentes empresas, impactando alrededor de 150 comunidades (2019: 53-54). Este hecho obligó a una rearticulación de las actividades de defensa comunitaria operadas en la zona.

<sup>13</sup> El año 2013 se caracterizó por tensiones internas al interior de la CRAC. Éstas se debieron, en parte, a una diferencia en cuanto a la concepción de los objetivos de la organización: por una parte, el sector representado por los hermanos Plácido argüía que las actividades de defensa comunitaria debían acotarse a los rubros de seguridad y justicia; por otra parte, el sector dirigido por Pablo Guzmán y Víctor Hernández apuntaba que, además de tales responsabilidades, la CRAC debía apuntar a la constitución de un sistema autonómico, que abarcara también otras dimensiones como el desarrollo comunitario, la salud y comunicación. Esta confrontación hizo que el sector liderado por los Plácido fundara la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), reuniendo a un grupo importante de comunidades. A pesar de no ser concluyente, la UPOEG ha sido señalada como medio para interferir en las actividades de la CRAC y, así,

de la defensa comunitaria e integrar levantamientos de civiles armados espontáneos, y formados por mestizos en contextos urbanos.<sup>14</sup>

A pesar de las anteriores dificultades –y que se tradujeron en corrupción, escisión y cooptación de dirigentes– la CRAC ha logrado mantener y rearticular sus actividades a través de la Casa de Justicia de San Luís Acatlán que, para 2017, coordinaba la resistencia de alrededor de 200 comunidades (Fini, 2018: 47).

Ahora bien, los pormenores históricos que hacen surgir a la CRAC son variados y complejos, de suerte que, de su examen, es posible explicitar diversas estructuras y motivos filosóficos. De tal manera, en función de lo expuesto, es posible apuntar la correlación existente entre resistencia reactiva y alterna. Primero es preciso reconocer que la relación es compleja, y descubre tanto elementos de reactividad como de dimensión alterna trabajando al unísono. Para abordar esta correlación, téngase en cuenta el caso del territorio. Con respecto a él se ha señalado que para la cosmovisión originaria resulta un elemento nuclear en el mantenimiento y desarrollo de la vida y de sus culturas. Este hecho no sólo da cuenta de un contenido alterno, sino que además es contrapunto de las configuraciones sociales propias de los pueblos originarios; dicho de otra manera, la importancia del territorio es tal para las comunidades indígenas, que su reivindicación resulta

---

debilitar la legitimación y alcance que había logrado en años previos (Fini, 2019: 61-65).

<sup>14</sup> Durante el año 2013 hubo levantamientos espontáneos de grupos de defensa comunitaria que se incorporaron a la Casa de Justicia de El Paraíso, surgida en 2012. Parte de estos nuevos grupos estaban formados por civiles y mestizos, lo que significa que las prácticas de decisión comunitaria –de raíz indígena– no formaron parte de su organización. Esta situación generó diversos conflictos en la articulación de un movimiento orgánico (Fini, 2019: 65-67).

primordial para el mantenimiento de sus culturas. Evidencia de esto es la gama de actividades agrícolas que resuelven su cotidianidad (Lenkersdorf, 1996: 117-119). Con ello en mente, resulta comprensible que la defensa de ese espacio haya tomado – en algunos casos– la vía radical de las armas, como es el caso de las policías comunitarias que, eventualmente, devinieron espacios de autonomía.

Esta valoración –del territorio como plataforma orgánica de la vida– se identifica con un contenido alterno porque proviene de una matriz cultural diferente de aquella que articula nuestras sociedades contemporáneas (Alcina, 1990: 14-15). Es decir, configura y da forma a la vida de modos no incluidos en las urbes neoliberales de la actualidad: la conduce hacia otros fines y desde otros valores. Es importante reconocer que esta posibilidad no resulta de una reacción a estructuras de poder vigentes, sino que es la herencia de culturas autónomas que continúan promoviendo sus estilos de vida, a pesar del embate de diversos procesos de colonización. Es, precisamente, con respecto a tal mantenimiento que puede verse la relación entre resistencia alterna y reactiva.

En el caso de la CRAC, por ejemplo, al iniciar el proyecto de autodefensa –motivado por su valoración del territorio, es decir por la dimensión alterna– se recurrió a justificar sus actividades a través de dinámicas que pueden describirse como extrainstitucionales: en aquel periodo –1995– al conformarse la Coordinadora de Organizaciones Sociales (primer nombre de la CRAC) se levantó un acta constitutiva ante notario público. Es decir, se utilizó la institucionalidad vigente para justificar y legitimar un movimiento cuyas prácticas excedían los límites de lo jurídico. Este documento circuló entre varias autoridades locales y era portado por cada uno de los policías comunitarios (Calveiro.

2019: 90-91). Este ejemplo concreto ilustra el entrecruzamiento que opera entre una dimensión que excede la institucionalidad establecida y esta última, generando zonas de ambigüedad institucional (Fuentes, 2018: 419-422). En ese sentido, cabe apuntar que la dimensión alterna de la resistencia se reconoce, en este ejemplo, en la valoración del territorio como soporte de la vida y sin la cual no se habría llegado a la acción; por otra parte, puede decirse que la dimensión reactiva de la resistencia se reconoce en la serie de prácticas que hicieron cara a la situación, incluido el uso de la vía institucional para ello. La relación entre ambas estriba en que la primera motiva a la segunda; es decir, sin un contenido cultural propio, según el cual la vida se ordena hacia otros fines y desde otros valores, la acción concreta de tomar las armas no tendría dirección ni sentido. Dicho de otra manera, la dimensión alterna según la cual la vida se ordena de modos distintos al *statu quo*, impulsa y da dirección a la ejecución reactiva que surge, principalmente, como contestación. En ese sentido, ambos estratos son complementarios y ofrecen una comprensión más plena del ejercicio de resistencia.

La segunda situación que ilustra la convergencia entre resistencia reactiva y alterna tiene que ver con el ejercicio de la justicia. Como se ha señalado arriba, los primeros años de operación de la CRAC, en tanto espacio autónomo, estaban consagrados a la seguridad; es decir, a la protección de los caminos y municipios que son parte del organismo. Conforme pasaba el tiempo, las autodefensas se percataron de que los MP con los que debían trabajar o estaban coludidos con la delincuencia o era incompetentes (Victoria, 2009: 163). Esto llevó a formar el Sistema de impartición de justicia de la CRAC, y que opera al interior de su espacio autónomo. En este caso la reactividad de la resistencia

es evidente: ante la impunidad de las autoridades, se decidió crear un espacio donde la procuración de justicia fuera efectiva. De tal manera, se utilizaron las estructuras de las comunidades para tal ejercicio (Calveiro, 2019: 95-97). En ese sentido, la forma asamblearia resulta primordial para la impartición de justicia. Cada comunidad tiene su propia asamblea que debe reunirse y decidir sobre los acontecimientos relacionados con la reparación de algún daño. En caso de que la infracción sea demasiado compleja de resolver –como el secuestro o el asesinato–, el caso escala hasta la Asamblea Regional de la CRAC, donde se resuelve teniendo siempre como criterio el bienestar de la comunidad (Fini, 2018: 40-42). La dimensión alterna de la resistencia se reconoce en que las prácticas de impartición de justicia no obedecen a esquemas punitivos. Están siempre dirigidos a consolidar el bienestar de la comunidad –en la que se incluye el territorio–; es decir, su objetivo se dirige a consolidar y restablecer el lazo social que haya sido fragmentado por alguna falta (Victoria, 2009: 163-165; Serna, 2009: 77). Tal ejercicio de la justicia es reconocible no sólo en el caso de la CRAC, sino que parece obedecer a una pauta compartida por diversos pueblos originarios de América (De Luna, 2021: 288-293).

Para cerrar este apartado cabe apuntar que aquí se usó el ejemplo de la CRAC, y de su régimen de prácticas se sustraen sólo dos ejemplos. Sin embargo, el análisis de los pormenores de la CRAC invita a profundizar en las complejidades del ejercicio de resistencia que se extiende a la organización de diversos pueblos originarios. En ese sentido, en el siguiente apartado se explora el modo en que se entretajan la dimensión reactiva y la alterna de la resistencia a través del ejercicio de la autonomía, y usando como ejemplo el caso del EZLN.

## 6. Autonomía: convergencia entre dimensión reactiva y alterna

El apartado previo utilizó el ejemplo de la CRAC para ilustrar la correlación entre las dimensiones reactiva y alterna de la resistencia. Cabe añadir que tal correlación no es privativa de este caso y que, por el contrario, señala una constante dentro del desarrollo de la resistencia indígena. En ese sentido, se precisa reconocer que el reclamo de autonomía resulta nuclear en el advenimiento de la lucha indígena, y que articula las dos dimensiones de la resistencia antes descritas. De tal manera, es necesario plantear una definición mínima de autonomía con la cual trabajar; así, a decir de Díaz-Polanco:

La autonomía en cualquier escala (fundada no en un modelo teórico *a priori*, sino en los propios planteamientos de los pueblos indios), como ejercicio de la autodeterminación, supone al menos cuatro elementos esenciales: 1) una base político-territorial; 2) una jurisdicción propia, correspondiente al ámbito territorial indicado [...] 3) un autogobierno (gobierno autónomo), definido como un orden de autoridad específica y constitutivo del sistema de poderes verticales que conforma la organización del Estado; 4) unas competencias o facultades propias, exclusivas o compartidas con otras instancias de gobierno, que configuran la descentralización política consustancial a cualquier régimen autonómico (Citado en Velasco, 2003: 158).<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Olivé, por su parte, realiza un análisis sobre las complejidades del concepto de autonomía en relación con la articulación de un Estado-pluricultural (2004: 98-117).

Es importante mencionar que el reclamo de autonomía ha sido una constante a través de los siglos de lucha y resistencia indígena (Victoria, 2009: 161), y su sentido varía adquiriendo matices distintos en función del estudio de caso utilizado. En tal marco, a continuación se verá cómo en su estructura convergen la dimensión reactiva y alterna que se han desarrollado. Primero, en función de la caracterización de Díaz-Polanco, es posible señalar, una vez más, la dimensión reactiva que ya se había reconocido en el caso de la CRAC. Esta vez, sin embargo, téngase en mente el caso de los Acuerdos de San Andrés: recuérdese que después del levantamiento del EZLN, el 1 de enero de 1994, se creó la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), con la finalidad de moderar el diálogo entre el gobierno zedillista y el ejército zapatista (Velasco, 2003). El objetivo era entablar un intercambio para lograr acuerdos reivindicatorios de las exigencias indígenas, dentro de las cuales la autonomía era, como se ha señalado, punto cardinal.

Ahora bien, resulta notable que la vía para desahogar el conflicto se identifique con los canales institucionales del Estado: comisiones y mesas de diálogo que, eventualmente, se presentarían ante el Congreso y desembocarían en la concreción jurídica a través de reformas constitucionales.<sup>16</sup> Esto ilustra la dimensión de reactividad señalada arriba, según la cual, la resistencia no sólo surge como respuesta directa a estructuras de

---

<sup>16</sup> Al señalar el peligro de una visión meramente reactiva de la resistencia no se quiere decir que ésta no haya obtenido logros. La utilización de la dimensión jurídica como vía de lucha indígena, por ejemplo, ha logrado avances a lo largo del siglo pasado en América Latina, a partir del reconocimiento de derechos de los pueblos originarios en todo el continente (Serna, 2009: 69-74). Más allá de la acusación de ineficacia, se está señalado que la resistencia indígena remite a contenidos culturales que exceden la institucionalidad del *statu quo*.

poder, sino que se realiza a través de los mismos instrumentos que éste provee.

Una de las consecuencias respecto de lo anterior se deja ver en la simultaneidad entre resistir y afirmar el poder, característica de la dimensión reactiva de la resistencia. Esto es notorio, por ejemplo, en el mismo curso de los acontecimientos que concretaron la lucha zapatista. Recuérdese que una vez que se firmaron los acuerdos de San Andrés, en 1996, la Cocopa entregó una propuesta ante el Congreso quien, después de revisarla, presentó una propuesta de reforma que incluía el espíritu de los acuerdos. Sin embargo, Zedillo la rechazó y presentó una propuesta distinta para fines del mismo año (Velasco, 2003: 164; Meyer, et al., 2010: 759). Esto hizo que un ambiente en el que se especulaba buena fe del gobierno para atender las demandas indígenas se convirtiera en desconfianza, al tiempo que llamaba a buscar nuevas alternativas de resistencia. De tal manera, en este caso particular resultó evidente que la vía para actualizar y concretar el contenido de los Acuerdos de San Andrés no podía reducirse a las instituciones del *statu quo*, sino que, por el contrario, llevaba a buscar vías de lucha más efectivas. Dicho de otra manera, la autonomía que se encuentra en el corazón de la reivindicación indígena no era asequible a través de la sola dimensión reactiva de la resistencia.

Sería hasta el sexenio de Vicente Fox, en 2001, cuando la posibilidad de una reivindicación se presentaría de nueva cuenta a través de la reforma en materia de *Derechos y cultura indígenas* (Victoria, 2009: 161-162). Sin embargo, la propuesta no fue fiel a los contenidos de los Acuerdos de San Andrés en diversos sentidos: por una parte, la reforma eliminaba la noción de territorio que, como se ha visto, resulta medular en la cosmovisión de los pueblos

originarios; por otra, en vez de concebir a estos últimos como “entidades de derecho público”, los definía como “entidades de interés público”, con lo que su estatus jurídico resultaba ambiguo y vulnerable. Por dar una indicación general en cuanto a la diferencia de las propuestas, considérese que la versión original de la Cocopa postulaba la modificación de siete artículos mientras que la reforma de 2001 sólo contemplaba cinco. Las protestas no se hicieron esperar y diversas organizaciones a favor de la reivindicación indígena se pronunciaron en contra de la reforma; sin embargo, la Corte ratificó su contenido en 2002 (Velasco, 2003).

Justamente estos acontecimientos dieron entrada a una nueva cara de la autonomía que se deja comprender a través de la dimensión alterna de la resistencia. En ese sentido, ya que la vía jurídico-institucional –dimensión reactiva– no resultó útil para dar respuesta al reclamo indígena, surgió la autonomía *de facto* como posibilidad de continuar la lucha (Serna, 2009: 78). Es en tal marco que, entre el 8 y 10 de agosto de 2003, se instauran las Juntas de Buen Gobierno articulando, cada una en diferentes municipios autónomos y autogestivos en la zona de Chiapas (Serna, 2009: 80-81). Es importante señalar que la creación de estos espacios de autonomía no sólo depende de la rama reactiva de la resistencia; es decir, ciertamente, surgen como respuesta a la ineficacia de las instancias gubernamentales en la promoción de justicia, sin embargo, al margen de ello, abren un espacio en el que el orden social se articula en función de otros fines y otros valores cuyo origen no es reactivo, sino que apela a una tradición cultural distinta y que viene de lejos. Esto ilustra, como se ha visto, la dimensión alterna de la resistencia: se trata de la revivificación de un modo de vida alternativo que se extrae a la jurisdicción del Estado y sus posibilidades, para dirigir la vida en otro sentido o dirección.

Aunque aquí resulta imposible desarrollar a detalle las complejidades del zapatismo después del 2003,<sup>17</sup> es posible apuntar un par de actividades como ejemplo del modo en que opera la dimensión alterna de la resistencia. En ese sentido, téngase en mente el carácter comunitario con que el zapatismo se ha desarrollado en tanto espacio autónomo en las últimas décadas. De tal manera, las actividades que han desarrollado en los últimos años ilustran bien la inclinación reivindicadora del movimiento, puesto que apuntan a formas de orden social abocados a fines y valores distintos de aquellos que articulan nuestras sociedades neoliberales contemporáneas. Esto se comprueba, por ejemplo, en la forma asamblea como medio para elegir a las autoridades autónomas que constituyen las Juntas de Buen Gobierno (Reynoso y Alonso, 2021: 15). De tal modo –y de la misma manera que en la CRAC– la toma de decisiones siempre depende del núcleo social y comunitario, evitando las estructuras centralizadas que concretan el ejercicio del poder en nuestras sociedades capitalistas.

Así pues, un ejemplo del valor alterno de la resistencia zapatista es el ejercicio de lo que se llamó *Escuelita Zapatista*, cuyas prácticas pedagógicas dependen de una concepción comunitaria de la vida. En ese sentido, los estudiantes adquieren los saberes de la comunidad participando en sus prácticas cotidianas, y accediendo a los conocimientos de manera horizontal a través del contacto con otros miembros de ésta (Reynoso y Alonso, 2021: 15-16). Este ejercicio, iniciado en 2013, abría la concepción y el núcleo

---

<sup>17</sup> A pesar de que en los últimos años la atención sobre el movimiento zapatista ha disminuido, es posible atender con puntualidad sus comunicados y actividades a través del sitio <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

de las estructuras y prácticas comunitarias a agentes externos a éstas, de suerte que la experiencia de un sentido de la vida comunitario y alterno resultaba asequible a quienes desearan adscribirse al proceso (Canal TV UNAM, 2023).

Otro aspecto de relevancia en cuanto a la lucha zapatista es su inclinación abiertamente anticapitalista. Este aspecto es importante para el desarrollo de este trabajo porque la creación de espacios autonómicos comunitarios –donde la vida se articula desde valores y principios anticapitalistas– apunta una dirección alterna del tejido social que, precisamente, da contenido a la resistencia. De tal manera y como señala Ríos (2024), la construcción de las autonomías zapatistas ha tenido, desde su origen, la búsqueda y construcción de prácticas que sostengan un sentido de la vida comunitario, al tiempo que se sustraen de los esquemas de explotación capitalista (2024: 297-300). Tales prácticas y contenidos culturales se identifican con lo que en este trabajo se llama resistencia alterna.

Ahora bien, lo recién señalado permite señalar de nueva cuenta que existe un vínculo estrecho entre resistencia reactiva y alterna. Esto significa que difícilmente se realizan de manera separada o en estado de pureza. Con base en los dos ejemplos aquí utilizados (CRAC y EZLN), cabe añadir que la cualidad de la relación se resuelve a través de la idea de motivación; dicho de otra manera, la reactividad (respuesta, confrontación, contestación, etc.), sólo surge y es posible porque existe una dimensión que la motiva y le da dirección (dimensión alterna). En los casos que nos ocupan –en cuanto a la realidad indígena– esto se reconoce a través de una tradición que articula la vida y el orden social en función de otros fines y objetivos; posibilidad sin la cual no habría motivo

para la acción. Dicho de otra manera, sólo si hay una forma de vida concebida como valiosa, la resistencia reactiva es una posibilidad.

Para cerrar este apartado cabe mencionar que, en cuanto a la lucha indígena, la creación de autonomías de facto son una posibilidad que incluye no pocas complicaciones. Por ejemplo, los municipios autónomos que conforman las Juntas de Buen Gobierno no obtienen recursos de la federación, por lo que deben articularse como un espacio autogestivo en cuanto a lo económico, educativo, seguridad, salud, etc. Su situación jurídica, además, los hace un espacio vulnerable a la aplicación de la ley. Sin embargo y a pesar de estas complicaciones, los espacios autonómicos son, hasta la fecha, focos donde el fenómeno de la resistencia ha logrado avances relevantes que invitan a ser analizados en su complejidad (Serna, 2009: 81-85).

## **7. Conclusión: la resistencia alterna significa reivindicación de autonomías comunitarias**

A lo largo de este trabajo se ha extendido el sentido de la resistencia más allá de su cara reactiva. Si bien se partió de la concepción foucaultiana del término, su utilización para explicar el fenómeno de la resistencia indígena ha sido insuficiente. De tal manera, el estudio de la autonomía –a través de la CRAC y el EZLN– ha revelado que, de no ser por una tradición proveedora de valores y objetivos, la lucha indígena no tendría una motivación reactiva. Por lo tanto, la dimensión alterna de la resistencia –en tanto matriz cultural– da soporte a las acciones contestatarias al tiempo que las motiva y les da orientación.

En ese sentido, se ha observado que la autonomía resulta el espacio en que convergen la dimensión alterna y reactiva. Dicho de otra manera, el reclamo de autonomía que caracteriza la reivindicación contemporánea de los pueblos originarios se realiza a través de las vías institucionales como el campo jurídico, pero, al mismo tiempo, apela y se realiza a través de la articulación de configuraciones sociales alternas a la institucionalidad del Estado; es decir, a través de la implementación de autonomías de facto.

Ciertamente, éstas enfrentan dificultades mayores al depender de dinámicas de autogestión, sin embargo, precisamente gracias a tales dinámicas, la autonomía adquiere un carácter más relevante, señalando la posibilidad concreta de su realización. Los espacios autonómicos son una realidad del México contemporáneo como bien se reconoce en los casos de la CRAC y de las Juntas de Buen Gobierno. De ellos podemos aprender que la lucha indígena excede las posibilidades analíticas de un concepto como el de resistencia; y que su cotejo con el mundo real invita a revisar y replantear nuestras categorías de estudio.

Pero no sólo se ha logrado evaluar el alcance explicativo del concepto de resistencia a través de su contraposición con casos concretos. Es preciso añadir que del lado de la dimensión alterna de la resistencia se encuentra un aspecto notable, y que se repite en los dos ejemplos de autonomía utilizados: se trata de la defensa de lo comunitario que, a su vez, da contenido a las articulaciones sociales de los espacios autonómicos analizados. En el caso de la CRAC, por ejemplo, la formación de policías comunitarias obedece a la matriz cultural de los pueblos involucrados: se tomaron las armas para defender el territorio, así como a toda la comunidad que convivía en la zona (Calveiro, 2019: 81-101). Es decir, la motivación fue resguardar a los individuos y al territorio concretos

con quienes se compartía una forma de vida; se trataba, pues de proteger el tejido social.

De la misma manera, en el caso de las Juntas de Buen Gobierno, es posible reconocer una articulación social que obedece a pautas comunitarias (Serna, 2009: 86-89). El núcleo y la motivación de la resistencia se identifica, pues, con la protección de una matriz cultural en la cual la vida de la comunidad es tan importante como para levantarse en armas y defenderla. En ese sentido, la vida comunitaria se reconoce como el valor primero que ofrece soporte a la actividad de los pueblos originarios, incluida la resistencia.

Para cerrar este trabajo cabe reconocer que el análisis de la resistencia no se agota en estas páginas; por el contrario, abre diferentes aristas y se relaciona con otras reivindicaciones de la lucha indígena. Por mencionar sólo una de ellas, considérese la teoría intercultural, pues gran parte de los fenómenos que analiza se realiza desde una perspectiva liberal. De tal manera, una línea general afirma que el advenimiento de un modelo de sociedad intercultural descansa en la reconfiguración de las instancias que dan forma al Estado; dicho de otra manera, una reivindicación intercultural pasa, necesariamente, por hacer más anchas las estructuras institucionales del Estado, de suerte que den cabida a todas las formas culturales que cohabitan en un estado-nación (Olivé, 2004: 131-133). Por otra parte, al considerar la resistencia indígena que se desprende no de modelos teóricos de sociedad interculturales, sino de la realidad concreta del país, –como los casos aquí referidos– resulta notable que las posibilidades analíticas de la teoría intercultural, así como sus soluciones, resultan limitadas. De tal manera, la realización de autonomías de facto que no han pasado por el filtro de la teoría, justamente,

cuestionan el alcance de la interculturalidad, así como sus supuestos liberales. Pareciera, pues, que la dimensión teórica del pensamiento intercultural no ejerce una influencia de peso a la hora de llevar a cabo un ejercicio de resistencia concreto; es decir, a la hora de articular una autonomía de facto. En tal orden de problemas, resultará necesario evaluar el peso que los movimientos autonómicos tienen en otras dimensiones, como en la articulación de un orden intercultural y teorías afines.

## Referencias

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum. Sobre el método*. España: Anagrama.
- Alcina, J. (1990). *Indianismo e indigenismo en América*. España: Alianza.
- Benitez, D. y Gaussens, P. (2019). *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. México: UAM.
- Calveiro, P. (2019). *Resistir al neoliberalismo. Comunidades y autonomías*. México: Siglo veintiuno.
- Canal TV UNAM. (11 de diciembre de 2023). La escuelita zapatista con Carlos Ríos Gordillo. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=wizBFfSie2s>.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Prometeo.
- De Luna, L. (2021). *Justicia comunitaria: senderos del buen vivir. Entre aymaras y tojolabales, suman qama qamaña y jlekilaltik*. México: UNAM.
- Death, C. (2010). "Counter-conducts: A Foucauldian Analytics of Protest". *Social Movement Studies* 9(3): 235-251.

- Escárzaga, F. y Gutiérrez, R. (2014). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. México: UAM-BUAP.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits 1954-1988. III 1976-1979*. Gallimard.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo veintiuno.
- Fini, D. (2018). "La expansión reciente de la CRAC-PC de Guerrero. Nueva composición y nuevos desafíos para la práctica comunitaria". En *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*. (pp. 37-58). México: BUAP-Ediciones del Lirio.
- Fini, D. (2019). "Grupos de defensa comunitaria, criminalidad organizada y nuevos intereses capitalistas. La Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en el escenario actual de Guerrero". En *Por los laberintos del sur. Movimientos sociales y luchas políticas en Guerrero*. (pp. 49-80). México: UAM.
- Fuentes, A. (2018). "Lo marginal en el centro. Violencia y apropiaciones comunitarias de la seguridad y la justicia". En *Violencia, seguridad, ciudadanía y victimización en México*. (pp. 397-427). México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Colofón.
- Fuentes, A. y Fini, D. (coord.). (2018). *Defender al pueblo. Autodefensas y policías comunitarias en México*. México: BUAP-Ediciones del Lirio.
- Heller, K. (1996). "Power, Subjectification, and Resistance in Foucault". *Substance* 25(1): 78-110.

- Hernández, A. (2022). "Disputa por la soberanía. Crimen organizado y defensa comunitaria como gobiernos privados indirectos en México". *Acta Sociológica* 88-89: 187-214.
- Hernández, C. (2017). *El dispositivo sexo-género*. México: Universidad de Guanajuato.
- Hernández, C. (2019). *Foucault*. México: Universidad de Guanajuato.
- Laval, Ch. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. México: Gedisa.
- Lenkersdorf, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. Siglo XXI.
- López, F. (2014). "Elementos para comprender las luchas indígenas contemporáneas en América Latina". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*. Vol III. (pp. 47-52). México: UAM-BUAP.
- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme.
- Martínez García, H. (2024). "Reflexiones en torno a un paradigma ético: una lectura agambeniana del rostro". *Devenires* 25(49): 47-83.
- Meyer, L. y Márquez, G. (2010). "Del autoritarismo agotado a la democracia fácil, 1985-2010". En *Nueva historia general de México*. (pp. 747-792). México: COLMEX.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y justicia social*. México: UNAM.
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu.
- Ríos, C. (2024). "Pequeños mundos. El neozapatismo, la cuarta guerra mundial y el capitalismo del desastre". *Andamios* 21(55): 293-317.

- Reynoso, C. y Alonso, J. (2021). *Un somero acercamiento al zapatismo*. México: CLACSO.
- Serna, J. (2009). "Autonomías Zapatistas en Chiapas". En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. (pp. 69-92). Eón-UNAM
- Velasco, S. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México: UNAM.
- Víctoria, J. (2003). "Autonomías indígenas de *facto* en el estado de Guerrero". En *Los indígenas y su caminar por la autonomía*. (pp. 151-181). Eón-UNAM.
- Zavaleta, J. y Alvarado, A. (coord.). (2018). *Violencia, seguridad, ciudadanía y victimización en México*. México: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez-Colofón.