

# EL PEUPLE ETNOFEMINISTA: MOVIMIENTOS ETNOPOPULISTAS, MUJERES INDÍGENAS Y VIOLENCIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA (1934-1990)

## *ETHNOFEMINISMS IN THE PEUPLE ERA: ETHNOPOPULIST MOVEMENTS, INDIGENOUS WOMEN, AND POLITICAL VIOLENCE IN LATIN AMERICA (1934-1990)*

ROQUE URBIETA HERNÁNDEZ\*

Fecha de recepción: 09/03/2023

Fecha de aceptación: 18/09/2023

El etnofeminismo es una variante del populismo real, que surgió dentro del movimiento etnopopulista crítico en el momento de luchas contra la dominación patriarcal y la conciencia de igualdad, articulando reivindicaciones populares y demandas democráticas por la justicia de género y la dignidad étnica en contextos de desigualdades histórico-estructurales. Este desea, como estrategia revolucionaria, la producción de pueblo-nación radical, polarizado, plural, flexible y heterogéneo. En este artículo analizaré el devenir pueblo etnofeminista en América Latina a partir del testimonio de una mujer zapoteca en el marco de la violencia política en México. Con su historia de vida reconstruiré el hacer-comunidad limitada en experiencia de las mujeres indígenas en el interior de los movimientos etnopopulistas marxistas contemporáneos. Repensando el devenir pueblo etnofeminista como un estudio de caso, este artículo contribuye en reflexionar sobre la combinación de los estudios étnicos, de género, populismos y violencia política en sociedades multiculturales neoliberales.

**Palabras claves:** pueblo, populismo, feminismo indígena, etnopopulismo, violencia política

*Ethnofeminism is a variant of real populism that emerges within the critical ethnopopulist movement at the moment of struggles against patriarchal domination and the consciousness of equality by articulating popular and democratic demands for gender justice and ethnic dignity in contexts of historical-structural inequalities. It desires, as a revolutionary strategy, the production of nation-people as a radical, polarized, plural, flexible, and heterogeneous discursive space. I propose in this article to analyze the becoming of ethnofeminist people in Latin America from the testimony of a Zapotec woman in the framework of political violence in Mexico. With her life history I will show the limits of the participation of indigenous women in contemporary Marxist ethnopopulist movements. Rethinking this case study, the volume will contribute in reflecting on the combination of ethnic, gender, and populist studies in multicultural neoliberal societies.*

**Keywords:** *people, etnofeminism, indigenous women, indigenous feminism, ethnopopulist movement, political violence*

\* École des Hautes Études en Sciences Sociales / Universidad Autónoma de Madrid

## INTRODUCCIÓN

Los movimientos populares-indígenas remergieron en la última mitad del siglo XX, influyendo en el “giro neoconstitucional” y transformando con su caminar las relaciones socioinstitucionales entre el Estado, los pueblos indígenas y la economía global en América Latina y el Caribe. La participación de los pueblos indígenas latinoamericanos también cambió el paisaje en la escena de la política internacional al reconocer demandas democráticas sobre derechos diferenciados enraizados en la identidad étnica y de género, así como en la distribución del poder en sociedades multiculturales con historia colonial (Bengoa, 2000; Robin y Salazar, 2009).

Como parte de este proceso histórico y en un ambiente internacional silencioso, el movimiento de mujeres indígenas surgió en un momento de crisis de dominación de las normas tradicionales al interior del movimiento indígena, reinterpretándose el espacio doméstico como cuerpo político dotado de dominación, poder y opresión (Bonfil y Martínez, 2003).

En el presente artículo propongo como objetivo profundizar en el análisis del primer movimiento etnopopulista en América Latina, el cual apareció en 1974 y tuvo un proceso de institucionalización a lo largo de la década de 1980 en México. Específicamente, con la historia de vida de Rogelia González —quien se autorepresenta como zapoteca— revelaré la presencia del movimiento de mujeres indígenas dentro del primer movimiento etnopopulista en América Latina.

Mi hipótesis avanza en argumentar que la COCEI, además de contar con las características conceptuales de los movimientos etnopopulistas en América Latina en la mitad del siglo XX, también “se degeneró” y entró en un ciclo histórico de *anomalía* (Foucault, 1999) cuando decidió integrarse en el sistema de partidos políticos: la violencia política-estructural fue su instrumento de legitimidad en la lucha por la hegemonía popular. Por tanto, las mujeres indígenas en la COCEI desearon ser populares, y en la violencia política-estructural encontraron un espacio clave para aspirar a devenirse hegemónicas.

Para sostener esta hipótesis coincido con Jan-Werner Müller (2016) al destacar que el populismo representa un peligro para las democracias dado que el *pueblo* es una *ficción*, permanentemente sustentada en la exclusión en nombre de la “mayoría”. En este “juego de manos”, el movimiento de la COCEI, desde su creación hasta su acceso al sistema de partidos políticos, más que un supuesto “antiinstitucionalismo” o “relato histórico alternativo” mimetiza lógicas etnopopulistas corporativas del neoliberalismo autoritario. El naciente movimiento etnopopulista dirigido por los pueblos indígenas en Oaxaca dieron continuidad a una línea cronológica según la cual el *nacionalismo autoritario* es una “fantasía ideológica que ilusiona la estructura de la realidad social” (Žižek, 2003, p. 58).

Académicos por separado han abordado el análisis de las políticas étnicas, el populismo (Madrid, 2008, 2012, 2018) y los feminismos en sociedades multiculturales (Benhabib, 2006; Fraser, 2012; Young, 2000). Mi investigación contribuye en articular estos tres campos de estudio al explicar los aportes de las mujeres indígenas dentro de los movimientos feministas, dado que los instrumentos de coerción de las políticas de etnicidad en momentos de crisis

hegemónica del primer movimiento etnopopulista tuvieron sus efectos en el auge del pueblo etnofeminista en América Latina.

Las palabras de Rogelia González nos describen la participación de las mujeres indígenas y su articulación populista con el feminismo liberal conectando ambos movimientos con los límites de la “democracia radical y plural” (Mouffe, 1992) expuestos en los movimientos etnopopulistas. De ahí que repensar el etnopopulismo a partir del movimiento de mujeres indígenas *adentro* de la COCEI explica la violencia política-estructural como una práctica de dominación y de poder al interior de los movimientos etnopopulistas contemporáneos.

Las preguntas que guían la presente investigación buscan responder: ¿Cuáles son las condiciones históricas que dieron origen al movimiento etnopopulista y sus efectos en la reconfiguración de la gobernanza indígena en América Latina? ¿Cómo el movimiento etnopopulista feminista se articuló con el movimiento etnopopulista? ¿Qué ven las mujeres indígenas en el populismo nacionalista dominado por la ideología patriarcal? ¿Qué tanto se favoreció un sector social de mujeres indígenas de las políticas de paridad —parte de la agenda del movimiento feminista por la igualdad— para incursionar en movimientos etnopopulistas progresistas y de izquierda? ¿Qué motiva a las mujeres indígenas a elegir, apoyar e incluso defender movimientos y partidos que se alejan del feminismo moderno? Y finalmente, ¿es el feminismo indígena un etnopopulismo?

A continuación, presentaré el *point de vue* como una metodología, que retoma del método de la “experiencia palabrada” (Smith, 1997) en tanto que productor de conocimiento. En la sección siguiente definiré el etnopopulismo y su diferencia con el populismo cultural, asimismo presentaré los rasgos comunes de los movimientos etnopopulistas en Europa y su reapropiación por parte de los movimientos indígenas en América Latina, desde la década de los noventa. Enseguida, situaré históricamente (1934-1974) los usos populistas de la antropología sobre las políticas indigenistas como dispositivos de poder para “cristianizar” y “mexicanizar al indio” (Aguirre Beltrán, 1976) en paralelo al nacimiento del populismo crítico (McGuigan, 1992), organizados en torno a la antropología comprometida y anticolonial.

Posteriormente, expondré el auge del pueblo etnofeminista en un momento histórico de crisis de dominación de la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional (PRI)-Estado. Explicaré la bifurcación de la “comunidad imaginada” (Anderson, 1991) del Estado nación con el surgimiento del feminismo indígena como contrahistoria de la narrativa del nacionalismo mexicano. Después, describiré a las actrices políticas, quienes participaron en los orígenes del primer movimiento etnopopulista feminista en América Latina e identificaré las luchas por construir la “voz del pueblo” en México ante las “élites nacionales”:<sup>1</sup> la personalidad del entronque patriarcal<sup>2</sup> de la izquierda tradicional. Finalmente, reflexionaré sobre las tensiones del movimiento etnopopulista marxista y el movimiento etnopopulista feminista en el Estado de Oaxaca en razón de la violencia política-estructural.

1 Dentro de las “élites nacionales” en México existen también subgrupos en torno a una “burguesía indígena” en una escala regional misma, que se forma en relación con la representación del cacique y el Estado popular.

2 Clara Bellamy puntualiza que el entronque patriarcal “surge del patriarcado ancestral original con fundamentalismos étnicos y esencialistas y su encuentro con el patriarcado cristiano occidental colonialista, con el que se revitaliza el patriarcado original” (Gargallo, en Bellamy, 2021, p. 93, traducción del autor).

## I. EL *POINT DE VUE* COMO UN MÉTODO PARA HABLAR SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA-ESTRUCTURAL

Seleccioné la historia de vida (Bourdieu, 1986) como metodología cualitativa para obtener datos empíricos y así reescribir el pasado de los actores políticos (antropólogos, feministas, organizaciones no gubernamentales, movimientos indígenas, sindicatos, partidos políticos y el Estado), que intervinieron en el devenir del pueblo etnofeminista en América Latina como una de las variaciones del populismo real (Laclau, 2005). Hice una revisión bibliográfica y entrevisté a una mujer, quien se autorepresenta como zapoteca, a modo de identificar a través de su historia de vida el “punto de vista de la igualdad en la ciudadanía [de] una persona seleccionada al azar” (Rawls, 2006, p. 137).

Sobre la base de una perspectiva de la historia política, en este artículo realizo un análisis socio-antropológico al explorar en la “multiplicidad de posiciones” de estos actores, quienes dan cuenta de la maleabilidad del enfoque etnopopulista en México antes de la década de los noventa, principalmente porque limitaba una comprensión más amplia con relación al acceso de las mujeres indígenas a “conocimientos particulares”, principalmente aquellas demandas de justicia de género arraigadas en sus identidades étnicas.

Usando una entrevista semiestructurada a profundidad como técnica de investigación contextualizo el significado de la “violencia” en términos de ahondar en la “experiencia como método de hablar [y] descubrir lo social a partir del punto de vista (*standpoint*)”<sup>3</sup> (Smith, 1997, pp. 392-394), en palabras de Rogelia González cuando participa y rompe con el primer movimiento etnopopulista de la COCEI. Dicho así, la entrevista tuvo un carácter inductivo con el fin de responder a mis objetivos y a mis preguntas para este escrito, además, de permitirme elaborar una hipótesis de investigación.<sup>4</sup>

Gracias a ello, pude construir el concepto de “pueblo etnofeminista” conectado con el de la “violencia política-estructural”, y asimismo, definir la posición de la igualdad ciudadana y “el lugar que ocupan en la distribución de ingresos y de riqueza” (Rawls, 2006, p. 99). En efecto, mi desafío metodológico en la selección de la evidencia histórica se resuelve porque “el principio de diferencia elige un representante para cada posición especial” (Rawls, 2006, p. 100).

De acuerdo con la *Teoría de la Justicia* de John Rawls (2006), la noción de “velo de la ignorancia”<sup>5</sup> me ayuda a indagar en esa *position originale*, la cual, aplicado a mi análisis con Rogelia González, es una muestra empírica que arroja datos históricos sobre la disputa por la construcción de “pueblo”, entre la visión de representar las desigualdades sociales y económicas en el discurso de resistencia de la COCEI y la narrativa oficial del PRI.

3 Este método, enfatiza Smith (1997), consiste en la fuerza que “el punto de vista de las mujeres” integra conceptos, teorías, discursos en la realidad, en las prácticas o actividades reales de las personas.

4 El presente artículo cuenta con un material teórico y metodológico inédito producto de la reescritura del subcapítulo 1.8 de mi tesis doctoral redactada para l'Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales y la Universidad Autónoma de Madrid intitulada Movimientos dentro y en movimientos indígenas: género, poder y sistema normativo indígena en Oaxaca, sustentada en enero de 2016. A pesar de que la entrevista de Rogelia González data del 2013, considero pertinente retomar ese testimonio a la luz del fracaso de su candidatura en una alianza de partidos políticos (Partido Acción Nacional [PAN] y el Partido de la Revolución Democrática [PRD]), durante las elecciones federales de 2016.

5 El velo de la ignorancia “hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia” (Rawls, 2006, pp. 135-139).

En el caso que me ocupa, las características socio-antropológicas del origen familiar, la clase, el género y la autoadscripción étnica de Rogelia González son procesos de identificación suficientes para historizar las adversidades de los menos aventajados cuando se enfrentan a la discriminación étnica y a las desigualdades económicas en sus aspiraciones de conquistar justicia de género *al interior* de los movimientos populares-indígenas en el estado de Oaxaca. Rogelia expone eventos históricos de la década de los años ochenta, cuando se elaboraron los intereses comunes con la reapropiaron del pensamiento del feminismo internacional sobre la “conciencia de derechos” por la igualdad política, social, económica y cultural, así como los límites de la democratización en los movimientos etnopolitistas en América Latina.

Por tanto, reconstruir la voz de Rogelia González como sujeta de derechos capaz de narrar temporalidades marcadas por las crisis de dominación en experiencia del momento populista totalizado en el Estado-PRI y, a su vez, el proceso de integración de la ideología de la COCEI sobre la escena de *lo político* resulta “un punto de vista de las posiciones pertinentes” al profundizar en las anomalías de las nuevas hegemonías indígenas que lideran los movimientos etnopolitistas contemporáneos en la lucha por definir la igualdad ciudadana.

## II. ¿POPULISMO CULTURAL O ETNOPOPULISMO?:

### LA GENEALOGÍA DE UN CONCEPTO

El populismo resultó ser un campo de atracción en el terreno de la filosofía política. Para Alain Badiou et al. (2014) el adjetivo de “popular apunta a politizar el sustantivo” (p. 10). Al referirme a “movimientos populares” considero que en principio deberá presentarse la emancipación como “ruptura con la opresión y la luz de una nueva vida colectiva” (p. 10). Mientras que la “cultura popular” integra a la “cultura” como “prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y distribución, divididas internamente por relatos en conflicto [en] diálogos complejos con otras culturas” (Benhabib, 2006, p. 10).

Entendida así, el significado de cultura politiza los espacios populares donde surge el populismo cultural. Regresaré a esta definición de populismo cultural, en tanto que a continuación me centraré en el sustantivo que politiza el adjetivo en un momento en el cual la igualdad contiene doble significado. Por una parte, la igualdad entendida como principio de libre mercado, meritocracia y centradas en la elección y, por otro lado, igualdad como plena paridad de participación en la vida social (Fraser, 2012).

El populismo como categoría de análisis se le atribuyó, por primera vez, a Ghita Ionescu y Ernest Gellner (1969) en el libro *Populism* para describir un “fantasma ideológico”, que transgrede las fronteras liberales en Europa. El populismo, según Ernesto Laclau (2005), es un acto político que se manifiesta en el discurso cuya pretensión es la construcción de “pueblo” mediante una “complejidad interna que está dada por la pluralidad de demandas democráticas y demandas populares” (p. 205). El punto de vista del populismo crítico (McGuigan, 1992) matiza el regreso del populismo como “reconstrucción más o menos radical de un nuevo orden una vez que el anterior se ha debilitado (Laclau, 2005, p. 221).

María Moira Mackinnon y Mario Alberto Petrone (1999) ampliaron el estudio de esa “Cenicienta de las ciencias sociales” que llamamos populismo. América Latina, en este sentido, representa “zonas de experiencia social”, porque a lo largo de su historia política experimentó profundas “crisis de la democracia liberal”, y bien podría no caracterizarse como sitio populista. El populismo tiende a aparecer como una “protestación” de acciones colectivas enfrentadas contra un “estilo de gobierno” (Mény, 2017).

Jim McGuigan (1992) contribuyó en definir al populismo cultural como una “suposición intelectual, hecha por algunos estudiantes de la cultura popular, que la experiencia simbólica y prácticas de personas ordinarias son más importantes analíticamente y políticamente que la Cultura con un Capital C” (p. 8, traducción del autor). De acuerdo con Marie Moran y Jo Littler (2020), el populismo cultural en tiempos del populismo autoritario surgió en los primeros años de la década de los noventa:

para referir a las actitudes acriticamente populistas de académicos que se guían con las normas del capitalismo de consumo, pero que también puede usarse para comprender los esfuerzos de políticos, figuras públicas, académicos y los medios por construir un ‘pueblo’ en términos abiertamente culturales. (p. 867, traducción de autor)

Ante este escenario, los estudios del populismo se encontraron con movimientos sociales, que dieron un sentido político a la identidad “étnico-cultural”, pero que durante sus procesos excluyeron la incorporación de demandas específicas en la justicia de género (Martínez-Jiménez, 2020). En ese sentido, existen dos posiciones del auge del etnopopulismo en Europa y en América Latina. Por una parte, en América Latina se le otorgó un posicionamiento positivo; sin embargo, estudiosos en Europa retomaron el concepto de etnopopulismo para leer realidades en movimientos y partidos radicales de extrema derecha (Szelewa, 2020). El nacionalismo étnico es visto por académicos europeos como “la demagogia de grupos externos nacionales (*outgroups*) con la demagogia de las élites” (Jenne, 2018, p. 549, traducción del autor).

Erin Jenne (2018) asegura que de la relación entre el nacionalismo y el populismo nace el etnopopulismo. Este movimiento político combina la construcción simbólica del “enemigo interno” (migrantes y minorías étnicas) y la amenaza que supone al socavar o desnacionalizar al pueblo-nación. Además de generar discursos enraizados en la conspiración de “los enemigos supranacionales” (Unión Europea [UE], Naciones Unidas [ONU], Fondo Monetario Internacional [FMI], élites globales o potencias extranjeras). Florian Bieber (2018) afirma que el etnopopulismo en Europa busca desestabilizar al liberalismo internacionalista. Este autor se interroga sobre el papel de las élites en la interpretación de la esfera pública en momentos de crisis coyunturales y la producción de ideas etnopopulistas como respuesta a las transformaciones sociales.

Desde una perspectiva comparativa en Hungría, Polonia y República Checa, Anna Vachudova (2020) concluyó que el etnopopulismo “es una estrategia para ganar votos y tomar control de la política —además es— flexible con la verdad y, es flexible en la identificación de amigos y enemigos del pueblo” (p. 334, traducción del autor). Vachudova añade que el etnopopulismo “es diferente del nacionalismo étnico en el sentido de que es mucho más flexible y puede lanzar una red más amplia” (p. 335, traducción del autor).

Los estudios sobre populismo de Ernesto Laclau (2005) abrieron nuevas maneras de reinterpretar el etnopolulismo tomando en cuenta las experiencias de los pueblos indígenas en América Latina. Él comenzó a diferenciar el empleo del etnopolulismo observando a Europa del Este como un movimiento que tiene un “discurso estatista de los derechos ciudadanos”, mientras que en los movimientos etnopolulistas latinoamericanos, el “populismo étnico” intenta “realizar el particularismo de los valores nacionales de comunidades específicas” (p. 240).

De acuerdo a este modelo interpretativo, el Estado-popular edificado por los movimientos etnopolulistas en América Latina tiene sus bases en la “especificidad de un grupo cultural localmente definido” (Laclau, 2005, p. 240). De suerte que esta elaboración de Laclau (2005) sobre los movimientos etnopolulistas, me regresan a complejizar su aplicación a movimientos indígenas de izquierda o movimientos indígenas de derecha, incluso, bajo el modelo de movimiento indígena corporativo-autoritario neoliberal en América Latina.

Raúl L. Madrid (2012) es uno de los académicos que desarrolló el término de etnopolulismo conectándolo para comprender el resurgimiento de los movimientos indígenas en América Latina durante la primera década de los años noventa del siglo XX. El libro *The rise of Ethnic Politics in Latin America* aborda el Movimiento al Socialismo (MAS), Movimiento Indígenas Pachakuti (MIP), ambos en Bolivia; Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) en Ecuador; Partido Winaq en Guatemala; Alianza Social Indígena (ASI) en Colombia; y, Conciencia de la Patria (CONDEPA) en Perú.

En esta investigación se define a los movimientos etnopolulistas “en referencia a estrategias de campaña y de gobierno en el cual los políticos o partidos combinan apelaciones a políticas étnicas y populismo o políticas” (Madrid, 2012, p. 8, traducción del autor). Este académico afirma que una característica distintiva del etnopolulismo latinoamericano y su presencia en Europa, alude a que el primero evoca a ser tanto excluyente como inclusivo y establece propolíticas económicas. Además de promover “el nacionalismo y las apelaciones al Estado intervencionista que son las características del populismo tradicional” (Madrid, 2012, p. 8, traducción del autor).

La literatura sobre los movimientos de las mujeres en América Latina apunta a replantear el auge de los movimientos etnopolulistas marxistas. A partir de demandas por la legalización del aborto de 2001-2002 de las mujeres en Argentina, Graciela Di Marco (2019) expresa que las políticas feministas y los movimientos sociales se articularon en identidades heterogéneas para dotar de legitimidad a autorepresentaciones antagónicas ante el “Estado del patriarcado católico”. El pueblo feminista surge como una nueva identidad política, que brota de los movimientos feministas en Argentina. Sobre este evento histórico agregó que “la vinculación del feminismo con las movilizaciones populares”, también nos ayuda a “comprender esa vinculación como una articulación populista, constitutiva de un pueblo feminista” (Barros y Martínez, 2019).

A decir de Mercedes Barros y Natalia Martínez (2019), el devenir del pueblo feminista hegemónico es producto de la articulación populista entre feministas y mujeres populares, cuyo origen viene desde la década de los años ochenta en Argentina, que desbordó en una coyuntura de crisis económica y política en la primera década del siglo XXI.

Justamente esta representación de las mujeres en su devenir *pueblo feminista hegemónico* encontró límites en la comunidad política, donde las mujeres indígenas mantienen luchas por la dignidad étnica y los deseos por la justicia de género teniendo como antecedente una década antes, 1970.

Un rasgo de los movimientos etnopopulistas contemporáneos es “excluir a minorías internas”, como las experiencias de las organizaciones y participación de las mujeres indígenas latinoamericanas. La exclusión de las mujeres indígenas en la construcción discursiva del pueblo-nación en el espacio de lo político obedece a “el intento por establecer los límites mismos de la comunidad”. Los movimientos etnopopulistas en el hacer-comunidad limitada muestran que “no hay ninguna posibilidad de pluralismo” (Laclau, 2005, p. 244).

La experiencia en Rogelia González adquiere importancia en este debate sobre los *événements* históricos, que dieron vida al auge del pueblo etnofeminista *dentro* del primer movimiento etnopopulista en América Latina, en la primera mitad del siglo XX, porque su narrativa muestra concepciones de “autonomía”, “derechos indígenas”, “igualdad de género” y “ciudadanía”, demandas populares y democráticas sujetas a capturas del Estado-PRI. También refleja la intervención de las mujeres indígenas en la formación de los nacionalismos indígenas y la violencia política-estructural como respuesta a esa rebeldía femenina.

Antes de abordar el auge del pueblo etnofeminista, de acuerdo a la historia de vida de Rogelia González, es preciso contextualizar las aportaciones de los antropólogos críticos hacia el enfoque etnopopulista en México, ya que este movimiento intelectual resignificó el sentido político de la identidad étnica luego de los años setenta como un proyecto histórico de la gobernanza indígena en América Latina, el cual fracasó como ideología ficticia de construir “pueblo” en razón del racismo, las desigualdades económicas y el entronque patriarcal.

### III. USOS POPULISTAS DE LA ANTROPOLOGÍA EN LAS POLÍTICAS INDIGENISTAS (1934-1974)

La antropología<sup>6</sup> como dispositivo de poder participó en la elaboración e implementación de políticas indigenistas con el fin de legitimar la ideología del mestizaje en México. Gilberto López y Rivas (2009) señala que el indigenismo es un “sistema teórico-práctico que se impone a los grupos étnicos desde aparatos burocráticos, como una fuerza objetivamente opresiva, manipuladora y disolvente” (p. 6). Al estar diseñada como política de Estado, el indigenismo se preocupó por resolver la organización de las “identidades nacionales y ciudadanas” (Giraud y Martín, 2008, p. 63). En México, las políticas indigenistas se impusieron desde el Estado, siendo la creación de la antropología un nuevo campo de intervención sobre las comunidades indígenas.

Durante el gobierno del General de división Lázaro Cárdenas (1934-1940), se articuló la coordinación de “especialistas y gobiernos” en trabajar en el “perfeccionamiento y

6 En el siglo XIX nace la antropología como espacio de reflexión sobre la “subjetividad transcendental de los derechos” ofreciendo en su método “contenidos empíricos” (Foucault, 1968, p. 243).

uniformidad de los métodos” para establecer políticas indigenistas que garantizaran la integración de los pueblos indígenas al capitalismo. Estas políticas indigenistas en un primer momento se materializaron con el Instituto Indigenista Interamericano. El Instituto Nacional Indigenista en México se construyó en 1948. Para el 2023, el nuevo nombre fue Instituto Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, que adquirió durante el gobierno del Partido Acción Nacional (PAN). En 2018, el partido Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA) nuevamente cambió a Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

Esteban Krotz (2009) ha sido crítico sobre cómo la antropología mexicana fue vista como “territorios objetivados de investigación”, ya que reproducen categorías etnocentristas y colonialistas. Él propone analizar las políticas indigenistas a la luz de “particularidades del sistema sociopolítico nacional”. El uso populista de la antropología sobre las políticas indigenistas tiene que abarcar el campo de “la educación” como otro dispositivo integrador de poder, así como “la reforma agraria y la industrialización de las zonas rurales” (p. 112).

El primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro Michoacán, realizado del 14 al 24 de abril de 1940, fue un evento histórico clave en el diseño y ejecución del indigenismo. En 1937 se fundó el Instituto Nacional de Antropología e Historia. A propósito, se construyó el primer espacio para formar a los antropólogos: la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) cuyos criterios se fundamentaron en el uso de la antropología en “el estudio de la población indígena (...) en caso de que un país no pueda por el momento establecer una escuela de antropología, se sugiere que envíe alumnos becados a las escuelas ya existentes” (Instituto Indigenista Interamericano, 1948, p. 13). El departamento de Arqueología y Etnografía se crea años después de institucionalizarse la antropología y con ello Manuel Gamio, uno de los padres de la antropología indigenista encabezó este espacio de intervención social.

Al hacer un estudio comparativo sobre las políticas populistas con perspectiva de género puestas en marcha durante la administración de Lázaro Cárdenas (1934-1949) y Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), Jocelyn Olcott (2010) encontró en sus hallazgos que ambos políticos observaron con optimismo la organización y la movilización de las mujeres en espacios urbanos y zonas rurales. La participación de estas mujeres en la política nacional cumplía con el objetivo de incorporarlas a la vida populista “estableciendo al Estado como agente crítico de la emancipación de las mujeres” (p. 26).

Así, las mujeres de sectores populares generaron dependencia del Estado-paternalista, a su vez, ellas negociaron con los agentes estatales concepciones de masculinidad y feminidad originando una “competencia de géneros ideales” para tener ventajas en el momento de acceder a oportunidades creadas por el “populismo de apertura”. De hecho, en ambos sexenios del populismo tradicional, el sufragio femenino se reforzó como una demanda de democratizar el Estado-popular a través de la integración de los grupos de mujeres y activistas feministas, pero subordinando a demandas populares contra el racismo y la desigualdad económica en las mujeres indígenas.<sup>7</sup>

El gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (1964-1970) entró en una fase de desestabilidad social a causa de los movimientos populares opuestos al PRI-Estado. Producto de la violencia de

<sup>7</sup> Cabe destacar que en esa época todas las disciplinas de las ciencias sociales no abordaban la cuestión del racismo como un verdadero germen, que incentivaba las desigualdades sociales amparadas en el diseño de las políticas públicas del Estado-popular.

Estado en contra de los estudiantes la Noche de Tlatelolco en 1968 germinó una generación de antropólogos críticos o también conocidos como antropólogos comprometidos. Muchos de ellos compartían valores morales autorepresentándose como etnomarxistas y dejando huella en la historia intelectual con los “manifiestos científicos” del populismo crítico.

Los etnomarxismos o etnomarxistas fueron una generación de intelectuales que hacen de la revuelta de estudiantes de 1968 una experiencia antropológica crítica y activista. En experiencia de estos antropólogos, el populismo crítico cuestionó la razón “étnico-nacional” de México relacionando “la antropología en la metrópolis capitalista” (López y Rivas, 2009, p. 4). La perspectiva francesa mira al etnomarxismo de manera negativa y peyorativa porque difunde “una ideología de conquista al poder” (Clastres, en López y Rivas, 2009, p. 3). Además, asegura que el pensamiento etnomarxista marca diferencias en concepciones como cultura popular en contraposición con la cultura de élite. El populismo crítico replanteó los principios de los antropólogos etnomarxistas al subrayar que “el carácter del populismo contemporáneo se presenta como abiertamente político más que cultural” (Moran y Littler, 2020, p. 862, traducción del autor).

La antropología feminista formó parte de esta corriente de populismo crítico, denunciando el uso populista de la antropología sobre las políticas indigenistas con *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman et al, 1970). En este libro, Margarita Nolasco y Mercedes Olivera cuestionaron el carácter colonialista y patriarcal de la ciencia antropológica por lo que ellas exigieron en hacer un análisis antropológico crítico de la antropología como política cultural popular.

Héctor Díaz-Polanco (1978) en la década de los setenta señaló que “el pensamiento marxista ha combatido al populismo sistemáticamente” (p. 10). El populismo crítico agrupado en la antropología comprometida y anticolonial asumió la cuestión étnica como invención política de los indígenas cuando visionan la construcción de un futuro propio. López y Rivas (2009) perteneció a esta generación de la experiencia antropológica comprometida al formar parte del grupo de etnomarxistas y fundadores del Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas (CLALI) en 1983.

El documento que elaboraron es crítico con el etnopopulismo al señalar que sigue patrones de las clases dominantes, la mirada étnica está separada de la clase social y sitúan al Estado como un cuerpo sociopolítico clave en el esquema y promoción de las políticas etnicistas. Los antropólogos indigenistas incorporados como ideólogos en los aparatos burocráticos impulsaron políticas étnicas focalizadas en la participación popular redundando en la *mise en œuvre* de “un reformismo demagógico” (Medina Hernández, 1987, p. 9).

Andrés Medina Hernández (1987) retomó el concepto de etnopopulismo aplicándolo a dos momentos históricos en México. Por una parte, señaló que existía un grupo de antropólogos, que observaron con romanticismo las relaciones de dominación de los pueblos indígenas y el Estado-PRI. La creación del Grupo de Barbados en 1971 (también conocido como Carta por la Liberación del Indígena) fue una organización social que articuló a los pueblos indios. El proyecto etnopopulista, surgido en la Primera Declaración de Barbados, incurrió en esperar todo del Estado-PRI, para el cual el paso del populismo como solución del *problema indígena*

en la sociedad mexicana es inservible. Por otro lado, un movimiento rebelde de antropólogos se posiciona como “marxistas” y encuentra empatía en las colaboraciones con el Partido Mexicano Socialista. Las bases del primer movimiento etnopopulista en América Latina transformó “el discurso etnicista en un instrumento político eficaz” (Medina Hernández, 1987, p. 177).

La Carta de Pátzcuaro, redactada entre el 7 a 9 de octubre de 1975 en Michoacán, contiene los principios que sustentan el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI). Andrés Medina (1987) destaca que a partir de ese momento histórico el movimiento etnopopulista en México reposicionó “la noción de ‘grupo étnico’ como unidad política” (p. 182). En 1979, el CNPI se afilió al sector campesino del partido oficial. Un año después, en 1980, el Segundo Encuentro Nacional de Profesionales Indígenas decidió “organizar un partido político indígena en el que se sintetizan las aspiraciones de los grupos étnicos” (Medina Hernández, 1987, p. 184). El “indigenismo de izquierda” asumió una posición radical cuando los antropólogos críticos comenzaron a militar en el Partido Comunista Mexicano (PCM). En la década de 1980, el Partido Socialista Unificado de México abandonó el enfoque etnopopulista.

#### **IV. DEL AUGE DEL MOVIMIENTO ETNOPOPULISTA A LA FANTASÍA IDEOLÓGICA DEL “PUEBLO ETNOFEMINISTA” EN MÉXICO (1974-1983)**

En 1974 nace la COCEI en la región del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca, ubicado en el sur de México. La distribución de tierras, autonomía municipal y cambios en la relación de dominación entre los pueblos indígenas y el Estado fueron sus principales demandas populares. Las modificaciones en la reforma agraria de 1917, en el municipio de Juchitán de Zaragoza, permitieron que las tierras campesinas se abrieran al mercado de trabajo. La parcelación individual de los ejidos, “la forma más común de la tenencia de la tierra entre la población indígena, así como su renta y venta” (Krotz, 2009, p. 23).

El proceso de modernización en la economía de las zonas rurales contempló integrar empresas multinacionales y una refinería filial a Petróleos de México (PEMEX). La diferenciación de clases sociales entre los zapotecos, huaves, zoques y chontales implicó dividir a campesinos indígenas con tierra y a campesinos indígenas sin tierra. La explotación laboral y la ausencia de derechos políticos, sociales, económicos y culturales fueron las condiciones históricas que dieron origen a la creación de un movimiento etnopopulista radical que tomó notoriamente distancia de las políticas etnopopulistas del Estado-popular.

Después de la revuelta de estudiantes en la Ciudad de México en 1968, un grupo social decidió regresar a la región del Istmo de Tehuantepec, y a partir de su reincorporación a la vida social en sus lugares de origen crearon la COCEI. Un movimiento social en el que además participaron intelectuales públicos de la izquierda tradicional, mujeres y artistas. De 1974 a 1989 en el estado de Oaxaca se presentaron movilizaciones estudiantiles, huelgas de transportistas y sindicatos incentivando la creación de organizaciones políticas populares.

La crisis de dominación hegemónica del Estado-PRI desestabilizaron el populismo corporativo autoritario al articular a intelectuales etnomarxistas e intelectuales indígenas: estos son los principios del primer movimiento etnopopulista en América Latina. Carlos

Monsiváis, Elena Poniatowska y Rosario Ibarra representaron a estos intelectuales públicos quienes acompañaron a la COCEI en estos procesos de transformación democrática en la vida política de la izquierda socialista.

Organizaciones anticampañas electorales, como el movimiento urbano guerrillero, Liga 23 de septiembre (M-23), el movimiento de estudiantes, obreros, campesinos e indígenas en el Istmo de Tehuantepec se articulan con el PCM y el Partido Socialista Unificado de México. Una estrategia que buscó restar poder al PRI. Las presiones de organizaciones como la COCEI, la Coalición Obrero-Campesino Estudiantil (COCEO) y la Federación Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos de Oaxaca (FIOACO) bajo el llamado Frente Popular Contra la Represión originaron la destitución del entonces gobernador Manuel Zárate Aquino (1974-1977).

La organización y participación de las mujeres zapotecas permitieron reinterpretar el sentido de autonomía, comenzando desde las demandas de igualdad de género y dignificación de la identidad étnica. El testimonio de Rogelia González Ruiz describe los efectos de las políticas indigenistas, el papel de la educación como agente de emancipación y el regreso de la *indianidad* como un nuevo mecanismo integrador de los pueblos indígenas en la economía neoliberal. Formada como profesora en educación indígena y parte de la generación de docentes zapotecas, que se beneficiaron de las políticas educativas bilingües y biculturales, su trayectoria contextualiza la bifurcación de las políticas indigenistas del etnopolulismo a través de la incorporación de las mujeres indígenas hacia un indigenismo participativo.

El movimiento de las mujeres indígenas tejió alianzas con el movimiento de pensadores etnomarxistas para dotar de un rostro femenino a la “voz del pueblo”. De estas alianzas estratégicas surgen el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas en 1977 y la Asociación Nacional de profesionales Indígenas Bilingües, A.C. (ANPIBAC). Esta última organización social realizó una pedagogía indígena liberadora y decolonizadora que reivindica y moviliza la cuestión étnica y política.

Las palabras de Rogelia González cuestionan los límites del “etnopolulismo marxista patriarcal”, en esto concluimos cuando habla sobre su emancipación, que comenzó en los espacios tradicionalmente relacionados con la familia y en los espacios públicos como el mercado, la escuela y las organizaciones populares en los cuales ella participó. Más que una explicación del tutelaje de la antropología sobre procesos sociales radicales como el movimiento etnopolulista en el estado de Oaxaca, la historia de Rogelia recicla la reapropiación de “pueblo” como respuesta al populismo corporativo autoritario de la primera década de los años setenta.

Las redes de solidaridad que fueron las bases del pueblo etnofeminista en México surgen en medio de esta crisis de dominación hegemónica del populismo corporativo, esta situación de crisis trajo como consecuencia la violencia política en respuesta de la emancipación de las mujeres indígenas dentro de los movimientos etnopolulistas en el Istmo de Tehuantepec.

El movimiento feminista internacional representó un actor político clave en la promoción de los derechos de participación en las mujeres, una suerte de articulación populista con el movimiento etnopolulista como voluntad popular en la fantasía ideológica de construir

“pueblo”. Esta articulación populista replanteó “quiénes son definidos, por otros o por ellos mismos, como indígenas” (Giraud y Martín, 2008, p. 64). En paralelo al movimiento etnopopulista surge el movimiento etnopopulista feminista, que radicaliza el resignificado de ciudadanía, autorepresentación y legitimidad del “pueblo ficticio”.

La reforma electoral de 1977 abrió lugar al pluralismo democrático a través la incorporación del PAN e iniciando la década de los años ochenta la institucionalización de la COCEI en el estado de Oaxaca. El etnopopulismo en esa década se transformó “en el discurso por excelencia del propio Estado” (Medina Hernández, 1987, p. 185).

## **V. MOVIMIENTO ETNOPOPULISTA FEMINISTA: RADICALIDAD, DOMINACIÓN Y COACCIÓN DE ESTADO (1983-1990)**

En México, el movimiento feminista tiene sus orígenes en demandas populares y demandas democráticas, que abarcan la eliminación de las múltiples opresiones y diversas expresiones de dominación y poder del entronque patriarcal. Existe una amplia literatura que da cuenta sobre las luchas de las mujeres, esta coincide en que el eje transversal fue el cese de la violencia política-estructural (Espinosa Damián, 2009). Para que las mujeres indígenas denuncien la dominación masculina en los movimientos etnopopulistas tuvieron que radicalizar sus formas propias de organización social y articularse con otras movilizaciones de mujeres que compartían la violencia política-estructural como experiencia histórica.

Una de las aportaciones del movimiento de la COCEI, señala Jeffrey Rubin (1996) fue poner a debate el “significado de ciudadanía” (p. 154) y reemplazar las políticas indigenistas diseñadas en torno a la etnicidad como reapropiación de “la cultura zapoteca —incluso sus dirigentes— para un movimiento de los pobres” (p. 166). El movimiento etnopopulista feminista aparece en momentos de crisis de dominación adentro de los movimientos etnopopulistas en el estado de Oaxaca siendo la violencia política-estructural una práctica de poder en la lucha por la hegemonía popular.

El relato de Rogelia González da pie a identificar la violencia política-estructural, durante su participación en el movimiento etnopopulista de la COCEI y frente al Estado-popular en Oaxaca. Las movilizaciones por la autonomía municipal en Juchitán incluyeron bloqueos en las embajadas de Guatemala y la India en la Ciudad de México. Una muestra simbólica de expresar solidaridad con el “pueblo juchiteco”, en sus deseos por crear el primer “ayuntamiento popular”. Leopoldo de Gyves y Manuel Musalem fueron los dirigentes zapotecos instalados en el Istmo de Tehuantepec en el siglo XIX, el primero de descendencia francesa, en tanto que los orígenes del segundo pertenecen a los inmigrantes libaneses (De la Peña, 1995).

Las mujeres zapotecas tienen otra narrativa, Rogelia González, como militante y activista bilingüe, posee una trayectoria política en la que se autorepresenta como feminista indígena. Mientras el movimiento de la COCEI apelaba al pueblo para ganar legitimidad ante el Estado-PRI, Rogelia participó en la creación de organizaciones de brigadas informativas sobre el desalojo de los cocceístas en el palacio municipal el 13 de diciembre de 1983:

levantamos la bandera y las marchas con candiles prendidos para ir a las calles [a] informar a la gente lo que había en Juchitán [...] logramos tener la presencia de mucha gente intelectual

de México, mujeres feministas [...] y en ese caminar de muchas luchas que se estaban dando en nuestro municipio, pudimos encontrar la voz de muchas mujeres feministas, que empezaron a invitarnos a estar en diferentes eventos, talleres, conferencias, charlas; eso fue lo que motivó a [...] tener otra visión del caminar de nuestras mujeres, de la lucha de nuestras mujeres y a buscar las opciones para [...] lograr [...] que nuestro trabajo fuera valorado de manera política; logrando que en la organización pudiéramos tener representación política. Esta es una lucha que no solamente se da en Juchitán, sino mundialmente.

[...] nuestros propios compañeros nos han tratado de manera marginal, nuestros propios líderes, a pesar de estar en partidos de izquierdas; estar reclamando luchas sociales justas, al interior de nuestras propias organizaciones, las mujeres somos marginadas, somos excluidas; nuestra voz no la toman en cuenta, no la valoran y todo esto lo estuvimos viviendo muchas mujeres en la COCEI.

[Como consecuencia de] las actitudes patriarcales, inclusive misóginas de nuestros propios compañeros, y contra todo eso, estuvimos manteniendo nuestras posturas; también a lado y a favor de nuestro pueblo.

[...] llevo 30 años en la izquierda, en la lucha política, y la lucha social, me ha dado fortaleza para seguir la lucha por las mujeres y los pueblos indígenas. (Entrevista, Rogelia González, Juchitán, Oaxaca, junio 2013)

Jeffrey Rubin (1996), en una investigación sobre el pasado de la COCEI, describe que las mujeres en el primer movimiento etnopopulista en América Latina participaron en la transformación del imaginario político cuestionando la dominación y el poder en manos de los hombres. El lugar histórico asignado en los espacios tradicionales fueron desestabilizados por las mujeres indígenas resignificando su autorepresentación como meras reproductoras de la cultura y la economía familiar. Guillermo de la Peña encontró que las mujeres indígenas en la COCEI fueron productoras de “democracia en la vida diaria” (De la Peña, 1995, p. 167). Rogelia confirma esta apreciación de las mujeres zapotecas en el auge del pueblo etnofeminista en América Latina:

[...] me tocó conocer a mucha gente a nivel nacional. Cecilia Loría,<sup>8</sup> Amalia García,<sup>9</sup> Rosario Robles.<sup>10</sup> En Oaxaca, las figuras feministas Flor María Cervantes Rojas,<sup>11</sup> Pili Monte Rubio,<sup>12</sup> [...] empecé a tener muchos vínculos con ellas, [...] eso me ayudó mucho a distinguir mi fuerza, mi trabajo y valorarme yo misma. Para empezar, observar las actitudes discriminatorias; porque muchas veces nosotras las mujeres no nos damos cuenta; [...] más cuando aún existe ignorancia. Las mujeres que no saben leer y escribir son fáciles, que ni puedan entender la cuestión, cómo se da la participación y cómo debe ser la participación [con] equidad de género y [con] respeto a los derechos humanos.

Entre el 80 y el 84, yo conocí a estas mujeres y [las vi] participar a nivel estatal [en] foros, conferencias [...] que me ayudaron a tener una visión [para dar] pláticas.

Tuve muchas dificultades, porque los compañeros no me dejaban; me decían que quería dividir a la organización, no querían que nosotras habláramos de nuestras especificidades, pero yo fui logrando [hablar de las mujeres] y [durante el proceso tuve], muchos cuestionamientos por parte

8 Antropóloga feminista mexicana. Participó en el movimiento del 68 mexicano y trabajó con la activista en la defensa de los derechos humanos Rosario Ibarra. Además de militar en el Frente Amplio contra la Represión (FNCR), colaboró en la Convención Nacional del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1995. Murió en 2008.

9 Antes de fusionarse con el PRD, militó en el PCM y el Partido Mexicano Socialista. Del 2004 a 2010 fue gobernadora del Estado de Zacatecas.

10 Primera mujer feminista en asumir el Gobierno de la Ciudad de México (1999-2000). Del 2019 al 2022 estuvo en detención preventiva por supuesto enriquecimiento ilícito.

11 Economista oaxaqueña. Participó en el movimiento estudiantil de 1968 y militó en el PCM y en el Partido Revolucionario de los Trabajadores. Colaboró con mujeres indígenas en la Casa de la Mujer “Rosario Castellanos” y en el Grupo de apoyo a la educación de la mujer.

12 Militante del feminismo en Oaxaca.

de los compañeros.

De tal manera que tuve que constituir una asociación civil que se llama “Grupo de Mujeres 8 de marzo”. Con esa asociación empecé a trabajar, porque los compañeros siempre decían, “si tú quieres dividir a la COCEI te vamos a expulsar”. A mí no me quedó otra alternativa que constituir la asociación civil”. (Entrevista a Rogelia González Ruiz, Juchitán, Oaxaca, junio 2013)

A pesar de las ideas progresistas de institucionalizar a movimientos etnopopulistas en la vida democrática en México, se vivieron tensiones en garantizar la igualdad de género y la dignificación de la identidad étnica. El análisis del testimonio de Rogelia González apunta a mostrar las secuelas de la violencia política-estructural en las mujeres indígenas como instrumento de coerción *mise en scène* en los movimientos etnopopulistas develando el signo “patológico” del populismo-corporativo durante el proceso de “apertura de la democracia” en México. La irrupción de las mujeres indígenas en el debate de la escena internacional mostró una coalición multiétnica con rostro femenino cuestionando al populismo corporativo del PRI.

El pueblo etnofeminista, que surgió de la COCEI como primer movimiento etnopopulista en América Latina desde 1974, transitó de la resistencia a la coerción de Estado. Con el acceso de la COCEI a la presidencia municipal en 1983 se institucionalizaron y reforzaron las prácticas del movimiento etnopopulista desde la perspectiva de Estado-popular. Una nueva hegemonía indígena masculina emergió de esta institucionalización de los múltiples movimientos populares, que adoptaron la cultura política del populismo autoritario neoliberal encarnado por el PRI.

Las aspiraciones de Rogelia González, de transitar del movimiento de la COCEI a las organizaciones feministas e indígenas hasta aspirar a un cargo popular en las elecciones federales de 2016, confirman mi hipótesis en torno a que el pueblo etnofeminista, más que una contrahegemonía, es otra versión anómala y degenerativa de la hegemonía. Es decir, otra apelación “antidemocrática” a lo popular para argumentar el uso de la violencia política y distinguirse moralmente de “aquellos que pertenecen al pueblo y los que no”. La lucha simbólica y moral en la autorepresentación en los movimientos etnopopulistas feministas representan una “amenaza al pueblo verdadero, como lo representa cualquiera que discrepe de los populistas” (Müller, 2016).

La COCEI ejemplifica que la coerción de los movimientos etnopopulistas críticos por el Estado también es otra manera de dar continuidad a un modelo de desarrollo neoliberal, a su vez estos movimientos etnopopulista en México son permanentes. La lucha por el medio ambiente y los derechos humanos son los nuevos campos de expresión de la violencia política-estructural en los impulsos de las mujeres indígenas en construir “pueblo”.

Las políticas públicas multiculturales en Oaxaca dieron espacios a transformaciones jurídicas, con las políticas de reconocimiento étnico e igualdad de género expuestos, con la liberación del mercado, la apertura de la democracia, ejecutada con la neoliberalización del Istmo de Tehuantepec y, por tanto, incluidas en las estrategias de coerción de los movimientos etnopopulistas que se actualizan en América Latina.

## **VI. VIOLENCIA POLÍTICA: ¿ES EL FEMINISMO INDÍGENA UN ETNOPOPULISMO?**

Con el punto de vista de Rogelia González revalido el devenir pueblo etnofeminista como una variante del populismo real, siendo la consciencia de igualdad ciudadana fuente

para iniciar denuncias en contra de la dominación patriarcal en el seno del movimiento etnopopulista crítico. Cuando Rogelia comienza a “hablar” sobre la justicia de género y la dignidad étnica, en situaciones de desigualdades histórico-estructurales, se constituye en el mundo de las mujeres zapotecas una categoría de movilización política.

Así, descubrimos que las mujeres zapotecas entran a la historia política hablando y usando como estrategia revolucionaria la reinención del “pueblo-nación”, en tanto que posicionamiento radical, polarizado, plural, flexible y heterogéneo, desde lo que Smith (1997) denomina una “diferente experiencia, así como de una experiencia de diferencia” (p. 394). Fue en el principio del privilegio de hablar, desde el punto de vista de la experiencia, donde surgió el pueblo etnofeminista al criticar el movimiento etnopopulista de marginalizarlas y silenciarlas en el marco de un conjunto de características que forman la violencia política-estructural en América Latina.

El regreso del pueblo etnofeminista a México responde a cómo las identidades reposan sobre una pluralidad de posiciones de sujeto, al mismo tiempo, sostiene el argumento, según el cual, las demandas de identidad son más globales y “universales” en su contenido y están atravesadas por una pluralidad de violencias político-estructurales incrementándose las desigualdades en los pueblos indígenas. Vimos cómo la antropología, las políticas indigenistas y el feminismo liberal ocuparon un lugar político clave en la articulación populista del movimiento de mujeres indígenas en la región del Istmo de Tehuantepec en el estado de Oaxaca, México.

Cabe destacar que la historia de Rogelia González refleja las luchas hegemónicas de las mujeres indígenas por elaborar una narrativa en torno a la representación de la *voix du peuple*. Ella se reapropia del discurso del movimiento feminista sobre la igualdad ciudadana, dando forma a mis hallazgos en publicaciones académicas anteriores, es decir, la presencia del feminismo indígena en el Estado de Oaxaca como un movimiento basado en una *agencia* humana con capacidad de actuar y resistir dentro y fuera de las múltiples formas de habitar el sistema normativo indígena, negociando el deseo de sumisión a la autoridad tradicional y de costumbre. El feminismo indígena embestido en el cuerpo colectivo de las mujeres indígenas dio vida a una nueva identidad política de resistencia a través de esta doble variante del populismo real.

La experiencia populista del feminismo indígena en Rogelia responde a mi pregunta sobre construir la fantasía ideológica de pueblo en momentos históricos de crisis dominación hegemónicas. El feminismo indígena continúa representando un agente de transformación social, que floreció en el contexto de una democracia radical y pluralista limitada. Las luchas de las mujeres indígenas y el uso de la etnicidad como acción política del populismo en los movimientos sociales dieron las condiciones históricas para recrear el feminismo indígena como nueva ficción del “pueblo”. El pueblo etnofeminista propuesto por el movimiento etnopopulista de las mujeres indígenas articula identidades polarizadas y heterogéneas en permanente conflicto y negociación con la autoridad de la tradición y la costumbre.

Erigir estratégicamente un pueblo etnofeminista es una mirada alternativa de denunciar la dominación masculina en todos los espacios de la vida social. La experiencia de Rogelia González ilustra las fronteras en la comunidad política de los movimientos etnopopulistas

tradicionales en el pasado de las “nuevas izquierdas” en América Latina. La igualdad social es un lugar común en el cual convergen las demandas de las mujeres, así como la experiencia de la violencia política-estructural.

Ante los modelos interpretativos de violencia estructural, simbólica y normalizada propuestos por Philippe Bourgois (2003). La violencia política-estructural encarna estas múltiples maneras de manifestarse en la historia política de las mujeres indígenas dentro de los movimientos etnopolistas en América Latina. El testimonio de Rogelia González expresa otra característica de expresión de la violencia política-estructural en situaciones de apelar al devenir pueblo etnofemista. La violencia política-estructural se presenta desde el uso de la antropología en las políticas indigenistas, atravesando los límites de la pluralidad democrática, dentro de los movimientos etnopolistas y practicado por el entronque patriarcal del populismo corporativo del Estado en México.

Los movimientos etnopolistas latinoamericanos durante la década dorada de los movimientos indígenas en 1990 fueron marcados por grandes eventos internacionales como el reconocimiento a Rigoberta Menchú, maya-quiché ganadora del premio nobel de la Paz en 1992, la ocupación del municipio chiapaneco de San Cristóbal de las Casas en 1994 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), seguido de la participación de las mujeres indígenas en la IV Conferencia Internacional de Mujeres en Beijín, China, en 1995.

Después del 2000, el movimiento etnopolista en América Latina entra a un momento histórico con partidos políticos de derecha y partidos políticos de izquierda, quienes observan en los “votos étnicos” y la “cuota de género” un mecanismo estratégico de producir una nueva hegemonía indígena mediada por el discurso y la praxis de los derechos humanos. Fue así que Evo Morales, como primer presidente de origen aymara, asume el cargo en la República de Bolivia en 2006.

## CONCLUSIÓN

Al profundizar en los efectos de las políticas indigenistas y los usos populistas de la antropología, este artículo contribuye a revisar el pasado de la violencia política-estructural a partir de la experiencia de hablar como método para contextualizar eventos sociales que marcaron el auge del pueblo etnofeminista dentro del movimiento etnopolista encabezado por la COCEI. La historia de vida, en tanto que metodología, permitió replantear nociones como “etnopolismo” y “etnofeminismo”, enriqueciendo ambas concepciones en razón del recorrido de Rogelia González.

Es así como indicamos que el surgimiento del movimiento etnopolista feminista y sus deseos hegemónicos de totalizar el discurso de “pueblo etnofeminista” en el estado de Oaxaca partieron de la experiencia del primer movimiento etnopolista en la región del Istmo de Tehuantepec. La historia de Rogelia González afirma que la existencia del pueblo etnofeminista participó en la recreación del “pueblo como una ficción” del nacionalismo indígena en el México contemporáneo.

A pesar de las estrategias de reposicionar las políticas de etnicidad y las demandas de justicia de género para exigir el reconocimiento de la autonomía municipal en Juchitán, las mujeres indígenas se enfrentaron a la dominación y las luchas por el poder desde el interior

de los movimientos etnopopulistas. Coincido con Milada Vachudova (2020) en revelar que en los movimientos etnopopulistas “el ‘pueblo’ no necesita ser definido sólo como una nación; también pueden definirse muy flexiblemente en términos de una cultura, etnicidad, religión o incluso civilización” (p. 20).

El pasado de la COCEI, la función de los dirigentes y la participación de las mujeres indígenas fueron los caminos en dirección a la coerción del Estado-popular. A partir del análisis de las mujeres en la COCEI, encontré que el movimiento etnopopulista en América Latina redefine al “pueblo” como posicionamiento original, en el cual se combinan demandas populares-étnicas y demandas democráticas-justicia de género. Por tanto, el pueblo etnofeminista en México es dinámico en la producción del “discurso étnico” y flexible en la igualdad de género. A su vez, la coerción del Estado-popular es la continuidad de un proyecto económico transformado en Estado pluricultural neoliberal.

El uso populista de la antropología en las políticas públicas, para construir un pueblo vinculado a patrones simbólicos que resignifican la nación, atenuó la ruptura con la antropología de Estado. Basándome en evidencia empírica, esta investigación abona a ocupar un importante espacio de análisis en los estudios sobre los movimientos etnopopulistas en combinación con los estudios de los movimientos feministas y sus encuentros con el movimiento de mujeres indígenas. La articulación de estos tres campos analíticos expresa el funcionamiento de los mecanismos de poder en el populismo corporativo en México: el matrimonio tradicional entre el populismo, la antropología, las políticas indigenistas, el feminismo de Estado y las mujeres indígenas.

El populismo crítico encabezado por la experiencia antropológica y activista da cuenta del movimiento etnopopulista marxista, capaz de articular nuevos movimientos populares de derechos de los pueblos indígenas. Hay un momento histórico en los movimientos etnopopulistas en América Latina que convergen en sentir la comunidad política limitada. El movimiento etnofeminista, con la aparición del feminismo indígena, enfrentó la reproducción de la dominación y el poder dentro de los movimientos etnopopulistas.

La historia de vida de Rogelia González encarna el indigenismo participativo y el momento de la indianidad neoliberal en México. Ante la dominación y la coerción del Estado-popular, estas mujeres indígenas reformulan la experiencia etnopopulista a partir de la elaboración del “pueblo” como estrategia revolucionaria. Una de las contribuciones de este artículo fue exponer la violencia política-estructural en el corazón del debate de los movimientos etnopopulista a lo largo de sus orígenes, hasta su resurgimiento en la década de los noventa.

Las mujeres indígenas, en ese sentido, continúan siendo actoras que denuncian las diversas maneras de expresión de esta violencia político-estructural en sus vidas cotidianas y en relación con los diferentes actores políticos. Ante la violencia política-estructural, el devenir del pueblo etnofeminista es un desafío producto del entronque patriarcal que sostiene las estructuras dominantes del Estado-popular. A partir de 1990, la “década indígena” dio la bienvenida a nuevas hegemonías indígenas en la gobernanza de América Latina.

En un contexto histórico de renovación de la presidencia de la República en México en las próximas elecciones federales de 2024, los hallazgos de mi artículo resultan más

que pertinentes, tanto en términos metodológicos como teóricos, cuando abordamos las múltiples posiciones de las historias de vidas sobre las candidatas: el análisis de las nuevas hegemonías indígenas y maneras de expresarse la violencia política-estructural en tiempos del *peuple* etnofeminista en América Latina.

## REFERENCIAS

- Aguirre Beltrán, G. (1976). *Obra antropológica XI: obra polémica*. Centro de Investigaciones Superiores / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Badiou, A., Bourdieu, P., Butler J., Didi-Huberman, G., Khiari, S., y Rancière, J. (2014). *¿Qué es el pueblo?* Casus Belli S.L.
- Barros, M. y Martínez, N. (2019). "Mejor no hablar de ciertas cosas": feminismo y populismo. En Di Marco, G., Fiol, A. y Schwarz, P. (Comps.), *Feminismos y populismos del siglo XXI: frente al conservadurismo religioso y el orden neoliberal* (pp. 77-88). Editorial Teseo.
- Bellamy, C. (2021). Insurgency, Land Rights and Feminism: Zapatista Women Building Themselves as Political Subjects. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 10(1) 86-109. <https://doi.org/10.1177/2277976020987042>
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Katz.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, P. y Martínez Medrano, E. R. (Eds.) (2003). *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bourdieu, P. (1986). *L'illusion biographique: actes de la recherche en sciences sociales*, (62-63), 69-72.
- Bourgois, P. (2003). *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press.
- De la Peña, G. (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (6), 116-140.
- Di Marco, G. (2019). Nuevas identidades y construcciones políticas de los feminismos. En Di Marco, G., Fiol, A. y Schwarz, P. (Comps.), *Feminismos y populismos del siglo XXI: frente al conservadurismo religioso y el orden neoliberal* (pp. 61-76). Editorial Teseo.
- Díaz-Polanco, H. (1978). Indigenismo, populismo y marxismo. *Nueva Antropología*, (9), 7-32.
- Espinosa Damián, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México: diversidad de rutas y cruce de caminos*. Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco / División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvements : des années 1960 à l'ère néolibérale*. La Découverte.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Les anormaux : cours au Collège de France 1974-1975*. Seuil.
- Florian B. (2018). Ethnopolitism and the Global Dynamics of Nationalist Mobilization, *Ethnopolitics*, 17(5), 558-562. <https://doi.org/10.1080/17449057.2018.1532637>
- Giraud, L. y Martín Sánchez, J. (2008). Neoindigenismo y movimientos indígenas en América Latina, *Anuario Iberoamericano*, 63-76.
- Instituto Indigenista Interamericano (1948). Acta final del primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, abril de 1940.
- Ionescu, G. y Gellner, E. (Eds.) (1969). *Populism: Its Meaning and National Characteristics*. Macmillan.
- Jenne, E. K. (2018). Is Nationalism or Ethnopolitism on the Rise Today? *Ethnopolitics*, 17(5), 546-552. <https://doi.org/10.1080/17449057.2018.1532635>
- Krotz, E. (2009). La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad. En Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (Eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, (pp. 125-149). The Wenner-Gren International / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de México / Universidad Iberoamericana / Envion.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- López y Rivas, G. (2009). *Etnomarxismo y antropología*. Instituto de Investigaciones Sociales /

- Universidad Nacional Autónoma de México.
- Madrid, L. R. (2008). The Rise of Ethnopolitics in Latin America. *World Politics*, 60(3), 475-508.
- \_\_\_\_\_. (2012). *The Rise of Ethnic Politics in Latin America*. Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. (2018). The emergence of ethno-populism in Latin America. En *Routledge handbook of global populism* (pp. 163-175). Routledge.
- MacKinnon, M. M. y Petrone, M. A. (1999). *Populismo y neopopulismo en América Latina: el problema de la Cenicienta*. Eudeba.
- Martínez-Jiménez, L. (2020). Neoliberal Postfeminism, or Some Other, Sexier Thing: Gender and Populism in the Spanish Context. *European Journal of Cultural Studies*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/1367549420921408>
- McGuigan, J. (1992). *Cultural populism*. Routledge
- Medina Hernández, A. (1987). El etnopopulismo y la cuestión nacional en México: el espacio político de los grupos étnicos. *Anales de Antropología*, 24(1), 71-198. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.1987.1.10003>
- Mény, Y. (2017). De la frustration démocratique au populisme : du populisme à la radicalisation droitrière, *Teoria politica*, (7), 23-47.
- Moran, M., y Littler, J. (2020). Cultural populism in new populist times. *European Journal of Cultural Studies*, 23(6), 857-873. <https://doi.org/10.1177/1367549420960477>
- Mouffe, C. (1992). Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics. En Butler, J. y Scott, J. W. (Eds), *Feminist Theorize the Political* (pp. 369-384). Routledge.
- Müller, J. W. (2016). *What Is Populism?* University of Pennsylvania Press.
- Olcott, J. (2010). The Politics of Opportunity: Mexican Populism Under Lázaro Cárdenas and Luis Echeverría. En Kampwirth, K. (Ed.), *Gender and Populism in Latin America: Passionate Politics* (pp. 25-48). The Pennsylvania State University Press.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Robin, V. y Salazar, C. (Eds.) (2009). *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*. Instituto Francés de Estudios Andinos / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Rubin, J. (1996). Decentering the Regime: Culture and Regional Politics in México. *Latin American Research Review*, 31(3), 85-126.
- Smith, D. E. (1997). Comment on Hekman's "Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited". *Signs*, 22(2), 392-398. <http://www.jstor.org/stable/3175280>
- Szelewa, D. (2020). Recurring Ideas: Searching for the Roots of Right-Wing Populism in Eastern Europe. *European Journal of Cultural Studies*, 23(6), 989-997. <https://doi.org/10.1177/1367549420921400>
- Vachudova, M. A. (2020). Ethnopolitics and Democratic Backsliding in Central Europe, *East European Politics*, 36(3), 318-340. <https://doi.org/10.1080/21599165.2020.1787163>
- Warman, A., Nolasco Armas, M., Bonfil, G., Olivera de Vázquez, M., y Valencia, E. (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. Instituto Nacional de Antropología e Historia / Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Universitat de València.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.