

## CAPÍTULO 4

# COMUNIDAD, DESPOSESIÓN Y RECREACIÓN ÉTNICA EN MÉXICO Y GUATEMALA

 **Santiago Bastos Amigo**

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,  
CIESAS - México

### Resumen:

Este capítulo propone considerar la comunidad indígena no como una permanencia precolonial, sino como una construcción histórica en que es fundamental la vivencia por siglos dentro de una situación de subordinación étnica, por lo que se trata de una entidad compleja y contradictoria, cambiante y diversa. En la actualidad la comunidad indígena en México y Guatemala está en proceso de transformación en el contexto neoliberal. Uno de los factores de cambio es el papel desarrollado por las instituciones y lógicas comunitarias en las luchas contra las actividades extractivistas que se desarrollan en sus territorios. Al insertarse esta defensa dentro de las luchas por los derechos de los pueblos indígenas, la comunidad indígena es vista como anticolonial y anticapitalista convirtiéndose en un horizonte de lucha poderoso que transforma a las mismas estructuras comunitarias.

**Palabras clave:** Comunidad indígena; pueblos indígenas; desposesión; México; Guatemala.

Bastos Amigo, S. (2023). Comunidad, desposesión y recreación étnica en México y Guatemala. En S. Bastos Amigo y E. Martínez Navarrete. (Coords). *Colonialismo, comunidad y capital. Pensar el despojo, pensar América Latina* (pp. 149-191) Religación Press, Bajo Tierra Ediciones, Tiempo Robado, Cátedra Jorge Alonso CIESAs-UdeG <http://doi.org/10.46652/religacionpress.15.c15>



Con el inicio del siglo XXI, el neoliberalismo entró en una fase que en toda América Latina ha estado signada por el extractivismo como forma de apropiación de bienes naturales y comunes. Por su histórica relación con los recursos naturales, la población indígena, ya bastante golpeada por los efectos de las políticas neoliberales, ha sufrido el embate contra sus territorios, llegando a amenazar su forma de vida. Muchas comunidades indígenas afectadas han respondido a estas políticas con una oposición organizada que está retardando o impidiendo que estos proyectos se lleven a cabo. Las formas de respuesta son tan diversas como los países, las tradiciones organizativas y las formas de despojo. Pero, en general, la movilización se hace desde unas instituciones de gobierno comunitario actualizadas por unos indígenas que son conscientes de sus derechos y, con ello, los comportamientos, ideologías y las mismas instituciones comunitarias se transforman en este proceso de acción política. En este proceso, estos sujetos indígenas proponen interpretar su historia como una vivencia de autonomía, producto de la resistencia mantenida para conservar su ser. En consonancia, este ente social, la comunidad, se entiende como intrínsecamente anticolonial y anticapitalista.

De forma paralela, pero en evidente relación, han aparecido o se ha reforzado planteamientos en las ciencias sociales que también refuerza esta forma de entender la comunidad indígena. Entre ellas merece la pena destacar la relectura y revaloración de la propuesta de la “comunalidad” desarrollada en Oaxaca (Maldonado, 2003; Aquino, 2010) y sintetizada en los trabajos del mixe Floriberto Díaz (2007) y el zapoteco Jaime Martínez Luna (2010), que plantea la lógica colectiva de la comunidad como definitorio de “lo indígena”. Y desde el marxismo crítico convergen varias posturas en el amplio concepto del “común”, que inserta la acción comunitaria dentro de la “reproducción de la vida” (Federici, 2013) y tiene en las comunidades indígenas una de sus bases (Tzul, 2016; Gutiérrez, 2013) pero no se limita a ellas (Navarro, 2015).

Estas formulaciones coinciden en plantear unas comunidades como espacios sociales en que se daban relaciones de compartencia y solidaridad hasta que fueron dominadas ya sea por la colonialidad o por el capital, o por ambas; y las que desde entonces se han convertido en lugares que los retan. De alguna forma, esto supone una manera de esencializar la comunidad (Finni, 2018), y retomar la concepción dicotómica de Tonnies (1979) entre comunidad y sociedad, pero lo precapitalista y premoderno es visto como semilla de futuro, convirtiéndose en horizonte político (Gutiérrez, 2013).

Mi propósito en este texto es dialogar con estas propuestas desde una visión de la comunidad que retoma marcos historicistas derivados del marxismo (Wolf, 1982; Roseberry, 2014; Comaroff, 1996). En concreto mi propuesta es considerar la comunidad indígena no como una permanencia precolonial, sino como una construcción histórica en que es fundamental la vivencia por siglos dentro de una situación de subordinación étnica. Se trata de una entidad compleja y contradictoria, cambiante y diversa, que en la actualidad está en proceso de transformación en el contexto neoliberal, y al insertarse dentro de las luchas indígenas y otras, toma el carácter anticolonial y anticapitalista mencionado.

Estas reflexiones surgen del trabajo desarrollado desde hace varias décadas —pero sobre todo en la última— acompañando a organizaciones indígenas en Guatemala y en México (Bastos y Camus, 2003; Bastos, 2012)<sup>43</sup>. Desde esta investigación concebida como una forma de acción política (Bastos, 2019), quiero plantear cómo las demandas y luchas de los pueblos indígena no necesitan basarse en argumentos que parten de una idealización del pasado o lo propio, sino reconocer que el paso de la historia

---

<sup>43</sup> Buena parte de lo que acá se expone es producto y parte del trabajo del Equipo de Comunicación y Análisis Colibrí Zurdo, de Prensa Comunitaria, en el que, de forma paralela y complementaria a la labor periodística, desarrollamos una propuesta de acompañamiento y análisis para entender y aportar al proceso de movilización comunitaria en Guatemala.

no ha diluido esa diferencia y esos derechos, y que, al contrario, los refuerza:

La idea o el prejuicio de que las comunidades Indígenas estamos siempre en una clara oposición al Estado y al capital por el sólo hecho de ser Indígenas, o que por nombrarnos (o ser nombrados) como un Pueblo Originario nos hallamos aislados o alejados de la hegemonía cultural de Occidente; al igual que de fenómenos como la globalización o el neoliberalismo. (Gómez Izaguirre, 2020)

### 1. Comunidad e instituciones comunitarias

Así, ante la necesidad de contar con una idea de comunidad que nos ayude a entender lo que está ocurriendo en la actualidad frente a los procesos de despojo, propongo partir de que, como advirtió hace mucho Barth (1992), no toda localidad pequeña es una comunidad ni toda vida en este tipo de espacios produce comportamientos comunitarios. Entonces, como “comunidad” entendemos a un espacio social en que las relaciones sociales entre quienes comparten la identificación con un territorio —normalmente de base local—, se conciben y se practican de forma colectiva, corporada. Este carácter “corporado” implica que “la comunidad como un todo desempeña una serie de actividades y mantiene ciertas ‘representaciones colectivas’... Define los derechos y deberes de sus miembros y prescribe áreas importantes de su comportamiento” (Wolf, 1955, p. 456).

La corporatividad sería manifestación de una forma holista de entender las relaciones sociales que implica la concepción del individuo como parte de una colectividad —y no de la colectividad como una suma de individuos— (Dumont, 1966).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Según Louis Dumont (1966), todas las sociedades humanas previas al proceso que surgió en Europa occidental y se extendió en el mundo desde el siglo XVI, se habrían regido por ideologías de corte *holista*, basadas en la idea de la colectividad que contiene al individuo, y la estamentación que conlleva una concepción jerárquica de la sociedad.

Podríamos hablar de “microholismo” para dar a entender cómo esa forma colectiva de entender las relaciones sociales se da entre quienes comparten esa identidad y sentido de pertenencia, no tiene por qué ampliarse al resto de la sociedad (Bastos, 2000, p. 73).

Lo que hace a una comunidad es la forma y el *significado* que se da a las relaciones entre quienes la forman: se comportan como *miembros de un todo* colectivo; y no como una simple suma de individuos. A esto es a lo que Gutiérrez y Salazar se refieren cuando hablan de los entramados comunitarios como “constelación de relaciones sociales de “compartencia” (...) y co-operación que operan coordinada y/o cooperativamente de forma más o menos estable en el tiempo” (2015, p. 23). El territorio es un elemento fundamental de lo comunitario: define el lugar, el espacio en que se dan esas relaciones, y sobre todo, entre quiénes se dan. Es lo que otorga la identidad necesaria para que se practique el “microholismo”.<sup>45</sup>

Pero cuando hablamos de una comunidad no sólo nos referimos a un colectivo de quienes han nacido, viven y se identifican con una localidad y un territorio, sino a quienes mantienen comportamientos colectivos de derechos y deberes que definen esa pertenencia: “el grupo de personas *organizadas* bajo formas de gobierno con *derechos y obligaciones* establecidas” (Wence, 2012, p. 19).

Es decir, la corporatividad no implica sólo la toma colectiva de decisiones (Tzul, 2016), sino que la comunidad impone a sus

---

Eso fue lo que quiso contrarrestar el igualitarismo liberal occidental (Dumont, 1977) que iba asociado a la libertad individual.

45 Además, a través del territorio, Díaz (2007) amplía el holismo comunitario más allá de las relaciones sociales, permitiendo pensar en que el sujeto colectivo que forma la comunidad no se compone sólo por personas humanas, sino que integraría a otras entidades naturales con los que éstas conviven: “la Tierra como territorio da parte de nuestro entendimiento de que cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo, y ese concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida” (Díaz, 2007, p. 40).

miembros una serie de obligaciones a cambio de la pertenencia a ellos: “la pertenencia a una trama comunitaria no ‘concede derechos’ sino que ‘obliga a hacerse cargo’ de una parte de las decisiones colectivas” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 39). La forma y el grado en que se dé esa coerción son variables, pero de alguna manera está presente en todos los actos en que hay relaciones comunitarias. Un ejemplo lo encontramos en las palabras del joven de Barillas (Guatemala) sobre el papel de las autoridades en el conflicto:

Cuando alguien es autoridad en la comunidad y si uno le exige, él tiene que levantarse. Así es lo que hicimos nosotros, le dijimos a ellos que se levantaran, que dijeran ‘no’, y ahí vamos nosotros detrás. Ellos sabían en qué problemas se iban a meter, pero como nosotros les exigimos, entonces sí, tuvieron que meterse con todo. (citado en Bastos, 2016, p. 175)

Este carácter de exigencia colectiva es uno de los elementos que genera conflicto al interior de estos espacios sociales, pues estas formas de comprender y ejercer las relaciones conviven con otras ligadas al individualismo históricamente construido, muy reforzado en el neoliberalismo. Plantear que las relaciones sociales se dan de forma corporada u holista no implica que no haya jerarquías o conflictos. Éstos se dan dentro de esta forma de entender las relaciones sociales: la jerarquía está perfectamente integrada en el pensamiento holista, y estos contextos pueden reforzar las desigualdades de generación y de género (Esquit, 2014). Las disputas de poder entre los miembros se dan continuamente, pero también se dan dentro de las formas holistas de entender el conjunto, por lo que a veces pueden llegar a ser mucho más fuertes que un simple enfrentamiento de individualidades.

Por eso, más que mostrar que la comunidad “ideal” es imposible (Zárate, 2005), quizá sea más útil buscar dónde está lo comunitario —es decir, lo regido por esas formas de corporatividad—. Para ello, a la hora de hablar de los “elementos” de la vida comunal en Oaxaca, Floriberto Díaz hablaba del

“consenso en la Asamblea, el servicio gratuito, el trabajo colectivo y los ritos y ceremonias” (2007, p. 40). Gladys Tzul, desde el caso de Totonicapán (Guatemala) distingue tres componentes en el “sistema de gobierno comunal indígena”: el servicio o trabajo comunal como obligación de todos, las tramas patrilocales como estrategia para mantener el territorio, y la asamblea como espacio de decisión colectiva y soberana (2016, pp. 132-138).

Todos estos autores nos están mostrando las *instituciones* en las que se plasma esa vida común y que son las que más han llamado la atención de antropólogos y otros estudiosos, que las han entendido también como “sistema de cargos” (Korsbaek, 1995) o como “gobierno indígena” (Aguirre Beltrán, 1953; Burguete, 2018). Se trata de instituciones que regulan diferentes aspectos de la vida comunitaria y, aunque forman un todo, podríamos distinguir a su interior. Por un lado, estarían las referidas al trabajo —como el tequio o el trabajo comunal—, que tanto Díaz (2007), como Gutiérrez y Salazar (2015), consideran el elemento central. Por otro, las que regulan la faceta lúdica-ritual — las fiestas y cargos —, reivindicadas por Martínez Luna (2010; 2018). Finalmente, otras rigen la organización política interna —la asamblea, los cargos, las autoridades— que sirven para la vida interna y las relaciones con el Estado. Todas se caracterizarían por la forma colectiva de realizarse, tanto en la toma de decisiones como en la hacer que se cumplan.<sup>46</sup>

Esas últimas son las que ahora nos interesan, pues son las que van a actuar como aglutinadoras e intermediaras cuando les lleguen las lógicas depredatorias extractivas. Este gobierno comunitario se muestra en diferentes instituciones —la asamblea, el comisariado ejidal o comunal, la cofradía— y figuras - los principales, alcaldes comunitarios, comadronas- de diferente origen y función. Aunque Tzul (2016) considera a la asamblea como el órgano central, del que emana la capacidad de mando de las autoridades electas por ella, en estas autoridades

---

46 Además de estas instituciones, lo comunitario se plasma en acciones e ideologías (Bastos, 2021)

de gobierno indígena se ha reflejado históricamente la tensión entre jerarquía y horizontalidad que caracteriza la comunidad. Pero, como nos mostraba el muchacho de Barillas, el poder del común es la fuerza de este sistema político. Castro (2015, p. 67), plantea cómo en estas comunidades hay “poca presencia física del Estado y mucho gobierno”, al hacer referencia a la participación generalizada de los miembros de la comunidad en alguno de los espacios del gobierno comunitario.

## 2. Comunidad, historia y etnicidad

Esta forma de entender y practicar las relaciones comunitarias no es aplicable universalmente, es resultado de “efectos de procesos que pueden ser identificados y estudiados” (Barth 1992, p. 30). Y lo que quiero plantear es que la forma comunitaria en que los indígenas conciben las relaciones sociales entre sí no es un rasgo inherente a su ser, no es una permanencia pre-colonial ni se deben a un supuesto aislamiento o a la larga vivencia en un lugar: tienen mucho que ver con una historia vivida en situación de subordinación étnica, con lo que tiene que ver con “ser indígena” en este continente en los últimos cinco siglos. Al hablar de etnicidad no hablo de alteridad marcada cultural y/o fenotípicamente, sino de cómo ésta fue creada para justificar unas relaciones asimétricas que se dan entre estos conjuntos (Comaroff & Comaroff, 1992, p. 54; Quijano, 2000; Bastos, 2010).<sup>47</sup> Eso implica que estas comunidades indígenas han estado históricamente y están actualmente inmersas en unas relaciones con el Estado y resto del conjunto social marcadas por la subordinación

---

<sup>47</sup> Al hablar de indígenas, me refiero a aquellos latinoamericanos que se consideran y son considerados como diferentes del resto de la sociedad – y son marcados como tal por una etiqueta –, porque descienden de los pueblos que ocupaban el continente antes de la colonización europea, como se aprecia en los elementos culturales y/o fenotípicos que supuestamente les son propios y diferentes del resto de sus connacionales, y que son usados para justificar la situación de exclusión, dominio y normalmente explotación en que viven (Bastos, 2017, p. 148).

por el hecho de ser diferentes, aunque ésta haya tomado formas variadas a lo largo del tiempo.

De una forma muy sucinta, podemos decir que las territorialidades precoloniales en este espacio que se ha denominado Mesoamérica —en forma de calpulli, atlepetle, amaq, etc.— se basaban en formas holistas, colectivas, corporadas, de concebir la sociedad y la relación con el entorno (Vásquez Monterroso, 2015). La invasión española pretendió desbaratar estas unidades de su sentido político y cultural, pero la forma de administración del territorio y la sociedad por parte de la corona dio un espacio para su recreación en las nuevas unidades de poblamiento: los “pueblos de indios” como sujeto colectivo de tributo, reproducción y autogobierno (Martínez Peláez, 1970). El cabildo o las cofradías se convirtieron en espacios de intermediación, de gobierno de la tierra y el territorio comunitarios y de resolución de asuntos propios, que permitieron relativos niveles de autonomía —siempre dentro de la estructura de dominación (Esquit, 2014).

Estas formas de gobierno indígena se adaptaron en diversas formas —alcaldías indígenas, alcaldías duales, cofradías independientes— al formato republicano adoptado tras las independencias que abrieron el poder local a los mestizos (Barrios, 2001; Esquit, 2019). En la segunda mitad del siglo XIX, la inserción de estos países en la ola de la segunda revolución industrial hizo que se buscara incorporar los territorios indígenas al mercado de tierras para convertirlas en parte del programa de “progreso” que definiría esas naciones.<sup>48</sup> La cercanía del “otro” —ahora dentro de casa— y la amenaza a la pérdida del espacio de reproducción hicieron perder autonomía, pero también reforzaron más aún el sentido defensivo de la pertenencia comunitaria y con ello

---

<sup>48</sup> Según Pérez Sainz (2014, pp. 246-250), la estrategia del capital fue despojar a las comunidades de suficiente tierra como para impedir su reproducción plena, pero asegurar que tenían suficiente como para no tener que cargar con el costo de su reproducción completa. Con esto los indígenas pasaron a ser parte del mercado mundial como semiproletarios

de sus instituciones de gobierno (González Izás, 2014; Zárate, 2013).

Se evolucionó así hacia la “comunidad corporada cerrada” que Wolf (1957), encontró en el siglo XX inserta en pleno orden capitalista. Pero en este punto, las diferentes historias políticas de México y Guatemala marcaron las formas de recreación de estas estructuras e instituciones comunitarias durante el periodo de sustitución de importaciones, cuyos efectos supusieron cambios profundos en esferas muy diversas de las comunidades-económicas, culturales, religiosas, además de políticas (Adams y Bastos, 2003).

En México, tras la Revolución, el Estado creó una serie de instancias a todos los niveles alrededor del partido único corporativo, en las que las comunidades indígenas se insertaron a través de las figuras del ejido y la comunidad agraria (Baitenmann, 2007), mientras que intentó sumarlas al “progreso” y la unidad nacional a través del indigenismo (Nahmad, 2014). De esta manera, parte de los sistemas de gobierno indígena fueron recreados desde el Estado, utilizados de nuevo para administrar el mundo indígena como formas de gobierno indirecto, basado en la tutela y la invisibilización (Castro, 2015). Pero también sirvió en muchos lugares para mantener la integridad territorial, mientras que los sistemas de gobierno local se recrearon para ejercer cierta autonomía en grados, formas y relaciones muy diferentes según las regiones y momentos (Bastos, 2011; Burguete y Gutiérrez, 2014).

Con la llegada del neoliberalismo y la diversidad de opciones políticas al terminar el régimen corporativo priísta, las políticas económicas aplicadas desde los 90 buscaron desarmar las formas de “propiedad social” para liberar tanto tierras como mano de obra para el mercado. A partir de la reforma del Artículo 27 constitucional y aplicación de programas como PROCEDE (de Ita, 2003), el Estado prácticamente desconoció las estructuras y la legislación agraria.<sup>49</sup> Ante todo lo que supuso el levantamiento

---

49 El Artículo 27 de la constitución originalmente consagraba la propiedad social —ejidos y comunidades—, pero en 1992 se cambió para dar

zapatista y el proceso frustrado de los Acuerdos de San Andrés, se dio una renovación de la movilización indígena (Pérez Ruiz, 2003; Sierra y Bastos, 2017) que conllevó una revalorización del espacio comunitario como espacio de autodeterminación (Burguete, 2011) y reformuló los debates habidos en torno a la autonomía en México en las últimas décadas. Los municipios autónomos zapatistas, que buscan ser una forma de organización de la sociedad y la economía a partir de la recreación explícita de principios indígenas (Mora, 2018), han tenido un importante efecto de demostración en experiencias posteriores en todo el país, como muestran el caso de Cherán (Gabriel, 2015; Velásquez, 2013) y otros municipios purhépechas.

En Guatemala no hubo revolución como la mexicana, y las tierras comunales se perdieron de forma mucho más clara por efecto del liberalismo cafetalero (Castellanos, 1985), permaneciendo por lo general sólo como espacios de aprovechamiento forestal. Pero, por otro lado, como nunca hubo un involucramiento del Estado en la institucionalidad comunitaria, ésta se mantuvo de forma más autónoma en las figuras de principales, cofradías, alcaldías indígenas, incluso comadronas, terapeutas y *ajq'ijab* —guías espirituales.

En muchos lugares, en los años 60 y 70 del siglo XX, cofradías y alcaldías indígenas perdieron peso ante formas nuevas de institucionalidad comunitaria (Falla, 1980; Le Bot, 1992), como comités pro-mejoramiento, grupos de lectura de la biblia, y después cédulas guerrilleras. Las figuras tradicionales fueron completadas-retadas por estos agentes que buscaban modernizar las relaciones comunitarias (Ekern, 2011); pero en vez forzar una disolución de los lazos comunitarios, trajeron un reforzamiento y politización de la identidad indígena (McAllister, 2003; Adams

---

por terminado el reparto agrario y buscar abrir estos territorios al mercado. El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares —PROCEDE— fue la herramienta creada para este fin. Se buscaba dar certeza jurídica a cada uno de los ejidatarios o comuneros y favorecer el desmembramiento de la propiedad común.

y Bastos, 2003)<sup>50</sup>. Ellos fueron la base de la movilización política y el principal blanco de la represión militar que finalmente convirtió a las comunidades movilizadas, como tales, en objetivo militar. Esto supuso un genocidio (CEH, 1999) que ha marcado la política de Guatemala desde entonces, cortando abruptamente el proceso generalizado de movilización y provocando la desarticulación de la institucionalidad comunitaria.

Tras el proceso de paz y con la reivindicación de derechos del Pueblo Maya (Bastos y Camus, 2003), se dio un espacio para empezar la reconstrucción de estos espacios y las mismas comunidades y sus prácticas se convirtieron en un símbolo de lo propio y ancestral maya (Ajxup et al., 2010). En los años posteriores a la firma de la paz se dio un proceso de recreación-reconstitución-recuperación de autoridades comunitarias que el conflicto había debilitado (Ochoa, 2013; Bastos, 2015). Las Alcaldías Indígenas fueron resurgiendo o recreándose desde un discurso que combina la idea de “las Autoridades Ancestrales del Pueblo Maya” como autogobierno (Bastos, 2010) y la aplicación del derecho maya (Sieder, 2010). Se trata de casos muy diversos que utilizan su legitimidad histórica para dar vía a reivindicaciones locales —como la defensa del territorio— planteadas como derechos indígenas.

Así, en ambos países, los procesos de alfabetización y educación, la generación de un mercado interno nacional, los efectos de la revolución verde, junto a la entrada de estructuras políticas y católicas, supusieron mayor diferenciación y diversificación social interna en las comunidades, que cuestionaron las instituciones y jerarquías internas creadas por siglos. Pero esto ocurrió dentro de las lógicas comunitarias, por lo que estas dinámicas no trajeron la disolución de las identidades y sociabilidades indígenas, sino su transformación y reforzamiento por la acción

---

<sup>50</sup> El Comité de Unidad Campesina —CUC—, posiblemente la máxima expresión política de esta modernidad (Le Bot, 1995) como organización campesina revolucionaria, es a la vez una muestra de organización surgida a partir de bases comunitarias (Arias, 1985; Le Bot, 1992; Menchú y CUC, 1992; Bastos y Camus, 2003; Vela, 2010)

política que acabó consolidándose en los “movimientos indígenas”. Entre otros muchos planteamientos y demandas, se dio un nuevo valor a la vida en comunidad, entendida como uno de los elementos “propios” que había que reforzar.

Después de este breve repaso podemos constatar que la “comunidad indígena” es un producto histórico que ha sufrido cambios en los momentos en que su entorno los sufre. A través de los cambios, la forma de concebir las relaciones sociales que implica la vida comunitaria se fue convirtiendo en la “matriz de significados” (Geertz, 1987) sobre la que se dan esos mismos cambios: el corporativismo actual proviene de siglos de comportamientos asociados a instituciones que a su vez crean relaciones que pueden cristalizar en nuevas instituciones. Parafraseando a Roseberry (2014, p. 85), la comunidad es “producto y productora” de acciones y significados.

Como resultado, “las relaciones comunitarias permanecen fuertes, a menudo corporadas, no por el peso muerto del pasado, sino por la importancia continuada de las relaciones comunitarias para un pueblo oprimido regido por un estado extremadamente represivo” (Smith, 1990, p. 20). Es decir, la comunidad es corporada precisamente porque no es *ni nunca fue* cerrada, y debe responder a los continuos embates de un “mundo exterior” del que es parte y que nunca para de exigir a sus habitantes trabajo y trabajo a cambio de muy poco.

La comunidad tal y como la conocemos hoy se ha ido creando en tensión ambigua con el Estado dominador, primero colonial y después republicano, indigenista y neoliberal. Es resultado de la experiencia histórica de relación de los pueblos indígenas con el Estado, que en gran parte de América llevó a la conformación de lo que ahora conocemos como “la comunidad” como espacio de participación indígena, reapropiándose de los “modos de orden del Estado” (Ekern, 2011), se crean “espacios semiautónomos” con ciertos consensos colectivos y siempre en tensión (Orellana; citado por Burguete y Gutiérrez, 2014, p. 36). Es el resultado de una dialéctica que representa muy bien lo que han sido las relaciones de los pueblos indígenas con los Estados:

debido a factores internos como externos (si se pueden separar), la comunidad ha sido producto de la exclusión, pero también de la resistencia, y es productora de resistencia y de exclusión.

Podemos pensar en estas comunidades como palimpsestos en que cohabitan figuras e instituciones que provienen de lógicas, orígenes y profundidades históricas muy diferentes, todas ellas actuando ahora de forma yuxtapuesta, pero siempre según la forma en que se fueron combinando en cada caso esas figuras.<sup>51</sup> Dada la forma en que se crean estos palimpsestos, es muy difícil plantear modelos únicos de funcionamiento comunitario. Al analizar los casos que ofrece la amplia literatura disponible, y los que me ha tocado conocer, nos damos cuenta de que cada “gobierno comunitario” es producto de una historia concreta en que da como resultado una situación específica y diferente a las demás “comunidades”.

Como consecuencia de todo lo dicho, la idea de comunidad está fuertemente asociada a lo que implica ser indígena en América Latina hoy en día. Fruto de esa historia específica que hemos visto, aún a inicios del siglo XXI, la comunidad es un espacio privilegiado de la reproducción del ser indígena.<sup>52</sup> Las “comunidades indígenas” son una de las formas que puede tomar lo comunitario, pero los comportamientos comunitarios no se dan sólo entre indígenas. Gutiérrez y Salazar plantean que lo comunitario se da allá donde se reproduzca la vida desde el compartir (2015, p. 27), y Navarro (2015) insiste en ello: en otros

---

51 Tomo esta idea de Orlando Aragón, que utiliza la categoría de “palimpsesto jurídico”, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, para explicar la cohabitación de diferentes expresiones de justicia purhépecha “como manifestaciones de derecho concretas, resultado de compleja hibridación” que responde a “diferentes temporalidades entrecruzadas” (2014, p. 268)

52 Incluso para mucha de la población indígena que actualmente no vive ni reproduce su etnicidad en los espacios rurales donde se formó esta comunitariedad y reside en ciudades y campos agrícolas que no favorecerían, lo comunitario-indígena sigue siendo fundamental para entender las formas colectivas de asentamiento (Oehmichen, 1985) o de reproducción de los hogares (Bastos, 2000; Morales, 2014).

espacios campesinos y urbanos se pueden dar procesos sociohistóricos que lleven a situaciones de comunitariedad.

### 3. Neoliberalismo y despojo en las comunidades indígenas

Como vimos, tanto en México como en Guatemala el neoliberalismo se asentó de la mano de importantes cambios políticos —fin del régimen posrevolucionario y del conflicto armado interno—, que pusieron las bases para las nuevas formas de inserción económica que definen esta época.<sup>53</sup> Pero esta década de los 90 del siglo XX también estuvo marcada por la irrupción en escena de los indígenas como actor político a nivel continental, una emergencia (Bengoa, 2000) que obligó a los Estados latinoamericanos a poner en marcha una serie de políticas de reconocimiento en las que no creían (Sieder, 2002). Este multiculturalismo cosmético (Bastos y Camus, 2003) que también fue visto en México como un neoindigenismo (Hernández et al., 2004) finalmente fue una política inserta en la lógica neoliberal (Hale, 2004; Díaz Polanco, 2006), y prácticamente terminó con el cambio de siglo.

El inicio del siglo XXI supone en América Latina la consolidación del modelo neoliberal a través de un formato de inserción en la economía mundial que se ajusta perfectamente a la idea de la acumulación por desposesión (Harvey, 2004), al que se ha denominado extractivo, no sólo por basarse en actividades como minería, hidroeléctricas, cultivos agroindustriales (Seoane, 2012), sino por “la configuración de un sistema político, económico, jurídico e imaginario cultural e identitario que permite su

---

53 Considero el neoliberalismo como una fase del capitalismo marcada por el retorno del capital al poder económico y político sin barreras, después de los avances en derechos laborales y sociales logrados por las luchas desarrolladas desde el siglo XIX, que llevaron al llamado “estado del bienestar” (Harvey, 2004). Se empezó a dar en América Latina en los 70 del siglo XX, y para los años 90 se consolidaron las políticas económicas y sociales que buscaban dejar paso libre al mercado y los empresarios.

desarrollo” (Hoetmer, 2015, p. 5). Los Estados se convierten en los aliados más firmes de unas corporaciones que se mueven en la pura lógica de la acumulación depredadora. En un contexto donde muchas firmas no definen bien su legalidad y el crimen organizado permea la política (Gabriel, 2015), se van haciendo presentes diferentes formas violencia al lado de estas actividades.

Las políticas y actividades extractivas se aplican indistintamente allá donde haya bienes comunes que convertir en mercancías (Navarro, 2015), pero se dado especialmente en los territorios indígenas. Se ha escrito ya mucho sobre esto, y su relación con la biodiversidad (Lucio, 2016) producto del encerramiento histórico en áreas cada vez más marginales donde los pueblos indígenas desarrollaron formas de relación más empáticas con el entorno. Pero esta predilección también puede ser producto del lugar otorgado a los indígenas de las sociedades latinoamericanas. Si los espacios a los que llegan las empresas son “de indios”, son mucho mejores para la inversión: la pobreza es mayor y los mercados locales —laboral y de tierras— están mucho más deprimidos, facilitando su despojo y el discurso del progreso, pues su “atraso” justifica su presencia. También el discurso de “redención del indio” justifica las amenazas y la corrupción, el saltarse las leyes y los procedimientos y las instancias legales. Y, sobre todo, pese a los convenios internacionales vigentes, permite no tener en cuenta la voluntad de los afectados por las políticas extractivas y aplicar sobre ellos la represión, la criminalización y la muerte: al fin y al cabo son “indios”, no ciudadanos (Bastos, 2012).

Por ello, para las comunidades donde este neoliberalismo llega a través de actividades mineras, turísticas, hidroeléctricas, megaproyectos viales, cultivos agroindustriales o simplemente reservas naturales, la desposesión descrita por Harvey (2004) empieza a ser una experiencia cotidiana que va desde la negación a la muerte para dismantelar la oposición a sus actividades (Garibay, 2010; Bastos y de León, 2014; Composto y Navarro, 2014). El despojo no es sólo cuestión de usurpación jurídica a las comunidades de sus propiedades. La suma de esta serie

de efectos se puede resumir en que el tipo de actividades que llega a las comunidades no sólo destruye la economía, el medio ambiente o las relaciones sociales intracomunitarias: lo que destruye son *las formas de vida* que han creado históricamente estas comunidades.

#### 4. Movilización, etnicidad y rearticulación comunitaria

Por todo esto, no nos ha de extrañar que en muchas de las localidades —indígenas, afros, mestizas, rurales, urbanas— a donde han llegado, estas actividades extractivas han provocado conflictos y una parte de sus habitantes se han opuesto a su funcionamiento. No son comportamientos casuales: el EJAAtlas contabiliza 80 conflictos ambientales en México y 27 en Guatemala.<sup>54</sup> Los casos son muchísimos y los estudios sobre ellos también.

Así, muchas comunidades indígenas de México y Guatemala están reaccionado ante las políticas neoliberales que están suponiendo el despojo de sus territorios y formas de vida. Y lo están haciendo desde la forma de concebir la práctica de la política y la vida en sus territorios que han creado históricamente: utilizan las lógicas e instituciones de nivel comunitario, y con ello actualizan una institucionalidad y un comportamiento que ahora ha retomado la iniciativa y el papel de intermediaria, ante la ineficacia o/y la hostilidad de las instituciones estatales de niveles superiores. Así podemos verlo en lugares tan diferentes como Barillas y San Juan Sacatépequez en Guatemala (Bastos y de León, 2014; Celada, 2011), o Cherán (Gabriel, 2015; Velásquez, 2013), Mezcala (Durán, 2016; Bastos, en prensa) o Chiapas (Mora, 2018) en México.

Un ejemplo claro de esto son las casi cien consultas comunitarias de buena fe que se realizaron en Guatemala entre 2005

---

<sup>54</sup> El *Enviromental Justice Atlas* (EJAAtlas) es una iniciativa del ICTA de la universidad de Barcelona para ubicar los conflictos ambientales en todo el mundo. Ver <https://ejatlas.org/>

y 2012 para mostrar la oposición a los proyectos extractivos que se desarrollaban o proyectaban desarrollar en sus territorios. El éxito de convocatoria y resultados —siempre más de un 90% de los participantes votó en contra de los proyectos— se debió a que éstas se realizaron siguiendo las lógicas y desde las instituciones de cada comunidad (Camus, 2010; Rasch, 2012; Trentavizzi y Cahuec, 2012; Bastos, 2015).

Toda esta actividad hace que comportamientos, ideologías e instituciones comunitarias se transformen, produciendo formas de organización interna y de participación política que, siendo nuevas, se basan en las históricas. Uno de los elementos centrales de esta renovación es la entrada de mujeres y otros sectores tradicionalmente excluidos a las dinámicas de la institucionalidad comunitaria a través de su papel en las luchas de defensa del territorio. No es sólo el papel de lideresas reconocidas,<sup>55</sup> también es fundamental su participación cotidiana en el día a día de las resistencias y su entrada de pleno derecho a las deliberaciones comunitarias como tales mujeres, provocando muchas veces tensiones y conflictos internos.

Toda esta movilización se da después de varias décadas de luchas indígenas en todo el continente, de haber logrado un reconocimiento negado por varios siglos, de haber peleado por una inclusión que tuviera en cuenta sus especificidades, y de estar construyendo un pensamiento propio. Por ello, un elemento que caracteriza todas esas movilizaciones que hemos visto es que se hacen dentro del discurso de los derechos de los pueblos indígenas y los procesos de reconstitución asociados. Esta lucha permite invocar el Convenio 169 de la OIT y el reconocimiento legal de su existencia en prácticamente todas las demandas. Pero más allá, cuando el Consejo de Cherán se asume *K'eri*, en purhépecha (Velásquez, 2013), cuando Mezcala se asume como parte del Pueblo *Coca* para reivindicar su autonomía (Bastos, 2012), o cuando las alcaldías indígenas de

---

<sup>55</sup> Como las mujeres de Cherán (Velásquez, 2013) y Nestora Salgado (Hernández, 2017) en México o Crisanta Pérez (McLeod y Pérez Bámaca, 2013) y Yolanda Oqueli (Yagenova, 2014) en Guatemala.

San Juan Sacatepéquez se asumen como Las 12 *Comunidades Kaqchikeles* de San Juan (Celada, 2011), se están apropiando del discurso que empezó a crearse en los años 70 y tuvo su máximo auge en los 90 del siglo pasado.

Al hacerlo, estas luchas comunitarias están renovando la misma movilización indígena, que en ambos países, con el cambio de siglo sufrió un evidente cambio de nivel desde lo nacional a lo regional-comunitario (Burguete, 2011; Bastos, 2010). En un paso más en el proceso de reconstitución como pueblos (Burguete, 2010) y ante el desgaste de las organizaciones de carácter nacional, esas comunidades que parecieron ser sólo testigos mudas del proceso de multiculturalización (Roth et al., 2004), hicieron suyo ese discurso de acuerdo con las necesidades derivadas de la situación de despojo. En Guatemala es muy evidente la recuperación de la bandera cuatricolor maya y la idea de los pueblos como los sujetos de las luchas y los derechos (Bastos, 2010). En México el territorio y la autonomía se defienden como cuestiones intrínsecas a su ser como pueblos indígenas (Burguete, 2011).

Estas luchas de más de una generación permiten una versión pública del ser indígena que ya no se basa en los estigmas denigratorios de siglos de dominación étnica, sino que conllevan todo un orgullo como pueblos originarios y pobladores ancestrales del continente. Por eso, hay elementos de la cultura que se pueden esgrimir como propios y, por tanto, como base de los reclamos. En este caso es muy importante la valoración del entorno como la Madre Tierra y la relación con ella como elementos distintivos que sustentan la lucha y en contra del despojo y sirve como base de una alternativa —el Buen Vivir— a ese “desarrollo” que se muestra depredador (Gudynas, 2011). Las mismas luchas son espacios donde surgen y se consolidan propuestas de otro tipo de desarrollo (Bastos y de León, 2015)

Dentro de estas relecturas, la misma comunidad y del poder como servicio a la colectividad han sido tomados como uno de los elementos fundantes de lo indígena. En México destaca todo lo avanzado en diferentes campos a partir de la idea de la

“comunalidad” y los zapatistas han hecho su propio desarrollo de la idea de comunidad en los municipios autónomos, basados en el “mandar obedeciendo” inserto en la “política kuxlejal” (Mora, 2018). En Guatemala, sin una tradición teórica tan asentada, la idea de comunidad también ha sido un potente motor ideológico para el rescate de lo Maya (Ajxup et al., 2010; SERJUS, 2013; Tzul, 2016).

Esta asunción de los derechos indígenas como una de las bases actuales de la rearticulación comunitaria, y con ello el reforzamiento de las comunidades como espacios de lucha, es uno de los elementos de transformación de las estructuras y concepción de la comunidad. El caso de las comunidades agrarias y ejidos en México es muy evidente. Tras el pacto posrevolucionario, durante el siglo XX sirvieron para resguardar la integridad territorial y su institucionalidad (Medina, 2005). Pero ahora estas comunidades indígenas ya no se concebirían sólo como formadas por comuneros que detentan colectivamente la posesión del territorio, sino por todos los miembros de una comunidad que se asumiría como indígena y a la Asamblea como su máximo órgano. Así, en Mezcala, ésta tiene que dejar de ser sólo de comuneros —dueños de certificado— para paso a todos los integrantes de la comunidad (Bastos, 2011; 2021). El sistema jurídico de Cherán creado tras la declaración de la autonomía es diferente a los otros sistemas tradicionales que funcionan en las comunidades indígenas de Michoacán en estos momentos (Aragón, 2014).

Esto permite dar un paso en el proceso de pérdida del carácter de jerarquía gerontocrática que caracterizaba las instituciones comunitarias como los “sistemas de cargos”. Medio siglo de cambios sociopolíticos, y de discursos de igualdad, derechos y justicia social, han incidido en las lógicas comunitarias, horizontalizado el funcionamiento comunitario, dando más peso a las asambleas y decisiones comunes sobre las estructuras de autoridad (Ekern, 2011; Díaz, 2007) y dejando espacio a nuevos actores como las mujeres.

En todo este proceso de movilización actual, las estructuras comunitarias se están potenciando como espacios de participación y mediación política y, al hacerlo, a la vez que se recuperan elementos antiguos, “ancestrales” o “tradicionales”, se están reestructurando, están transformando su forma de ser y de actuar poniéndose al día. El holismo del siglo XXI está dejando de estar asociado a la jerarquía, manteniendo los contenidos colectivos, ante los embates desestructuradores del neoliberalismo.

Por último, estamos hablando sobre todo de indígenas, pero estas tendencias que mencionamos se vienen dando en comunidades de todo tipo: mestizas, afros e incluso urbanas. Se puede mencionar algunas comunidades del oriente de Guatemala, la periurbana de San José el Golfo (Yagenova, 2014); en México las asociadas a la Policía Comunitaria (Sierra, 2017), y los procesos comunitarios en espacios urbanos, que retrata Navarro (2015).<sup>56</sup>

Como ya se dijo, los planteamientos comunitarios no son exclusivos de los indígenas, en ellos se dan con más claridad y contundencia por la experiencia histórica de dominación étnica, pero también están presentes en comportamientos e instituciones de otros sectores. Podemos decir que los indígenas están histórica y culturalmente mejor preparados para poner en marcha los recursos comunitarios, y esto es lo que han hecho en estas décadas. Dada la centralidad que han alcanzado en los movimientos populares y que han sido especialmente afectados, las comunidades indígenas están teniendo un efecto demostración importante (Valladares y Ohmstede, 2014), contribuyendo con ello a la “recomunalización” de otros colectivos y pueblos.

## 5. La comunidad indígena ante el despojo

Espero que el análisis realizado en este texto haya mostrado cómo “la comunidad” y “lo comunitario” pueden ser categorías útiles para explicarnos el tipo de relaciones y comportamientos

---

<sup>56</sup> Sobre un proceso actual de comunitarización, alrededor de la resistencia a un megaproyecto de tren alta velocidad en un valle alpino de Italia, ver Avidano (2016)

que se dan en ciertos espacios sociales, sobre todo indígenas, que la comunidad es algo más que “un simulacro que oculta” (Lisbona, 2005, p. 31) y que un discurso generado para “alimentar argumentos para la exclusión social, generar sentimientos cohesionadores” o ser “instrumento al servicio de la negociación con administraciones centrales” (Delgado, 2005, pp. 56-57).

Si entendemos por indígenas actualmente a la categoría social de creación colonial (Bonfil, 1972; Martínez Peláez, 1970) que designa a quienes sufren exclusión y dominación por provenir de los habitantes originarios, “la comunidad” ha sido el espacio que ese mismo proceso histórico —general en América Latina, particular en cada caso— convirtió en el espacio social privilegiado —no único— de su reproducción social, simbólica, económica y política y su inserción en la sociedad.<sup>57</sup>

La globalización está teniendo efectos desarticuladores e individualizadores sobre las comunidades (Díaz Polanco, 2006; Camus, 2008), igual que sobre todo el cuerpo social (Pérez Sainz, 2014); pero ante ellos —y a la vez que se dan—, observamos comportamientos que tienden a la rearticulación de las lógicas y la institucionalidad comunitarias: la sociabilidad comunitaria, a la vez que es duramente afectada, se refuerza como uno de los elementos en que se basa la especificidad indígena.

Y en todo esto tienen mucho que ver los nuevos significados otorgados por los sujetos a lo que significa ser indígena como sujeto colectivo histórico portador de derechos. Desde esta visión se ha reforzado el papel de la comunidad, el territorio, y la relación con el entorno en el ser indígena. De esta manera se han aportado elementos de defensa en un momento que la

---

<sup>57</sup> Al hablar de indígenas en este texto, me refiero a aquellas poblaciones que provienen de espacios de que el momento de la invasión contaban con un alto desarrollo político, normalmente en tierras altas, y que como campesinos tributarios se convirtieron en eje de las respectivas sociedades; y no a aquellas, normalmente en espacios selváticos y desérticos que sufrieron otras dinámicas (Sariago, 2005) y cuya socialización holista no ha pasado por la comunidad territorializada que acá se analiza.

territorialidad, la comunitariedad y la vida misma están sido amenazados de forma masiva en todo el continente. El resultado en estos lugares es que la comunidad y el ser indígena salen reforzados, pero también transformados, pues las instituciones y los significados de la comunidad, así como de la identidad y sentidos de lo indígena que surgen de estos procesos ya no son los mismos que entraron en ellos.<sup>58</sup>

A través de su lucha contra las amenazas neoliberales, las instituciones comunitarias se están autootorgando un sentido autonomista que proviene de la gramática de las luchas indígenas (Burguete, 2010). A través de ello, asumen la autonomía y la resistencia tanto como un elemento constitutivo de la vida política indígena como un horizonte de lucha. Para dar sentido a la búsqueda de una nueva relación con los Estados de los que forman parte, estos sujetos indígenas reinterpretan su historia como una vivencia de autonomía producto de la resistencia mantenida para conservar su ser. Y algunos analistas utilizan también este marco: “la premisa de que en ... pueblos y comunidades indígenas, existen prácticas comunitarias que dan cuenta del ejercicio histórico de una autonomía de hecho” (Hipólito, 2015, p. 155).

En este caso, con “autonomía”, se están refiriendo al autogobierno que según hemos visto fue otorgado por la colonia y mantenido con altibajos en el periodo republicano, al que Esquit denomina “poder autónomo controlado” (2014, p. 27) y se podría aplicar muy bien la relación del PRI con las comunidades indígenas en México: el “gobierno indirecto” (Castro,

---

<sup>58</sup> Este proceso no es el único por el que la comunidad sigue siendo un referente fundamental de lo que implica ser indígena en este contexto neoliberal. La migración internacional es un factor de desterritorialización y por tanto de pérdida de referentes, pero tanto el mantenimiento de comportamientos e identidades (Bastos, 2000; Morales, 2014) como los ajustes institucionales asociados a las comunidades transnacionales indígenas (Besserer, 2002; Wence, 2012; Durán, 2016), nos muestran una reterritorialización que nuevamente habla de reforzamiento y cambio de las lógicas y sentidos comunitarios y étnicos.

2015) a través del aparato agrario e indigenista permitió paradójicamente la preservación territorial y de formas de autogobierno. En términos de Modonessi (2006), se trataría de una “resistencia subalterna”, ejercida dentro de los márgenes del marco de dominación representado por el Estado y el mercado.

En cambio, ahora esa resistencia ha pasado a ser “antagónica” (Modonessi, 2006), pues a lo que se aspira es que ese autogobierno no forme parte de una estrategia de dominación estatal, sino que se ejerza desde el goce de todos los derechos ciudadanos, además de los derechos colectivos asociados a su condición de pueblo indígena.

Este discurso autonomista está sirviendo de base a los reclamos comunitarios en defensa de sus territorios y sus formas de vida contra las amenazas del despojo neoliberal. El contexto de agresiones estatales y empresariales está haciendo que las luchas indígenas están tomando una fuerte carga antisistémica y anticapitalista, que no siempre han tenido, y que se ha convertido en una de las características de la movilización indígena en este periodo. Sin embargo, el hecho de que la actuación política actual de los indígenas organizados esté prefigurando una imagen de la comunidad como ente autónomico, anticapitalista y antiestatal, no significa que lo tenga que haber sido siempre ni que lo comunitario conlleve estas características de forma intrínseca.

Es difícil asegurar que los comportamientos comunitarios son en sí mismos intrínsecamente anticapitalistas y antisistémicos. Lo que es propio de lo comunitario no es funcionar aparte de estado y capital, sino la forma colectiva de entender la vida social y generar formas de gobierno. La comunidad como constructo histórico que es no es un organismo separado ni autónomo del resto de la sociedad de la que forma parte, es parte de ella y cambia y se transforma con ella. De esta manera, Esquit plantea que “al participar en los procesos políticos nacionales,

los mayas también reprodujeron los sistemas de dominación que daban y dan forma al Estado colonial” (2014, p. 31).

La realidad es compleja, y los hechos históricos muestran que las comunidades pueden llegar a ser piezas fundamentales del sistema al mismo tiempo que se mantienen grados de autogobierno. Recordemos la “Comunidad Revolucionaria Institucional”, término que Jan Rus (1995) acuñó en su estudio de San Juan Chamula (Chiapas) donde desde los años 30 del siglo XX hasta hace poco hubo una imbricación entre las autoridades comunitarias y el PRI. De la misma manera, durante las cuatro décadas que estuvo bajo la institucionalidad agraria, la comunidad de Mezcala mantuvo altos niveles de autogobierno de su territorio (Bastos, 2021). En Guatemala, Sebastián Guzmán, conocido como el Principal de Principales de Nebaj, respetada máxima autoridad y cabeza del gobierno indígena en 1982, fue ejecutado por la guerrilla por actuar de contratista para los ladinos de la región (EGP, 1983).

Incluso, las instituciones y lógicas comunitarias pueden llegar a actuar abiertamente a favor de los intereses del Estado y el capital, comprometiendo el bienestar de los miembros. En Cherán antes de la revuelta, el Comisariado de Bienes Comunales, colaboraba con la exacción de sus territorios (Gabriel, 2015). En Totonicapán, en 1987 los 48 Cantones comenzaron con la renovación de la junta directiva de la Alcaldía Indígena por los grados de corrupción a que habían llegado (Ekern, 2011). Velásquez (2019, pp. 101-113) documenta el caso de Zirosto, en la meseta purhépecha, que ella denomina como “comunidad agroexportadora” pues las lógicas e instituciones comunitarias han sido puestas al servicio de la producción aguacatera dentro de la lógica neoliberal global.

Lo que sí es verdad, como se está demostrando en estos tiempos de movilización contra el despojo, es que esas formas corporadas tienen un *enorme potencial para generar propuestas* anticoloniales y anticapitalistas por sus bases no individualistas y sus formas de producción cooperativa. El trabajo comunitario, basado en el valor de uso en vez de valor de cambio (Gutiérrez

y Salazar, 2015), las relaciones con el entorno basadas en una ontología relacional (Blaser, 2013) y la producción colectiva de la decisión (Tzul, 2006) pueden cuestionar y retar el capitalismo y a la degradada democracia liberal. El autogobierno comunitario está en condiciones de deshacerse de sus ataduras con el Estado y ser la base de una autonomía de hecho (Mora, 2018).

Así, la comunidad como idea y como conjunto de prácticas puede adquirir un sentido utópico y una capacidad de transformación cuando son interpretadas desde unos planteamientos que sí parten de una postura antagonista (Modonessi, 2006). Como vimos, el pensamiento político indígena con su gramática autónoma y sus bases anticoloniales proveen esta base, pues se ha desarrollado en relación con otras prácticas y formas de pensamiento que cuestionan la modernidad colonial-capitalista: la ecología, el feminismo, algunas formas de socialismo, incluso formas de New Age.

Por eso, en el contexto actual, la organización y la movilización por la defensa de los territorios está siendo realizada por personas que se han formado en las ideologías propias de este momento histórico y se están convirtiendo en espacios políticos contra el neoliberalismo y todo lo que conlleva. El contacto de sus integrantes con formas ideológicas, teóricas y de lucha que proponen el cambio social hace que asuman parte de sus idearios, y los integren —no sin problemas— a las prácticas y lógicas comunitarias. “Es el zapatismo como tal el que te ha permitido por lo menos como dicen eso, aunque se escuche muy romántico: soñar y pensar en otra sociedad pues” (Rocío Moreno; citada en Hernández, 2015, p. 185).

El tránsito generalizado desde las prácticas jerárquicas gerontocráticas y profundamente patriarcales propias de las comunidades hasta la centralidad de unas asambleas con participación de mujeres y jóvenes, se puede entender como la forma comunitaria del cambio social en estos sectores. Medio siglo de cambios sociopolíticos, y de discursos de igualdad, derechos y justicia social, han incidido en las lógicas comunitarias, horizontalizado el funcionamiento comunitario, dando más

peso a las asambleas y decisiones comunes sobre las estructuras de autoridad (Díaz, 2007) y dejando espacio a nuevos actores como las mujeres y los jóvenes. La generación que está luchando contra el despojo en México y Guatemala se ha formado políticamente en el feminismo, los derechos humanos, el anticapitalismo, el medioambientalismo, y los derechos indígenas y, con ello, el holismo es del siglo XXI está dejando de estar asociado a la jerarquía, manteniendo los contenidos colectivos, ante los embates desestructuradores del neoliberalismo.

El resultado de todo este proceso es que, en unos momentos en que las formas comunitarias están amenazadas por la precariedad, la movilidad, la descampesinización y la necropolítica, las instituciones y los significados de la comunidad, así como de la identidad y sentidos de lo indígena, se refuerzan y se transforman por vía de la acción política.

Esta forma de entender la relación ente la comunidad, la historia, el ser indígena y sus actuales reclamos de los pueblos busca romper la dicotomía que asume que la defensa de los derechos de los pueblos sólo puede hacerse desde la visión simplificada y esencialista de la comunidad. Así como el esencialismo estratégico (Spivak, 2003) es comprensible dentro de la actividad política, en el campo analítico no tiene por qué ser necesario. El caso de la comunidad indígena ha mostrado cómo la existencia de unos comportamientos propios, asociados al ser indígena hoy en día, no se deben a un aislamiento o la permanencia de rasgos, sino que se han construido y recreado en la interacción histórica con la sociedad y el poder.

Los pueblos indígenas deben su permanencia en el tiempo no a su inmutabilidad, sino precisamente a su capacidad de recreación continua para seguir manteniéndose como colectivos diferenciados y autogobernados en la medida de lo posible. Actualmente, en el contexto de la globalización neoliberal este proceso de rearticulación se da en forma de una reconstitución como pueblos, de la mano de los planteamientos descolonizadores madurados en varias décadas de lucha por la autodeterminación. En medio de la defensa de los territorios y las

comunidades, esta reconstitución se ha construido como anticolonial, anticapitalista y en parte antipatriarcal, con lo que se aleja de las propuestas multiculturales que pretendieron “domesticar” las demandas desde un reconocimiento parcial y desmovilizador. Con ello contribuyen a crear alternativas a la sociedad que les ha negado como sujetos y les redujo a unos espacios en los que ellos recrearon su ser.

## REFERENCIAS

- Adams, R., y Bastos, S. (2003). *Relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Aguirre Beltrán, G. (1953). *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria.
- Ajxup, V., Rogers, O., y Hurtado, J. J. (2010). El movimiento maya al fin del *oxlajuj b'aqtun*: retos y desafíos. En S. Bastos y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.
- Aquino, A. (2010). La generación de la “emergencia indígena” y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización. *Cuadernos del Sur*, 29.
- Aragón, O. (2014). Las justicias indígenas en disputa. Experiencias de hegemonía y no hegemonía en Michoacán. En L. R. Valladares (Coord.), *Las Nuevas violencias en América Latina: los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa Juan Pablos Editor
- Arias, A. (1985). El movimiento indígena en Guatemala: 1970-1983. En R. Menjívar, y D. Camacho (Coord.), *Movimientos populares en Centroamérica*. FLACSO / UNU / IIS UNAM.
- Avidano, A. (2016). “Somos todos culpables de resistir” Del megaproyecto TAV al pueblo NO TAV (Tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.

- Baitenmann, H. (2007). Reforma agraria y ciudadanía en México. En F. J. Gómez Carpinteiro, (Ed.), *Paisajes mexicanos de la reforma agraria. Homenaje a William Roseberry*. El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad de Puebla / CONACYT.
- Barrios, L. (2001). *Tras las huellas del poder local: La Alcaldía indígena en Guatemala del siglo XVI al siglo XX*. Universidad Rafael Landívar.
- Barth, F. (1992). Towards greater naturalism in conceptualizing societies. En A. Kuper (Ed.), *Conceptualizing Society*. Routledge.
- Bastos, S. (2000). *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala* (Tesis doctoral). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Bastos, S. (2010). La política maya en la Guatemala post conflicto. En S. Bastos, y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.
- Bastos, S. (2011). La comunidad de Mezcala y la recreación étnica ante la globalización neoliberal. *Relaciones*, 125, 87-122.
- Bastos, S. (2012). Mezcala: despojo territorial y rearticulación indígena en la ribera de Chapala. En R. de la Torre y S. Bastos (Coord.), *Jalisco hoy. Miradas antropológicas*, (vol. III). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS Occidente.
- Bastos, S. (2015). Guatemala: rearticulación comunitaria en el contexto neoliberal. En B. Potthast, C. Büschges, W. Gabbert, S. Hensel, O. Kaltmeier (Eds.), *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Conceptos y prácticas de etnicidad, ciudadanía y pertenencia*. Iberoamericana / Vervuert.

- Bastos, S. (2016). Rearticulación y movilización comunitaria en la Guatemala neoliberal. En J. Uzeta, y E. Zárata (Eds.), *Los lenguajes de la fragmentación política*. El Colegio de Michoacán.
- Bastos, S. (2017). Ser considerado y nombrado indígena. Diferencias y desigualdad en América Latina hoy, *América Crítica*, 1(1).
- Bastos, S. (2019). Investigación social y acción política en contexto de violencia. Reflexiones en torno a mi experiencia en Prensa Comunitaria en Guatemala. *Encartes Antropológicos. Revista digital multimedia*, 2(3), 163-196.
- Bastos, S. (2021). *Mezcala, comunidad coca. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Bastos, S., y Camus, M. (1993). *Quebrando el silencio. Organizaciones del Pueblo Maya y sus demandas (1986-1992)*. FLACSO-Guatemala.
- Bastos, S., y Camus, M. (2003). *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. FLACSO / Cholsamaj.
- Bastos, S., y de León, Q. (2014). *Dinámicas de despojo y resistencia en Guatemala. Comunidades, Estado, empresas*. Diakonia.
- Bastos, S., y de León, Q. (2015). Guatemala: buscando el desarrollo propio en un neoliberalismo de posguerra. *Revista Pueblos y Fronteras*, 10(19).
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Besserer, F. (2002). *Topografías Transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*. UAM-I - Plaza y Valdés.

- Blaser, M. (2013). La ontología política de un programa de caza sustentable”, *Revista Red de Antropologías Mundiales*, (9).
- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en américa: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, (20).
- Bonfil, G. (1980). *Utopía y revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de Los Indios en América Latina*. Nueva Imagen.
- Burguete, A. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En M. González, A. Burguete y P. Ortiz (Coord.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH.
- Burguete, A. (2011). Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia. Ciclos de protesta y sedimentación. En A. C. Betancur (ed.), *Movimientos Indígenas en Latinoamérica. Resistencia y nuevos modelos de integración*. IWGIA.
- Burguete, A. (2018). El gobierno indígena en Chiapas: una discusión contemporánea. En J. R. Orantes García, y A. Burguete Cal y Mayor (Coord.), *Justicia indígena, derecho de consulta, autonomías y resistencias*. CIMSUR-UNAM.
- Burguete, A. y Gutiérrez, M. (2014). Crisis en la Comunidad Revolucionaria Institucional. Chamula en el Tribunal Electoral (2010). *Revista Pueblos y Fronteras digital PROIMSE-UNAM*, 9(17).
- Camus, M. (2008). *La sorpresita del Norte. Migración internacional y comunidad en Huehuetenango*. INCEDES / CEDFOG.
- Camus, M. (2010). La movilización indígena en Huehuetenango. En S. Bastos, y R. Brett (Comp.), *El movimiento maya en la década después de la paz, 1997-2007*. F&G Editores.

- Castellanos Cambranes, J. (1985). *Café y campesinos en Guatemala, 1853-1897*. Editorial Universitaria, Colección Realidad Nuestra.
- Castro, Y. (2015). El Gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (52), 59-77.
- Celada, M. (2011). *Criminalización, control social y represión de las comunidades en resistencia de San Juan Sacatepéquez, Guatemala, y su lucha contra la cementera, 2006-2010* (Tesis de licenciatura). Universidad de San Carlos, Guatemala.
- Comaroff, J. (1996). Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution. En E. E. Wilmsen, y P. McAllister (Eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. The University of Chicago Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1992). On Ethnicity and Totemism. En *Theory, Ethnography, Historiography*. Westview Press.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH). (1999). *Guatemala, Memoria del Silencio*.
- Composto, C., y Navarro, L. (2014). Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En C. Composto, y L. Navarro (Comp.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. Bajo Tierra Ediciones.
- De Ita, A. (2003). *México: impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*. Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.

- Delgado, M. (2005). Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En M. Lisbona Guillen (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 39-60). El Colegio de Michoacán.
- Díaz, F. (2007). Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. En S. Robles, y R. Cardoso (Comp.), *Floriberto Díaz, Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää yën - ayuujkwënää ny - ayuujk mëk äjtën*. UNAM.
- Díaz-Polanco, H. (2006). *Elogio a la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI Editores.
- Dumont, L. (1966). *Homo hierarquicus. Essai sur le système des castes*. Gallimard.
- Dumont, L. (1977) *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Gallimard.
- Durán Matute, I. (2016). *Between Autonomy and Subsistence. Mezcala's Narratives of Neoliberal Governance* (Tesis doctoral). The University of Sydney, Sidney.
- EGP. (1983). Sebastián Guzmán, Principal de Principales. *Polémica*, 10-11.
- Ekern, S. (2011). *Chuwi Meq'enJa'. Comunidad y liderazgo en la Guatemala K'iché'*. Cholsamaj.
- Esquit, E. (2014). Apuntes sobre comunidad, intermediación y dominación en la Guatemala del siglo XIX. *Estudios Interétnicos*, 20(25).
- Esquit, E. (2019). El territorio indígena como espacio vacío: la expropiación de la tierras q'anjob'al a finales del siglo XIX. *Estudios Interétnicos*, 25(30), 15-42.
- Falla, R. (1980). *Quiché Rebelde*. Editorial Universitaria de Guatemala.

- Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada: mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. Ediciones Desde Abajo.
- Fini, D. (2018). *¿Qué puede lo comunitario? Método para el análisis de luchas comunitarias y sus potencialidades emancipadoras: el caso de la CRAC-PC en Guerrero* (Tesis doctoral). Benemérita Universidad de Puebla.
- Gabriel Ruiz, H. (2015). *Cherán K'éri: La defensa del territorio y el gobierno comunitario en tiempos del Estado cooptado* (Tesis maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Garibay, C. (2010). Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actual. En *Ecología Política de la minería en México*. Centro de Investigaciones Interdisciplinaria en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- Geertz, C. (1987). Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Gómez Izaguirre, E. (2020). Romantizar las resistencias Indígenas también es discriminación. *Cultural Survival*.
- González Izás, M. (2014). *Modernización Capitalista, Racismo y Violencia en Guatemala (1730-1930)*. El Colegio de México.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, 462.
- Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta Sociológica*, 62, 11-30.

- Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida Pensando la trans-formación social en el presente. *El Apantle, Revista de estudios comunitarios*, 1.
- Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2).
- Harvey, D. (2004). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Hernández, F. (2015). *Siempre y cuando seamos los dueños, no los criados. Resistencias frente al turismo-despojo en la Comunidad indígena de Mezcala de la Asunción* (Tesis de licenciatura). Universidad de Guadalajara.
- Hernández, R. A. (2017). La guerra contra el narco. Violencia de género, militarización y criminalización de los pueblos indígenas. En S. Bastos, y M. T. Sierra (Comp.), *Pueblos indígenas y Estado en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Hernández, R. A., S., y Paz y Sierra, M. T. (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: Neoindigenismo, legalidad e identidades*. CIESAS / Porrúa.
- Hipólito, A. (2015). *Autonomía comunal en Mezcala, Jalisco. Autogobierno, territorio autónomo y resistencia al despojo* (Tesis de Maestría). Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Hoetmer, R. (2015). Esta democracia ya no es democracia. Siete hipótesis exploratorias sobre biopolítica extractivista, la criminalización de la disidencia, y alternativas. *PDTG Tejiendo saberes*.
- Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. *Revista Ciencia Ergo Sum*, 2(2), 175-184.
- Le Bot, Y. (1992). *Guatemala: Violencia, revolución y democracia* (Cuaderno Debate n°15). FLACSO.

- Le Bot, Y. (1995). *La guerra en tierras mayas: comunidad, violencia y modernidad en Guatemala 1970-1992*. Fondo de Cultura Económica.
- Lisbona, M. (2005). Otras voces, otros tojolobales. La pluralidad de una comunidad inventada. En M. Lisbona (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo* (pp. 195-238). El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lisbona, M. (Coord.). (2005). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lucio, C. (2016). *Conflictos socioambientales, derechos humanos y movimiento indígena en el Istmo de Tehuantepec*. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Macleod, M., y Pérez Bámaca, C. (2013). La lucha de Doña Crisanta contra Goldcorp. Tu'n Tklet Qnan Tx'otx', Q'ixkojalel, b'ix Tb'anil, Qanq'ib'il. En *Defensa de la madre tierra, sentir lo que siente el otro y el buen vivir*. Ce-Actal.
- Maldonado, B. (2003). Introducción. La comunalidad como una perspectiva antropológica india. En J. J. Rendón, *La comunalidad. Modo de vida de los pueblos indios* (pp. 5-15). Conaculta/Fondo Editorial Tierra Adentro.
- Martínez Luna, J. (2010). *Eso que llaman comunalidad*. CONACULTA.
- Martínez Luna, J. (2018, 8 de junio). *Intervención en la presentación del libro "Radio totopo..."*. Oaxaca.
- Martínez Peláez, S. (1970). *La patria del criollo: Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. Editorial Universitaria.

- McAllister, C. (2002). *Good People: Revolution, Community, and Conciencia in a Maya-K'iche' Village in Guatemala* (Tesis de doctorado). Universidad John Hopkins.
- Medina, A. (2005). Las comunidades corporadas del sur del Distrito Federal. Una primera mirada etnográfica. En M. Lisbona (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán.
- Menchú, R., y CUC. (1992). *El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*. Tercera Prensa, Gakoa Liburuak.
- Modonessi, M. (2006). Resistencia: subalternidad y antagonismo. *Rebelión, sección la izquierda a debate*. <https://www.rebellion.org/noticia.php?id=27859>
- Mora, M. (2018). *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatas*. CIESAS.
- Morales, M. V. (2014). Relaciones de género, etnicidad y estrategias de reproducción material y cultural rarámuri en la ciudad de Chihuahua (Tesis doctoral). CIESAS, Ciudad de México.
- Nahmad, S. (2014). Sociedad nacional etnicidad e indigenismo. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Navarro, M. L. (2015a). Hacer común contra la fragmentación en la ciudad: experiencias de autonomía para la reproducción de la vida. *El Apantle, revista de estudios comunitarios*. Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos.
- Navarro, M. L. (2015b). *Luchas por lo común: antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. BUAP – Bajo Tierra Ediciones.

- Ochoa, C. F. (2013). *Alcaldías Indígenas. Diez años después de su reconocimiento por el Estado* (2 tomos). ASIES / Organismo Naleb / Iniciativa Think Tank /Konrada Adenauer Stiftung.
- Oehmichen, C. (1985). *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. IIA- PUEG, UNAM
- Pérez Ruiz, M. L. (2003). El movimiento indígena nacional. ¿Único actor capaz de “destrabar” el conflicto? *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 46(189), 103-118.
- Pérez Sáinz, J. P. (2014). *Mercados y bárbaros: la persistencia de las desigualdades de excedente en América latina*. FLACSO.
- Prensa Comunitaria. (2016). Mapas Exposición Guatemala en movimientos.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO.
- Rasch, E. (2012) Transformations in Citizenship. Local Resistance against Mining Projects in Huehuetenango (Guatemala). *Journal of Developing Societies*, 28(2), 159–184.
- Roseberry, W. (2014). *Antropologías e historias. Ensayos sobre cultura, historia y economía política*. El Colegio de Michoacán.
- Roth, A., E., & Martínez y Sosa, M. (2004). A nombre de la comunidad. Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P'urhépecha. En A. Roth (Ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. El Colegio de Michoacán.
- Rus, J. (1995). La Comunidad Revolucionaria Institucional y la subversión del gobierno indígena en Chiapas, 1936-1968. En J. P. Viqueira, y M. H. Ruz (Eds), *Chiapas, los rumbos de otra historia*. UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara.

- Sariego, J. L. (2005). La comunidad indígena en la sierra tarahumara. Construcciones y de-construcciones de realidades y conceptos. En M. Lisboa (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Colmich/UNICACH.
- Seoane, J. (2012). Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América. *Theoami*, 26.
- SERJUS. (2013). Ojoj jar ojtinaamit tzútujil, Nosostros el pueblo Tzu'tujil. Factores determinantes en la reconstrucción e identidad del pueblo maya tzútujil. Informe Guatemala.
- Sieder, R. (2010). Legal cultures in the (UN)Rule of Law: Indigenous rights and Juridification in Guatemala. En J. Couso, A. Huneeus, y R. Sieder (Eds.), *Cultures of Legality: Judicialization and political activism in Latin America* (pp. 161-181). Oxford University Press.
- Sieder, R. (Ed.). (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave Macmillan /Institute of Latin American Studies.
- Sierra, M. T. (2017). Justicia indígena, violencia y Estado en Guerrero. En S. Bastos, y M. T. Sierra. *Pueblos indígenas y Estado en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Sierra, M. T., y Bastos S. (2017). Introducción. En S. Bastos y M. T. Sierra. *Pueblos indígenas y Estado en México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Smith, C. A. (1990). Introduction. Social Relations in Guatemala over Time and Space. En *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*. University of Texas Press.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.

- Talavera, F. (1982). *Lago de Chapala, turismo residencial y campesinado*. INAH-Centro regional de Occidente. (colección científica, 105).
- Tischler, S. y Navarro M. (2014). Comunidad y capital: un trazo general de una historia antagónica. En B. Marañón Pimentel (Coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. UNAM.
- Tönnies, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Península.
- Trentavizi, B., y Cahuec, E. (2012). *Las consultas comunitarias de buena fe y las prácticas ancestrales comunitarias indígenas en Guatemala* (Informe). CIRMA-OACNUDH.
- Tzul, G. (2016). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'na'*. Maya Wuy /SCEE /Tzikin.
- Valladares de la Cruz, L. R. y Ohmstede, A. (2014). La Etnicidad frente a las nuevas violencias en América Latina. En L. R. Valladares de la Cruz (Coord.), *Nuevas Violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivas y las políticas de seguridad*. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Vásquez Monterroso, D. (2015). Organizaciones sociales posclásicas y coloniales indígenas. En B. Arroyo (Eds.), *Los caminos de nuestra historia: estructuras, procesos y actores*. Universidad Rafael Landívar.
- Vela, M. (Ed.). (2010). *Guatemala, la infinita historia de las resistencias*. SEPAZ
- Velásquez, V. (2013). *Reconstitución Territorial Comunitaria. El movimiento étnico autonómico en San Francisco Cherán, Michoacán* (Tesis Maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.

- Velásquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismo, comunismos y género en la Meseta P'urhépecha. Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso*. Universidad de Guadalajara - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS.
- Warman, A. (2003). *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Fondo de Cultura Económica.
- Wence, N. (2012). *El pequeño gobierno. Una comunidad transnacional mixteca en la lucha por conservar su gobernabilidad*. CDI / UAM-Ixtapalapa / Juan Pablos Editor colección Estudios Transnacionales.
- Wolf, E. (1955). Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion. *American Anthropologist*, 57(3).
- Wolf, E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 1(13).
- Wolf, E. (1982). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Yagenova, S. (2012). *La industria extractiva en Guatemala: Políticas públicas, derechos humanos y procesos de resistencia popular en el periodo 2003-2001*. FLACSO.
- Yagenova, S. (2014). *La Mina El Tambor Progreso vii derivada y la Resistencia de la Puya. Un análisis de los antecedentes, implicaciones e impactos de este proyecto minero*. Colectivo Madre Selva.
- Zarate, E. (2005). La comunidad imposible. En M. Lisbona (Coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Zarate, E. (2013). Demandas indígenas en la construcción del México moderno. En J. Uzeta (Ed.), *Identidades diversas. Ciudadanías particulares. Reflexiones sobre la relación entre “ser indígena y “ser ciudadano”*. El Colegio de Michoacán.



## Community, dispossession and ethnic recreation in Mexico and Guatemala

**Santiago Bastos Amigo.** Unidad Sureste, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS - México. santiago-bastos@gmail.com

### Abstract

This chapter proposes to consider the indigenous community not as a pre-colonial permanence, but as a historical construction in which it is fundamental to live for centuries in a situation of ethnic subordination, making it a complex and contradictory, changing and diverse entity. Currently, the indigenous community in Mexico and Guatemala is undergoing a process of transformation in the neoliberal context. One of the factors of change is the role developed by community institutions and logics in the struggles against extractivist activities developed in their territories. By inserting this defense within the struggles for the rights of indigenous peoples, the indigenous community is seen as anti-colonial and anti-capitalist, becoming a powerful horizon of struggle that transforms the community structures themselves..

**Keywords:** Indigenous community; indigenous peoples; dispossession; Mexico; Guatemala.